

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LUCIANO DE SOUZA DIAS

**A experiência da feminilidade: psicanálise e retomada
da tradição antiga da espiritualidade.**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

LUCIANO DE SOUZA DIAS

**A experiência da feminilidade: psicanálise e retomada da
tradição antiga da espiritualidade.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientação: Prof. Dr. Joel Birman.

Rio de Janeiro

2014

LUCIANO DE SOUZA DIAS

A experiência da feminilidade: psicanálise e a retomada da
tradição antiga da espiritualidade

Orientador: Prof. Dr. Joel Birman

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Examinada por:

Prof. Doutor Joel Birman
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Doutora Simone Perelson
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Doutora Isabel Fortes
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ

Profª Doutora Leila Ripol

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2014

Será preciso coragem para fazer o que vou fazer: dizer. E me arriscar à enorme surpresa que sentirei com a pobreza da coisa dita. Mal a direi, e terei que acrescentar: não é isso, não é isso! Mas é preciso também não ter medo do ridículo, eu sempre preferi o menos ao mais por medo também do ridículo: é que há também o dilaceramento do pudor. Adio a hora de me falar. Por medo?

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade.

(Clarisse Lispector, *A paixão segundo G.H.*)

Conquistei, palmo a pequeno palmo, o terreno interior que nascera meu. Reclamei, espaço a pequeno espaço, o pântano em que me quedara nulo. Pari meu ser infinito, mas tirei-me a ferros de mim mesmo.

(Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*)

A todos os que por vias várias comigo
compuseram.

AGRADECIMENTOS

Se eu tive um privilégio no curso do mestrado foi ter muito rapidamente confirmado para mim a validade do que afirmou Deleuze: “sempre se trabalha em vários. Mesmo quando isto não se vê”. Por isto, são sinceros os meus agradecimentos, por saber que sem o intermédio daqueles que comigo, por diferentes maneiras, compuseram eu não poderia ter trabalhado.

Agradeço a Joel Birman poder ter permitido com suas orientações que eu seguisse adiante. Mas, sobretudo, agradeço por ter sempre favorecido em mim a produção de pensamento me oferecendo, para tanto, as ferramentas adequadas;

Aos professores do Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, em especial a Simone Perelson e Isabel Fortes por gentilmente aceitarem o convite de comporem a banca de avaliação. Agradeço também a Ana Beatriz Freire e Fernanda Pacheco por favorecem um debate, importante para o desenvolvimento de minhas pesquisas;

A professora Leila Ripol pela gentileza de prontamente aceitar o convite para compor a banca de avaliação;

Aos meus pais e irmãos pelo apoio permanente. Sou grato aos meus pais pela delicadeza do carinho e por terem exercido a capacidade extraordinária de se fazerem presentes no momento adequado. De maneira muito especial agradeço Adriano Dias e Daiana Althaus pela cumplicidade que nem sempre precisou de gestos ou palavras para se expressar. A vocês minha gratidão eterna;

A Ane pelo carinho da companhia, por sempre me estimular ir adiante e por permitir que, suavemente, o amor se fizesse presente;

Aos meus colegas e amigos do Circulo Psicanalítico de Minas Gerais por me acolherem e me ajudarem a dar forma às minhas primeiras investidas a meu desejo de me tornar psicanalista. A vocês agradeço, principalmente, por não me impedirem de acreditar e de experienciar a crença de que minha vinculação à psicanálise podia ser uma experiência

alegre, lúdica. Sou grato a *Pompéia Pires*, a *Ana Cristina Salles*, *Priscila Catão* e *Paulo Ceccareli*, por sempre acolherem de maneira afetuosa minha diferença. Com vocês partilhei de modo insipiente muitas das ideias que agora procuro dar forma. Obrigado pelo calor e pela alegria que sempre marcaram os nossos bons encontros! A *Leticia Palmer* por favorecer em mim um estilo afetuoso. *Andreia*, *Marcela*, *Dalka*, *Terezinha* e *Luis*, vocês deixaram as minhas manhãs de segunda sempre prazerosas. Obrigado a *Carém Soares* por de uma maneira tão sutil se tornar uma presença imprescindível. Encontrar você na curva de um caminho me fez despertar para a potência de vida que pode assumir um gesto, um ato. Agradeço a *Ângela Lucena*, *Carlos Mello*, *Stella Carvalho* e *Eliana Rodrigues* pelo carinho dos nossos encontros.

Obrigado a Maria Helena Libório e a Luiza Rocha por sempre me incentivarem a cuidar de mim;

Aos amigos e colegas do grupo de orientação. *Leila Ripol*, *Mariana Pombo*, *Natasha Helsinger*, *Cristina Birch*, *Klécia Renata*, *João Galvão*. As interpelações, os comentários e as boas interlocuções com vocês sempre me estimularam a produção. Muito obrigado;

A Márcio Costa pela amizade duradoura e pelo incentivo constante;

Aos amigos e colegas do Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ. Que prazer o meu ter o privilégio de partilhar com vocês momentos de tão intensa troca! Agradeço a *Luiz Paulo Martins* pela generosidade fraterna sempre marcante em sua presença. Em especial agradeço pela leitura atenta de parte do material que compõe o terceiro capítulo. A *Caio Padovan* pelas muitas alegrias partilhadas. A *Márcia Züge* pela delicadeza de sua presença sempre prazerosa. Obrigado a *Diogo Bendelak*, *Alessandro Bachhinni*, *Hevelley Corrêa*, *Michelle Wendding*, alegria imensa a minha partilhar da companhia de vocês;

Ao CNPQ pela bolsa de estudos a mim concedida.

RESUMO

DIAS, Luciano de Souza. **A experiência da feminilidade:** psicanálise e retomada da tradição antiga da espiritualidade. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Este trabalho parte de uma premissa fundamental: a ênfase concedida a um comentário realizado por Michel Foucault na *Hermenêutica do Sujeito* ([1982a] 2006) que afirma a retomada pela psicanálise da tradição antiga da espiritualidade. A hipótese que procuramos encaminhar é que o conceito freudiano de feminilidade, segundo a leitura que Joel Birman realiza desse, constitui um terreno fecundo capaz de apontar para a inscrição da psicanálise à tradição antiga da espiritualidade indicada por Foucault. De maneira mais precisa o que esperamos indicar é que é a potência conceitual remontada, relida, revisitada dos principais elementos demarcados por Foucault como pertencentes à tradição da espiritualidade antiga, *éros*, *àskesis* e *philia*, que encontramos reatualizados na leitura que Birman realiza da noção de feminilidade. Se, o problema central da espiritualidade antiga é sustentar a necessidade de transformações subjetivas como condição para a experiência da verdade, o feminino, ou mais precisamente, a feminilidade é a forma mais radical de a psicanálise questionar o universalismo das subjetividades centradas na lógica do falo. Isto porque foi pela via do feminino que se constituiu no interior da psicanálise a pergunta pela afirmação radical da diferença, pelas formas efetivas de novos circuitos de circulação pulsional. A consideração da feminilidade impõe, nesta medida, a afirmação de um registro *outro* de pensamento, a criação de novas ferramentas conceituais que permitem, em consonância com a tradição da espiritualidade antiga, afirmar que a produção da singularidade psíquica se impõe como imperativo ético que orienta a teoria e prática da psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise; Feminilidade; Espiritualidade Antiga; Pensamento; Modernidade.

RÉSUMÉ

DIAS, Luciano de Souza. **L'expérience de la féminité**: psychanalyse et reprise de la tradition antique de la spiritualité. Rio de Janeiro, 2014. Mémoire de Master (Master 2 en Théorie Psychanalytique) – Institut de Psychologie, Université Fédérale du Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Ce travail part d'une prémisse fondamentale: la mise en relief concernant un commentaire de Michel Foucault dans son ouvrage *L'Herméneutique du Sujet* (1982a) qui affirme la reprise par la psychanalyse de la tradition antique de la spiritualité. Nous avançons l'hypothèse selon laquelle le concept freudien de féminité, d'après la lecture réalisée par Joel Birman, constitue un domaine capable de signaler l'inscription de la psychanalyse dans la tradition antique de la spiritualité indiquée par Foucault. Dit de manière plus précise, nous souhaitons indiquer que la puissance de la reprise conceptuelle des principaux éléments élus par Foucault comme intégrant de la tradition antique de la spiritualité, *éros*, *askesis* et *philia* c'est ce que l'on retrouve actualisé dans la lecture faite par Birman de la notion de féminité. Si le problème central de la spiritualité ancienne est de soutenir le besoin de transformations subjectives comme condition de l'expérience de la vérité, le féminin, ou plus précisément la féminité, est la forme la plus radicale de la psychanalyse interroger l'universel des subjectivités centrées sur la logique du phallus. Cela se produit parce que c'était par le biais du féminin que s'est constituée à l'intérieur de la psychanalyse la question de l'affirmation radicale de la différence, des formes effectives de nouveaux circuits de circulation pulsionnelle. De cette façon, la considération de la féminité impose l'affirmation d'un registre *autre* de pensée, la création de nouveaux outils conceptuels qui permettent, en écho avec la tradition ancienne de la spiritualité, d'affirmer que la production de la singularité psychique s'impose comme un impératif éthique qui guide la théorie et la pratique de la psychanalyse.

Mots-clés: Psychanalyse; Féminité; Spiritualité Antique; Pensée; Modernité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. PSICANÁLISE E TRADIÇÃO ANTIGA DA ESPIRITUALIDADE: UMA APROXIMAÇÃO	20
1.1 Subjetividade e verdade	20
1.1.1 Os anos 80 e a dobra no pensamento de Foucault	20
1.1.2 A espiritualidade na Antiguidade: entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo	22
1.1.3 O momento cartesiano: A desqualificação do cuidado de si	24
1.1.4 A singularidade das produções de si: a centralidade dos registros ético-estético na Antiguidade	28
1.1.4.1 Do discurso da moral à centralidade da ética	28
1.1.4.2 Estética da existência e estilo de vida	29
1.1.5 A subjetividade, a verdade e os artifícios: Foucault e as tecnologias de si	33
1.1.5.1 As formas de subjetivação	34
1.1.5.2 Os jogos de verdade	35
1.2 A Antiguidade revisitada	37
1.2.1 Do retorno à retomada: o olhar genealógico	37
1.2.2 Por entre as táticas e as estratégias: a centralidade da noção de problematização	41
1.2.3 A potencia conceitual revisitada: <i>eros, áskesis, parrhesía e philia</i> .	43
1.3 Figuras e percursos da problemática da espiritualidade no pensamento de Foucault	49
1.3.1 Vida e pensamento	49
1.3.1.1 Foucault e a revolução iraniana	50
1.3.1.2 Pierre Hadot e os exercícios espirituais	54
1.3.2 Uma experiência sem garantias: Foucault e culto californiano de si	56
1.3.3 A imanência das práticas de espiritualidade	60
1.3.3.1 Prestígio e sedução: a longa duração dos modelos ocultadores	60
1.3.3.2 Espiritualidade e imanência: a era de ouro do cuidado de si	62
1.3.4 Fausto: a derrocada da espiritualidade na Modernidade	64
1.4 A psicanálise e a tradição antiga da espiritualidade	65
1.4.1 A retomada da tradição antiga da espiritualidade: a psicanálise entre o cuidado de si e o conhecimento de si	65

1.4.2 A discursividade da psicanálise e as condições de espiritualidade	69
1.4.3 O corpo em questão: a articulação entre os registros ético e estético	72
1.4.4 A Coragem da verdade: Foucault e Lacan uma aproximação	75
2. A PSICANÁLISE E SEUS ENTORNOS: CIÊNCIA, ARTE E FILOSOFIA	80
2.1 Psicanálise: polifonia de ruídos	80
2.2 Psicanálise e filosofia: por uma <i>mudança do nosso modo de sentir</i>	83
2.2.1 Freud entre a sedução do discurso científico e os encantamentos do discurso filosófico	85
2.2.2 A modernidade vienense	91
2.2.3 Leonardo da Vinci: o <i>Fausto</i> renascentista	93
2.3 Lacan, nem a filosofia, nem uma antifilosofia: a psicanálise	96
2.4 A especificidade da psicanálise: entre a psiquiatria e a psicologia	100
3. CONSIDERAÇÕES SOBRE A FEMINILIDADE, A DIFERENÇA SEUXAL E A PSICANÁLISE	102
3.1 Freud, o feminino e a histeria	104
3.1.1 Feminino e biopoderes	104
3.1.2 Histeria: “bússola antimetafísica da psicanálise”	106
3.2 A sexualidade feminina: impasses e paradoxos	110
3.2.1 Freud e o universalismo do masculino	110
3.2.2 Lacan e a afirmação da diferença: algumas interrogações	116
3.3 Cartografias da feminilidade: uma aproximação entre psicanálise e a tradição antiga da espiritualidade	118
3.3.1 Modernidade: psicanálise e feminino	119
3.3.2 Feminilidade: da negatividade à afirmação positivada	120
3.3.3 Feminilidades: pensamento e erotismo	125
3.3.4 Carmen: erotismo e sedução na afirmação da imanência	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

INTRODUÇÃO

A exposição do nosso problema de pesquisa se explicita com uma provocação, uma convocação, ou melhor, com uma interpelação que na *Hermenêutica do Sujeito* ([1982a] 2006), Foucault fez à psicanálise. Nesta interpelação Foucault expressa diretamente que a psicanálise fez reaparecer no Ocidente as interrogações mais fundamentais pertencentes à tradição da espiritualidade antiga: quais transformações o sujeito deve produzir em si mesmo como condição de acesso à verdade? Em outras palavras, a psicanálise retomou na Modernidade segundo a hipótese de Foucault, a tradição antiga da espiritualidade, na medida em que se interrogou sobre o esforço que o sujeito necessita fazer para dizer o verdadeiro sobre si e – não com menor importância sobre os efeitos – sobre as modificações que se produzem no sujeito pelo fato de que “ele disse, que ele pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40).

Essa hipótese da retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise, apresentada por Foucault, faz mais sentido se tivermos presente que a *Hermenêutica* demarca, como apontou Frédéric Gross (2006), um certo ponto de virada que complexifica e ao mesmo tempo, dá um novo rumo ao trabalho realizado por Foucault. Nesta viragem, Foucault sem desprezar as formas de sujeição que produzem as subjetividades na esfera do saber-poder, volta-se para a compreensão da subjetivação a partir das técnicas de si. É, pois, a pesquisa que se inaugura nos anos 80, um momento de *dobra* na obra do autor, Foucault já no seu penúltimo curso no *College de France*.

Mais do que julgar Foucault pela maturidade ou pela coerência interna de seu pensamento, trata-se, nesta referência à cronologia da produção do autor, de ter presente que o que se lê em Foucault sobre a psicanálise nesse curso é a posição de um pensador que – pelo menos desde 1954 em *A História da Loucura* ([1954] 2010) – teve a psicanálise como uma interlocutora frequente na elaboração de seu pensamento. Assim, se é possível sustentar que não existe uma unidade em torno dos comentários e do estatuto que Foucault confere à psicanálise, de outra feita, é certo que esses não se qualificam como um comentário qualquer deslocado num texto. São antes a referência de um autor que, embora nunca tenha escrito um livro ou dedicado um de seus cursos à psicanálise, nela encontrou uma interlocutora, mesmo quando virtual, sempre presente para a tematização de diferentes problemáticas, desde a loucura até a estética da existência, passando pela criminalidade e pela clínica.

O que procuramos indicar com essa consideração é que não julgamos necessário apresentar ou defender Foucault como condição para que possamos aproximá-lo da psicanálise¹. Na mesma direção, não nos interessa verificar, discutir, se Foucault se interessou ou não pela psicanálise, definir em que medida o autor era ou não afeito a ela. Quanto a isto o texto de Foucault está repleto e os comentadores não param de apontar as diferentes críticas e comentários irônicos de Foucault sobre a psicanálise. O que nos interessa é que, não obstante a presença dessas críticas, sobretudo quanto à prática psicanalítica, acreditamos que Foucault manteve permanentemente – da *Historia da Loucura* à *Hermenêutica do sujeito* – um interesse direto, efetivo pelas problemáticas colocadas pela psicanálise ao pensamento ocidental.

Com efeito, tomamos como pressuposto a constatação de uma relação de proximidade já instituída – explicitamente pelo menos desde Lacan – entre o discurso da psicanálise e o discurso da filosofia, como um critério que nos permite compreender como uma interpelação o que talvez para alguns não passe de um mero comentário que Foucault dirige à psicanálise. Desse modo, é a partir de uma já afirmada relação de proximidade entre psicanálise e filosofia que compreendemos a aproximação que faz Foucault entre a psicanálise e a tradição antiga da espiritualidade como uma interpelação, isto é, como um convite aberto à produção do trabalho de pensamento.

É certo que quando compreendemos um comentário foucaultiano sobre a psicanálise como uma interpelação, e não como uma fala qualquer a ser desprezada, assumimos com esse gesto pelo menos um pressuposto simples e direto: o de que essa interrogação diz algo que concerne diretamente à psicanálise, ou pelo menos, a uma maneira possível de compreendê-la. De forma que é no campo de nossa convicção e de nossa *decisão de vinculação teórica* que se assenta a escolha de elevar esse comentário, precisamente esse dentre outros de Foucault sobre a psicanálise, à categoria de uma interpelação. Com esta observação não queremos indicar que não podemos fornecer justificativas teóricas que sustentem esta escolha. Pretendemos antes, indicar que sendo a psicanálise, desde Freud, um campo que suscitou maneiras diversas de articular e formular seu campo teórico e clínico, produzindo com isto diferentes versões teóricas e clínicas da psicanálise, há que se supor que diferentes maneiras de se vincular ao invento freudiano devem produzir formas diversas de convicção quanto à

¹ Não pretendemos retomar os diferentes argumentos que analisam a relação de Foucault com a psicanálise como um critério para estabelecer a pertinência da aproximação entre psicanálise e filosofia. Isto é, não vamos buscar as diferenças e similitudes entre estes dois campos do saber como condição para autorizar, ou não, a aproximação de Foucault à psicanálise. Julgamos suficiente indicar alguns trabalhos que exploram diferentes vias de interlocução de Foucault com a psicanálise. Ver Renato Mezan (1985), Chaves, (1988) Birman (2000b), Vallejo (2006).

relevância desse comentário de Foucault sobre a psicanálise que destacamos como fio condutor que orienta a produção deste trabalho. Neste sentido, embora pretendamos estudar a pertinência de uma tradição na qual a psicanálise pode se inscrever – a tradição antiga da espiritualidade – não temos nenhuma pretensão de julgar uma forma ou outra de inscrição, muito menos de propor um modo possível como via alternativa. Assim, este trabalho é nosso esforço inicial de circunscrever os campos que compõe nosso interesse de vinculação à psicanálise.

O objetivo geral deste trabalho é, portanto, o de seguir as pistas indicadas por Foucault e produzir um esboço geral que aponta as condições com que se enunciam a problemática da espiritualidade na obra de Foucault. Nesta medida, acompanharemos a retomada que propõe Foucault da Antiguidade, destacando os principais elementos, as principais formulações que apontam, na leitura de Foucault, para os efeitos da derrocada dessa tradição antiga da espiritualidade na Modernidade. Esse percurso constitui o solo fundamental para que possamos, na sequência, nos interrogar sobre o que se descortina quando seguindo a hipótese de Foucault, se pode pensar a psicanálise em *consonância* com a tradição antiga da espiritualidade.

Em seu movimento de constatar o reaparecimento da interrogação própria à tradição da espiritualidade no interior da psicanálise, Foucault destacou de maneira privilegiada o lugar ocupado por Lacan. Na leitura foucaultiana, Lacan foi “o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40); questão que é propriamente espiritual, a de se “perguntar pelo preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro, e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato que ele disse a verdade sobre si próprio” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). Contudo, embora este caminho de pesquisa – que segue os textos de Lacan sobre a relação sujeito e verdade como condição para aproxima-lo da tradição antiga da espiritualidade – pareça possível e vigoroso, não é pela via entreaberta pela obra lacaniana que seguiremos, neste trabalho, as pistas foucaultianas sobre a inscrição da psicanálise na tradição antiga da espiritualidade.

Podemos assim, enunciar de maneira frontal a hipótese de trabalho que orienta nosso interesse: nossa hipótese é que o conceito freudiano de feminilidade, segundo a leitura de Joel Birman constitui um terreno fecundo, um solo fértil, capaz de sustentar a inscrição da psicanálise na tradição antiga da espiritualidade indicada por Foucault. Se, o problema central da espiritualidade é sustentar a vinculação da subjetividade à verdade, como condição de mudança que pode advir para o sujeito por sua vinculação com o desejo, o feminino, ou mais

precisamente, a feminilidade, é a forma mais radical de a psicanálise questionar o universalismo das subjetividades centradas na lógica do falo. Isto porque foi pela via do feminino que se constituiu no interior da psicanálise a pergunta pela afirmação radical da diferença, pelas formas efetivas de novos circuitos de circulação pulsional. A consideração da feminilidade impõe, nesta medida, a afirmação de um registro *outro* de pensamento, a criação de novas ferramentas conceituais que permitem, em consonância com a tradição antiga da espiritualidade, afirmar que a produção da singularidade psíquica se impõe, pois, como imperativo ético que orienta a teoria e a prática da psicanálise.

Antes de avançarmos, algumas considerações metodológicas se fazem necessárias. A metodologia deste trabalho é resultado de uma opção entre priorizar a verticalidade ou a horizontalidade no exercício de nossa produção, ou seja, é efeito de uma interrogação sobre a possibilidade de sustentar um trabalho de pesquisa – com os recortes e as prerrogativas teórico-expositivas que exige a pesquisa acadêmica – um tanto mais horizontal do que vertical. Um trabalho que sustente, metodologicamente, a opção de construir um plano geral que apresente devidamente as problemáticas que compõe os temas fundamentais que estruturam cada capítulo, em detrimento de uma leitura mais detida e recortada de um único tema. Essa opção de sustentar um trabalho de pesquisa – que na maioria das vezes não ultrapassa a apresentação de um esboço e que se limita a circunscrever as proposições gerais do tema em questão – pareceu ao longo do trabalho a forma *possível* de afirmar nosso interesse pelas problemáticas que se desdobram como possíveis, para a psicanálise, quando compreendida – pela via da feminilidade – em consonância com a tradição antiga da espiritualidade. Entre os riscos que essa opção metodológica coloca, um deles é, certamente, deixar de fora do tópico em questão leituras reconhecidamente importantes sobre o tema, ou mesmo ainda, não apresentarmos – na ausência de alguma leitura – devidamente os problemas em questão. Enfim, o risco de produzir um trabalho, digamos, manco, que não consiga apresentar harmonicamente, com o mesmo peso de atenção todos os temas que evoca. Apesar desses e de outros riscos, inclusive o de ter que escrever em poucas páginas sobre temas tão complexos, não conseguimos, ao longo de nossa pesquisa, encontrar um caminho do meio. Não conseguimos ficar em cima do muro. A nós sempre pareceu que, ou escrevíamos sobre o tema procurando dele nos apoderar, seguindo o passo a passo de seus encaminhamentos, ou de alguma forma, estaríamos deixando-o de lado. Procuramos então nos lembrar de Freud: “aquilo a que não podemos alcançar voando, devemos alcançar mancando (...) e mancar não é pecado”. (FREUD [1920] 2006 p.182).

Desse modo, vale ressaltar alguns pontos. Primeiro, evidenciar, que não esperamos que um trabalho que supõe um eixo de articulações teóricas tão extensas e complexas seja conclusivo. Segundo, indicar que muitas das problemáticas supostas nesta aproximação que pretendemos efetuar – entre o conceito de feminilidade e a tradição antiga da espiritualidade – serão efetivadas de maneira indicativa, ou seja, nos limitaremos a apontar, a esboçar, a esquematizar a problemática que está em questão sem, contudo, avançar no aprofundamento de cada uma delas. Assim, não se trata, portanto, de desenvolver um argumento exaustivo que vise *comprovar* a possibilidade dessa aproximação entre a noção de feminilidade e a tradição da espiritualidade. De modo bem mais limitado procuramos *indicar*, supor, conjecturar os caminhos possíveis, bem como certas consequências desta aproximação. Além disso, precisamos antecipar que frente à amplitude do tema, recorreremos, por vezes a leituras indiretas, a fontes secundárias, o que certamente acarreta discrepâncias. Como acontece, por exemplo, quando utilizamos às leituras de Márcia Arán e Regina Neri para apresentar uma crítica possível que se descortina como efeito da proposição do tema do feminino em Lacan, sem que tenhamos, contudo, explicitado e citado diretamente o texto de Lacan. Finalmente, faço nossa as palavras de Foucault quando este procura já no final da *Hermenêutica do Sujeito* ([1982a], 2006), explicitar mais uma vez os percurso de seu argumento: “perdoem-me, ainda uma vez, por ser lento e repetitivo, mas creio que aqui as confusões são fáceis” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 309). No nosso caso, as repetições não passaram, na maioria das vezes, do esforço em procurar compreender e tentar traduzir em texto nossa compreensão.

Frente à amplitude do tema e na tentativa de expressar os alcances subjetivos da problemática da espiritualidade e da feminilidade, recorreremos, em cada um dos três capítulos, à *intercessão* de um personagem conceitual, que com seu percurso traduz de uma forma, digamos, “mais singular”, uma parte do tema em questão. O Fausto de Goethe, Leonardo da Vinci segundo o estudo biográfico que Freud realiza e uma leitura da personagem Carmen – imortalizada na ópera por Bizet – realizada por Joel Birman, são apresentados como personagens que, com seu percurso singular, traduzem os desdobramentos e as implicações do apagamento da tradição antiga da espiritualidade na cultura ocidental.

Assim, no primeiro capítulo, apresentaremos a interpelação que faz Foucault à psicanálise quanto à inscrição, à vinculação teórica e clínica da psicanálise à tradição antiga da espiritualidade. Busca-se, nesse capítulo, explicitar de maneira frontal, primeiro, em que consiste propriamente a pergunta que Foucault dirige à psicanálise e, em seguida, indicar algumas implicações sobre essa interrogação, que serão, no conjunto, retomadas no terceiro capítulo. Dito de maneira mais precisa, a hipótese foucaultiana, que ao longo deste trabalho

procuramos acompanhar em filigrana, é a de que a experiência da Modernidade demarca um progressivo apagamento da necessidade de transformação subjetiva como condição de experiência da verdade. Em outras palavras, o mundo moderno, em sua progressiva opção atribuída à centralidade do conhecimento de si, acabou por destronar a centralidade de *éros* e de *áskesis*, bem como da *parrhesía* e da *philia*. No conjunto, o destronamento dessas noções trouxe para o primeiro plano da argumentação foucaultiana a opção ocidental de desqualificar o cuidado de si em prol do conhecimento de si, isto é, de ressaltar a possibilidade do conhecimento do verdadeiro despregado das condições subjetivas que esta experiência de conhecimento exigiu na Antiguidade, num termo: ressalta a opção ocidental de valorar prioritariamente a verdade do conhecimento desprezando a tradição antiga da espiritualidade.

No segundo capítulo, partimos de uma constatação fundamental, a da polifonia que marca o texto freudiano, isto é, a riqueza de leituras possíveis, às vezes paradoxais entre si, mas, que convivem numa relação de sentido no texto de Freud. O reconhecimento dessa polifonia, nos parece se apresenta como elemento fundamental para pensarmos, seguindo as pistas de Foucault, sobre as condições efetivas que permitiram à psicanálise retomar, na Modernidade, a tradição antiga da espiritualidade. Se para Foucault o reaparecimento das “condições de espiritualidade” na Modernidade só foram possíveis em saberes que não possuíam uma forma estritamente científica, isto é, em saberes que não se estruturam como ciências, procuramos ampliar, ou melhor, alterar um pouco o foco desta condição negativa apresentada por Foucault para sustentar, de maneira positivada, que se foi possível à psicanálise retomar a tradição antiga da espiritualidade é porque esta encontrou, permanentemente num entorno, as condições para afirmar a sua especificidade. Assim, procuramos apontar que foi numa relação de borda permanente com o discurso da ciência, da filosofia e também da arte que a psicanálise, não apenas com Freud, mas também com Lacan, encontrou os meios para afirmar sua especificidade. Deste modo, o que procuramos apontar é que: é porque a psicanálise não é nem uma ciência, nem uma forma de filosofia, nem uma expressividade do discurso artístico – embora guarde uma relação permanente de borda com esses saberes – que esta pôde produzir uma descontinuidade com certa tradição do século XIX, para produzir uma continuidade de pensamento com a tradição antiga da espiritualidade. Em outras palavras, é porque sustentou, diretamente, essa relação pelas bordas com esses saberes instituídos que a psicanálise pôde se fazer sensível para *escutar* os efeitos e as implicações para a subjetividade, do apagamento da centralidade da experiência ética como forma de constituição de si, isto é, as consequências, na Modernidade, do apagamento da tradição antiga da espiritualidade.

No terceiro capítulo, apresentaremos a noção freudiana de feminilidade, positivada na leitura de Joel Birman, como um encaminhamento possível capaz de permitir uma aproximação da psicanálise aos principais elementos constitutivos da tradição da espiritualidade. Não se trata, pois, de pretender sustentar a inscrição *da* psicanálise através de *um* conceito, mas de mostrar como este, na dinâmica que evoca, bem como no mapeamento das principais consequências desta, constitui *uma via* de acesso profícuo capaz de mostrar como os principais elementos pertencentes à tradição da espiritualidade destacados por Foucault reaparecem, de maneira não explícita, potencializados na leitura do conceito feminilidade.

A obra de Birman é extensa e remonta o texto freudiano em complexas articulações conceituais, confrontando para tanto o texto de Freud com diferentes autores da tradição ocidental, não apenas da psicanálise, mas também da filosofia e de diferentes áreas do saber. Por isso mesmo, pela complexidade que evoca, mas também e, principalmente, *pela direção de sentido* que essa releitura conceitual recoloca para a psicanálise, nosso objetivo ao retomar os conceitos evocados por Birman não é o de colocá-los em confronto com as diferentes interlocuções para avaliar seu grau de proximidade com a letra do texto de Freud. Trata-se antes, de assumi-los numa leitura aproximada com o texto de Freud e articulá-los de maneira a verificar a hipótese que propomos.

Não se trata, portanto, neste capítulo de produzir uma análise genealógica² desse conceito, apresentando suas diferentes condições de formalização, mas antes de realizar uma leitura cartográfica (PASSOS; BARROS, 2009) que nos permita circunscrever diferentes usos e traçar, como esperamos, possíveis implicações teóricas e clínicas presentes na conceitualização da feminilidade. Com esta opção metodológica pretendemos indicar que embora reconheçamos a contribuição decisiva que a teoria lacaniana ofereceu para a formulação do tema do feminino em psicanálise, escapa à pretensão metodológica deste capítulo a análise comparativa das formulações sobre o feminino. Assim, como referência primária, priorizaremos, além dos livros e artigos que Birman dedica à noção de feminilidade, os principais textos freudianos indicados por Birman.

O que pretendemos indicar nesta cartografia é que é precisamente em termos de uma temática própria à tradição da espiritualidade, isto é, das exigências e das mais rigorosas consequências para o sujeito de empreender novos destinos para a sua existência, que podemos compreender a releitura que faz Birman das noções freudianas não apenas de

² A genealogia “é a tática que, a partir da discursividade local, assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (Foucault, [1975] 1993, p.121).

feminilidade, mas também, de desamparo e de sublimação. Em outras palavras, o que esperamos indicar é que é a potência remontada, relida, revisitada dos principais elementos demarcados por Foucault como pertencentes à tradição da espiritualidade, *éros*, *áskesis*, *philia*, que se encontram reatualizados na leitura que Birman realiza da feminilidade.

1 PSICANÁLISE E TRADIÇÃO ANTIGA DA ESPIRITUALIDADE: UMA APROXIMAÇÃO

1.1 Subjetividade e verdade

1.1.1 Os anos 80 e a dobra no pensamento de Foucault

O tema de uma estética da existência dentro da trajetória filosófica de Foucault não constitui uma mudança tão brusca de problematização, como se poderia supor. Com efeito, como Foucault afirmara em *O Sujeito e o poder*, ([1982b] 2010) ele sempre buscou mostrar de que maneira nos constituímos como sujeitos, seja como sujeito e objeto de conhecimento, seja como sujeito e objeto das relações de poder, seja como sujeito e objeto (para si) de práticas refletidas de si que visam uma estilização da existência e a construção de um sujeito ético³.

Contudo, é fato que os anos 1980 marcam um novo momento na elaboração do pensamento foucaultiano. Após um silêncio de publicações de mais de oito anos, Foucault publica o *Uso dos Prazeres* ([1984a] 2007) e o *Cuidado de Si* ([1984b] 2007). Estes textos – que a princípio seriam a continuidade de uma “História da Sexualidade” iniciada em *A Vontade de Saber*, (1974) – indicam mais que uma sequência e menos que uma ruptura. No conjunto, estabelecem a criação de uma nova ramificação, ou em termos foucaultianos, a introdução de uma outra problematização das táticas dispersas e descontínuas, tanto teóricas quanto políticas, típicas do pensamento foucaultiano, com a introdução da problemática do “si mesmo” aliadas às relações de saber-poder.

Em *A Vontade de Saber*, Foucault tematizou a noção de um dispositivo de sexualidade que seria permanentemente encarnado segundo relações complexas de saber e poder. Nessa perspectiva, o uso dos corpos e dos prazeres seria uma constante reatualização da equação entre as formas de manifestação do saber e da captura destes, dos corpos e dos prazeres em relações de poder. Nessa medida, o regime dos corpos e dos prazeres traduziriam formas de esquadrinhamentos biopolíticos e disciplinares (FOUCAULT, [1974] 2006).

³ Em Foucault, sujeitos e objetos se constituem reciprocamente, como dois polos indispensáveis e inseparáveis das relações de conhecimento, polos do pensamento. Cf. Foucault *Dits e Escritos II*, p. 1450, 1984.

A tematização do saber como elemento constituinte de diferentes relações de poder parece conduzir Foucault a um impasse: o de que não existiria para o indivíduo, capturado pela atuação do poder, nenhuma maneira efetiva de resistência, já que a própria utilização dos corpos e dos prazeres como forma de resistência corresponderia a uma forma de atualização do poder, na medida em que a individualidade, o corpo e seus prazeres são, no dispositivo de sexualidade moderno, efeitos de poder. Deleuze acrescenta a esse respeito:

“Foucault tem cada vez mais o sentimento de estar se fechando nas relações de poder. E por mais que invoque pontos de resistência, como contraposição aos focos de poder, de onde vêm as resistências? (...) Será que estamos condenados a um face a face com o Poder, seja detendo-o, seja estando submetidos a ele?” (DELEUZE, 1992, p.123).

Se Foucault experimentou um impasse em sua analítica do poder, este impasse o conduz, ainda segundo Deleuze, não a um retorno à filosofia do sujeito – Foucault fez questão de enunciar esse afastamento desde os anos 60, ao questionar a consistência ontológica de uma filosofia baseada na ideia de sujeito. Os impasses o levam não a um recuo epistemológico, mas a uma saída criativa que o permite ultrapassar as linhas de força, isto é, pensar um “além” do poder; o que “(...) seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma ‘dobra’ segundo Foucault, uma relação da força consigo” (DELEUZE 1992, p.123).

Essa saída criativa identificada por Deleuze foi possível a Foucault a partir do abandono de seu projeto originário anunciado em *A Vontade de Saber*, o de tecer uma “História da sexualidade,” fato que o leva a elaborar uma genealogia do sujeito desejante realizada graças a uma genealogia da subjetivação ocidental, a partir de um meticuloso estudo da cultura grega (*O Uso dos Prazeres*) e da cultura romana (*O Cuidado de Si*).

O ponto decisivo dessa retomada operada por Foucault – a partir das análises das morais grega e romana – é que haveria na Antiguidade uma ética fundada no cuidado de si e na estética da existência, isto é, produções de morais que além de não se pautarem na universalização, na imposição de um código moral aplicável a todos, visavam à estilização da vida, à produção de uma vida bela. O que vemos se efetivar na passagem foucaultiana aos estudos da Antiguidade, mais que uma reviravolta temática, é um ponto de chegada, o cume de um pensamento, o resultado de “uma maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si” (GROS, 2006, p.606).

1.1.2 A espiritualidade na Antiguidade: entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo

Nas primeiras aulas da *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault produz uma relevante distinção entre o tema do cuidado de si, desenvolvido de Sócrates até os estoicos, em contraposição ao do conhecimento de si, tema amplamente difundido na filosofia a partir da tradição platônica. Para o autor, a forte influência desta última tradição na história da filosofia teria produzido um esquecimento do tema do cuidado de si em prol do tema do conhecimento de si. Uma das consequências mais imediatas dessa hierarquização entre o cuidado e o conhecimento de si foi o que Foucault estabeleceu como dois modos possíveis de se conceber (e praticar) o acesso da subjetividade à verdade. No primeiro, derivado da tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo”, ocorreu um privilégio de uma via representativa do conhecimento como condição de acesso à verdade pelo sujeito. Contudo, um outro percurso rumo à verdade é possível a partir da tematização do cuidado de si, denominado por Foucault de espiritualidade: “enquanto forma de pensamento e de prática, a verdade não é alcançada nem alcançável pelo sujeito no simples ato de conhecimento, pois, para ter acesso à verdade, o sujeito tem olhar para si mesmo de modo a modificar-se, a alterar seu próprio ser.” (MUCHAIL, 2004, p.10). A espiritualidade antiga incluía, então, no centro de suas proposições a necessidade de transformação subjetiva como condição fundamental para subjetivar discursos reconhecidos como verdadeiros. Nessa direção, afirma Foucault, a espiritualidade antiga constitui “a busca, a prática, a experiência mediante as quais o sujeito opera sobre si próprio as transformações necessárias para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 21). Nas práticas de si difundidas na tradição antiga da espiritualidade, a subjetividade não encontra em si qualificações para subjetivar discursos verdadeiros, a experiência da verdade, o campo de ações do sujeito só se constitui a partir das práticas e das experiências de transformações subjetivas.

Na análise do tema do cuidado de si – *epiméleia heautoû*, traduzido do grego para o latim como *cura sui* – Foucault destaca Sócrates como um personagem, como um marco simbólico na arte do cuidado de si. Sócrates não é, evidentemente, o inventor da prática do “ocupa-te com ti mesmo” – que remonta a culturas bem mais antigas e a tradições não filosóficas –, mas certamente, no universo grego, Sócrates é apontado com um mestre na arte do cuidado de si. Desse modo, o cuidado de si constitui como fórmula geral “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 11). Sócrates é aquele que incita, que convida os

atenienses a cuidarem de si, a exercerem a arte de governarem as suas vidas, como condição inclusive – como no caso de Alcebíades – de melhor governar os outros. Vale destacar, nesta referência ao papel desempenhado por Sócrates na arte do cuidado, a dimensão intersubjetiva que funda a prática do cuidado de si. Alcebíades não cuidaria de si sem o auxílio de outro sujeito. Sem, pois, o auxílio de Sócrates que, permanentemente, incita-o a cuidar de si. O cuidado de si se constitui, com efeito, de maneira imprescindível, a partir desta dimensão relacional. Não existe prática de cuidado de si sem a constituição de uma relação com outro, fora, pois, do campo intersubjetivo. (FOUCAULT, [1982a] 2006).

Para dar forma à tese que pretende encaminhar sobre o cuidado de si neste período da Antiguidade,⁴ Foucault lança mão dos estudos realizados por helenistas⁵ sobre outro preceito que se “constituiu um dos centros da vida grega” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 11), que é o tema do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*). O que Foucault pretende apontar, partindo desses estudos, é que o preceito Dêlfico não possuía inicialmente, na tradição grega, a restrita conotação de conhecimento que adquiriu posteriormente. Isto é, não era exatamente em termos de conhecimento, de uma decifração de si mesmo que se realizavam as consultas ao Oráculo. Num primeiro momento, “o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*) de modo algum é um princípio de conhecimento de si” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 6). Nessa direção, a indicação do Oráculo: “conhece-te a ti mesmo,” fazia parte de outros preceitos dêlficos que, no conjunto, estabeleciam não termos de conhecimento, mas sim, o modo próprio como se deveria comportar o consulente perante o Oráculo. Assim, além de conhecer-se a si mesmo como condição para uma boa consulta, o consulente precisaria seguir os preceitos de “nada em demasia”, isto é, pergunte o essencial e, também, “comprometer-se traz infelicidade”, ou seja, no momento da consulta prescindia de promessas que não pode cumprir.

Portanto, o que se evidencia nesta leitura do “conhece-te a ti mesmo” destacada por Foucault é que os usos iniciais do preceito “conhece-te a ti mesmo” não excluía a dimensão do cuidado de si, não eram, pois, compreendidos de maneira estrita aos termos de um conhecimento de si. O imperativo amplamente difundido na cultura grega do conhecimento de si era apenas uma forma concreta de aplicação do tema do cuidado de si. Foucault pretende, deste modo, destacando a vinculação do conhece-te a ti mesmo ao tema do cuidado

⁴ Na genealogia do cuidado de si na Antiguidade, Foucault destaca pelo menos dois momentos principais. Um primeiro a que aqui fazemos referência foi chamado por Foucault de modelo platônico. Um segundo momento, o modelo helenístico, foi definido por Foucault como a era de ouro do cuidado de si. (FOUCAULT, [1982a] 2006). Retomaremos com mais precisão essa distinção.

⁵ Mais precisamente, Foucault recorre a um artigo de Roscher publicado em 1901, intitulado *Weiteres über die Bedeutung des E[ggua] zu Delphi und die übrigen grammata Delphik*, e a um artigo de Defradas publicado em 1954, *Les thèmes de la propagande delphique*. Gros (2006, p. 628) comenta esses estudos realizados por Foucault ressaltando a escassez de referências sobre o tema no ano em que Foucault proferiu o curso – 1982.

de si, ressaltar a maneira como, na tradição grega, se efetiva a *relação* entre o tema do cuidado de si e o tema do conhecimento de si.

O ponto importante destacado por Foucault nessa relação inicial que constitui a aproximação entre o tema do cuidado de si e o tema do conhecimento de si é que, inicialmente, o cuidado de si não se encontrava *desvinculado* do conhecimento de si, mas eles estabeleciam “uma espécie de subordinação” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 6). O cuidado de si constituía em sua relação com o conhecimento de si o “suporte de todo um conjunto rico e denso de noções, práticas, maneiras de ser, formas de existência etc.” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 6). Com efeito, conhecimento e cuidado de si, embora estivessem inicialmente subordinados, com a priorização do conhecimento de si, sobre o cuidado de si, não estavam, pois, desvinculados como se encontraram na Modernidade.

1.1.3 O momento cartesiano: a desqualificação do cuidado de si

Para acompanharmos o argumento foucaultiano que explicita a opção ocidental de apagar a tradição antiga da espiritualidade – isto é, de desvincular o cuidado de si e o conhecimento de si – é necessário que nos detenhamos com mais vagar na compreensão de um *acontecimento* no pensamento ocidental, que progressivamente não apenas retirou a relevância antes atribuída ao tema do cuidado de si, mas que também, com essa retirada, acabou por desqualificar a tradição da espiritualidade frente à tradição do conhecimento de si. Em outras palavras, vejamos como o apagamento do tema do cuidado de si implicou, progressivamente, em sua inferiorização frente à tradição do conhecimento de si, pois no pensamento ocidental, o cuidado de si foi não apenas esquecido, mas também inferiorizado. Destarte, a questão que primeiro parece intrigar Foucault no jogo de forças entre essas duas tradições é: “Por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua história?” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 15). O que estaria em questão, pergunta Foucault, “para que o ocidente tenha privilegiado tão fortemente, para que tenha se dado tanto valor e tanta intensidade ao ‘conhece-te a ti mesmo’ (...)?” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 15). O que se passou na cultura ocidental para que neste espaço de tempo que nos separa, os modernos, (ou pós-modernos se assim preferirmos), dos gregos da Antiguidade tenha se destituído de valor o tema do cuidado de si e, com isso, perdido a centralidade da tradição da espiritualidade?

A problemática do apagamento da tradição do cuidado de si, em nome da tradição do conhecimento de si, foi expressa de maneira lapidar por Foucault no que o autor nomeou como “momento cartesiano”,⁶ isto é, como um *acontecimento*⁷ que exatamente demarcou, no Ocidente, um movimento duplo e, ao mesmo tempo, simultâneo de forças em torno da noção de “si mesmo” e da sua relação com a verdade.

Um primeiro movimento *requalificou* o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). Com Descartes, o conhecimento de si tornou-se algo da ordem da evidência, do que se apresenta ao espírito de maneira imediata, evidência primeira, como expresso nas *Meditações* (DESCARTES, [1641] 2004). Com isso, colocando a evidência da existência no princípio de organização da subjetividade Descartes, afirma Foucault, fez “(...) do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade. Certamente, entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 18-19). A operação cartesiana que parte da evidência primeira da existência, como base ontológica da constituição subjetiva, acaba por requalificar as condições de vinculação entre subjetividade e verdade. Em outros termos, Descartes requalificou a tradição do conhecimento de si ao centralizar a produção subjetiva em termos próprios ao conhecimento de si, isto é, Descartes ressaltou a centralidade da operação “conhece-te a ti mesmo” como critério para a produção de si.

A este movimento de requalificação do “conhece-te a ti mesmo” segue um outro, igualmente importante e simultâneo. Com seu movimento que centraliza a produção de si em termos próprios ao conhecimento de si, Descartes acaba por *desqualificar* a tradição do cuidado de si, ou seja, retira a necessidade de uma transformação de si como exigência da experiência da verdade. Desse modo, o movimento cartesiano não apenas requalifica o conhecimento de si – atribuindo a este uma centralidade antes não existente –, mas também, e ao mesmo tempo, exclui, desqualifica a tradição do cuidado de si, retirando a necessidade de transformação subjetiva como condição da experiência da verdade. Em outras palavras, retira as condições de espiritualidade na experiência do pensamento. A hipótese de Foucault é a de

⁶ É preciso ter presente que a referência a um “momento cartesiano” não visa a estabelecer com Descartes a ocorrência de uma ruptura abrupta, pontual. Nas palavras de Foucault, “não se trata de modo algum, de situar isto em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 16). Assim, não se trata, pois, de um “momento” no sentido estrito do termo, mas mais propriamente de um acontecimento que possui inclusive as condições históricas que o antecedem, como, por exemplo, a teologia.

⁷ Sobre o conceito de acontecimento em Foucault, ver Castro (2004, p. 24-27). Para Castro, o acontecimento, mais que uma modalidade de análise arqueológica, nos aproxima da “compreensão geral da atividade filosófica (de Foucault)” (CASTRO, 2004, p. 24).

que com este movimento inaugural de Descartes, e mais explicitamente com a Modernidade⁸, ocorre um desmedido “privilegio do conhecimento de si às expensas do cuidado de si” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 16). Ou seja, com a Modernidade, por um lado ressalta-se a experiência de produção de si, desprezando a tradição do cuidado de si e, por outro lado, mas ao mesmo tempo, afirmando a exclusividade da tradição do conhecimento de si.

Mas o que significa esta aposta formulada no ocidente? Indica, inicialmente, que com a Modernidade, aquilo que permite o acesso do sujeito à verdade – ou seja, as condições segundo as quais o sujeito passar a ter acesso à verdade – se dá de maneira privilegiada pelo conhecimento de si. Nas palavras de Foucault “a história da verdade entrou no seu período moderno” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 22) no momento em que “admitimos que o que dá acesso à verdade, às condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 22). O conhecimento, e apenas ele, torna-se, nesta medida, condição suficientemente capaz de vincular subjetividade e verdade. Ou seja, no mundo pós-cartesiano, diferentemente da Antiguidade, ao sujeito que busca a verdade nada mais lhe é solicitado; unicamente por seus atos de conhecimento o sujeito é capaz de reconhecer a verdade e de ter acesso a ela.

Com o “momento cartesiano”, e acreditamos mais radicalmente com a Modernidade, a verdade é o resultado direto da objetivação do conhecimento do sujeito e também do mundo, de modo que o privilégio atribuído ao conhecimento visa ao progresso contínuo e constante de conhecimento, e não mais à subjetividade propriamente. (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 22). Isso não significa, evidentemente, que o conhecimento não produza efeitos subjetivos, mas certamente indica, aponta Foucault, que esses efeitos “só concernem ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 22). Além do mais, vale destacar que no acesso à verdade, cuja condição é somente o conhecimento, o sujeito não encontra mais “(...) aquele momento da transfiguração do sujeito pela (...) verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, [na Modernidade] nada disto pode mais existir” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 23). Com a progressiva objetivação de si e do mundo difundida no mundo moderno, não apenas a experiência da verdade fica objetivada, mas também fica descartada a experiência que Foucault nomeou de “efeitos de retorno da verdade sobre a subjetividade” (FOUCAULT,

⁸ O momento cartesiano, no que demarca uma nova relação entre subjetividade e a verdade, inaugura uma problemática central para a Modernidade. Isso não significa, contudo, que a Modernidade como *acontecimento* se esgote para Foucault com o momento cartesiano. Ver, por exemplo, *Kant e Baudelaire*. In.: Foucault *Dits e Écrits*, 1994. Neste sentido, o momento cartesiano não seria, propriamente, um sinônimo da Modernidade, mas implicaria – pela questão que evoca – um problema central para esta.

[1982a] 2006, p. 20). Numa palavra: o que se descarta com a progressiva ênfase conferida à centralidade do conhecimento nas produções de si é a experiência da beatitude⁹.

A aposta de Foucault é que o momento cartesiano demarca exatamente a exclusão do registro da ética na constituição de si, isto é, da necessidade de transformação do sujeito como operador fundamental da constituição de si, de maneira que a verdade não depende mais de uma experiência de modificação subjetiva. O sujeito, tal como é, é passível de verdade. Com a Modernidade o campo objetivo do conhecimento ficou autonomizado e desvinculado do campo da ética, já que falar em constituição ética, como faz Foucault, é supor exigências de transformações na ordem da vinculação da subjetividade à verdade. Como apontou Birman (2010), se Foucault realizou num primeiro momento de sua produção uma crítica sistemática da tradição da filosofia do sujeito, iniciada com Descartes, foi para retomar, em seguida, a problematização do sujeito numa perspectiva teórica oposta ao dessa tradição filosófica, articulando assim a subjetividade aos registros da ética e da verdade, não do conhecimento.

Mas se a ocorrência deste momento simbólico, estrategicamente localizado por Foucault nas *Meditações* cartesianas, constitui o terreno sobre o qual se assenta a desqualificação da tradição antiga da espiritualidade, isto não significou, contudo, que esta desqualificação tenha se efetivado sem a intermediação de operadores efetivos. Se se trata de apontar os descaminhos que alcançam a tradição da espiritualidade pela forte ênfase conferida no Ocidente à tradição do conhecimento de si – centrada na experiência da objetividade do conhecimento –, talvez um caminho evidente fosse supor uma direta vinculação entre o desaparecimento da tradição da espiritualidade e a progressiva centralidade conferida, no Ocidente, ao discurso da ciência. Na leitura de Foucault, porém, não é frente ao discurso da ciência que a tradição da espiritualidade encontra um marco primeiro para constituir sua derrocada. Não deixa de ser com certo espanto e mesmo com certa ironia que Foucault se interroga sobre a forma de discursividade na qual localizar este marco inicial. “Do lado da ciência? De modo algum. Deve-se busca-lo do lado da teologia” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 36). A questão curiosa destacada por Foucault é que é a teologia e não o discurso da ciência quem primeiro produz uma barreira que estanca no Ocidente a tradição da espiritualidade.

A formalização do discurso teológico na Idade Média representou uma espécie de marco fundante da exclusão das práticas e dos elementos da tradição da espiritualidade na experiência do pensamento. Isso porque a difusão da escolástica – centrada na leitura tomista-

⁹ Foucault faz referência rápida e sintética à experiência da beatitude nos termos aqui indicados. (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 21). Encontramos em Spinoza uma interessante leitura sobre a centralidade da beatitude como corolário da experiência ética. (SPINOZA, 2009).

aristotélica – acabou por efetivar a separação entre a filosofia e a teologia, mas também, como resultado dessa operação, retirou a centralidade da *áskesis* na experiência do pensamento (ORTEGA, 1999). Na leitura que propõe Foucault, a teologia, como discurso racional (filosófico), formula modelos que previamente regulam a vinculação da subjetividade à verdade. Assim, na perspectiva cristã, o sujeito cognoscente encontra em um Deus perfeito e que tudo conhece “seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 36). Esta regulação da experiência de si, pelo intermédio permanente de um modelo de perfeição, e as condições discursivas desta operação formuladas pela teologia acabam por, afirma Foucault, retirar do pensamento “as suas condições de espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 36). É, portanto, do lado desse confisco das práticas de si pela teologia cristã, e não propriamente do discurso da ciência, que, segundo Foucault, encontramos os primeiros passos para a desqualificação da tradição da espiritualidade na cultura ocidental.

1.1.4 A singularidade das produções de si: a centralidade dos registros ético e estético na Antiguidade

1.1.4.1 Do discurso da moral à centralidade da ética

O que pretendemos ressaltar desta distinção efetuada por Foucault e da sua leitura da Antiguidade é que na Antiguidade não existiria separação entre o campo do conhecimento e o da espiritualidade, na medida em que não ocorreria uma separação entre a possibilidade de acesso à verdade pelo sujeito e as transformações subjetivas necessárias para essa experiência. Seria justamente o inverso: só se é capaz da experiência da verdade por meio de uma conversão, de uma transformação de si, da maneira de pensar e de agir. Não surpreende que a tradição antiga da espiritualidade tenha sido esquecida na tradição ocidental, na medida em que o pensamento representativo de uma metafísica calcada no modelo da transcendência, a-histórica e atemporal, se tornou hegemônico. É exatamente esta equação entre o conhecimento e a espiritualidade, entre a verdade e a sua prática, que se designa com a noção de cuidado de si. Em outras palavras,

o cuidado de si remete não somente ao plano da inteligência ou do conhecimento – embora o inclua, não apenas ao âmbito da teoria – embora as justifique, não somente a ordem da representação – embora a fundamente, mas também ao plano das atitudes, ao âmbito do olhar, à ordem das práticas, que constituem todo um modo de existência (MUCHAIL, 2004, p.8).

Assim, a arte do cuidado de si, de um trabalho permanente consigo, visa à transformação de si através de práticas refletidas que permitem não apenas a produção de novas condutas de vida, mas uma transformação de si, uma modificação singular da existência, uma conversão estética, de maneira pela qual se possa transformar a vida e conduzi-la por valores não morais, mas éticos (FOUCAULT, [1984c] 1994).

É relevante destacar a diferenciação operada por Foucault entre os discursos da moral centrados no registro do código de valores e o discurso da ética marcado pelas ações, em que o sujeito, como expressão da liberdade, realiza práticas de construção de si. Como apontou Deleuze em entrevista a Claire Parnet, para Foucault “a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado...) (DELEUZE, 1992, p.123); por sua vez, “a ética é um conjunto de regras facultativas que avalia o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica.” (DELEUZE, 1992, p.123). Assim, o cuidado consigo, o inquietar-se, é uma ocupação permanente que se dá por práticas refletidas e voluntárias “através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores éticos e estéticos e responda a certos critérios de estilo.” (FOUCAULT, [1974] 2006, p. 15).

1.1.4.2 Estética da existência e estilo de vida

As práticas de si da Antiguidade implicariam como marca fundamental da experiência do sujeito ético a elaboração para o sujeito de um estilo singular de vida, isto é, a produção de uma estética da existência. A hipótese de Foucault é que, na Antiguidade, a busca para se afirmar como sujeito ético, para construir para si uma vida bela, para formular uma existência singular segundo critérios de estilos seria indissociável “do esforço para afirmar a sua liberdade” (FOUCAULT, [1984d] 2006, p. 290). Os sujeitos no exercício de sua liberdade, na

prática de sua constituição ética e estética, se esforçavam para formular a própria vida, para tecer a própria existência, segundo critérios de estilo, segundo formas próprias que por sua singularidade permitiam ao sujeito se reconhecer e também ser reconhecido pelos outros. (FOUCAULT, [1984d] 2006). A formalização de uma estética da existência entre os antigos, a produção da vida como obra de arte, embora obedeça a cânones coletivos, a regras partilhadas, seria sempre irredutível à singularidade da constituição de si, nos registros da ética e também da estética. Tratar-se-ia, neste contexto, daquilo que Nietzsche chamou de invenção de novos modos de vida, de novas possibilidades de vida, não como sujeito, mas como obra de arte, como fruto da operação artística da vontade de potência. (DELEUZE, 1992).

Assim, as práticas de si como práticas refletidas da liberdade (FOUCAULT, [1984e] 2006) implicam na estilização da vida segundo critérios de singularidade. O que primeiro chama atenção de Foucault, o que primeiro guia seu olhar para o estudo da Antiguidade, é o fato de que essas práticas refletidas de liberdade, embora fossem socialmente partilhadas e obedecessem a cânones e códigos comuns, não implicam, pelo menos num contexto preciso da Antiguidade, na universalização dos códigos e das práticas. Deste modo, afirma Foucault: “se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu.” (FOUCAULT, [1984d] 2006, p. 290). É exatamente esta particularidade de uma organização própria ao mundo antigo – que escapa, ou melhor, que recusa a experiência de si fundada na universalidade das normas e dos códigos – que faz com que o genealogista verta o seu olhar para o estudo da Antiguidade. Assim, prossegue Foucault, é mais precisamente “esta ausência de moral [fundada na universalidade dos códigos que] corresponde, deve corresponder a uma busca, que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAULT, [1984d] 2006, p. 290). A estética da existência, a construção de estilos singulares de existência, é possível, aponta Foucault, quando num momento preciso da Antiguidade as práticas de constituição de si recusam as experiências de si reguladas pela universalidade dos códigos e das normas morais.

É precisamente essa ausência de uma lei moral e simbólica que regule de maneira universal as práticas de si, isto é, a ausência de um código moral que exigisse “que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento” (FOUCAULT, [1984f] 254, p. 290) que orienta os interesses de Foucault. Trata-se de ressaltar na Antiguidade a ocorrência de um modo próprio de moral “que jamais pretendeu fazer dela uma obrigação para todos. Era um assunto de escolha dos indivíduos; cada um podia vir a partilhar dessa moral” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 254). É bem verdade, e não escapa à leitura de Foucault, que

no contexto específico desta moral antiga, por ele analisada, esta possibilidade de escolha nos registros dos códigos e das regras – esta possibilidade de tecer para si estilos singulares de existência que escapam à obrigação dos códigos – é uma experiência restrita a um número pequeno de indivíduos. Ou seja, dizia respeito a uma minoria de indivíduos, mesmo considerando a totalidade dos homens que naquele contexto eram livres.

Contrariando uma leitura corrente, própria do senso-comum – que localiza na Antiguidade pagã o lugar da tolerância erótica e sexual frente a uma suposta intolerância sexual que teria configurado as tradições do Cristianismo e mesmo da Modernidade – Foucault destaca, de maneira talvez um pouco surpreendente, a marca forte e permanente de austeridade que configura as práticas de si na Antiguidade. O que merece destaque e atenção de Foucault é que essas formas de austeridade – sobretudo no eixo dos *aphodrisia* analisados por Foucault – “não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira, elas eram, antes de mais nada, um suplemento ‘luxo’ em relação à moral aceita correntemente” (FOUCAULT, [1984a] 2007, p. 23). Assim, a ocorrência da austeridade sexual foi compreendida por Foucault não no campo estrito das proibições que regulam o funcionamento e interditam as práticas, mas sim, no interior de uma “elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade” (FOUCAULT, [1984a] 2007, p. 23).

A noção de estilo, de um estilo que *singulariza* a existência é, pois, central no projeto foucaultiano de esboçar a ocorrência de uma estética da existência na Antiguidade. Foucault reconhece, com todas as pompas, na introdução do *Usos dos Prazeres*, ([1984a] 2007) a contribuição do contato direto e permanente com Paul Veyne, bem como a influência das leituras de Pierre Hadot e as de Peter Brown sobre ele. Deste último, Foucault se valeu, sobretudo, da noção de estilo. A questão que pretendemos ressaltar dessa apropriação é que embora tenha tomado por empréstimo uma expressão cunhada por Brown, Foucault à sua maneira, e diferentemente de Brown, centraliza a importância da noção de estilo na história da moral antiga. (ORTEGA, 1999 p.28). Isso porque para Foucault a questão do estilo não poderia ser pensada desvinculada da questão da existência, da vida (*bios*). Como afirma Foucault “creio efetivamente que a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação consigo mesmo, estilo de conduta, estilização da relação com os outros” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 254). Ortega explicita a centralidade da noção de estilo na leitura que faz Foucault da Antiguidade, destacando principalmente a dimensão ética implicada nesta estilização da existência: “o estilo determina uma modalidade de relação consigo e aponta para um tipo de moral que não persegue a codificação das ações ou a

submissão à lei; trata-se de uma moral orientada para a ética” (ORTEGA, 1999, p. 60). Em outros termos, “um tipo de moral definido por uma estética da existência” (ORTEGA, 1999, p. 60).

A produção de um estilo singular implica, em primeiro plano, a relação de si para consigo, e de si para com os outros, de maneira que na Antiguidade as práticas de si assumem a forma de uma arte de si, de uma estilização da existência, “de uma prática de si que tem como objetivo constituir a si mesmo como artesão da beleza de sua própria vida” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 254). P. Veyne, a quem Foucault se refere como aquele que, por ser tão próximo, “seria difícil circunscrever sua influência sobre estas páginas” (FOUCAULT, [1984a] 2007, p. 13), destaca a relevância e a centralidade que a noção estilo desempenhou na vida pessoal de Foucault, sobretudo “nos últimos meses de uma vida que apenas ele sabia estar ameaçada” (VEYNE, 1986, p. 939). Para Veyne, a produção de um estilo singular na vida de Foucault não poderia ser confundida com distinção, ou com elegância, precisaria, antes, ser tomada no sentido grego, “para os quais um artista era, antes de tudo, artesão; e uma obra de arte uma obra.” (VEYNE, 1986, p. 939)¹⁰.

As continuidades e discontinuidades entre a Antiguidade e a Modernidade apontadas por Foucault impedem, contudo, uma leitura linear do tema da estética da existência na Antiguidade. Isto é, a ocorrência de um momento específico na civilização antiga em que as práticas de si facultavam ao sujeito a possibilidade de escolha no campo das regras e das práticas, sem que nenhum código moral fosse imposto de maneira imperativa e absoluta aos sujeitos, desautorizam uma leitura linear, cronológica das práticas de si. Desse modo, embora a tradição do Cristianismo tenha consolidado uma experiência de si que não escapa à obediência de um sistema geral de códigos e regras (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 254) e que, por isto mesmo, não faculta ao indivíduo escolhas na produção de si, é possível localizar ainda na Antiguidade, aponta Foucault, com a universalidade do discurso da Razão constituído e formalizado pela filosofia estoica, as linhas de força que orientam o apagamento das práticas de si da Antiguidade e que, progressivamente, culminaram no que estrategicamente Foucault chamou de uma *Hermenêutica do Sujeito*¹¹ ([1982a] 2006, p. 16). Dessa maneira, a tradição cristã não é o ponto de origem da formalização de uma moral codificada, centrada na obediência de preceitos. Na genealogia que Foucault cartografa, o

¹⁰ Tradução livre.

¹¹ Salma Muchail (MUCHAIL, 2009) aponta com precisão a curiosa ambiguidade, ou mesmo a imprecisão presente no título deste curso proferido por Michel Foucault, na medida em que o Curso não se ocupa preferencialmente do sujeito – segundo a tradição do conhecimento de si –, mas da subjetividade como forma de um cuidado de si, por isso mesmo fora de uma tradição abarcada por uma hermenêutica.

Cristianismo é uma etapa, um complexo ponto, mas não a origem de um processo que na civilização ocidental culmina na formulação de uma hermenêutica de si, na construção de um modelo de subjetividade que se compreende em termos de uma decifração de si. Nessa direção, aponta Foucault, embora o ideário de salvação implique e exija por meios de práticas sacrificiais a renúncia de si¹², esta (a renúncia de si) não deixa de ser, no conjunto das práticas que evoca, uma forma de cuidar de si.

1.1.5 A subjetividade, a verdade e os artifícios: Foucault e as tecnologias de si

Para Foucault a subjetividade não é, pois, uma constância ontológica, mas algo do registro da construção, resultado de práticas, de “tecnologias de si.” Nesses termos, a subjetividade não é um dado, nem muito menos um ponto invariável de partida, ao contrário, é algo da ordem de uma produção, resultado de um processo complexo de diferentes tecnologias. É ao mesmo tempo efeito e resultado de técnicas de produção de si, compreendidas como um devir. São as próprias técnicas que produzem as diferentes formas de subjetivação. Desse modo, a noção de subjetividade pode ser melhor expressa no plural, como resultado das diferentes tecnologias que ao longo da história ocidental se multiplicaram e se transformaram. Nas palavras de Ortega, no pensamento final de Foucault “não existe um do sujeito como tal (universal, a-histórico), mas uma história da subjetividade, ou seja, das diferentes tecnologias de si” (ORTEGA, 1999, p. 60). A subjetividade seria, portanto, ao mesmo tempo efeito e resultados dessas diferentes tecnologias. Vale ressaltar na leitura explicitada por Ortega que a centralidade conferida por Foucault às diferentes tecnologias de si na elaboração de uma ‘história da subjetividade’ faz com que ele empregue “indistintamente os conceitos de ascese, tecnologias de si, auto-subjetivação, desprendimento de si, não considerando necessário, aparentemente, oferecer uma definição precisa deles” (ORTEGA, 1999, p. 60).

¹² Retomaremos com mais precisão a este modelo específico de vinculação entre subjetividade e verdade difundido, segundo Foucault, com a tradição cristã.

1.1.5.1 As formas de subjetivação

Foi neste contexto de recusa de um modelo de sujeito a-histórico e atemporal anunciado pela tradição metafísica que Foucault pôde precisar a noção de *formas de subjetivação*, noção esta que exatamente indica “o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 262). Essa posição foucaultiana que se afasta das categorias tradicionais da tradição metafísica para supor na Antiguidade a constituição de formas de subjetivação não significa, bem entendido, que Foucault pretenda sustentar a existência de uma teoria de sujeito constituída entre os gregos. Foucault explicitamente demarca o desinteresse que tal tema alcançou entre os gregos (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 262). Na direção inversa, importa a Foucault assinalar como a partir principalmente do Cristianismo – com o confisco da moral por uma teoria do sujeito – acabou-se por produzir um progressivo esvaziamento das práticas de si, de maneira que, na atualidade, “uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 262).

No começo dos anos 1980, F. Ewald recebeu de Denis Huisman a incumbência de redigir para o *Dictionnaire de philosophes* um verbete dedicado à exposição da obra de Foucault. Ewald, então assistente de Foucault no *Collège de France*, acabou por solicitar a este último que cumprisse tal tarefa. Foucault, por sua vez, aceita o convite e sob o pseudônimo de “Maurice Florence” – numa alusão evidente a abreviação de M. F. – redige o texto entregue a Huisman para a publicação. Bem, o que aqui nos interessa nesta passagem fortuita e quase anedótica é o fato de que podemos encontrar neste verbete, produzido por Foucault, uma importante síntese das principais ideias que organizam seu projeto, principalmente, das ideias centrais propostas pelo autor na década de 1980. Interessa-nos desse verbete destacar, sobretudo, a definição que Foucault apresenta sobre as formas de subjetivação em sua relação com a verdade. A categoria de formas de subjetivação implica, nessa perspectiva, a interrogação sobre as práticas, sobre as diferentes técnicas que permitiriam aos sujeitos se constituírem como objetos para si próprios, trata-se de especificar “a formação dos procedimentos pelos quais os o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível” (FOUCAULT, [1984g] 2006, p. 36). Com essa especificação, a subjetividade pode ser definida como “a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo

mesmo” (FOUCAULT, [1984g] 2006, p. 36). Deleuze, ao comentar a proposição formulada por Foucault da categoria de formas de subjetivação, aponta como a noção de formas que qualificam a categoria de subjetivação se aproxima diretamente da noção de “modos” (DELEUZE, 1992, p.144),¹³ isto é, modos de subjetivação. O que se ressalta com esta aproximação é o caráter artificioso que cria, efetivamente, nas palavras de Deleuze, “individuações sem sujeito” (DELEUZE, 1992, p.144).

1.1.5.2 Os jogos de verdade

A consideração dos artifícios que no Ocidente engendram diferentes formas de viver, isto é, que implicaram em diversos modos de subjetivação, exige que se explicita no conjunto da proposta foucaultiana a dimensão assumida pela noção de verdade. A dimensão da verdade, pelo menos mais explicitamente nesta última etapa do pensamento de Foucault, poderá ser compreendida pela articulação com a categoria que o autor formulou de “jogos de verdade.”¹⁴ Trata-se, nesse contexto, de “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘historia do homem de desejo.’” (FOUCAULT, [1984a] 2007, p. 11). O projeto genealógico das práticas de constituição de si através da especificação da experiência da verdade adjetivada com a noção de jogo deixa transparecer o artifício, as técnicas, que nas diferentes práticas de si permitem a vinculação da subjetividade à verdade. Joel Birman (2006, p. 234) propõe, e o acompanhamos em sua leitura, que a proposição da categoria de jogos de verdade por Foucault guarda uma correspondência, ou melhor, é fruto de uma torção conceitual operada por Foucault da categoria que Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* ([1953], 2005), propôs como “jogos de linguagem.” Para Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, o significado de um termo só pode ser precisado considerando o seu uso na linguagem [§ 43]. O significado é, assim, indeterminado e só pode

¹³ A leitura que realiza Deleuze da categoria de “modo,” ou de modulação, pode ser melhor explicitada, como afirmou o próprio autor em uma entrevista concedida a Didier Eribon em 1986, recorrendo à mesma noção presente na obra de Espinosa. (DELEUZE, [1990] 1992).

¹⁴ Embora a noção de jogos de verdade tenha sido melhor explicitada por Foucault no seu movimento de pensar as práticas de si na Antiguidade, encontramos uma leitura retrospectiva de Foucault que aplica a noção às outras genealogias realizadas pelo autor, como a do poder psiquiátrico e a do encarceramento. Assim, “o problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário –, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – com a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo” (FOUCAULT, [1984e] 2006, p. 264).

ser esclarecido através dos diferentes jogos de linguagem. Os jogos se constituem a partir das regras de uso que determinam, no contexto, o significado das expressões linguísticas [§ 224, 372].

Compreendida na sua dimensão de jogo que circunscreve a experiência da verdade, esta passa a ser considerada numa perspectiva que não apenas se afasta, mas que também recusa a dimensão da verdade compreendida sob o crivo de uma história da verdade, isto é, de uma história que se interroga sobre a legitimidade do conhecimento verdadeiro. Na direção oposta a uma história da verdade, o que interessa a Foucault é a compreensão dos jogos de verdade que engendram formas de subjetivação, que determinam não o verdadeiro, ou o falso, mas que expõem os diferentes “jogos entre o verdadeiro e o falso, [os jogos] através dos quais o ser se constituiu historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensando” (FOUCAULT, [1984a] 2007, p. 14). Assim, o que Foucault procura estabelecer – ao supor os diferentes jogos que no ocidente engendram formas de subjetivação que culminaram na noção de “homem de desejo” – não é a determinação prévia, a priori do que seria ou não “verdadeiro.” Nessa genealogia, o que está em causa não é a determinação própria a uma história da verdade que busca distinção entre o conhecimento verdadeiro e o falso. O que orienta os esforços foucaultianos é a descoberta “(...) das regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, [1984g] 2006, p. 235). Em suma, o que está em causa neste projeto empreendido por Foucault não é a determinação do verdadeiro ou do falso que poderia, como que por um golpe de pensamento, desvelar o que se ocultaria como verdade, mas sim a determinação das ‘formas de veridicções’ que articularam os diferentes discursos capazes de serem compreendidos como verdadeiros ou como falsos. Em outras palavras, trata-se de se perguntar pelas condições das emergências desses jogos de verdade que num contexto preciso foram assumidos como verdadeiros, isto é, trata-se de “determinar as condições desta emergência, o preço com o qual, de qualquer forma, ela foi paga, seus efeitos no real e a maneira pela qual, ligando a um certo tipo de objetos, a certas modalidades de sujeito, ela se constitui” (FOUCAULT, [1984g] 2006, p. 235). A formulação dos diferentes jogos que forjam uma experiência como verdadeira implicariam, pois, deste modo, a explicitação dos diferentes artifícios que nas formas de veridicção engendram novas formas de subjetivação.

1.2 A Antiguidade revisitada

1.2.1 Do retorno à retomada: o olhar genealógico

Este processo de retomada da tradição da Antiguidade empreendido por Foucault não é, contudo, uma retomada idealista das culturas gregas e romanas. Não se trata de um movimento saudosista que visa estabelecer modelos para a constituição de si a partir das culturas antigas, gregas ou romanas. A ênfase do processo de leitura operado por Foucault recai, como acreditamos, na noção de retomada. Foucault não retorna aos gregos ou aos romanos. Foucault retoma tradições e leituras próprias à Antiguidade. O que esperamos ressaltar nesta distinção que efetuamos entre um movimento de retorno e a noção de retomada é o aspecto estratégico presente na releitura que faz Foucault da Antiguidade.

Com efeito, o movimento de retorno às culturas da Antiguidade não representa uma novidade na cultura ocidental, seja no plano estrito da tradição filosófica ou no amplo movimento cultural das artes como, por exemplo, no Renascimento, período em que podemos reconhecer diferentes movimentos que, em sua generalidade, procuram restabelecer valores e tradições próprias à Antiguidade. Por exemplo, numa leitura que se tornou célebre, Hegel ([1817] 1995), ao procurar aproximar o pensamento histórico do pensamento filosófico, supõe necessária uma recuperação da tradição grega, isto é, o filósofo procura realizar uma leitura da tradição grega que escapasse à tradição do cristianismo. Para tanto, a Antiguidade grega, acredita Hegel, necessitaria ser lida para além das marcas decorrentes da leitura que a tradição cristã imprimiu ao texto dos gregos e dos latinos. Exatamente por isto, tratar-se-ia então de recuperar, de depurar, a leitura dos textos antigos, de retonar à Antiguidade fora dos valores da moral cristã e em consonância, como acreditou Hegel, com o novo espírito de leitura apropriado à tradição filosófica do século XIX.

Na mesma direção de leitura, num processo bastante semelhante de movimento, Roberto Machado – ao comentar o renascimento do trágico existente em *O nascimento da tragédia*, de Nietzsche – recorre a Goethe para exemplificar a tentativa de um retorno aos gregos, a qual visa restabelecer os ideais de beleza e de perfeição que nessa leitura seriam característicos e constitutivos da cultura grega. Assim, “devemos nos afastar o menos possível da terra clássica”, ou “Que cada um seja um grego a seu modo!”, ou ainda “Se procuramos modelos (...) é preciso sempre voltar aos gregos, cujas obras representam sempre o homem

belo" (GOETHE apud MACHADO, 1983. p. 144). A Grécia de Goethe é, desse modo, uma espécie de oásis onde os individuais poderiam desenvolver todas as suas habilidades, suas virtudes e perfeições.

No campo aberto das *estratégias* de leitura, próprias ao pensamento de Foucault, o genealogista se propõe a direcionar seu olhar às culturas da Antiguidade numa leitura que, longe de ser programática, aceita e acata positivamente a dispersão e os diferentes conjuntos fragmentados que compõem as tradições da Antiguidade. Nesta perspectiva,

“toda experiência grega pode ser retomada mais ou menos da mesma maneira, levando em conta a cada vez as diferenças de contexto e indicando a parte desta experiência que talvez se possa salvar e aquela, que pelo contrário, se pode abandonar” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 258).

Não existe, portanto, nessa retomada operada por Foucault, um saudosismo que visaria a restabelecer e retomar valores da tradição antiga. A cultura da Antiguidade não é compreendida numa perspectiva de conjunto que teria seu sentido restaurado, ou restabelecido, como efeito de uma somatória de leituras. Foi nesta direção que João Adolfo Hansen (2006), seguindo a proposição foucaultiana de apropriação do passado, porém aqui em bases arqueológicas, propôs a noção de ruína. Nesta leitura, que compreende o passado na dispersão dos diferentes arquivos enunciados que o compõe, Hansen sugere que o passado, seja ele a Antiguidade ou mesmo o que Foucault nomeou de episteme clássica, não passaria de ruínas, de fragmentos dispersos cuja leitura de conjunto não seria possível senão sob forma de generalizações que não escapariam às falácias das leituras universalizantes. Nessa leitura, as culturas antigas, gregas, romanas ou modernas, estão acabadas, destruídas. No presente não passam, pois, de ruínas, de sobras, de fragmentos que só podem ser compreendidos como tais. Não se trata, portanto, nessa leitura, em nenhuma medida de reconstruí-las, mas de acatá-las na sua dimensão de fragmento, de ruína.

Assim, essa leitura que acata as ruínas, as dispersões de enunciados, as continuidades e as descontinuidades que compõem, na ótica foucaultiana, o estudo das culturas da Antiguidade, não constitui uma leitura propriamente histórica, como realizada, por exemplo, por Pradeau (2002), em que estivesse em questão a remontagem de um conjunto das diferentes culturas da Antiguidade. Nesta perspectiva, seria apenas no sentido estrito de uma apropriação genealógica do passado que o movimento de retomada da Antiguidade na obra tardia de Foucault poderá ser devidamente explicitado. Como apontou Deleuze (1992, p.119), Foucault, com seu modo próprio de se apropriar da filosofia, inventa com a história uma

relação totalmente diversa da realizada pelos filósofos da história. Nessa perspectiva, se, por um lado, a história nos delimita, por outro, e principalmente, esta não define previamente a nossa identidade ou aquilo que somos. Nas palavras de Deleuze, para Foucault a história é aquilo que devemos transpor para pensarmos a nós mesmos.

No que se distancia de uma perspectiva histórica, realizar uma leitura genealógica das práticas de si da Antiguidade não significa, portanto, realizar uma história sucessiva da libido ou das vicissitudes do desejo, mas efetivar uma análise das práticas através das quais os indivíduos são levados a prestar contas, a se decifram e a se confessarem, permanentemente, como sujeitos de desejo.

Foi, portanto, essa opção genealógica que permitiu a Foucault enunciar seu distanciamento de uma leitura sistemática, diacrônica, dos textos clássicos da Antiguidade para se ocupar de uma bibliografia que, provavelmente, aos olhos de especialistas poderia ser considerada de pouca relevância como documentos prescritivos diversos, ou seja, “(...) textos que qualquer que seja sua forma (discurso, diálogo, tratado, coletânea de preceitos, cartas, etc.), têm como objetivo principal propor regras de conduta” (FOUCAULT, [1984a] 2007, p. 16).¹⁵ Esta opção de Foucault por retomar a Antiguidade pelo estudo de textos prescritivos, numa perspectiva genealógica, lhe rendeu várias críticas de helenistas e latinistas na medida em que eles, guiados por uma leitura histórica da Antiguidade, não conseguiam reconhecer as questões que, nas palavras de Foucault, “tomam a forma de problemas verdadeiramente filosóficos” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 261).

Dessas divergências históricas e filosóficas quanto à apropriação de diferentes problemáticas do mundo antigo vale destacar, pela relevância da influência que este exerceu sobre Foucault, o lugar ambivalente ocupado pela figura de Pierre Hadot. Embora não tenham chegado ambos os autores a estabelecer um diálogo sistemático sobre suas obras, Foucault reconhece, explicitamente, na Introdução dos *Usos dos Prazeres* a contribuição de Hadot em sua leitura sobre a Antiguidade. Esse reconhecimento não se traduz, contudo, em concordância. Um dos desacordos se dá em relação ao tema das “artes do viver” dos antigos, que foram definidas por aquilo que Foucault em sua leitura cunhou com a expressão “estética da existência.” Hadot discorda, sobretudo, do uso da noção de estética aplicada ao mundo antigo, na medida em que “os modernos tendem a representar o belo como realidade

¹⁵ Frédéric Gros (2006) aponta a constante alteração metodológica de Foucault na apresentação da *Hermenêutica do Sujeito*. Para Gros, Foucault oscila frequentemente “entre proposições vagas, gerais, desvinculadas de toda referência precisa (...) e exames minuciosos de textos (...)”. (GROS, 2006, p. 628). Nesta perspectiva, o curso embora resultado de amplas e diferentes leituras realizadas por Foucault seria “fruto de um laboratório vivo mais que de um balanço rígido” (GROS, 2006, p. 628).

autônoma independente do bem e do mal, enquanto que para os gregos, pelo contrário, a palavra, aplicada aos homens, implica normalmente o valor moral” (HADOT, 2002, p. 308)¹⁶. Não obstante as diferentes posições e os debates teóricos que estas leituras evocam, como aponta Castro, é certo que Foucault “contou com valiosíssimos conselhos de P. Hadot” (CASTRO, 2004, p. 198).¹⁷

O que se evidencia, pois, com a explicitação desse olhar genealógico que guia as leituras de Foucault sobre a Antiguidade são as diferentes estratégias que compõem a retomada que o autor faz da Antiguidade. Ou seja, trata-se de apresentar como no movimento de retomada da Antiguidade o que está em questão para Foucault não é, propriamente, o mundo antigo com todas as suas particularidades e mesmo com sua moral fundada na austeridade. Foucault chega a dizer que os gregos, por si, não constituem uma civilização exemplar, nem são estes, propriamente, admiráveis (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 254). Não é, portanto, a particularidade dos modos de vida antigos, tomados por si mesmos numa perspectiva histórica, que interessa ao autor. Em sua leitura estratégica, trata-se de realizar o que chamou de uma “ontologia histórica de nós mesmos”¹⁸ que visa a “transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária numa crítica prática na forma da ultrapassagem possível” (FOUCAULT, [1980-88] 1994 p.574). Em outras palavras, trata-se de escapar a uma leitura meramente histórica do passado destacando que o que orienta a retomada à Antiguidade são as questões e os imperativos colocados pela contemporaneidade. Se Foucault estudou as práticas austeras que configuraram as morais antigas foi exatamente como num jogo para fazer aparecer não apenas as proximidades com as nossas formas morais, com os códigos contemporâneos, mas também para destacar as diferenças que nos separam dos antigos. Jogo permanente de fazer aparecer proximidades e semelhanças. Trata-se, nesse jogo, de “(...) mostrar de que modo o mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo contemporâneo de moral” (FOUCAULT, [1984f] 2006, p. 254). Portanto, são os impasses colocados pela atualidade que orientam a tentativa foucaultiana de forjar as subjetividades no registro da ética e da ética como cuidado de si.

Assim, o estudo dos gregos, dos romanos, enfim, da Antiguidade e mesmo do universo circunscrito pelo Cristianismo só interessa a Foucault na medida em que a consideração

¹⁶ Tradução livre.

¹⁷ Voltaremos a exposição da relação de Foucault com Pierre Hadot para apontarmos as contribuições deste último, sobretudo, na formulação dos exercícios espirituais.

¹⁸ Por vezes pode soar estranha esta referência à ontologia utilizada por Foucault para caracterizar o trabalho e a circunscrição de seus interesses, ainda mais se considerarmos a reunião de termos ontologia e história. Encontramos em (ADVERSE, 2010, p. 129-152) uma análise mais detida desta referência de Foucault a uma ontologia do presente.

desses modos de vida podem fornecer pistas para os impasses que constituem nossa forma de viver. Se Foucault volta aos antigos não é por um interesse histórico, mas “(...) é para descobrir no que é que não somos gregos, nem cristãos, e nos tornamos outra coisa” (DELEUZE, 1992, p.119). É a elucidação dessa outra coisa que nos tornamos e que configura o nosso presente, tal como apontado por Deleuze, que orienta, como bússola, o interesse de Foucault pela Antiguidade. Assim, Deleuze pode afirmar de maneira categórica “que o que interessa a Foucault não é um retorno aos gregos, mas nós hoje” (1992, p.124), na medida em que a consideração dos modos de vida dos antigos pode lançar luz sobre “quais são os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação” (DELEUZE, 1992, p.124) que no presente determinam, no eixo do saber-poder, os nossos modos de vida.

1.2.2 Por entre as táticas e as estratégias: a centralidade da noção de problematização

A consideração em conjunto dos diferentes movimentos presentes na retomada que propõe Foucault da Antiguidade evidencia não apenas a sagacidade de leitura do pensamento de Foucault, mas acaba também, acreditamos, por deixar transparecer por entre os sutis movimentos que o compõe as dimensões táticas, isto é, os meios de operação do pensamento e, também, sua dimensão estratégica, que articula sempre os fins que compõe este pensamento. Nesta direção, o pensamento em Foucault se confunde com a própria estratégia, sem deixar de evidenciar, contudo, as táticas operatórias e os artifícios que encaminham esse movimento. Talvez seja crível supor que é exatamente por isso que Foucault não se intimida em pensar em primeira pessoa quando, por exemplo, afirma como prova transformadora de si que “quando escrevo, faço-o sobretudo para transformar-me” (FOUCAULT, [1980-88] 1994 p.42). Também não se esquiva quando precisa se confrontar, frontalmente, com as crises que cindem seu modo próprio de pensar, como ocorre, por exemplo, quando resolve após interrupção de oito anos retomar, em outras direções e em bases conceituais outras, o projeto de uma *História da Sexualidade*. Assim, se interroga o autor: “de que valeria a obstinação do saber se ela assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?” (FOUCAULT, [1984a] 2007 p.13).

O que se descortina, pois, com essa consideração das táticas e das estratégias que orientam os textos finais produzidos nos anos 80, é a centralidade na operação do pensamento

de Foucault da categoria de problematização. Nessa perspectiva assumida, a constituição de uma história do pensamento, no que este se distingue de uma história das ideias – de uma análise dos sistemas de representações e das mentalidades – procede precisamente por aquilo “(...) que se poderia chamar de problemas, ou, mais exatamente, de problematizações” (FOUCAULT, [1984h] 2006, p. 231). Nessa direção, o pensamento não se confunde nem com o campo das representações que o determina, nem com comportamentos que o configuram, o pensamento é “aquilo que permite tomar uma distância em relação a esta maneira de reagir” (FOUCAULT, [1984h] 2006, p. 231). Em outras palavras, o pensamento “é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema.” (FOUCAULT, [1984h] 2006, p. 232). O pensamento no seu exercício e num confronto que não retrocede frente as suas crises não é, nesta medida, oposto ou outro da problemática que o constitui.

E se como afirmou Foucault na primeira aula do *Governo de si e dos Outros* ([1983a] 2011) sua vinculação de trabalho seria propriamente a uma “história do pensamento”, é exatamente na medida em que não se trataria apenas de encontrar uma fórmula geral, que é possível a formulação de uma problematização. A problematização não exclui, a seu turno, “sua própria oposição” (FOUCAULT, [1984h] 2006, p. 232), ou seja, não exclui os obstáculos e as dificuldades de uma prática no interior de um problema geral. Assim:

É a problematização que corresponde a estas dificuldades, mas fazendo delas uma coisa totalmente diferente do que simplesmente traduzi-las ou manifestá-las; ela elabora para as suas propostas as condições nas quais possíveis respostas podem ser dadas; define os elementos que constituíram aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder. Essa elaboração de um dado em questão, esta transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as soluções tentaram trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento (FOUCAULT, [1984h] 2006, p. 233).

Foucault evidencia dessa maneira sua técnica e sua tática, isto é, expõe os caminhos de seu pensamento pela centralidade que assume, então, a noção de problematização. Problematizar não é apenas formular problemas, levantar questões, não é produzir polêmicas (FOUCAULT, [1984h] 2006, p. 226), é assumir um modo específico de pensamento que rejeita soluções previamente definidas para se lançar nos riscos e na complexidade de se produzir outra coisa.

1.2.3 A potência conceitual revisitada: *éros*, *áskesis*, *parrhesía* e *philia*

Em sua remontagem das diferentes tecnologias de si presentes Antiguidade, Foucault reabilitou a potência conceitual de uma série de noções da filosofia antiga que não somente foram descartadas da tradição ocidental, como nesta adquiriram uma forte conotação pejorativa. Foi nessa direção que Foucault destacou inicialmente *éros* e *áskesis* como “duas grandes formas com que na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 20). Sobretudo na parte final do segundo volume da *História da Sexualidade*, Foucault se dedica a analisar a atuação de *éros* (amor) como forma ativa de produção subjetiva. Trata-se de destacar, principalmente no universo da cultura grega, a atuação de um *éros* que “não é nem necessariamente homossexual, nem exclusivo do casamento, [mas que] pode unir seres humanos de qualquer sexo.” (CASTRO, 2004, p. 147).

Não obstante a detida análise dos *aphrodisia* realizada principalmente no *Usos dos Prazeres*, ([1984a] 2007) a aquisição ascética (ética) da verdade foi sobremaneira destacada por Foucault como elemento central na articulação entre a subjetividade e a verdade. A atuação da *áskesis* traz para o primeiro plano a dimensão de um trabalho implicado para a subjetividade como condição indispensável para o acesso à verdade, num trabalho permanente “de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da *áskesis*” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 20). A *áskesis* traduz deste modo, pelo menos no contexto da filosofia grega, o exercício permanente de si sobre si, por meio de práticas operatórias ou os chamados exercícios espirituais, (ORTEGA, 1999) que visam, fora do eixo do conhecimento, a permitir a aquisição da verdade. Essa definição que o próprio Foucault ([1984e] 2006, p. 265) reconhece ser de veras ampla da noção de *áskesis* como condição de transformação da subjetividade permite, contudo, uma importante distinção entre a *áskesis* antiga e *ascèse* cristã.

Na experiência do Cristianismo, a *ascèse* implicaria necessariamente a progressiva experiência de uma renúncia de si como condição para a experiência da verdade, daí, por exemplo, nesta tradução a necessidade das práticas regulares de sacrifícios (FOUCAULT, [1982a] 2006). Na *áskesis* antiga, por sua vez, o que chama a atenção de Foucault é que esses exercícios, ao invés de implicarem numa renúncia de si, como na experiência cristã, visam, por meio do trabalho permanente de si para consigo, à constituição de si mesmo, isto é, a formação de uma relação consigo mesmo que fosse valorada por si mesmo, não implicando,

desse modo, numa renúncia a si mesmo¹⁹. Como explicita Ortega, “o conceito cristão e moderno de ascese como abstinência ou restrição opõe-se diametralmente à noção antiga de *áskesis*” (ORTEGA, 1999, p.54).

Se como vimos, Foucault destaca a atuação de *éros* e de *áskesis* como formas centrais de operação da espiritualidade antiga. Vale destacar, nesse mesmo contexto, a relevância que o autor confere em suas análises ao problema da *parrhesía* na Antiguidade.

Etimologicamente, a *parrhesía* pode ser compreendida como “franqueza, abertura do coração, abertura da palavra, abertura da linguagem, liberdade da palavra” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p.348) ou, de uma maneira mais direta, compreendida como a “abertura que faz com o que se diga, que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p.348). Ainda na *Hermenêutica*, a *parrhesía* é definida como a abertura do coração que permite “a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p.169). A *parrhesía* determina, portanto, a qualificação, a capacitação do sujeito ético falante na medida em que expõe o seu compromisso com a verdade perante aquele ou aqueles que o escutam.

A centralidade da experiência da verdade presente na experiência da *parrhesía* como técnica fundamental das práticas da constituição de si mesmo na Antiguidade expõe a relevância que o tema alcançou neste movimento de leitura, de maneira que nos três últimos cursos proferidos por Foucault no *Collège de France* antes de sua morte prematura em 1984, dedicados às produções de si na Antiguidade, podemos encontrar referências aos estudos da *parrhesía*.

Na *Hermenêutica*, curso proferido em 1982, Foucault aborda o tema da *parrhesía* a partir da vinculação dessa prática à dimensão da verdade que esta, necessariamente evoca. É, pois, nesse contexto que o autor sustenta a distinção, na Antiguidade, entre a *parrhesía* e outras práticas de enunciação do verdadeiro comuns entre os antigos como, por exemplo, a

¹⁹ O momento cartesiano, destacado por Foucault, aponta a derrocada da experiência da *áskesis*. Com Descartes a experiência da verdade deixa de exigir uma transformação subjetiva. A *áskesis* é, pois, neste contexto, substituída pela evidência, pela objetividade da experiência do conhecimento. Neste percurso pelo tema *áskesis*, vale destacar o lugar que Foucault, num dos artigos dedicados à resposta de Kant para a pergunta sobre *O que é o iluminismo?* (KANT, 1974), concede a Charles Baudelaire. Baudelaire em sua *atitude de Modernidade* teria destacado o lugar da arte para constituição e para a transformação de si. Assim, “ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura: o que Baudelaire chama, de acordo com o vocabulário da época, de dandismo” (FOUCAULT, [1984k] 2006, p.288). Ortega (ORTEGA, 1999) destaca, contudo, que a estética da existência formulada por Foucault não pode ser reduzida à cultura do bom senso propagada no Dandismo de Baudelaire.

retórica sofista e a direção de consciência cristã. Na retórica sofista, analisada por Foucault ([1983b] 2005, p.169) principalmente a partir do dialogo do *Górgias* de Platão, a retórica é compreendida como técnica (*tékhne*) de enunciação do verdadeiro, como uma técnica de veridicção onde não se encontra, prioritariamente, a preocupação com o vínculo de verdade entre aquele que enuncia e o conteúdo de sua enunciação. Nesta direção, Foucault sustenta que a *parrhesía* como franco falar do mestre dirigido aos ouvintes possui dois adversários, ou melhor, dois elementos adversos à sua ocorrência. Um primeiro, de ordem mais técnica, é a própria retórica na medida em que esta é “adversário ou parceiro ambíguo” da *parrhesía*. A *parrhesía*, como a retórica, não deixam, pois, de se constituírem como *tékhne*, como técnica. Um segundo adversário, este de ordem mais moral, é a lisonja. Mais que um adversário, ela é mesmo, precisa Foucault, “o inimigo [da *parrhesía*]” ([1982a] 2006, p.451). Isso porque, no âmbito da produção de discursos verdadeiros, “(...) o lisonjeador pode conseguir desviar o poder do superior dirigindo-se a ele com um discurso mentiroso na qual o superior se verá com mais qualidades, força, poder do que tem” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p.454). A lisonja como obstáculo à *parrhesía* tem a capacidade de cegar aquele a quem é dirigida, de maneira a impedir a experiência do franco falar.

Por sua vez, no modelo de direção de consciência – que se originou com a tradição cristã e que foi desdobrado e aprofundado por Foucault no exame das técnicas de confissão, próprias do período moderno (FOUCAULT, [1979] 2011) –, as verbalizações por parte de quem enuncia a verdade de si são sempre, paradoxalmente, acompanhadas de uma renúncia de si (FOUCAULT, [1982a] 2006, p.454).²⁰

No ano seguinte, no *Governo de si e dos Outros* ([1983a] 2011), o estudo do tema da *parrhesía* foi amplamente abordado por Foucault. Embora o autor mantenha e em muito aprofunde a compreensão sobre o tema da *parrhesía* na Antiguidade, estabelecendo inclusive uma aproximação desta com a dimensão da política, nos interessa indicar, bem esquematicamente, a dimensão de risco que constitui a *parrhesía*, risco de morte, inclusive (FOUCAULT, [1983a] 2011). Na leitura de Foucault, a experiência da *parrhesía* implicaria sempre para o pharresiasta, para aquele capaz de *parrhesía*, a abertura de um risco indeterminado que poderia em última instância colocar em risco a vida daquele que fala a verdade, na medida em que “a *parrhesía* não produz um efeito codificado, ela abre um risco

²⁰ Pode-se observar que embora se aproximem, a direção de consciência não pode ser reduzida às práticas de confissão. Estritamente, segundo Foucault ([1982a] 2006), a confissão é uma experiência moderna. Vale lembrar a hipótese levantada por Foucault, na *Vontade de Saber*, ([1974] 2006) de que a psicanálise, como prática de escuta, poderia ser incluída numa genealogia das práticas de confissão. Lembrando que na tradição cristã, a culpa funcionou como operador principal que funda a penitência como experiência moral ([1974] 2006).

indeterminado. Esse risco indeterminado é evidentemente função dos elementos da situação” (FOUCAULT, [1983a] 2011, p. 60). É nesta medida, da indeterminação implicada na experiência do franco falar, nesta ausência de referentes sociais codificados que previamente definam os efeitos produzidos pela experiência do tudo dizer, que “a *parrhesía* é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parrhesía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre” (FOUCAULT, [1983a] 2011, p. 64).

O pharresiasta é, portanto, aquele capaz de coragem, o sujeito que assume os riscos implicados na enunciação do dizer verdadeiro, e com isso presta contas de vinculação com a própria enunciação da verdade; é, pois, um “homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade” (FOUCAULT, [1983a] 2011, p. 64). Em outros termos, mas na mesma direção de sentido, o pharresiasta é definido por seu compromisso extremo e categórico com o dizer verdadeiro, como aquele que “diz o verdadeiro porque sabe o que é o verdadeiro; e sabe o que é o verdadeiro porque é realmente verdadeiro” (FOUCAULT, [1983b], 2005, p. 15).²¹ Nesse sentido, prossegue Foucault, “o pharresiasta não é sincero apenas quando diz sua opinião; ocorre que sua opinião também é verdade” (FOUCAULT, [1983b], 2005, p. 15). O pharresiasta é aquele que no seu compromisso de vida com a enunciação, expressa, traduz sempre o verdadeiro, desconhecendo, pois, distinção entre opinião e expressão da verdade. Trata-se de um compromisso efetivo com a enunciação da verdade. O que se evidencia é que não existem na *parrhesía* elementos que no conjunto de sua enunciação garantam seus efeitos. Como vimos, a dimensão de risco de uma ruína social, ou mesmo risco de perder a própria vida estão sempre implicados nesta experiência do franco falar.²²

É sob o signo dessa experiência de risco, e, portanto, da necessidade de coragem implicada na experiência da *parrhesía*, que em seu curso proferido em 1984, *A Coragem da Verdade*, Foucault analisou a *parrhesía* filosófica. Sócrates, pela franqueza e sinceridade com que se expõe aos seus interlocutores foi então destacado em dois principais textos platônicos, o *Laques* e a *Defesa de Sócrates*, como um importante personagem no exercício da *parrhesía* (FOUCAULT, [1984i] 2011). Sócrates, longe de possuir as insígnias que no plano social

²¹ Tradução livre.

²² Foi neste contexto que Foucault apontou, num debate com contemporâneos, a distinção entre a *parrhesía* e os atos performativos, propostos por Austin. Para Foucault “o performativo se consuma num mundo que garante que o dizer efetua a coisa dita” (FOUCAULT, [1983a] 2011, p. 59). Foucault, ao que parece, pretende indicar sua distinção com a filosofia analítica da linguagem.

definem um grande político ou um eminente cidadão, era admirado a ponto de prestar conselhos a cidadãos com mais idade do que ele, aponta Foucault: “seus interlocutores observam a harmonia corajosa entre o seu discurso e a suas obras (*erga*)” (FOUCAULT, [1984i] 2011, p. 66). Como pharresiasta, Sócrates é, então, aquele que vive em concordância com o que enuncia de verdadeiro, mas também aquele cuida, que propicia que o seu interlocutor escolha formas de viver que coincidam com a veracidade do seu dizer.

Vale destacar também, mas não com menor importância, a análise que neste mesmo contexto do curso de 1984 Foucault realiza dos cínicos, principalmente na figura de Diógenes, o cínico (FOUCAULT, [1984i] 2011). Se no estudo da vinculação entre a subjetividade e verdade na Antiguidade, Foucault é levado a estudar a *parrhesía* sob esta ótica, é bastante compreensível o fascínio que os cínicos exerceram em Foucault. O cínico é aquele que radicaliza a experiência do dizer verdadeiro na Antiguidade. No compromisso com uma forma de vida que traduza a veracidade de sua vinculação com a verdade, os cínicos aceitam os riscos implicados na renúncia de valores sociais como família, trabalho, moradia, para se lançarem na corajosa experiência do franco falar. Assim, melhor do que ninguém, os cínicos sustentaram na própria pele a interrogação pela vida verdadeira (FOUCAULT, [1984i] 2011). Sustentaram e radicalizaram, pois, a interrogação fundamental que orienta a tradição antiga da espiritualidade com a coragem de dizer a verdade sobre si, bem como, e principalmente, sob o preço dos efeitos sobre o sujeito de dizer a verdade sobre si. Não são outras senão as questões próprias à espiritualidade antiga que encontramos na análise que faz Foucault do cinismo na Antiguidade:

O que é a vida verdadeira? Dado que nossos quadros mentais, nossa maneira de pensar nos fazem conceber, não sem um certo número de problemas, como um enunciado pode ser verdadeiro ou falso, como ele pode receber um valor de verdade, qual sentido podemos dar a essa expressão de “vida verdadeira”? Quando se trata da vida – poderíamos dizer a mesma coisa em relação a um comportamento, um sentimento, uma atitude –, como podemos utilizar a qualificação de verdadeiro? O que é um verdadeiro sentimento? O que é o verdadeiro amor? O que é a vida verdadeira? Esse problema da vida verdadeira foi absolutamente essencial na história de nosso pensamento filosófico ou espiritual. É esse tema da vida verdadeira que gostaria de evocar de um modo geral, mas tomando como ponto de aplicação o cinismo (FOUCAULT, [1984i] 2011, p. 201).

Francisco Ortega destaca um operador que, embora bastante importante, segundo o autor, não estaria enunciado de maneira tão frontal na leitura que Foucault realiza sobre a Antiguidade. Trata-se do papel desempenhado pela *philia* no universo da filosofia antiga. Mais especificamente, na leitura de Ortega o tema ou o problema colocado pela amizade no

mundo antigo representaria de maneira flagrante o projeto filosófico da última etapa do pensamento de Foucault, embora não devidamente explicitado em função da morte do autor em 1984 (ORTEGA, 1999). Para Ortega, a *philia*, ou melhor, uma genealogia da amizade, estaria expressa nos anos finais da produção de Foucault apenas de maneira “impressionista”. Nessa chave de leitura sustentada por Ortega, a *philia* seria o núcleo para o qual convergem não apenas o projeto ético de Foucault que desvincula a ética da moral, mas também a pergunta da filosofia como forma de vida (*áskesis*), e não apenas como instrumental de conhecimento. É nessa medida que a amizade permitiria a “criação de espaços intermediários capazes de fomentar tanto necessidades individuais, quanto objetivos coletivos” (ORTEGA, 1999, p. 75). A amizade guardaria a potencialidade de, uma vez experimentada, engendrar novos modos de vida. A dimensão, sempre explicitada por Foucault, de que o exercício do cuidado de si na Antiguidade exige e supõe impreterivelmente a figura de um outro, isto é, exige sempre a presença daquele que cuida de quem se dispõe a cuidar de si, levou Ortega a destacar a centralidade, mesmo não explicitada, da *philia* no projeto final de Foucault.

Não nos prenderemos aos diferentes arranjos que nos diferentes ditos e também nos escritos de Foucault tratam do importante papel desempenhado pela *parrhesía* e pela *philia* e circunscrevem as vinculações – seja nas tradições da Antiguidade grega ou romana, ou mesmo no Cristianismo – entre *éros* e *áskesis*. O que nos interessa destacar é a relevância, a centralidade que, não obstante as diferenças, essas noções possuíram na Antiguidade para se pensar as técnicas de produção de si e a vinculação da subjetividade à verdade. A hipótese foucaultiana, e que ao longo deste trabalho procuramos acompanhar em filigrana, é que a experiência da Modernidade demarca um progressivo apagamento da necessidade de transformação subjetiva como condição de experiência da verdade; em outras palavras, o mundo moderno na sua progressiva opção atribuída à centralidade do conhecimento de si acabou por destronar a centralidade de *éros* e de *áskesis*, assim como a da *parrhesía* e da *philia*. No conjunto, o destronamento dessas noções trouxe para o primeiro plano da argumentação foucaultiana a opção ocidental de desqualificar o cuidado de si em prol do conhecimento de si, isto é, de ressaltar a possibilidade do conhecimento do verdadeiro despregado das condições subjetivas que esta experiência do verdadeiro exige. Num termo: optar pela verdade do conhecimento desprezando a tradição da espiritualidade.

1.3 Figuras e percursos da problemática da espiritualidade no pensamento de Foucault

1.3.1 Vida e pensamento

Foucault não fez questão de esconder, a cada texto que publicou, sua vinculação subjetiva com aquilo que escreveu. Numa entrevista, chegou a afirmar que “cada livro procede de uma experiência concreta” (FOUCAULT, [1980-88] 1994, p.46). Embora por vezes tenha se esquivado de certas adjetivações, algumas de suas obras foram aclamadas, pelo menos na França, como verdadeiros “manifestos,” sejam da luta antipsiquiátrica ou mesmo do movimento contra o encarceramento. Na mesma esteira, Foucault não deixou de afirmar, em primeiro plano, a necessidade de se constituir ativamente, pelo menos no contexto da França do final dos anos 60, a *Função política do Intelectual*, ([1980-88] 1994).

Mas, provavelmente, nenhuma dessas articulações entre a vida do pensador e sua obra tenha suscitado tantas críticas ou mesmo produzido tantas objeções quanto as que dizem respeito aos conturbados anos finais de sua vida, até sua morte em 1984. Ainda que a experiência existencial de Foucault sempre tenha marcado sua produção, a última etapa de seu pensamento, com a proposição do cuidado de si e das formas de subjetivação que no contexto da Antiguidade se forjaram nos registros da ética e da estética, Foucault teria radicalizado a vinculação entre a vida e o pensamento. Francisco Ortega chega a supor que “a ligação estreita entre a vida e o pensamento constitui uma das razões que impedem muitas pessoas, nesse caso, de se interessar por Foucault” (ORTEGA, 1999, p. 23). Ortega ainda relata a recusa de Daniel Defert – amigo próximo a Foucault – em ler o *Cuidado de Si* ([1984b] 2007), na medida em que via no relato a anunciação da morte de Foucault, já diagnosticado com a AIDS.

Não pretendemos defender ou justificar a obra de um pensador por sua vida, mas não é possível avançar nos objetivos de nosso trabalho sem pontuar a estreita vinculação subjetiva de Foucault com sua produção. Isso é ainda menos possível quando se trata do tema, ou do problema central, colocado pela tradição da espiritualidade, que é o da vinculação – bem como os efeitos subjetivos favorecidos por este vínculo – produzida pelo fato de que o sujeito diz a verdade de si, não em termos de conhecimento de si, mas em termos de um cuidado de

si.²³ Não pretendemos buscar algo como “as raízes da noção de espiritualidade em Foucault,” mas numa espécie de cartografia sobre o tema em Foucault, nos parece relevante pontuar pelo menos dois eventos, que se não possuem equivalência subjetiva, ao menos parecem, ao nosso ver, terem marcado decididamente a trajetória de Foucault na formulação da problemática da espiritualidade.

1.1.3.1 Foucault e a revolução iraniana

O primeiro acontecimento que gostaríamos de apontar foi a controversa participação de Foucault no final dos anos 70 como correspondente na Revolução Iraniana²⁴. Por um convite do editor chefe do jornal italiano *Corriere della Sera*, Foucault se dirige ao Irã em pleno auge da revolta política propagada pelo regime Islã. Ele chega ao país um dia depois da conhecida sexta-feira negra, onde as tropas do *Xá* fizeram mais de quatro mil mortos. Motta (2010) aponta que Foucault não se contenta em assistir, em observar a revolta e o clamor popular que se segue, “ele intervém mesmo *in loco* durante duas semanas, a primeira de 16 a 24 de setembro de 1978 e a segunda de 19 a 25 de novembro de 1978” (MOTTA, 2010, p, XXIV). Neste curto espaço de tempo, Foucault foi recebido na cidade sagrada de Quom por um aiatolá que se opõe ao poder político dos religiosos, mas também visitou “todos os lugares significativos, dos cemitérios às universidades, dos estudantes aos religiosos, de populares dispostos a sacrificar-se, soldados, gente da administração, operários de Abadan até funcionários da *Iran Air*” (MOTTA, 2010, p, XXIV). As reportagens produzidas por Foucault não são, pois, apenas efeitos de sua formação intelectual e de seu engajamento político em

²³ Em Ortega (1999), encontramos essa tese não apenas explicitada, mas também, em certa medida, radicalizada. Para o autor, a escrita teria desempenhado nos últimos anos da produção de Foucault uma dimensão *ethopoética*, isto é, conteria uma dimensão de autoformação e também de autotransformação. Nessa direção, suposta por Ortega, os volumes dois e três da *História da Sexualidade – Usos dos Prazeres* ([1984a] 2007) e o *Cuidado de Si* ([1984b] 2007) constituiriam o exercício de uma *askésis* pessoal de Foucault. Semelhante a Plutarco e Raymond Roussel, – ambos em diferentes momentos analisados por Foucault – a escrita desempenharia, para Foucault, o papel de um exercício ascético, um exercício de transformação de si.

²⁴ A relação entre Foucault e a revolução iraniana é bastante controversa não apenas porque toca em temas de ordem político religiosas, mas, sobretudo, pela vinculação pessoal de Foucault à revolta no Irã. Um trabalho lançando em 2011, *Foucault e a revolução iraniana* (AFARY; ANDERSON, 2011) é um dos poucos que encontramos que se dedica exclusivamente ao assunto. Não obstante a relevância do tema vale destacar que escapa as nossas condições acompanhá-lo em suas particularidades, várias. Este, contudo, nos interessa em suas linhas mais gerais: o interesse de Foucault por uma revolta popular que se construiu em termos da tradição da espiritualidade.

defesa dos direitos humanos no Irã, à sua maneira ele procura se inserir na atualidade da revolta iraniana para extrair daí o material para o seu pensamento.

Dentre as controvérsias maiores que marcam a cobertura entusiasta de Foucault da revolução então em curso no Irã está o desfecho que se segue à revolução propagada pelos aiatolás, que resultou num regime político arcaico que não apenas condenava os homossexuais, mas também oprimiu as mulheres e outras minorias. Aos olhos das democracias ocidentais, certamente, essa revolução destacada por Foucault foi uma tragédia e talvez tenha representando, do ponto de vista político, não mais que uma experiência retrógrada e conservadora. Em um trabalho recente, publicado em 2011, intitulado *Foucault e a revolução iraniana* e que talvez seja a primeira análise abrangente e detalhada da participação de Foucault na revolução dos aiatolás, J. Afary e K. B. Anderson (2011) apontam os prejuízos de avaliar o interesse de Foucault considerando simplesmente o desfecho trágico da revolução, isto é, enxergando apenas o que poderia ser o deslumbre de um intelectual frente às incertezas trágicas que marcaram a cultura iraniana. Isto não apenas porque “a participação de Foucault marcou decididamente suas tematizações nos anos 80” (AFARY; ANDERSON, 2011), mas, sobretudo, porque o que interessava a Foucault nesse acontecimento não era a implantação de uma democracia no Irã. O que chama a atenção de Foucault e que aqui nos interessa diretamente é interrogação própria à tradição da espiritualidade presente na revolta iraniana. A democracia ocidental só estava em causa “na medida em que no Irã se afirmava a possibilidade de uma sociedade radicalmente diferente, em oposição ao que o autor enxergava como o modelo social do capitalismo no Ocidente” (FOUCAULT, [1978] 2010). É nessa direção que compreendemos a afirmação de Foucault de que “o problema do Islã como uma força política é um problema essencial para a nossa época e para os próximos anos” (FOUCAULT, [1978] 2010). Ou seja, na leitura de Foucault, o que está em causa na revolução não é apenas o seu acontecimento, mas principalmente o que dela se pode desdobrar, isto é, o que se pode modificar.

Num importante artigo sobre o tema da insurreição iraniana, Foucault se pergunta: *Com que sonham os iranianos?* (FOUCAULT, [1978b] 2010). A questão que orienta os interesses do autor não é a de procurar “as razões profundas de um movimento” (FOUCAULT, [1979b] 2006, p. 77), mas é a de determinar, para si, o que desejam os iranianos em seu movimento, o que os move e por que lutam. Que força impregnante é esta que perpassa por entre os iranianos e os movimentam em busca de mudança? “Com esta única questão – o que querem – que fui a Teerã e a Quom nos dias que se seguiram aos motins” (FOUCAULT, [1978c] 2010, p.235).

Contudo, a resposta que Foucault busca, ele não a encontra, no campo restrito da luta partidária. Assim, a compreensão da dimensão que introduz o sonho iraniano só é passível de compreensão quando articulada ao campo do desejo de mudança política, a uma dimensão espiritual, qual seja: a de “fazer com que essa vida política não seja, como sempre, um obstáculo à espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento.” (FOUCAULT, [1978c] 2010, p.235). O que interessa a Foucault, no campo de suas estratégias, é ver de perto, é constatar e documentar a imensa força de mudança – expressa no campo político, mas sem se restringir a este – presente na revolução iraniana²⁵. O que espanta imensamente o filósofo é a grande força espiritual disponível para mudança política. Foucault parece, assim, ter encontrado no Irã uma noção de política que se aproxima de um tema central para a espiritualidade, a *áskesis*. Pela via da relação consigo, da *áskesis*, política e espiritualidade se aproximariam numa “política espiritual”, cuja revolução em causa seria a “revolução a alma” (ORTEGA, 1999). Nessa direção, a transformação do mundo, as mudanças no campo da política são possíveis apenas quando precedidas de transformações de si, de *áskesis*. Como afirmou Foucault “(...) afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p.306).

Motta (2010) aponta como é possível, já no título de uma das correspondências produzidas por Foucault sobre a revolução, reconhecer o fascínio que a experiência de mudança política e subjetiva produziu sobre o filósofo. Esse artigo, que no original se chama *La folie de l'Iran*, produz como homofonia o sentido pretendido por Foucault de o ‘Irã Delirante’ (*I'Iran: délirant*). Existiria nesse deslocamento “a medida da dimensão subjetiva do caráter radical, que quebra os limites de uma certa racionalidade, da experiência em curso no Irã” (MOTTA, 2010, p. XXXVII). É pois nesta radicalidade de adesão subjetiva a uma experiência transformadora encontrada na política que parece, em primeiro plano, saltar aos olhos de Foucault. Os riscos da experiência da loucura, frutos de adesão incondicional à revolta, e os anseios de novidade de uma “revolta que se produz a mãos nuas” fundem-se,

²⁵ Escapa aos objetivos deste trabalho acompanhar as diferentes implicações que a vinculação entre a espiritualidade e a política pode alcançar na obra de Foucault. Contentaremos-nos em apresentar as linhas gerais dessa aproximação supondo que esta amplia o alcance do tema da espiritualidade em Foucault. Mas vale apontar o descrédito pessoal atribuído por Foucault ao modelo de política francesa, ou melhor, ao marxismo acadêmico institucionalizado. O que parece intrigar a Foucault é a relação de saber que os europeus estabelecem com o texto de Marx. De maneira inversa, o ponto que contagia o interesse de Foucault foi enxergar, no Irã, uma forma de militância política, que procurou sustentar um vínculo estreito entre o texto e a vida. Como afirmou Foucault, na Tunísia as pessoas conhecem muito menos e de uma maneira teoricamente bastante inferior o texto de Marx, e mesmo o marxismo. Contudo, conseguem manter vivos, conseguem atualizar de uma maneira efetiva as ideias do marxismo. (FOUCAULT, [1978] 2010, p.328-332).

pois, de maneira insofismável neste desejo imenso de outra coisa expresso nos sonhos dos iranianos.

Na força enigmática da insurreição²⁶ dos homens contra o poder que os oprime, Foucault reconhece os elementos pertencentes à tradição da espiritualidade. Uma espiritualidade que, se por um lado, se vincula à dimensão política, por outro, “não tem comparação com o governo sangrento de um clero fundamentalista” (FOUCAULT, [1979b] 2011, p. 77), pois é uma “(...) espiritualidade à qual se referiram aqueles que iam morrer” E era “espantosa superposição” (FOUCAULT, [1979b] 2011, p. 77) entre o campo político e um forte desejo de mudança que:

“fazia aparecer em pleno século XX um movimento bastante forte para derrubar um regime aparentemente melhor armado, embora estivesse próxima dos velhos sonhos que o Ocidente conheceu outrora, quando se queria inscrever as figuras da espiritualidade no terreno da política” (FOUCAULT, [1979b] 2011, p. 79).

Assim, trata-se de um momento enigmático, não apenas porque possui um curso indefinido já que não se tem previamente definido o destino da insurreição, mas principalmente porque “é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, ‘realmente’ preferir o risco da morte a certeza de ter que obedecer” (FOUCAULT, [1979b] 2006, p. 77). É por esta fenda, por este corte que impõe a história, que a força inquietante que compõe o desejo de mudança na insurreição de um homem – ou de um grupo de homens, contra um modo de modo de vida estabelecido – parece ter conduzido Foucault para os destinos da problemática da espiritualidade na cultura ocidental.

Sobre o desfecho trágico e retrógrado que acompanha a insurreição no Irã, encontramos no curso de 1984 – *Governo de Si e Governos dos Outros*, ([1983a] 2011) o que parece ser uma leitura indireta de Foucault sobre o tema. Ali, Foucault retoma Kant na análise que este último desenvolve no texto *Resposta à Pergunta: Que é o “Esclarecimento?”* ([1783] 1974) para apontar como o acontecimento da revolução funciona como um sinal capaz de explicitar a existência de um contínuo desejo de mudança no espírito humano. Ao que nos parece, Foucault encontra no texto do filósofo alemão uma estratégia de leitura para apontar como o importante na sua pergunta por uma revolução não é, pois, o desfecho desta,

²⁶ Para Foucault, o movimento de mudança em curso no Irã, pela radicalidade que assume, pode ser mais bem expresso na ideia de uma insurreição de homens contra uma forma de opressão do que, propriamente, pela ideia de revolução, no que esta última se aproxima das experiências ocidentais. (FOUCAULT, [1978] 2010, p.328-332).

mas o seu acontecimento. O mérito de Kant, supõe Foucault, foi ter compreendido a revolução para além da façanha, para além do teatro revolucionário, e com isso, reconhecido a “simpatia de aspirações [que na revolução] beira o entusiasmo” (FOUCAULT, [1983a] 2011, p. 17). O importante da revolução, propriamente, não é o seu evento, mas uma dimensão de contágio, de entusiasmo, de mudança, o importante é “a maneira como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela, mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal se deixam arrastar por ela” (FOUCAULT, [1983a] 2011, p. 18).

1.3.1.2 Pierre Hadot e os exercícios espirituais

Um segundo ponto que gostaríamos de destacar na formalização da problemática da espiritualidade proposta por Foucault é a leitura que este realizou dos *Exercices spirituels et philosophie antique*, de Pierre Hadot. Como apontou Ortega, embora muito se diga sobre as influências de Bachelard e Ganguilhem sobre o pensamento de Foucault, “a influência de Hadot é apenas reconhecida.” (ORTEGA, 1999, p. 52). Assim, ainda segundo Ortega, apontar os traços da leitura de Hadot, sobretudo no tema da espiritualidade, não significa roubar a originalidade própria à leitura foucaultiana, mas lançar foco no problema central que ocupa a pretensão foucaultiana no contexto dos anos 80: “a reabilitação da filosofia como ascese e forma de existência” (ORTEGA, 1999, p. 52).

Na leitura que faz Hadot da filosofia antiga, os exercícios espirituais, compreendidos como as "práticas que podem ser de ordem física, como regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica" (HADOT, 2002, p. 21)²⁷ ocupam lugar central na prática da filosofia. Dessa forma, pela centralidade conferida aos exercícios espirituais, Hadot deixa transparecer sua concepção de filosofia e, portanto, a centralidade que a vida filosófica, própria à tradição espiritual, alcança nesta. Para Hadot, a filosofia muito mais que dotar os sujeitos de um instrumental teórico deve, por meios das práticas espirituais, dos exercícios de constituição de si, produzir uma “transformação total da forma de pensar e de ser, a metamorfose do eu, a superação da própria individualidade e de seus limites” (ORTEGA, 1999, p. 53). É nessa medida que Hadot aponta a distância que a

²⁷ Tradução livre.

prática da filosofia Antiga, centrada nas práticas de si, tomou da filosofia moderna. Enquanto nesta primeira se ensina a atenção permanente no tempo presente²⁸, num exercício sobre a vida, a filosofia moderna se limita a “apresentar-se, sobretudo, como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas” (HADOT, apud ORTEGA, 1999, p. 56).

Como já afirmamos, por mais de uma vez, Foucault no *Usos dos Prazeres* ([1984a] 2007) reconhece explicitamente as influências que as leituras de Hadot produziram sobre si. Esta influência não significa, contudo, que o pensamento de Foucault possa ser reduzido – no que se refere à apropriação da filosofia Antiga – às ideias de Hadot. Exemplo disso são as diferentes discordâncias entre eles que apontamos ao longo deste trabalho. Contudo, lançar foco nesta centralidade que ambos, Foucault e Hadot, conferem ao tema da espiritualidade, na passagem da Antiguidade para o mundo moderno, talvez nos forneça pistas da complexidade que esse tema alcança, como nos parece, sobretudo, na obra de Foucault.

Dos diferentes exercícios espirituais exemplificados por Foucault, um em especial nos interessa apresentar, mesmo que de maneira sintética. Em Marco Aurélio, Foucault encontra uma modalidade de exercício, praticado geralmente por via da escrita, que consiste em definir e descrever “tudo o que se apresenta ao espírito” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 355). Nesse exercício, qualquer coisa que se apresente ao espírito, tudo que se apresenta espontaneamente ao espírito em função da vida que se leva, ou, por exemplo, dos encontros que se tem, deve ser objeto de uma atenção voluntária “que terá por função determinar o fluxo objetivo desta representação” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 356). Trata-se precisamente de uma “captagem” da representação como esta se dá ao espírito, isto é, “em deixar se desenrolar espontaneamente o fio e o fluxo das representações. Movimento livre da representação e trabalho sobre este movimento livre: é isto o exercício espiritual sobre a representação”. (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 356).

É na livre atenção que concede ao fluxo permanente das representações que este exercício espiritual se distingue de um método intelectual presente, por exemplo, em Descartes. No método intelectual, é o critério lógico o que orienta a intervenção, ou a passagem, de uma representação a outra a ser analisada. Assim, o método intelectual supõe e exige uma definição voluntária e “sistemática da lei de sucessão das representações e só aceitá-las no espírito sob condição de que tenham entre si um liame suficientemente forte, obrigatório e necessário, para que sejamos levados logicamente (...) a passar da primeira para

²⁸ Ortega destaca o fato de que na leitura de Hadot, Foucault teria negligenciado este ponto central da filosofia antiga em sua relação com os exercícios espirituais: o valor que possuía para os filósofos da Antiguidade a atenção (*prosoche*) ao presente.

a segunda” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 356). O fluxo das representações é, nesse caso, submetido a uma espécie de gramática que o orienta. Diferentemente do exercício espiritual, no qual a atenção volta-se não para o critério lógico que orienta a sucessão de representação, mas para o fluxo mesmo das representações. Em outras palavras, “esta atenção preferencialmente dada ao fluxo da representação é tipicamente da ordem do exercício espiritual” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 355).

1.3.2 Uma experiência sem garantias: Foucault e culto californiano de si

O projeto foucaultiano de uma estética da existência rendeu a Foucault diversas e variadas críticas. Uma delas, como apontamos, concerne certamente à sua divergência com estudiosos e especialistas das culturas antigas, gregas e romanas. Sem falar naquelas em que Foucault foi acusado de ter pretendido restaurar uma filosofia do sujeito. Mas, provavelmente, nenhuma dessas críticas alcançou tanto destaque como a que – principalmente com a difusão das conferências e das entrevistas, realizadas por Foucault nos 80 sobre o seu projeto de leitura da Antiguidade – ficou conhecida, segundo o próprio Foucault, como “culto californiano de si.” (FOUCAULT, [1980-88] 1994 p.403).

Se nos reportarmos ao imaginário americano dos anos 60 e 70, a Califórnia representa um cenário que agencia as diferentes experimentações comportamentais, não apenas no registro das experiências sexuais, mas também no das drogas e, por que não?, do *rock and roll*, numa espécie de “*californian way of life*”. Foucault, ao sustentar a estilização da existência fundada nas práticas do cuidado de si teria – segundo as críticas – produzido uma espécie de “versão californiana das práticas de si”. Foucault, evidentemente, recusa essa aproximação. Na visão do filósofo, o culto californiano de si, diferentemente das práticas de cuidado de si da Antiguidade, repousam na afirmação psicológica da categoria de eu. Assim, “no culto californiano de si se deve descobrir, por princípio, seu verdadeiro eu, separando-o do que poderia torna-lo obscuro, ou aliena-lo, decifrando sua verdade graças a uma ciência psicológica ou psicanalítica que pretenda dizer qual o seu verdadeiro eu” (FOUCAULT, [1980-88] 1994, p.402). Pela centralidade conferida a esta leitura psicologizante, a cultura californiana seria, aponta Foucault, “uma *reversão* [grifo nosso] da cultura clássica de si”²⁹

²⁹ É curioso observar como na leitura de Foucault a cultura californiana teria produzido uma espécie de avesso das práticas de si. O avesso não nega semelhanças, embora conceda uma leitura de sentido radicalmente oposto.

(FOUCAULT, [1980-88] 1994, p.402). Trata-se, para Foucault, não apenas de marcar a diferença entre a cultura californiana de si e as práticas de si da Antiguidade, como também, de apontar as direções radicalmente opostas que alçaram esses distintos movimentos.

A proposição foucaultiana foi então acusada de propagar e de defender, em outras bases, uma cultura do individualismo e de propagar uma espécie de banalização estética, ou um esteticismo amoral, advindo de experimentações corporais fugazes. Nessa perspectiva, “Foucault, recorrendo aos gregos, teria cedido à tentação narcísica (...) indicando a cada qual o caminho de um desenvolvimento pessoal através de uma estilização do eu” (GROS, 2006, p. 511). Frédéric Gros destaca, contudo, os abusos dessas generalizações, segundo o autor, frutos de leituras errôneas e apressadas da proposição de Foucault. Para Gros, Foucault além de nunca ter confundido uma ética fundada no cuidado de si e numa estética da existência com a cultura de um “verdadeiro eu”, apontou em diferentes textos, como por exemplo, no terceiro capítulo do *Cuidado de Si* ([1984b] 2007), sua recusa explícita a uma leitura estética ou individualista do cuidado de si.

Jurandir Freire Costa (1999), num prefácio que escreve para *A amizade e a Estética da Existência*, de Francisco Ortega (1999), não apenas retoma como também amplia as direções assumidas por esta crítica à proposição foucaultiana de uma estética da existência. Na leitura de Costa e no diálogo que, no prefácio, propõe à Ortega, seria necessário rever com agudeza os efeitos e as implicações de leitura provocados pela proposição foucaultiana de uma estética da existência. Partindo da centralidade conferida ao prazer, sobretudo no segundo volume da *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres* ([1984a] 2007), Costa aponta não apenas os equívocos, mas também a “confiança ingênua” (COSTA, 1999, p. 16) que marca a proposição foucaultiana de uma estética da existência.

Costa parte, pois, de um ponto específico, que é a centralidade que a dimensão do prazer ocupa no tema da estética da existência, para apontar o que seria não apenas uma leitura ontologicamente incoerente por parte de Foucault, como também, e não menos importante na hipótese de Costa, os efeitos que essa leitura apressada poderia produzir nos nossos modos de vida contemporâneos. O que interessa a Costa é desdobrar uma pergunta de fundo que teria escapado a Foucault: “por que, de repente, essa confiança ingênua no corpo e nas sensações, vindas de um autor que, mais que qualquer outro, nos ensinou a ver as garras do poder na fabricação histórica de nossos corpos, sexos e prazeres?” (COSTA, 1999, p. 17) Os equívocos e as ingenuidades da leitura proposta por Foucault se imbricariam de uma maneira que tornaria “impraticável decidir se estamos nos tornando livres ou estamos nos submetendo ao poder de quem define o que é prazer, segundo interesses particulares”

(COSTA, 1999, p. 17). Nossas amarras a uma cultura do narcisismo e a uma política neoliberal – que impulsionam os nossos modos de vida a um consumo frenético e descartável de prazeres, de amores, de drogas – não nos permitiriam definir se o que nos impulsiona “é sinal de força e domínio ou de pusilanimidade e adição” (COSTA, 1999, p. 18). Em outras palavras, a proposição de uma estética da existência por Foucault pode, sim, ser efetivamente “uma vacina contra a burocratização de nossos espíritos. Mas pode ser igualmente, material reciclável pela cultura publicitária dos corpos e das sensações” (COSTA, 1999, p. 18).

Assim, a proposição de uma estética da existência por Foucault seria, prossegue Costa, fruto de “uma colagem dos melhores momentos da Grécia, de Roma e das ‘califórnia’ de hoje” (COSTA, 1999, p. 18). Foucault teria forjado sua leitura das práticas de si, não apenas desprezando as distâncias que separam a voraz cultura do narcisismo das culturas da Antiguidade, mas, especialmente, se esforçando “desesperadamente, para extrair de existências mimadas no ócio e na opulência um clarão das virtudes epicuristas, estoicas ou socráticas que tanto admirava.” (COSTA, 1999, p. 17).

Um aspecto, sobretudo, nos interessa desta crítica veementemente sustentada por Costa ao projeto foucaultiano de uma estética da existência: o fato de que boa parte dessa crítica se constitui em apontar, no projeto foucaultiano, a inexistência de critérios suficientemente seguros que nos permitam decidir frente à pluralidade das formas de subjetivação. Afinal, quando se trata, nessas formas, de mais uma apresentação dos ardis da cultura do narcisismo ou quando estas seriam, por intermédio das práticas de si, constituídas numa decisão ético-estética? Como, ou mais precisamente, com que critérios decidir? Pergunta-se Costa.

Na leitura que Costa enfatiza de Foucault, não obstante as possibilidades de se abrirem novas formas de subjetivação pautadas pela singularidade das práticas de constituição de si, nunca teríamos critérios suficientemente válidos que nos retirassem da incerteza de ter que permanentemente nos perguntarmos: como “distinguir o prazer do super-homem do prazer do psicopata ou do burguês viciado em sexo, drogas e *Credicard*?” (COSTA, 1999, p. 18). Nessa leitura, os esforços subjetivos presentes nas práticas de constituição de si, pelo trabalho da *áskesis*, nunca seriam suficientes para oferecer um critério confiável capaz de separar “(...) o prazer heroico de outrora do mais tacanho ‘estou me lixando’ neoliberal ou fútil ‘*pick and choose*’ das ‘psicorrelições emocionais” (COSTA, 1999, p. 18). É, pois, como nos parece, nessa ausência de critérios efetivos, mas também, e principalmente, na dimensão de risco que a falta desses critérios nos expõe, que se centra o incômodo de Costa. Em outras palavras, Costa se incomoda, em última análise, com esta ausência de critérios e com os riscos que dela

advêm; se incomoda com o fato de que sem critérios nunca poderemos, a priori, definir se estamos, por um lado, diante de um louco, de um psicopata ou de um adicto, ou se, por outro lado, estamos diante de uma forma nova de subjetivação produzida pelos artifícios das práticas de si, fruto, portanto, de uma “*experiência de si como prática da liberdade.*” Ora, onde Costa, pelos riscos e pela ausência de critérios suficientemente seguros, enxerga os limites da proposição foucaultiana, *preferimos* vislumbrar as saídas criativas que se abrem à produção da singularidade, das subjetividades forjadas pelas práticas de produção de si. E isso não porque desprezamos ou negamos a inexistência de critérios ou mesmo a presença dos riscos³⁰; concordamos, aliás, que efetivamente não existem critérios, senão os da singularidade, e que, por isso mesmo, os riscos se fazem, permanentemente, presentes. Não obstante os riscos que essa ausência de critério nos expõe, *acreditamos* que é exatamente aí que a leitura de Foucault toma sua forma plena, que esta fornece o alcance de sua posição. Podemos supor que foi exatamente por ter sustentado de maneira radical as implicações que a dimensão dos riscos impõe à vida e ao pensamento que, na contramão de toda uma tradição de leituras, Foucault pode recusar os critérios tradicionais que distinguem o normal do patológico e, deste modo, pode positivar a experiência da loucura como forma de subjetivação (FOUCAULT, [1983a] 2007). Com sua leitura, Foucault contraria toda uma tradição crítica da loucura que excluía qualquer dimensão produtiva na medida em que reduzia a loucura ao fadado campo da desrazão. Os riscos da ausência de critérios suficientemente seguros, de critérios a priori, para julgar uma forma de subjetivação se fazem mesmo permanentemente presentes, principalmente nesta última etapa do pensamento de Foucault. Risco da experiência da loucura; risco de vida no caso da *parrhesía*; risco, pois, finalmente, de pensamento. Parafraseando o personagem Riobaldo, de Guimarães Rosa, poderíamos dizer que com Foucault, não apenas “viver é muito perigoso”, (ROSA, 2006) mas pensar também é muito perigoso.

³⁰ Esta crítica ao projeto foucaultiano pelo viés da ausência de critérios para arbitrar sobre os destinos das pluralidades de formas subjetivas, bem como dos riscos que esta ausência evoca, nos interessa em duas direções. A primeira delas, apresentamos: sustentar que esta dimensão de riscos é inerente à leitura e ao pensamento de Foucault. De fato, na produção de novas formas de subjetivação os riscos não se ausentam. Mas, com efeito, a dimensão de risco presente na produção de novas formas de subjetivação nos interessa também e, especialmente, no terceiro capítulo, quando aproximaremos a tradição da espiritualidade à experiência da feminilidade. Nesta última, a dimensão de risco se radicaliza com a total ausência – senão de um circuito singular da pulsão – de critérios que autorizem arbitrar sobre *o normal e o patológico* nas formas de subjetivação.

1.3.3 A imanência das práticas de espiritualidade

1.3.3.1 Prestígio e sedução: a longa duração dos modelos ocultadores

Com receio de por vezes pareceremos repetitivos, mas na tentativa de explicitar os pontos fundamentais que nos interessam da retomada que faz Foucault da Antiguidade, podemos recorrer a uma esquematização que faz Foucault do ponto central de sua leitura sobre a Antiguidade: estabelecer uma leitura genealógica que aponte as transformações particulares que historicamente definiram as condições que fizeram o sujeito ter “que submeter-se a si mesmo para que houvesse a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 308). É na medida dessa leitura genealógica que Foucault localiza na Antiguidade a ocorrência da centralidade do cuidado de si, isto é, a prevalência de um momento específico na cultura ocidental em que condições de espiritualidade não estavam, pois, nem despregadas, nem subordinadas às práticas de constituição de si. Seria, portanto, o que Foucault nomeou como “o momento de ouro do cuidado de si na Antiguidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006).

No entanto, a ocorrência desse momento específico de uma autofinalização do cuidado de si – de uma imanência das práticas de espiritualização – na cultura ocidental não seria propriamente evidente, e isso não apenas por um artifício histórico, mas, sobretudo, pela complexidade envolvida nesta leitura. A cultura ocidental acabou por produzir, na leitura de Foucault, diferentes modelos que funcionaram como imagens representativas das formas encontradas na cultura ocidental para explicar a constituição da relação entre subjetividade e verdade. Ocorre que esses diferentes modelos não se alternaram de maneira evidente, apenas numa sucessão cronológica, isso porque teria ocorrido no ocidente a prevalência sedutora de dois grandes modelos utilizados na produção da relação entre subjetividade e verdade: o modelo platônico da reminiscência e o modelo cristão da exegese de si.

Assim, estes “dois modelos ocultadores” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 241) acabaram por esconder, por escamotear, o que Foucault, estrategicamente forja como modelo helenístico, “que foi recoberto, historicamente e na cultura posterior, por dois grandes modelos: o platônico e o cristão” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 309). O modelo helenístico – que Foucault analisa, sobretudo, pelos estudos dos textos das escolas do cinismo, do epicurismo e, principalmente, do estoicismo (FOUCAULT, [1982a] 2006), embora pudesse

ser colocado numa sucessão histórica entre o platonismo e o cristianismo precisaria, pois, ser escavado, esculpido, desbravado em sua ocorrência singular, pois estaria velado pela forte prevalência na cultura ocidental destes “dois grandes esquemas de relação entre cuidado de si e conhecimento de si” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 309). Vale ressaltar, rapidamente, no que se refere à prevalência quase exclusiva no ocidente destes dois modelos, não apenas o *prestígio* social e teórico que ambos, o modelo platônico e o cristão alcançaram, mas, ao mesmo tempo, a sedução e o *fascínio* com que prevaleceram como formas quase hegemônicas para se vincular à subjetividade e à verdade.

Na leitura de Foucault, a devida apreensão do modelo helenístico exigiria o esforço de descartar a centralidade com que se alteram, ou por vezes até mesmo se imbricaram, no interior do cristianismo, o modelo platônico e o modelo cristão³¹. Vejamos, portanto, como na esquemática leitura que apresenta Foucault se relacionam, nestes modelos, o cuidado de si e o conhecimento de si. Inicialmente, no modelo platônico referendado por Foucault ([1982a] 2006), sobretudo no *Alcebiades*, a ignorância do sujeito funciona como um operador fundamental da prática do cuidado de si. Deve-se cuidar de si, principalmente porque se é ignorante. Como, por exemplo, no caso do jovem Alcebiades, que “era ignorante relativamente a seus rivais”. Assim, como condição para bem governar, o jovem mancebo deveria cuidar de si para pôr fim a esta ignorância. Portanto, “a ignorância e a descoberta da ignorância é que suscitam o imperativo do cuidado de si” (FOUCAULT, [1984i] 2006, p. 309). Nesta perspectiva, observa Foucault, o cuidado de si no modelo platônico será fundado no ‘conhecer-se a si mesmo’, de maneira que “toda a superfície do cuidado de si é ocupada pelo imperativo do conhecimento de si” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 49). É exatamente nesta passagem, que afirma a centralidade do conhecimento de si no modelo platônico, que entra em cena a reminiscência – é pela lembrança do que a alma viu que ela descobre o que é. Dessa maneira, podemos dizer que em termos da relação entre cuidado de si e conhecimento de si, neste modelo platônico da reminiscência “aglutina-se em um único movimento da alma, conhecimento de si e conhecimento da verdade, cuidado de si e retorno ao ser” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 310). O cuidado de si, embora esteja acoplado num único movimento da alma, encontra-se subordinado ao conhecimento de si.

Por sua vez, no modelo cristão “o conhecimento de si está ligado, de modo complexo, ao conhecimento da verdade tal como é dada no Texto e pela Revelação” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 310). Assim, ocorre no Cristianismo uma permanente circularidade entre o

³¹ Foucault localiza, nesta apropriação do platonismo pela cultura cristã, o lugar estratégico ocupado pelos movimentos gnósticos. Ver (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 312).

conhecimento de si, o conhecimento da verdade e o cuidado de si, de maneira que “se quisermos prover nossa salvação, devemos acolher a verdade: [que é dada no texto e se manifesta na Revelação]. Mas não podemos conhecer a verdade se não nos ocuparmos nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 310). Porém, alerta Foucault, “este conhecimento purificador de si por si mesmo só é possível sob a condição de que já tenhamos uma relação fundamental com a verdade, a do Texto e a da Revelação” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 311). É desta maneira, pela afirmação circular entre o conhecimento de si e cuidado de si mediado imprescindivelmente pelo conhecimento da verdade, que o modelo cristão estabelece a necessidade da exegese de si, isto é, “da decifração dos processos e movimentos secretos que se desenrolam na alma, dos quais é preciso apreender a origem, a meta, a forma” (FOUCAULT, [1982aa] 2006, p. 311). O cuidado de si encontra-se, nesta medida, absorvido no interior do conhecimento de si e, evidentemente, do conhecimento da verdade.

O que podemos, pois, entrever desta leitura que efetua Foucault e que redundava numa recusa explícita tanto do modelo platônico, quanto do modelo cristão é que, por diferentes caminhos em ambos os modelos, seja o da reminiscência, seja o da exegese, o cuidado de si possui um valor, um *status*, que só pode ser compreendido em relação ao conhecimento de si. Isto é, nesses dois modelos a prática do cuidado de si está, portanto, referenciada a partir do conhecimento de si; em outras palavras, não possui um valor autonomizado frente ao conhecimento de si. Além disso, podemos supor que com a recusa destes dois grandes modelos, o que Foucault descarta é a produção de si organizada num *eixo vertical* que vincula sujeito e verdade, já que em ambos os modelos – seja com a reminiscência seja com a Revelação – existe uma verticalidade do exercício de conhecimento de si. É na direção contrária e radicalmente oposta a estes dois modelos que Foucault destaca a imanência da experiência do cuidado de si no modelo helenístico.

1.3.3.2 Espiritualidade e imanência: a era de ouro do cuidado de si

Assim, finalmente, no modelo helenístico, destaca Foucault, existiria uma “autofinalização da relação a si” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 313). Isto é, diferentemente do modelo platônico, que subordina o cuidado de si ao conhecimento de si, ou do modelo cristão, que absorve o cuidado de si em relação ao conhecimento de si e ao conhecimento da

Verdade, no modelo helenístico, o cuidado de si foi valorado em si mesmo sem que sua prática visasse ao conhecimento de si ou mesmo “à aquisição de um *status* particular no interior de uma sociedade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 301). Por isto mesmo, o cuidado de si acaba por “assumir a forma de um princípio geral e incondicionado. Isso significa que ‘cuidar de si’ não é mais um imperativo válido para um momento determinado da existência e em uma fase da vida (...). Cuidar de si é uma regra coextensiva à vida” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 301).

Porém, não basta que se circunscreva o lugar privilegiado ocupado pelo cuidado de si no modelo helenístico para que se apresente a centralidade nesta cultura das condições de espiritualidades como formas de produção de si. É necessário um passo complementar, mas igualmente importante, que defina com precisão não apenas o lugar ocupado pelo cuidado de si, mas também que aponte como nesta tradição se constituiu, se formulou o conhecimento de si. Como já apresentamos, a tradição antiga da espiritualidade foi descartada na Modernidade em função da prevalência estrita da objetivação do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si. A questão que se coloca de maneira central para Foucault é: como compreender – não em termos da objetivação – o conhecimento de si e o conhecimento do mundo? Ou seja, que lugar ocupa o conhecimento de si numa cultura regulada pela prática imanente do cuidado de si?

A aposta nas práticas de si presentes na cultura helênica, seja nos cínicos, nos estoicos, ou mesmo nos epicuristas, incluía, pois, a radicalidade de uma experiência que como observa Foucault, aponta para uma “modalização espiritual do saber de si e do mundo” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 351). Isto é, no modelo helênico não existiria, em absoluto, uma oposição constitutiva entre o conhecimento de si e o conhecimento da natureza, entre “dirigir o olhar para si e percorrer ao mesmo tempo a ordem do mundo” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 316), existiria, por outro lado, “certa relação de laços recíprocos entre o conhecimento da natureza e o conhecimento de si (...)” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 314). A consequência desta ausência de prevalência do saber de si sobre o conhecimento da natureza faz com que “todo o saber de que precisamos deva ser ordenado à *tékhne tou bíou* (arte da vida)” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 315). É nesta medida que na cultura helênica se afirma o que Foucault denomina de uma modalização espiritual do saber do mundo. Nesta tradição, toda a produção de saber, de conhecimento, se ordena em função da produção de uma estética da existência, em função da produção de uma arte da vida. Como bem percebe Marco Aurélio – representante do estoicismo tardio analisado por Foucault: “Em suma, exceto pela virtude e por aquilo que a ela se liga, não te esqueças de penetrar a fundo nos detalhes

das coisas a fim de chegar, por esta análise, a desprezá-las. Aplica o mesmo procedimento a toda a vida” (MARCO AURÉLIO apud FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 367). Assim, se podemos afirmar que no modelo helênico o conhecimento de si não se opõe ao conhecimento do mundo, é fundamental destacar que a produção de saber – sobre si ou sobre o mundo – se ordena em função da produção de um estilo de existência, isto é, se organiza em função da centralidade da tradição da espiritualidade.

1.3.4 Fausto: a derrocada da espiritualidade na Modernidade

Estaríamos, pois, com a consideração deste modelo helênico, bem distantes do acontecimento da Modernidade, e isto evidentemente não apenas numa distância cronológica que separa a Antiguidade do mundo moderno. Mas, sobretudo porque com a experiência da Modernidade ao contrário da cultura helênica, a progressiva objetividade conferida ao conhecimento de si e também ao conhecimento do mundo acabou por apagar a centralidade da experiência ética e estética na produção de formas de subjetivação. Esta inversão – de saber espiritual em “saber de conhecimento” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 374) – claro, não foi sem efeitos. Com a Modernidade não apenas se apaga a centralidade antes conferida ao cuidado de si, como também, “a espiritualidade do saber torna-se a fé cega no progresso contínuo da humanidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 374).³²

Poderíamos encontrar, sugere Foucault, na figura de Fausto o ponto trágico que converge em si os efeitos e as implicações para a subjetividade da derrocada da tradição antiga da espiritualidade. O personagem descrito por Goethe³³ vive na própria pele, no corpo e na alma os dissabores da inversão de um saber de espiritualidade em saber de conhecimento. Isto é, constata em primeira pessoa os descaminhos de sua sede por insistir numa forma estrita de conhecimento que nada pode produzir de “transfiguração subjetiva” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 374). “Filosofia, ai de mim! jurisprudência, medicina, e tu também triste teologia!... Eu as estudei, pois, a fundo com ardor e paciência; agora eis-me aqui, pobre louco, tão sabido quanto antes” (GOETHE apud FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 374). O que Fausto

³² Esta frase escrita por Foucault está por este referida ao *Fausto* de Lessing (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 374).

³³ Não apenas no *Fausto* narrado por Goethe, mas também, nos escritos no século XVIII por Marlowe e Lessing, respectivamente, encontraríamos, aponta Foucault, os encantamentos produzidos pelo saber de espiritualidade. (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 374).

com todo o seu saber catedrático e enciclopédico desconhece é, precisamente, os limites implicados no saber de conhecimento que nada podem oferecer senão “simplesmente a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulos de conhecimentos (...)” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 24).

Fausto está impedido de experimentar “o efeito de retorno da verdade que ele conhece sobre si mesmo (...)” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 375) e esta experiência de si, nenhum dos saberes de conhecimento aos quais clama Fausto pode lhe oferecer, e isto porque “o que Fausto pede ao saber são valores e efeitos espirituais que nem a filosofia, nem a jurisprudência, nem a medicina podem lhe dar” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 375). Resta a Fausto contentar-se – ou vender a alma ao diabo – com os efeitos sociais de uma verdade advinda de um saber de conhecimento. E isto, “(...) é tudo o que se consegue da verdade [de conhecimento] quando foi tão difícil buscá-la” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 375). Assim, “creio que temos aí a última formulação nostálgica de um saber de espiritualidade (...) e a triste saudação ao nascimento de um saber de conhecimento” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 375-376).

1.4 A psicanálise e a tradição antiga da espiritualidade

1.4.1 A retomada da tradição antiga da espiritualidade: a psicanálise entre o cuidado de si e o conhecimento de si

A afirmação sustentada sem reticências na *Hermenêutica do Sujeito* e que nos interessa aqui retomar, como elemento central do trabalho que procuramos realizar, é a de que na psicanálise “reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver – sob o olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios, são as muito velhas e fundamentais questões do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e, portanto, da espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Essa afirmação não significa, evidentemente, que Foucault queira afirmar que a psicanálise se constitua, efetivamente, numa forma de espiritualidade. Nós, muito menos, pretendemos sustentar tal indicação. Do mesmo modo, não afirma, nem muito menos pretende indicar, alguma proximidade da psicanálise com o discurso religioso. Como

bem afirmou Foucault, supor que a aproximação da psicanálise com a tradição da espiritualidade faça algum eco à religião “(...) é, evidentemente, total engano. Isto não faz nenhum sentido e nada acrescenta” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Assim, a tradição antiga da espiritualidade aqui evocada em nada coincide com a pretensão e com a configuração das religiões ocidentais. Estas, principalmente em sua formalização cristã, se organizaram de uma forma inversa à tradição da espiritualidade, na medida em que formularam e se submeteram a uma teologia, isto é, a um discurso que sustenta a proposição de um sujeito cognoscente que encontra num Deus conhecedor de toda a natureza um modelo exemplar de perfeição. Como resultado deste modelo hierarquizante, Foucault apontou as subjetividades fundadas na ideia de uma renúncia de si, na submissão a um Deus como condição de acesso à verdade de si. Foi neste sentido que a teologia cristã foi apontada pelo autor como um acontecimento decisivo no apagamento da espiritualidade no ocidente (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 304).

Com efeito, esta afirmação foucaultiana de que a psicanálise fez reaparecer no Ocidente proposições e interrogações, as mais fundamentais, pertencentes à tradição da espiritualidade antiga expõe, como acreditamos, ou deixa transparecer que na pretensão mais fundamental da psicanálise de pretender sustentar um vínculo estreito entre a subjetividade e a verdade, de pretender sustentar a singularidade da experiência do desejo, esta fez ressurgir, embora em termos completamente novos, ou mesmo estranhos a esta tradição, “a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta *epiméleia heautoû*, que constitui a forma mais geral da espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 41). Deste modo, a psicanálise, com seu projeto teórico e também com a proposição de sua prática, fez ressurgir no Ocidente uma antiga inquietação que constituiu o pensamento ocidental. Ou seja, a psicanálise, com termos completamente próprios fez ressurgir no Ocidente a interrogação mais fundamental da tradição da espiritualidade, qual seja: que modificações o sujeito deve produzir em si para que ter acesso à verdade e quais são as transformações decorrentes desta experiência? Isto é, com seu projeto teórico e também com sua prática, a psicanálise procurou, a seu modo, sustentar a pergunta sobre o preço, sobre a coragem e o sobre o esforço que o sujeito necessita para dizer o verdadeiro sobre si e, não com menor importância, os efeitos, as modificações que se produzem no sujeito pelo fato que “ele disse, que ele pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). A psicanálise seria, deste modo, na leitura que propõe Foucault, uma versão moderna da tradição antiga da espiritualidade.

Contudo, problematizar, como faz Foucault, reconhecendo explicitamente que a psicanálise recoloca em cena uma problemática central para Antiguidade – que é a produção

de novas formas de subjetividades reguladas pelo estilo singular de existência – não significa, em absoluto, negar que seja a psicanálise um discurso, ou melhor, uma forma de discursividade³⁴ que encontra na Modernidade as suas condições de enunciação. Foucault, embora afirme que a psicanálise recolocou para o Ocidente temas próprios à tradição antiga da espiritualidade, não deixa de reconhecer que a psicanálise, por seu turno, encontra na tradição da Modernidade o terreno propício para sua constituição. Assim, nas páginas finais de *As Palavras e as Coisas* ([1966] 2002), Foucault apontou o lugar estratégico ocupado pela psicanálise no ideário da Modernidade e das chamadas Ciências Humanas. Num elogio direto à psicanálise (e também à antropologia estrutural), o autor apontou como esta, com a proposição por Freud do conceito de inconsciente, operou um descentramento do eu e da consciência – figuras centrais na ordenação do mundo moderno.

Por outro lado, foi de uma forma bem mais tímida que Foucault, na *Hermenêutica do Sujeito*, aproximou a hipótese da retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise ao discurso que passa a configurar o mundo moderno com as considerações cartesianas: o discurso da ciência. Na hipótese levantada por Foucault, a recolocação em questão da problemática da tradição antiga da espiritualidade no contexto da Modernidade apenas seria possível “(...) em formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Nesta leitura, as formas de saber, ou as formas discursivas estritamente científicas, não seriam suficientemente sensíveis a “(...) este ressurgimento, este reaparecimento das estruturas de espiritualidade (...)” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Os discursos científicos – com sua origem cartesiana – teriam se constituído, deste modo, na direção oposta à tradição da espiritualidade, de maneira que seria exatamente o reconhecimento de elementos da tradição da espiritualidade no interior de uma forma de saber o que apontaria o seu limite de cientificidade, ou seja, “(...) podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Assim, o limite intrínseco entre a psicanálise e o discurso da ciência³⁵ funciona como uma condição fundamental que permite à

³⁴ Num pequeno ensaio, publicado em 1969, intitulado *O que é um autor?* ([1969] 1992) Foucault ao se interrogar sobre a função autor propõe que a psicanálise, diferentemente da ciência, seria uma forma de discursividade. Daí o lugar central ocupado, por exemplo, por Freud, como um fundador de discursividade. Neste sentido, o retorno a Freud operado por Lacan evidenciaria o movimento de retorno aos textos originários, retorno ao autor – próprio às formas de discursividade.

³⁵ Retomaremos no segundo capítulo algumas linhas gerais desta complexa aproximação entre a psicanálise e o discurso da ciência. Complexa, porque compreendemos ser esse um debate que, embora nem sempre direto, assume por várias vias formas diversas no interior da psicanálise. Pode-se dizer que não apenas em Freud, mas também em Lacan, encontramos diferentes posicionamentos em momentos diversos de suas obras sobre a relação da psicanálise com o discurso da ciência. O que esperamos apontar no segundo capítulo, evidentemente

psicanálise reconhecer, isto é, ser sensível a ponto de captar “no campo do saber propriamente dito esta pressão, este ressurgimento, este reaparecimento das estruturas de espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Diferentemente do discurso científico, a psicanálise, pelo menos implicitamente, fez reaparecer na Modernidade “(...) de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, algumas exigências da espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39).

Vale ressaltar, entretanto, em consonância com a leitura foucaultiana, que a indicação reconhecida por Foucault de que não ser uma ciência no sentido estrito funcionaria como uma condição intrínseca para que a psicanálise fizesse reaparecer no ocidente elementos próprios à tradição antiga da espiritualidade não deve ser esgotada na pergunta sobre a cientificidade da psicanálise, isto é, em querer definir se a psicanálise “é ou não uma ciência” (FOUCAULT, [1976] 2005, p. 14). Isso porque, como já apontamos, é no campo da genealogia que se constitui e se organiza o pensamento de Foucault, pelo menos em sua produção dos anos 80, e, por que não?, também o seu interesse pela psicanálise, ou melhor, seu interesse pelas problemáticas colocadas pela psicanálise ao pensamento ocidental. Foi nesta direção que no Curso de 1976, *Em defesa da Sociedade*, (FOUCAULT, [1976] 2005) a psicanálise se fez presente nas considerações de Foucault. O que se evidenciou neste curso foi, por um lado, o alcance metodológico das leituras genealógicas empreendidas por Foucault e, por outro, a explicitação de como essas genealogias procuram demonstrar “(...) os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, [1976] 2005, p. 14). Assim, antes de se perguntar se a psicanálise é “análoga a uma prática científica em seu desenrolar cotidiano” (FOUCAULT, [1976] 2005, p. 14), interessa a Foucault a seguinte interrogação: que “(...) ambição de poder (que) a pretensão de ser uma ciência traz consigo?” (FOUCAULT, [1976] 2005, p. 14). É, pois, precisamente, para os movimentos sutis que no interior de um discurso, como a psicanálise, se mantêm a insistência e o esforço em sustentar a pretensa outorga científica, que se orienta a perspectiva genealógica que interessa à Foucault. Nesta medida, “as genealogias são, muito exatamente, anti-ciências” (FOUCAULT, [1976] 2005, p. 14).

não é uma resposta à questão, esperamos, antes, indicar o campo estratégico em que esse debate se organiza na psicanálise.

1.4.2 A discursividade da psicanálise e as condições de espiritualidade

Para Foucault, não obstante a força e a nitidez com que poderíamos reencontrar elementos, e mesmos as exigências, de espiritualidade na constituição e na proposição do discurso psicanalítico, isto não significou, efetiva ou historicamente, que a psicanálise tenha assumido e frontalmente se confrontado com as implicações deste reaparecimento em seu interior dos elementos da tradição antiga da espiritualidade. Isto é, na leitura de Foucault, muito embora haja a presença na psicanálise do que o autor nomeou de “condições de espiritualidade” – ou seja, a presença de elementos, de figuras, de formulações próprias à tradição antiga da espiritualidade –, no exercício histórico da psicanálise, entretanto, “tentou-se mascarar estas condições de espiritualidade próprias a tais formas de saber no interior de certas formas sociais” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). As condições de espiritualidade estariam, pois, presentes, mas não tematizadas explicitamente pelo discurso psicanalítico. De maneira que a psicanálise teria acabado por mascarar no interior de práticas institucionais e de proposições teóricas os elementos próprios à tradição da espiritualidade antiga.

Entretanto, esse movimento de mascaramento não foi sem efeitos para a psicanálise. Segundo Foucault, sempre que a psicanálise ou evitou, ou recusou se confrontar com a centralidade por ela conferida às relações entre subjetividade e verdade – portanto, a centralidade da tradição da espiritualidade – isso acabou por acarretar “um positivismo, um psicologismo para a psicanálise” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). O positivismo ou mesmo a sedução pelos discursos psicologizantes seriam, pois, efeitos diretos – produzidos no interior da psicanálise – da recusa da psicanálise em ser compreendida “no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). Nesta medida, supõe Foucault, a formalização “de uma escola, a iniciação, a formação do analista, etc., tudo nos remete às questões da condição de formação do sujeito para o acesso a verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). A psicanálise seria, na hipótese de Foucault, perpassada de uma ponta a outra de suas proposições, e mesmo de sua institucionalização, por elementos próprios à tradição antiga da espiritualidade. A psicanálise conteria em sua proposição a potência virtual das condições antigas da tradição da espiritualidade.

Talvez pudéssemos pegar uma carona e seguirmos rapidamente e de maneira bem geral esta afirmação realizada por Foucault. Isto é, poderíamos no terreno da pura suposição, ou melhor, da pura especulação, formular algumas interrogações, conjecturas que nos

permitam explicitar no discurso psicanalítico a presença destas condições de espiritualidade. Acreditamos que a problemática que historicamente, pelo menos desde Freud, se constituiu em torno da transmissão da psicanálise (FREUD, [1926], 2006) traduza de maneira pungente a amplitude e a complexidade com o que reencontramos, no interior da psicanálise, elementos próprios e constitutivos da tradição da espiritualidade antiga. Em outras palavras, quando acompanhamos – mesmo que de maneira um tanto esquemática – as diferentes questões levantadas em torno da transmissão da psicanálise, reencontramos de um ponto a outro desta problemática, diferentes formas da interrogação: *como* se transmite a psicanálise? Ou o que se passa *quando* se transmite a psicanálise? Questões dispersas, mas que como acreditamos, pela centralidade que conferem à singularização da experiência analítica, no eixo da vinculação subjetividade e verdade, fazem reaparecer no discurso psicanalítico figuras da tradição antiga da espiritualidade.

Se concordarmos com Quinet (2009) que o tema da transmissão da psicanálise progressivamente se encaminha para a pergunta sobre a formação do analista, podemos supor que também na pergunta “*como se forma um analista?*” evidencia-se a constatação de que a psicanálise não se ensina, mas se transmite na experiência do inconsciente. Teríamos então que reconhecer que “a formação do analista passa, antes de mais nada, pela experiência pessoal da situação analítica; e essa experiência só é válida se for uma aventura subjetiva livremente assumida” (DONNET, 2002, p. 740). Reencontramos, pois, por outros caminhos a centralidade da transformação subjetiva como condição, na experiência analítica, da vinculação entre subjetividade e verdade – ou num termo: as condições próprias à tradição antiga da espiritualidade. Do mesmo modo, podemos supor que a proposição do termo Escola – numa referência às Escolas da Antiguidade – por Lacan como “certos lugares de refúgio, até bases de operação contra o que já se poderia chamar mal-estar da civilização” (LACAN [1964] 2003) – traduza de maneira indireta a retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise. Como apontou Ortega, nas Escolas da Antiguidade as práticas de si implicavam não numa apropriação teórica de um texto, mas “num exercício de formação de si”, o que estava em causa, então, na Antiguidade, era a “formação em vez de transmissão de informação” (ORTEGA, 1999, p.53).

A insistência e a persistência das principais comunidades de psicanálise³⁶ pela não regulamentação da psicanálise como prática profissional, na medida em que esta implicaria não apenas na tutela da experiência analítica por parte de grupos – os mais diversos, como

³⁶ <http://mmpsicanalise.org/index.htm>. Acesso em 09/10/2013.

sindicatos, entidades de classe, Estado etc. – mas também, e como consequência, na exigência de diploma e certificado oficial como garantidores do psicanalista seria, pois, como nos parece, o reconhecimento, mesmo que indireto, da impossibilidade de padronização e de normatização da experiência de vinculação à psicanálise. Esta recusa à padronização significa em outras palavras, reconhecer “(...) que o analista se caracteriza pela sua diferença, marca distintiva do seu desejo e de sua singularidade. Esta diferença se inscreve indelevelmente no seu corpo e no seu estilo de existência” (BIRMAN, 1996a p.86). Por isso mesmo, pela singularidade que exige e que se faz sustentar não apenas num estilo, mas também no corpo do analista, as diferentes exigências de vinculação subjetiva como condição de vinculação à psicanálise apontam, grosso modo, para a exigência de singularização no processo de filiação à prática analítica. Isto é, apontam para a necessidade de uma apropriação singular da experiência analítica. Em outras palavras, em ambas as questões, não obstante todas as particularidades de respostas a elas encaminhadas, o que está em questão é o elemento principal da tradição antiga da espiritualidade: a atuação da *áskesis* num trabalho permanente de si sobre si como condição da produção de um novo *ethos*, e da vinculação da subjetividade à verdade.

Reconhecer essa proximidade da psicanálise com a tradição antiga da espiritualidade pela centralidade conferida, em ambas as tradições, ao processo de produção de singularidades das formas de subjetivação não significa, entretanto, admitir que historicamente os processos tenham se encaminhado precisamente nestes termos. Isto é, não basta o reconhecimento de que a centralidade da experiência ética pretendida pela psicanálise *exige* que o registro ético seja indissociável da vinculação estrita ao campo analítico para que esta experiência tenha se efetivado nas comunidades dos analistas. Como apontou Joel Birman, apesar de ter constituído modelos e fórmulas que procuram indicar a necessidade impreterível de singularidade – tanto no processo de formação, como também, no de filiação à causa analítica –, historicamente a psicanálise mostrou um profundo “horror pela diferença” (BIRMAN, 1994, p. 155). O que se manifestaria, pois, neste desejo de homogeneidade “onde os adeptos passam a falar o mesmo discurso, sem constituir qualquer estilo singular, e passam a reverenciar os mesmos cultos” (BIRMAN, 1994, p. 155) não é outro movimento senão uma transformação, uma transmutação do registro ético, pretendido pela psicanálise, em discurso moral. A recusa pela singularidade implicaria, pois, aponta Birman, indelevelmente na redução do discurso ético ao discurso moral. A presença insidiosa da hierarquia institucional nas variadas comunidades de analistas seria, sugere o autor, uma exemplificação cabal de que

“o sujeito da diferença não é o valor fundamental que circula nas instituições analíticas” (BIRMAN, 1994, p. 160).

Desse modo, embora haja presença evidente e nítida das condições de espiritualidade no discurso analítico, estas nem sempre tomaram forma e se afirmaram efetivamente no discurso da psicanálise. Nas vicissitudes de seu acontecimento, a psicanálise, embora afirme a centralidade do registro ético no seu discurso e também na sua prática, por vezes acaba, como apontou Foucault, por se render a efeitos e fórmulas psicologizantes. O resultando desse movimento, como bem vimos na hipótese de Birman, é o apagamento do registro ético na psicanálise, que acaba por ceder lugar ao discurso da moral. Afirmar a psicanálise em sua retomada da tradição antiga da espiritualidade significa, primordialmente, ressaltar que na tradição da espiritualidade a subjetividade, compreendida nos domínios da ética, pode ser forjada no terreno das transformações necessárias para formular, para constituir as verdades de si. Desse modo, o que se afirma, em primeiro plano, e de maneira central é a necessidade imprescindível de que o sujeito desenvolva transformações de si como condição para alcançar uma maneira própria de existir, isto é, um estilo singular de existência. Nas palavras de Foucault, que o sujeito possa realizar “uma elaboração de si, através de si, uma apaixonada transformação, uma modificação lenta e difícil mediante o cuidado contínuo com a verdade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 241).

1.4.3 O corpo em questão: a articulação entre os registros ético e estético

Afirmar, como faz Foucault, que a psicanálise recoloca para o Ocidente a interrogação mais fundamental da espiritualidade antiga significa, nos parece, constatar a sensibilidade própria ao dispositivo psicanalítico em denunciar, traduzir, em “ser sintoma” dos entraves e dos impasses colocados para a subjetividade na Modernidade pela prevalência de um modelo destacado da filosofia cartesiana que formula e compreende a constituição da subjetividade, em termos próprios ao conhecimento de si, desprezando, portanto, as implicações éticas exigidas para a constituição das verdades de si. Dar crédito, como pretendemos, a esta vinculação da psicanálise à tradição da espiritualidade significa, se considerarmos a via de constituição do sujeito ético entreaberta por Foucault, reconhecer que a psicanálise, ao sustentar sua especificidade, se vincula de maneira mais estreita ao campo ético do cuidado de si, desprezado pela cultura ocidental, do que a tradição civilizatória que privilegiou um

modelo de subjetividade, mais propriamente de sujeito, centrado na razão e no conhecimento de si. É nesta medida que a psicanálise no seu instrumental teórico e também na sua pretensão clínica constitui, nos parece, a tentativa de denunciar, de subverter os efeitos da relação hierarquizada e transcendentalizada que no ocidente privilegiou o conhecimento de si em detrimento do cuidado de si, com as consequências que esta inversão envolveu.

Se é possível afirmar que inúmeras implicações podem ser diretamente derivadas dessa inversão de forças, e como resultado do apagamento no Ocidente da exigência da experiência ética, podemos supor que uma dessas implicações capaz de traduzir de maneira sensível o impacto provocado nas subjetividades por esta aposta na tradição do conhecimento de si pode ser localizada no registro corporal. Na tradição do conhecimento de si, em consonância com a filosofia de Descartes, o corpo compreendido como uma exterioridade do sujeito (*res extensa*) fica apagado, reduzido mesmo, em prol da centralidade conferida à noção de interioridade, (*res cogitans*) como forma de ser do sujeito de conhecimento. O corpo, bem como os afetos, ficam subordinados e inferiorizados frente à clareza e à evidência do pensamento, que passa então a definir a forma privilegiada de expressão do sujeito (DESCARTES, [1641] 2004). Não obstante, a psicanálise não passou incólume aos efeitos desta centralidade da noção de interioridade e da identificação da subjetividade ao registro do pensamento. Como apontou Joel Birman (2000a, p.89), o que se produziu ao ser ressaltado seja o pensamento, com Bion, ou mesmo a linguagem e o significante, na tradição lacaniana, foi um verdadeiro recalçamento do registro corporal na psicanálise. Foi nesta direção que a psicanálise reeditou o dualismo próprio à tradição metafísica do sujeito e acabou por “dar de bandeja, para a medicina e para a psiquiatria a inglória tarefa de cuidar do corpo” (BIRMAN, 2000a, p. 21). Como consequência, a psicanálise se encarregou da considerada fatia nobre da subjetividade, o psiquismo, compreendido como “a versão cientificista da alma” (BIRMAN, 2000a, p. 21).

Nos parece no mínimo curioso que os chamados *estados limites*, que reconhecidamente colocam novas exigências à clínica e à teoria psicanalítica, encontrem no corpo uma maneira privilegiada de expressarem seu sofrimento. (ROUX, 2011). Longe de afirmar que a complexidade desses casos possa ser reduzida ao registro corporal, trata-se apenas de indicar, como nos parece, a íntima consonância entre este *limite* que se impõe a um modo de compreensão do fazer clínico e os efeitos desta aposta realizada na cultura Ocidental, que hierarquizou e excluiu o corpo em detrimento de um modelo de subjetividade pautado na centralidade do pensamento.

Fazer vincular a psicanálise à retomada de uma problemática própria à tradição ética do cuidado de si, isto é, à tradição antiga da espiritualidade indica destacar a intuição freudiana, anunciada no *O Ego e o Id* de que “o eu é antes de tudo um eu corporal” (FREUD, [1923] 1976, p.41), isto é, “não é um ser de superfície, mas é ele mesmo a projeção de uma superfície” (FREUD, [1923] 1976, p.41). Na esteira desta intuição, o que se afirma de maneira a ressaltar o alcance desta inovação freudiana – que frontalmente criticou este modelo de subjetividade fundamentado na oposição entre o corpo e o psiquismo – é a positividade da “corporeidade formulada pelas concepções de corpo erógeno e de corpo pulsional” (BIRMAN, 2000a, p. 89). Pode-se, por esse viés, lançar foco no gesto do enfrentamento freudiano à tradição da metafísica do sujeito, para afirmar, em consonância com Freud, que “não existe o sujeito e seu corpo, numa dualidade e polaridade inseparáveis, mas um corpo-sujeito propriamente dito” (BIRMAN, 2000a, p. 21). Trata-se de um sujeito corpóreo e incorporado. Assim, a noção de espiritualidade aqui evocada em nada afirma ou supõe a existência de um vínculo privilegiado do espírito sobre o corpo, ou mesmo de uma prioridade do espírito sobre o corpo. Podemos sustentar, ao contrário, que baseado nas pesquisas genealógicas realizadas por Foucault, a tradição da espiritualidade coloca em xeque exatamente a prioridade ocidental concedida ao espírito racional em detrimento do corpo, do espírito como fundamento principal que submete a subjetividade às *Regras para a direção do Espírito* ([1628] 2007) como, por exemplo, formuladas por Descartes.

Finalmente, o que se evidencia pela consideração deste registro corpóreo, e da dimensão das intensidades pulsionais que esta evidentemente evoca, é o caráter eminentemente estésico que a incidência “do impacto pulsional sem registro representacional, onde a intensidade da pulsão exige em contrapartida a realização de um trabalho psíquico de regulação da força pulsional” (BIRMAN, 1996b, 13) impõe às subjetividades. O terreno estratégico, entreaberto pelo reconhecimento desta estesia pulsional, configuraria as condições para se pensar o registro estético no discurso psicanalítico (BIRMAN, 1996b, 13). Se nessas considerações sobre a psicanálise ressaltamos sobremaneira o registro da ética – que assume o primeiro plano quando consideramos a psicanálise pela problemática da retomada da tradição antiga da espiritualidade –, é importante destacar que este registro ético está no discurso psicanalítico – pela centralidade conferida à dimensão das intensidades pulsionais – diretamente acoplado, *indissociável* mesmo do registro estético. Isto é, as subjetividades são forjadas ao mesmo tempo nos registros da ética e da estética. Assim, em consonância com a leitura das práticas de si da Antiguidade propostas por Foucault, podemos dizer que na psicanálise, no que esta retoma a tradição antiga da espiritualidade, o que está em questão, em

primeiro plano, é não apenas a circunscrição do registro ético, da produção de formas de subjetivação, mas também a consideração simultânea do registro estético implicado nesta produção de si.³⁷

1.4.4 A coragem da verdade: Foucault e Lacan uma aproximação

Em seu movimento de constatar o reaparecimento da interrogação própria à tradição da espiritualidade no interior da psicanálise, Foucault destacou de maneira privilegiada o lugar ocupado por Lacan. Na leitura foucaultiana, Lacan foi “o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40); questão que é propriamente espiritual, a de se “perguntar pelo preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro, e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato que ele disse a verdade sobre si próprio” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 40). Como vemos, Foucault é explícito e chega a indicar em nota adicionada à edição estabelecida do curso as referências textuais em que Lacan se confronta diretamente com o problema da relação entre a subjetividade e a verdade³⁸.

É inegável que em sua produção, Lacan se confronta com o que destacamos de fundamental que articula a inscrição da psicanálise na tradição da espiritualidade, a saber, a impossibilidade para a o sujeito de supor um vínculo com a verdade de si estritamente em termos de conhecimento. Lacan procurou coerentemente demonstrar como, embora a psicanálise tenha formulado um modo próprio de racionalidade, esta não poderia ser circunscrita no campo estrito definido pela racionalidade científica. Neste sentido, demarcou a “diferença entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da psicanálise, principalmente pelo fato de que a natureza do sujeito do conhecimento é o desconhecimento de sua própria verdade” (CAMARGO; AGUIAR 2009, p. 535). Reconhecendo este esforço lacaniano de evidenciar a

³⁷ A proposição do conceito de feminilidade – que abordaremos no terceiro capítulo – traduz de maneira flagrante a articulação simultânea dos registros ético e estético nas produções de formas de subjetivação. Assim, do ponto de vista da psicanálise, a retomada da problemática antiga da espiritualidade – em consonância com a leitura genealógica operada por Foucault – inclui não apenas o registro ético, mas também o estético. Contudo, nem sempre ao logo deste trabalho conseguimos manter esta equiparação, o que não significa, em absoluto, que a desprezemos.

³⁸ Foucault relaciona não apenas os textos sobre a temática do sujeito e da verdade em Lacan presente nos *Escritos*, como por exemplo, *Ciência e Verdade*, *Do sujeito enfim a questão*, dentre outros. Indica lições precisas nos Seminários 1, 2, 11 e 20. Além de artigos de Lacan na *Scilicet*, como, por exemplo, *Le syntôme*. Cf. FOUCAULT, [1982a] 2006 p. 52-53.

articulação entre a subjetividade e a verdade, Jacques-Alain Miller confere no “índice estabelecido dos principais conceitos da teoria de Lacan” (MILLER, 1966) um lugar de tópico privilegiado que orienta a leitura da obra do autor. Provavelmente, esta via de sequência do texto lacaniano ficaria mais complexa, talvez mais valiosa, se acompanhássemos a periodização sugerida por Miller e explicitada por Motta para demonstrar como Lacan “introduz uma reviravolta mais decisiva, na medida em que subverte o conceito de desejo pelo de gozo” (MOTTA, 2006. p. XLIII), de maneira a indicar uma passagem na obra de Lacan que vai do sujeito compreendido como falta-a-ser para as formulações no *Seminário XX*, com a substituição do “sujeito por algo totalmente diverso, que é o ser falante ou o *falasser*, o *parlêtre*” (MOTTA, 2006. p. XLIII). Ainda que esse caminho de pesquisa nos pareça possível e vigoroso, não é no interior entreaberto pela obra lacaniana que conduziremos, neste momento do nosso percurso de trabalho, o encaminhamento de nossa disposição em seguir a pista foucaultiana sobre a inscrição da psicanálise na tradição da espiritualidade.

Pela hipótese que adotamos, podemos dizer bem esquematicamente que Foucault e Lacan se aproximam, não apenas pelo interesse em comum pelo tema das relações entre sujeito e verdade, presentes nas genealogias de Foucault e na psicanálise de Lacan, mas mais especialmente pela centralidade que, por diferentes caminhos no interior de seus trabalhos, ambos acabam por conceder ao registro da ética³⁹. No entanto, se Lacan demarcou com precisão a circunscrição da psicanálise como prática, uma prática que se inscreve no domínio da ética, Lacan procurou, ao mesmo tempo, demarcar a posição da psicanálise frente ao discurso da ciência, isto é, procurou apontar como, ou melhor, com que condições o discurso psicanalítico se aproximaria do discurso da ciência. Num dos *Escritos* de 1966 – *A ciência e a verdade*, Lacan procurou explicitar as condições estratégicas desta aproximação entre psicanálise e ciência, para tanto afirmou que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN [1966] 1998, p. 873). Esta afirmação quase paradoxal – do ponto de vista da psicanálise – não significa, contudo, uma equivalência estrita do sujeito sobre o qual operam a psicanálise e o discurso da ciência, exatamente porque, aponta Lacan, foi justamente o sujeito excluído da equação científica que a psicanálise, ainda com a formalização do conceito de inconsciente por Freud, teria procurado restaurar.

É nessa medida que “o discurso psicanalítico se interessa pelo resto ciência” (SANTOS, 2001, p. 186). Reconhecendo a dimensão de *Spaltung*, de fenda, que essa

³⁹ A centralidade do registro da ética, como esperamos ter apontado, toma forma neste último percurso de Foucault. Em Lacan, é possível também reconhecer um deslocamento que vai, esquematicamente, da afirmação do inconsciente estruturado como uma linguagem ao reconhecimento categórico de que “o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético” (LACAN, [1964] 2008, p. 37).

operação produz, a psicanálise procuraria reconhecer e operar sobre os efeitos que o discurso da ciência produziu sobre os sujeitos. Como apontou Santos, o discurso de Lacan é (...) “o efeito de uma profunda torção na ciência moderna, consequência da revelação do inconsciente no avesso da consciência de si. Para além do ideal da ciência aparece o ideal da análise” (SANTOS, 2001, p, 186). As condições dessa torção reconhecida por Santos apontariam não apenas para o fato de que “a existência da psicanálise depende dos esforços da ciência, uma vez que a primeira recolhe os efeitos da segunda” (LOPES, 2007, p. 18), mas também para as circunscrições deste ideal de ciência, isto é, para as condições de constituição do discurso da ciência como Lacan o compreende.

Para Jean-Claude Milner, a leitura de Lacan sobre a ciência se constituiria por intermédio de “operadores históricos: sucessão e corte” (MILNER, 1996, p.32), isto é, continuidade e descontinuidade entre o discurso da ciência e a psicanálise e também entre a Modernidade e a Antiguidade. Na hipótese de Milner, as considerações lacanianas sobre a ciência derivam diretamente de apropriações teóricas operadas por Lacan das teses sobre a constituição da ciência moderna de Koyré “(...) lido à luz do muito historicizante Koyève” (MILNER, 1996, p.32)⁴⁰. Na leitura de Milner seriam essas as duas referências que, prioritariamente, marcaram as considerações de Lacan sobre a formalização da ciência moderna, e conseqüentemente, a maneira como Lacan compreende a relação entre o discurso da ciência e a constituição da psicanálise.

O que nos interessa na leitura oferecida por Milner é, contudo, um ponto bem mais preciso. Para Koyré, e Lacan o acompanha, a cesura, o corte entre a Antiguidade e a Modernidade seriam condições fundamentais para constituição da ciência moderna. Em sua leitura historicizante da constituição do discurso da ciência, Koyré *valora positivamente* a passagem, a cesura entre a Antiguidade e a Modernidade como condição fundamental para a constituição do discurso da ciência.⁴¹ Na direção inversa a Koyré Foucault recusa não apenas a leitura histórica, preferindo a genealógica, mas sobretudo aponta o efeito central que configura a descontinuidade entre a Antiguidade e a Modernidade: a exclusão da centralidade que o registro da ética ocupou nas práticas de constituição de si, ou seja, o apagamento da tradição da espiritualidade antiga e da tradição do cuidado e si. Assim, o interesse de leitura de Foucault pela Antiguidade é marcado pela radicalidade dessa constatação. Atento às especificidades das práticas de si na Antiguidade, Foucault aponta os limites colocados para o

⁴⁰ Milner apresenta em forma de axiomas os teoremas de Koyré e Koyève e as teses de Lacan deles derivadas. Ver (MILNER, 1996, p.32).

⁴¹ “O historicismo (de Koyré) acentua-se ainda mais quando levamos em conta a pertinência da referência (à episteme) antiga. Ora, (esta referência) ela é primordial” (MILNER, 1996, p.38).

pensamento com o apagamento da tradição do cuidado de si na passagem da Antiguidade para o mundo moderno. Diferentes implicações poderiam ser supostas a partir desta diferença de valor, creditadas à formalização do discurso da ciência. Uma delas é a radicalidade que o registro ético assume nas práticas de constituição de si.

Foi nessa direção, nos parece, que Joel Birman retomou por um ponto bem específico a relação possível de aproximação entre as considerações de Foucault sobre a Antiguidade em seus últimos textos e a psicanálise de Lacan. Como apontamos, o problema da *parrhesía*, do franco falar, do dizer verdadeiro adquire bastante relevância na retomada que propõe Foucault das culturas da Antiguidade. Pela via do dizer verdadeiro, que extrapola e mesmo se opõe ao dito performático da retórica ou dos atos performativos, o que entra em questão é a convicção de verdade, num compromisso tal com a verdade que aceita, em última instância, os riscos de vida que esta experiência exige. Uma *coragem de verdade* se expressa, pois, na experiência da *parrhesía*, evidenciando o caráter radical que a experiência ética de constituição de si assume na Antiguidade. É frente à radicalidade que a *parrhesía* assume, na Antiguidade que Birman formula, as indagações em que aproxima a experiência do franco falar da experiência do dizer que se abre para o sujeito na experiência da análise. A dimensão de *risco*, presente não apenas na *parrhesía*, mas também na experiência de análise, funciona como elemento condutor, utilizado por Birman nessa aproximação.

Se inicialmente esta dimensão de risco é compreendida no plano simbólico, – risco de uma morte simbólica que o sujeito assume com sua disposição de falar em análise – este risco poderia, contudo, “conduzir posteriormente à morte real” (BIRMAN, 2010, p, 198), isto porque não existem garantidores prévios que indiquem os desfechos de uma análise. Entretanto, aponta Birman, “a normalização histórica da experiência analítica se constituiu então historicamente como um antídoto contra isso” (BIRMAN, 2010, p, 198), contra a concretização deste risco de morte. Não apenas por parte do analisando, mas também do analista. Regulados por critérios narcísicos, que impõe a normalização à experiência da análise, analista e analisando recuariam frente ao risco limite de morte real que pode se descortinar para o sujeito nas implicações da experiência do dizer verdadeiro. A tradução maior desta experiência de normalização constituída em torno do dizer a verdade, destaca Birman, se dá com a parcialidade e incompletude que o dito assume nesta tradição analítica. Para Lacan a verdade se expressaria no dizer “sempre de forma parcial e incompleta, no diapasão do semidizer” (BIRMAN, 2010, p, 198). A *coragem de verdade*, anunciada na experiência da *parrhesía*, encontraria seu limite de aproximação com a experiência do dizer a verdade na análise, na medida em que nesta “só se pode semi-dizer a verdade”. Desta forma,

podemos supor que se Lacan expôs com precisão a centralidade do registro ético na pretensão da psicanálise, Foucault com a hipótese da retomada da tradição antiga da espiritualidade não apenas realça, mas radicalizada esta centralidade.

Birman não pretende, evidentemente, oferecer uma resposta às interrogações que ele próprio formula. Claro, nem seria o caso, considerando que o que está em causa não é a defesa de uma tradição psicanalítica contra outra. Entretanto, aqui uma ressalva se faz importante. Se por um lado, não se trata para Birman de responder a essas interrogações que ele formula a partir de uma aproximação da psicanálise com a experiência antiga da *parrhesía*, por outro lado, isso não significa, destaca o autor, que estas indagações sejam “meramente teóricas,” fruto apenas da curiosidade ou da especulação intelectual; por outro lado, são interrogações com efeitos e consequências que se pretendem “efetivamente reais” (BIRMAN, 2010, p, 198). O que está em jogo para Birman – e que aqui gostaríamos de destacar – é que pela efetividade e pela radicalidade que esta aproximação indica, “diferentes versões teóricas da psicanálise estão efetivamente implicadas em cada uma destas possibilidades que foram acima enunciadas, de forma que as diversas possibilidades poderiam se realizar” (BIRMAN, 2010, p, 198-199). O que se descortina dessas indagações formuladas por Birman é a possibilidade concreta de produzir, no interior da psicanálise, diferentes atualizações, diferentes destinos para a experiência do dizer verdadeiro e, portanto, da compreensão de dimensão de risco que esta experiência exige.

2 A PSICANÁLISE E SEUS ENTORNOS: CIÊNCIA, ARTE E FILOSOFIA

2.1 Psicanálise: polifonia de ruídos

O que supomos como uma direção para avançar em nosso estudo parte da constatação da riqueza do texto freudiano. Uma riqueza que se explicita, certamente, com a permanência cronológica e pela reconhecida difusão da obra de Freud na cultura (MEZAN, 2008). Mas também, e principalmente, uma riqueza que se traduz com a presença no texto de Freud de diferentes linhas de força, de variadas chaves de leitura que não obstante as diferenças e mesmo as contradições⁴² entre si, expressam a pluralidade de leituras que compõe o texto freudiano. Com efeito, acreditamos que o texto freudiano é rico, sobretudo, porque é um texto *polifônico*, ou seja, sustenta em seu interior a coexistência de diferentes sonoridades, de diferentes ruídos, de variadas leituras que apesar de suas especificidades fazem falar expressões que, por vezes diversas, coabitam numa relação de sentido com o texto.

Uma polifonia possível de ser percebida não apenas na variedade dos diferentes enunciados, mas também que se faz presente no nível da enunciação, isto é, nas condições de possibilidades de expressão do discurso freudiano. Talvez um bom exemplo capaz de traduzir o alcance dessa polifonia se dê com o reconhecimento possível da coexistência de duas diferentes retóricas no texto freudiano. Se por um lado as considerações dos enunciados metapsicológicos evidenciam a presença de uma retórica estritamente fisicalista, por outro, “os escritos clínicos, técnicos e culturais do discurso freudiano revelam uma retórica bastante diversa da retórica fisicalista, onde podemos apreender de maneira direta os signos indicadores de uma outra forma de racionalidade” (BIRMAN, 1994, p, 32). A retórica poética, literária que marca os relatos clínicos de Freud, por exemplo, seria bem diversa da retórica mecanicista que compõe a metapsicologia. Assim, “quanto mais próximos da metapsicologia, mais estes enunciados são marcados pela retórica fisicalista, e quanto mais nos distanciamos da metapsicologia, mais esta retórica se faz ausente e opaca” (BIRMAN, 1994, p, 32). Com efeito, o reconhecimento positivado desta polifonia aponta, a nosso ver, mais para a diversidade possível de leituras do texto do que propriamente para um limite

⁴² Como reconhece Birman “as contradições teóricas se avolumam no discurso freudiano” (BIRMAN, 1994, p. 56). Na leitura de Birman, o texto freudiano é perpassado não apenas por contradições, como também, por paradoxos.

deste, o que culminaria na direção de uma leitura última, portanto, verdadeira, do texto que definisse seu sentido. Nos parece mais que a polifonia do texto freudiano é o reconhecimento, a expressão de uma abertura permanente do texto a diferentes interpretações de sentido.⁴³

A hipótese discreta que procuramos encaminhar é que foi, sobretudo, pela figura dos entornos que a psicanálise, não apenas com Freud, mas também com Lacan, encontrou caminhos para constituir e sustentar sua especificidade. Entorno pela definição do dicionário é sinônimo de arredores, cercania, área em volta de um povoado ou cidade, mas também significa “espaço adjacente que rodeia uma construção”⁴⁴. Mais do que uma referência a um limite, a uma fronteira – que demarca com precisão geográfica e com legitimidade o espaço de um território, o campo circunscrito de um domínio – o entorno aponta para as beiradas, para noção de borda, demarcando com isto uma linha porosa, caracterizada pela mobilidade e pela fluidez permanente. Desse modo, o que procuramos afirmar é que a psicanálise se constitui e se sustenta num entorno, nas bordas de uma interlocução permanente com a arte, com a filosofia e com a ciência.

Conforme já apontado, na hipótese levantada por Foucault a recolocação em questão da problemática da tradição antiga da espiritualidade no contexto da Modernidade apenas seria possível “(...) em formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Nesta leitura foucaultiana, as formas de saber, ou as formas discursivas estritamente científicas não seriam suficientemente sensíveis a “(...) este ressurgimento, este reaparecimento das estruturas de espiritualidade (...)” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Podemos afirmar que a recusa, mesmo que implícita ou até mesmo a contragosto no caso de Freud, da inscrição estrita da psicanálise no discurso da ciência, bem como a explicitação da psicanálise no registro da ética efetivada por Lacan atuariam, pois, como condições implícitas desta retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise. Acreditamos que não obstante a condição negativa afirmada por Foucault – que não ser uma ciência é condição para retomar a tradição antiga da espiritualidade –, esta condição pode ser positivada, sustentando para tanto a especificidade da psicanálise na interlocução permanente com estes entornos que a perpassam e a constituem em sua especificidade. Alterando ou mesmo ampliando um pouco o foco da leitura de Foucault, podemos supor que a constituição pelas bordas funcionaria como operador efetivo para a retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise, na

⁴³ No capítulo terceiro, abordaremos a noção de feminilidade proposta por Birman. Essa noção, cujo significado não pode ser apreendido pela letra do texto de Freud, guarda, contudo, aponta Birman, uma vinculação de sentido com o texto de Freud (BIRMAN, 2001). Trata-se de uma leitura não biológica do rochedo da castração.

⁴⁴ <http://www.priberam.pt/dlpo/entorno>. Acesso em 14/11/2013.

medida em que destacaria não apenas o descolamento desta com o ideário científico, como também ressaltaria, acreditamos, a centralidade dos registros ético/estético na produção da singularidade psíquica.

Claro que a não cientificidade demarca uma condição, podemos dizer ‘primordial’, já que como afirmou Foucault quase de maneira circular, “(...) podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 39). Contudo, nos interessa pensar que não apenas a ausência de uma cientificidade estrita, mas, sobretudo, a presença permanente de uma especificidade que se afirma na linha porosa de uma borda opera como condição para que se encaminhe a hipótese de Foucault, que capta a sensibilidade do discurso psicanalítico para fazer reaparecer no ocidente uma tradição apagada desde a Antiguidade. Com efeito, pela sua afirmação pelas beiradas, a psicanálise não apenas não pode ser circunscrita no campo estrito da ciência, como também não pode ser afirmada como uma modalidade do discurso filosófico ou como uma expressividade do campo da arte. A psicanálise não é, pois, nem uma filosofia, nem uma ciência e nem uma forma de arte, embora tenha convergido, permanentemente, positivamente, para um entorno com as artes, com a filosofia e com a ciência. Assim, essa sensibilidade do discurso psicanalítico em produzir uma descontinuidade no fluxo do pensamento – com uma certa tradição do século XIX – para, de outra forma, produzir uma continuidade de pensamento com uma tradição antiga da espiritualidade poderia ser expressa não apenas, como sugere Foucault, no fato de a psicanálise não se estruturar no campo estrito do saber científico, mas, sobretudo, pela psicanálise ter sustentado seu campo de saber numa borda permanente com outros saberes que a constituem.

Vale ressaltar, finalmente, que não pretendemos realizar uma leitura exaustiva nem dos conceitos que evocamos, nem das complexas relações que se podem estabelecer entre a psicanálise, a ciência, a verdade e as artes. Trata-se, antes – e de maneira bem mais circunscrita –, de apontar, a partir de uma relação direta já estabelecida entre a psicanálise e a filosofia, algumas conjecturas em torno da pretensão da psicanálise de constituir um saber específico que fundamente a sua *práxis* e das diferentes linhas de forças evocadas nesta operação.

2.2 Psicanálise e filosofia: por uma *mudança do nosso modo de sentir*⁴⁵

É em Freud que vamos, inicialmente, buscar um fio que nos permita costurar uma relação entre as diferentes posições estratégicas adotadas pela psicanálise quando convocada a prestar contas da legitimidade de seu fazer. Com efeito, apesar das críticas e das objeções, a psicanálise travou, desde os seus primórdios, uma relação de diálogo com a filosofia. Diálogo que, se nem sempre fecundo, no mínimo recíproco. Porque se é possível afirmar que a psicanálise, ainda com Freud, incorporou, mesmo quando de maneira implícita, formulações e conceitos próprios ao registro filosófico, como por exemplo, as noções de sujeito, verdade, representação, também é certo e indubitável que Freud ([1915] 2006) interpelou diretamente a filosofia em pelo menos um de seus problemas fundamentais: a consistência da centralidade conferida à noção de sujeito metafísico centrado na evidencia da experiência da consciência. Leopoldo Fulgêncio e Richard T. Simanke, organizadores de *Freud na Filosofia Brasileira*, ao problematizarem o alcance da interpelação realizada pela psicanálise à filosofia chegam a supor, ainda na apresentação do texto, que “talvez nenhuma outra disciplina do conhecimento tenha, ao longo do século XX, fornecido um campo tão profícuo para as indagações filosóficas.” (FULGÊNCIO; SIMANKE, 2005, p. 05). Na mesma direção, Joel Birman precisa o alcance desta indagação ao constar que para boa parte da comunidade filosófica, a psicanálise representou uma interpelação, absorvida ou recusada em diferentes medidas pelos filósofos. Não obstante os diferentes destinos desta indagação, uma novidade se anunciou: “a problemática do inconsciente colocada pela psicanálise não podia ser mais desconhecida como acontecia, ou recusada pura e simplesmente.” (BIRMAN, 1994, p.71).

Se muitas podem ser as vias para aproximar ou mesmo afastar o discurso da psicanálise e o da filosofia (MASSARA; TEIXEIRA, 2000), uma das vias possíveis de aproximação nos interessa aqui indicar. Monique David-Ménard (1998) retoma por um ponto bem interessante, e certamente polêmico, a problemática da relação entre o discurso da filosofia e a psicanálise: o tema das *Construções do Universal*⁴⁶. Neste trabalho David-

⁴⁵ NIETZSCHE apud DAVID-MÉNARD, 1998, p. 09.

⁴⁶ Nosso interesse por esta leitura de David-Ménard e do lugar que nela ocupa a psicanálise se dá, principalmente, porque a crítica aos pensamentos fundados na noção de universalidade perpassa – às vezes de forma indireta – toda a apresentação do nosso trabalho. É exatamente a recusa de uma lei moral e simbólica na Antiguidade que Foucault destaca como condição da produção de uma estética da existência. Da mesma forma, a singularização da existência como recusa da universalidade dos modelos a priori é o que se coloca em cena na experiência da feminilidade. Como afirmou Foucault, o que me interessa na Antiguidade é o “fato de que estas práticas refletidas de liberdade, embora fossem socialmente partilhadas, obedecessem a cânones e códigos comuns, estas práticas não implicam, pelo menos num contexto da Antiguidade na universalização dos códigos e

Ménard se propõe a expor as confusões e as fragilidades que, segundo a autora, estão implicadas no uso do conceito de universal. Confusões essas que se propagam sempre que fazemos referência a noções que supõem a universalidade como, por exemplo, o tema da diferença sexual. Para realizar tal desmontagem do conceito de universalidade é necessário, acredita, que “começemos a *sentir* do que ele é feito”⁴⁷ [grifo nosso] (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 09). Ancorados nesta referência nietzscheana, a faculdade do sensível, seria possível criticar a confusa noção de universal. Afirma a autora que “neste livro, critico o conceito de universalidade sob diversos pontos de vista, sem no entanto, pretender absolutamente substituí-lo de modo sistemático por outra coisa” (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 09). Assim, para a psicanalista, o limite do não-saber que se abre no estudo do universal não seria um obstáculo, um limite ao pensamento que a impediria de se confrontar com as complexidades envolvidas no tema do universal; a autora encontra neste não-saber um estímulo ao trabalho de esmiuçar e desmascarar “pacientemente” as fragilidades presentes nas referências ao conceito de universal.

De maneira mais precisa, o que aqui nos interessa destacar é o lugar privilegiado conferido pela autora à psicanálise na realização da tarefa de apontar as confusões e as fragilidades no uso do conceito de universal⁴⁸. Em outras palavras, para David-Ménard a psicanálise constitui, no conjunto de suas formulações teóricas e também na sensibilidade de sua escuta clínica, um importante instrumental crítico para realizar as desmontagens do universal, e isso porque a psicanálise, diferentemente da filosofia, denuncia o vínculo estreito que existe entre a produção de um conceito universal e os fantasmas que demarcam sua condição de enunciação. Ou seja, o mérito da psicanálise seria “mostrar como é que se emaranham conceitos e fantasmas no pensamento filosófico” (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 10). Bem mais que a filosofia, a psicanálise poderia denunciar como a produção do pensamento que se propõe universalizável guarda um vínculo intrínseco com a inscrição do pensador na sexualização, o que equivale, pois, a afirmar que o processo pulsional não pode deixar de ser considerado na produção do universalizável.⁴⁹ A psicanálise em seu movimento

das práticas.” (FOUCAULT, [1983a] 2006, p.115). Contudo, escapa as nossas possibilidades, neste momento do trabalho, frontalmente tematizarmos esta problemática.

⁴⁷ “Devemos mudar nosso modo de julgar a fim de chegar, finalmente, e talvez muito tarde, a ainda melhor: mudar nosso modo de sentir” (NIETZSCHE [1983-85] apud DAVID-MÉNARD, 1998, p. 09).

⁴⁸ Este lugar conferido à psicanálise funciona como o reconhecimento de um solo fundamental, de uma base que permite à autora o primeiro passo para apontar as fragilidades do conceito de universal. Seguindo estas perspectivas, David-Ménard recorre ao relato do sonho de uma paciente sua para apresentar a sua tese fundamental: a de que a culpa, em sua consequente relação com a lei, tem no caso feminino um destino diferente do masculino.

⁴⁹ A autora retoma o texto kantiano para mostrar como o conceito de universal neste autor é tributário “de uma

de tomar partido na problemática da sexuação aponta, então, “como a diferença dos sexos é uma questão que coloca em crise a noção de universalidade” (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 10). Assim – por esta dupla tarefa de enunciar os fantasmas do pensamento e também por participar ativamente do debate sobre a diferença sexual, a psicanálise, na leitura de David-Ménard, permite que se conceda ênfase ao fato de que a sexuação impõe mitos e fantasmas necessários que configuram a própria construção de um pensamento.

2.2.1 – Freud entre a sedução do discurso científico e os encantamentos do discurso filosófico

Retornando à perspectiva freudiana, se por um lado é clara uma relação de contato que parte de Freud em direção à filosofia, por outro fica evidente uma reticência de Freud em relação a este saber. Um ponto alto desta desconfiança foi formulado em *Totem e Tabu* ([1913] 1974). Neste texto, Freud propõe uma leitura de distintas produções culturais, como a religião, as artes e a filosofia, para indicar como é possível sustentar nestas expressões ocidentais uma aproximação com diferentes formas da psicopatologia. Afirma Freud: “poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e que um delírio paranoico é a caricatura de um sistema filosófico” (FREUD, [1913] 1974, p.75). Existira então, uma relação de semelhança, sustenta Freud, entre as produções sublimatórias da cultura, como a arte, a filosofia e a religião, e as diferentes formas de psicopatologia estudadas pelo psicanalista, como a neurose obsessiva, a histeria e paranoia. Birman (2003), analisando a relação de proximidade entre estas formas de patologia e as produções culturais, precisa a nuance da leitura pretendida por Freud. Como destaca o autor, Freud “sempre se valeu da palavra quase” (BIRMAN, 2003, p.10) para determinar a aproximação entre estas formas de saber e estas formas de patologia. Em outros termos, a relação pretendida por Freud nesta equiparação é de semelhança de uma forma com a outra, e não uma relação de equivalência, daí o uso da noção de caricatura, que além de introduzir um tom jocoso à comparação, reforça esta ideia de semelhança. Podemos, então, afirmar que existiria uma relação de semelhança entre a religião e a neurose obsessiva e

antropologia dos desejos e com uma análise muito particular e bem mais masculina da experiência de culpa” (DAVID-MÉNARD, 1998. p.10). Neste caso, a forma de produção do pensamento diz diretamente da posição subjetiva do autor, dos mitos e fantasmas que perpassam sua inscrição na sexuação.

entre as produções artísticas e a histeria. Finalmente, a filosofia seria quase uma forma de delírio paranoico, já que ambos se baseariam numa ordenação lógica, coerente, mas baseada numa falsidade. O filósofo, nesta medida, seria aquele que imbuído de delírio redentor procuraria construir para si e para os outros uma imagem totalizante e sem lacunas do mundo, seria, pois, aquele que pretenderia com seus construtos filosóficos “tapar os buracos do mundo”. (FREUD, [1913] 2006, p.125)

Em direção semelhante, no *O Inconsciente* ([1915] 2006), publicado apenas dois anos após *Totem e Tabu*, Freud afirma que a filosofia funcionaria tal como a esquizofrenia, já que em ambas ocorreria um desmedido privilégio do registro da palavra em detrimento de sua vinculação à coisa. O filósofo, no seu delírio pela sistematização, despreza a submissão do seu discurso ao teste da realidade e se perderia num vazio da representação-palavra. Na esteira destas formulações sobre a propensa sedução da filosofia pelo discurso totalizante, Freud opôs, em 1932, num texto das *Novas Conferências Introdutórias*, ([1933] 2006) a psicanálise à filosofia. Nesta oposição que se fez conhecida – e que foi amplamente debatido pela comunidade analítica⁵⁰ – no problema da *Weltanschauung*, Freud afirmou categoricamente que a psicanálise, diferentemente da filosofia, sustentava uma leitura parcial e fragmentaria da realidade. A filosofia, por sua vez, por sua vocação, como acreditou Freud, aspira a uma leitura totalizante do real, sendo, exatamente por isso, uma visão de mundo, isto é, uma *Weltanschauung*. A psicanálise, refratária às leituras totalizantes que visam a abarcar a realidade numa visão de mundo, se aproximaria do discurso da ciência, que tal como a psicanálise, sustenta uma leitura parcial da realidade.

A partir deste esquemático percurso, podemos perguntar pela existência de uma recusa veemente de Freud do discurso filosófico? Certamente. Mas recusa esta que em nada lembra o comentário de Freud em uma carta dirigida a Fliess em que o autor afirma que “quando jovem, eu não conhecia nenhum outro anseio senão de conhecimentos filosóficos, e agora estou prestes a realizá-lo, à medida que vou passando da medicina à psicologia”. (FREUD, [1896] 2006, p. 186). A formalização da metapsicologia seria, nesta medida, a realização do desejo de Freud de ser um filósofo, expressões e valorações diferentes que traduzem um ir e vir de Freud em relação ao discurso filosófico.

Se a filosofia exerceu sobre Freud um tipo de fascínio, salta aos olhos, também, as reticências em relação aos usos e pretensões deste discurso. Freud tinha, certamente, um pé atrás com a filosofia. Seguindo as trilhas destas afirmações podemos nos perguntar,

⁵⁰ Saliba (2001) apresenta um esquemático percurso do tema em Freud.

basicamente, que modelo de filosofia possuía Freud na sua mira quando dispara este tiro certeiro contra a filosofia? A resposta exige que remontemos, esquematicamente, às principais linhas de força de um confronto que tensionou a inscrição da psicanálise em um entorno. Em outras palavras, exige que localizemos a psicanálise nas fronteiras de um embate entre um modelo específico de ciência e um determinado discurso filosófico que tomaram a cena no final do século XIX e boa parte do XX. Isto porque uma tarefa imperiosa se impunha a Freud: a de conseguir traduzir as descobertas de sua “nova ciência”, isto é, da psicanálise, em conceitos capazes de satisfazer as exigências, os critérios cientificistas de sua época. Freud precisaria, neste contexto, prestar contas de seu fazer como condição para aproximá-lo de uma rubrica científica.

É visível e declarada, desde as primeiras elaborações sobre a histeria que inauguram a psicanálise, a pretensão freudiana de que a psicanálise fosse acampada nos domínios das ciências. Freud, formado no imaginário científico do século XIX, acredita, pelo menos até os anos 20, ser essa a principal estratégica capaz de sustentar o campo entreaberto pelas suas descobertas (BIRMAN, 1994). Ou seja, na perspectiva que se organiza para Freud, pelo menos enquanto vigora o primeiro dualismo pulsional, o autor acredita que a aproximação da psicanálise com o discurso científico se constituiria num profícuo caminho capaz de sustentar a legitimidade de sua invenção. É interessante observar que nem mesmo o recurso explícito à cronologia da obra freudiana pode servir como critério efetivo que retira do texto freudiano seu caráter *paradoxal* frente ao discurso da ciência. Não obstante a dura crítica ao projeto civilizatório e iluminista realizado por Freud, em 1930 no *Mal-estar na civilização* ([1930] 2006) em 1932, no ensaio sobre a *Weltanschauung* ([1933] 2006), reaparece em Freud a defesa da razão científica numa tentativa de aproximar a psicanálise do discurso científico como um artifício evidente para procurar afastar a psicanálise da filosofia e também da religião.

Este ideário que pressiona a psicanálise a uma aproximação de critérios científicos pode ser focalizado com mais precisão se articularmos o modelo de ciência vigente na época de Freud às pretensões do positivismo lógico do Círculo de Viena (BIRMAN, 1994). Pode-se dizer, de maneira geral, que é com o modelo de uma ciência forjada pelas leituras neopositivistas de Viena que Freud precisa se haver para sustentar o pertencimento científico da psicanálise. De maneira mais direta e mais precisa, seria necessário a Freud, para se aproximar dos ideários cientificistas do Círculo de Viena, que conseguisse traduzir os seus conceitos nascentes da psicanálise segundo critérios de verificabilidade próprios ao ideário científico. Nesta perspectiva, seria sob o crivo da verificação dos conceitos, isto é, da

distinção entre os conceitos passíveis ou não de verificação empírica, que se estabelecia o ponto de corte entre o discurso científico e o discurso não científico. Atrelado a este crivo cientificista seria possível a Freud realizar a tarefa, reconhecidamente árdua, de demonstrar a verificabilidade dos conceitos fundamentais da psicanálise, como por exemplo, os de pulsão, recalque, inconsciente? Seriam esses conceitos, que Freud admitiu serem fundamentais para a organização do corpo teórico da psicanálise, passíveis de atender às exigências do Círculo e garantir o aval científico da psicanálise? Essas interrogações não visam mais que indicar a complexa tarefa colocada para Freud, um homem de ciência, no caminho de promover a inscrição da psicanálise no campo das ciências. É possível supor que é bastante a contragosto que Freud foi obrigado a reconhecer, ainda nas *Novas Conferências* ([1933] 2006), que a “teoria das pulsões, é por assim dizer, a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação” (FREUD, [1933], 2006. p. 127). Já na fase final de seu percurso, Freud é levado a afirmar que a pulsão, conceito tão central na compreensão da metapsicologia freudiana, não extrapola o campo fantasioso e impreciso da mitologia. Uma mitologia psicanalítica que parece indicar de maneira bastante crível senão a desistência, pelo menos o reconhecimento de um limite intransponível na pretensão de verificabilidade dos conceitos psicanalíticos.

No contexto alemão do início do século XX, o grupo de Viena sintetiza um complexo e efervescente momento do pensamento alemão que procura como condição para alavancar o progresso da ciência se desvincular dos ideais universalizantes e sistematizadores representados, sobretudo, pela filosofia de Hegel. É no cenário deste confronto, contra uma filosofia de cunho hegeliano, que podemos melhor localizar os entornos da psicanálise. Como crítica contundente aos efeitos desse modelo metafísico de compreensão da natureza e da subjetividade, Freud se aproxima dos ideais cientificistas propagados pelo Círculo de Viena. A filosofia, na sua pretensão de produzir visões de mundo, é um adversário tanto para Freud, quanto para os avanços científicos pretendidos pelo Círculo de Viena. É nesse sentido que se podem evidenciar os entornos que pressionam a formalização da psicanálise e sua pretensa inscrição no registro científico. Para se aproximar das exigências do Positivismo, Freud necessita forjar conceitos passíveis de verificação, mas para isso é necessário também que se afaste das leituras totalizantes, da visão de mundo constituída em torno da filosofia de hegeliana.

É esta a direção do argumento desenvolvido no *Futuro de Uma Ilusão* ([1927] 2006), onde Freud contrapõe a psicanálise e a ciência de um lado, e a filosofia e a religião de outro. Nessa leitura, que procura costurar as fendas capazes de evidenciar as inconsistências

supostamente não científicas da psicanálise, Freud aponta como a psicanálise se constitui exatamente na recusa de uma leitura totalizante do real, isto é, como a psicanálise, muito mais próxima à ciência, procede em sua leitura sobre a realidade exatamente de maneira oposta à filosofia e à religião. Na visão de mundo que supõe uma compreensão capaz de abarcar a totalidade do cosmos, guiado por um percurso dialético, é possível à razão apreender a totalidade, num movimento crescente de produção de sentido que visa ao absoluto, tal como expresso no célebre filosofema de Hegel “o real é racional” (apud BIRMAN, 1994). Por isso, a ilusão presente, segundo Freud, nas visões de mundo, já que oferecem uma suposta totalidade reconfortante de sentido. Na psicanálise e também nas ciências, como ainda acreditava Freud, o conhecimento se defronta permanentemente com o enigmático, por isso a leitura não apenas da natureza, mas também da subjetividade é sempre uma leitura parcial, fragmentária (BIRMAN, 1994).

Podemos, então, circunscrever estas diferentes estratégias presentes no recuo freudiano frente à filosofia e ao discurso científico. Se, por uma via, a tentativa freudiana de circunscrever a psicanálise nos domínios da ciência exige uma aproximação com os ideários neopositivistas do Círculo de Viena, por outra, mas na mesma direção, este movimento exige um afastamento de um modelo de filosofia panlogista centrado na pretensão absolutizante difundida na “ciência da lógica” hegeliana. Freud, então, procura inscrever a psicanálise no campo da ciência, mas a psicanálise traz consigo algo de estranho, estranho à ciência. Por mais que se esforce, à psicanálise parece faltar critérios suficientes de verificação empírica que atendam às exigências científicas. Mesmo afirmando que os conceitos são instáveis em todas as áreas, que também à física falta verificabilidade empírica (FREUD, [1915] 2006), o percurso freudiano atesta, desde a *Interpretação dos Sonhos*, ([1900] 2006) uma aproximação da psicanálise com uma dimensão interpretativa do mundo⁵¹. Tomando pela via da interpretação, Freud se aproxima da filosofia e se confronta com o risco de ver a psicanálise englobada no discurso da filosofia, reduzida a uma visão de mundo, isto é, transformada numa *Weltanschauung*. Apesar das idas e vindas, das referências mais ou menos explícitas a filósofos ou aos problemas filosóficos, Freud sustentou um recuo evidente em relação à filosofia, sobretudo à hegeliana, afinal o que está em pauta é a sustentação da especificidade da psicanálise frente aos diferentes saberes instituídos. Recuo estratégico é o que parece.

⁵¹ Não se trata aqui de um modelo de clínica baseado ou não na interpretação. O que está em questão neste confronto contra a filosofia hegeliana é uma oposição entre a possibilidade de uma interpretação fragmentária do mundo e de uma apreensão totalizante deste.

Nesse sentido, não são outros senão os movimentos das táticas e das técnicas próprias à formulação freudiana da psicanálise que encontramos evidenciado nas diferentes idas e vindas presentes no texto de Freud sobre a pretensa cientificidade da psicanálise. Podemos, com mais vagar, procurar explicitar este movimento permanente de forças que compõe o texto de Freud. Assumir, como indicamos, que a introdução do conceito de pulsão de morte demarca um progressivo reconhecimento, por parte de Freud, dos limites colocados para a cientificidade da psicanálise não significa, entretanto, negar a existência de outras perspectivas teóricas no interior da obra de Freud. Como apontamos, as duras críticas ao projeto iluminista não impediram Freud de, estrategicamente, pretender se realinhar ao discurso da ciência. O que se evidencia, pois, neste paradoxo sobre a cientificidade da psicanálise presente na obra de Freud é, aponta Birman, a ocorrência de “uma duplicidade de modelos epistemológicos na obra de Freud” (BIRMAN, 1994, p. 58). Assim, não existiria, pois, uma unidade final, cabal no que se refere ao estatuto de cientificidade da psicanálise na obra de Freud, este seria “(...) plurívoco e heterogêneo. Por isto mesmo, é um discurso polêmico no que concerne à questão da cientificidade” (BIRMAN, 1994, p.56). Foi precisamente a ocorrência desta duplicidade de enunciações que permitiu, em diferentes desdobramentos históricos, apropriações variadas – segundo diferentes tradições culturais – do invento freudiano. Assim, prossegue Birman, se a tradição francesa procurou fundamentar a psicanálise como saber fundado na interpretação, por sua vez, “a tradição anglo-americana sempre pretendeu que a psicanálise fosse uma ciência empírica, submetida aos processos objetiváveis de verificação (...)” (BIRMAN, 1994, p.56).

O que parece se evidenciar frente a este paradoxo que permanece ‘vivo’ no texto freudiano é a impossibilidade de se definir fora do jogo político o que seria uma verdadeira psicanálise, segundo critérios de cientificidade, que se oporia a uma falsa psicanálise. Frente ao paradoxo, tendo em vista, por exemplo, as recentes avalanches⁵² que retomaram as críticas à cientificidade da psicanálise, bem como a explícita interrogação sobre a eficácia efetiva da clínica por esta sustentada, ou mesmo se consideramos as frequentes aproximações da psicanálise com o discurso das neurociências,⁵³ como definir o que seria ou não psicanálise? Com que critérios arbitrar? O que pretendemos ao explicitar esta divergência de leituras e, portanto, de posições teóricas e políticas quanto ao texto freudiano e a psicanálise, não é reivindicar a necessidade de se definir um critério último de leituras. Trata-se, antes, de

⁵² Publicado em 2011, o livro negro da psicanálise reúne artigos de diferentes autores que questionam, por diversos pontos de vista, a eficácia prática da psicanálise e também a consistência teórica de suas proposições.

⁵³ Ver. *Matéria pensante: a fertilidade do encontro entre psicanálise e neurociência*. (WINOGRAD, M, 2004).

apontar que a permanência desta pluralidade compõe o texto freudiano, evidenciando com isso o caráter de paradoxo que efetivamente se mantém no texto de Freud (BIRMAN, 1994, p. 55-64) e que aponta, permanentemente, para os “impasses epistemológicos no discurso freudiano” (BIRMAN, 1994, p. 55). Os impasses, longe de fazerem referências exclusivas aos limites, nos parece, funcionam como condições efetivas para que saídas criativas, inventivas se construam frente à polifonia que marca a obra freudiana. É neste sentido que se pode afirmar, acreditamos, que a psicanálise desde Freud se constituiu marcada por diferentes leituras e releituras, isto é, por diferentes ruídos que permanentemente a perpassam, de maneira que não existe uma unidade teórica ou semântica do que se anuncia como psicanálise. Certamente existem psicanálises, no plural. As diferentes perspectivas teóricas assumidas a priori, seja por Freud, por Lacan ou mesmo pela psicanálise anglo-saxã apontam não apenas para uma diferença de conceitos, mas mais propriamente para diferentes experiências do que é a psicanálise.

Assim, se por um lado, o campo aberto desta polifonia que constitui a psicanálise não autoriza, fora do campo político, a definição do que é ou não psicanálise, por outro lado, ele se mantém receptivo à pluralidade de leituras e à possibilidade de se afirmar a inscrição da psicanálise em diferentes tradições do pensamento ocidental.

2.2.2 – A modernidade vienense

Não seria apenas nas bordas dos discursos da ciência e da filosofia que Freud procurou sustentar a especificidade do saber analítico. Podemos encontrar também no registro das artes um entorno frequente que desde as primeiras publicações freudianas, tal como o discurso da ciência e da filosofia, pressiona Freud na formalização do discurso psicanalítico. Como apontou Neri, “para além do que ele possa ter formulado explicitamente, Freud está, desde o início de sua obra, entre a arte e a ciência, entre sua exigência e a fidelidade sempre por ele reivindicada, a um ideal científico iluminista e a atenção e a sedução que a arte exercia sobre ele” (NERI, 2005, p. 54). O fato de Freud não ter dedicado nenhuma de suas obras a pensar, explicitamente, a referência das artes na formulação da psicanálise não seria um impedimento para que pudéssemos encontrar e mesmo demarcar a relevância que o campo estrito das artes exerceu sobre Freud. Para sustentar sua leitura da complexa e não evidente relação de Freud com as artes, Neri se apoia, sobretudo, no trabalho de J. Le Rider (1992), que aponta que, não

obstante a forte presença que o Círculo de Viena exerceu sobre o ideário burguês do final do XIX e começo do XX, a cultura de Viena, e por extensão a figura e obra de Freud, foram igualmente marcadas por um movimento cultural que os historiadores nomearam como *Wiener Moderne* (modernidade vienense). A modernidade vienense conjugaria em suas proposições um efetivo contraponto aos ideais iluministas propagados pelo Círculo de Viena. Inspirada nos ideais do romantismo alemão e, especialmente, nas obras do também alemão Nietzsche, a modernidade vienense apresentaria, a seu turno, “a estética, a ética e o mito em oposição ao empirismo neopositivista” (NERI, 2005, p, 45) difundido pelo Círculo de Viena. Nesta direção de leitura sugerida por Neri, e como apontamos, Freud, mesmo tendo sido fortemente marcado pelos ideais cientificistas

“estaria também atravessado pelo discurso artístico-cultural da modernidade vienense. O discurso estético teria um papel mais importante que o que lhe foi atribuído na criação do discurso psicanalítico, na medida em que irá permitir não apenas a Freud, mas também a Charcot e a Breuer, uma certa distância com o discurso médico positivista da época, em particular sobre a histeria (NERI, 2005, p, 49-50).

Escapa aos nossos objetivos seguir as pistas instigantes apontadas por Neri sobre os efeitos que a dimensão estética exerceu sobre Freud e, conseqüentemente, sobre a formulação da psicanálise. Nos limitamos esquematicamente a indicar este solo de base que o movimento da modernidade vienense, herdeira do romantismo alemão e da filosofia de Nietzsche, exerceu sobre a enunciação do discurso freudiano.

Assim, podemos encontrar ao longo dos textos e também das correspondências trocadas por Freud diferentes e frequentes elogios não apenas à vida dos artistas, como por exemplo no caso de Leonardo da Vinci, ([1910] 1996) mas também às artes em geral, como a literatura, o teatro ou artes plásticas. Freud, por vezes, declara o profundo fascínio que exerce sobre ele o enigmático mundo das artes e dos artistas:

“(…) as obras de arte exercem sobre mim um poderoso efeito, especialmente a literatura e a escultura e, com menos frequência, a pintura. Isto já me levou a passar longo tempo contemplando-as, tentando aprendê-las a minha própria maneira, isto é, explicar a mim mesmo a que se deve o seu efeito (...) por que sou assim tão afetado e o que é que me afeta?” (FREUD, [1913] 1996, p.217).

Não obstante todo este fascínio, não é possível deixar de reconhecer que Freud ao mesmo tempo “nega e reconhece o saber dos artistas” (NERI, 2005, p, 56). Isto é, Freud ora aproxima a produção dos artistas à infantilidade primitiva, depreciando com isto a sua

produção artística (KUSPIT apud NERI, 1994, p. 176), ora glorifica e inveja a sua produção, como quando, por exemplo, ao comparar sua produção de pensamento com a do escritor vienense Arthur Schnitzler – representante da modernidade vienense – reconhece que “(...) eu passei a invejar o escritor que eu já admirava” (Freud apud NERI, 2005, p, 45).

O que esperamos apontar com esta rápida digressão é a atuação em conjunto de pelo menos dois pontos nesta relação da psicanálise freudiana com as artes. Primeiramente, indicar a presença efetiva do registro das artes como um entorno, como uma borda que permeia, permanentemente, a proposição da psicanálise por Freud. Um segundo ponto a resaltar é que a presença das continuidades e das descontinuidades de Freud em relação ao registro das artes – tal como acontece com o discurso da ciência e também da filosofia – precisa ser, como acreditamos, considerada no terreno das estratégias de leituras, na polifonia que compõe não apenas o texto de Freud como também a recepção deste texto. Um exemplo desta estratégia por parte de Freud em relação às artes e aos artistas talvez se dê na curiosa aproximação deste, na década de 30, com o projeto estético do Surrealismo difundido por André Breton.

Breton, que a princípio se mostrou bastante interessando nas formações freudianas, principalmente com a noção de inconsciente e a possibilidade de derivar desta uma “escrita automática”, não encontrou em Freud a aproximação que esperava (SANTOS, 2002). Podemos supor que este último temia os efeitos que tal aproximação produziria para a psicanálise? Birman aponta como “Freud era extremamente cioso da reputação de sua descoberta, para não querer misturá-la e confundi-la com o barulho escandaloso do Surrealismo no contexto dos anos 30, quando a psicanálise ganhava prestígio e reconhecimento em nível internacional” (BIRMAN, 1996a, p.75). O que parece se evidenciar, pois, é que tal como a filosofia e tal como a ciência, o discurso das artes também tensionou Freud, permanentemente, a um entorno.

2.2.3 – Leonardo da Vinci: o *Fausto* renascentista

A consideração da relação de Freud com as artes nos conduz quase que de maneira inevitável para os estudos realizados por Freud sobre a figura enigmática de Leonardo da Vinci. A vida e obra de Leonardo exerceram desde muito cedo, ainda 1898, como atesta a correspondência com Fliess, um enorme fascínio sobre Freud (ROUDINESCO, 1998, p. 49). Admirador das artes, Freud se encanta e se instiga não apenas frente à diversidade e

genialidade das expressões criativas de Leonardo, mas sobretudo com um ponto específico: o fato de que, não obstante a reconhecida genialidade de Da Vinci no campo da pintura, atestada pelos seus contemporâneos, o crescente interesse de Leonardo pelas invenções coincide com uma renúncia progressiva, que culmina com o abandono da atividade de pintor. Em outras palavras, Freud se intriga em compreender como na crescente necessidade de Leonardo de conhecer tudo, sua atividade desmesurada de pesquisador acabou por esmagar o artista, o pintor. Assim, “se o artista usara o pesquisador para servir à sua arte; agora o servo tornou-se mais forte que o senhor e o dominou” (FREUD, [1910] 1996, p. 85). A leitura de Freud aponta para o reconhecimento de uma inibição da atividade criativa em Leonardo devido a um forte recalque da sexualidade infantil, a libido se transformando em curiosidade intelectual sem, contudo, apresentar um conteúdo sexual. Isto é, aponta para a ocorrência, em Leonardo, de um processo de sublimação. (FREUD, [1910] 1996).

A ousada leitura de Freud sobre Leonardo lhe rendeu variadas críticas. Ferenczi julgou ser este o texto mais chocante desde o pequeno Hans, não apenas pela ousada leitura da biografia de um gênio da cultura renascentista, mas principalmente por Freud desdobrar desta a suposta homossexualidade de Leonardo (ROUDINESCO, 1998, p. 49). Sem falar no debate que se seguiu sobre o erro de Freud ao traduzir o termo *abutre* no lugar de *milhafre* na interpretação sobre o que, supostamente, seria uma lembrança encobridora da infância de Leonardo (STRACHEY, 2006). Apesar das diferentes críticas, Castiel aponta a relevância deste texto de Freud para a compreensão do tema da sublimação, no que esta foi, por Freud, conjugada pela primeira vez com o narcisismo (CASTIEL, 2007, p. 51). Não pretendemos realizar uma leitura do texto de Freud sobre Leonardo. Vamos nos limitar a apresentar um ponto preciso, desconsiderando, para tanto, passagens e temas importantes presentes no texto freudiano.

O que aqui nos interessa não são as especificidades desta leitura, mas apontar como o personagem de Leonardo – tal como a leitura que Freud realiza deste – expressa de maneira evidente elementos, condições e tensões próprias à tradição antiga da espiritualidade. A referência de Freud a Da Vinci nos interessa na medida em que encontramos em Leonardo um personagem capaz de traduzir, com sua vida e obra, os desdobramentos de interrogações suscitadas pela tradição da espiritualidade.

Com efeito, mesmo quando consideramos que no Renascimento foi frequente uma imensa combinação de habilidades no mesmo indivíduo é necessário “reconhecer que Leonardo foi um dos exemplos mais brilhantes” (FREUD, [1910] 1996, p. 85). Da Vinci, aponta Freud, era tomado por uma imensa ânsia de conhecimento, “seus escritos

postumamente publicados cuidam tanto dos maiores problemas científicos, como também de trivialidades que não merecem inteligência” (FREUD, [1910] 1996, p. 85). Nem mesmo entre os seus contemporâneos Leonardo foi compreendido, era tal sua curiosidade de tudo conhecer que “ao dissecar cadáveres de cavalos e de homens, ao construir máquinas voadoras e ao estudar a nutrição das plantas e suas rações e venenos” (FREUD, [1910], 1996, p. 85) Leonardo se aproximava mais da classe dos alquimistas do que propriamente de um respeitável homem de ciências.

Exatamente por esta sua “sede insaciável de conhecimento que Leonardo tem sido chamado de o Fausto italiano” (FREUD, [1910], 1996, p. 83). Esta aproximação, entretanto, relativiza Freud, não indica que Leonardo tal com Fausto tenha se interessado em investigar a alma humana, mas aponta, certamente, para o fato de que ambos, Fausto e Leonardo, foram tomados por uma imensa sede de conhecimento que não deixou de produzir consequências: se no caso de Leonardo implicou no seu desinteresse pelas artes, no caso de Fausto lhe custou a alma.

Na leitura que Foucault empreende sobre a tradição da espiritualidade, Fausto traduz um ponto trágico dessa tradição antiga na Modernidade exatamente porque o personagem espera do saber científico efeitos de espiritualidade, isto é, de mudança subjetiva que este conhecimento, por sua estruturação, não pode lhe fornecer (FOUCAULT, [1982a] 2006). Leonardo não espera, como Fausto, que o conhecimento se converta num saber viver ou em um prazer de viver (FREUD, [1996], 1910, p. 83). Ele, diferentemente de Fausto, parece experimentar, em sua vontade de saber, algo muito próprio à tradição antiga da espiritualidade, que foi o que Foucault nomeou como “efeitos de retorno da verdade sobre a subjetividade” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 20). O conhecimento não parece conduzir Leonardo a uma espécie de vazio permanente, ao contrário de Fausto, numa ânsia sem fim de conhecimento sem, contudo, a presença de algum efeito subjetivo derivado deste. Em Leonardo, afirma Freud que “quando ao chegar no clímax de uma descoberta podia vislumbrar uma vasta porção de todo o conjunto, ele se deixava dominar pela emoção e, em linguagem exaltada, louvava o esplendor da parte da natureza que estudara ou, em sentido religioso, a grandeza do seu Criador” (FREUD, [1910] 1996, p. 83). A ânsia de conhecimento, embora tenha custado para Leonardo sua atividade artística, não era, como para Fausto, sem efeitos, subjetivamente desimplicada. O conhecimento não era tomado como valor por si próprio, desvinculado dos efeitos subjetivos que o acompanham. Como apontou Freud – baseado nos estudos de Solmi – são centenas os relatos nos manuscritos de Leonardo que indicam a presença de uma transfiguração do conhecimento das ciências naturais em uma

espécie de clímax místico (FREUD, [1910] 1996, p. 83). Se, como vimos, a consideração desta experiência da beatitude na tradição da espiritualidade, indicada por Foucault, podia nos aproximar do pensamento de Spinoza, Freud foi explícito: “cremos poder arriscar que a afirmativa da evolução de Leonardo se aproxima do pensamento de Spinoza” (FREUD, [1910] 1996, p. 84). À sua maneira, Leonardo da Vinci consegue transfigurar o conhecimento do mundo em uma forma própria, singular de experiência subjetiva que imanentiza conhecimento da natureza e prática de si. Doravante, com Fausto, esta transmutação não será mais possível. Com o apagamento da tradição do cuidado de si em função de um desmedido privilégio conferido no Ocidente à tradição do conhecimento de si, o conhecimento, como advertiu Mesfistófeles a Fausto, não garante nenhuma transfiguração subjetiva: “põe as mais gadelhudas cabaleiras, saltos de vara e meia põe nas botas. Ficas sempre o que és: nem mais nem menos.” (GOETHE [1806] 2011, p. 07).

2.3 – Lacan, nem a filosofia, nem uma antifilosofia: a psicanálise

Se existe uma estratégia no recuo, pode existir uma também na aproximação. É com esse pressuposto que pretendemos dar outro passo e buscar outro fio com o qual possamos tecer novos remendos num movimento que parte da psicanálise em direção à filosofia. Para afirmar sem rodeios: se foi necessário a Freud por vezes se esquivar do diálogo com a filosofia, Lacan, por sua vez, sustentou, num primeiro plano, a filosofia como um Outro convocado ao debate (MILNER, 1996; JURANVILLE, 1984)⁵⁴. Um debate que não parece assumir o sentido figurado e polido que a noção de debate pode admitir, mas um debate compreendido como um embate de forças. Por isto, não se trata, na obra de Lacan, como acreditamos, de propriamente um encontro entre psicanálise e filosofia, que poderia sugerir uma harmonia capaz de apontar para o desenvolvimento, para a completude resultante desse encontro. Trata-se, antes, de um confronto em que o interlocutor é reconhecido como tal, por isto mesmo, assumido na sua diferença.

⁵⁴ Encontramos em Milner (1996) e também em Juranville (1984) duas análises consistentes sobre aproximação de Lacan com o discurso filosófico. Embora haja este reconhecimento em comum da relevância da filosofia na obra de Lacan, os autores não convergem, entretanto, quanto aos destinos desta aproximação. Enquanto para Milner Lacan de alguma forma supera suas referências à filosofia com a proposição de uma antifilosofia, por sua vez, Juranville sustenta a permanente imbricação do discurso filosófico na obra de Lacan.

Embora possa se afirmar com motivos que Lacan incorporou, ao longo de seu percurso, teses de filósofos como Hegel e Heidegger, por exemplo, de outro modo, é reconhecida a sagacidade da leitura filosófica que permite à Lacan operar torções teóricas apropriadas ao seu ensinamento. (MILNER, 1996). Assim, se o que rondava Freud era o temor de que a psicanálise fosse devorada pela filosofia, Lacan não se intimida e assume a filosofia como um discurso que serve aos seus propósitos. É nesta direção que poderíamos supor que Lacan se confronta, por exemplo, com noção de mais-valia de Marx e a subverte com a ideia de mais-gozar ([1970/1992]). Se confronta com Santo Agostinho e extrai as primeiras formulações da palavra compreendida como signo ([1953] 2008). Se depara com a dialética do senhor e do escravo, formulada por Hegel, e pensa a constituição alienante do Eu a partir do estágio do espelho ([1953] 2008). Não obstante estas referências de Lacan ao discurso filosófico, Milner aponta o certo espanto provocado quando Lacan, de quem a “referência aos filósofos parecia inseparável” (MILNER, 1996, p. 118) propõe que a aproximação da filosofia com a psicanálise se dê por uma antifilosofia (MILNER, 1996, p. 118). Para Milner, esta expressão ousada proposta por Lacan dá o tom das referências que a filosofia assume, sobretudo, com a consideração do registro do real no ‘último’ Lacan. Um tom certamente irreverente que aponta para um certo descaso de Lacan com o pensamento filosófico sistemático. A título puramente indicativo, isto é, sem que pretendamos avançar nestas proposições, é interessante destacar como também para Juranville a consideração do registro do real marca uma espécie de nó no pensamento lacaniano em sua relação com a filosofia. Para Juranville “(...) a filosofia é requerida pela psicanálise, pois somente a filosofia pode teorizar esse mais além da neurose, que é sublimação e experiência do real, que dá sentido à prática psicanalítica e sem o qual ela é rotina e impostura (...)” (JURANVILLE, 1984, p.10).

Antes de avançarmos na direção que aponta um novo estatuto que foi possível a Lacan conferir à filosofia no interior da psicanálise, algumas ponderações, que no seu conjunto visam a precisar os artifícios presentes nas estratégias de Freud e também de Lacan em relação à filosofia, se fazem necessárias. Freud, formado nos ideais cientificistas do século XIX, e Lacan, que proferiu seus *Seminários* na França na efervescência dos anos 60 e 70, estão separados, não apenas cronológica e geograficamente, mas também por pelo menos dois acontecimentos que, acreditamos, permitiram a retomada do diálogo com o discurso filosófico por Lacan em bases distintas das de Freud. Lacan e Freud estão separados por uma maior sedimentação do texto de Nietzsche na cultura e também pela experiência terrificante dos regimes totalitaristas. Ambos os eventos não apenas questionaram a consistência e a eficácia

da aposta ocidental nas leituras metafísicas que pautaram a recusa de Freud pela filosofia, como também, de modo geral, apontam para os limites de uma filosofia totalizante. (CHÂTELET, 1994).

Se por um lado, não podemos absolutamente negar as influências que o pensamento de Nietzsche exerceu sobre Freud na constituição da psicanálise (CHÂTELET, 1994), por outro podemos supor que as propagações dos efeitos da crítica proferida à Razão metafísica por Nietzsche supõem certa sedimentação de sua obra na cultura. “Para que se chegasse aí, foi preciso abalos intelectuais, devidos entre outros agentes, aos artistas, e que a realidade produzida por essa racionalidade filosófica manifestasse sua crise” (CHÂTELET, 1994, p. 15). Assim, na leitura de Châtelet o pensamento de Nietzsche demarca não apenas uma crítica radical do passado filosófico, mas igualmente uma crítica radical à Modernidade. Passado filosófico compreendido exatamente e, sobretudo, pela filosofia metafísica de Hegel, a mesma que pressionou a psicanálise de Freud a um entorno. Assim, se Hegel, com sua filosofia metafísica, procurou compreender a história do espírito num processo dialético que visa a um sentido absoluto, totalizante da experiência do real, para Nietzsche, em outra direção, essa mesma história teria sido um erro, um erro do racionalismo metafísico que acabou por conduzir o sujeito a um impasse. Ainda, as diferentes referências à psicanálise de Freud e de Lacan e também à filosofia, realizadas ao longo deste texto podem sugerir, equivocadamente, a unidade destes discursos. Não podemos, entretanto, silenciar as diferenças. Existem diferentes discursos, no plural, que ora agrupamos como psicanálise e como filosofia.

Assim, o que podemos entrever desta interlocução operada por Lacan é que talvez o seu ato traduza, ao mesmo tempo, uma denúncia: que a psicanálise corre o risco de se converter num discurso totalizante, isto é, de se fechar num sistema, presa numa repetição de suas formulações. A interlocução aponta para fora, para os riscos de uma exposição, do contrário o discurso pode ser convertido numa espécie de dogma. O que talvez Lacan nos aponte com a franca interlocução com outros saberes é o empobrecimento mortífero que pode advir da forclusão da alteridade. Colocada nesta posição, a psicanálise se reduz a uma visão de mundo, a um ideal fálico, produtora de certezas, por isto mesmo, reconfortante para os que a ela se vinculam.

Estas suposições nos remetem, quase que de maneira inevitável, a um fato ocorrido em janeiro de 1964, e nos conduzem novamente a um entorno. No texto de sua *Excomunhão* ([1964] 2003), Lacan se interroga sobre “a manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete ela?” (LACAN [1964] 2003 p.18). Pergunta que por ser demasiado ampla nos permite, na sequência do nosso argumento,

arriscar um palpite. Questionado na sua autoridade, “sou eu um impostor?”, Lacan “se demite” da IPA e assume, com isto, os riscos implicados em ter que dar uma resposta à pertinência do seu saber, à consistência de sua *práxis*, a qual ele pretende que seja considerada psicanalítica. Afinal, mais uma vez, como também foi para Freud, o que está em pauta é a especificidade do saber pretendido pela psicanálise, é ser, ou não, psicanálise. É na forma da articulação dos conceitos fundamentais, expressos no *Seminário 11*, que Lacan pretende prestar contas de sua postura, só que agora não mais apenas para uma comunidade de analistas, mas para o público em geral.

Podemos, então, supor que quando de seu desligamento da IPA, foi com o valor de verdade escondido por detrás do engessamento dos conceitos freudianos que Lacan se confrontou. Lacan talvez tenha se deparado com as implicações institucionais decorrentes da transformação de conceitos em verdade dogmática, expressa num fazer circular em torno destes conceitos. É este um dos prováveis caminhos para se pensar a proximidade entre a psicanálise e a religião, sugerida por Lacan. Arriscando um pouco mais, é no mínimo curioso que a saída deste imbróglio, frente à verdade pretendida pela IPA e operada por via dos conceitos fundamentais, tenha sido possível graças a um acolhimento que Lacan recebeu deste outro frequente em suas interlocuções. Foi por intermédio de Althusser e de sua filosofia que Lacan acampou seus seminários de 1964 a 1970 na *École Normale Supérieure*. “Nobreza é mesmo o termo, quando se trata de acolher quem estava na posição em que eu estou – a de um refugiado” (LACAN, 1964, p. 10).

Lacan dá positividade à relação da psicanálise com o saber da filosofia, sustentado, entretanto, uma especificidade possível da psicanálise. Uma filosofia que serve ao discurso psicanalítico. Contudo, como apresentamos também de maneira bem esquemática no primeiro capítulo, a progressiva centralidade conferida por Lacan aos registros do sujeito e da verdade – portanto o deslocamento que vai da ciência à ética – acabam por “aproximar decididamente a psicanálise dos discursos filosófico e ontológico” (BIRMAN, 2010, p, 195). Assim, o progressivo interesse de Lacan pelo registro do *real*, pelas intensidades e o consequente deslizamento da psicanálise como ciência para a centralidade da ética em psicanálise não se dá sem intermediação do discurso filosófico. “Com a introdução do conceito de pulsão e articulação correlata *do real* em psicanálise, o que está em questão é o projeto da psicanálise ser uma ciência” (BIRMAN, 1994, p, 64). Deste modo, prossegue Birman “o que Lacan passa a enunciar é que a psicanálise é uma ética é não uma ciência” (BIRMAN, 1994, p, 64). O que esperamos indicar, de modo sumário, é que para Lacan – também como para Freud – foi numa permanente relação de entorno, foi nas bordas do debate com a filosofia, com o discurso

da ciência que o autor pôde forjar a especificidade da psicanálise. É nesta perspectiva, de uma permanente relação pelos entornos, que compreendemos a alusão proposta por Birman de que “a incursão lacaniana repetiu, em outro contexto e com outros instrumentos conceituais, o percurso freudiano na constituição do campo psicanalítico” (BIRMAN, 1993, p, 142).

Mas, com efeito, pelas sendas dos desencontros que esboçamos entre Freud e o Surrealismo de André Breton, o registro da arte também se faz presente – também como um entorno que tensiona – na obra de Lacan. Pelo menos é a aposta defendida por Tânia Rivera (2002), que parte em suas considerações de uma afirmação de Elisabeth Roudinesco, biógrafa de Lacan, a de que “a *influência da arte contemporânea sobre o pensamento de Lacan teria sido tão importante quanto o freudismo e a psiquiatria*” (ROUDINESCO apud RIVERA, 2002, p. 18). Rivera procura desdobrar esta hipótese dialogando não apenas com o texto lacaniano, procurando neste referências às artes, mas buscando também apontar a existência de uma estreita consonância entre a produção conceitual de Lacan, como por exemplo a noção de sublimação, de fantasma, e os trabalhos do Surrealismo e da *Pop Art*. Rivera aponta com muita precisão como o texto de Lacan está permanentemente perpassado por referências explícitas e implícitas não apenas a estas correntes artísticas mas também, por exemplo, à literatura, influências dos trabalhos de Roger Caillois e Allan Poe. Apesar de o trabalho de Rivera se mostrar sedutor, não vamos realizar mais que estas alusões, para de modo sumário localizarmos uma referência que se aproxime da direção do argumento que ao longo deste capítulo procuramos sustentar: para Lacan, assim como para Freud, o campo estrito das artes, sejam elas as artes plásticas, o teatro, a literatura, constituiu – ao lado do discurso da filosofia e também do discurso científico – um entorno permanente que tencionou a constituição da especificidade da psicanálise.

2.4 – A especificidade da psicanálise: entre a psiquiatria e a psicologia

Talvez pudéssemos considerar que outra borda igualmente importante que tensiona a construção da especificidade do saber psicanalítico não apenas na obra de Freud, mas também na de Lacan, seja o discurso da medicina⁵⁵. Assim, desde os *Fragments de um caso de histeria* ([1905] 2006), passando pela interrogação sobre a *Análise Leiga* ([1926] 2006), Freud

⁵⁵ O discurso da medicina e também o da psicologia certamente pressionaram, não em igual medida, tanto as formulações de Freud como as de Lacan. Contudo, não será possível avançarmos, neste momento, sobre estas considerações.

se viu em diferentes momentos e por diferentes formas tendo que responder ao discurso médico instituído como condição efetiva para sustentar a especificidade e, portanto, a legitimidade de seu fazer. Vale citar o conhecido texto em que Freud aponta suas estratégias frente à medicina e também frente ao discurso religioso:

“Eu não sei se você apreendeu a ligação secreta que existe entre ‘a análise’ para os não médicos e a ‘ilusão’. Num eu quero proteger a análise contra os médicos, no outro contra os padres. Eu queria lhe designar um estatuto que não existe ainda, o estatuto de pastores de alma seculares, que não teriam necessidade de serem médicos e nem o direito de serem padres” (FREUD, 1927. p.7).

Por sua vez, a especialização da medicina no discurso psiquiátrico marca de saída, já nas primeiras produções de Lacan seu confronto com a psiquiatria instituída. Como vimos acima nas palavras de Roudinesco, ao lado do freudismo e da arte contemporânea o discurso psiquiátrico se faz, pois, presente demarcando a produção de Lacan. Do mesmo modo, podemos indicar – no que se refere à especificidade da psicanálise – Freud e Lacan também, certamente concordam sobre a irredutibilidade da psicanálise ao discurso da psicologia. Com efeito – não obstante às estratégias teóricas e políticas que ora afastam, ora aproximam a psicanálise, seja da psiquiatria, seja da psicologia – a psicanálise não é, nem uma forma de psicologia, bem menos uma modalidade do saber médico. Como, aliás, reconheceu Foucault numa referência explícita à Lacan numa entrevista concedida ao jornal italiano *Corriere della Sera* realizada no ano de 1981 e que recebeu o instigante título: *Lacan, o libertador da psicanálise* ([1981] 1994) Foucault aponta o mérito de Lacan por ter pretendido, efetivamente, afastar, diferenciar a psicanálise dos discursos da psiquiatria e também da psicologia.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FEMINILIDADE, A DIFERENÇA SEUXAL E A PSICANÁLISE

A problemática da diferença sexual em psicanálise se vincula diretamente ao feminino, e isto não apenas, como acreditamos, por uma afinidade entre os temas, já que é evidente a assimetria que Freud confere à leitura da sexualidade masculina em detrimento da sexualidade feminina. De maneira que pensar o tema da diferença sexual exige que se considere, de saída, o ponto incontestável de que foi bastante tardio, somente após os anos 20, isto é, após um longo percurso e desenvolvimento do *corpus* teórico da obra freudiana, que se deu a tematização sobre a especificidade do feminino, ou seja, que se procurou pensar a sexualidade feminina em sua singularidade, em sua *diferença*, desatrelada, pois, da consideração exclusiva que tem como horizonte de comparação a sexualidade masculina. Contudo, não basta o reconhecimento da tematização tardia do feminino para que outras bases sejam, efetivamente, construídas na compreensão freudiana da diferença sexual. Isto porque, como apontou Márcia Arán, a relação direta entre a diferença sexual e o feminino é que, para Freud, a própria diferença foi pensada como masculina, isto é, no desenvolvimento da obra freudiana a pergunta pela diferença sexual foi respondida com uma versão preponderantemente masculina da diferença sexual (ARÁN, 2006).

Afirmar, como fazemos, um ponto de partida que sustenta um vínculo estreito entre a pergunta pela diferença sexual e a especificidade do feminino, ou de maneira mais direta, sustentar que a pergunta sobre o feminino realizada pela psicanálise equivale a uma radicalização da pergunta sobre a diferença implica, necessariamente, assumir uma série de pressupostos teóricos que incluem, não apenas a produção freudiana e a obra de Lacan, mas supõem, implicitamente, um denso debate teórico que tem mobilizado não apenas a comunidade psicanalítica, mas autores de diferentes áreas do saber⁵⁶. Este complexo e árido debate procura articular não apenas os diferentes percursos, os percalços teóricos, políticos e sociais para se afirmar a superação do dualismo sexual, como procura também, e como consequência, estabelecer novas direções e diferentes destinos para se pensar a noção de alteridade. Como afirmou Arán (2006), se a recusa do universalismo do falo, como condição para pensar a diferença, não significa afirmar a indiferenciação sexual, da mesma forma “o

⁵⁶ Se este debate toma forma na década de 60, polarizado entre a tradição francesa da filosofia da diferença e a tradição feminista anglo-americana BRENNAN (1989), uma versão mais contemporânea deste se explicita, por exemplo, nas controvérsias entre Slavoj Žižek (1999) e Judith Butler (1990). Uma radicalização deste debate talvez se dê com a formalização, a partir dos anos 80, dos estudos *Queer*. (BENTO, 2006).

final do século XX demanda mais que a emancipação obtida com a era democrática, trata-se a partir de agora de medir a entrada, no pensamento, do reconhecimento do outro” (ARÁN, 2006, p. 39). Como esperamos apontar, a psicanálise, seja ela com Freud ou com Lacan, está implicada, mesmo quando de maneira implícita, diretamente neste debate. Entretanto, mesmo quando a psicanálise se apresenta como alvo primordial destas críticas – acusada, pois, de sustentar uma concepção da subjetividade centrada na universalidade do desejo masculino (DELEUZE; GUATTARI, 1996) – e como consequência de excluir a produção da diferença, ainda assim a psicanálise nos parece um terreno propício e dos mais fecundos para recolocar o debate sobre as diferentes implicações éticas e estéticas para os sujeitos de se forjar formas de subjetivação que escapem ao universalismo do falo, isto é, que se constituam e se afirmem, positivamente, em sua singularidade psíquica⁵⁷.

É nesta medida – em que a interrogação sobre o feminino nos conduz à pergunta pela afirmação positivada de formas de subjetivação que na recusa da homogeneidade dos modelos identitários afirmem a singularidade ético/estética da existência – que esperamos encaminhar a hipótese foucaultiana da retomada pela psicanálise da tradição antiga da espiritualidade. Com efeito, a problemática da espiritualidade antiga que até aqui acompanhamos recoloca, em primeiro plano, a necessidade de transformação subjetiva como condição para a experiência da verdade, isto é, afirma a necessidade de um trabalho permanente de si sobre si como condição imprescindível para que o sujeito desenvolva as transformações de si como condição para alcançar uma maneira própria de existir, isto é, um estilo singular de existência. Como nos parece, não basta que se circunscreva devidamente os fundamentos de uma ética da psicanálise fundada no desejo, é necessário também que cartografemos os principais vetores e as principais coordenadas que orientam este preceito. Como bem explicita Arán, “a positivação do feminino exigiria pressupor não apenas um além do falo, mas antes de tudo, uma outra forma de erotismo que não tenha no falo a sua referência” (ARÁN, 2006, p. 137). Afirmar a retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise indica, em primeiro plano afirmar o compromisso ético da psicanálise em favorecer a produção de subjetividades que se pautem pela singularidade psíquica.

⁵⁷ Não nos será possível aprofundarmos na consideração mais estritamente psicanalítica sobre a singularidade psíquica. Sobre o tema Ver: BIRMAN, 1994, p. 144-160 e PEIXOTO, 2008.

3.1 Freud, o feminino e a histeria

3.1.1 Feminino e biopoderes

Reconhecer como ponto de partida uma associação direta entre as formulações freudianas sobre o feminino e o ideário de família patriarcal burguesa, difundido largamente desde pelo menos o final do século XVIII, não significa, contudo, afirmar que Freud foi o criador da imagem da mulher submissa ou mesmo o primeiro pensador a associar o feminino à passividade. Para que se circunscreva, devidamente, o lugar ambíguo⁵⁸ que Freud confere ao feminino é necessário bem demarcar como a compreensão freudiana do feminino reproduz, em boa parte dos seus fundamentos, uma concepção difundida no XIX, que não simplesmente reduz o feminino ao espaço familiar, mas que efetivamente acaba por excluí-lo ao pensá-lo por referência a um universal compreendido como masculino.

Como apontou Foucault em a *Vontade de Saber* ([1974] 2006), o acontecimento da Modernidade e constituição do dispositivo de sexualidade demarcam no Ocidente um novo estatuto ao registro da vida. Na Modernidade, com a correlata constituição do *nascimento da clínica*, essa, a clínica, passa a ser regida nas esferas do biopoder e da biopolítica. É neste contexto que se produzem discursos estratégicos diversos que forjam um modelo de criança saudável e que, progressivamente, fundam a figura da mulher como organizadora do espaço privado, já que caberia a ela, na condição de mãe, a educação pedagógica e o cuidado com a saúde das crianças. Paralelamente à construção de um modelo de criança saudável que traduziria, com seu promissor futuro, a riqueza primordial de uma nação, se delineia a figura da mulher como aquela responsável por gerir, por exercer uma modalidade de governança: o governo do lar e a gestão da vida infantil – expoente da riqueza de uma nação (FOUCAULT, [1974] 2006).

O que nos interrogamos, pois, a partir dessa hipótese foucaultiana e levando em consideração as proposições freudianas sobre o feminino é: em que medida Freud concebeu a subjetividade feminina atrelada ao dispositivo psiquiátrico-sexológico? Ou, em termos foucaultianos, em que medida o discurso freudiano sobre as especificidades do feminino

⁵⁸ É frente a esta tradição da sexologia e da neurologia difundida no século XIX que pretendemos, mais adiante, destacar o caráter de ambiguidade conferido por Freud ao tema do feminino.

realocou a inscrição do feminino nos discursos do biopoder para pensar as especificidades das operações psíquicas que constituem o feminino? O que talvez possamos supor é que são as vozes e os ecos desta tradição constituída no Ocidente que codificam e determinam o feminino que encontramos reproduzidas no discurso freudiano quando, por exemplo, numa das muitas passagens semelhantes, o autor se interroga, numa conferência de 1932, sobre o reduzido senso de justiça das mulheres (FREUD, [1932]1996).

Se, por um lado, Freud tardou a pensar a especificidade do feminino em sua produção, por outro, o debate sobre o tema logo tomou corpo no interior da psicanálise. Analistas diretamente ligados a Freud como Ernest Jones, Hélène Deutsch e Joan Rivière produziram, contemporaneamente à produção freudiana, diferentes artigos que tentaram responder ao caráter de impasse e enigma que o feminino adquiriu na tematização freudiana⁵⁹. Das referências a estes autores vale destacar, além da formulação da mulher como mascarada, proposta por Rivière, e retomada por Lacan, ([1958] 1998) a tentativa de Deutsch de retomar a controversa posição freudiana, afirmada no *Mal Estar na Civilização* ([1929] 1996), de que a sublimação seria um atributo propriamente masculino. Para Deutsch, a mulher, ao assumir sua posição masoquista, poderia encontrar uma maneira, pela via de maternidade, de experimentar a sublimação ([1925] 1979). Em *La femineidad como mascara* (ROIG, 1979) encontramos reunidos artigos na íntegra destes autores. Contudo, não obstante a especificidade dos argumentos que remontam à tematização da sexualidade feminina, o que aqui nos interessa destacar é a posição de conjunto destes textos que, em linhas gerais, reafirmam os pressupostos centrais da leitura freudiana sobre o feminino, nesse sentido, reiteram o lugar hierarquicamente subordinado do feminino.

Esse movimento, entretanto, não foi sem efeitos. A psicanálise e não apenas a obra freudiana foram severamente criticadas por sustentarem uma compreensão do feminino que reduzia a figura da mulher ao imaginário burguês da passividade e da submissão ao sexo ativo, masculino. Um marco decisivo destas críticas se deu, certamente, com a publicação no final dos anos 40 do *Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, ([1949] 2009) na medida em que este livro se tomou quase que um manifesto ao organizar no plano filosófico e cultural as bases do movimento feminista que tomou forma mais sistematizada nos anos 60 e 70 (BUTLER, [1990] 2012). Numa análise detida, Beauvoir denuncia o lugar social condicionado ocupado pela figura da mulher, lugar expresso não apenas em diferentes mitos que no Ocidente perpetuaram a imagem da mulher submissa, mas também nos diferentes

⁵⁹ Um resumo crítico deste debate foi apresentado por Freud no último capítulo de *A Sexualidade Feminina* ([1931] 1996).

discursos que afirmaram formas várias de submissão feminina: sexual, psicológica, social e política. Assim, se com o texto de Beauvoir a psicanálise foi colocada no centro da crítica por propagar uma concepção do feminino formulada a partir do masculino, por outra via, o tema da exclusão do feminino em nome do masculino alcançou bases mais profundas que a psicanálise, na medida em que remontou ao mundo grego e se confundiu com as origens da cultura ocidental (BEAUVOIR, [1949] 2009).

Desta forma, se a centralidade da noção de sexualidade na constituição humana rendeu a Freud a crítica de que este pretendia propagar um pansexualismo,⁶⁰ sua tentativa de pensar, a partir dos anos 20, a especificidade da sexualidade feminina, pelo menos aos olhos das feministas, certamente lhe conferiu o rótulo “machista” já que suas teorias sobre a mulher reproduziam a posição privilegiada do masculino, isto é, propagaram as desigualdades entre os sexos fundadas num patriarcalismo milenar que configurou o Ocidente. Cristina Poli aponta como mesmo após um século da constituição do discurso psicanalítico, tal é o impacto da crítica feminista à psicanálise que provavelmente “as considerações [de Freud] sobre a sexualidade feminina continuam sendo o principal ponto de embate e resistência para a difusão da psicanálise na cultura” (POLI, 2004, p. 08).

3.1.2 Histeria: “bússola antimetafísica da psicanálise”

Ainda que as teses freudianas que procuram compreender a diferença sexual tenham acabado por atrelar o feminino a este modelo vigente no século XIX, as formulações de Freud sobre a histeria, realizadas no começo de sua elaboração teórica, demarcam um curioso contraponto, ou mesmo uma ambiguidade na apreensão de Freud sobre o feminino. Afinal, foi por sustentar uma leitura própria, peculiar da mulher histérica que localizava nesta uma manifestação da sexualidade reprimida e não uma degeneração hereditária do sistema nervoso – tal como apregoado e sustentado pela neurologia do século XIX – que Freud pôde circunscrever o campo específico da psicanálise. Em outras palavras, se por um lado Freud com suas formulações sobre o lugar social e mesmo sobre certas particularidades psíquicas das mulheres se aproxima de um modelo vigente no século XIX, que reduz a figura da mulher

⁶⁰ Freud explicitamente recusou esta denominação, embora tenha sido duramente criticado desde seus primeiros textos pelo lugar conferido à sexualidade. Contudo, o autor nunca abriu mão da centralidade conferida à sexualidade na constituição do psiquismo e, como apontou Renato Mezan (1982), o desenvolvimento do conceito de sexualidade se confunde com a própria constituição da psicanálise.

ao lar, por outro lado, as proposições freudianas sobre a histeria expressam a sensibilidade de Freud para escutar a alma e o corpo das mulheres.

No capítulo anterior, destacamos as considerações de Neri sobre o decisivo papel que o discurso das artes exerceu sobre a produção de Freud. Esta hipótese, sustentada por Neri, adquire mais fôlego quando consideramos mais estritamente que a histeria é o modelo próprio que serviu a esta aproximação. Nesta leitura, a histeria além de seu caráter patológico, neurótico, foi compreendida também como a expressão de um conflito criador, como um evento que entreabre um campo de sublimação para o feminino. Assim, “o discurso psicanalítico acaba por privilegiar a dimensão patológica da histeria: a crise histérica como sintoma da neurose, a histérica como vítima da cultura, a histeria como expressão da reivindicação fálica da mulher” (NERI, 2005, p. 107), porém a histeria guarda também, no fulgoroso teatro que encena, uma forma singular de expressão artística do desejo feminino. Isto é, trata-se de considerar que o “(...) feminino via histeria pode abrir outros caminhos de escoamento da libido para além do que Freud designa como ‘*taedium vite*’ da neurose doméstica, podendo sublimar, inscrever na cultura” (NERI, 2005, p. 129).

Se, como vimos, a modernidade vienense impõe a Freud o contato com o efervescente cenário cultural que o tensiona imprimindo marcas em sua produção, faz-se necessário indicar que é, sobretudo, com a consideração da *Mulher em Viena nos tempos de Freud* (CELIA BERTIN apud NERI) que se observa “(...) um cenário de explosão do erotismo feminino que expressa novas formas de inscrição subjetiva e erótica do corpo feminino no espaço privado e público” (NERI, 2005, p. 129). Se, por um lado, o teatro histérico aproximou o feminino de uma patologia sintomática, por outro, a consideração da proximidade da histeria com as artes aponta também para um momento “que se inaugura nos passos da dança, no espaço do teatro, onde a crise histérica se converte em arte, inscreve-se na cultura” (NERI, 2005, p. 130). O que se afirma mais uma vez, além da consideração do tema da escrita automática, é a aproximação, como num entorno, da psicanálise com o surrealismo. Assim, “se a dimensão estética da histeria tinha sido assinalada por Charcot em sua obra *Os demoníacos na arte*, cabe aos surrealistas proclamar a histeria como meio supremo de expressão da arte, como um estado poético que subverte uma cultura da Razão expressa nos ideais iluministas” (NERI, 2005, p. 132).

O reconhecimento deste *status* artístico que compõe a histeria funciona como um passo fundamental que permite a Neri enunciar de maneira mais circunscrita a sua tese de que a Modernidade – como experiência fundada numa crise do sujeito da Razão – é correlata, ou se anuncia de maneira concomitante à formalização de um discurso que se inaugura sobre o

feminino: a psicanálise (NERI, 2005). Nesta leitura, a psicanálise surge do encontro da crise do modelo de identidade masculina com a crise do sujeito da razão. Em outras palavras, “a psicanálise se constitui como o primeiro discurso que se funda numa interrogação sobre o feminino, colocando no cerne de sua interrogação a questão da diferença sexual” (NERI, 2005, p. 129). Porém, se a psicanálise e a clínica analítica guardam uma proximidade intrínseca com a histeria, seria especialmente pela consideração, ou pelo privilégio, do polo das *intensidades pulsionais* que essa aproximação tomaria sua forma mais elaborada, inscrevendo a estesia pulsional do corpo histórico com estética. A psicanálise, orientada pela consideração sobre o corpo intensivo das históricas – no que este expõe, teatraliza a crise de uma forma de expressão da razão ocidental – funcionaria como uma espécie de “bússola antimetafísica da psicanálise” (NERI, 2005, p. 170). É nesta direção, onde convergem a estética e as intensidades, que Neri destaca a relevância dos trabalhos de Frida Kahlo e de Lygia Clark.

Retomando a perspectiva freudiana, podemos afirmar que é através de uma subversão da noção de sexo – vigente na sexologia – pela noção de sexualidade que o gesto freudiano de constituição da psicanálise toma forma. O texto *Os Três Ensaios sobre a sexualidade* ([1905b] 2006) é revelador do alcance da formulação da noção de sexualidade. No primeiro dos ensaios, Freud se confronta diretamente com Krafft-Ebing, psiquiatra e representante da sexologia que marcou o século XIX para afirmar que a sexualidade humana é “perverso-polimorfa” ([1929] 1996), isto é, diferentemente do que apregoavam os autores e a tradição vigente, a sexualidade não é regida pelo domínio do instinto e não pode, deste modo, ser reduzida em sua finalidade à manutenção da espécie. A sexualidade, em sua manifestação perverso-polimorfa, não visa à reprodução da espécie. E se quisermos ampliar o alcance desta guinada freudiana basta lembrar que, para Freud, ainda nos *Três Ensaios*, também as crianças e não apenas os adultos são seres de sexualidades. Assim, se sexualidade com o traço da força pulsional não pode ser reduzida à função reprodutora, também as crianças, desde sempre, são perpassadas pelas intensidades das pulsões⁶¹.

Com efeito, neste movimento freudiano que confere, ao mesmo tempo, erotismo e um *status* de verdade à fala e ao corpo da mulher histórica –, na medida em que vê na histeria a expressão da pulsão sexual, e não uma desarmonia entre o sexo anatômico e a faculdade

⁶¹ A pulsão expressa na sexualidade visa à satisfação e não, biologicamente, como um telos, à reprodução da espécie. Neste sentido, a sexualidade, como força pulsional perpassa igualmente crianças, homens, velhos e claro, as mulheres.

psíquica da mulher – o que vemos se efetivar é uma ruptura, um deslocamento operado por Freud, que retirou o feminino, a mulher, e a forma de expressão de seu sofrimento, das categorias degenerativas do biopoder, categorias estas que reduziam o feminino a uma expressão do masculino. Assim, inequivocamente, o ato inaugural da psicanálise que confere fala à mulher como expressão de sua condição desejante “incidiu diretamente na autenticação da expressão do desejo sexual de metade da população, até então fadada a ocupar exclusivamente a posição de objeto do desejo masculino” (POLI, 2004, p. 07). A questão que permanece, e que abordaremos mais adiante, é em que medida o discurso freudiano, embora tenha sido sensível à forma própria da mulher expressar o seu sofrimento pela repressão de seu desejo, conseguiu afirmar, positivamente, a diferença feminina, ou melhor, conseguiu pensar o feminino em sua singularidade, em sua diferença, sem que este fosse afirmado como uma versão masculina da diferença sexual.

Deste modo, se em relação à concepção de histeria, e também da noção de sexualidade que esta implica, Freud conseguiu se afastar do discurso sexológico vigente, de outra forma, em relação à compreensão sobre a diferença dos sexos, o que se viu, contraditoriamente, foi a reedição, por Freud, de valores e das referências próprias a esta tradição burguesa do XIX, que afirmou a hierarquia constitutiva entre o masculino e o feminino. Se, por um lado, ao pensar a histeria Freud constatou a discrepância entre o desejo da mulher e sua forma de realização, de outro lado, Freud não hesitou em reafirmar uma diferença sexual que tendo como modelo o masculino, pensou o feminino subalternamente.

Silvia Nunes (2000) aponta como esta contradição na postura freudiana marcou não apenas o campo estrito da produção teórica do inventor da psicanálise, mas como também não pode ser desarticulada da posição pessoal de Freud sobre a mulher. A autora toma como referência a correspondência entre Freud e sua então noiva, Marta, para mostrar como é possível reconhecer nesta a adequação de Freud aos valores burgueses de sua época, que estabeleciam a governabilidade do lar como espaço por excelência para a realização feminina. O que se evidencia nesta correspondência é o posicionamento teórico de Freud entre duas tradições filosóficas que pensaram o lugar social da mulher; de um lado, a filosofia de Rousseau e, de outro, o liberalismo de Stuart Mill.

Freud, aliado à filosofia de Rousseau, aponta Nunes, “pensa homens e mulheres como diferentes e complementares, devendo, portanto, exercer papéis sociais diferentes” (NUNES, 2000, p. 134). Esta posição freudiana que demarca um lugar privilegiado para as mulheres na “atividade tranquila e serena do meu lar” (FREUD apud NUNES, 2000, p. 134) se contrapõe ao posicionamento de Stuart Mill. Freud, que na juventude havia traduzido um texto deste

último, na correspondência com Marta expõe devidamente sua posição contrária ao autor inglês: “falta-lhe o senso de absurdo sobre vários aspectos, por exemplo, na emancipação das mulheres e na questão feminina em geral. (...) Estamos de acordo em que cuidar da casa, criar e educar filhos exigem dedicação integral (...)” (FREUD apud NUNES, 2000, p. 133). Neste sentido, a compreensão de Freud sobre o feminino se aproximaria da sua concepção sobre a mulher, embora, por seu ofício, Freud tenha escutado o relato de mulheres que o confrontaram com os impasses deste lugar reservado à mulher na família tradicional burguesa.

3.2 A sexualidade feminina: impasses e paradoxos

3.2.1 Freud e o universalismo do masculino

Um ponto de partida que evidencia a dissimetria entre a tematização do masculino e do feminino e, ao mesmo tempo, constitui um tema fundamental para se perguntar sobre a efetividade da diferença sexual na obra freudiana é a formulação do complexo de Édipo⁶². Com esta hipótese, Freud pretendeu constituir uma *cartografia* que organizasse, ou que expusesse, o conjunto de sentimentos envolvidos na constituição subjetiva⁶³. Com a formulação do complexo de Édipo, Freud procurou descrever uma espécie de “motor essencial do jogo de identificações por meio das quais se constrói a pessoa” (PERRON, 2005 p. 375), isto é, Freud buscou explicar a origem da *identidade* sexual do homem e da mulher, supondo com isto que esta descrição, além de oferecer um percurso para a compreensão da constituição subjetiva dos sexos, explicaria também a base principal para a descrição dos sofrimentos neuróticos.

Um momento decisivo na formalização do complexo de Édipo se dá em 1913 com a publicação de *Totem e Tabu* ([1913] 2006). Neste texto, Freud procura não apenas narrar miticamente o perpassar filogenético do complexo entre as culturas, pela introjeção do sentimento de culpa pela morte do pai da horda primitiva, como também aponta em

⁶² A noção de complexo de Édipo não surge imediatamente como um conceito. Se desde as correspondências com Fliess já podemos encontrar referências à noção, é possível demarcar um percurso entre a referência ao mito de Édipo e uma progressiva associação deste à noção de *complexo*.

⁶³ O ponto paralelo, derivado quase como consequência de se pensar a subjetividade organizada a partir dos sentimentos ambivalentes amor/ódio direcionados aos pais, foi a necessidade freudiana de supor, então, como um correlato do Édipo, o complexo de castração.

decorrência do assassinato do pai a dimensão imperiosa da interdição do incesto que passa então a se constituir como uma dimensão supostamente universalizável que organiza a constituição psíquica. Neste sentido, a universalidade da interdição do incesto, “consubstancia a universalidade do próprio complexo de Édipo” (PERRON, 2005 p. 375).

Perpassa por entre as especificidades dos conceitos de Édipo, de castração e dos demais conceitos supostos neste percurso a noção central que organiza, como um pressuposto, o conjunto dos enunciados freudianos sobre a constituição das subjetividades e da diferença sexual: a centralidade atribuída por Freud à noção de falo. Esta centralidade se dá, como apontou Laplanche e Pontalis, “na medida em que [esta] tem correlação com o complexo de castração no seu apogeu e domina a posição e a dissolução do complexo de Édipo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 167). O falo, mais que indicar um órgão sexual, a realidade anatômica é, por sua presença ou sua ausência símbolo de “plenitude e completude” (BIRMAN, 2001, p.208) que orientam a constituição subjetiva. Assim, “embora o complexo de castração assumam realidades diferentes no menino e na menina, a verdade é que nos dois casos está centrado apenas em torno do falo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 167). Isto significa que, para Freud, a sexualidade tanto dos homens, quanto a das mulheres se organiza a partir da centralidade conferida ao falo.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* ([1925] 2006) – primeiro texto dedicado exclusivamente à particularidade da sexualidade feminina – Freud expôs, com detalhes, as diferenças fundamentais que organizam o Édipo no menino e na menina, chegando a admitir “que as condições sobre as quais trabalho experimentaram uma mudança, com implicações que não posso disfarçar” (FREUD, [1929] 1996, p. 277), isto porque para Freud o complexo de Édipo na menina guardava especificidades tais que não mais poderiam ser devidamente deduzidas da exposição do Édipo no menino⁶⁴. Neste novo rearranjo teórico, o complexo de Édipo feminino seria uma formação secundária, isto é, na menina, o complexo de Édipo seria não apenas precedido pelo complexo de castração, mas seria este último o que determinaria a instauração do complexo de Édipo. Nas meninas, o complexo de Édipo seria, pois, consequência do complexo de castração. Desta distinção, entre o complexo de Édipo no menino e na menina, destaca-se a relevância que passa a ser conferida, principalmente, no caso da subjetividade feminina, a ocorrência de uma pré-

⁶⁴ Num primeiro momento, Freud acreditou que as vicissitudes da sexualidade feminina poderiam ser deduzidas da exposição da constituição da sexualidade masculina (FREUD, [1932] 1996). O funcionamento do feminino poderia ser, neste sentido, subtraído, deduzido da compreensão do masculino; o feminino poderia ser suposto por derivação do masculino. Isto significa que o masculino se constituiu como um modelo, um paradigma mesmo, universalizado e colocado como referência para a compreensão da subjetividade.

história do complexo de Édipo, já que, segundo Freud, esta “tem nas mulheres uma importância muito maior do que a que pode ter nos homens” (FREUD, [1931], 2006, p.239). A referência à figura da mãe, na constituição psíquica das meninas, ganha uma centralidade com a consideração deste momento anterior ao Édipo, na medida em que a mãe é tida como este objeto primeiro e primordial de amor.

Não obstante toda a gama de particularidades da constituição da sexualidade feminina derivadas desta postulação de 1925 e o fato de Freud ter afirmando, de maneira categórica, que “não se nasce mulher, toma-se”, apontando com isto para uma indeterminação pulsional na constituição da subjetividade feminina, a centralidade atribuída ao falo permaneceu determinante na elaboração de Freud dos diferentes destinos da incidência do complexo de castração na menina. Assim, como apontou no texto sobre *A Sexualidade Feminina* ([1931] 2006) e na conferência sobre *Feminilidade* ([1932] 2006), a mulher seria permanentemente marcada por uma “inveja do pênis” (FREUD, [1932] 1996) de maneira que na constituição de “sua verdadeira feminilidade” (FREUD, [1932] 1996) a mulher deveria não apenas abandonar o registro do gozo clitoridiano para o gozo vaginal, como também a plena realização de sua vocação libidinal se daria com a maternidade, na medida em que o filho, de preferência masculino, funcionaria como um substituto do falo para a mulher.

A maternidade seria, pois, neste contexto, a maneira privilegiada através da qual a mulher poderia alcançar um substituto ao pênis que lhe falta. A inibição sexual, ou mesmo a virilização seriam os destinos inferiores, num patamar hierárquico, reservados às mulheres que não experimentam a maternidade. (BIRMAN, 2001, p. 204). Através da inibição sexual, “o sujeito feminino abriria mão da experiência erógena, entrando num estado permanente de suspensão psíquica” (BIRMAN, 2001, p. 204). Na via da virilização, a mulher “recusa a experiência da castração e passa a funcionar como se o tal reconhecimento não tivesse ocorrido” (BIRMAN, 2001, p. 204).

O que se evidencia com consideração desta formulação freudiana sobre a diferença dos sexos é que inicialmente Freud supôs que a descrição do Édipo, e da própria diferença sexual, poderiam ser compreendidas a partir da exposição do funcionamento libidinal masculino. Ou seja, Freud supôs que o movimento libidinal de constituição da subjetividade poderia ser descrito usando como referência principal o modelo masculino e que o feminino poderia ser suposto por derivação do masculino. Contudo, e como consequência desta posição freudiana, a descrição das especificidades do complexo de Édipo, ou a especificação do complexo de castração na menina, não foram suficientes para que o feminino fosse desatrelado de um modelo propriamente masculino, na medida em que a centralidade

atribuída ao falo, ou monismo do polo masculino, continuou como sombra a rondar a elaboração freudiana sobre a diferença dos sexos.

Joel Birman (2001) sustenta que na construção freudiana para elucidar as especificidades da sexualidade feminina, e mais propriamente na tentativa de responder à pergunta sobre a diferença sexual, Freud procurou realizar uma difícil equação entre dois modelos distintos, forjados no Ocidente, para explicar a variedade sexual. O autor aponta como Freud, com o seu gesto teórico, procurou articular a teoria do dimorfismo sexual, constituída no Ocidente a partir do iluminismo, à teoria milenar, de origem grega, do monismo sexual. Apoiado na leitura de Laqueur,⁶⁵ Birman indica como até a Modernidade prevaleceu no Ocidente o “modelo do sexo único” (BIRMAN, 2001, p. 37). Nesta perspectiva teórica, a variedade sexual, a ocorrência de homens e mulheres era pensada a partir de um único sexo, o masculino, tido como perfeito. Ontologicamente, o que existia era o ser do homem, a mulher neste contexto seria uma variação, uma apresentação imperfeita do masculino tomado como modelo essencial⁶⁶. Daí que uma mulher, apresentação inferior do ser do homem, poderia se converter num ser mais perfeito, isto é, em homem, ou seja, “a passividade se trasmutaria então em atividade, a recepção em ação e a obscuridade se faria subitamente luz” (BIRMAN, 2001, p. 40). Claro, então, que por esta hierarquia essencial, o inverso, isto é, o homem perfeito, não poderia se converter em um ser menos perfeito, tornar-se mulher.

Somente com a Modernidade, com o desenvolvimento das teorias biológicas e da fisiologia, ou seja, há pouco mais de 200 anos, se forjou no Ocidente a idéia de uma diferença essencial entre os sexos, ou seja, “se constituiu uma ontologia da diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 43), a idéia de que entre o ser do homem e o ser da mulher existiria propriamente uma diferença de seres, e não uma apresentação em formas diversas⁶⁷. Apesar da relativa novidade deste modelo, cabe ressaltar, aponta Birman, “a perda da relatividade histórica desta invenção” (BIRMAN, 2001, p. 34) isto é, uma naturalização da diferença essencialista dos sexos, reforçada no século XX com o desenvolvimento da genética como

⁶⁵ *La Fabrique du Sexe*. Paris, Gallimard. 1992; “Orgasm, generation, and the Politics Reproductive Biology” In: Gallager, C. Laqueur, T. *The Making of Modern Body*. Califórnia, Califórnia Press. 1978.

⁶⁶ Birman aponta como este modelo se constituiu, principalmente, por duas referências. A teoria da geração de Aristóteles, que compreendeu o homem como causa formal da geração, logo hierarquicamente superior, ativo; e a mulher, como causa material, passiva. Uma segunda referência é a teoria dos humores de Galeno. Nesta, o homem traduz o perfeito, por isso foi associado à clareza e possui o humor quente. Por sua vez, a mulher foi associada à imperfeição, ao obscuro, já que apresentava uma natureza faltosa, carente deste humor quente.

⁶⁷ Como mostrou Judith Butler (2012) foi neste contexto, que supôs uma diferença ontológica entre os sexos fundada na anatomia, que se constituiu, propriamente, um debate sobre os *Problemas de Gênero* como uma tentativa de resposta a equiparação ontológica entre homens e mulheres.

ciência, que afirmou diferenças, não apenas somáticas, anatômicas, mas também cromossômicas e hormonais entre os sexos.

O movimento teórico que apontamos acima – em que Freud, retoma não apenas o Édipo, mas a própria diferença sexual, supondo que a especificidade feminina poderia ser deduzida da exposição do percurso da sexualidade masculina – “é a versão freudiana da concepção antiga de que o homem seria a representação da perfeição e de que a mulher representaria a imperfeição” (BIRMAN, 2001, p. 183). O que vemos se efetivar, aponta Birman, é uma releitura freudiana do modelo de sexo único que, baseado em Aristóteles e Galeno, predominou no Ocidente até a Modernidade. Não apenas a compreensão hierarquizada da mulher em relação à perfeição do polo masculino, como também as frequentes associações realizadas por Freud, do feminino como obscuridade, como enigma, frente à evidência e à suposta transparência na apreensão do masculino. Deste modo, “o discurso freudiano repetiu, portanto, num momento histórico posterior, o que o discurso anatômico realizou até o século XVII, isto é, estudou o psiquismo pelo paradigma masculino da perfeição, deduzindo daí o feminino, pela consideração de sua imperfeição” (BIRMAN, 2001, p. 34). Por esta via de leitura freudiana, as especificidades da sexualidade feminina poderiam ser, sem prejuízos, compreendidas como um caso particular do universalismo da sexualidade masculina.

Cabe avaliar, contudo, com que efeitos esta leitura freudiana foi ainda articulada ao paradigma da diferença sexual constituído no século XIX, já que o “discurso freudiano investiu de forma decisiva na concepção antiga da sexualidade, mesclando-a especificamente aos efeitos do paradigma moderno da diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 186). A construção das especificidades “do ser masculino e do ser feminino, enfim, é bastante meticulosa ao se apoiar em pequenos e reveladores detalhes da matriz imaginária da modernidade sobre a diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 186). A leitura freudiana sobre as diferenças das construções da sexualidade masculina e feminina se apoiaria nesta matriz do século XIX “como um verdadeiro a priori definido no plano dos valores, não como um conceito, mas de fato com um preconceito.” (BIRMAN, 2001, p.186).

Foi nesta direção, segundo Birman, que Freud, atrelado ao modelo hierárquico entre o masculino e o feminino, descreveu categorias detalhadas e minuciosas, que, por exemplo, apresentaram a configuração da histeria como forma de expressão do sofrimento psíquico ligado às faculdades inferiores – o corpo e o afeto –, por isso mais próprio a mulheres. Em contrapartida, a neurose obsessiva como perturbação do pensamento e da vontade – faculdades superiores – se associaria mais ao território masculino. Daí porque a ocorrência, nesta última,

de uma atividade originária expressa no sadismo, em oposição a uma passividade masoquista que “marcaria o cenário fantasmático da mulher” (BIRMAN, 2001, p. 191).

As marcas desta leitura hierarquizada em consonância com as matrizes da diferença sexual estariam presentes também na oposição entre a civilização, polo masculino, e a natureza, polo feminino. Encontramos uma exposição desta oposição na leitura que Freud realiza, por exemplo, no *Mal Estar na Civilização*, texto no qual afirma que “o trabalho cultural é sempre mais transformado em dever dos homens, ele lhes atribui tarefas sempre mais difíceis, obrigando-os a efetuar sublimações pulsionais, às quais as mulheres são menos aptas” (FREUD, [1929], 1996, p. 277). Nesta perspectiva, as mulheres, devido ao menor desenvolvimento de sua faculdade moral, representariam um obstáculo ao progresso da civilização, seriam, pois, “filhas da natureza”, como afirmou Freud. O ponto convergente deste compromisso apriorístico de Freud com o paradigma da diferença sexual converge, aponta Birman, para o monismo fálico, já que é em torno deste que homens e mulheres constroem sua identidade sexual e uma consequente afirmação do modelo patriarcal, que em termos próprios, retoma o mito bíblico de que a mulher, dotada de um corpo inferior, é fruto de uma parte do corpo masculino (BIRMAN, 2001). Assim, a expressão desta hierarquia poderia ser reconhecida, por exemplo, na oposição apresentada por Freud entre o pênis, órgão masculino e o clitóris, pênis inferior, menos desenvolvido na mulher.

Foi frente a este impasse para as subjetividades – compreendidas sempre pela afirmação de um modelo masculino, atrelado aos valores milenares do patriarcalismo que marcou o Ocidente e, consequentemente, de uma exclusão do feminino – que a psicanálise se encaminhou. A produção freudiana certamente seguiu esse rumo, mas também, pelo menos num primeiro momento de sua produção, a obra de Lacan, sobretudo com a ênfase conferida ao simbólico.⁶⁸ Como apontou Birman, “a teoria freudiana da diferença sexual e da sexualidade feminina chega finalmente a um impasse e a um paradoxo, como indiquei acima, pois não consegue sair da circularidade do registro do falo” (BIRMAN, 2001, p.218). Nesta perspectiva, a psicanálise se toma mais uma das formas de apresentação do que Foucault, na *Vontade de Saber* ([1974] 2006), nomeou de “dispositivo de sexualidade,” isto é, se torna mais umas das formas de saber, produzidas no Ocidente que visam a reinstaurar e garantir o modelo patriarcal da diferença sexual fundado na norma heterossexual de dominação do

⁶⁸ Desde os anos 80 se constituiu, como efeito de propagação da obra lacaniana, um debate sobre o primado do falo em Lacan em sua relação com o simbólico (BRENNAN, 1989). Debate longe de encerrado, são destacáveis – não obstante a existência contemporânea de uma leitura “estruturalista” de Lacan – os vários esforços de desatrelar o texto lacaniano do primado do falo, lendo-o em consonância com o debate contemporâneo, como encontramos, por exemplo, em Morel (2008).

masculino. Com isto, o que se perde, acreditamos, é a especificidade mesma da psicanálise, na medida em que se apaga sua *potência* virtual de favorecer a produção da singularidade das formas de existência.

3.2.2 Lacan e a afirmação da diferença: algumas interrogações

Este movimento que se interroga sobre a radicalidade da afirmação do feminino compreendido em sua diferença converge na psicanálise, impreterivelmente, para as considerações de Lacan sobre o feminino. Uma ideia geral e amplamente difundida na psicanálise é a de que Lacan teria promovido, sobretudo a partir do *Seminário XX* e também com a progressiva ênfase conferida ao registro do real, um avanço, um distanciamento do monismo fálico anunciado na teoria freudiana⁶⁹. Lacan teria, nesta leitura, produzindo um giro teórico, uma espécie de avesso na concepção freudiana do feminino na medida em que tematizou a subjetividade feminina para além do impasse colocado pela inveja do pênis. Lacan teorizou, pois, a ocorrência no feminino de um gozo a-mais. A partir de uma releitura que conjuga a lógica aristotélica e a aritmética de Frege, Lacan teria subvertido a leitura tradicional entre o universal e o particular para inscrever o feminino como não-todo. Neste sentido, “(...) a mulher se situa a partir de que não são todos os que podem ser ditos como verdade em função da argumentação no que se enuncia sobre a função fálica” (LACAN apud ARÁN, 2006, p. 130). Desta afirmação do feminino como não-todo é que se conjugam as intrigantes afirmações de Lacan que “A Mulher não existe” e que “não há relação sexual.”

Estes comentários bem gerais não visam mais que situar as formulações de Lacan sobre o feminino a partir de sua leitura do tema em Freud. Não pretendemos sequer produzir um esboço da leitura de Lacan sobre o tema do feminino, o que exigiria uma complexa remontagem das fórmulas de sexuação, explicitadas por Lacan no *Seminário XX*, além das considerações sobre o registro do real no *Seminário XVII*. Esta tarefa, de realizar uma leitura que seja crítica, isto é, que se confronte e faça falar não apenas as respostas formuladas por Lacan, mas que de outra maneira, e num outro nível de complexidade, exponha as diferentes *problematizações* que no campo do pensamento Lacan procura responder, procurar afirmar, em muito escapa às nossas possibilidades de momento. Por isso mesmo, vale explicitar a

⁶⁹ Encontramos, por exemplo, em *De Freud a Lacan: as ideias sobre a feminilidade e a sexualidade feminina* (SILVA, D.; FOLBERG, M. 2008) uma tipificação deste percurso que julgamos geral.

parcialidade da leitura que a seguir apresentaremos. Parcial não apenas porque não pretendemos realizar uma leitura exaustiva, mas também porque esta leitura expõe, no recorte das perspectivas que adotamos, a circunscrição do campo teórico de nosso interesse e, conseqüentemente, do encaminhamento que oferecemos ao tema do nosso trabalho. Para afirmar sem rodeios: vamos apresentar, esquematicamente, o que julgamos críticas contundentes, ou interrogações bem fundadas, sobre as implicações do tema do feminino proposto por Lacan sem que, contudo, tenhamos sequer esboçado o conjunto da teórica lacaniana sobre o feminino. Não pretendemos com isto desconsiderar as inovações, a complexidade e as riquezas das saídas oferecidas por Lacan ao impasse do tema feminino. Trata-se, antes, de fixar os limites da leitura que ora nos é possível realizar.

A interrogação fundamental que se coloca a partir das considerações de Lacan sobre o feminino é: mesmo considerando a “(...) importância da tentativa de Lacan de propor uma elaboração sobre o outro gozo – que tem como origem a necessidade de conceber o registro do real e, como consequência, o desenvolvimento da tese sobre o feminino” (ARÁN, 2006, p. 109), em que medida estas proposições enunciadas por Lacan permitem, efetivamente, uma ruptura com o impasse sobre a diferença sexual e a sexualidade feminina? Em outras palavras, “Lacan confere de fato à Coisa, ao objeto a, ao gozo do Outro, ao feminino, o estatuto de alteridade” (ARÁN, 2006, p.110)? Ou, de outra forma, Lacan “permanece preso a uma tradição ocidental, na qual o Outro nunca se solta das amarras daquele que só se percebe com Um e, como consequência, ou expulsa a diferença e faz dela sua refém” (ARÁN, 2006, p.110)?

Márcia Arán se apoia nas formulações de Geneviève Fraisse, Michel Tort e Monique David-Ménard para “afirmar que a teoria da diferença sexual na psicanálise, tanto em Freud quanto em Lacan, é a forma masculina de se inscrever no diferendo entre os sexos, ou seja, na história conflitiva que marcou a cultura ocidental” (ARÁN, 2006, p.137). Nesta leitura, apesar de todos os esforços e brilhantismos da leitura de Lacan sobre a diferença sexual e sobre o feminino, esta não escapa à afirmação da centralidade do universalismo do registro fálico como condição para se pensar as subjetividades. Como explicitou Neri, “apesar da afirmação magistral de Lacan que a lógica fálica foraclui o feminino, paradoxalmente sua obra não faz mais do que radicalizar a lógica fálica, o que acaba por conduzir a um fechamento ainda maior da sexualidade à ordem fálica” (NERI, 2005, p. 215). Mais do que Freud, segundo Neri, Lacan radicaliza a centralidade da sexualidade ao registro fálico. Isto porque “curiosamente, o anunciado ganho da sexualidade feminina na teoria de Lacan é que ela deixa de ser uma sexualidade fálica falha invejosa para se tornar uma sexualidade dividida entre ser fálica falha

fetichismo e/ou inexistente” (NERI, 2005, p. 212). Nesta leitura, a afirmação do feminino como diferença, na obra de Lacan permanece, pois, atrelada aos impasses e aos paradoxos formalizados sobre o feminino na cultura ocidental.

3.3 Cartografias da feminilidade: uma aproximação entre psicanálise e a tradição antiga da espiritualidade

Como apontamos, é frente aos impasses e aos paradoxos colocados pela construção de um limite para a afirmação radical da diferença como experiência do feminino que somos conduzidos ao considerarmos mais diretamente a obra freudiana, mas também, como indicamos de maneira bem sumária, quando seguimos as formulações lacanianas do feminino, compreendido na lógica do não-todo. Do mesmo modo, apontamos, no segundo capítulo, que o reconhecimento explícito destas ambiguidades, que de maneira mais específica perpassam o texto freudiano, bem como a tematização psicanalítica sobre o feminino, não nos conduz necessariamente a um limite, a um estancar do pensamento. Isto porque é exatamente frente ao reconhecimento dos impasses e também das ambiguidades de um texto que se desdobram diferentes possibilidades de leituras, que se vislumbram diferentes saídas criativas capazes de fazer ecoar novas dimensões de sentido presentes no texto.

É a partir desta perspectiva, que afirma as diferentes saídas de leitura no texto freudiano, que supomos uma direção para onde converge o foco de nosso estudo. Em outras palavras, é a partir da constatação da riqueza do texto freudiano, do reconhecimento, pois, de sua *polifonia*, que voltamos nossa atenção para a leitura que propõe Joel Birman acerca da noção de feminilidade. Como acreditamos, com a noção de feminilidade encontramos um terreno propício e fecundo para não apenas afirmar, mas, sobretudo, para sustentar em primeiro plano, no eixo teórico e também em uma prática, a vinculação da psicanálise à tradição antiga da espiritualidade. O que se anuncia, pois, com esta aproximação é não apenas a centralidade da ética colocada como vetor da experiência da psicanálise, mas também a afirmação radical da diferença, isto é, o favorecimento da produção de singularidade psíquica. É, nesta medida, que “pela feminilidade seria possível, então, um recomeço do discurso psicanalítico, que superasse as ambivalências e os paradoxos presentes na leitura freudiana da sexualidade feminina” (BIRMAN, 2001, p. 244). Recomeço este, acreditamos, que por se efetivar em bases teóricas radicalmente outras, expõe de modo efetivo o vigor e a

sensibilidade do discurso analítico em captar os impasses teóricos – bem como os operadores conceituais destes – presentes nos discursos forjados no Ocidente para engendrar formas de subjetivação. Dito de maneira mais precisa, sensibilidade para captar os efeitos sobre as subjetividades da primazia conferida no Ocidente a modelos transcendentais que vinculam subjetividade e verdade. Nas palavras de Foucault, sensibilidade esta, da psicanálise, para retomar, frente aos impasses para as subjetividades, a tradição antiga da espiritualidade.

3.3.1 Modernidade: psicanálise e feminino

O nosso interesse pela leitura de Birman se dá, inicialmente, porque este sustenta uma compreensão da psicanálise que a estabelece não como resultado da obra de um gênio e, por isso, desvinculada de toda a tradição, como fruto exclusivo da genialidade do seu inventor⁷⁰. A marca inicial que nos interessa desta leitura é que Birman, sem desprezar a sagacidade da leitura freudiana, não naturaliza a invenção da psicanálise, pelo contrário, se esforça num movimento de “se voltar para o espírito teórico da construção freudiana e não para a letra de seu discurso” (BIRMAN, 1999 p. 12) para com isto explicitar os principais jogos de verdade e as diferentes linhas de força capazes de circunscrever as condições de possibilidade da constituição do discurso psicanalítico. A psicanálise é, desta forma, articulada nas condições de sua determinação histórica e sustentada por Birman “como uma leitura da subjetividade e de seus impasses na Modernidade” (BIRMAN, 2006b, p.121)⁷¹.

Afirmada nestes termos, a constituição da psicanálise *deixa de ser* um evento isolado, deslocado no final do século XIX, para ser articulado num movimento genealógico, ao projeto mesmo da Modernidade. É por esta vinculação entre a psicanálise e o ideário da Modernidade que a psicanálise pode se pretender supostamente capaz de responder às questões históricas e antropológicas originadas como efeito da aposta ocidental na Modernidade. É nesta direção que a obra freudiana pode ser articulada por Birman ao que o autor circunscreveu como “modernismo”, numa referência ao movimento que marcou o século XIX, de forma que a psicanálise pode ser então colocada ao lado de obras como a de Nietzsche, Marx, Weber, entre outros, isto é, numa vertente do pensamento que procura apontar os diferentes impasses

⁷⁰ Para uma síntese expositiva sobre as teorias da genialidade, ver: Süsskind, 2009.

⁷¹ Existem diferentes caminhos que nos permitem afirmar a vinculação freudiana ao projeto da Modernidade. Não pretendemos sustentar que seja esta novidade introduzida por Birman.

decorrentes da aposta na Modernidade (BIRMAN, 2000a). Vale lembrar, rapidamente, a leitura de Neri a que já fizemos referência acima. Nesta, tomando como ponto de partida a martelada certa que Nietzsche confere ao sujeito da Razão, o discurso psicanálise – tomado principalmente a partir do feminino – é compreendido como evento, como acontecimento que entreabre um horizonte na Modernidade. “Dentre os cenários possíveis que inauguraram a Modernidade, destacamos um acontecimento inédito na história do pensamento ocidental, o advento de um discurso que se inaugura sobre o feminino” (NERI, 2005, p.166).

Compreendendo a psicanálise nesta perspectiva, assumindo sua filiação histórica a uma tradição crítica à Modernidade teríamos um primeiro terreno, sobre o qual podemos tecer as articulações que nos permitiram sustentar a vinculação da obra freudiana à problemática da espiritualidade, já que, nas palavras de Foucault, “existiria nestes saberes do século XIX uma certa estrutura da espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação mesma no ser do sujeito” (Foucault, [1982a] 2006, p. 38). A psicanálise estaria, portanto, aliada – nas condições mesmas de sua formalização, no que ela formula, o descentramento do sujeito nos registros do eu, da consciência e da representação (BIRMAN, 2003 p. 60) – a diferentes pensadores no século XIX que recolocaram implicitamente a velha questão da espiritualidade. O século XIX seria marcado por diferentes pensamentos que, não obstante suas diferenças, recolocaram de maneira indireta o problema da tradição da espiritualidade, que “(...) tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, às condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 38).

3.3.2 Feminilidade: da negatividade à afirmação positivada

É a partir desta retomada conceitual que vincula no campo das articulações teóricas a invenção freudiana da psicanálise à crítica da Modernidade, que podemos encaminhar a apresentação da noção freudiana de feminilidade. Na leitura de Birman, o conceito de feminilidade estaria “formulado de forma negativa é verdade” (BIRMAN, 2001 p.223) na obra na obra freudiana. Seria necessário, pois, a partir da adoção de “um outro fio interpretativo possível da concepção de sexualidade presente no discurso freudiano” (BIRMAN, 2001 p.223), afirma o autor, explicitar “o conceito de feminilidade” (BIRMAN,

2001 p.223), ou melhor, “a feminilidade como conceito” (BIRMAN, 2001 p.223). Isto porque a feminilidade estaria anunciada apenas de maneira negativa por Freud em *Análise terminável e interminável* ([1937] 2006) “na medida em que a feminilidade seria a fronteira do denominado rochedo da castração” (BIRMAN, 2001 p.223). Frente à constatação desta rocha, do estatuto de negatividade do feminino, seria necessário efetivar um longo trabalho, a partir do discurso psicanalítico, de construção de uma nova gramática erótica como forma de positivar, de afirmar, em primeiro plano, a noção de feminilidade. Desta maneira, com a afirmação positivada da feminilidade

“os impasses colocados por esta leitura [freudiana da sexualidade feminina] poderiam ser efetivamente ultrapassados retirando-se positivamente seus ruídos e permitindo assim, que a psicanálise se configure de outras formas na atualidade, de maneira a poder promover os novos desdobramentos éticos que a história nos impõe como seus imperativos” (BIRMAN, 2000 p, 132).

O que se afirma, pois, como ponto de partida, nesta leitura proposta por Birman da noção de feminilidade, é a possibilidade concreta, efetiva, real de se produzir formas outras para o discurso psicanalítico na contemporaneidade capaz de fazê-lo atuar em consonância com as ambiguidades teóricas colocadas para as subjetividades no século XXI. Trata-se, portanto, da suposição da possibilidade concreta de que a “construção de um novo limiar dialógico possa ser estabelecido pela psicanálise com o mundo e com as novas exigências da atualidade” (BIRMAN, 2001 p.244).

O reconhecimento da necessidade de se estabelecer um outro fio interpretativo como condição para tecer a positivação da noção de feminilidade no discurso freudiano aponta, certamente, para a dimensão autoral que está implicada nesta positivação. Mais do que propriamente uma leitura, trata-se de uma releitura – no sentido deleuziano de que toda releitura implica num processo de criação – do texto freudiano. Uma releitura que se atenta mais precisamente para o espírito do texto freudiano, isto é, para uma dimensão de sentido presente neste, do que propriamente para a letra do texto freudiano. Neste sentido, não se trata, evidentemente, de uma leitura exegética, ou mesmo de uma análise literal do texto freudiano. Nas palavras do autor “é necessário sublinhar, portanto, que a leitura que faço do discurso freudiano se funda no reconhecimento de uma descontinuidade fundamental e não de uma totalização sistemática. O discurso freudiano é marcado por uma ruptura crucial, que reordenou então sua direção teórica e seu rumo” (BIRMAN, 2000a p, 132). Ou de maneira mais precisa, afirma Birman “empreender uma leitura que permaneça somente no registro dos

enunciados freudianos parece-me francamente insuficiente” (BIRMAN, 2001 p. 25). Com um aguçado olhar contemporâneo, Birman lê no texto de Freud uma outra gramática possível para o erotismo, de maneira a afirmar novos destinos para a feminilidade e, conseqüentemente, para a psicanálise.

Para efetivar esta releitura autoral da noção de feminilidade e apontar esta reordenação primordial que alterou o rumo e a direção teórica do texto freudiano, Birman parte da constatação de uma descontinuidade fundamental: a de que a introdução por Freud nos anos 20 do conceito de pulsão de morte, considerada como “evidência de que existiriam pulsões sem representação” (BIRMAN, 2001 p. 234) demarca uma ruptura crucial em seu discurso, de maneira que “o reconhecimento de que existiria uma modalidade de pulsão sem representação, que se oporia à dita pulsão de vida, é a primeira marca da revelação teórica do território da feminilidade” (BIRMAN, 2001 p. 234). Se uma “relativa autonomia da pulsão face ao campo da representação” (BIRMAN, 1996a p.17) já se anunciava em 1915 com *As Pulsões e seus destinos* ([1915] 2006), estas considerações se radicalizam no *Além do princípio do Prazer* ([1920] 2006), de modo a demarcar o registro das intensidades e do indeterminismo que passam a reger o psiquismo (BIRMAN, 1996b p. 17). Vale ressaltar, contudo, que não pretendemos, neste momento, retomar toda a engrenagem conceitual construída por Birman e que aponta, esquematicamente, para a formulação de uma “nova metapsicologia freudiana” (BIRMAN, 2001 p. 242). Vamos nos limitar a expor de maneira mais geral e sintética as principais dobras conceituais tramadas por Birman na proposição do conceito de feminilidade.

Assim, foi “em decorrência da série destacada – pulsão de morte, força pulsional e afeto –, [que] o discurso freudiano enfatizou o conceito de angústia real em oposição ao de angústia do desejo, no ensaio intitulado *Inibição, sintoma e angústia*” (BIRMAN, 2001 p.238), o que implicou, aponta Birman, num reposicionamento freudiano em relação à noção de trauma, que aponta para a intensidade imediata da força pulsional que passa a reger – de maneira incontrolável pelo sujeito – o psiquismo. Assim, “o trauma, nestes termos seria a revelação da condição humana enquanto finita, incompleta e imperfeita, já que o sujeito não consegue dispor de meios suficientes para se antecipar ao inesperado e ao improvável” (BIRMAN, 2001, p. 238). Isto é, parafraseando Nietzsche, seria a constatação de que somos *Humanos, demasiados humanos* ([1878] 2005). Na mesma direção, em *O problema econômico do masoquismo* ([1924] 2006), Birman localiza a existência de um masoquismo originário que aponta para o “reconhecimento flagrante, pela psicanálise, de que as intensidades, a força pulsional, a pulsão de morte e afetação estariam na origem” (BIRMAN,

2001, p. 239). Nesta medida, o masoquismo erógeno poderia ser redefinido, na medida em que neste “não existiria absolutamente o referencial fálico como mediação do desejo, como operador constitutivo” (BIRMAN, 2001 p. 238). A partir desta redefinição do masoquismo erógeno, “o falo como psíquico se tornaria presente somente nas modalidades moral e feminina do masoquismo, formas que seriam, aliás, de *defesa* [grifo nosso] contra o masoquismo erógeno e o autoerotismo” (BIRMAN, 2001 p.240). Com isto, pode-se afirmar então, aponta Birman, “que a feminilidade seria, enfim, um outro nome para denominar o masoquismo erógeno, maneira do sujeito lidar com as intensidades e com as forças pulsionais, sem se valer e precisar necessariamente do referencial fálico” (BIRMAN, 2001 p. 240). Se este movimento, que apresentamos de forma bem condensada, permite, na obra de Birman, encaminhar sua redefinição da noção de feminilidade, este mesmo movimento está acompanhado da enunciação de um outro conceito de sublimação, que se efetiva “com esta nova leitura do psiquismo centrada agora na feminilidade” (BIRMAN, 2001, p. 240). Recusando a dessexualização da pulsão, a noção de sublimação poderia, pois, ser compreendida como uma *ação sublime*, isto é, como o reconhecimento de que cabe ao sujeito criar “destinos possíveis para as forças pulsionais e as intensidades” (BIRMAN, 2001, p. 240). O que se evidenciaria, portanto, com esta ênfase conferida por Birman à dimensão do sublime é a oposição frontal, a recusa mesmo, da noção de belo – no que esta remete ao falo e aos ideais de completude e perfeição – como centralizador das operações psíquicas. “Enfim, a assunção da feminilidade pelo sujeito, enquanto sublime ação, seria a consideração efetiva pela psicanálise de que a condição humana não poderia fugir das dimensões erótica e intensiva dessas pulsões (...)” (BIRMAN, 2001 p. 242).

O que nos interessa ressaltar – a partir desta rápida digressão que efetuamos das condições metapsicológicas da noção de feminilidade – é, primeiro, a ausência do falo, seja como referente ou como referência, isto é, a ausência não somente do falo, mas também do registro fálico como regulador do registro psíquico,

“vale dizer, no registro da feminilidade não existiria o falo para o sujeito, seja como referente ou até mesmo como referência. Esse território psíquico não seria nem regulado, nem fundado na figura do falo. Este seria, então, na feminilidade, um ausência, um faltante” (BIRMAN, 2001, p. 242).

Nesta medida, a saída do registro fálico não indica uma perda do falo, mas, por outro lado, aponta para a afirmação de um outro registro, de uma outra perspectiva de leitura em o que o psiquismo não estaria regulado pela suposição do falo e que abre espaço para se afirmar o

corpo erógeno perpassado pelas intensidades da pulsão. Repetindo, pois, a constatação expressa por Arán e que citamos acima, “a posituação do feminino exigiria pressupor não apenas um além do falo, mas, antes de tudo, uma outra forma de erotismo que não tenha no falo a sua referência” (ARÁN, 2006, p. 137).

Um segundo ponto que igualmente nos interessa destacar e que se afirma quase como uma consequência deste primeiro é que “(...) a feminilidade, com todos os seus farrapos e andrajos, seria também nossa origem e não apenas nosso destino” (BIRMAN, 2001 p.229). A feminilidade estaria não apenas na origem, anterior à submissão ao registro fálico, como se constituiria também como destino, como saída construída pelo sujeito para lidar com as intensidades da força pulsional. Afirmar a feminilidade como origem e recusa do falo significa admitir “a imperfeição [esta] inscrita como originário” (BIRMAN, 2001, p. 227). Mas, da mesma forma, vale explicitar que “(...) se não fosse nossa marca originária, a feminilidade não poderia ser absolutamente o ponto de chegada do nosso destino, por uma questão de ordem lógica” (BIRMAN, 2001, p. 229). Com este movimento que afirma a feminilidade no registro da origem, mas também como um destino, “toda a tradição do Ocidente seria assim levada de roldão com essa formulação ousada, pois agora a feminilidade como origem e ordem fálica estaria na derivação desta e no ocultamento do registro psíquico anterior” (BIRMAN, 2001, p. 226). O que se desdobra deste movimento de leitura, aponta Birman, é mais que uma ruptura, é uma crítica radical à tradição do patriarcado.

O que pretendemos indicar nesta cartografia é que é precisamente em termos de uma temática própria à tradição da espiritualidade que podemos compreender a releitura que faz Birman das noções freudianas, não apenas de feminilidade, mas também de desamparo e de sublimação. Em outras palavras, o que esperamos indicar é que é a potência remontada, relida, revisitada dos principais elementos demarcados por Foucault como pertencentes à tradição da espiritualidade, *éros*, *áskesis*, *philia*, que encontramos reatualizados na leitura que Birman realiza da feminilidade.

Como vimos, Foucault apontou a atuação conjunta de *éros* e da *áskesis* como formas primordiais que na tradição da espiritualidade foram articuladas nas transformações necessárias à subjetividade como condição da experiência da verdade. (FOUCAULT, [1982a] 2006). Enunciar, como faz Birman, que a experiência da feminilidade se afirma como efeito de um deslocamento entre a feminilidade como origem e também como destino da experiência subjetiva, que exige como condição efetiva que opera este deslocamento um trabalho permanente do sujeito para criar novos “destinos possíveis para as forças pulsionais e as intensidades” (BIRMAN, 2001 p. 240) significa, nos parece, afirmar não apenas a

centralidade do registro ético envolvido no descolamento da feminilidade como origem para a feminilidade como destino, mas significa, sobretudo, reintroduzir a centralidade da experiência da *áskesis* como condição da estilização da existência, por isto mesmo, significa afirmar, em primeiro plano e sem rodeios, a retomada da psicanálise pela tradição antiga da espiritualidade.

Na mesma direção podemos supor que a recusa explícita do universalismo do falo – seja como referência ou mesmo como referente da experiência subjetiva – proclamado por Birman como central na experiência da feminilidade está em perfeita consonância com a tradição antiga da espiritualidade. Como vimos, Foucault enunciou, explicitamente, que seu interesse em retomar os estudos sobre a Antiguidade pela problemática da espiritualidade se dava, exatamente, pela ocorrência de um momento específico na cultura antiga, em que as práticas de si facultavam aos sujeitos a possibilidade de escolha no campo das regras e dos códigos. Como apontou Foucault o que se recusava nesta experiência ativa de constituição singular da existência era a centralidade de um universalismo da lei moral e simbólica como critério que regulasse as produções de si. Por sua vez, a afirmação da feminilidade como experiência, isto é, como efeito de um deslocamento subjetivo, aponta – no seu gesto e também com suas *implicações* – para uma crítica contundente à afirmação de um modelo hierárquico centrado no masculino. Deste modo, pela recusa a um modelo universal, colocado como base para a compreensão da produção das subjetividades, o que se afirma é a proximidade intrínseca entre retomada da tradição antiga da espiritualidade pela psicanálise e a experiência da feminilidade.

3.3.3 Feminilidades: pensamento e erotismo

Mas vejamos com mais detalhes como se explicita, na leitura realizada por Joel Birman, algumas destas implicações colocadas como efeito da proposição da centralidade da noção de feminilidade não apenas para a psicanálise, mas também para o campo mesmo do pensamento ocidental, na medida em que:

“pensar, pois, a feminilidade como a origem e o originário do sujeito, como território inaugural do erotismo, é fazer um giro de 180 graus em relação ao paradigma do masculino como originário, que marcou o pensamento ocidental desde os gregos e o cristianismo até à modernidade”(BIRMAN, 2001 p.243).

É com esta chave de leitura que podemos apontar a abertura, efetivada por Birman nos *Arquivos do mal-estar e da resistência* (2006), bem como a cartografia – considerando o discurso psicanalítico como ponto de partida – do *Mal-estar na atualidade* (2000a). Se no primeiro trabalho, Birman indicou não apenas os impasses, mas também as frestas, “as janelas que se abrem para um novo mundo” com a afirmação da feminilidade, no segundo destes trabalhos, os diferentes discursos psicanalíticos foram convidados a tomar frente, a se posicionarem, efetivamente, apontando seus instrumentais teóricos e clínicos para acompanhar “o percurso vertiginoso oferecidos pelos novos destinos do desejo” (BIRMAN, 2006, p. 12). Escapa, contudo, às nossas possibilidades de momento acompanhar detidamente as muitas problematizações e mesmo as intuições – argumentos não elaborados – que se apresentam, efetivamente, no interior destes trabalhos, não apenas como respostas a diferentes impasses colocados para as subjetividades, para a psicanálise, e para os psicanalistas, mas fundamentalmente, com a proposição ativa de “diferentes versões teóricas [e clínica] da psicanálise” (BIRMAN, 2010 p.198). Em outras palavras, se a centralidade da noção de feminilidade, na leitura de Birman, entreabre “um recomeço do discurso psicanalítico” (BIRMAN, 2001, p. 244) supondo, pois, a possibilidade “de retirar radicalmente todas as consequências disso” (BIRMAN, 2001 p. 230), o que se enuncia, explicitamente, acreditamos, é a atualização – no sentido deleuziano do termo – possível de diferentes versões teóricas da psicanálise bem como do ofício de analisar.

Como afirmamos, não é possível neste momento cartografar os muitos destes diferentes movimentos de leitura. De maneira reduzida e também esquemática, apontaremos algumas destas implicações considerando as que mais se aproximam do tema deste trabalho. A experiência da feminilidade, no que esta implica uma recusa da centralidade do falo como critério de subjetivação numa vinculação direta ao masoquismo erógeno, seria por isto mesmo, aponta Birman, fonte permanente de horror “tanto (para) os homens, quanto (para) as mulheres” (BIRMAN, 2001, p. 225). A permanência deste horror colocado na experiência da feminilidade aponta não apenas para formas de recusa desta experiência de horror – como, por exemplo, a ordenação das sexualidades masculina e feminina centradas na inscrição do falo no psiquismo –, mas também para a dimensão permanente de risco implicada para as subjetividades que se aventuram nesta experiência da feminilidade. O que se afirma com a experiência da feminilidade é, portanto, a radicalidade da ausência de critérios, senão singulares, que garantam os desfechos desta experiência, desta aventura de transmutar origem em destino. Risco de vida, risco de loucura.

Foi precisamente no enfrentamento destes riscos que a proposição da feminilidade permitiu, na ausência de uma bússola universal da experiência da Razão, positivar formas de subjetivação que historicamente, desde a Antiguidade, foram descartadas colocadas para fora do processo de afirmação da Razão. Nesta medida afirmação da feminilidade aponta para a consideração positivada dos velhos, dos loucos, das crianças, das mulheres, do estrangeiro, enfim, de todos aqueles excluídos como diferentes de um modelo de cultura fundado, desde a Antiguidade, na afirmação do universalismo da Razão (BIRMAN, 2000a).

Contudo, a experiência da feminilidade aponta impreterivelmente para uma nova maneira, uma forma radicalmente outra e efetiva de considerar a alteridade. Como apontou Arán, o que se descortina com a noção de feminilidade é possibilidade efetiva de se produzir novos *esboços de uma metafísica da alteridade* (ARÁN, 2006, p. 178). Assim, se “o outro só se faz presente como diferença na teoria psicanalítica quando traz consigo a noção de indeterminação, contingência e estranheza, que se apresenta na maior parte das vezes a partir de uma metáfora econômica” (ARÁN, 2006, p.178), é apenas com “o surgimento do conceito de feminilidade na teoria psicanalítica, que permite pensar formas de subjetivação que não necessitam de um modelo transcendente, universal e vertical para se referir ao outro” (ARÁN, 2006, p. 180). É nesta medida, que considera a afirmação radical do outro como diferença, que se explicita, segundo Birman, com a noção de feminilidade, uma cartografia para se pensar a *fraternidade* como forma primordial do laço que interliga os que afirmam em primeiro plano o desamparo, isto é, os sujeitos que positivamente se arriscam na experiência da feminilidade.

O que se expressa, efetivamente, é a possibilidade para se formular novos destinos para as experiências das subjetividades, mas também para pensar, a partir da feminilidade, novos destinos para a coletividade. Assim, “o que deve catalisar hoje as novas formas de laços fraternais é a feminilidade como modalidade de construção do sujeito, dado que a feminilidade seria a forma de ordenação erótica pela qual existiria uma positividade conferida ao desamparo e à precariedade” (BIRMAN, 2006, p. 138). É nesta medida, que afirma as possibilidades de novos laços fraternais engendrados a partir da feminilidade, que Birman parafraseia Sade para conclamar: *insuficientes, um esforço para ainda sermos irmãos* (2006). Vale ressaltar que o que se afirma é uma irmandade compreendida no registro da alteridade, isto é, no reconhecimento de um espaço *comum* entre os sujeitos, perpassados pelo desamparo. Por se afirmar no registro da feminilidade, a ausência de uma lei simbólica universal não implica numa luta, numa disputa entre irmãos por amor ou por reconhecimento. Com isto, o que se recusa com a afirmação da fraternidade como forma primordial de laço

entre as subjetividades são figuras comuns que na tradição ocidental obsedaram as formas de subjetivação, refletindo, como num espelho, a imagem da culpa, da inveja e do ressentimento.

O que se evidencia com esta consideração da dimensão de alteridade expressa na fraternidade, acreditamos, é a potência conceitual revisitada por Birman da noção de *philia* como forma própria de pensar o encontro entre as subjetividades. Em outros termos, o que se evidencia, pois, com a consideração de uma política da fraternidade – como resultado da experiência da feminilidade – é a afirmação direta da retomada de conceitos e valores próprios à tradição da espiritualidade no interior do discurso psicanalítico. Sustentar a feminilidade como vetor possível para trilhar novos rumos para a experiência subjetiva e também para a psicanálise, como sugere Birman, aponta, nos parece, para que se considere de saída a vinculação estreita entre a psicanálise e as problemáticas colocadas pela tradição antiga da espiritualidade.

Assim, podemos supor que a noção de feminilidade no que acompanha, no que cartografa de modo sensível o deslocamento do feminino não apenas na cultura, mas também no discurso psicanalítico, aponta para uma forma outra de pensar a diferença. Uma diferença que se afirma de maneira radical, imanente. Dito de forma mais precisa, acreditamos que com a proposição da noção de feminilidade, o que se enuncia é um novo paradigma de pensamento⁷² que inclui e afirma a diferença. O que vemos se efetivar com a proposição da feminilidade, por Birman, é uma experiência que re-erotiza o exercício do pensamento, que lhe confere *carnalidade*, por isto mesmo lhe atribui novos destinos, descortinando novas possibilidades. O que se desvela com as frestas que se descortinam com a experiência da feminilidade “é que tudo isso não era simplesmente questão de teoria. O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida. Era a própria vida” (DELEUZE, 1992, p. 131).

Deste modo, a feminilidade nos abre permanentemente aos riscos de ousar pensar a diferença. E, como nos advertiu Deleuze, “admite-se facilmente que há perigo nos exercícios físicos extremos, mas o pensamento também é um exercício extremo e rarefeito. Desde que se pensa, se enfrenta necessariamente uma linha onde estão em jogo a vida e a morte, a razão e a loucura, e essa linha nos arrasta” (DELEUZE, 1992, p. 129). A feminilidade impõe, nesta medida, a afirmação de um registro outro de pensamento, a criação de novas ferramentas conceituais que permitem, em consonância com a tradição da espiritualidade, afirmar que a produção da singularidade psíquica se impõe, pois, como imperativo ético que orienta a teórica e prática da psicanálise.

⁷² No sentido definido Thomas Kunh (1991). Um paradigma não visa determinar a verdade, mas, é fruto de um acordo.

3.3.4 Carmen: erotismo e sedução na afirmação da imanência

As *Cartografias do feminino* (1999) convergem, na leitura na leitura de Birman, para uma análise da personagem Carmem, imortalizada na ópera pelo gênio de Bizet. Para Birman, as releituras cinematográficas da ópera de Bizet, realizadas nos anos 80 por Carlos Saura e Francesco Rossi, colocariam em cena novas *Gramáticas do erotismo* (2001), pautadas na centralidade da noção de feminilidade. Carmen com sua gestualidade e com sua insistência permanente em oferecer fluidez “às pulsões febris de sua carnalidade” oferece novos destinos para o erotismo e para a pergunta sobre a diferença sexual. Assim, o que impele Carmen em suas aventuras sedutoras é “tão somente a fruição de viver livremente, tanto quanto lhe seja possível, é claro” (BIRMAN, 1999 p. 69), por isto, pela expressão livre que concede ao seu desejo, Carmen acata, na imanência de sua existência, as intensidades pulsáteis que a perpassam, conferindo a cada instante destinos singulares para a expressão de seu desejo. Nesta medida, “não existe para Carmem qualquer horizonte que ultrapasse, por pouco que seja, as fronteiras de sua doce humanidade” (BIRMAN, 1999 p. 69), por isto, “é banhada na sensorialidade de sua matéria corporal, orientando-se como um cego pelas texturas das coisas entreabertas pelo seu tato e pela superfície sensível de sua pele, através dos quais pode mergulhar decisivamente no que lhe é oferecido pelo seu gosto (...)” (BIRMAN, 1999, p. 70).

Podemos supor que, com seu estilo singular, Carmem denúncia, sem contendo ser militante, os efeitos produzidos nos corpos e nas almas das subjetividades pela aposta ocidental de apagar a centralidade da experiência ética do cuidado de si. Com a aposta radical que faz no seu desejo, Carmem acaba por constranger “as fronteiras instituídas pela metafísica entre a perenidade do corpo e a imortalidade do espírito” (BIRMAN, 1999, p. 70). Como ninguém, Carmem sabe que “para o desejo, todos os dualismos são da ordem da vaidade, a fonte inesgotável de todas as arrogâncias e a condição de qualquer forma de orgulho” (BIRMAN, 1999, p. 70). Nesta medida, com a estilização de sua existência, assumida em primeiro plano, Carmen é, impreterivelmente, “marcada (que é) na raiz pelo valor da insuficiência, o que abre definitivamente o seu ser para o outro e para o mundo” (BIRMAN, 1999, p. 69). Com efeito, não é com discursos ou bandeiras que Carmem afirma os vetores de sua existência. É em surdina, acompanhando com sutileza e suavidade a força expressiva do não-dito de suas encenações que podemos ouvir, *escutar*, a força vibrante do discurso afetivo de Carmem, que conclama em alto e bom tom: “abaixo todas as modalidades de metafísicas, sejam essas rigorosamente filosóficas na sua elegante inteligência, sejam aquelas construídas

pela vulgaridade do senso comum da existência cotidiana e pelas ideologias” (BIRMAN, 1999, p. 70).

Com os gritos e ruídos do seu corpo intensivo, Carmem expressa os efeitos da derrocada da tradição antiga da espiritualidade, e se opõe, radicalmente, à afirmação desta em modelos fundados numa transcendência que afirmam, por isto mesmo, uma forma de espiritualidade despregada da imanência da vida. Nestas formas de espiritualidade, o que se afirma é não apenas a dualidade abissal entre o corpo e o espírito, mas também a superioridade ontológica do espírito sobre o corpo. É por isto, certamente, que Carmem tem pavor e mesmo horror a estas formas de “reflexão espiritual (que) tem o poder maléfico de introduzir uma distância diante das intensidades materiais, que abole definitivamente as pulsações febris da carnalidade” (BIRMAN, 1999, p. 71). Carmem recusa, portanto, todas as formas que assumem os discursos dualistas, que por diferentes vias ou por diferentes caminhos procuram reafirmar a separação hierárquica entre o espírito e o corpo ou o entendimento e a reflexão sobre as intensidades imanentes e seu corpo pulsátil. “Enfim, na sua imanência absoluta ao corpo e ao mundo, Carmem recusa qualquer transcendência etérea, que retiraria da imediatez de suas pulsações e da materialidade evaporante de sua corporeidade” (BIRMAN, 1999, p. 72).

Ao acatar, positivamente, e constatar por si mesma “que o que existe de trágico no erotismo é permeado pela leveza do inevitável” (BIRMAN, 1999, p. 69), Carmen não obstante toda a sua suavidade deixa transparecer de maneira brutal a distância que a separa de certas formas de subjetivação – forjadas desde a Antiguidade no Ocidente – que apenas conseguiram compreender a sedução atrelada à vingança e ao ressentimento. O que estas formas subjetivas, que predominaram no Ocidente, talvez não consigam suportar é que apesar de toda a sedução e toda a volúpia implicadas no estilo singular de Carmem, para ela o que está em questão não é “ferir mortalmente os homens orgulhosos e arrogantes, crenças excessivamente que são na superioridade de sua condição de machos (...) o machismo não é o alvo preferencial para que Carmem dance a sua volúpia e cante as árias de sua paixão” (BIRMAN, 1999, p. 69).

Assim, embora certamente a ocorrência desta leitura possível da personagem Carmem pressuponha como condição que o feminismo tenha nos anos 60 e 70 reivindicado direitos de igualdade e novas condições sociais para as mulheres, não obstante essa condição é necessário reconhecer “que quase nada do projeto feminista nos aproxima da personagem Carmem, que se encontra bem distante daquele ideário” (BIRMAN, 1999, p. 69). Carmem não é, deste modo, a assunção revanchista das mulheres oprimidas em sua liberdade e inferiorizadas em

sua condição de mulher, isto porque Carmem “retoma um traço marcante da condição da mulher que seria talvez repudiado pelo discurso feminista recente” (BIRMAN, 1999, p. 80). Carmem assume sua condição de *femme fatale*, isto é, confere positividade à sua sedução, sem com isto fazer de sua sedução um instrumento de barganha de qualquer espécie. Carmem acata sua sedução pela imanência com que assume a vida, e não para fazer desta uma insígnia fálica de seu poder sobre os homens. Carmem bem sabe que reproduzir este jogo, por qualquer dos caminhos, não faz senão atualizar o ressentimento, a tristeza e, conseqüentemente, produzir o enfraquecimento da vida.

Finalmente, se Carmem pode assumir seu erotismo e sua sedução na imanência da afirmação da vida é porque afirma, em primeira pessoa, de corpo e alma, a sua feminilidade. Carmem aprendeu, portanto, a supor outros destinos possíveis para a diferença sexual. Aprendeu a recusar toda e qualquer forma de “reimplantação do monismo sexual fundado na figura do *phallus*” (BIRMAN, 1999, p. 103) – seja ele a oposição homem X mulher, seja a afirmação de uma homossexualidade. Carmem aprendeu, pois, com a assunção de sua feminilidade, a afirmar a diferença. Isto é, aprendeu que ser “femininamente mulher” exige também que ela seja “femininamente homem.” Em outras palavras, ela percebeu que “a feminilidade do homem é o correlato daquilo que é femininamente mulher, sendo, pois, também constitutivo da lógica da diferença sexual” (BIRMAN, 1999, p. 76). Carmem, certamente, vislumbrou que a feminilidade é uma experiência de cuidado. Cuidado de si, cuidado com os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que esperamos com este movimento que parte da hipótese foucaultiana de que a psicanálise retoma na Modernidade a tradição antiga da espiritualidade é afirmar, em consonância com esta tradição, a centralidade possível da noção de feminilidade para a psicanálise e para o exercício do pensamento. A feminilidade aponta, impreterivelmente, para a possibilidade efetiva de se construir novos destinos para as formas de subjetivação, mas também para – alterando mesmo o exercício do pensamento – a recusa da centralidade conferida no Ocidente a um modelo de inspiração platônica que afirmou a prioridade do exercício do conhecimento de si, desprezando, para tanto, o exercício imanente das práticas de cuidado de si. Este movimento, implicado na noção de feminilidade, aponta não apenas para a circunscrição de um registro ético, mas, mais especificamente, para um novo lugar, um novo *status* conferido ao registro do saber. Em outros termos, a feminilidade, na recusa que faz dos modelos e dos instrumentais teóricos advindos da tradição do “conhece-te a ti mesmo”, aponta para o que Foucault, ainda na *Hermenêutica*, nomeou como “modalização espiritual do saber de si e do mundo” (FOUCAULT, [1982a] 2006, p. 351). Finalmente, o que se afirma é um paradigma de pensamento, possível através da noção de feminilidade. A psicanálise, acreditamos, constitui um instrumental teórico e clínico sensível capaz de captar e de operar sobre os efeitos dessas mudanças.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, H. O que é uma ontologia do presente? *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n. 6, dez. 2010.
- AFARY, J.; ANDERSON, K. *Foucault e a revolução iraniana*. São Paulo: Realizações, 2011.
- BEAVOIR, S. *O segundo sexo*. São Paulo: Nova Fronteira, 2009.
- BENTO, B. *A reivenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BIRMAN, J. (1993) *Ensaio de teoria psicanalítica: metapsicologia, pulsão, linguagem, inconsciente e sexualidade. Parte 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. (1994) *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- _____. (1996a) *Por uma estilística da existência*. São Paulo: Ed.34, 1999.
- _____. (1996b) A estética no saber da escuta. In. *Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. (1997) *Estilo e Modernidade em psicanálise*. São Paulo, Ed.34, 1999.
- _____. (1999) *Cartografias do feminino*. São Paulo, Ed.34, 1999.
- _____. (2000a) *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. (2000b) *Entre cuidado e o saber de si*. Sobre Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. (2001) *Gramáticas do erotismo*. A feminilidade e as suas formas de subjetivação em Psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. (2003) *Freud e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (2006) *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. (2010) A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro: v. 42, p. 183-202, 2010.
- BRENNAN, T. *Para além do falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1989.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CAMARGO, L.; AGUIAR, F. Foucault e Lacan: o sujeito, o saber e a verdade. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: v. 21 n. 29, p. 531-544, 2009.

CASTIEL, S. *Sublimação: clínica e metapsicologia*. São Paulo: Escuta, 2007.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

CHÂTELET, F. *Uma História da Razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

COSTA, J. Prefácio a título de diálogo. In: ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. São Paulo: Graal, 1999.

DAVID-MÉNARD, M. *As construções do universal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Assírio e Alvim, 1996.

DESCARTES, R. (1641). *Meditações Metafísicas*. Campinas: Unicamp, 2004.

_____. (1628). *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DONNET, JL. *Dicionário internacional de psicanálise*. (Allain Mijolla org). Rio de Janeiro: Imago, 2002, p. 740.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, M. (1954) *A História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. (1966) *As palavras e as coisas*: São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. (1969) *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992.

_____. (1974) *História da Sexualidade*. A vontade de saber. São Paulo: Graal, 2006.

_____. (1975) *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. (1976) *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1978a) Uma revolução a mãos nuas. In: *Ditos e Escritos*, v. VI. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. (1978b) Com o que sonham os iranianos? In: *Ditos e Escritos*, v. VI. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. (1978c) O Xá tem cem anos de atraso. In: *Ditos e Escritos*, v. VI. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. (1979a) *O governo dos vivos*. São Paulo: CCS, 2011.

_____. (1979b) É inútil revoltar-se? In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. (1976-88) *Dits et écrits II*. Paris, Gallimard, 2001.

_____. (1980-88) *Dits et écrits IV*. Paris, Gallimard, 1994.

_____. (1980-88) *Dits et écrits III*. Paris, Gallimard, 1994.

_____. (1981) *Tecnologías de yo. Y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, 1988.

_____. (1981-94) Lacan, le “libérateur” de la psychanalyse. In: *Dits et Écrits*, v. IV (pp. 204-205). Paris: Gallimard, 2001.

_____. (1982a) *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. (1982b) O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 273-295.

_____. (1983a) *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. (1983b) *Discorso e verità nella Grecia antica*. Roma: Donzelli Virgollete, 2005.

_____. (1984a) *História da sexualidade*. O uso dos prazeres. São Paulo: Graal, 2007.

_____. (1984b) *História da sexualidade*. O cuidado de si. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. (1984c) *À propôs de la généalogie de l'éthique: um aperçu du travail en cours*. In: *Dits et Écrits*. Paris, Gallimard, 1994.

_____. (1984 d) Uma estética da existência. In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. (1984e) A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. (1984f) O retorno da moral. In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. (1984g) Foucault. In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. (1984h) Polêmicas, políticas e problematizações. In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. (1984i) *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. (1984j) O cuidado com a verdade. In: *Ditos e Escritos*, v. V. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____ (1984k) O que são as luzes? In: *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905a). Três ensaios sobre a sexualidade. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905b). Fragmentos de análise de um caso de histeria. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1908). Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1913). Totem e tabu. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915). O inconsciente. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1917). O tabu da virgindade. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1923). O ego e o Id. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1926). A questão da análise leiga. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1930). O mal-estar na civilização. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1931). A sexualidade feminina. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1932). A feminilidade. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1933). A questão de uma weltanschauung. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1939). Moisés e o monoteísmo. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1987-1994). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, 1986.

GOETHE, J. *Fausto*. São Paulo: Ed. 34, 2011.

GROS, F. Situação do curso. In: Foucault, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

HANSEN, J. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Floema* especial - Ano II, n. 2 A, p. 15-84 out. 2006.

HEGEL, F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995.

JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

KANT, I. *Resposta à Pergunta: Que é o “Esclarecimento?”* Petrópolis: Vozes, 1974.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. (1953) *O seminário*. Livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1964) *O seminário*. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1972) *O seminário*. Livro 20: mais ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

- LE RIDER, J. *A modernidade vienense*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LOPES, R. G. *O desejo do analista e o discurso da ciência*. 2007. 248f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica). Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, Rio de Janeiro 2007.
- MASSARA, G.; TEIXEIRA, A. *Psicanálise e filosofia: o futuro de um mal-estar*. Belo horizonte: Opera Prima, 2000.
- MEZAN, R. *Freud a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- MILLER, J-A. Índice ponderado dos principais conceitos. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- MILNER, J.C.. *A Obra Clara*. Lacan: a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 1996.
- MOREL, G. *La loi de la mère: Essai sur le sinthome sexuel*. Paris: Economica, 2008.
- MOTTA, M. Apresentação. In: *Ditos e Escritos V*. Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MOTTA, M. Apresentação. In: *Ditos e Escritos VI*. Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- MUCHAIL, S. Prefácio. In: Gros, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.
- _____. A propósito do título "a hermenêutica do sujeito". *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: v. 12, p. 79-86, 2009.
- NERI, R. *A Psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NUNES, S. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ORTEGA. F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. São Paulo: Graal, 1999.
- PLATÃO. *O primeiro Alcebiades*. Belém: EDUFPA, 2007.
- PASSOS, E.; Benevides, R. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009, v., p. 17-31.
- PEIXOTO, C, Jr. *Singularidade e subjetivação*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.
- PERRON, R. Complexo de Édipo. In: *Dicionário internacional da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

- PESSOA, F. *O Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- POLI, M.C. *Feminino / Masculino: a diferença sexual em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- PRADEAU, J. F. Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'histoire de la sexualité de Michel Foucault. In: GROS, F. *Foucault: le courage de vérité* (pp. 131-154). Paris: PUF, 2002.
- QUINET, A. *A estranheza da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- RIVERA, T. *Arte e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ROIG, A. *La Femeidad como máscara*. Madrid: Tusquets, 1979.
- ROSA, J. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Nova Fronteira, 2006.
- ROUDINESCO, E. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- ROUX, A. Se défaire de l'identification narcissique. *Revue française de psychanalyse*. 2011/2 (Vol. 75).
- SALIBA, A. Freud e a weltanschauung. *Alétheia – Publicação do Inconsciente*. Centro de estudos freudianos. Nº 3 2001.
- SANTOS, L. A experiência surrealista da linguagem: Breton e a psicanálise. *Ágora*. Rio de Janeiro: vol. 5, nº 2, Jul./Dez. 2002.
- SANTOS, T. *Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico: novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- SILVA, D.; FOLBERG, M. De Freud a Lacan: as ideias sobre a feminilidade e a sexualidade feminina. *Estudos de Psicanálise*, Belo Horizonte: v. 31, p. 50-59, 2008.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- STRACHEY, J. Comentários e notas. In. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- VALLEJO, M. *Incidencias em el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault*. Prolegomenos a uma arqueologia posible del saber psicoanalítico. Buenos Aires: Letra Viva, 2006.
- VEYNE, P. Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, Paris: v. XLII, n 471-472, 1986.
- ŽIŽEK, S. *The Ticklish Subject – the absent center os political ontology*. London and New York: Verso, 1999.
- WINOGRAD, M. Matéria pensante a fertilidade do encontro entre psicanálise e neurociência. *Arquivos brasileiros de psicologia*. Rio de Janeiro: v. 56 nº 1, jun. 2004.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 2005.