

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

TESE DE DOUTORADO

A GRANDE TRADIÇÃO
JACQUES LACAN, A FILOSOFIA ANTIGA E O CRISTIANISMO
(1953-1959)

JOÃO GABRIEL LIMA DA SILVA

Rio de Janeiro

Julho de 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

A GRANDE TRADIÇÃO
JACQUES LACAN, A FILOSOFIA ANTIGA E O CRISTIANISMO
(1953-1959)

JOÃO GABRIEL LIMA DA SILVA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: PROF^a . DR^a. ANNA CAROLINA LO BIANCO

Rio de Janeiro

Julho de 2017

S586

Silva, João Gabriel Lima da.

A grande tradição Jacques Lacan, a filosofia antiga e o cristianismo (1953-1959) / João Gabriel Lima da Silva. 2017. 191f.

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2017.

1. Psicanálise. 2. Filosofia antiga. 3. Cristianismo. 4. Análise do discurso. I. Lo Bianco, Anna Carolina. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

A GRANDE TRADIÇÃO
JACQUES LACAN, A FILOSOFIA ANTIGA E O CRISTIANISMO
(1953-1959)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Presidente – Prof^a. Dr^a Anna Carolina Lo Bianco (UFRJ)

Prof^a. Dr^a Fernanda Theophilo Costa-Moura (UFRJ)

Prof^a. Dr^a Maria Lídia de Oliveira de Arraes Alencar

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (UFF)

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal

RESUMO

SILVA, João Gabriel Lima da Silva. **A grande tradição: Jacques Lacan, a Filosofia Antiga e o Cristianismo (1953-1959)**. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

O helenista francês Pierre Hadot fez uma revolução no campo da Filosofia Antiga ao apresentar o conceito de que filosofar nos tempos Antigos não era apenas um debate teórico, mas uma atividade transformadora no limite entre teoria e prática. Hadot debateu conceitos não praticamente explorados até sua geração, como *áskesis*, os exercícios espirituais que os filósofos realizavam para transformarem a si mesmos; a *parresia*, o momento no qual o filósofo alcançava a possibilidade de falar francamente com o seu discípulo; e a relação mestre-discípulo, consideravelmente diferente da *professor-aluno*. Hadot considerava que o Cristianismo foi formado como uma filosofia cristã, sendo inspirada pelas práticas usadas na Filosofia Antiga, mas, ao mesmo tempo, transformando-a de acordo com o novo *ethos* do Evangelho. Quando Jacques Lacan começou seu ensino, em 1950, seus seminários pareciam estar imersos nessa tradição, explorando tanto problemas da Filosofia Antiga quanto do Cristianismo. Essa tese vai explorar alguns aspectos da filosofia Antiga e do Cristianismo no ensino de Jacques Lacan, especialmente no *Discurso de Roma* (1953) e no seminário *A ética da psicanálise* (1959-60)

Palavras-Chave: Lacan, Ética, Ascese, Verdade, Sabedoria, Cristianismo, Aristóteles, Hadot, Discurso de Roma, Espiritualidade.

ABSTRACT

SILVA, João Gabriel Lima da Silva. *The great tradition: Jacques Lacan, Ancient Philosophy and Christianity*. Rio de Janeiro, 2015. Thesis (Doctoral Thesis in Psychoanalytical Theory) – Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

The French Hellenist Pierre Hadot made a revolution within the field of Ancient Philosophy by presenting the concept that doing philosophy in Ancient times was not only a theoretical debate, but rather a transformative activity in the limit between theory and practice. Hadot debated concepts almost unexplored until his generation, such as *áskesis*, the spiritual exercises the philosophers used to do in order to transform themselves; the *parresia*, the moment a philosopher achieve the possibility to frankly speak to his disciple; and the *master-disciple* relation, significantly different from *teacher-student*. Hadot considered that Christianity was raised as a Christian Philosophy, being inspired for some practices used Ancient Philosophy, but, at the same time, changing it according to the new *ethos* of the Gospel. When Jacques Lacan has begun his teachings in the 1950's, his seminars and writings seems to be were imbedded in that tradition, exploring problems both of Ancient Philosophy and Christianity. This thesis will explore some aspects of the Ancient Philosophy and Christianity in the Jacques Lacan teachings, especially in the *Discourse of Rome* (1953) and in the Seminar *The Ethics of psychoanalysis* (1959-60).

Keywords: Lacan, Ethics, Ascesis, Truth, Wisdom, Christianity, Aristotle, Hadot, Spirituality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 11
1. Viver a filosofia: a releitura de Pierre Hadot sobre a Filosofia Antiga e o Cristianismo.....	p. 19
1.1. A leitura moderna da filosofia antiga	p. 20
1.1.1. O início da trajetória de Hadot: a formação cristã e a mística	p. 22
1.1.2. A essência da Filosofia segundo Pierre Hadot	p. 26
1.1.3. O termo ‘exercício espiritual’	p. 28
1.2.1. Sócrates, a Academia e Aristóteles	p. 33
1.2.2. A <i>áskesis</i> no Estoicismo	p. 37
1.2.2.1. Terapêutica das paixões e exercícios espirituais (<i>áskesis</i>)	p. 41
1.2.2.2 A escola e o mestre no estoicismo	p. 55
1.2.3. A <i>áskesis</i> no Epicurismo	p. 59
1.2.3.1 Exercícios, mestria e o Jardim Epicurista	p. 64
1.3. A passagem dos exercícios espirituais ao Cristianismo e seu declínio	p. 67
2. Psicanálise, ética e Cristianismo: o Discurso de Roma	p. 76
2.1. O Discurso: acontecimento, importância, religião.....	p. 77
2.2. As cartas pré-Discurso: o problema da religião nas epístolas a Marc-François	p. 83
2.3. O Discurso de Roma	p. 90
2.3.1 Mestre, mestria e mestria dialética	p. 92
2.3.2. A palavra plena ou verdadeira	p. 110
2.3.3. Sabedoria	p. 119
2.3.3.1. A ciência	p. 121
2.3.3.2. A <i>sagesse</i>	p. 124
2.3.4. Ascese	p. 129
3. Uma Coisa com Aristóteles: <i>Das Ding</i> como resposta <i>Ética a Nicômaco</i> no seminário <i>A ética da psicanálise</i> (1959-1960)	p. 132
3.1 Críticas de Lacan à <i>Ética a Nicômaco</i>	p. 136
3.1.1. Lugar do desejo	p. 138
3.1.2. Educação e ética do hábito	p. 140
3.1.3. Mestre	p. 143
3.1.4. Bem e prazer	p. 147
3.2. <i>Das Ding</i> : a resposta psicanalítica	p. 155
3.2.1. Prazer, realidade e Real	p. 157
3.2.2. <i>Das Ding</i> no Projeto	p. 169
3.2.3 <i>Das Ding</i> em <i>A ética da psicanálise</i>	p. 174
3.2.4. Responder a Aristóteles	p. 180
CONCLUSÃO	p. 185
Referências Bibliográficas	p. 187

Para Mariana e Thomas.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à professora Anna Carolina Lo Bianco pela orientação tão cuidadosa, pelas questões levantadas e igualmente por sua generosidade com o tempo dedicado aos debates. Mais do que isso, agradeço por me ter transmitido a responsabilidade de escrever uma tese *em* Psicanálise, uma atividade distinta de escrever uma tese *sobre* Psicanálise. Devo a incorporação dessa nada sutil diferença a sua orientação.

Agradeço também ao professor Paulo Vidal, por sua visão sofisticada da psicanálise. Como co-orientador dessa tese, contribuiu sempre com suas sugestões bibliográficas atualizadas e suas habituais frases lapidares que reinstauram o norte na tormenta da escrita.

Aos professores Ian Parker e Erica Burman, deixo aqui minha enorme gratidão pela carinhosa acolhida em Manchester. Não há dúvida que o período de pesquisa na Inglaterra foi um dos mais importantes do percurso dessa tese, período em que as grandes ‘descobertas’ foram realizadas. Impossível dizer suficientemente o quanto os agradeço por todas as discussões que tivemos a respeito do meu trabalho.

Agradeço também à professora Maria Lídia Alencar por ter contribuído tanto para esse trabalho através de suas palavras sobre a ética da psicanálise em meu percurso de formação. Tantos anos debatendo casos clínicos acabaram por levantar algumas das questões que essa tese agora enfrenta.

Também agradeço à professora Fernanda Costa-Moura, primeiramente pela enorme contribuição dada na qualificação dessa tese, bem como por suas brilhantes aulas na pós-graduação.

Agradeço a minha mulher, Mariana, que segurou as pontas nessa loucura de escrever uma tese com um recém-nascido no colo. Minha mãe e Jomar, agradeço pela presença nos momentos mais difíceis e mais alegres. Meus sogros, José Carlos e Ana Lígia, agradeço por ajudar com o pequeno nos duros momentos.

Resta agradecer aos amigos que acompanharam essa verdadeira *ascese de trabalho*. Agradeço, especialmente, a Thiago José Franco, Gustavo Fonseca, Luiz Paulo Martins, Sara Grünhagen, Luciano Dias, Lívia Beatriz, Hevellyn Corrêa, Marcus Vinícius, Nafeesa Suraya-Naz Nizami, Daniel Goulart, por terem, em algum momento do percurso, me acompanhado na aventura de escrever essa tese.

Agradeço a CAPES pela bolsa de doutorado e PDSE, permitindo, assim, o intercâmbio de pesquisas e ampliando os laços com o exterior.

O carácter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas por isso mesmo vê caminhos por toda a parte, mesmo quando outros esbarram com muros e montanhas. Como, porém, vê por toda a parte um caminho, tem de estar sempre a remover coisas do caminho. Nem sempre com brutalidade, às vezes fá-lo com requinte.

Walter Benjamin

INTRODUÇÃO

Jacques Lacan estabeleceu seu ensino psicanalítico dialogando com inúmeras referências do mundo Antigo e Cristão. Alguns trabalhos foram já publicados sobre a relação entre Lacan e Platão, dentre os quais se destacam os de Le Brun (2002) e Lucchelli (2015), entre Lacan e Aristóteles, sendo a obra mais representativa o livro de Cathelineau (2004), mesmo até sobre Lacan e os Sofistas, o original livro da filósofa Barbara Cassin (2013). Igualmente, livros em torno da relação entre Lacan e a Cristandade, embora mais raros, estão disponíveis, tanto aqueles que traçam os elementos cristãos na obra lacaniana, como os de J.-D. Causse (2008) e Ph. Julien (2010), como também os que fazem Lacan dialogar com os autores da tradição filosófica cristã, como o livro sobre Kierkegaard e Lacan de R. Adam (2005). Não obstante, há um eixo de estudos que se esforça por pensar a psicanálise lacaniana em contraste às concepções da Filosofia Antiga e Cristã trazidas pelo helenista francês Pierre Hadot no livro *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*, que foram em seguida incorporadas e reelaboradas pela filosofia de Michel Foucault. Não há dúvida que os foucaultianos sempre se debruçaram sobre a psicanálise lacaniana nos termos que lhes são próprios, com os problemas que lhes interessam. Entretanto, parece indiscutível que a primeira obra a explorar as concepções de Pierre Hadot sobre a Antiguidade claramente em uma perspectiva lacaniana é o livro de Jean Allouch (2013), *A psicanálise é um exercício espiritual?: resposta a Michel Foucault*, publicado pela primeira vez em 2007. Desde Allouch, livros como os de Dunker (2011) são expressões de um movimento cada vez maior da própria psicanálise lacaniana, a partir de seu método e suas questões, com o intuito de investigar os elementos das práticas filosóficas Antigas ressaltados por Pierre Hadot em sua releitura filosófica.

Nos livros *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga* e *O que é a Filosofia Antiga?*, Hadot (1999, 2014) demonstrou que filosofar na Antiguidade consistiria em uma prática de transformação da maneira de viver do sujeito, uma terapêutica das paixões. Os estudos de Hadot contrariaram a concepção moderna do que vem a ser Filosofia, obra eminentemente universitária, sistemática e restrita ao âmbito do pensamento. Bem mais do que isso, a Filosofia Antiga se realizava em instituições próprias, as escolas, que sediavam as relações entre os mestres experimentados na prática do percurso filosófico e os discípulos desejosos de alcançar

a sabedoria. Longe de ser uma teoria do conhecimento, a Filosofia Antiga, portanto, fundava-se no limiar da prática e do discurso filosóficos, negligenciando deliberadamente qualquer investigação que não tivesse implicação direta na transformação da vida de seus discípulos. Um dos pontos mais ressaltados por Hadot (1999) é a noção de ‘exercício espiritual’ – expressão pela qual traduz o termo grego *áskesis*. Uma vez que a Filosofia Antiga constituía uma terapêutica da alma, uma transformação inteira do ser, apenas o discurso racional não seria suficiente para sustentar essa completa mudança, mas, também, certos exercícios práticos se faziam necessários no intuito de alcançar a transformação que o árduo caminho da filosofia exigia. Assim, os filósofos da Antiguidade criaram exercícios espirituais os mais diversos, muitos deles instituídos nas próprias escolas, que variavam desde os exames de consciência, concentração no tempo presente, confissão entre pares, e até mesmo a dialética se tornou uma *áskesis* no seio da escola platônica, a Academia (HADOT, 1999). De acordo com Hadot (2014), o Cristianismo, em seu nascimento, constitui-se sobre as bases espirituais da filosofia da Antiguidade. Assim, argumenta Hadot, a “introdução no cristianismo dos exercícios espirituais da filosofia [dotou o] cristianismo de um certo estilo de vida, uma certa atitude espiritual [...] que originalmente não se encontrava nele” (HADOT, 2014, p. 72). As diversas ordens monásticas que surgiram no seio cristão promoveram os exercícios espirituais da Antiguidade, sendo, porém, reelaborados agora no interior da doutrina evangélica. Se, por um lado, o Cristianismo constituiu uma clara ruptura com a Antiguidade pagã, por outro, será no seio do Cristianismo que os meios de realização da filosofia como maneira de viver poderão se reproduzir – ao menos até determinado ponto de seu desdobramento histórico.

Até determinado ponto, sim, pois a tradição da filosofia como maneira de viver, repleta de exercícios espirituais, mestres e discípulos, declina vigorosamente no Ocidente até quase seu total desaparecimento. O alvorecer da escolástica e das universidades no século XIII é o momento preciso em que esse ocaso acontece, de modo que a Cristandade instaura o “divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico” (HADOT, 1999, p. 356). As disputas teológicas medievais fundadas na incorporação e valorização da obra aristotélica pouco a pouco separaram o campo das investigações teórico-discursivas do campo da prática filosófica, fazendo com que a filosofia se tornasse não mais uma maneira de viver e se transformar, mas uma discussão teórica em que se disputava a verdade de uma proposição. As discussões teóricas da teologia,

segundo Hadot (1999), afastaram-se da filosofia como limite entre discurso e práxis, subtraindo do Cristianismo a dimensão dos exercícios espirituais (*áskesis*) e da terapêutica das paixões que permearam tanto a Filosofia Antiga quanto o Cristianismo primitivo e parte do medieval. Deste modo, pouco a pouco, a filosofia cristã perdeu boa parte da dimensão propriamente de transformação do discípulo a que estava vinculada inicialmente por ter sido fundada em solo helenístico e neoplatônico, tornando-se, posteriormente, uma discussão eminentemente teórica, sem maiores impactos na transformação pela qual o filósofo deveria passar em sua vida para atingir a *alétheia* (FOUCAULT, 2006). Hadot (1999) argumenta que a Filosofia Moderna veio na esteira dessa virada escolástica e universitária, de modo que, salvo raras exceções na Filosofia que colocaram a transformação da própria vida como o intuito do filosofar (Hadot recorda Nietzsche, Rousseau, Kant e Marx como filósofos dessa estirpe na modernidade), a Filosofia Moderna acabou por se aprofundar na primazia absoluta do teórico sobre o modo de viver filosófico, fazendo cair no esquecimento a dinâmica das escolas de filosofia, os mestres, a *áskesis* e demais elementos da Filosofia Antiga.

Embora não seja um protagonista da presente tese, é mais do que necessário dizer algumas palavras, nessa introdução, sobre a releitura de Michel Foucault dessas questões lançadas por Hadot, uma vez que Foucault segue as questões próprias de sua filosofia, especialmente a das diferentes técnicas de construção do sujeito no curso da história Ocidental. No curso de 1981-1982 no *College de France* intitulado *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault faz diversas referências aos problemas da prática filosófica Antiga, a começar por Sócrates, abordando também essas questões nos cursos dos anos seguintes e no terceiro volume de sua *História da sexualidade*, publicado em 1984. Michel Foucault elege dois conceitos levantados por Hadot para elaborar uma investigação aprofundada: o cuidado-de-si e a parresia. Hadot aborda o cuidado de si a propósito de Sócrates, para quem, no diálogo com Alcibíades, o cuidado de si (*epimeleia heautou*) consiste precisamente no mais alto esforço de alguém que busca a sabedoria, principalmente quando se ambiciona uma carreira política, de cuidar da cidade. A marca do cuidado de si, embora socrática em sua origem, acaba por se refletir no curso de toda a Filosofia Antiga, passando até mesmo ao Cristianismo – e tudo isso nos é revelado ainda em Hadot. Mas Foucault (2006) procura dar um passo a mais, quando, retomando Hadot, quer investigar a relação entre esse cuidado de si e o conhecimento de si na cultura ocidental. É

preciso notar que, nas próprias palavras de Foucault, seu projeto filosófico consiste em “recolocar o sujeito no domínio histórico das práticas e dos processos o qual ele não cessou de se transformar” (FOUCAULT, 2006, p. 636), de modo que, quando olha ao passado da Filosofia Antiga, está preocupado com as técnicas de si que fazem com que, no curso da história, os sujeitos sejam constituídos de maneiras distintas. Assim, ao abordar, por exemplo, o cuidado de si, Foucault se preocupa em ver como as práticas descritas por Hadot, a *áskesis*, engendra diferentes formas de existência ética e de ação. Mas há ainda, como dissemos, outro conceito que Foucault (2006) torna uma das questões primordiais de sua última filosofia: a *parresia*. A *parresia* é o momento essencial da filosofia Antiga em que o mestre, por seu percurso filosófico, está habilitado a falar abertamente a verdade, da maneira e no estilo acertado para aquela verdade, momento, enfim, em que *logos* e *alétheia* se confundem (FOUCAULT, 2006). Sem dúvida alguma, a relação entre linguagem e verdade é uma das mais persistentes questões da filosofia foucaultiana. O ponto de encontro da palavra do sujeito com a verdade constitui um problema crucial às investigações foucaultianas, especialmente porque, em sua filosofia, está em jogo tanto o âmbito ético quanto o político. Em outros termos, Foucault faz seu leitor experimentar a diversidade de formas discursivas em que a verdade se constitui no curso da história a ponto de criar um processo de questionamento perene das formações atuais entre discurso, sujeito e verdade.

Se parece claro, agora, de que maneira Pierre Hadot incidiu na compreensão da Filosofia Antiga e do Cristianismo (tendo efeitos na influente filosofia de Michel Foucault), permanece ainda não revelada a relação de Jaques Lacan com as questões supracitadas, em especial porque não há menção a Hadot nos escritos e seminários lacanianos. Quando Michel Foucault, na década de 1980, começa a abordar a *áskesis*, o cuidado de si e problemas análogos trazidos por Pierre Hadot, Jacques Lacan estava já nos anos finais de seu ensino. Sem dúvida, Lacan dialogou muitas vezes com a filosofia de Michel Foucault, suscitando desdobramentos inusitados no ensino lacaniano. Mas, sem dúvida, soa realmente impactante constatar que já em 1953, muito tempo antes do próprio Hadot formular sua compreensão renovada da Filosofia Antiga, Jacques Lacan estivesse já abordando questões como a noção de que a psicanálise deve levar à emergência de uma ‘palavra verdadeira’, que o psicanalista deveria passar a ser o ‘mestre das funções da palavra’ ou ainda mencionar a ‘ascese subjetiva’ que o analista deve percorrer

em sua prática (LACAN, 1953/1998). Tendo lido Hadot, não se pode ver Lacan mencionar esses termos sem que se acenda uma luz intrigante: afinal, *como e em que medida o ensino lacaniano estava implicado nos problemas descritos posteriormente por Hadot, em um momento no qual sua obra ainda nem surgira?* Como Lacan aborda elementos tão importantes da prática filosófica da Antiguidade uma década antes dos escritos de Hadot, duas décadas antes dos escritos de Foucault sobre o tema? Mais tarde, quando Lacan avança em seu ensino, chegando ao célebre seminário *A ética da psicanálise*, em 1959, em que relê diversos filósofos da Antiguidade e do Cristianismo, torna-se claro que as fundações do ensino lacaniano se estruturam sobre uma certa tradição, que o próprio Lacan (1953/1998, p. 3) nomeia como a “grande tradição”. Erroneamente, autores como André Green fizeram ‘acusações’ a Lacan de que ele estaria cristianizando a psicanálise (PARKER, 2011); outros autores, como Aron Dunlap (2014), igualmente de maneira equivocada, sustentaram que Lacan faria uma espécie de teologia renovada a partir da psicanálise. Nada mais inadequado. Esses julgamentos revelam apenas o desconhecimento profundo da verdadeira tradição em que emerge o ensino Lacan, que, não obstante, subverte suas bases ao longo de seu ensino. Lacan não apenas estava imerso nessa tradição, mas, de certa maneira, *Lacan era essa própria tradição*, antes mesmo que, pela obra de Pierre Hadot, ela viesse a ser melhor esclarecida. Todavia, se o ensino de Lacan de algum modo manifesta por seus poros essa *tradição* ao instituir a psicanálise como uma ética, por outro lado, como veremos, *Lacan realiza também a sua contradição* ao sustentar a ética psicanalítica como uma ética do desejo.

O cerne da contribuição presente nesse trabalho consiste em investigar as relações do ensino de Jacques Lacan com a tradição a que se reporta Hadot, refletindo sobre alguns de seus efeitos para a clínica psicanalítica lacaniana. Não parece haver outro modo de realizar essa tarefa senão buscar da maneira mais minuciosa possível, na própria materialidade dos textos de Lacan, elementos capazes de indicar uma direção de resposta. Apesar da presente tese analisar apenas um período modesto do ensino lacaniano, de 1953 a 1960, especialmente o *Discurso de Roma* e o seminário *A ética da psicanálise*, percebe-se que, no período de fundação do ensino lacaniano, Lacan se encontra enredado em questões que são também as do Cristianismo e da Filosofia Antiga. O *Discurso de Roma* não apenas é pleno de referências a passagens bíblicas e à história do Cristianismo, mas também, acima de tudo, está fundamentalmente marcado pelo

vocabulário e pelos problemas da tradição a que se reporta Hadot. Ter sido propriamente em Roma a fundação de seu ensino – cidade que não apenas viu a ascensão do Cristianismo, mas também viveu o momento dos grandes mestres éticos do período helenístico – significa muito como sítio histórico no qual Lacan localiza os pilares espirituais do edifício de seu ensino. Nesse momento de fundação, o *Discurso* aparece de maneira nevoenta. Pode-se pensar que Lacan deseja refundar a psicanálise à maneira de uma filosofia Antiga, pode-se também pensar que Lacan quer estabelecer as mais íntimas relações com a dimensão espiritual do Cristianismo. A leitura muito atenta, porém, afasta essas interpretações. A primeira resposta concreta para o enigma lançado no *Discurso de Roma* aparece somente alguns anos mais tarde, no seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960), no qual Lacan aborda de maneira direta tanto a tradição Cristã quanto a Filosofia Antiga à luz da psicanálise. Só então a posição de seu ensino em relação a Roma começa a aparecer de maneira mais franca.

Do ponto de vista de nossa investigação, parece-nos que o sétimo seminário é o momento de depuração das mais importantes questões enunciadas no *Discurso de Roma*, mas que permaneciam ainda sem uma resposta suficiente. Nesse seminário, Lacan afasta radicalmente qualquer possibilidade de que a psicanálise venha ser parte do Cristianismo, tampouco uma reinvenção da Filosofia Antiga. Na realidade, a crítica mais violenta e meticulosa de Lacan justamente se direciona a Aristóteles, em parte porque Lacan compreende que a ética do Bem que guia, ainda hoje, a modernidade, tem seu mais consistente fundamento na *Ética a Nicômaco*. Nem mesmo Kant, nem mesmo Sade foram capazes, na leitura de Lacan, de superar uma ética de submissão ao Bem (ou ao Mal, em Sade), de modo que Aristóteles serve ainda hoje, mesmo que de maneira não explícita, como uma espécie de referência para a ação ética. Nesses seminários, Lacan não poupa críticas também ao Cristianismo, fazendo com que se observe os problemas cristãos a partir do que fora revelado pela acuidade freudiana. Mas, ainda assim, será através de uma crítica a Aristóteles que Lacan coloca os marcos mais determinantes de uma ética que ambiciona superar a condição submissa ao Bem que aflige a formação moral do Ocidente para ir de encontro ao desejo do sujeito.

A presente tese se estruturou da seguinte maneira. O primeiro capítulo foi dedicado à concepção da Filosofia Antiga e do Cristianismo presente na obra de Pierre Hadot. Nesse capítulo, abordamos primeiramente os traços mais gerais do percurso filosófico de Pierre Hadot,

sua relação com o Cristianismo, sua desvinculação da Igreja e início de seu percurso como filósofo. Em seguida, introduzimos sua concepção da Filosofia como maneira de viver na filosofia helenística, com ênfase nas escolas estoica e epicurista, pois são as que mais claramente, segundo Hadot (1999), mantêm as estruturas dos exercícios espirituais. Após, abordamos como os exercícios espirituais passaram do mundo Antigo ao Cristianismo, buscando apresentar, ao menos nos contornos mais evidentes, o modo pelo qual o Cristianismo desenvolveu a espiritualidade Antiga. Introduziremos, em seguida, a leitura de Hadot sobre o declínio dos exercícios espirituais, com a escolástica e a criação das universidades. Em alguns momentos desse capítulo, faremos referência a Michel Foucault, especialmente para elucidar questões que Foucault abordou de maneira diferente e que ajudam a melhor esclarecer alguns problemas levantados pela análise do texto lacaniano.

Face às concepções de Pierre Hadot, entraremos na análise propriamente dita do texto lacaniano. Como foi dito, circunscrevemos dois grandes momentos do ensino lacaniano, grandes, naturalmente, por serem representativos: o Discurso de Roma, em 1953, que marca a fundação do ensino lacaniano; e o seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960), marcado pela formulação mais condensada da ética psicanalítica e também pela crítica da tradição filosófica e Cristã. O segundo capítulo é inteiramente dedicado ao *Discurso de Roma*. Analisamos não apenas o momento em que fora ele pronunciado, bem como as cartas que Lacan trocara com seu irmão Marc-François, monge beneditino, pouco antes de pronunciar esse discurso. Essas cartas são reveladoras do lugar da psicanálise em relação à Religião. Em seguida, adentramos no texto mesmo de Lacan, enfocando os problemas que o relacionam marcadamente a Hadot, como a noção de palavra plena, a mestria e a ascese.

No terceiro e último capítulo, abordamos o seminário *A ética da psicanálise*. Esse seminário esclarece a posição de Lacan em relação ao Cristianismo e à Filosofia Antiga. Lacan elege Aristóteles como seu maior interlocutor filosófico. Nesse capítulo, sugerimos a hipótese de que a noção de *Das Ding*, tão elaborada por Lacan no seminário *A ética da psicanálise*, seria a resposta psicanalítica à ética do bem aristotélica – ética essa que teve seu desdobramento não apenas na Filosofia Antiga, no Cristianismo, mas até a modernidade. Lacan apresenta uma ética possível para a psicanálise: desconstruir o bem como norte das ações – por extensão, desconstruir a própria ética aristotélica e cristã – para introduzir o desejo como o elã dessa nova ética.

Todavia, para realizar essa transformação tão profunda, que move a parte talvez mais crucial da formação subjetiva no Ocidente, não basta meramente um discurso que a incite. Uma prática de ascese é necessária – a psicanálise, a ascese do desejo.

Freud, de maneira absolutamente implacável, demonstrou os efeitos do Bem no corpo e espírito de seus pacientes, com os recalques, conversões, inibições e toda espécie de sintomas proliferados a partir do sufocamento do desejo. Lacan deu um outro tom ao que Freud havia descoberto, um tom mais francamente revoltado, demonstrando, ademais, por qual via e de qual maneira se poderia desconstruir a ética de ‘serviço dos bens’, como Lacan nomeia, sem que se despencasse em um abismo insuportável. Em suma, o ensino de Lacan parece ser um modo de fazer a tradição se dissolver na contradição, fazer da conversão, subversão. A presente tese busca contribuir para o entendimento desse aspecto do ensino de Lacan, refletindo, naturalmente, na própria concepção da psicanálise lacaniana tal como hoje é praticada.

1. VIVER A FILOSOFIA: A RELEITURA DE PIERRE HADOT SOBRE A FILOSOFIA ANTIGA E O CRISTIANISMO

O presente capítulo é uma introdução a um modo específico de conceber a filosofia antiga que teve seus primeiros lampejos na Alemanha, mas que se consolidou a partir da obra do helenista francês Pierre Hadot. Em linhas simples, pode-se dizer que Hadot (1999) foi responsável por rebater o entendimento amplamente disseminado que considerava a filosofia antiga um conjunto de saberes conceituais e teóricos sobre o homem e a natureza. Em oposição, no seu célebre artigo *Exercícios espirituais*, Hadot (2014) argumentou que a prática filosófica antiga consistiria, acima de tudo, em uma ética de transformação espiritual. Mais do que essencialmente teórica, como os modernos a compreenderam, a filosofia antiga se situaria na fronteira entre pensamento e prática, entre discurso e ação, de modo que o discurso teórico-filosófico seria um meio através do qual o filósofo alcançaria a verdadeira filosofia: viver em acordo com a sabedoria. Coube, igualmente, a Pierre Hadot salientar a centralidade dos exercícios espirituais – em grego, ἄσκησις, *áskesis* – na construção e na dinâmica da filosofia antiga. Os exercícios espirituais eram práticas filosóficas amplamente disseminadas no mundo Antigo, realizadas metodicamente pelos discípulos de uma escola filosófica ambicionando a inteira transformação de sua existência. Assim, Hadot demonstrará que o ápice da Filosofia Antiga não consiste na enunciação de uma verdade teórica qualquer. Na realidade, aos Antigos, o propósito da Filosofia seria a transformação da existência do filósofo ao fazer sua vida ressonar o discurso filosófico, de modo que ele pudesse viver através da verdade e da sabedoria – uma vida verdadeiramente filosófica.

A extensão da obra de Hadot afetará não apenas o campo altamente especializado da Filosofia Antiga, mas, sobretudo, atingirá um dos movimentos mais inovadores da filosofia contemporânea, sendo referência para toda a obra de Michel Foucault após 1970. Embora Foucault discorde em pontos substanciais da obra hadoniana, será através dela que conceitos elementares como ‘cuidado de si’ passarão a compor uma nova fase de suas investigações. De todo modo, as discordâncias de Foucault servirão para proliferar questões imprevistas pela obra de Hadot, que, por seu lado, responderá, iniciando uma benévola querela que elevará o nível

das discussões acerca da filosofia como modo de ser, como maneira de viver.

Pretendemos, neste capítulo, apresentar as práticas filosóficas antigas e cristãs através da concepção de Pierre Hadot, compreendendo, igualmente, o próprio contexto em que surge a obra hadoniana. De maneira lateral, abordaremos também alguns dos problemas que Foucault levantou em sua leitura de Hadot. Será, portanto, uma breve introdução aos debates sobre a essência da filosofia antiga e cristã nascidos a partir da obra de Hadot – sem os quais, contudo, não se poderá compreender as vias através das quais releteremos alguns aspectos do ensino de Jacques Lacan.

1.1. A leitura moderna da filosofia Antiga

Dizer que os filósofos e historiadores modernos da filosofia jamais se preocuparam com a prática espiritual na Antiguidade é sem dúvida um equívoco. Passagens da obra nietzschiana, por exemplo, detêm-se no tema. Uma secção específica de *Genealogia da Moral* é inteiramente dedicada ao problema do ideal ascético na constituição do filósofo moderno¹. Na historiografia, o filólogo alemão Werner Jaeger (2003) passa longe de abordar a Filosofia Antiga somente pelo ponto de vista do embate entre teorias, dedicando boa parte de sua obra clássica *Paideia* aos aspectos práticos da Ética Antiga, sobretudo no que concerne à formação moral do cidadão grego. Outros filósofos e teóricos poderiam sem dúvida ser citados. Todavia, os historiadores e filósofos que consideraram a relevância da *práxis* na filosofia antiga representam propriamente as sublimes exceções de uma regra que, em realidade, consistia no desprezo mais ou menos deliberado pelas questões da prática filosófica na Antiguidade.

Ao ser observada e investigada pelos modernos, a filosofia antiga fora durante séculos compreendida como uma atividade produtora de conceitos teóricos, de conjecturas explicativas sobre o homem e sobre o mundo (HADOT, 1999). Dito de outro modo, a Filosofia Antiga fora concebida pelos modernos como um método de investigação sobre a natureza e sobre o homem cujo objetivo seria gerar um conhecimento teórico, que, como tal, estaria em disputa com outros conhecimentos originados em diferentes teorias filosóficas. Um longo processo iniciado ainda na Idade Média, via escolástica, fez com que a filosofia se tornasse cada vez menos um percurso

1 Cf. NIETZSCHE, 1968, p. 533 *et seq.*

prático de transformação ética e cada vez mais um sistema teórico (HADOT, 1999). Naturalmente, ao abordar a Filosofia Antiga, os Modernos não poderiam visualizar a Filosofia Antiga senão através de seus próprios olhos, produzindo uma equivalência entre Filosofia e Teoria Filosófica. Hadot demonstrará, todavia, que essa relação era bem mais labiríntica nos gregos.

Tornar a Filosofia Antiga um campo em que pensadores lutam entre si em busca de uma verdade teórica é a maneira pela qual a Modernidade dava a ver a Antiguidade. Para esse fim, marginalizaram as práticas e problemas relativos à atividade filosófica, como os exercícios espirituais, as escolas, a prática de mestría, tantos outros. Dos escritos Antigos estabelecidos, recortou-se deles o que soava mais consistente do ponto de vista do sentido, apararam-se os ressaltos, marginalizaram-se os elementos que não corroboraram com a discussão teórica, contrastaram-se versões mais ou menos semelhantes para assegurar a ausência de contradições, purificaram, enfim, o conceito das impurezas do texto – e ao fim dessa operação, o que sobrou foi um simulacro de Filosofia Antiga que, na realidade, de tão depurada, talvez não tenha disso senão o nome. Tal como biólogos que extraem das plantas as estruturas orgânicas elementares, esse conhecimento dos filósofos antigos fora extraído – ou inventado como tal – pelos filósofos e historiadores modernos em obras que sintetizaram as teorias ou conceitos em um todo organizado. Porém, do mesmo modo que os biólogos perdem a essência botânica da planta ao isolar seu substrato orgânico, também os filósofos modernos, ao isolarem os conceitos e as teorias greco-romanas, perderam o elo com a experiência propriamente dita da Filosofia Antiga.

Mais além, a operação realizada pelos modernos sobre a Antiguidade se realiza plenamente ao incutir naquele que lida com a Filosofia Antiga a expectativa e a obrigação de capturar – em meio ao debate dialógico, digressivo e fragmentário dos Antigos – um coeso argumento teórico-conceitual. Basta citar como exemplo o *scholar* F. M. Cornfold (1935) que, ao traduzir o *Teeteto* e o *Sofista*, imprime-lhes como título *Plato's Theory of Knowledge [A teoria do conhecimento de Platão]*. O leitor que toma esse livro em mãos tenderá a buscar em cada linha a suposta teoria do conhecimento de Platão presente no livro, estimulado por um prefácio que dirá existir ali uma teoria do conhecimento, circunscrevendo os parágrafos, inclusive, em que essa teoria apareceria de maneira mais evidente. Por essa razão, quando Pierre Hadot, nos anos 1970, começa a dizer que o essencial na Filosofia Antiga não são as teorias,

mas os exercícios de transformação espiritual, trata-se verdadeiramente de uma revolução na concepção da Filosofia Antiga que trará uma inteira mudança de perspectiva – e não apenas para a Antiguidade. Mas antes de adentrarmos no que diz propriamente Hadot sobre a Filosofia Antiga e o Cristianismo, talvez seja necessário reconstituir, antes de tudo, os fios que permitiram essa completa transformação no entendimento da Filosofia Antiga, introduzindo a trajetória intelectual de Hadot. Justamente por ser um homem que se esforçou em demonstrar a filosofia como maneira de viver, não se pode abordar seu pensamento sem entrar em alguns detalhes de sua própria vida.

1.1.1. O início da trajetória de Hadot: a formação cristã e a mística

Proveniente de uma família muito devota, Pierre Hadot não apenas estudara em colégios cristãos durante toda a sua infância e juventude, mas seguiu carreira eclesiástica no *Grand Séminaire de Reims* (HADOT, 2001). Desenvolveu, posteriormente, suas leituras de Filosofia Antiga com o auxílio de professores católicos, padres e confrades de diversas denominações no seio da instituição, tornando-se conhecedor profundo, também no âmbito da Igreja, das línguas grega e latina. Progredindo em todas as etapas no seminário, Hadot foi ordenado padre em 1944, função na qual se manteve até 1952. A razão de sua saída da Igreja é controversa. Em seu relato biográfico *La philosophie comme maniere de vivre [A filosofia como maneira de viver]*, o filósofo afirma que se via profundamente constrangido pelo conservadorismo clerical, sendo a Encíclica *Humani Generis* do Papa Pio XII o ponto final de uma longa relação já em crise (HADOT, 2001). Essa Encíclica, é importante informar, cerceava o pensamento de teólogos e filósofos cristãos que ousavam pensar mais além do cânone, apregoava o assim chamado pensamento reto, impelindo-os ao retorno à teologia escolástica cristã (PIO XII, 1950). Todavia, o próprio autor afirma que questões menos teóricas também contribuíram para a sua saída da Igreja, uma vez que, poucos meses após seu desligamento, ele se casaria pela primeira vez, não retornando jamais a qualquer função eclesiástica (HADOT, 2001).

No tempo, porém, em que desenvolviam seus estudos de seminarista, Hadot esteve envolto em uma experiência mística descrita como reveladora das questões essenciais de sua filosofia. Ele narra algumas experiências de fazer parte do “Todo”, de “sentimento oceânico”

(HADOT, 2001, p. 23), evocando o mesmo sentimento de Romain Rolland mencionado por Freud em *O Mal-estar na Cultura* (2013). A experiência mística de Hadot foi descrita pelo próprio nos seguintes termos:

Uma vez foi na Rua Reinart. No meio do trajeto que ia do pequeno Seminário à casa de meus pais, para onde eu retornava no fim do dia, já que era aluno externo. [...] Outra vez, foi num dos quartos da nossa casa. Nos dois casos, fui invadido por uma angústia ao mesmo tempo terrificante e deliciosa, provocada pelo sentimento da presença do mundo. De fato, eu não era capaz de formular minha experiência, mas, posteriormente, senti que ela poderia corresponder a questões como: “Quem sou eu?”, “Por que estou aqui?”, “O que é este mundo em que estou?”. Eu experimentava um sentimento de estranheza, de espanto e maravilhamento por estar ali. Esse mundo me era presente, intensamente presente. Bem mais tarde, eu descobriria que essa tomada de consciência de minha imersão no mundo, essa impressão de pertencimento ao Todo, era o que Romain Rolland chamou de “sentimento oceânico”. Eu creio que sou filósofo desde esse tempo, se se entende por filosofia essa consciência de existência, de ser-para-o-mundo [*l'être-au-monde*] (HADOT, 2001, p. 23-24, tradução nossa)².

Segundo o seu relato biográfico, Hadot (2001) se dedicou à leitura de autores clássicos da mística – e não apenas da Cristã – com o intuito de conciliar sua experiência mística de ‘sentimento oceânico’ com a tradição do Cristianismo. Sua intenção era precisamente a de saber se “a mensagem cristã é compatível com a mística, afinal de contas” (HADOT *apud* HANKEY, 2003, p. 195). No entanto, ao longo de sua formação de seminarista, foi por toda a parte desaconselhado a proceder nessa tentativa – fato que também parece tê-lo impulsionado a abandonar os estudos litúrgicos e a se dedicar secularmente ao campo da Filosofia Antiga.

Ao sair da Igreja, Pierre Hadot, ainda com o intuito de dar uma resposta adequada a sua experiência mística, dedicou-se ao estudo do filósofo neoplatônico Plotino (HADOT, 2001). Afastado da instituição católica, Hadot não se interessava mais em conceber a experiência mística nos termos do cristianismo; em verdade, sua dedicação se centrava em torno da

2 Nossa tradução. Texto original: “*Une fois, c'était dans la rue Reinart. Sur le trajet du petit séminaire à la maison de mes parents où je rentrais tous les soirs [...]. Une autre fois, c'était dans une chambre de notre maison. Dans les deux cas, j'ai été envahi par une angoisse à la fois terrifiante et délicate, provoquée par le sentiment de la présence du monde. En fait, je n'étais pas capable de formuler mon expérience, mais, après coup, je ressentais qu'elle pouvait correspondre à des questions comme : « Que suis-je ? », « Pourquoi suis-je ici ? », « Qu'est-ce que c'est que ce monde dans lequel je suis ? ». J'éprouvai un sentiment d'étrangeté, l'étonnement et l'émerveillement d'être-là. [...]. Ce monde m'était présent, intensément présent. Bien plus tard, je devais découvrir que cette prise de conscience de mon immersion dans le monde, cette impression d'appartenance au Tout, était ce que Romain Rolland a appelé le « sentiment océanique ». Je crois que je suis philosophe depuis ce temps-là, si l'on entend par philosophie cette conscience de l'existence, de l'être-au-monde*” (HADOT, 2001/2001, p. 23-24).

experiência mística precisamente no que ela excede as barreiras das religiões. Mais que um estudo de história da filosofia, Plotino servia a Hadot como um filósofo cuja experiência mística poderia ser concebida em uma “perspectiva puramente filosófica” (HADOT, 2001, p. 72). Em outros termos, a mística de Plotino ultrapassa qualquer restrição religiosa, situando-se muito mais no âmbito da filosofia do que na religião. Em 1963, Hadot escreve *Plotino ou a simplicidade da visão*, uma introdução ao pensamento de Plotino que desenvolvia, por sua vez, os problemas da mística de maneira mais metódica. Ao término da escrita desse livro, porém, houve uma mudança na própria concepção de Hadot da filosofia e da mística. Como o filósofo relata:

[...] em 1946, eu ingenuamente acreditava que eu, também, poderia reviver a experiência mística plotiniana. Mas depois eu percebi que isso era uma ilusão. A conclusão do meu livro *Plotino* já aludia à ideia de que o “puramente espiritual” é insustentável. É verdade que há algo inefável na experiência humana, mas esse inefável está *dentro* de nossa própria percepção do mundo, no mistério de nossa existência e do (HADOT apud HANKEY, 2013, p. 5)³

Ao comentar sobre esse momento da obra de Hadot, o filósofo Wayne Hankey (2003, p. 196) salienta que o livro sobre Plotino levou Hadot a uma “negação da transcendência”, expressão que bem podemos interpretar como uma recusa da experiência mística como um caminho de vida, ou ainda como uma recusa mais radical, talvez, de Deus. Por um período, Hadot ainda se interessou pelo conceito de natureza para os Antigos; escreveu também dois dos primeiros artigos sobre Wittgenstein na França, em 1959 e 1961, atentos ao problema da mística trazidos por *Investigações Filosóficas* (LAUGIER, 2011). No entanto, seu interesse na experiência mística parece ter declinado a partir desses anos.

Ao fim dos anos 1960, Hadot volta-se então ao estudo da filosofia helenística. É precisamente essa a fase de sua obra que mais nos interessa, pois é a partir dos anos 1970 que, deixando os problemas da mística em segundo plano, o filósofo se inclina à compreensão do que nomeia de “exercícios espirituais” (HADOT, 2014, p. 20). Para ser mais preciso, a partir

3 Nossa tradução. Texto original: “[...] in 1946, I naively believed that I, too, could relive the Plotinian mystical experience. But I later realized that this was an illusion. The conclusion of my book *Plotinus* already hinted that the idea of the “purely spiritual” is untenable. It is true that there is something ineffable in human experience, but this ineffable is within our very perception of the world, in the mystery of our existence and that of the cosmos” (HADOT apud HANKEY, 2013, p. 5).

desse instante, Hadot inicia um longo processo de investigação acerca das práticas que constituíam a Filosofia Antiga, elegendo como ponto de partida a filosofia helenística porque, segundo o filósofo, concentram-se nela, de maneira mais visível, todos os elementos da prática filosófica na Antiguidade.

Na raiz dessa mudança de interesse, cujas origens não são fáceis de julgar, existem algumas indicações de relevância. A primeira, enunciada pelo próprio Hadot (2001), consiste na atualidade dos problemas postos em questão pela Filosofia Helenística. Ao contrário dos neoplatônicos, cujas questões tinham, na visão do filósofo, pouca conexão com as necessidades espirituais europeias do pós-guerra, os elementos éticos na Filosofia Helenística ainda se mantinham no horizonte como questões pertinentes ao seu tempo. Deve o homem se fortalecer para enfrentar os desafios políticos ou talvez seja melhor tornar-se um sujeito marginal à *polis*, juntando-se aos iguais longe da cidade? Deve o homem menosprezar radicalmente a civilização após o desastre da Primeira Guerra ou, a despeito disso, o homem não deve deixar de tê-la em consideração? Essas questões, ainda que sob ótica diversa, estavam muito presentes na era helenística. Ademais, uma crise nos preceitos da religião como a que vivia não apenas a França, mas a Europa no pós-guerra, impunha o retorno das questões trazidas pelas éticas irreligiosas ao assunto do dia. As filosofias helenísticas foram justamente as éticas precedentes ao Cristianismo, embora não fossem, necessariamente, desvinculadas de aspectos religiosos.

Ora, mas já no instante em que começa a se desinteressar pelo neoplatonismo, Hadot também conhece a filósofa alemã Ilsetraut Ludolff. O campo de pesquisa da filósofa em seu doutorado na *Freie Universität Berlin* era precisamente a Filosofia Helenística. No ano de 1965, Ilsetraut defende sua tese intitulada *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* [*Sêneca e a tradição greco-romana da orientação da alma*], que se dedicava sobretudo às epístolas senequianas como movimento de condução espiritual do discípulo (HADOT, 1969). Muito embora livros essenciais sobre os exercícios espirituais na Antiguidade já estivessem publicados, como o livro tão citado por Pierre Hadot, *Seelenführung* [*A condução da alma*] de Paul Rabbow (1954), a tese da filósofa berlinense constituiu uma notável contribuição ao problema do tratamento da alma, com a particularidade de focar o problema a partir da filosofia helenística. Pierre Hadot e Ilsetraut (agora Hadot) se casaram pouco tempo após a defesa, em 1966. “Sobre influência da mulher”, chega a dizer Michael Chase (2013), o

filósofo cada vez mais se aproximará do estudo das práticas na filosofia helenística, começando, no início da década de 1970, a ministrar cursos sobre o filósofo e imperador Marco Aurélio na *École Pratique de Hautes Études*.

A partir de então, Pierre Hadot iniciará uma leitura inegavelmente original da Filosofia Antiga, cuja singularidade será a valorização da Filosofia Antiga como uma atividade prática, repleta de exercícios espirituais, conversões, mestres, discípulos, escolas – uma atividade, para dizer numa palavra, ética, existencial, com o intuito de transformar completamente a vida daquele que segue seu caminho. Nada mais natural ter sido alguém com uma formação cristã, católica aquele que soube bem ressaltar a filosofia como prática. Pois se a prática foi expulsa do domínio da filosofia moderna, com seu pendor ao sistema, ao pensamento puro, à ciência; o Cristianismo soube bem conservar, ainda que de modo transmutado, os elementos da prática filosófica da Antiguidade. Como teremos oportunidade de ver, os exercícios espirituais (*áskesis*) da Filosofia Antiga foram preservados em tradições no interior da Igreja, sobretudo no jesuitismo (HADOT, 1999). A relação de mestria pessoal encontrou seu lugar evidente na figura do diretor de consciência religioso, mais do que na posição do professor de filosofia moderno (FOUCAULT, 2006). As escolas de filosofia, instituições tão características da Filosofia Antiga (Liceu, Stoa, Academia e o Jardim), foram destronadas pela criação das Universidades medievais, mas mantiveram, ao menos, um fragmento de sua chama na confraria dos mosteiros. Ademais, quem, afinal, poderia pensar hoje a Filosofia, tão restrita a salas de aula, como uma terapêutica das paixões, como um modo de vida? Ambos, a terapêutica e o modo de vida, se mantiveram vivos no Cristianismo – infinitamente mais do que na Filosofia Moderna. Parece claro, portanto, que por ter sido proveniente da tradição cristã, Hadot foi capaz de apreender, de maneira tão precisa, esses elementos que constituíam a Filosofia Antiga e que foram menosprezados ou ignorados pela Filosofia Moderna.

1.1.2. A essência da Filosofia segundo Pierre Hadot

Fruto de cursos ministrados sobre o Estoicismo no seio da *École Pratique de Hautes Études* [*Escola Prática de Altos Estudos*], Hadot (2014) publica um artigo em 1972 que fornece, pela primeira vez em sua obra, os elementos de uma nova concepção de Filosofia Antiga: “a

filosofia é, nessa época [helenística], essencialmente, direção espiritual: ela não visa a promover um ensino abstrato, mas todo 'dogma' está destinado a transformar a alma do discípulo” (HADOT, 2014, p. 135). Esse pequeno artigo, intitulado *A física como exercício espiritual ou o pessimismo e otimismo em Marco Aurélio*, propõe com clareza, ainda que de modo incipiente, uma maneira nova de compreender a essência da Filosofia Antiga⁴. Inerente à própria atividade

⁴ *A física como exercício espiritual ou pessimismo e otimismo em Marco Aurélio*, de 1972, é o primeiro escrito publicado em que Hadot se detém no problema dos ‘exercícios espirituais’. O termo “exercício espiritual” não aparece prontamente com a complexidade de um conceito (o que ocorrerá em 1977). Antes, trata-se de uma noção sem nitidez, sem esclarecimento do sentido do termo ou de seu uso. Não obstante, Hadot vale-se da expressão com o intuito de demarcar uma especificidade da Filosofia Antiga perdida ou quase totalmente esquecida em nosso tempo. Nesse artigo, Hadot deseja demonstrar que o filósofo estoico Marco Aurélio, em suas *Meditações*, não escreve para exprimir o que está sentindo no momento. Sua escrita não é expressiva, mas, na realidade, tem uma função filosófica. Para dizer de modo mais preciso, o livro que hoje se intitula *Meditações* consiste no resíduo material de uma prática filosófica realizada através da escrita – um gênero literário muito especial, portanto. Hadot (2014) se espanta que os filósofos e historiadores críticos da filosofia que se debruçaram sobre *Meditações* tenham tomado esse livro por uma expressão do sentimento pessoal do imperador Marco Aurélio, tal como se fosse a mostra de sua personalidade autêntica. Seguindo essa chave de leitura, esses mesmos críticos entenderam que o imperador seria um homem pessimista, ao se deixarem guiar pelo sentido de passagens como as que se seguem: “Essa iguaria sofisticada é apenas cadáver de peixe ou de ave ou de porco; esse Falerno suco de uva; essa púrpura, pelo de ovelha impregnado com o sangue de um marisco; a união dos sexos, uma fricção do ventre com ejaculação, num espasmo, de um líquido viscoso [...] Tudo de que se faz tanto caso na vida é vazio, podridão, mesquinaria, mordiscadas recíprocas de pequenos cães, lutas de crianças que riem e depois choram” [...] Ontem um pouco de muco, amanhã cinzas ou esqueleto (AURÉLIO apud HADOT, 2014, p. 132). No juízo de Hadot (2014), a interpretação dada pelos críticos a Marco Aurélio – o estoico seria um pessimista – está equivocada pela simples razão de não levar em consideração a que servem esses escritos no interior de sua filosofia. Não se trata, como pensavam os críticos, de um pessimismo sentimental do filósofo sendo transposto para a escrita. Ao questionar-se sobre a finalidade e a posição dos escritos na dinâmica da filosofia de Marco Aurélio, Hadot (2014) observa que, mais do que a expressão da personalidade de Marco Aurélio, estão em cena nas *Meditações* exercícios espirituais típicos do estoicismo. A *áskesis* de Marco Aurélio, prossegue Hadot (2014), seria uma sofisticada *descrição física* dos fenômenos e objetos em suas *Meditações*. Ao contrário da física moderna, cujo intuito é compreender as leis do universo em si mesmas, a física antiga estava intimamente ligada ao discurso da filosofia e sobretudo ao percurso do filósofo. Descobrir as leis do cosmos fazia apenas sentido se acaso se convertesse em algum benefício ético ao filósofo. Os epicuristas, como é bem conhecido, usavam a teoria dos átomos para se convencer que não havia o que temer diante da morte. Já a física no estoicismo – sobretudo nas *Meditações* – agia decompondo os objetos em suas partes mais elementares, renomeando-os na qualidade de objetos. Deste modo, retirava-se deles toda a carga de valores impostos pela cultura e pelas paixões. É assim que um suculento e sofisticado prato não passa de um cadáver de peixe, e o mais refinado e célebre vinho romano, Falerno, torna-se apenas um suco de uva. O sexo é apenas fricção de ventre com ejaculação e espasmos (HADOT, 1972/2014). Essas descrições físicas da natureza das coisas – que podem soar verdadeiramente pessimistas se por ventura se adota a leitura expressionista das *Meditações* – eram realizadas por Marco Aurélio na qualidade de um exercício espiritual, de maneira metódica. Seu objetivo era retirar dos objetos a acumulação de sentidos e julgamentos passionais, tornando o objeto o que ele seria naturalmente, isto é, segundo a Natureza, sem a intervenção das paixões e toda a sorte de julgamentos humanos em torno do objeto (HADOT, 2014). Mais importante que destacar as qualidades dos exercícios espirituais físicos em si, que serão muito melhor exploradas em textos posteriores de Hadot, carece apenas, por ora, sublinhar o tipo de problema que desponta no âmbito das pesquisas de Pierre Hadot. O autor apresenta, ainda que de maneira embrionária, a questão controversa da essência da Filosofia Antiga, valorizando bem os aspectos práticos – sem, contudo, menosprezar os teóricos. Os exercícios espirituais seriam, assim, manifestações indispensáveis da filosofia helenística, sem

filosófica na Antiguidade, a prática filosófica da *áskesis* (exercício espiritual) seria imprescindível ao filosofar, tendo como objetivo último a transformação da vida do filósofo. Testemunha-se, assim, o início de uma nova fase das investigações filosóficas de Hadot, menos atento agora às questões da mística e mais presente a sua pergunta crucial: o que é, afinal, a Filosofia? O que ela era para os primeiros que se lançaram a essa prática?

Se o artigo de 1972 manifesta já um deslocamento de interesse, será, porém, o artigo publicado em 1977 – sobriamente intitulado *Exercícios Espirituais* (HADOT, 2014) – aquele que, de modo inequívoco, apresentará não apenas a complexidade do problema da *áskesis*, mas, igualmente, ensaiará uma conceituação ampla e metódica para a Filosofia Antiga. Mais do que um simples artigo sobre o tema, *Exercícios espirituais* será precisamente a base estrutural sobre a qual se erguerá toda a obra madura de Hadot. Esse artigo será superado apenas pela escrita do livro *O que é a Filosofia Antiga?* (HADOT, 1999), publicado em 1995, que, como uma espécie de testamento intelectual, irá sistematizar todos os avanços nessa concepção de Filosofia desde 1977, contando também com os estudos desenvolvidos por outros autores que sustentaram e multiplicaram o caminho das investigações de Hadot – como A.-J. Voelke (1993) e Julisz Domanski (1996). O livro não contradiz o artigo, mas o amplia, sofisticando suas argumentações, introduz questões imprevistas e novas referências. Por esta razão, parece prudente seguir quase *pari passu* o artigo *Exercícios Espirituais* a fim de compreender como se estrutura essa concepção de Filosofia Antiga e de que modo ela foi estabelecida por Hadot. Nos momentos, porém, em que melhor valer o livro que o artigo, bem poderemos nos reportar a *O que é a Filosofia Antiga?*, sobretudo quando melhor servir ao detalhamento ou oferecer questões ainda incipientes em 1977.

1.1.3 O termo ‘exercício espiritual’.

Dizer ‘exercícios espirituais’ é dizer rigorosamente nada se acaso não se explicita o

as quais seria vã qualquer tentativa de se compreender o processo de realização, de efetuação da filosofia na Antiguidade. Mas, acima de tudo, Hadot introduz a noção de exercício espiritual e a eleva a componente primordial da Filosofia na Antiguidade através de um caso, o de Marco Aurélio, procedendo, portanto, do singular ao universal. Assim, o filósofo preparava a via para um conceito propriamente dito de exercícios espirituais, que viria em um artigo cinco anos mais tarde, com muito mais elementos para sustentar suas hipóteses sobre a essência da Filosofia Antiga.

sentido do termo. De maneira geral, a palavra ‘exercício’ é menos dada a controvérsias semânticas. Seu significado é definido por algo que se pratica – intelectual ou corporalmente – com um certo objetivo em mente, sugerindo, porém, uma atmosfera de repetição e aperfeiçoamento⁵. A segunda parte do binômio, no entanto, é menos simples. O termo ‘espiritual’, além de estar ligado a um conceito central na história da filosofia (*spiritus*, sopro, traduz o conceito essencial aos filósofos gregos, *pneuma*, alma), é além disso um termo polissêmico que, dito sem contexto, pode servir tanto à aspectos religiosos quanto a usos seculares – muito embora, tradicionalmente, tenda mais ao primeiro campo de sentido. Ademais, como aponta o linguista Alexandre François, o substantivo francês *esprit*, que dá origem a *spirituel*, acabou por incorporar sentidos imprevistos no latim culto *spiritus* (e por outro lado a abandonar em parte à referência explícita a sopro):

Durante a última parte da história das línguas Latinas e Romances, o conjunto dos sentidos psicológicos relacionados a *spīritus* se enriqueceu consideravelmente. Então, o ‘espírito’ em Francês tem uma ampla polissemia por si mesmo, que inclui “mente”, “pensamento”, “espirituosidade [*wit*]”, “pleno de sentimentos”, “caráter, disposição moral”, “estado da mente, humor [*mood*]”. Poucas frases ilustram esses sentidos, como *garder à l’esprit*, “conservar na mente”, *avoir l’esprit vif*, “ter uma mente rápida”, *avoir de l’esprit*, ser espirituosos [*witty*], *avoir l’esprit à rire*, “estar em um humor para risadas”, *dans l’esprit de l’époque*, “no espírito da época”, *esprit d’équipe* “espírito de equipe”, *retrouver ses esprits* “relembra sua espirituosidade”. Incidentalmente, como “espírito” em Francês – como o inglês *spirit* – não demonstra mais qualquer conexão com a respiração em sincronia, isso pode somente ser devido a uma base histórica (FRANÇOIS, 2008, p. 188-9)⁶.

Dada a complexidade do termo ‘espiritual’, que envolve filosofia, religião e linguística, deve-se progredir com o cuidado necessário na investigação conceitual. Por isso, para

5 Cf. HOUAISS, 2001. É bem verdade que há outros sentidos para o termo exercício, tanto em francês (*exercice*) quanto em português, que excedem o citado. Não obstante, restringem-se quase sempre ao campo jurídico, que, pelo que podemos inferir, não é o âmbito que interessa a Hadot.

6 Nossa tradução. Texto original; “*During the later history of Latin and of Romance languages, the set of psychological meanings related to spīritus has enriched considerably. Thus, French esprit has a wide polysemy of its own, which includes ‘mind, thought’, ‘intelligence’, ‘wit’, ‘seat of feelings’, ‘character, moral disposition’, ‘frame of mind, mood’. A few phrases illustrate these senses, such as garder à l’esprit ‘keep in mind’, avoir l’esprit vif ‘have a quick mind’, avoir de l’esprit ‘to be witty’, avoir l’esprit à rire ‘to be in a mood for laughing’, dans l’esprit de l’époque ‘in the spirit of the age’, esprit d’équipe ‘team spirit’, retrouver ses esprits ‘to collect one’s wits’. Incidentally, because French esprit – like Eng. spirit – no longer shows any connection with [breathe] in synchrony, it can only be included in our corpus on a historical basis*” (FRANÇOIS, 2008, p. 188-9).

compreender o que o filósofo ambiciona expressar com o termo ‘exercícios espirituais’, carece retomar o sentido preciso utilizado pelo autor.

Pierre Hadot emprega a expressão ‘exercícios espirituais’ para traduzir o termo grego ἄσκησις (*áskesis*). O exercício de restrição ou interdição severa que ficou famoso no Cristianismo – e não apenas nele – como ascese, originando o ascetismo, era apenas uma das muitas modalidades da *áskesis* grega. Cabe diferenciá-los bem. O termo ‘ascese’, no sentido que é utilizado hoje, reflete precisamente seu emprego pela tradição cristã ou pela oriental, tornando seu significado corrente a “abstinência completa ou restrição no uso da comida, bebida, do sono, do vestuário, da propriedade, especialmente contenção no domínio sexual” (HEUSSI *apud* HADOT, 2014, p. 69). Originalmente, porém, o termo grego *áskesis* tinha denotação distinta, muito mais ampla. De acordo com o dicionário de Liddell & Scott (1940), a palavra grega *áskesis*, além de exercício, significa prática, treino, expertise e modo de vida. No âmbito da filosofia, porém, *áskesis* servia para designar as práticas realizadas pelos filósofos com o intuito de transformar a sua existência através de uma “atividade interior do pensamento e da vontade” (HADOT, 2014, p. 69). No campo da filosofia, essa palavra, *áskesis*, abarcava os exercícios mais diferentes, em um espectro que variava da concentração total do filósofo ao tempo presente até exercícios da mais extremada restrição alimentar. A escrita era exercício, a lembrança metódica de um dogma era exercício, o estudo dos filósofos era exercício, o diálogo era também exercício. *Áskesis*, portanto, era a prática realizada metodicamente com o intuito de transformar a vida do discípulo. Creio que há pouco problema em admitir que a *áskesis* grega era propriamente um ‘exercício’ no campo da filosofia. Resta, porém, o problema principal, que é o adjetivo usado por Hadot. Não são apenas exercícios, mas exercícios *espirituais*.

Quanto a isso, não há dúvida que o livro *Exercitia spiritualia* de Santo Inácio de Loyola tenha ajudado Hadot a cunhar o termo. Por meio da obra do historiador da filosofia Paul Rabbow (1954), Pierre Hadot (2014) sustentou e repetiu diversas vezes que Loyola, o fundador dos jesuítas, mantinha-se na tradição da *áskesis* Antiga, isto é, criava exercícios cujo objetivo seria a transformação da existência do homem. Deste modo, por ter Santo Inácio utilizado o termo exercícios espirituais como título de um livro todo ele fundado sobre a tradição da *áskesis* grega, e por ter Hadot (2014, p. 21) mencionado, logo nas primeiras páginas de seu artigo, a herança grega na obra mais famosa dos jesuítas, parece claro que, intencionalmente, o termo

exercícios espirituais em Hadot seja de inspiração inaciana. Todavia, essa ‘inspiração terminológica’ não basta a si mesma. É preciso que nos reportemos ao conceito que o autor mesmo tem do termo. Ora, Pierre Hadot, em uma passagem esclarecedora, discorre sobre o sentido adjetivo ‘espiritual’ com o qual colore o termo ‘exercício’ ao traduzir *áskesis*:

Primeiramente, não é mais de muito bom tom, hoje, empregar a palavra 'espiritual'. É preciso, porém, resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: “psíquico”, “moral”, “ético”, “intelectual”, “de pensamento”, “da alma” não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. [...] Esses exercícios correspondem a uma transformação na visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade. A palavra espiritual permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20).

O termo ‘espiritual’ é utilizado aqui por Hadot tal como se não houvesse outro termo melhor, como se todos os outros termos passíveis de emprego se revelassem insuficientes para denotar a experiência profunda de transformação existencial que se estabelece em uma *áskesis* grega. Trata-se de uma mudança que “não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do si e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores, é uma conversão que subverte toda a vida” (HADOT, 2014, p.22). Para qualificar, portanto, adequadamente essa prática imprescindível ao processo complexo de revolução existencial que está em jogo na Filosofia Antiga, a *áskesis*, Hadot opta então pelo vocábulo ‘espiritual’. Além do apelo à consagrada expressão de Santo Inácio, parece-nos, então, que Hadot seleciona a expressão ‘exercício espiritual’ por uma razão específica. Por estar o termo ‘espiritual’ associado historicamente com a religião, deve-se ter em conta o fato de que poucas são as práticas que se mostram tão efetivas em transformar a existência por inteiro do homem quanto a religião. Se maléficis ou sãos seus efeitos, eis algo que cabe a um outro polo de discussões; mas creio ser consensual que a religião possui a prática mais efetiva e eficaz em modificar a vida das pessoas nas esferas mais distintas, morais, intelectuais, éticas, corporais, sexuais. O adjetivo ‘espiritual’, portanto, tradicionalmente atrelado à religião, abarca precisamente essa dimensão total da transformação que está presente nas religiões, traduzindo ao leitor moderno um sentimento que, no campo filosófico, perdeu-se no curso dos séculos.

Todavia, parece bem claro que, ainda que se inspire na religião para denotar o sentido

de ‘espiritual’, Hadot não confunde espiritual com religioso. Trata-se de uma importante distinção. Em outros termos, a dimensão do que é transformado na *áskesis* grega é análoga à extensão do que a religião reivindica em seu procedimento transformador em virtude de seus *efeitos totais* na vida do sujeito – a “perspectiva do Todo”, como se refere Hadot (2014, p. 20). Não obstante, a mudança espiritual promovida pela *áskesis* não é religiosa, ao menos não necessariamente religiosa. Essa transformação da existência na *áskesis* é tão carregada, tão recriadora do ser, que não se a pode qualificar apenas de moral, intelectual ou metódica, como fizeram antes Rabbow (1954) e Ilsetraut Hadot (1969). Mesmo ‘ético’, que é um predicado dos mais complexos em sua estrutura, seria limitante para descrever a realidade que Hadot, sem outra palavra senão ‘espiritual’, pretende descrever.

1.2. Como se constituem os ‘exercícios espirituais’ na Filosofia Antiga?

Tendo elucidado alguns aspectos básicos dos problemas que a expressão ‘exercícios espirituais’ põe em evidência, carece, agora, adentrar no artigo *Exercícios Espirituais*, de 1977, para compreender melhor sob quais argumentos Hadot toma a *áskesis* como a base estrutural da prática filosófica na Antiguidade.

É importante mencionar que, em sua investigação, Hadot não parte das origens da Filosofia Grega, como em geral fazem a maior parte dos historiadores da Filosofia Antiga. Ainda que se detenha profundamente na obra desses filósofos, é digno de nota que o ponto de partida de suas investigações sobre os ‘exercícios espirituais’ seja a Filosofia Helenística e Romana, principalmente o Estoicismo e o Epicurismo. Em momento anterior, buscamos compreender, a partir de alguns dados de seu percurso biográfico, algumas das prováveis razões dessa primazia conferida à Filosofia Helenística. Todavia, é preciso salientar também que há uma razão dita interna para essa preferência de Hadot. De acordo com o filósofo (HADOT, 1999), o momento crítico da transição entre a sociedade grega e a romana que caracteriza o período Helenístico (323 a.C.— 30 a.C) mais que qualquer outro ressalta as práticas ascéticas que caracterizam a essência da Filosofia Antiga. Em suas palavras, “é nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno [do ‘exercício espiritual’] é mais fácil de observar” (HADOT, 2014, p. 22). Com efeito, as escolas do período helenista deixaram claros vestígios

materiais sobre a dinâmica dos exercícios espirituais presentes no coração da Filosofia Antiga. Portanto, os exercícios espirituais são constituintes da própria Filosofia Antiga, estão em sua origem, em sua estrutura, em sua essência; contudo, é precisamente nas filosofias helenísticas que a *áskesis* alcançou sofisticação e visibilidade ímpar pelo próprio estágio em que se encontravam essas escolas filosóficas. Mas cabe dizer, porém, ao menos algumas palavras sobre a filosofia socrática e aristotélica na visão de Hadot antes de passar ao período helenístico.

1.2.1. Socrates, a Academia e Aristóteles.

Não há dúvida que Sócrates é um personagem crucial para Pierre Hadot por sua vinculação imediata da filosofia ao modo de viver. Tanto assim que Hadot, em *O que é a filosofia Antiga?*, salienta que a indisposição travada por Sócrates contra os sofistas se funda acertadamente no problema do saber – não porque fossem os sofistas simplesmente ignorantes, mas, ao contrário, porque não faziam da ignorância, do não-saber, o motor da procura de sua vida. O verdadeiro filósofo, de acordo com Sócrates, é aquele que “compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor” (SÓCRATES *apud* HADOT, 1995, p.51). Em oposição à sabedoria como acumulação de saber, Sócrates concebe que o real caminho em direção à sabedoria se inicia com a segurança de seu não saber sobre o mundo e sobre os homens, tornando essa a sua missão:

A missão de Sócrates é fazer que os homens tenham consciência de seu não saber. Trata-se aqui de uma revolução na concepção de saber. Sem dúvida, Sócrates pode se dirigir a estranhos, e o faz com prazer, dizendo-lhes que tem apenas um saber convencional, que só age sob influência de preconceitos sem fundamento refletido, para mostrar-lhes que seu pretense saber não repousa sobre nada (HADOT, 1995, p.53)

Tanto a ironia socrática quanto a célebre afirmação de que era um parteiro de verdades, mas que, em si mesmo, não era sábio, ambas fazem parte do peculiar meio socrático de recusar as concepções de verdade correntes em sua época. Como Marcel Detienne (2013) havia já esclarecido, antes de Sócrates, a concepção habitual da verdade (*alétheia*) era a do mestre de verdade: o rei justiceiro que diz a verdade, o poeta capaz de dizer a *alétheia* por sua relação com a tradição e o adivinho que diz a verdade a partir do que divisa. Com o nascimento da

filosofia, filósofos como Parmênides, Heráclito se ajuizaram como mestres da sabedoria, “opondo suas teorias à ignorância da multidão” (HADOT, 1995, p.52). Ademais, os sofistas, “democratas de verdade” na acepção de Hadot (1995, p.52), rebaixavam a verdade de seu lugar quase sagrado instituído pela religião e pela tradição, tornando o saber um problema de domínio do logos e persuasão. Sócrates, com seu espírito subversivo, apresenta uma terceira via, opondo-se tanto aos mestres de verdade (no Íon, por exemplo) quanto aos sofistas (no Górgias e tantos outros diálogos). No instante em que se considera desprovido de saber, mostrando que seus adversários são também ignorantes, impele a si mesmo e aos outros a sua volta que se ocupem de si mesmos, que tenham *epimeleia heatou* (cuidado de si) para que possam, assim, alcançar a sabedoria e a verdade. A sabedoria, para Sócrates, não vinha sem um longo movimento do que Hadot (1995) chama de ‘conversão’, sem se voltar a si mesmo a fim de, através do exame das ações e das ideias, transformar-se a ponto de chegar mais próximo da sabedoria e da verdade.

De acordo com Hadot (1999), a Academia, escola platônica, acabou por fazer do procedimento socrático para o cuidado de si, a dialética, um exercício espiritual. De maneira diferente do âmbito socrático, em que suas intervenções em cidadãos da *pólis* eram um tanto por acaso, a Academia, quando se estrutura como uma escola de filosofia, torna a dialética um exercício metódico, com certas regras que se deve seguir. Hadot esclarece o âmbito das discussões dialéticas na Academia:

A dialética era, à época de Platão, uma técnica de discussão submetida a regras precisas. Uma tese era apresentada, isto é, uma proposição interrogativa do tipo: pode-se ensinar a virtude? Um interlocutor atacava a tese, outro a defendia. O primeiro atacava interrogando, isto é, apresentando ao defensor da tese questões habilmente escolhidas para obrigá-lo a respostas tais que fosse levado a admitir a contraditória da tese que queria defender (HADOT, 1999, p. 98)

Mas o essencial desse debate, recorda Hadot, não era sair com a verdade definitiva sobre uma determinada tese, mas, ao contrário, transformarem-se mutuamente através do debate, fazer do próprio debate um momento ascético no qual ambos os discípulos progrediam no campo da filosofia. Hadot complementa:

A dialética platônica não é um exercício puramente lógico. Ela é, antes de tudo, um

exercício espiritual que exige dos interlocutores uma ascese, uma transformação deles mesmos. Não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do *logos*. (HADOT, 1999, p. 99).

Assim, a inspiração metodológica do cuidado de si, a dialética, tornou-se, com a fundação da escola de Platão, um exercício regular praticado entre os pares dessa mesma escola com o intuito de evoluírem no percurso filosófico juntos. A ignorância socrática, o lugar vazio do saber deixado pelo mestre absoluto acabou por se tornar um exercício espiritual (*áskesis*) que, vale dizer, em tudo difere do ensino nos moldes universitários que hoje conhecemos. O diálogo entre mestres e discípulos não serve para que o último incorpore uma informação, mas, ao contrário, coloca o discípulo na espiral do saber, impele-o a buscar, por si mesmo, a sabedoria que deseja alcançar.

Por mais de vinte anos, Aristóteles participou desses debates dialéticos na escola de Platão até fundar a sua própria escola, o Liceu. Talvez pela apreensão que os escolásticos realizaram de sua obra, tende-se a supor que os escritos aristotélicos serviriam ao propósito de buscar uma verdade teórica. Hadot, no entanto, concebe a filosofia aristotélica da mesma maneira que concebe todas as outras da Antiguidade: trata-se de uma ética. A felicidade aristotélica, afirma Hadot (1999, p. 121), “corresponde à *theoría*, isto é, a um gênero de vida consagrado totalmente à atividade do espírito”. Na filosofia aristotélica, a razão era a parte mais próxima do divino que a alma humana tinha em si, de modo que a filosofia consistia em desenvolver ao máximo essa parte divina – mesmo porque ela não era desprazerosa, mas, ao contrário, consistia no mais alto prazer a que podia aspirar um ser humano. Viver filosoficamente, no Liceu, consistia, portanto, em fazer da própria investigação teórica o meio de alcançar a felicidade, tendo, assim, prazeres puros. Trata-se, assim, de “modo de vida teorético” – que, de maneira nenhuma, se opõe ao prático (HADOT, 1999, p. 124).

Aristóteles depende necessariamente de um modelo, de um ideal, que é Deus. Esse Deus não é interveniente na realidade humana (como os da religião greco-romana), mas, ao contrário, trata-se de um Deus absorto na contemplação. Inspirando-se na atividade desse Deus contemplativo, Aristóteles realiza sua pesquisa nos mais variados domínios, da biologia à física, da metafísica à lógica, para, ao investigar sobre as coisas, também contemplá-las. Mas a

advertência de Hadot é essencial: “esses materiais não são destinados a satisfazer uma curiosidade vã. O investigador aristotélico não é um simples colecionador de fatos” (HADOT, 1999, p. 126). Aristóteles, recorda ainda Hadot (2014), embora pesquise junto com seus discípulos os mais diferentes problemas da maneira mais meticulosa, nem por isso, porém, podemos dizer que Aristóteles esteja buscando fazer um sistema teórico inteiro da ‘realidade’. Sua “paixão quase religiosa pela realidade” (HADOT, 1999, p. 127) se dá por ver, na realidade, o divino do qual quer acercar-se, reproduzir, compreender da melhor maneira possível. Mas faria, Aristóteles, algum tipo de exercício espiritual? Seria preciso citar, uma vez mais, a obra de Hadot:

O prazer que se tem com a beleza da natureza é, de alguma maneira e paradoxalmente, um interesse desinteressado. Na perspectiva aristotélica, esse desinteresse corresponde ao afastamento de si, pelo qual o indivíduo se eleva ao nível do espírito, do intelecto, que é seu verdadeiro eu, e toma consciência da atração que exerce sobre ele o princípio supremo, desejável supremo e inteligível supremo (HADOT, 1999, p.131).

Nota-se, assim, que, na leitura de Hadot, o que chamamos de obra aristotélica – seus escritos – são restos materiais de uma experiência de afastamento de si e elevação ao divino. Através de seus escritos, seus cursos no Liceu, Aristóteles afastava-se de si mesmo, dos prazeres corporais que o guiaram, para entrar em contato com o Divino ao investigar os mais ínfimos animais, o movimento celeste, os problemas metafísicos. Tudo isso consistia em compreender o *Logos* que está presente na realidade, tornar-se, de alguma maneira, também divino ao aperfeiçoar a teoria. Pelo ideal divino, do mestre absoluto que tudo sabe e tudo contempla, Aristóteles busca comparar-se e igualar-se ao dedicar sua vida à sabedoria. E esse mesmo Deus sente uma indescritível alegria em contemplar tudo – estado que, afinal, Aristóteles busca alcançar, mesmo nos mais árduos tratados analíticos. Trata-se, assim, de um “programa ideal” (HADOT, 1999, p. 132).

Prosseguindo na obra de Hadot, devemos agora analisar as diversas qualidades de exercícios espirituais ao percorrer as duas escolas helenísticas mais abordadas por ele, o *estoicismo* e o *epicurismo*. Com essa análise crítica dos exercícios demonstraremos o caráter da *áskesis* no interior das escolas, além de, por outro lado, explorar a sua unidade na diversidade, isto é, a sua coerência interna não apenas na Filosofia Helenística, mas em toda a Filosofia

Antiga.

1.2.2. *A áskesis no Estoicismo*

O Estoicismo é uma escola de filosofia que nasceu no período helenístico (323 – 30 a.C.), mantendo-se plena, viva e muito popular ao longo de todo o período romano, enfraquecendo-se progressivamente a partir da instituição do Cristianismo. O fundador da filosofia estoica foi Zenão de Cítio (333–263 a.C.). De Zenão, apenas uns poucos fragmentos restaram, de modo que o conhecemos através de relatos de outros autores que com ele ou com seus textos travaram contato (DUHOT, 2006). Zenão de Cítio é sempre lembrado como um homem austero, elegendo para sua sucessão no comando da escola de filosofia não o mais inteligente, mas o filósofo mais rigoroso em sua prática moral, Cleantes de Assos (330–230 a.C.). Após Cleantes, assumiu a frente da escola Crisipo (280 – 207 a.C.), um dos filósofos mais prolíficos da Antiguidade, que chegou a escrever mais de 650 obras que dialogavam com as mais diversas áreas da filosofia. Outros filósofos se sucederam como líderes da escola estoica no período de transição entre o estoicismo grego e o romano, entre eles Panécio e Possidônio (135–51a.C), ambos essenciais à expansão da doutrina estoica pelo mundo romano (GOURINAT; BARNES, 2009; DUHOT, 2006).

Em Roma, o primeiro grande autor do estoicismo foi um advogado, dramaturgo e ministro, Lúcio Aneu Sêneca (3 – 65 d.C.). Sêneca escreveu diversos livros, peças e manifestos políticos que sobreviveram até hoje, sendo provavelmente a sua maior e mais complexa obra as *Cartas a Lucílio* (SÊNECA, 2009), um conjunto de epístolas enviadas a seu discípulo em que debatiam temas relativos à vida filosófica. O segundo autor fundamental do período romano foi um ex-escravo, manco em razão dos castigos corporais recebidos: Epiteto (60 – 100 d.C.). Embora tenha escrito alguns trabalhos, a maior parte do que sobreviveu até nós se deu em razão das transcrições de seus *Discursos* (1956) realizadas por seu discípulo Arriano. E o terceiro grande autor do estoicismo romano foi o próprio imperador Marco Aurélio, escritor de *Meditações*.

Se quisermos compreender o Estoicismo, devemos levar em conta alguns elementos cruciais da sociedade greco-romana nesse período de transição histórica – o helenístico. Como

se sabe, a Grécia era uma cultura essencialmente politeísta e mítica. Em seu *História das crenças e das ideias religiosas*, Mircea Eliade (2011) nos recorda que a religião romana se constituiu se apropriando de alguns elementos religiosos da Grécia, integrando-os ao panteão instável que já tinham e vertendo-os para a sua linguagem. Seja na Grécia, seja em Roma, se os deuses inspiravam e sustentavam simbolicamente aquelas sociedades, por outro lado eram fonte de sentimentos muitas vezes atemorizantes. Os deuses, por tocarem em cada uma das esferas da vida privada e pública dos cidadãos, inspiravam muitas vezes um estado de urgência, de atenção, sobretudo em desastres naturais ou políticos (DUVERNOY, 1993). Era necessário satisfazer os deuses, de modo que os gregos e romanos não poupavam sacrifícios. Além dos deuses, Grécia e Roma foram dois grandes palcos políticos, fontes de grande apreensão para a população. Uma das primeiras escolas de filosofia grega, a Sofística, preparava alguns dos candidatos à política⁷; a cultura romana, por sua vez, foi pródiga em fazer avançar o direito e a oratória, sendo, talvez, a sociedade que mais tenha produzido oradores e manuais de retórica. Ademais, além da religião e da oratória, ambas as sociedades eram providas de uma elite social destacada do resto da sociedade, uma aristocracia na qual os hábitos luxuosos e desejos excêntricos se proliferavam. Se a Grécia manteve algumas vezes circunspeção, os romanos foram responsáveis por levar ao ápice práticas em que transbordavam excessos. Basta recordar que Roma é sempre lembrada pela cultura popular por suas orgias, banquetes e divertimentos mortais – sem contar, nisso, certas celebrações religiosas que incluíam incestos e assassinatos (ELIADE, 2011). Essas práticas excitavam cada vez mais a sensibilidade tanto do homem aristocrático quanto do comum, que levavam sua existência adiante empurrado pelo desejo ao limite.

Ora, o estoicismo, em grande parte, consistia em uma resposta às questões pertinentes ao homem greco-romano. Todas essas questões incitavam a paixão (*pathos*) do homem, demandando ao filósofo um posicionamento ético e racional. Em consonância com os ensinamentos de Zenão, a ética estoica se esforçará sempre na procura do que é o *bem* através do *logos*, da razão, com o intuito de fazer com que o filósofo possa agir de acordo com o *orthos*

7 A sofística, durante muito tempo relegada a segundo plano, vem ganhando uma compreensão nova desde os trabalhos da filósofa francesa Barbara Cassin (1995). Não há dúvida de que, por um lado, a sofística tenha servido à política; mas é pequena a visão, como demonstram os trabalhos de Cassin, que compreende a sofística apenas como uma produtora de bons oradores não comprometidos com o problema da verdade.

logos, o discurso correto. Em outros termos, é preciso estar em consonância com o *logos* para agir corretamente, distinguindo verdadeiros bens dos falsos (HADOT, 1999). Há aqui, de modo evidente, uma crítica estoica ao que os cidadãos de sua época entendiam como um Bem. O dinheiro e as posses eram considerados bens pelos cidadãos, os cargos da política, bem como os prazeres sensuais e da mesa. O estoico responde a partir do raciocínio de que não são essas ações, coisas e sentimentos ‘bens’ no sentido filosófico do termo, ao menos não necessariamente. Através de uma meticolosa análise dos elementos e das motivações das ações e dos desejos, o estoico busca o *logos* para poder decidir se elas podem ou não servir ao bem moral, que é o único bem ao qual o estoico não deve ser indiferente (HADOT, 1999; DUHOT, 2006).

Mas se, por um lado, o estoicismo recusa os falsos bens, por outro, rejeita também os falsos males. Tudo aquilo que parece um mal ao homem comum, seja a morte, a dor ou a pobreza, para o estoico se trata apenas de um evento que se pode também qualificar como indiferente. Tal como ocorre com o bem, o único mal que pode existir ao filósofo estoico é o mal moral, isto é, falhar eticamente (HADOT, 1999). Se o filósofo não hesitou em agir de acordo com o *logos*, sempre de maneira ética, com sabedoria (*φρόνησις*, *phronesis*), tudo aquilo que o poderia afetar será irrelevante. O senador Sêneca nos serve bem como exemplo: são famosas as cartas endereçadas a sua mãe em seu exílio na Córsega, fruto de uma acusação ao que tudo indica infundada de Calígula. Nessas cartas, Sêneca (1971) escreve que ela não deve sofrer por sua situação, pois ele sempre agira em conformidade com o bem, e que seu exílio é apenas uma troca de lugar. Assim, é indiferente ao filósofo estar ou não em Roma. Deste modo, não são males, de acordo com o estoicismo, tudo aquilo que independe do campo de ação do filósofo. A morte, a doença, a dor, a tragédia natural e o exílio são situações que não devem causar qualquer tipo de *pathos* ao filósofo, uma vez que estão mais além do campo imediato de sua ação. Tudo o que ultrapassa o domínio da atuação ética do filósofo é do âmbito da Natureza, sendo-lhe, portanto, indiferente – uma vez que o natural observa o *logos* cósmico. Esse é o modo pelo qual o estoicismo lida primariamente com o que, illogicamente, os homens comuns consideram males, mas que, de acordo com sua doutrina filosófica, são apenas o movimento do curso da Natureza.

Há no estoicismo uma prática fundamental que consiste em separar minuciosamente

aquilo que depende do filósofo – o bem moral – de tudo aquilo que não depende dele, como a morte e infortúnios da vida (HADOT, 2014; 1999). Ao filósofo, os únicos acontecimentos que lhe competem de fato são aqueles que dependem dele no presente; os demais, não devem despertar paixões ou temores pelo simples fato de que lhe são alheios. Em verdade, essa operação visa um duplo fim. Por um lado, reduzindo sua realidade ao campo de ação moral, o filósofo reduz também a angústia, os temores das cogitações sobre o futuro, sempre incerto. Por outro, ele esclarece e atenta seu espírito à tarefa de escolher a ação correta a ser tomada. A filosofia estoica *serve ao bem* até as últimas consequências, sobretudo porque o bem, alcançado pela razão (*logos*), é o que o torna o filósofo mais próximo dos sábios. Trata-se sempre de um caminho que vai em direção à liberdade, mesmo que as condições externas sejam interpretadas como terrivelmente desastrosas.

Se o homem se angustia por não conseguir os supostos bens que lhe são impossíveis ou improváveis por sua condição e se aterroriza com os supostos males que deseja evitar que aconteça, isso ocorre tão simplesmente porque o que julgamento convencional nomeia bens e males não são os verdadeiros bens e os verdadeiros males de acordo com o *logos*. São erros de julgamento. Para o estoico, o verdadeiro bem é o bem moral; o verdadeiro mal é não agir em conformidade com o bem moral. Eis o seu campo de ação. Todo o resto não depende do filósofo, mas do acaso, da contingência, de modo que tudo o mais “deve ser indiferente” ao estoico (HADOT, 2014, p. 23). O filósofo deve desprezar os falsos bens e aceitar com tranquilidade o que o raciocínio convencional tomaria por males. É assim que, inspirando-se na serenidade da alma socrática ao ser condenado à morte, também Sêneca serenamente se entrega ao suicídio impelido por Nero (HADOT, 1999).

O estoico se mantém no interior da política, da cidade, utilizando o *logos* para encontrar um caminho prudente. Quanto à participação política, deve-se tomar parte, mas deve fazê-lo somente com o intuito de promover o bem moral. Nos momentos em que o correto exercício da moral é vedado por condições políticas adversas, o filósofo deve se retirar da vida pública. Assim responde o estoicismo, como filosofia, ao modo de viver de sua sociedade, criando uma resistência interior a ela. A morte, a doença, a miséria, não são males; o luxo, o prazer sensual, não são bens. Nisso é que se diferencia o filósofo estoico, pois, com o domínio do *logos*, deslocará o bem e o mal a um outro campo.

Mas permanece ainda por resolver uma questão essencial à sociedade do período helenístico e romano: os deuses. Com efeito, os deuses são um problema muito delicado para o estoicismo. Como algumas filosofias da época, o estoicismo interrompe o ciclo de intervenção dos deuses na realidade humana ao conceber que Deus se mantém em sua divina perfeição apenas para ser contemplado, inspirando a realidade humana. Não há intervenção dos deuses, como pregava o paganismo romano, mas apenas um Deus afastado que era ele mesmo o *logos*. Os deuses não interferem mais na vida dos homens, como faziam diretamente os deuses greco-romanos. Com os estoicos, Deus se torna o representante máximo do *logos*, a razão eterna, aquele que estrutura os elementos do mundo (BALTZLY, 2013). Por isso é tão importante ao estoico aceitar os males do destino, pois se trata de parte do *logos* cósmico, ao qual ainda não compreende por inteiro, mas que, se continuar em seu percurso, encontrará. Procederá tão bem, o filósofo, quanto mais próximo e consciente do *logos* divino estiver.

Mas a prática filosófica estoica, por tudo o que ela implica, depende, portanto, de uma radical “mudança de visão” sobre o mundo e sobre si mesmo (HADOT, 2014, p. 24). Todavia, transformar o pensamento convencional e agir de acordo com o *logos* não se concretiza apenas por decisão racional ou por estudo teórico. Como, afinal, se pode alcançar uma transformação tão completa na vida do filósofo? Por qual meio se atinge um estado de espírito no qual a angústia dos desejos e os temores não estejam presentes? De que maneira se alcança o estágio que Sêneca nomeia *tranquillitate animi*, a tranquilidade da alma, em que, na sua bela formulação, consiste em “suprir as carências com a falta de desejos” (SÊNECA, 2009, p. 693)?

1.2.2.1. Terapêutica das paixões e exercícios espirituais (*áskesis*)

Para operar uma transformação tão completa na vida do sujeito, é preciso, antes, que a filosofia se estabeleça como uma *terapêutica das paixões*. Ao longo de muitos anos essa terapêutica levará o filósofo a se aproximar do raciocínio sábio, cujo valor se revela verdadeiro somente se realizado na vida prática (HADOT, 2014). A filosofia estoica depende, portanto, necessariamente de uma *terapêutica* para se realizar em sua completude. Não se pode compreender bem a essência dessa terapêutica sem entender o sentido e o lugar das paixões para o filósofo estoico.

O que é uma paixão (*πάθος*, *pathos*) para o filósofo estoico? Ao contrário do que pressupõem as concepções modernas da paixão, em especial àquelas provenientes do Romantismo que a exaltam, a paixão constitui, na doutrina estoica, nada além de um erro de julgamento (VOELKE, 1993; HADOT, 1999). Julgar erroneamente que há mais bem em uma sofisticada comida ou na sensação de poder do que em uma ação moral correta; julgar erroneamente que é um mal a morte quando, na realidade, não se trata de nada além de uma fatalidade corriqueira. O estoicismo fielmente acredita que as paixões despertadas no homem são apenas efeitos de erros de julgamento, de modo que, corrigindo esses equívocos, seria o homem inteiramente lógico, racional, desprovido de qualquer interferência das paixões (VOELKE, 1993). Com efeito, do ponto de vista das paixões, o intuito mais destacado da prática filosófica estoica era a *ἀπάθεια* (*apatheia*), a apatia, um estado da alma em que nenhuma atribulação ou angústia pudesse estremecê-la. Viver a felicidade não significava o excesso de paixões, mas, na radicalidade, a ausência de paixões, substituindo-as por ações completamente motivadas pelo *logos*, pela Razão. Não havendo, porém, nenhum filósofo tão prontamente acabado que pudesse transformar seu desejo da noite para o dia, seria, assim, necessário que houvesse um longo processo de cura, de tratamento análogo ao tratamento médico, do qual logo os filósofos tomaram emprestada a palavra correspondente no campo da medicina hipocrática – a *θεραπεία*, *therapeia*⁸.

Não se trata, porém, de um ineditismo da filosofia estoica. São estreitos os laços entre a medicina de Hipócrates e a filosofia desde suas origens, ao menos desde Platão (NETTO, 1997). O filósofo iniciante é entendido como um doente da alma, que precisa de uma trajetória terapêutica filosófica análoga à terapêutica médica para se libertar dos temores e alcançar a liberdade (PIGEAUD, 2006). Mais do que um espaço de discussão teórica, a filosofia, se deseja alcançar seus objetivos mais altos (a verdadeira felicidade), deve ser acima de tudo uma *terapia das paixões*, uma cura de si mesmo através de um processo de tratamento. Ora, é na corrente dessa terapêutica filosófica que os ‘exercícios espirituais’ tem seu lugar. Para transformar as paixões humanas não bastam os raciocínios e pensamentos, não basta apenas que o discípulo leia por si mesmo em um livro as verdades filosóficas. Será necessário desenvolver alguns

⁸ Abordei mais detidamente esse problema na comunicação *Terapia e fármaco: na filosofia helenística e na modernidade* no VI Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental. Cf. SILVA, 2014.

‘exercícios espirituais’ capazes de, por um longo processo introduzido por um mestre mais avançado, transformar crescentemente os sentimentos e paixões do discípulo na medida em que converte seu modo de viver e de pensar. Por ser uma *therapeia*, portanto, a filosofia se lançará para além do discurso filosófico, ainda que somente por ele possa a prática ética se estruturar.

Com o estoicismo, não é diferente. Crisipo argumenta, por exemplo, que “é preciso pensar que a doença da alma é de algum modo parecida ao estado febril do corpo” (CRISIPO *apud* PIGEAUD, 2006, p. 288). Também no Estoicismo, aprender a viver consoante ao *logos* envolve uma prática terapêutica em que exercícios espirituais transformam o modo de viver anterior. A *áskesis* leva o filósofo em direção ao novo, aperfeiçoando sua maneira de viver até a completa sabedoria prática, a *phronesis*. Ser sábio, enfim, é saber viver. Mas nada há de fácil no caminho da sabedoria estoica. Quando se refere aos Estoicos, Nietzsche (1968) ressalta como sua característica mais peculiar o endurecimento da carapaça, isto é, seu procedimento de fortalecer a retidão moral para enfrentar os desafios de um entorno compreendido como vicioso. De fato, o estoico não possui qualquer visão idealista da natureza humana, tendo, assim, plena consciência de que, ao seu redor, absolutamente tudo e todos desafiam sua retidão moral. Devendo se manter íntegro e coeso em um ambiente por toda a parte corrompido, a estratégia moral estoica consiste em analisar perenemente suas ações e pensamentos com o intuito de estar atento aos seus desejos (não para realizá-los, mas para controlá-los), mantendo, assim, o domínio sobre suas paixões ao mesmo tempo em que recusa as interferências exteriores. Esse fortalecimento moral não lhe chega somente através de análise teórica, mas, na realidade, é um dos mais importantes efeitos dos exercícios espirituais que preparam o espírito do discípulo ao árduo caminho estoico da sabedoria.

Mas em que consiste exatamente essa *áskesis*, esse ‘exercício espiritual’ estoico? Qual é seu lugar na terapêutica do Estoicismo? No artigo *Exercícios Espirituais*, Hadot (2014) nos apresenta a *áskesis* estoica através de quatro grandes eixos: (i) os *exercícios de atenção*, que, como veremos, podem ser exames de consciência, de vigilância dos pensamentos e ações, com instalação de um tribunal moral interior, atenção ao instante presente e de descentramento de si; (ii) as *meditações e rememorações*, que servirão ao filósofo para o domínio das paixões, mas também à orientação ética; (iii) os *exercícios de ordem intelectual*, leitura, pesquisa, que não são apenas momentos de aquisição de conhecimentos, mas um momento de análise e

transformação; (iv) os *exercícios práticos*, isto é, de vivência da doutrina por meio do controle e do domínio de si mesmo. Ainda que, de modo muito cuidadoso, o filósofo tenha se esforçado em distinguir os eixos de maneira didática, na prática esses exercícios se entrecruzam, de maneira que não se encontra um exercício de primeiro tipo que não acabe por esbarrar no segundo – e assim por diante.

Devemos, assim, começar pela primeira classe de *áskesis* no Estoicismo reunida por Hadot (2014) que são os exercícios de atenção (*προσοχή, prosoché*). Os exercícios espirituais de atenção estimulam e deslocam a *prosoché* a fim de que se realize ela esteja metodicamente dispensada de uma determinada maneira, pois, através do exercícios de atenção, afirma Hadot, “o filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante” (HADOT, 2014, p. 25).

O mais habitual exercício de *prosoché* do Estoicismo é o exame de consciência, muitas vezes referido como *áskesis* de vigilância da alma. Nessa *áskesis*, o filósofo deve conduzir inteiramente sua atenção às ações e aos pensamentos realizados no curso do dia e ao longo da noite, inclusive nos sonhos⁹, com a finalidade de restringir e limitar aqueles movidos pelas paixões ilógicas, isto é, em desacordo com a Natureza. Hadot salienta a centralidade da *prosoché* aos estoicos:

A atenção é a atitude espiritual fundamental do estoico. É uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. [...] Graças a essa vigilância do espírito, a regra de vida fundamental, isto é, a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, está sempre à mão (HADOT, 2014, p. 25).

Trata-se, portanto, de uma disposição espiritual que visa manter a atenção do filósofo absolutamente voltada aos movimentos dos desejos, dos pensamentos e dos atos. No livro *O que é a filosofia Antiga?*, Hadot (1999) comenta mais detalhadamente sobre o exame de consciência do que no artigo *Exercícios Espirituais*. No livro, o autor argumenta que o exame dos pensamentos e ações, tal como era levada a cabo pelos estoicos, tinha por objetivo a

9 Bem antes de Freud, os estoicos já intuíaem que os sonhos eram expressão do desejo humano – e por esta razão deviam ser analisados como índice desse desejo. É evidente, porém, que o tratamento dispensado aos sonhos pelos estoicos era bem distinto do psicanalítico. Hadot (1999) nos adverte que já Zenão, no início do Estoicismo, advertia aos seus discípulos que eles deveriam analisar cada sonho que tivessem. Se acaso os sonhos revelassem alguma indecorosa paixão em seu conteúdo, mesmo que seus pensamentos estivessem vazios de paixões, o discípulo deveria evoluir ainda mais em sua busca pela sabedoria. Deste modo, seria possível avaliar o estágio moral em que se encontrava o discípulo também através da análise de seus sonhos.

instalação de um tribunal interior responsável por analisar e julgar cada pensamento, desejo, ação ou sonho à luz da moral estoica.

Dos três grandes filósofos do estoicismo romano, Hadot (2014) apresenta seus exercícios de exames de consciência que não são idênticos, mas cujo fim comum seria instalar um tribunal moral interno. Marco Aurélio é, sem dúvida, quem, de maneira mais metódica, demonstra-os em sua rotina diária. Pela manhã, o filósofo se recorda dos princípios morais estoicos com a clareza de que será testado; à noite, deve tomar nota de todas as paixões e pensamentos que o interpelaram no curso do dia (HADOT, 2014, p. 28). Toda a atenção do filósofo deve estar voltada aos movimentos de sua alma. Já Sêneca, ele mesmo advogado de formação, defende que o exercício de vigilância consiste em fazer do filósofo um acusador de si mesmo, para passar a juiz, e somente por último servir de advogado de defesa de seus atos e pensamentos (HADOT, 1999). Por fim, Epiteto claramente se pronuncia sobre o tema:

Também nós devemos conversar com nós mesmos, [...], refletir sobre o governo divino, sobre nossas relações com o restante do mundo, [...], quais são as coisas que nos afligem, como também como podemos remediar isso, como se pode extirpá-las (EPITETO *apud* HADOT, 1999, p. 290).

A instalação de um tribunal moral interior de ambição filosófica não se realiza apenas através da vontade do discípulo, mas ele necessita de um exercício (*áskesis*) de análise constante das ações, de questionamento, um exercício, afinal, de atenção a si mesmo, de tomada de consciência de si mesmo. A *áskesis* de atenção consiste, afinal, em estimular as investigações internas de um tal modo que o tribunal moral atue de maneira ubíqua em todos os aspectos da vida do filósofo, recrudescendo, ademais, os julgamentos sobre seus atos e pensamentos. Não é preciso dizer que esse instrumento estoico fora mais do que aproveitado pela tradição cristã posterior, que o desenvolveu e o elaborou a seu modo, introduzindo, porém, noções um tanto estranhas à Antiguidade, como pecado e culpa.

Deve-se esclarecer, contudo, que o intuito desses exercícios no estoicismo é menos culpabilizar o discípulo do que fazê-lo atentar ao movimento de seus desejos. Bem dizendo, trata-se de uma tensão essencial no percurso filosófico que impele o discípulo a se concentrar em cada pensamento seu, em cada desejo, a fim de que nada passe despercebido aos radares morais do filósofo, cujo dever moral será ajustar os menores elementos de sua experiência ao

discurso racional, ao *logos*. Com clareza, Hadot salienta que “é muito menos um balanço, positivo ou negativo, do estado da alma do que um meio de restabelecer a consciência de si, a atenção a si, o poder da razão” (HADOT, 1999, p. 288-9). O exame de consciência se esforça por ampliar ao máximo a rede de atenção do filósofo por todos os fenômenos de sua existência, com o intuito último de que nada lhe escape. Se, por um lado, uma parte essencial da estratégia estoica é se desincumbir de problemas que não estão em sua alçada, faz parte também de sua ética a investigação minuciosa de tudo o que está em seu poder de transformação espiritual.

Outros exercícios espirituais de atenção são igualmente responsáveis pela limitação de temores ao afastar da consciência pensamentos futuros ou memórias do passado que possam causar um indesejável *páthos* (πάθος), paixão. A *atenção ao presente* é um exercício realizado na tradição estoica cujo intuito é evitar que sentimentos ligados a memórias passadas despertem comoção, ao mesmo tempo em que busca reduzir o desprazer provocado pela ansiedade em relação ao futuro. Nessa *áskesis*, o estoico se esforça por rechaçar os pensamentos atemorizantes sobre seu passado, as memórias que o assombram, uma vez que as julga meramente desnecessárias. Na concepção estoica, os pensamentos sobre o passado e os efeitos das memórias podem apenas reivindicar existência real na medida em que o homem os mantém presentes, de modo que, como o ocorrido no passado não tem expressão senão pelo que ele afeta na atualidade, a supressão da recordação inútil reduziria os temores (HADOT, 2014). Deste modo, ao interditar os pensamentos em torno do passado, o estoico acredita interromper as paixões presentes despertadas pela lembrança do ocorrido, especialmente aquelas memórias que são inúteis para mover qualquer ação ética no presente. De maneira semelhante, ao censurar os pensamentos do discípulo acerca das incertezas do futuro, o estoico pensava minimizar os efeitos passionais que a indeterminação causava. Penar por um futuro incerto soa ao estoico não apenas uma perda de tempo e energia, mas, sobretudo, uma excitação desnecessária, dado que, com mais frequência que o imaginado, o futuro caminha por vias distintas das concebidas pelo pensamento.

Segundo Hadot (1999, p 275), nesse exercício de *prosoché* o “eu é totalmente circunscrito no presente”, abreviando possíveis efeitos patéticos tanto do passado como do futuro. O estoico viveria, assim, a sua realidade mais imediata, nela agindo sem ter a sabedoria abalada pela interferência passional de outros tempos, seja da memória, seja da expectativa. A

realidade do filósofo se materializa no presente, pois, como julga Sêneca, o passado não diz mais respeito ao filósofo, ao passo que o futuro ainda não diz respeito a ele (HADOT, 1999). Cabe, porém, ressaltar que o estoico não esquece simplesmente do passado, tampouco despreza deliberadamente o futuro. Quanto a essa sutil diferença, assim pondera Hadot em *O que é a Filosofia Antiga?*:

Deve-se compreender bem esse exercício de concentração no presente e não imaginar que o estoico não se lembra de nada e jamais pense no futuro. O que ele recusa não é o pensamento do futuro e do passado, mas as paixões que ele pode ocasionar, as vãs esperanças, as penas vãs. O estoico se quer como homem de ação e, para viver, para agir, é necessário fazer projetos e considerar o passado para prever suas ações. Mas, precisamente, porque só há ação no presente, é apenas em função da ação, na medida em que o pensamento pode ter qualquer utilidade para a ação, que ele deve pensar no passado e no futuro (HADOT, 1999, p. 276).

Deste modo, o presente é o tempo da ação, por isso tanto importa. Todavia, se algo do passado pode auxiliar o discípulo a agir da maneira justa, aí sim o passado deve ser levado em conta; de modo análogo, o filósofo não deve agir no presente sem considerar os impactos que suas ações poderão ter no futuro. O Estoicismo se esforça em tornar a relação que seus discípulos possuem com o tempo uma relação *racional, lógica*, fazendo com que se interessem pelo passado somente na medida em que o passado lhes possa auxiliar a tomar a decisão correta no presente, bem como se portar em relação ao futuro somente na medida em que suas ações o poderão afetar. Em suma, por meio da *prosoché*, o estoico subordina o pensamento ao *logos*, à racionalidade própria de sua filosofia – o mínimo de paixões e temores. Acima de tudo, aos estoicos, a tripartição do tempo em passado, presente e futuro é um artifício humano, uma convenção comum que, na maioria das vezes, traz consigo menos benefícios que angústias e expectativas desnecessárias. O único tempo existente na Natureza seria o presente, que, ao ser considerado apenas em si, traz em geral menos *pathos* do que quando acompanhado dos afetos do passado e das expectativas ansiosas pelo futuro. Concentrar-se no presente, portanto, equivalia a se reposicionar em acordo com o *logos* e, afinal, com a própria Natureza.

É importante não deixar de mencionar os exercícios de dispersão de si, que consistem em distender o espírito do filósofo até atingir o cosmos: “o estoico tem consciência de estar a cada instante em contato com o universo inteiro” (HADOT, 1999, p. 300). Nesses exercícios, o filósofo supera as distinções do tempo em passado, presente e futuro, alcançando, assim, uma

compreensão da totalidade do universo, uma vez que “a escolha de vida estoica consiste precisamente em dizer ‘sim’ ao Universo em sua totalidade, em querer que o que acontece aconteça como acontece” (HADOT, 1999, p. 301). Trata-se de compreender os movimentos do universo com o intuito de melhor consenti-los, “pôr a razão individual em acordo com a natureza, que é a Razão universal” (HADOT, 1999, p. 302).

O segundo eixo de exercícios espirituais do Estoicismo compreende a memorização (μνήμη, *mnemè*) e a meditação (μελέτη, *meletè*). A memorização é um conjunto de exercícios espirituais nos quais o filósofo decora pequenas sentenças que lhe possam ser úteis nos momentos de árduas provações ou nos instantes em que o julgamento acerca de uma questão parecer mais delicado (HADOT, 2014). Memorizar aforismas morais legados pela tradição é um dos exercícios mais populares no Estoicismo, povoando, por exemplo, as *Cartas a Lucílio* de Sêneca (2009), bem como as *Meditações* de Marco Aurélio. Sobre a *áskesis* de memorização, as palavras de Epiteto são claras: “tu não deve te separar desses princípios nem em teu sono, nem ao levantar, nem quando comes ou bebes ou conversas com os homens” (EPITETO *apud* HADOT, 2014, p. 26). Não se trata, portanto, apenas de incorporação, mas também da lembrança ativa desses princípios em diversos momentos do dia. Não se pode esquecer que cada dia traz consigo novas provas à moral estoica. É necessário, assim, um constante esforço de atenção do discípulo para que essas sentenças éticas não se dispersem no espírito, não o deixem desacompanhado.

Mas a que servem esses princípios aos quais o estoico se agarra tão ferrenhamente? Antes de tudo, interessam como um método de autopersuasão (HADOT, 2014). Os princípios são elementos retóricos – não de uso político, mas, sim, pessoal. São utilizados a cada instante em que o discípulo se encontra inseguro acerca da retidão de seu ato moral, servindo, assim, para justificar ante a si mesmo sua tomada de posição. Um estoico não deve apenas agir corretamente, mas, acima de tudo, convencer a si mesmo de que sua ação é virtuosa, de modo que essas curtas sentenças conservadas *de cor* servem de auxílio ao discípulo em sua autopersuasão. Estando em acordo com as máximas, o filósofo se sente mais seguro de que sua decisão ou pensamento estará em pleno acordo com a razão, o *logos*:

É essencial para o estoicismo (como, aliás, para o Epicurismo) fornecer a seus adeptos um princípio fundamental, extremamente simples e claro, formulável em poucas

palavras, precisamente para que esse princípio possa ficar mais facilmente presente ao espírito e seja aplicável com a consistência e a constância de um reflexo [...] (HADOT, 2014, p. 26)

Tal como é parte do estoicismo a incorporação do tribunal interior de ações e pensamentos, é necessário ao filósofo internalizar as máximas provenientes da tradição estoica de maneira a torná-las parte da forma de pensar habitual do próprio filósofo, de modo que elas devem ter a “constância de um reflexo” (HADOT, 2014, p. 26). A memorização é uma *áskesis* cujo intuito último, longe de ser apenas atingir o pensamento, é provocar uma transformação no modo de agir do filósofo, a ponto tal que suas ações sejam guiadas por esses claros e seletos princípios – e não mais por ilógicos raciocínios baseados na experiência vivida do homem comum. Os epicuristas, como veremos, seguem uma *áskesis* semelhante, nomeando-a de *pharmakon*, remédio. Também no Estoicismo são esses pequenos dogmas os remédios da terapêutica estoica, remédios que devem ser tomados logo ao despertar, com doses reforçadas ao longo do dia, na intenção de corrigir desvios e prevenir uma falha qualquer da alma. Através, portanto, de um exercício espiritual em que atentamente são decoradas breves sentenças da tradição, a alma se encontra preventivamente medicada, ainda que não inteiramente imune contra as hesitações do desejo, aperfeiçoando a regulação de sua bússola moral interior ao apelar às sentenças no caso de uma questão disputada.

Além da *áskesis* de memorização, há ainda outro exercício crucial ao Estoicismo: a meditação (*μελέτη*). A meditação é um gênero de exercício espiritual muito disseminado na Filosofia Antiga. No artigo *Exercícios Espirituais*, Hadot (2014) nos esclarece que a meditação estoica é, antes de mais nada, uma premeditação (*praemeditatio*). Premeditar é a *áskesis* de antecipar mentalmente os eventos mais árduos que possam ocorrer na vida de um homem. Esses eventos seriam considerados males pelos não-filósofos e pelos discípulos iniciantes, como, por exemplo, a pobreza, o sofrimento, a morte. Precisamente com o intuito de esclarecer que, ao contrário do que pensa o homem comum, esses eventos ou condições não constituem males em si mesmos, a filosofia estoica, dentro de sua proposição terapêutica, apresenta esse exercício de meditação, que *não* se confunde – é preciso lembrar – com a meditação oriental mais disseminada pelo Budismo (ausência de pensamentos, concentração no vazio). A meditação estoica é muito distinta. Através de um esforço consciente de pensamento e análise, os estoicos preparam o espírito para um momento difícil que pode vir a ocorrer. Mais do que causar temores

antecipatórios, o que seria contrário à natureza do estoicismo, a *praemeditatio malorum* estoica desfaz, no tempo presente, as vãs expectativas sobre o futuro, uma vez que desconstrói a ideia comum de que são males a morte, o sofrimento, a velhice e a doença. Hadot melhor expõe sobre as dificuldades do exercício de premeditação:

Esse exercício [premeditação] é tão complexo que essa descrição não permite entendê-lo. Ao praticá-lo, o filósofo não quer apenas abrandar o choque da realidade; ao penetrar bem nos princípios fundamentais do estoicismo, quer restaurar a si mesmo a tranquilidade e a paz da alma. Não se pode ter medo de pensar no avanço dos acontecimentos que os outros homens consideram infaustos; é necessário sempre pensar neles para convencer-se, antes de tudo, de que os males futuros não são males, pois não são presentes, e, sobretudo, de que os acontecimentos como a doença, a pobreza e a morte, que os outros homens percebem como males, não são males, pois não dependem de nós e não são da ordem da moralidade (HADOT, 1999, p. 201-2).

Tal como a memorização, a meditação é um exercício retórico, cujo intuito é o convencimento de si mesmo de que as tragédias humanas levadas a cabo pela Natureza devem ser apenas aceitas como parte do *logos* cósmico, não sendo, porém, males em si mesmas. Todavia, ainda que sejam o adoecimento e a pobreza questões nada desprezíveis para o exercício de *meletè*, a meditação mais profunda no Estoicismo é sobre a morte. É verdade que o problema da meditação sobre a morte é tão antigo quanto a própria instituição da Filosofia – basta lembrar do instante em que, no *Fédon*, Platão (2011) apresenta a ideia de que filosofar consiste em se preparar para a morte. Com efeito, Hadot (2014) aborda extensamente esse problema em Sócrates e na Academia. Nos estoicos, porém, a *meditatio mortis* assume um caráter ainda mais destacado. Por um lado, a morte não deve suscitar aflição ao estoico, uma vez que morrer está no âmbito do Destino, independente do alcance ético do filósofo. Meditar sobre a morte, nessa via, significa manter clara a ideia de que a morte não é um mal, senão algo indiferente, ao qual o filósofo deve se abster de pronunciar um juízo de valor. Meditar sobre a morte insere-se, deste modo, na perspectiva de resignação serena ao evento real e inevitável que escapa ao campo da ética. Por outro lado, para o estoico, a morte é a medida de sua moral. Nas palavras do imperador filósofo Marco Aurélio: “em todos os teus atos, ditos e pensamentos, procede como se houvesse de deixar a vida dentro de pouco” (MARCO AURÉLIO *apud* HADOT, 1999, p. 278). Viver como se estivesse em vias de morrer significa, ao estoico, o desprezo mais absoluto pelo benefício futuro da ação, isto é, uma suposta retribuição pelo ato

moral, pois o agir ético do estoico não visa nenhum bem além da própria correção da ação. A perspectiva ascética de uma morte próxima confere ao estoico a única dimensão temporal a que deve se ater na ação moral, o presente, descuidando das paixões relativas à esperança e à retribuição. Ao filósofo justo, morrer é apenas o ponto final que coroa uma vida bem vivida por ter sido moralmente correta. Hadot expressa com clareza o lugar e a importância da morte no agir estoico:

O pensamento da morte iminente transformará de maneira radical a maneira de agir, fazendo com que se tome a consciência do valor infinito de cada instante. É necessário realizar cada ação da vida como se fosse a última [...] a ação moral é inteiramente perfeita a cada momento. Tal momento [da ação moral] presente equivale a toda uma vida. Pode-se dizer: realizei minha vida, tive tudo o que poderia esperar da vida. Posso morrer (HADOT, 1999, p. 278).

A morte, portanto, não se apresenta ao verdadeiro filósofo estoico como uma fonte de temor. Ademais, por sua propriedade de pôr termo a toda ação, também ela encerra a própria perfeição do ato moral no estoicismo. Meditar sobre a morte, em última instância, pacifica os ânimos do filósofo ao interditar as paixões, impedindo-o de se submeter, em qualquer instância, ao domínio das paixões ou ao mando dos homens. Nas belas palavras de Sêneca: “não existe ninguém que possa ter poder sobre nós quando temos a morte sob o nosso poder!” (SENECA, p. 2009, p. 462). Exercitar-se através da perspectiva iminente da morte impele o estoico a atribuir o devido valor à ação moral praticada no presente, pois, ao ser realizada a ação moral, se estiver de acordo com o *logos*, ela é perfeita, sendo a morte apenas um dado objetivo (HADOT, 2014). Ao se perguntar, de maneira metódica, como agiria em uma dada situação se acaso fosse morrer em instantes, o estoico altera o sentido do ato moral. De situação temível, a morte passa a fato natural, independente da ação do filósofo; de mero comportamento, a ação diante da morte confere ao ato moral peso e valor de outro modo inalcançáveis. Se a ação moral correta foi realizada, pouco importa, do ponto de vista filosófico, que se pereça em instantes (HADOT, 2014). Eis a mensagem mais radical desse exercício de meditação sobre a morte e o ato moral.

O terceiro eixo de exercícios espirituais compreende “a leitura, a audição, a pesquisa, o exame aprofundado” (HADOT, 2014, p.29), procedimentos conhecidos no mundo moderno por sua preponderância no espaço universitário. O autor nomeia essas atividades de ‘exercícios

espirituais intelectuais’. Não se deve confundir intelectual com puramente teórica, de modo que, se Hadot (1999) nomeia esses exercícios de *intelectuais*, serve apenas para melhor distinguir esses exercícios nos quais as práticas de ensino e debate do discurso serão privilegiadas. Pesquisar, ler, tomar aulas: essas atividades servirão ao discípulo somente na medida em que elas o beneficiam moralmente. Nenhum grupo, talvez, em toda a Filosofia Antiga, com exceção talvez do cétricos, foi mais bélico que os estoicos em registrar seu desapontamento contra filósofos que expeliam os mais belos discursos, mas ineficazes em transformar as ações e a vida dos discípulos. No Estoicismo, ademais, não há nada parecido ao amor ao saber da erudição ilustrada, tão característico do período enciclopédico. A *áskesis* intelectual põe em cena o aprendizado, sim, de um discurso filosófico absolutamente fundamental, mas cuja existência depende inteiramente de sua finalidade ética – transformar a vida do discípulo.

No contexto da Filosofia Antiga como um todo, ainda mais no Estoicismo, as aulas *não* são meras transmissões de conhecimentos por parte do professor ao aluno, que o cobrará posteriormente em alguma prova, como ocorre no clássico modo universitário. A relação aqui não é entre professor e aluno de Universidade, mas entre *mestres* e *discípulos* de uma escola (*σχολή*, *skolē*) na qual o interesse é a transmissão da Filosofia. Embora possa o *mestre* estar em uma posição similar a de um professor, aquele que ensina é um filósofo que já realizou um longo percurso de transformação ética através da *áskesis*, encontrando-se, assim, em um estágio mais avançado da sabedoria de vida. Nada impede que o discípulo, em função de uma educação aristocrática, tenha conhecimentos intelectuais mais amplos que os de seu mestre, embora, em geral, ocorra o contrário. Realmente crucial é o fato de o discípulo ser menos experimentado no percurso ético-filosófico do que o mestre, que, por sua posição, viveu e praticou mais de acordo com o discurso filosófico. Assim, quando um mestre filósofo, no interior de uma Escola, apresenta uma conjuntura explicativa ou transmite a dogmática, ele o faz a partir de uma posição que leva em conta a sua vida, seu percurso com a filosofia. Na Filosofia Antiga, portanto, como dirá Hadot (1999), o discurso filosófico será, sim, parte essencial da prática, mas a filosofia propriamente dita se efetiva somente mais-além do discurso.

O estoicismo não é de modo algum anti-intelectual. A figura de Crisipo, autor de mais de 600 obras de alta sofisticação teórica, comprova bem a que ponto pode ir a investigação

intelectual no Estoicismo. No entanto, o lugar do professor na Escola de filosofia – aqui se insere também o Estoicismo – tem pouca semelhança com o lugar do professor universitário tal como o conhecemos. Ao mestre estoico caberia, sem dúvida, conduzir a leitura, desdobrar as lições dos mestres que o precederam na escola e incitar o pensamento, a reflexão. Entretanto, essas atividades intelectuais não perderão de vista que o conhecimento transmitido não possui valor em si mesmo, mas apenas em relação com a prática da filosofia pelo discípulo ao fazê-lo viver a filosofia, ser sábio. Ler os textos escritos pelos mestres da Escola, bem como o desenvolvimento das pesquisas, consistem precisamente em ocasiões para transmitir esse modo de vida estoico.

Hadot (2014, p. 30) recorda que Epiteto repreendia seus alunos por “lerem textos sem colocá-los em prática”, mostrando a miséria de um discurso sem ação. Com efeito, sendo uma ética da ação, o Estoicismo sempre vislumbrou o risco de tornar o ensino, a leitura e mesmo a pesquisa uma adesão cega pelo saber teórico – transformar o discurso filosófico apenas em mais outra paixão humana. Sêneca (2014) critica aqueles que possuem mais livros em casa do que possam ler, condenando a própria biblioteca de Alexandria, cuja existência ocorreu, em seu julgamento, em função da impressão asoerbada que o saber causa aos leitores e da imponência luxuosa do conjunto arquitetônico. Nada disso que tradicionalmente esteve ligado à leitura, à pesquisa tem qualquer valor ao estoico. Ao contrário, o conhecimento que está em jogo no ensino, nas aulas estoicas é parte de um projeto maior, que é a transmissão da sabedoria (*phronesis*) As leituras em público, as aulas, a pesquisa teórica, em suma, o que se pode chamar de ‘ensino professoral’ estoico, se acaso transmite conhecimentos, realiza-o com a consciência de que todo esse saber deve transformar o modo de viver do discípulo, não apenas se restringir a apaixonados debates teóricos ou retóricos.

Para encerrar os exercícios espirituais do Estoicismo, devemos abordar o eixo que Hadot (2014) nomeia ‘exercícios práticos’. Nas palavras de Hadot, os exercícios práticos são aqueles destinados a “criar hábitos” (HADOT, 2014, p. 30), mantendo-se, nesse sentido, na esteira da ética aristotélica, na qual a formação de um hábito desempenha papel primordial à transformação moral. Em sua leitura, os exercícios espirituais práticos são quase todos centrados no autodomínio, na mestria de si mesmo (*ἐγκράτεια*, *enkrateia*):

Vêm, enfim, os exercícios práticos destinados a criar hábitos. Alguns são ainda muito “interiores”, ainda bastante próximos dos exercícios de pensamento de que acabamos de falar: por exemplo, a indiferença às coisas indiferentes que é apenas aplicação da regra de vida fundamental. Outros supõe comportamentos práticos: o domínio de si, a realização dos deveres da vida social. (HADOT, 2014, p. 30-1).

Ser mestre de si mesmo, estar de posse de seu próprio si eram atitudes essenciais para o filósofo estoico, cuja ambição consistia em não se deixar dominar pelo *pathos*. Não há outra via no estoicismo: ou se domina a si mesmo ou se é dominado. Os exercícios práticos do estoicismo se direcionam precisamente ao hábito do domínio de si mesmo nas situações mais diversas da vida cotidiana, o que se manifesta na pluralidade de tratados escritos por filósofos cujo intuito seria auxiliar o menos experimentado nas questões da paixão. Hadot (2014, p. 31) nos recorda que “encontramos em Plutarco um grande número de tratados que se relacionam a esses exercícios: *Do controle da Cólera, Da tranquilidade da alma, Do Amor Fraternal, Do amor pelas crianças* [...]. Sêneca também compôs obras do mesmo gênero: *Da cólera, Dos benefícios, Da tranquilidade da alma, Do Ócio*”. Lidar com as paixões na vida cotidiana é a tarefa cumprida por todos esses tratados. Esses tratados que proliferam na escola estoica discorrem sobre os mais diversos vícios e virtudes humanos, propondo a cada vício seu remédio filosófico correspondente e demonstrando como desenvolver cada virtude através das mudanças dos hábitos. Hadot relembra que esses livros com frequência recomendam “começar a se exercitar pelas coisas mais fáceis para adquirir pouco a pouco um hábito estável e sólido” (HADOT, 2014, p. 31). Assim, os manuais estoicos servem ao discípulo em sua difícil missão diária contra suas paixões, contra seus vícios.

Parece estar claro, agora, que o conjunto tão diversificado dos exercícios espirituais são a essência mesma da atividade filosófica na Antiguidade. Na Antiguidade, não há Filosofia sem exercício espiritual – essa é lição de Pierre Hadot (2014). A *áskesis* permite a transmissão do saber e do discurso filosófico, abrindo o caminho para a sabedoria prática (*phronesis*). Não apenas sua racionalidade é levada a um novo patamar, a partir do qual o filósofo encara os problemas de uma maneira distinta, mas também suas ações devem mudar, desde escolhas elementares até as decisões mais trágicas da vida humana. De maneira muito original, Pierre Hadot demonstra passo a passo como a Filosofia Antiga era constituída não apenas por um discurso teórico, mas igualmente por práticas ascéticas:

A essa filosofia praticada, a esse exercício, ao mesmo tempo único e complexo, da sabedoria, os estoicos opõem o discurso teórico filosófico, formado de proposições, que compreende como partes distintas a lógica, a física e a ética. Eles querem dizer com isso que, quando se quer ensinar filosofia e convidar à sua prática, é necessário antes discorrer, isto é, expor a teoria física, a teoria lógica e a teoria ética num conjunto de proposições. Mas, quando se trata de exercer a sabedoria, isto é, de viver filosoficamente, tudo o que foi enunciado separadamente no ensino deve ser vivido e praticado de maneira inseparável (HADOT, 1999, p. 203).

O discurso teórico é o portador da filosofia, também o semeador, mas ele não é a filosofia em si mesma. Filosofar é algo muito diferente para o homem Antigo: consiste na prática e na vivência da filosofia que se realiza através de um longo percurso pessoal de transformação subjetiva. Esse percurso envolve diversos exercícios espirituais que, em consonância com o discurso teórico-filosófico, fazem a encarnação do discurso na prática, fazem frutificar o discurso na vida. *Logos sem praxis* não é filosofia, pois filosofia, para dizer em uma frase, era precisamente aquilo que surge no intermédio entre a prática e o discurso (HADOT, 1999). É um movimento em direção à sabedoria que não se satisfaz com a excelência de domínio teórico ou investigação intelectual acurada. O conceito de Filosofia como contemplação ou debate teórico, ainda hoje dominante, é profundamente questionada por Hadot, que nos apresenta, assim, com todos os indícios documentados, uma filosofia como maneira de viver, como transformação de si mesmo, como busca pela sabedoria.

1.2.2.2 A escola e o mestre no estoicismo

Há duas instituições fundamentais na Filosofia Antiga, sendo a primeira mais materialmente visível, enquanto a segunda, embora essencial, seja de mais sutil percepção: a escola e o mestre. Alguns filósofos já haviam se debruçado sobre ambos esses elementos estruturais da filosofia antiga; todavia, coube a Hadot lhes dar a merecida centralidade.

Primeiramente, as escolas de filosofia. Abordamos, de maneira muito preliminar, que os exercícios espirituais ‘intelectuais’ no estoicismo se realizavam com frequência no interior das escolas de filosofia e que essas instituições eram qualitativamente diferentes das universidades – veremos melhor a razão em breve. Na realidade, com as raríssimas exceções do ceticismo e do cinismo, a filosofia na Antiguidade funcionava apenas através das escolas, instituições reguladas nas quais se desenvolviam diversas práticas ascéticas por meio das relações entre

mestres e discípulos:

Por volta do fim do século IV, quase toda atividade filosófica concentra-se em Atenas, nas quatro escolas fundadas por Platão (a Academia), Aristóteles (o Liceu), Epicuro (o Jardim) e Zenão (a *Stoa*). Essas instituições continuaram vivas por quase três séculos[...] Elas eram instituições permanentes não só enquanto viviam seus fundadores, mas muito tempo depois de sua morte. Os diferentes chefes das escolas que assim sucedem ao fundador são escolhidos o mais das vezes por um voto dos membros ou designados por seu predecessor. (HADOT, 1999, p. 149).

Desta maneira, as escolas filosóficas na Antiguidade eram o seio institucional da prática filosófica. Nelas, o discípulo se inscrevia para começar o longo processo ascético que o levaria à sabedoria, entrando em contato com os mestres da escola, embora também ao público geral a escola fosse aberta. A escola estoica, a *Stoa*, seguramente foi uma das mais afamadas do período helenístico, talvez a mais disseminada da era helenística. A escola estoica, assim nomeada porque se situava em um pórtico *Stoa Poikilê*, ensinava propriamente uma maneira de viver baseada nos princípios de seu fundador, Zenão, ainda que transformados pelas elaborações filosóficas dos mestres posteriores. De acordo com Hadot, a escola estoica é uma das mais plurais do mundo Antigo, permitindo diversas linhas dentro dela:

A instituição escolar estoica é muito menos monolítica que a escola epicurista. As linhas de ensino variam nelas, e sobretudo diferentes tendências doutrinárias se manifestam após a morte de Zenão; Ariston de Quíos, Cleanto, Crisipo professam sobre muitos pontos opiniões diferentes. Essas oposições entre tendências continuarão durante toda a duração da escola estoica, isto é, até os séculos II e II d. C. (HADOT, 1999, p. 152)

Não obstante o pluralismo de tendências no interior da escola estoica, seus princípios éticos são encarados com o maior rigor pelos mestres. Os chefes da *Stoa* se sucediam em geral por indicação do mestre anterior (HADOT, 1999). No Estoicismo, há uma maior proliferação de laços de mestria entre os membros e os discípulos da *Stoa*, de modo que não se concentrava apenas em um único mestre o domínio da verdade (como será o caso do Epicurismo), mas todos se concebem ali como parte do mesmo barco, uns apenas mais aptos que outros à condução espiritual por sua experiência de se transformar a si mesmo.

É importante salientar também que a Escola estoica permanece no interior das cidades, não foge para zona ermas (HADOT, 1999). O Estoicismo precisa estar necessariamente dentro

das cidades, suportar as mais terríveis provações morais que uma cidade como Roma, por exemplo, seria capaz de oferecer. Sendo voltada à vida da cidade, parte considerável do ensino das Escolas não se concentrava apenas nas essenciais lições sobre Lógica e Ética, mas também no ensino da Retórica (HADOT, 1999, p. 156). Note-se bem, porém, que os cursos de retórica no estoicismo não tinham como objetivo o domínio do *logos* para persuadir outrem de uma dada verdade discursiva (como era o caso da maioria dos sofistas), mas, ao contrário, o intuito desses cursos era auxiliar no governo de si mesmo em um ambiente em que discursos dos mais variados entravam em choque. A escola estoica é paradoxalmente política, pois está sempre no interior das cidades, mas, ao mesmo tempo, busca desconstruir os discursos da política.

No interior da estrutura da escola estoica nasciam, como dissemos, os vínculos de mestria – a segunda ‘instituição’ que mencionamos no início. Mais do que nas aulas, é no contato vivo, dialógico do discípulo com o mestre que o progresso da filosofia se realiza, um movimento permeado pela teoria filosófica, mas cuja realização consiste na transformação da vida do discípulo. Nas palavras de Átalo, mestre de Sêneca: “o mestre e o aluno devem ter o mesmo objetivo: para o primeiro, ser útil, para o segundo, progredir” (ÁTALO *apud* DUHOT, 2006, p. 29). Duas dimensões são essenciais à mestria Antiga: a *parresia* (em geral traduzido como ‘franco-falar’) e o cuidado-de-si (*epiméleia heatou*). Como já foi referido na introdução, ambos os conceitos, embora abordados na obra de Hadot, tornaram-se célebres na filosofia francesa pelas elaborações filosóficas de Michel Foucault.

Na Antiguidade, também no estoicismo, o mestre filósofo se diferencia do discípulo não apenas em função de seu percurso mais experimentado no caminho da sabedoria. Mais do que isso, o mestre se distingue por realizar uma operação propriamente de linguagem cujo termo filosófico é a *parresia*, o falar franco, aberto. Dizer a verdade constitui um dos problemas mais complexos da Antiguidade, como bem demonstrou o livro de Marcel Detienne (2013), *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. O nascimento da filosofia – por um lado, com os Sofistas, que deslocaram a verdade de seu lugar sagrado anterior, por outro, com Sócrates, que contradizia os aedos que supunham dizer a verdade ao conhecer Homero *de cor* – colocou como uma questão da maior grandeza a relação entre linguagem e verdade, entre *logos* e *alétheia*. Mas ela não aboliu essa ligação, mas elevou a um novo patamar. A *parresia* constitui o momento em que o mestre, por sua evolução no caminho da sabedoria, por sua transformação e cuidado

de si mesmo, por seu progresso no discurso e na vida filosófica, se torna capaz de dizer a verdade, e assim fazer, do *logos*, *alétheia*. Esse instante ocorre apenas no encontro do mestre com o discípulo. Nas palavras de Hadot:

Le franc-parler du maître y apparaît comme un art qui est défini comme aléatoire (stochastique), dans la mesure où il doit tenir compte des moments et des circonstances. Le maître devra donc s'attendre à des échecs, essayer et réessayer de redresser la conduite du disciple en compatissant à ses difficultés. Mais il faut pour cela que le disciple n'hésite pas à avouer ses difficultés et ses erreurs et qu'il parle avec une liberté absolue (HADOT, 1995, p. 326).

Trata-se, portanto, desse momento em que o mestre tem a liberdade para dizer a verdade da maneira como acha correta dizer ao seu discípulo, mesmo que isso o impacte de maneira desagradável. Na realidade, a *parresia* é um dos eventos mais altos da direção espiritual guiada pelo mestre na Filosofia Antiga, em que, através da presença do mestre, uma verdade é transmitida ao discípulo¹⁰. No Estoicismo, o instante da *parresia* na direção de consciência guiada pelo mestre possui algumas peculiaridades, como o próprio Hadot esclarece:

Quoi qu'il en soit, l'histoire du stoïcisme nous présente plusieurs figures de directeurs d'âme: Sénèque, dans ses Lettres à Lucilius, Musonius Rufus dans ses écrits, Épictète dans les Entretiens rapportés par Arrien. La direction spirituelle de Sénèque est très littéraire. D'un bout à l'autre de ses lettres, les formules frappantes, les images, les sonorités mêmes sont choisies à dessein. Mais les observations psychologiques et la description des exercices stoïciens y sont aussi très précieuses. Tout donne à penser que le maître stoïcien de Marc Aurèle, Junius Rusticus, fut pour lui un directeur de conscience, contre lequel le futur empereur s'irrita souvent, sans doute à cause du franc-parler de ce philosophe (HADOT, 1995, p. 327).

A direção de consciência realizada pelo mestre estoico, materializada de maneira exemplar nas *Cartas a Lucílio* de Sêneca, demonstra todo o tempo sua realização. A *parresia* não apenas se faz pela desconstrução dos julgamentos errôneos, característica do estoicismo, mas também se apresenta de maneira estética peculiar, com imagens e palavras fortes, citações da tradição. Mesmo que não seja possível ver diante de nós um mestre estoico dialogando com seu discípulo, as *Cartas a Lucílio* evidenciam bem de que maneira um dos maiores autores do estoicismo usava o discurso filosófico para criar um efeito comovente, *frappante*, como diz

¹⁰ Cf. FOUCAULT, 2006.

Hadot (1995), em seu discípulo.

Se a *parresia* era o instante da verdade, o *cuidado-de-si* era a atitude que o mestre procurava instalar no espírito do discípulo – cuidar de si mesmo, ocupar-se de si mesmo antes mesmo de se ocupar de qualquer outra ambição. Em Hadot (tanto como em Foucault), o problema do cuidado-de-si aparece em suas considerações acerca de Sócrates, especialmente ao abordar o diálogo *Alcibiades*. Hadot (1999) recorda que Sócrates repreende Alcibiades em seu desejo de governar cidade, de cuidar da cidade antes que, ele mesmo, tenha realizado um percurso de cuidado de si mesmo, antes mesmo que tenha se ocupado de si mesmo. Se um cidadão não é capaz de cuidar de si mesmo, como cuidará, como será capaz de governar uma cidade? Foucault (2006), por sua vez, insiste no fato de que Sócrates subordina o cuidado de si ao conhecimento de si, isto é, cuidar de si, na obra platônica, consiste em conhecer a si mesmo. Pela influência socrática em toda a filosofia Antiga (também no Cristianismo), cuidar de si mesmo acabou se confundindo, em muitas escolas de filosofia, com conhecer-se a si mesmo, formando, como lembra Foucault, um modo de subjetivação que cria suas raízes no mundo ocidental.

1.2.3. *A áskesis no Epicurismo*

O Epicurismo foi uma das mais importantes escolas de filosofia do período helenístico, embora poucos textos tenhamos de seu fundador e mestre, Epicuro (341–270 a.C). Por razões próprias da escola epicurista, o Jardim, nenhum outro filósofo epicurista teve tanta importância quanto seu fundador. Se há uma exceção a essa regra, dada a sua importância no mundo romano, trata-se do poeta e filósofo Lucrécio (99–55 a.C), escritor do poema *De Rerum Natura* (A natureza das coisas). Uma das mais clássicas definições do Epicurismo é a de ser uma escola filosófica que valoriza o prazer acima de tudo. No entanto, é preciso compreender bem o estatuto do prazer no Epicurismo. O prazer no Epicurismo não consiste em realizar um desejo há muito tempo almejado, mas, de outro modo, o prazer epicurista é um prazer estável, perene, preocupado com a recusa do desprazer. Nas palavras de Hadot:

[O epicurismo] é uma experiência, mas também uma escolha: o que importa, antes de todo, é libertar a “carne” de seu sofrimento, o que lhe permite atingir o prazer. Para

Epicuro, a escolha socrática e platônica em favor do Bem é uma ilusão: na realidade, o indivíduo é movido apenas pela procura de seu prazer e de seu interesse. Porém, o papel da filosofia consistirá em saber procurar o prazer de maneira racional, isto é, em procurar o único prazer verdadeiro, o puro prazer de existir, pois toda a infelicidade, toda a pena dos homens provém de que eles ignoram o verdadeiro prazer. [...] A missão da filosofia, a missão de Epicuro, será, antes de tudo, terapêutica: será necessário curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer (HADOT, 1995, p. 171)

A distinção elementar do prazer epicurista é entre prazeres naturais e não-naturais, e entre necessários e não-necessários. Os prazeres naturais seriam os prazeres intimamente relacionados à preservação corporal, como o prazer de beber, quando se tem sede, ou de comer, quando se tem fome. Se o homem bebe sem ter sede, tendo nisso prazer, trata-se, ainda, de um prazer natural, mas não-necessário. O prazer necessário, por sua vez, é aquele imprescindível à existência material do homem, como o prazer em comer e beber quando se está em estado de privação do alimento ou de água. Entre esses, os mais importantes prazeres são os não-naturais e não-necessários, pois são esses “os prazeres vãos, isto é, nascidos das vãs opiniões dos homens, que são todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes” (GOMES, 2003, p. 158). O discípulo epicurista deve se esforçar em suprimir esses prazeres, pois, na realidade, trazem consigo mais perturbação do que propriamente plenitude prazerosa:

A ascese dos desejos consistirá em limitá-los, suprimindo os que não são naturais nem necessários, limitando o mais possível os que são naturais mas não-necessários, pois eles não suprimem um sofrimento real, visam apenas às variações no prazer e podem arrastar a paixões violentas e desmedidas (HADOT, 1995, p. 174)

Diferenciar os prazeres, portanto, de maneira racional, lógica, é fundamental ao Epicurismo em sua prática de reordenar, através da linguagem, a relação do discípulo com seu próprio prazer. Uma vida de prazer começa com o estômago cheio e sem sede, localizando e mantendo distância dos prazeres que não são os naturais, tampouco são necessários à sobrevivência. Para os epicuristas, o prazer perene e estável se alcançava através da “ausência de sofrimentos físicos (*ἀπονία*, aponia) e de perturbações da alma (*ἀταραξία*, ataraxia)” (EPICURO *apud* GOMES, 2003, p. 148). Todo o mais era desnecessário, criador de mais sofrimentos: “o prazer, como supressão do sofrimento, é um bem absoluto” (HADOT, 1999, p.

172)¹¹.

O epicurismo foi uma escola filosófica que se viu em condições de responder às mesmas inquietudes da sociedade greco-romana. No entanto, suas respostas filosóficas foram rigorosamente diferentes daquelas de Sêneca e seus companheiros de *Stoa*. O primeiro e mais importante elemento combatido pelos epicuristas era o conceito de deus que permeava a cultura mitológica greco-romana. Para Epicuro (1997), os deuses não são entendidos tal como a tragédia grega ou os épicos os desenhavam. Ao contrário, o epicurismo, sem negar a existência divina, apresenta deus como um ser eterno e imperturbável. Epicuro diz com todas as letras: “considerando o deus como um ser vivo, incorruptível e feliz [...], não lhe atribuas nada de oposto à sua incorruptibilidade nem de incompatível com sua beatitude. [...] (EPICURO *apud* INWOOD; GERSON, 1997, p. 28-9). De acordo com o epicurismo, os deuses se mantêm absolutamente ignorantes do mundo dos homens. O epicurista contempla a sabedoria e perfeição dos deuses em sua felicidade plena, pois os deuses não incidem na vida dos homens, não enviam desastres climáticos, não demandam sacrifícios, não ganham guerras. Os deuses mantêm-se em perene estado de *ataraxia*, de ausência de perturbações espirituais, carecendo de qualquer relação de exigência em relação aos homens. Os deuses são dignos apenas de serem contemplados em sua sabedoria serena, sendo inútil buscar auxílio ou intervenção divina (DUVERNOY, 1990). Na medida, portanto, em que a relação entre homem e deus se torna apenas contemplativa, não intervencionista, o epicurismo, pela via da razão, alcança uma compreensão sobre os deuses que tem como efeito a diminuição dos temores que os homens greco-romanos sentiam perante aos deuses. Deuses são, agora, exemplos máximos do ideal de estado de felicidade para o filósofo epicurista.

Se os deuses excitam o espírito do homem greco-romano, a política não menos os atordoia. Quanto a isso, o Epicurismo providencia uma saída simples: o Jardim. O Jardim é a escola epicurista, marcada por ser um lugar afastado do centro político da cidade (HADOT, 1999; DUVERNOY, 1990). Nesse Jardim, mestres e discípulos epicuristas se unem em laços mútuos de amizade, recusando qualquer participação na política da cidade. Com o intuito de escaparem das turbulências do mundo político, o epicurista se afasta das multidões, buscando um lugar apropriado para desenvolver a *ataraxia* (REALE, 2008). Tal como afirma a máxima

¹¹ Cf. REALE, 2008.

epicurista: “no que se refere à segurança, ela existe, do lado dos homens, até um certo ponto, graças ao poder e à riqueza. A segurança mais pura nasce da tranquilidade e do afastamento da multidão” (EPICURO *apud* DUVERNOY, 1990, p. 114). A hierarquia de poder no Jardim difere notavelmente da hierarquia política, pois, mais que relações de comando (que caracterizam tanto a hierarquia política quanto a militar), a relação que está em questão no epicurismo é de uma comunidade fraternal, muitas vezes de filiação (DUVERNOY, 1990). A obediência aos princípios da autoridade era fundamental: “a personalidade de Epicuro nela [na escola] desempenhava um papel de destaque. O próprio Epicuro pusera o princípio: “‘faze tudo como se Epicuro te visse’, e os epicuristas lhe faziam eco: ‘nós obedecemos a Epicuro, cuja forma de vida escolhemos’” (EPICURO *apud* HADOT, 1999, p. 184). O mestre epicurista será denominado para assumir o lugar originário fundado por Epicuro, sempre em referência ao mestre e obediente a seus princípios (FOUCAULT, 2006). O epicurista evita a política para fundar uma organização purificada, baseada em relações fraternais, expelindo de seus muros filosóficos os temores e as inúteis expectativas.

Entre os elementos que despertam os temores do espírito, a morte é um dos mais importantes aos epicuristas. Diz uma sentença de Epicuro: “contra tudo o que vem de fora, é possível obter segurança. Mas por causa da morte nós homens habitamos todos uma cidade sem muralhas” (EPICURO *apud* INWOOD; GERSON, 1997, p. 37). Como bem observa Hadot, para lidar com o mais absoluto dos temores, a morte, Epicuro apela para a investigação física:

Como nos mostra Lucrécio com muito vigor, é o medo da morte que está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes. É para curar o homem desses terrores que Epicuro propõe seu discurso sobre a física. Não se deve, sobretudo, representar a física epicurista como uma teoria científica, destinada a responder a interrogações objetivas e desinteressadas. [...] Ao contrário, a teoria filosófica, aqui, é apenas a expressão e a consequência da escolha da vida original, um meio de atingir a paz da alma e o prazer puro (HADOT, 1995, p. 175)

Para reduzir o temor da morte, o epicurista precisava compreender a mundo para além dela – isso o levava às suas meticulosas investigações sobre a física. Tal como para o estoico Marco Aurélio, também no Jardim epicurista o estudo da física não era um estudo intelectual, mas afinava-se, acima de tudo, com o modo de viver do discípulo. “Não se deve”, afirma Hadot (1999, p. 175), representar a física antiga como uma teoria científica, destinada a responder a

interrogações objetivas e desinteressadas [...] É para curar o homem desses terrores [da morte] que que Epicuro propõe seu discurso teórico sobre a física”. Epicuro teve contato com os ensinamentos de Demócrito, filósofo pré-socrático que deu origem à teoria dos átomos, isto é, de que toda matéria é formada por átomos que se chocam (HADOT, 1999) Partindo de Demócrito, Epicuro sustentava que o mundo era constituído por átomos – partículas que tão ínfimas que não podiam mais se desintegrar – que se moviam continuamente no espaço vazio infinito. A morte nada era além da desintegração, reorganização desses átomos. Nessa desintegração, não haveria mais ser ou sentir. Nas palavras do próprio Epicuro, em sua célebre *Carta a Meneceu*:

Habitua-te a pensar que a morte não é nada em relação a nós; pois todo bem e todo o mal está na sensação. Assim, o mais terrífico de todos os males, a morte, não é nada em relação a nós, já que, quando somos, a morte não está presente, e, quando a morte está presente, não somos mais. Ela não tem, pois, relação nem com os vivos, nem com os mortos, já que, para uns ela não é, e os outros não são mais (EPICURO *apud* DUVERNOY, 1990, p. 101)

A própria morte, para o filósofo epicurista, não deveria ter importância, não deveria, em suma, ser considerada como um mal, uma vez que nada sentirá após ter morrido, nem dor, nem temores, não havendo existência após a morte. No dizer de Epicuro, “o sábio nem rejeita a vida nem teme a morte, pois nem viver o ofende, nem ele acredita que não viver é algo mal” (EPICURO *apud* INWOOD; GERSON, 1997, p. 29). Ao epicurista, a morte é apenas o fim da sensação, não deveria envolver, de modo algum, qualquer temor associado.

1.2.3.1 Exercícios, mestria e o Jardim Epicurista

No que concerne à *áskesis*, o epicurismo guarda grandes semelhanças com o estoicismo – a despeito de sua distinção dogmática. Também ao epicurismo, como recorda Hadot (2014), a filosofia deveria ser uma terapêutica direcionada à mais completa transformação da vida do discípulo. Assim, os exercícios espirituais seriam, sem dúvida, parte essencial do percurso filosófico realizado por aquele que se integrava à escola. Trata-se, no epicurismo, de romper com todos os pensamentos que causam temores, ansiedades, para tornar o homem mais próximo de seu ideal de *ataraxia*. A aniquilação completa da perturbação, todavia, se realiza, na doutrina

epicurista, primeiramente com a compreensão das necessidades da “carne” (HADOT, 2014, p. 32), isto é, com o que pede o corpo para se manter vivo sem dor ou mal-estar. Se beber e comer apenas o necessário é suficiente para aplacar os ânimos do corpo (ao menos quando não está doente), trata-se de uma medida insuficiente para lidar com as paixões da alma.

Também ao epicurista, o homem ordinário está doente, precisando de cura espiritual. A terapêutica de Epicuro tem no *tetrapharmakon* sua mais célebre definição: “os deuses não são temíveis, a morte não oferece risco, o bem é fácil de adquirir, o mal é fácil de suportar” (EPICURO *apud* HADOT, 2014, p. 33). Esses quatro dogmas, que o discípulo deveria decorar como um exercício de memorização, constituem uma das partes mais fundamentais da terapêutica epicurista, de modo que meditar sobre essas sentenças serviria como um verdadeiro remédio cujo efeito seria a persuasão de si mesmo com o fim de proteger o discípulo dos pensamentos aflitivos. Os deuses não interviriam em sua vida, não demandariam sacrifícios; a morte seria nada além de uma desintegração sem sofrimento e sem ser; o bem seria apenas a manutenção do prazer corporal necessário; o mal seria suportável sem todos os pensamentos aflitivos que se estendem a ele. Hadot apresenta a distinção terapêutica que separava estoicos e epicuristas:

Para curar a alma, é preciso, não como querem os estoicos, exercitá-la para se descontraír. Em vez de conceber os males de antemão para se preparar para sofrê-los, é preciso, ao contrário, descolar nosso pensamento da visão das coisas dolorosas e fixar nossos olhares sobre os prazeres. É preciso fazer reviver a lembrança dos prazeres do passado e desfrutar os prazeres do presente, reconhecendo o quanto os prazeres do presente são grandes e agradáveis (HADOT, 2014, p. 34).

Assim, de certa maneira, o epicurista é o avesso do estoico: enquanto esse último se prepara ao enfrentamento ético – com todo o mal-estar que ele possa apresentar – para sobreviver em uma sociedade inteiramente corrompida, o epicurista, ao contrário, busca fugir ao máximo de qualquer possibilidade de mal-estar, dor, sofrimento para se concentrar nos menores prazeres da vida. “O prazer”, diz Hadot (2014, p. 35), “é o exercício espiritual” do epicurista, de modo que seu exercício fundamental é se concentrar no prazer presente, sem, por isso, ter ansiedade por prazeres futuros. Tendo em vista que a ansiedade por prazeres futuros apenas dissolve o prazer presente, o epicurista realiza também, ainda que à sua maneira, exercícios de concentração no presente, como comenta Hadot na seguinte passagem:

Para ele [o epicurista], o prazer de tal momento não tem necessidade de durar para ser perfeito. Um único instante de prazer é tão perfeito quanto uma eternidade de prazer. [...] O prazer não é um movimento que se desenrola no tempo, não depende da duração. É uma realidade em si que não se situa na categoria do tempo. Eis por que esperar do futuro um aumento do prazer é ignorar a própria natureza do prazer. Só há verdadeiro prazer estável e pacificar para quem sabe limitar-se ao que pode alcançar no momento presente (HADOT, 1999, p. 283)

Concentrando-se no prazer possível em cada instante, recordando-se dos prazeres do passado, recusando-se a projetar ou esperar prazeres no futuro, o epicurista pratica sua *áskesis* de concentração no presente. Mas e quanto aos desprazeres? O que fazer? Ora, comentamos, acima, sobre a importância ética do estudo da física, pois, com o conhecimento da física, da natureza, o filósofo teria a necessária tranquilidade para lidar com os fenômenos como a morte – ao saber que é apenas desintegração – e os deuses – ao saber que eles não interviriam em sua existência¹². Mais do que estudos para encontrar uma verdade, os estudos de física dos epicuristas, segundo Hadot (2014) eram exercícios espirituais através dos quais cada filósofo poderia lidar melhor com seus temores. Epicuro, porém, recorda ainda Hadot (1999), dá um passo a mais do que as outras escolas filosóficas ao dizer que Deus não só não é temível, mas, além disso, ele é em si mesmo uma “natureza superior a tudo e soberanamente perfeita”, em permanente estado de *ataraxia*, tão absolutamente superior que o filósofo deveria nela se inspirar e buscar alcançá-la em seus exercícios: “Essa é uma das grandes intuições de Epicuro: ele não concebe a divindade como um poder de criar, de dominar, de impor sua vontade aos inferiores, mas como a perfeição de ser supremo: felicidade, indestrutibilidade, beleza, prazer, tranquilidade” (HADOT, 1999, p. 180).

Não obstante, os piores tipos de desprazeres provêm dos desejos. Por isso, afirma Hadot (1999, p. 174), os filósofos epicuristas devem fazer uma “ascese dos desejos”, que significa, na verdade, um exercício constante cujo objetivo é reduzir conscientemente os desejos apenas aos necessários, abandonando todos aqueles que tiveram são “imensos e vazios” (CÍCERO *apud* HADOT, 1999, p 174), os desejos que a vida luxuosa das elites greco-romanas incute em seus cidadãos:

¹² “De um lado, o homem não teme os deuses, pois eles não exercem nenhuma ação sobre o mundo e sobre os homens, e, de outro, o homem não deve mais temer a morte, porque a alma, composta de átomos, desagrega-se como o corpo, quando morre, e perde toda sensibilidade” (HADOT, 1999, p. 178)

É necessário praticar a disciplina dos desejos, é necessário saber contentar-se com o que é fácil de alcançar com o que satisfaz as necessidades fundamentais do ser e renunciar ao que é supérfluo. Fórmula simples, mas que não deixa de levar a uma alteração radical da vida: contentar-se com comidas simples, roupas simples, renunciar às riquezas, às honras, aos cargos públicos, viver retirado (HADOT, 1999, p. 182)

Portanto, toda essa redução que está em presente na filosofia epicurista sem dúvida alguma constitui uma terapêutica cujo objetivo é extrair do pensamento – como uma incisão ou um expurgo – os desejos inadequados ou indispensáveis. O afastamento da multidão para a vida entre pares no Jardim também constitui um exercício espiritual. Não se trata de um agrupamento caótico, mas, na realidade, uma comunidade comandada por um mestre ou alguns poucos mestres – que, do ponto de vista do poder, colocam-se no lugar de Epicuro, mestre primeiro – na qual os discípulos se reúnem por laços de uma qualidade especial de amizade, que é a da progressão em comum. Os amigos do Jardim mutuamente se auxiliam a progredir no âmbito do desenvolvimento filosófico em direção à sabedoria epicurista, muitas vezes realizando exercícios entre eles exercícios similares aos estoicos: “o exame de consciência, a confissão e a correção fraterna são exercícios indispensáveis para obter a cura da alma” (HADOT, 1999, p. 183). Não obstante, Hadot (1999) ressalta que tanto a correção fraternal quanto a confissão epicuristas não são realizadas com objetivos de humilhar o discípulo, mas, ao contrário, deveria servir para criar uma maior abertura e intimidade entre os pares para que possam avançar juntos no caminho da filosofia. Assim, mesmo com uma dogmática seguramente distinta da estoica, os epicuristas realizam exercícios espirituais semelhantes, com o objetivo, porém, de alcançarem a tranquilidade da alma por uma via diferente, isto é, pelo afastamento da multidão, pela vida entre pares, pela meditação no prazer, pela recordação dos momentos prazerosos, pela vigilância e confissão, pelo estudo da física que aplaca o medo da morte e dos deuses.

1.3. A passagem dos exercícios espirituais ao Cristianismo e seu declínio

Em torno do século II, Hadot (1999) recorda que houve uma institucionalização do ensino de filosofia através da iniciativa imperial de Marco Aurélio de elaborar um programa de ensino no qual seriam ensinadas as quatro grandes correntes da filosofia Antiga: o platonismo,

o aristotelismo, o estoicismo e o epicurismo. Hadot (1999) ressalta que, nessa época, os filósofos começaram a transmitir a filosofia sobretudo por meio de comentários aos textos – prática, na verdade, muito antiga no seio das escolas, mas que agora começava a ser dominante. Segundo Hadot, “nessa atmosfera escolar e professoral, será muito frequente a tendência em satisfazer-se com o conhecimento dos dogmas das quatro grandes escolas, sem se preocupar em adquirir uma verdadeira formação pessoal” (HADOT, 1999, p. 217). Não são discutidos mais os problemas levantados pelos grandes filósofos, como nos debates dialéticos da Academia, por exemplo, mas, sim, busca-se realizar “dissertações sobre questões levantadas pelo texto de Platão” (HADOT, 1999, p. 219). A filosofia do período imperial, especialmente o neoplatonismo, teve esse papel duplo, de, por um lado, dar continuidade à tradição da filosofia como maneira de viver – tanto por conceber a filosofia como “retorno ao verdadeiro eu, o divino em nós” (HADOT, 1999, p. 229), como também por fazer da mística uma de suas tônicas –, mas, por outro lado, fez nascer a “era do comentário” (HADOT, 1999, p. 217), ao proliferar tratados sobre escritos de filósofos da Antiguidade. A prática filosófica, nesse período, recorda-nos Hadot (1999, p. 222), têm esses dois lados que podem parecer contraditórios, mas, que, no âmbito do neoplatonismo, se completam com justa medida:

O Cristianismo nasce sobre esse solo espiritual em cujas camadas se sobrepõem não apenas os debates promovidos pelos grandes mestres da filosofia Antiga, mas também rodeado de escolas: a Academia, o Liceu, o Jardim e a *Stoa*. Desde o início, o Cristianismo – com certo debate e hesitação – acabou por se estruturar, ao mesmo tempo, como uma religião e como uma ‘filosofia revelada’ (HADOT, 1999). Se a filosofia era a transformação do homem em acordo com o *Logos*, o Cristianismo não demorou a fazer do *Logos* filosófico a própria palavra divina:

A lei divina é, a um só tempo, o *logos* dos filósofos e o *logos* cristão, ela inspira a circunspeção na ação, a prudência, a atenção consigo mesmo, isto é, a atitude fundamental do estoico, que proporciona a tranquilidade da alma, disposição interior que todas as escolas procuram (HADOT, 1999, p. 339)

O Cristianismo, ao coincidir religião com filosofia, poderá se apropriar não apenas das discussões teóricas da Antiguidade, mas, além disso, fundar-se como a resposta acabada para as questões desenvolvidas na multiplicidade de escolas do mundo Antigo. Enquanto o mundo Antigo conviveu bem com as mais diversas escolas de filosofia, cada uma ressaltando seu

Logos, o Cristianismo, com o ‘acaso’ formidável de ter a expressão *no princípio era o logos* em um evangelho, sustentou que o *Logos* que pregava vinha como revelação do próprio Deus: “para eles [os cristãos], os filósofos gregos possuíram apenas parcelas do *Logos*, mas os cristãos estão de posse do próprio *Logos* encarnado” (HADOT, 2014, p. 70).

A religião cristã se desenvolveu por toda parte, mas a incorporação reinventada da espiritualidade Antiga se realizou em uma instituição precisa do mundo cristão: o mosteiro. Nos mosteiros, versão do Jardim epicurista inteiramente revisada pelo evangelho, as práticas ascéticas da Antiguidade se reelaboraram sem perder a essência do espírito da prática filosófica greco-romana:

Para os defensores da “filosofia cristã”, que vão, aliás, praticar o monaquismo [...], a “filosofia” há de designar, doravante, precisamente o modo de vida monástico como perfeição da vida cristã, mas essa “filosofia” continuará a estar estreitamente ligada a algumas categorias profanas como a paz da alma, a ausência de paixões, a “vida conforme a natureza e a razão”. Como a filosofia profana, a vida monástica apresentar-se-á então como a prática de exercícios espirituais dos quais alguns serão especificamente cristãos, mas cuja maioria será herdada da filosofia profana (HADOT, 1999, p. 341)

Seguramente, o mosteiro assemelha-se a um Jardim epicurista por suas relações entre semelhantes, isolados da polis, sobretudo em função de certo isolamento de seus membros do funcionamento da cidade. Mas quais são os exercícios praticados pelos habitantes dos mosteiros? Alguns não são muito distintos daqueles que vimos no estoicismo ou no epicurismo, outros são realmente singulares. Dos já bem conhecidos, Hadot (1999) nos revela que eram comuns entre os monges os exercícios de exame de consciência, anotando pormenorizadamente os pensamentos e as ações do dia para expô-las a público, bem como o exercício de preparação para a morte (HADOT, 1999, p. 347). Também o apego a pequenas sentenças, dogmas, com o intuito da rápida memorização fazem parte dos exercícios espirituais cristãos, sendo substituídos, porém, os dogmas filosóficos dos Antigos pelos mandamentos, pelas palavras de Cristo e dos monges mais antigos na ordem. Tal como o estoicismo, o Cristianismo buscava também realizar exercícios com o intuito de dominar e erradicar completamente as paixões em busca da *apatheia*; tal como o neoplatonismo, o Cristianismo também se exercitava para apartar a alma do corpo e das sensações (HADOT, 1999). A aceitação dos eventos da Natureza, tão importante aos estoicos, retorna no Cristianismo como aceitação da Vontade Divina, chegando

mesmo à anulação completa da vontade própria. Também o exercício da confissão entre os pares dos epicuristas se tornou importante às comunidades monásticas, gerando, posteriormente, a instituição da prática da confissão obrigatória cristã – embora com relações de poder diferentes das epicuristas, como salientou Foucault (2006). Entre os exercícios que são e só podem ser singulares ao Cristianismo estão a imitação da vida de Cristo (ainda que se possa argumentar que a imitação à vida dos sábios na Antiguidade existisse em algumas escolas). Nessa imitação de Cristo, um dos exercícios mais habituais era o isolamento mais absoluto no deserto para encarar os demônios – a experiência dos anacoretas. Ademais, como o próprio Hadot salienta, “a vida monástica supõe sempre o auxílio da graça de Deus e também uma disposição fundamental de humildade, que se manifesta muitas vezes nas atitudes corporais que marcam a submissão e a culpabilidade, como a prostração diante dos outros monges” (HADOT, 1999, p. 349). Com efeito, a culpa, o pecado, a humildade são elementos próprios da Cristandade, mas que, de nenhuma maneira, impediram o desenvolvimento de exercícios espirituais a partir dessa nova conformação do espírito.

No cimo da ética filosófica cristã está o Bem. Essa concepção, naturalmente, tinha já suas raízes na Filosofia Antiga, do platonismo ao estoicismo, do aristotelismo ao epicurismo. O Cristianismo, em seus exercícios de atenção a si mesmo, de atenta vigilância, faz com que o monge tenha a reiterada consciência de si e de seus atos para que, em cada um deles, possa observar, por estar em acordo ou desacordo com o *Logos* divino, se seus atos perfazem o Bem. Todavia, muito mais que os Antigos, os cristãos se preocupam com o Mal, com o pecado, com a falta. Hadot (2014, p. 73) recorda as palavras de Clemente de Alexandria: “É necessário que a lei divina inspire o medo a fim de que o filósofo adquira e conserve a tranquilidade da alma (*amerimnia*), graças à prudência (*eulabeia*) e à atenção a si mesmo (*prosoché*), tornando-se em todas as coisas isento de queda e erro” (ALEXANDRIA *apud* HADOT, 2014, p. 73). O desenvolvimento espiritual sobre si mesmo, o cuidado de si do filósofo cristão se direcionava acima de tudo à ação isenta de Mal, livre de pecado – assim, seu cuidado com seus atos e pensamento o levavam à espiral da culpa: vigilância, reconhecimento do pecado, punição, purificação, vigilância (CHEVALIER, 2012). Assim, no monaquismo, para se alcançar o Bem (evitando o pecado), seria preciso manter a atenção constante a si mesmo de maneira semelhante, por exemplo, a um Marco Aurélio, com a diferença, salienta Hadot (2014, p. 77),

de que “a lembrança de Deus é evidentemente a essência da *prosoché*”. O monge, ao atentar para si mesmo, seus pensamentos e atos, está, na realidade, expondo-se perante Deus, realizando a confissão de suas faltas não apenas diante dos mais experientes monges da ordem, mas, acima de todos, revelando-se para Deus¹³.

Os exercícios de atenção a si mesmo (*prosoché*) são os mais proeminentes elos entre a Antiguidade e o Cristianismo. A atitude do Jesus evangélico, embora possa até ser permeada de elementos da filosofia helenística, difere consideravelmente da metódica, ascética das ordens cristãs posteriores. Jesus é uma espécie de mestre *parresiasta* pronto, afinal, é o filho do próprio Deus, que age de maneira surpreendente, muitas vezes com linguagem e de maneira enigmática, a cada vez que é interpelado em sua missão. Ao contrário, os monges ascetas, se acaso mantêm a humildade de seu mestre, agem como se estivessem em uma progressão ou desenvolvimento espiritual repleto de incertezas e fracassos, aos quais devem ultrapassar através da ação metódica e ascética:

Há no fato de repetir ações, de realizar um *training* para se modificar e transformar a si mesmo uma reflexão, uma distância que é muito diferente da espontaneidade evangélica. Essa atenção a si, que é a essência da *prosoché*, engendra toda uma técnica da introspecção, uma extraordinária fineza de análise no exame da consciência e do discernimento dos espíritos. Enfim e sobretudo, o ideal buscado, os fins propostos à vida espiritual pintam-se com uma forte coloração estoica e platônica, isto é, neoplatônica, tendo sido a moral estoica integrada pelo neoplatonismo no final da Antiguidade (HADOT, 2014, p. 81)

Assim, Hadot nos esclarece que o desenvolvimento do Cristianismo veio a formular, especialmente no interior dos mosteiros, práticas de exercícios espirituais que foram tecidas à maneira cristã com os fios da Antiguidade. Mais do que uma religião, o Cristianismo veio a se realizar como uma filosofia cristã no sentido Antigo do termo filosofia – como transformação da maneira viver. Hadot relembra, porém, que o alcance propriamente dito desse viés do

¹³ Essa atenção a si mesmo demonstrada sobretudo nos exames de consciência se torna clara nas palavras de Doroteu de Gaza citadas por Hadot: “Além de nosso exame cotidiano, devemos nos examinar a cada ano, a cada mês, a cada semana e nos perguntar: “Em que ponto me encontro acerca daquela paixão que me oprimia na semana passada? Do mesmo modo a cada ano: ‘Fui vencido por tal paixão no ano passado, como estou agora’? Os Padres disseram quanto era útil para cada um purificar a si próprio periodicamente examinando a cada noite. Em verdade, porém, nós que cometemos erros numerosos temos muita necessidade, esquecidos que somos, de nos examinar de seis em seis horas para saber como as passamos e em que pecamos” (GAZA *apud* HADOT, 2014, p. 80)

Cristianismo foi mais modesto do que se pode esperar, tendo atingido apenas “autores cristãos que receberam uma cultura filosófica” (HADOT, 2014, p. 85). No último parágrafo de seu artigo *Exercícios espirituais antigos e ‘filosofia cristã’*, Hadot sintetizou qual foi precisamente a relação do Cristianismo (em especial, dos monges) com a tradição anterior, dos filósofos da Antiguidade. Convém transcrevê-lo por inteiro:

De uma maneira geral, pode-se dizer que o monasticismo no Egito e na Síria nasceu e se desenvolveu num meio cristão, de uma maneira espontânea, sem a intervenção de um modelo filosófico. Os primeiros monges não eram pessoas cultas, mas cristãos que queriam atingir a perfeição cristã por uma prática heroica dos conselhos evangélicos e pela imitação da vida de Cristo. Naturalmente, eles tiraram do Antigo e do Novo Testamento suas práticas de perfeição. Contudo, sob a influência alexandrina, aquela distante de Filo e aquela mais próxima de Clemente e Orígenes, magnificamente orquestrada pelos capadócijs, certas práticas espirituais filosóficas foram introduzidas na espiritualidade cristã e monástica e descreveu-se, definiu-se e, em parte, praticou-se o ideal cristão, assumindo modelos e vocabulário da tradição filosófica grega. Essa corrente se impôs por suas qualidades literárias e filosóficas. Foi ela que transmitiu para a espiritualidade cristã da Idade Média e dos *tempos modernos* a herança dos exercícios espirituais antigos (HADOT, 2014, p. 87).

Por um lado, argumenta Hadot (2014, 1999), o Cristianismo, desde os Padres da Igreja, opta por incorporar a dimensão espiritual da Filosofia Antiga, com os exercícios espirituais e a dinâmica de cuidado de si que permeou toda a Antiguidade. Por outro lado, porém, submete esses exercícios ao novo *Logos*, desta vez revelado, introduzindo também problemas que originalmente não estavam na *áskesis* da Antiguidade. Hadot parece argumentar que não se tem acesso à filosofia tal como foi na Antiguidade senão através do Cristianismo, pois somente os elementos da cultura cristã ainda podem suscitar algo de verdadeiro sobre a Filosofia Antiga (refazendo, curiosamente, a sua própria trajetória individual, que se iniciou como um cristão, saindo primeiro pelo neoplatonismo, avançando então pela filosofia helenística e clássica). A mensagem elementar de Hadot é a seguinte: se quiser saber o que factualmente era a filosofia antiga, não procure na filosofia moderna, tampouco nas análises modernas da filosofia antiga. Procure no Cristianismo. Ainda que distorcendo, ainda que reinventando, a prática cristã, melhor que qualquer outra, preservou em si mesmo os elementos das práticas filosóficas da Antiguidade.

Todavia, a situação não é tão simples. Segundo Hadot (1999), também coube a um movimento dentro do Cristianismo a aniquilação da dinâmica da *áskesis* e da filosofia como

maneira de viver, destronando a sabedoria em prol de uma disputa lógica e teórica. Hadot salienta que, no século XIII, houve uma dupla transformação no âmbito do Cristianismo: por um lado, houve o aparecimento das universidades, marcando o progresso das cidades e um certo declínio dos mosteiros; por outro lado, Aristóteles se tornou ‘o Filósofo’ cujas obras passam a ser tomadas como referência de filosofia. A rigor, Aristóteles se torna o filósofo das universidades, relido pela máxima autoridade, Tomás de Aquino, figura magna do movimento da escolástica. Hadot salienta, acima de tudo, que o *uso* que se faz da obra aristotélica nas universidades é muito diferente do uso realizado no Liceu por seus discípulos: perde-se, na escolástica, o apego ao discurso aristotélico como uma forma de transformar a própria vida do discípulo, tomando, na realidade, Aristóteles como um instrumento teórico “para responder aos problemas que põem à razão os dogmas cristãos” (HADOT, 1999, p. 361). Hadot disserta melhor sobre a essencial mudança na filosofia que acabou por engendrar a escolástica:

O ensino [na universidade] é reunido em suas faculdades, a Faculdade de Artes, na qual se ensinam, em princípio, as artes liberais, e a Faculdade de Teologia. [...] Na Faculdade de Artes, o ensino da filosofia de Aristóteles, isto é, o comentário das obras dialéticas, físicas e éticas, há de substituir-se em três grandes partes o ensino das artes liberais. A filosofia será identificada, assim, com o aristotelismo, e a atividade, o ofício do professor de filosofia consistirá em comentar as obras de Aristóteles, em resolver os problemas de interpretação que elas apresentam. Denominou-se essa filosofia (e também essa teologia) de “escolástica” (HADOT, 1999, p. 362).

Assim, Hadot argumenta que essa virada absolutamente fundamental do caráter da filosofia – de uma prática eminentemente ética, situada entre o discurso e a vida, em direção a uma atividade discursiva, baseada no comentário, eminentemente universitária – também foi obra do Cristianismo, tanto quanto fora, em período anterior, a preservação da *áskesis* nos mosteiros. O período em que a prática ascética dos mosteiros declinou coincidiu com o momento da ascensão universidade; os ulteriores lampejos de laicização da instituição universitária no período iluminista não vieram a reestabelecer a *áskesis*, mas, ao contrário, suprimi-la quase à completa aniquilação ao desenvolver o pensamento científico (por sinal, também haurido inicialmente de procedimentos aristotélicos de investigação).

Naturalmente, junto com essa transformação, definham também duas instituições do mundo Antigo: a escola e o mestre. Com a ascensão das universidades, não há possibilidade de manter a dinâmica múltipla das escolas, em que a transmissão do discurso filosófico não se

dissociava da transmissão de um modo de viver em que o saber em jogo no interior da instituição visava acima de tudo a sabedoria prática. “Há uma oposição radical”, afirma Hadot (1999, p. 364-5), “entre a escola filosófica antiga, que se dirige a cada indivíduo para transformá-lo na totalidade de sua personalidade, e a universidade, que tem por missão conceder diplomas, correspondendo a certo nível de saber objetivável”. Com a criação das universidades, os mosteiros muitas vezes passaram também a incorporar a dimensão da filosofia escolástica cristã, que acabou se desenvolvendo cada vez mais na direção universitária (HADOT, 1999). Na universidade, os laços não são mais aqueles da mestria Antiga ou da fraternidade monasterial; distintamente, são os laços entre professor e aluno que se desenvolvem melhor. Os laços professorais se diferenciam daqueles do mestre pela simples razão de que a disparidade entre professor e aluno é a de um conhecimento ou domínio de um discurso, ao passo que o mestre se diferencia do discípulo em razão do percurso mais avançado de transformação de si mesmo – além do mais, o mestre, como coloca Foucault (2006), *cuida do cuidado* de seu discípulo. Ao trazer a discussão para os tempos modernos, Hadot enfatiza ainda mais a discrepância entre universidade e escola. Assim, Hadot comenta sobre a subordinação da filosofia à teologia e mais recentemente à ciência:

A filosofia universitária encontra-se sempre na situação em que se encontrava na Idade Média, isto é, é sempre serva, por vezes da teologia [...]; por vezes da ciência; sempre, em todo caso, dos imperativos da organização geral do ensino ou, na era contemporânea, da investigação científica. A escolha dos professores, matérias e exames, é sempre submetida a critérios “objetivos”, políticos ou financeiros, com muita frequência, infelizmente, alheios à filosofia (HADOT, 1999, p. 365)

Acima de tudo, porém, a diferença entre universidade e escola se observa melhor na disparidade do que cada instituição forma:

[...] a instituição universitária leva a fazer do professor um funcionário cujo ofício consiste, em grande parte, em formar outros funcionários; já não se trata, como na Antiguidade, de *formar no ofício de homem*, mas formar no ofício de clérigo ou de professor, isto é, de especialista, de teórico, detentor de certo saber, mais ou menos esotérico. Mas esse saber não põe mais em jogo toda a vida, como gostaria a filosofia antiga. (HADOT, 1999, p. 365)

Portanto, Hadot salienta a ambiguidade fundamental do Cristianismo no que concerne

aos exercícios espirituais. Desde os Padres da Igreja, o Cristianismo ousou incorporar a dimensão da espiritualidade no sentido Antigo do termo, desenvolvendo, inclusive, uma tradição ao mesmo tempo original e herdeira da filosofia antiga: o monasticismo. Naturalmente, há outros campos do Cristianismo em que o problema da espiritualidade também é presente, como o da mística, por exemplo, que não abordaremos agora por ser talvez o mais complexo âmbito da religião cristã. A verdade é que, ainda hoje, o Cristianismo não perdeu inteiramente sua dimensão de transformação espiritual, mantendo, mesmo que de maneira sutil, elementos que também constituíam as escolas filosóficas da Antiguidade. Mas esse mesmo Cristianismo, em uma fase posterior de sua história, incorporando o discurso filosófico aristotélico de maneira desvinculada com a prática filosófica, engendrou uma nova instituição do saber, a universidade. Com ela, a tradição da filosofia como maneira de viver declinou, perdendo boa parte de sua dimensão de transformação e cuidado de si – o “formar no ofício de homem” a que tão belamente se refere Hadot (1999, p. 365) – para se tornar uma disputa de argumento entre pares, desvinculado de sua formação espiritual.

Por fim, Hadot salienta que, embora a filosofia tenha se tornado essencialmente uma atividade professoral e universitária desde a instituição da escolástica, muitos filósofos na modernidade se esforçaram por escapar desse meio de realizar a filosofia, trazendo de volta alguns resquícios da dimensão propriamente ética e espiritual para a filosofia moderna. Montaigne, Kant, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Marx seriam exemplos, no entendimento de Hadot (1999), de filósofos que, mesmo sem a instituição da escola, mesmo sem os muros do mosteiro, ainda assim conseguiram não tornar sua filosofia uma *disputatio* universitária, mas, ao contrário, trouxeram a dimensão essencial da transformação ética como o cerne mesmo da filosofia, tornando a “filosofia uma atividade concreta e prática”, “uma transformação de viver ou de perceber o mundo” (HADOT, 1999, p. 380).

Tendo ao menos coberto, ainda que de maneira breve, as concepções de Pierre Hadot sobre a Filosofia Antiga e Cristã, adentraremos agora no instante de fundação do ensino de Jacques Lacan, o *Discurso de Roma*, com o intuito de compreender melhor quais são os laços – e de qual maneira se estabelecem – entre Lacan e os filósofos da Antiguidade e do Cristianismo.

2. PSICANÁLISE, ÉTICA E CRISTIANISMO: O *DISCURSO DE ROMA*

Roma é a cidade em que Jacques Lacan profere o discurso fundador de seu ensino. A despeito de já ter escrito, em 1953, páginas tão originais como as de sua conferência *O espelho como formador da função do Eu* (LACAN, 1949/1998), seu *Discurso de Roma* se consolidou, todavia, como um momento de ruptura mais explícita, instaurando uma nova via de conceber a prática da psicanálise. Por um lado, no *Discurso*, os problemas relativos à linguagem são trazidos novamente ao centro das discussões psicanalíticas. Se era a linguagem essência do trabalho analítico de Freud, argumenta Lacan (1953/1998), a tradição posterior havia relegado questões concernentes ao *logos* a segundo plano¹⁴. Trazer de volta a atenção dos psicanalistas aos problemas da linguagem significava, naquele momento do ensino lacaniano, a introdução de elementos e recursos que a então nova linguística e antropologia estruturais haviam criado no âmbito das discussões propriamente psicanalíticas, de modo que o discurso psicanalítico se serviria deles respeitando a particularidade de seu objeto. Por outro lado, porém, no *Discurso de Roma*, estão igualmente presentes releituras de conceitos provenientes dos últimos desenvolvimentos da filosofia de seu tempo, em especial da fenomenologia. Alguns desses conceitos são derivados dos estudos e traduções que Lacan vinha fazendo de Martin Heidegger (1986), tais como o conceito de verdade, tão importante para a fenomenologia heideggeriana, ou mesmo o conceito de falatório (*Gerede*), presente em *Ser e Tempo*. Sobram também referências a Hegel (2014) no *Discurso*, frutos dos cursos de Alexander Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito* nos quais, como tantos outros intelectuais franceses, Lacan esteve presente¹⁵. Assim, no *Discurso de Roma*, Lacan dialogou com tradições à primeira vista inconciliáveis entre si (estruturalismo e fenomenologia), trazendo-as ao âmbito da discussão psicanalítica através de uma violência originária, que consistiu na operação de fundar uma nova direção para a psicanálise.

De nossa parte, será preciso constatar, mais além, a presença no *Discurso de Roma* de alguns conceitos e problemas não menos filosóficos que, como veremos melhor nesse capítulo,

14 A equivalência entre linguagem e o *logos* é feita pelo próprio Lacan, em uma carta a seu irmão Marc-François. Cf. LACAN, 1953a/2001.

15 Com efeito, a imersão de Lacan na filosofia hegeliana se evidencia já nos primeiros Seminários, em seus diálogos com Jean Hyppolite, célebre tradutor da F. E. para o francês, autor de *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Cf. HYPOLITE, 1999 ; LACAN, 1954/1998.

encontram-se no interior da tradição da espiritualidade a que nos referimos na seção anterior, a propósito da obra de Pierre Hadot. Ao longo de seu *Discurso de Roma*, Lacan se vale de termos como ascese, sabedoria, mestre, palavra, verdade, cuidado, que acabam por saltarem aos olhos de quem, por ventura, tenha travado contato com os livros de Hadot. Não há dúvida de que, em 1953, Lacan não poderia ter acesso às elaborações hadonianas, pela simples razão de que elas não existiam ainda, sendo improvável que Lacan se tenha deixado guiar por indícios da mais ou menos obscura obra de Paul Rabbow (1953). Ao contrário, a presença desses conceitos e problemas próprios da Filosofia Antiga, de sua vertente espiritual e prática, no *Discurso de Roma* revela muito mais sobre a própria tradição, a “grande tradição” – como Lacan (1953/1998) se referirá – que se encontra no âmbito de seu ensino desde sua fundação. Buscaremos, assim, apresentar os problemas da tradição espiritual antiga e cristã no *Discurso de Roma*, abrindo o questionamento sobre suas origens.

2.1. O *Discurso*: acontecimento, importância, religião.

Antes de adentrar ao texto lacaniano, cabe esclarecer parte das circunstâncias históricas que estiveram na origem do *Discurso de Roma*. Em 1953, o meio psicanalítico francês vivia um momento de forte ebulição institucional. Uma cisão irreversível havia abalado a *Société Psychanalytique de Paris* (SPP), filiada a *International Psychoanalysis Association* (IPA), cuja fundação remonta diretamente a Freud. A partir de uma cisão interna, uma nova instituição se criaria no mesmo ano, a *Société Française de Psychanalyse* (SFP), que levou muitos dos insatisfeitos com os rumos da SPP ao esteio da nova sociedade (MIJOLLA, 2005; ROUDINESCO, 1994). Formado analista através de análise-didática com Rudolph Loewenstein, membro-fundador da SPP, Jacques Lacan estava junto ao grupo fundador dessa nova instituição, a SFP. As condições dessa cisão são inequivocamente complexas. Fundada em 1926 por Marie Bonaparte, Eugénie Sokolnicka, René Laforgue, Loewenstein, entre outros, a *Société Psychanalytique de Paris* (SPP) era a mais importante associação psicanalítica da França, durante muitos anos coincidindo com a própria prática psicanalítica francesa (MIJOLLA, 2005). A princesa Marie Bonaparte, que durante anos fora analisada por Freud, tornou-se a responsável não apenas pela divulgação e tradução das obras freudianas na França,

mas também por uma liderança inicial no processo de formação dessa sociedade. No instante de sua formação, a idade média dos analistas girava em torno dos trinta anos, de modo que, por sua experiência analítica e seu contato íntimo com Freud, Bonaparte assumiu preponderância tanto no plano institucional quanto no teórico (MIJOLLA, 2005).

René Laforgue foi o presidente da Sociedade até os anos 1930 (MIJOLLA, 2005). Daniel Lagache se filia à SPP em 1937, ao passo que Jacques Lacan se torna membro em 1938. Ao fim dos 1940, houve uma súbita ascensão política de Sacha Nacht, psicanalista de origem judaica, que logo atraiu em torno de si outros psicanalistas de semelhante origem, como Serge Lebovici. A situação de Nacht se complicou muito com a Segunda Guerra, estando profundamente engajado em atividades da resistência aos nazistas. Em fins da década de 1940, René Laforgue é acusado de colaboracionismo com Matthias Göring. Ainda que a acusação tenha sido colocada à parte por falta de provas, Mijolla afirma que “aqueles que tinham feito análise com com ele [...] sofreram com seu descrédito” (MIJOLLA, 2005, p. 1625). Em torno de 1948, Lacan e Nacht trabalham próximos um do outro, de modo que apresentam conjuntamente trabalhos sobre a agressividade no *Congresso de psicanalistas de língua francesa* em Bruxelas, esboçando juntos também as *Regras e Doutrinas da Comissão sobre o ensino pela SPP* (MIJOLLA, 2005; LACAN, 1998). No ano seguinte, Nacht é eleito para a presidência da SPP, iniciando, segundo Mijolla (2005), um período autoritário que obtém a imediata repulsa de Daniel Lagache. Os violentos debates se estendem por três anos, nos quais Lagache, ainda segundo Mijolla (2005), coopta o apoio de alguns dos ex-analisandos de Laforgue, entre eles Juliette Favez-Boutonier e Françoise Dolto.

Em 1953, em uma disputa política interna não muito esclarecida, Jacques Lacan e Daniel Lagache se tornam respectivamente o presidente e o vice-presidente da SPP. Todavia, a pressão exercida pelos partidários de Nacht torna insustentável o exercício da presidência, iniciando uma cisão irreversível:

Em 16 de junho de 1953, Jacques Lacan é posto em minoria, ainda que [fosse] presidente da SPP. Ele deixa então a presidência. Pede-se ao vice-presidente, Daniel Lagache, para que assuma as funções da presidência. Mas ele anuncia sua demissão da SPP, como também Juliette Favez-Boutonier et de Françoise Dolto. No curso dessa mesma noite, Blanche Reverchon-Jouve e Jacques Lacan, por sua vez, demitem-se.

(LACOUSSE, 2004, p. 3-4)¹⁶

É significativo que a cisão da SPP se tenha realizado poucos meses após Lacan e Lagache terem assumido a presidência e vice-presidência da SPP, por muitas razões – desde as inovações técnicas que Lacan vinha empregando, sobretudo a “utilização da suspensão da sessão com fins de pontuação” (SAFOUAN, 2001, p. 8), passando pelas divergências dos partidários de Nacht e os de Lagache sobre a análise não-médica, e até mesmo – temos o dever de salientar – pelas faíscas próprias de sensibilidades oriundas de duas tradições religiosas distintas. É notável que tanto Lagache quanto Lacan provinham de origem cristã, bem como era igualmente de origem cristã a liderança daqueles que abandonaram a SPP para se juntar à nova SFP. Françoise Dolto será cristã até o fim da vida e Blanche Reverchon-Jouve se dedicou à mística cristã em sua obra (MIJOLLA, 2005).

Já na *SPP* pós-debandada, Sacha Nacht assumiu com mãos de ferro a direção da instituição, mantendo uma formação conservadora ao nomear para os altos cargos pessoas de seu círculo de confiança:

Após esse episódio, ele [Nacht] decidiu que o Instituto de psicanálise dispensaria uma formação estrita, muito mais médica, aplicando os critérios de cooptação definidos pela IPA sob o plano do número, da frequência e da duração das seções de análise. [...] O novo Instituto de psicanálise inaugurou em junho de 1954. Tratava-se de uma associação declarada na qual seu estatuto foi depositado em 28 de maio de 1953. Sacha Nacht é o primeiro diretor. Ele manterá essa função até 1962 (LACOUSSE, 2004, p. 3-4)¹⁷.

Nesse momento delicado de rompimento institucional, calha ser Roma a cidade escolhida para a realização do Congresso anual de 1953. O *Congresso de psicanalistas de língua românicas*, realizado nos dias 26 e 27 de setembro de 1953 – uma versão renovada do

16 Nossa tradução. Texto original: “*Le 16 juin 1953, Jacques Lacan est mis en minorité en tant que président de la SPP. Il démissionne alors de la présidence. Le vice-président, Daniel Lagache, est prié d’assurer les fonctions de président. Mais celui-ci annonce sa démission de la SPP, ainsi que celles de Juliette Favez-Boutonier et de Françoise Dolto. Au cours de cette même soirée, Blanche Reverchon-Jouve et Jacques Lacan démissionnent à leur tour*”.

17 Nossa tradução. Texto original: “*Après cet épisode, il [Nacht] est décidé que l’Institut de psychanalyse dispensera une formation stricte, plutôt médicale, appliquant les critères de cooptation définis par l’API sur le plan du nombre, de la fréquence et de la durée des séances d’analyse. [...]. Le nouvel Institut de psychanalyse est inauguré en juin 1954. Il s’agit d’une association déclarée dont les statuts sont déposés le 28 mai 1953. Sacha Nacht en est le premier directeur. Il gardera cette fonction jusqu’en 1962*”.

Congresso de psicanalistas de língua francesa, que ocorria anualmente desde 1928 – acolheu essa nova sociedade francesa, a SFP, ainda que sua vinculação com a IPA não estivesse plenamente estabelecida. Foi precisamente nesse contexto de ebulição, ressentimento e incerteza que Lacan discursou aos analistas didatas e em formação no Instituto de Psicologia da *Universidade de Roma*.

Há, em verdade, dois textos referentes ao discurso que Lacan proferiu nesse *Congresso*. O primeiro consiste em um texto escrito ao longo de muitos meses intitulado *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse)*. Provavelmente por ter sido o texto demasiado longo para uma exposição oral, Lacan optou por realizar um discurso – não se sabe bem se de improviso – com o intuito de fazer uma livre introdução de *Função e Campo* no congresso, disponibilizando-o ao público do evento. A organização do evento estenografou o discurso introdutório proferido por Lacan, anexando as subseqüentes respostas às intervenções finais. O primeiro texto, *Função e Campo*, tradicionalmente é referido como o *Relatório de Roma (Rapport de Rome)*; o segundo, o discurso improvisado, ganhou o título de *Discurso de Roma (Discours de Rome)*. Ambos foram publicados pela primeira vez em 1956 na revista *La psychanalyse*, pertencente à SFP, tendo sido o *Relatório* publicado posteriormente na edição de 1966 dos *Écrits* e o *Discurso* na coletânea *Autres Écrits*, em 2001 (LACAN, 1953/1998; LACAN, 1953/2001).

Lacan tinha clara consciência do marco que o *Discurso* representou ao seu ensino. Antes mesmo de pronunciar o *Discurso* em Roma, Lacan havia disponibilizado *Função e Campo* aos seus alunos e analisandos da *Société Française de Psychanalyse* (SAFOUAN, 2001). Ele também remeteu exemplares à Igreja, a hospitais psiquiátricos e ao Partido Comunista Francês, celeiro de grandes intelectuais da época (ROUDINESCO, 1994). Ademais, nos anos 1960, quando de sua primeira edição dos *Écrits*, Lacan dera a *Função e campo* o privilégio de iniciar a seção ‘Do sujeito, enfim, em questão’, imediatamente posterior à seção ‘De nossos antecedentes’ (LACAN, 1998) Se, por um lado, Lacan (1955/1998) elege o *Seminário sobre ‘A carta roubada’* para abrir o volume, texto absolutamente central ao pôr em evidência os detalhes da estrutura do inconsciente, por outro lado, o lugar dado a *Função e campo* na disposição dos *Écrits* soa como se Lacan o elegesse o primeiro de seus textos a estruturar verdadeiramente um novo campo para a prática psicanalítica. Essa posição de Lacan é patente nos diversos

momentos em que se pronuncia sobre o *Discurso*, garantindo-lhe um lugar de fundação, tal como em 1958, em *Psicanálise verdadeira e a falsa*:

Não faltou gente para nos recriminar por solicitar Freud e por faltar com o essencial, reduzindo ao campo da palavra e da linguagem – objeto do relatório (*rapport*) pelo qual, em Roma, em 1953, inaugurou-se a vida de nosso grupo – um movimento que o sustenta e o ultrapassa de todas as partes (LACAN, 1958/2001, p. 769)¹⁸.

Ou ainda, em 1967, na véspera de outra conferência em Roma destinada a retomar o *Discurso*, intitulada *A Psicanálise: razão de um fracasso*, afirma Lacan: “É em Roma que, em memória de uma virada (*tournant*) em minha empresa, amanhã eu darei, da maneira possível, a medida desse fracasso com suas razões. A sorte dirá se será grande o porvir que está nas mãos daqueles que eu formei” (LACAN, 1967/2001, p. 1173)¹⁹. E não menos em 1974, antes de sua terceira conferência em Roma conhecida como *La Troisième*, ele declara: “[...] Roma, apesar de tudo, é um lugar que conserva um grande alcance (*portée*), e muito especialmente para a psicanálise” (LACAN, 1974/2001, p. 1603)²⁰. Não há dúvida que Lacan concebe o *Discurso de Roma* como a instauração mesma de seu ensino, “onde se inaugurou a vida de nosso grupo” (LACAN, 1958/2001, p. 769). Pelo lugar que ocupa, de texto fundador, tudo o que nele aparece, ainda que sob forma incipiente, carrega em si as tintas essenciais à nova direção dada, além de ter em si impressas as marcas das tradições em que se suporta e a recusa explícita das tradições que confronta.

O efeito do *Discurso* foi imediato, sobretudo no que concerne ao grupo pertencente à nova instituição, a *SFP*. Mostapha Safouan, que à época fazia supervisão com Lacan, narra em seu artigo *Le rapport de Rome: 50 ans après*, a situação do momento que cerca o *Discurso*:

Passei o verão de 1953 preparando o memorial de candidatura para o título de membro associado da *Société Française de Psychanalyse*, fundada em junho do mesmo ano.

18 Tradução nossa. Texto original: “*Il n’a pas manqué de gens pour nous faire grief de solliciter Freud, et de manquer à l’essentiel, en réduisant au champ de la parole et du langage, – objet du rapport par lequel à Rome, en 1953, s’est inaugurée la vie de notre groupe –, un mouvement de l’être qui le soutient et le dépasse de toutes parts*”.

19 Tradução nossa. Texto original: “*C’est à Rome qu’en mémoire d’un tournant de mon entreprise, demain je donnerai, comme il se peut, la mesure de cet échec avec ses raisons. Le sort dira s’il reste gros de l’avenir qui est aux mains de ceux que j’ai formés*”

20 Nossa tradução. Texto original: *Rome, malgré tout, c’est un lieu qui conserve une grande portée, et tout spécialement pour la psychanalyse.*

Esse título significava a autorização ao exercício da psicanálise. [...] Eu fui então ver Lacan ao fim das férias de verão, antes de dar a última mão no memorial em questão. Madame Lacan estava em Évreux. Ela me conduziu a Guitrancourt. No curso do trajeto, ela me perguntou se eu havia recebido o relatório do Dr. Lacan para o Congresso de Roma, que todos os membros da SFP esperavam como um evento. Eu não tinha recebido. Como ela tinha um exemplar à mão, ela me deu. Eu creio que cada membro da SFP, ao menos aqueles que assistiram os seminários da rue de Lille (1951-1953), leram esse relatório como uma mensagem que se lhes endereçava pessoalmente. Se nós chamamos palavra um discurso no qual a presença do sujeito se faz vivamente sentir, então todos esperavam algo de novo da palavra de Lacan. [...] Essa leitura teve um efeito *surprenante (renversant)*. (SAFOUAN, 2001, p. 7)²¹.

Safouan nos revela em seu testemunho que havia, antes mesmo do ‘pronunciamento’, um burburinho em torno da apresentação de Lacan na *Conferência de Roma*, ao menos nos círculos da recém-inaugurada SFP. Em 1953, ano dessa conferência, Lacan já havia conduzido seu *Seminário* por dois anos seguidos (1951- 1953). A essa altura, Lacan mantinha candidatos a analistas sob sua supervisão e outros em análise com ele, valendo-se de sua inovação no conceito do tempo na análise. É menos ao público em geral do que àqueles a quem Lacan tem perto de si que se dirigem suas palavras. Deve-se levar em consideração o relato de Safouan: a despeito de ter sido em Roma sua conferência, é menos ao público em geral do que àqueles a quem Lacan tem perto de si que se dirigem suas palavras em Roma. O efeito, contudo, excede os limites de seus analisandos, atingindo até mesmo seu antigo analista, Loewenstein (1956), que escreve uma espécie de resposta ao *Discurso* – mencionando Ferdinand de Saussure, mas silenciando sobre Lacan – intitulada *Some remarks on the role of speech in psycho-analytic technique*, cuja qualidade revela um apelo ao conservadorismo em face ao que Roma provocara.

A ascensão do número de alunos e do nível das discussões em seu consultório, as inovações na forma de conduzir as análises criadas por Lacan e a oportunidade de discursar em um Congresso na cidade eterna, tão cara a Freud, em que estariam presentes a alta-roda dos

21 Nossa tradução. Texto original: “*J’ai passé l’été 1953 à préparer le mémoire de candidature pour le titre de membre associé de la Société française de psychanalyse, fondée en juin de la même année. Ce titre signifiait l’autorisation à l’exercice de la psychanalyse. [...] Je suis donc allé voir Lacan vers la fin des vacances d’été, avant de mettre la dernière main au mémoire en question. Madame Lacan se trouvait à Évreux. Elle m’a conduit à Guitrancourt. En cours de route, elle m’a demandé si j’avais reçu le rapport du Dr Lacan pour le Congrès de Rome que tous les membres de la SFP attendaient comme un événement. Je ne l’avais pas reçu. Comme elle en avait un exemplaire sous la main, elle me l’a donné. Je crois que chaque membre de la SFP, ceux du moins qui avaient assisté aux séminaires de la rue de Lille (1951-1953), a lu ce rapport comme un message qui s’adressait à lui personnellement. Si on appelle parole un discours où la présence du sujet se fait vivement sentir, alors tous attendaient quelque chose de neuf de la parole de Lacan. [...] Cette lecture a eu un effet renversant*”.

psicanalistas da época são partes do momento histórico em que emerge o *Discurso de Roma*. Mas, igualmente, as tensões políticas que se agitavam no interior da SPP – iniciadas com uma grave acusação de colaboração com o regime nazista e antissemitismo ao ex-presidente René Laforgue, seguidas por uma divisão institucional na qual Sacha Nacht assumiu rigidamente o controle da SPP (ao passo que Lagache, Lacan, acompanhados por Dolto e outros ex-alunos de Laforgue fundaram a SFP) – essas tensões, enfim, manifestam a turbulenta atmosfera institucional, pessoal e transferencial que estava por trás do *Discurso*.

2.2. As cartas pré-*Discurso*: o problema da religião nas epístolas a Marc-François

Pouco antes do *Discurso*, em abril e setembro de 1953, Lacan escreve duas cartas a Marc-François, seu irmão, abordando tanto os acontecimentos pessoais pelos quais passava quanto seu discurso que seria proferido em Roma. Há nessas cartas, além de valor biográfico, um certo valor histórico, uma vez que nelas se pode observar Lacan comentando sobre seu ensino de maneira inusitada, raramente vista em outra parte. Saltam aos olhos, antes de tudo, as declarações que Lacan faz sobre a psicanálise em sua relação com a religião cristã²². Marc-François, convém lembrar, era um importante monge beneditino, tendo estudado quando pequeno na famosa instituição marista *Collège Stanislas* (também a de seu irmão Jacques), ingressando ainda muito cedo no seminário. Pronunciou seus votos de fé em 1929 e por toda a vida foi monge na *Abadia de Sainte-Marie-Madeleine d'Hautecombe* e na *Abadia de Ganagobie* (ROAZEN, 2002, P. 154).

Na páscoa de 1953, Lacan escreve a Marc-François uma carta que versava principalmente sobre a situação incômoda de seu primeiro casamento, pedindo a intercessão de seu irmão junto a curia romana para a sua anulação. Mais importante que esse pedido, porém, são as considerações que Lacan oferece acerca do lugar da psicanálise em seu tempo e sobretudo

22 Não é a primeira associação que Lacan faz entre a psicanálise e o cristianismo em suas cartas. Em 2 de novembro de 1939, Lacan escreve para o escritor James Joyce, que está em Zurique, e comenta sobre a situação da SPP: “*Votre jugement sur la psychanalyse est plutôt sévère, bien que vous avanciez certains arguments convaincants. Mais c'est un moment délicat pour moi. Depuis 1938, je suis moi-même Analyste didacticien à la Société Psychanalytique de Paris. Les manœuvres politiques intrinsèques à l'appartenance à cette institution sont très ennuyeuses et probablement peu différentes de celles de cette autre église, L'Eglise Catholique Apostolique Romaine. Vous comprendrez, j'espère, que cette lettre reste une lettre privée dans laquelle je peux exposer des vues plus personnelles que dans d'autres circonstances*” (LACAN apud ZENTNER, 2005, p. 138).

da relação entre a análise e a religião. Nos primeiros parágrafos da carta, escreve:

Eu sei agora onde eu estou em um certo momento, que é o do meu século, que concerne ao homem. Quer dizer, em um momento que vai determinar de onde depende a maneira como os homens tratarão a si mesmos por um certo tempo, ao menos no domínio laico (talvez além dele). Esse tratamento, essa relação do homem ao homem [*rapport de l'homme à l'homme*], é aquela que se manifesta por agora sob diversas rubricas, que uma só palavra pode provisoriamente representar: psicologia. [...] A psicanálise ocupa aí uma posição predominante [...] Sou quase o único a ensinar uma doutrina que permitirá ao menos conservar, no conjunto do movimento, seu enraizamento na grande tradição – aquela pela qual o homem não será jamais reduzido a um objeto (LACAN, 1953/2001, p. 393)²³.

Como os homens tratarão a si mesmos – não seria isso uma referência, das mais espontâneas, ao ‘cuidado de si’, tão importante a Sócrates como à tradição da espiritualidade cristã? Talvez seja precipitado equivaler o *cuidado de si*, esse conceito tão específico da Antiguidade, ao *tratamento do homem por si mesmo* como é referido por Lacan. Vejamos como Lacan encaminha a questão. Nas cartas, Lacan complementa dizendo que a “relação do homem ao homem” (LACAN, 1953/2001, p. 393) se dará especificamente no domínio laico. Ora, se na esfera religiosa esse tratamento é estabelecido por práticas pastorais e de confissão amplamente debatidas por Foucault (2006), na esfera laica, porém, cada vez mais crescente no pós-guerra, o tratamento que o homem deve dispensar a si mesmo permanecia em aberto, não havendo, como aos Antigos, filosofia capaz de prestar-lhes auxílio. Se os religiosos acreditam que detêm o conceito do tratamento que o homem deve dar a si mesmo, o domínio laico encontrava-se carente de proposições.

O século XX, portanto, segundo Lacan, é o século das disputas entre correntes – laicas e religiosas – sobre o tratamento que o homem deve dispensar a si mesmo. O adjetivo “psicológicas”, que deveria responder pelas correntes, é matizado por Lacan como insuficiente para descrever a sua extensão. Ora, é precisamente ao enigma de como os homens tratarão de

23 Tradução nossa. Texto original: “*Je sais maintenant où je suis dans un certain moment qui est celui de mon siècle concernant l'homme. C'est-à-dire dans un moment qui va déterminer d'où dépend la façon dont les hommes se traiteront eux-mêmes pour un certain temps, au moins dans le domaine laïc, (peut-être au-delà). Ce « traitement », ce rapport de l'homme à l'homme, est celui qui se manifeste pour l'instant sous diverses rubriques, qu'un seul mot peut provisoirement représenter : psychologie. [...] La psychanalyse occupe là une position suréminente [...]. Je suis presque le seul à enseigner une doctrine qui permettrait au moins de conserver à l'ensemble du mouvement son enracinement dans la grande tradition – celle pour laquelle l'homme ne saurait jamais être réduit à un objet*”.

si mesmos na modernidade que a psicanálise, interessando-se vivamente pelo fenômeno da religião, mas sem se confundir com ele, pode fazer aí uma proposição de caráter ético. A psicanálise não apenas tem possibilidade de fazê-la, mas possui as melhores condições de a realizar: “a psicanálise ocupa aí uma posição predominante”, afirmará Lacan a esse propósito (LACAN, 1953/2001, p. 393).

Lacan avança dizendo que a sua doutrina, seu ensinamento servirá para “ao menos conservar, no conjunto do movimento” o tratamento do homem a si mesmo empreendido pelo que chama de “a grande tradição” (LACAN, 1953/2001, p. 393). Uma vez que sua carta se dirige a Marc-François, não seria razoável conceber que a “grande tradição” seria a própria tradição cristã? A situação é mais delicada do que parece, pois Lacan adverte bem sobre o tipo de tradição a que se refere. Seria aquela, afirma, “pela qual o homem não será jamais reduzido a um objeto” (LACAN, 1953/2001, p. 393). Ora, é verdadeiro que a teologia católica desde o princípio refutou as noções de predestinação, sobretudo a partir da concepção de livre-arbítrio de Agostinho e Tomás de Aquino. Na tradição católica, embora seja Deus onisciente e onipresente, o homem é plenamente responsável por seus atos – não é, assim, um brinquedo divino, ainda que, através da Graça, possa Deus auxiliar o homem em direção ao caminho reto²⁴. O tormento pelo qual passa, por exemplo, Agostinho (2013) em suas *Confissões* manifesta bem o conceito de que, em seus pecados, ele não é um mero objeto de atuação divina ou demoníaca, mas, sim, responsável direto por cada uma de suas atitudes. O catolicismo, portanto, preserva o estranho conceito de que a submissão a Deus não se realiza ao se fazer mero objeto dos desígnios do sagrado, mas, ao contrário, ao constituir-se enquanto sujeito responsável por seus atos perante Deus. Sem dúvida, a tradição católica conserva a noção de não reduzir o homem a um objeto. Todavia, parece-nos equivocada restringir o estatuto dessa *grande tradição* apenas ao âmbito do Catolicismo, pois, como bem pudemos ver no capítulo anterior, não fazer do homem um objeto constitui a própria essência da Filosofia Antiga. Apesar das especificidades das escolas filosóficas, os Antigos propunham libertar o homem dos mais diferentes servilismos do espírito, que, para eles, eram os temores, as paixões, a ignorância.

24 “O homem sempre será imputado de sua responsabilidade quando agir mal, ou seja, quando não agir em conformidade com a ordem das coisas criadas por Deus. Agostinho sustenta que há no homem uma vontade que é livre, e que, do ponto de vista moral, deve ser utilizada para fazer o bem. Se isso não acontecer, ele será o total responsável” (BELLEI; BUZINARO, 2010, p. 85)

Deste modo, o filósofo não seria objeto do desejo dos deuses, tampouco um objeto de suas próprias paixões ou temores, mas, sim, plenamente responsável e dedicado a cada ação praticada ou pensamento realizado.

Lacan parece asseverar, assim, que a psicanálise pode oferecer ao homem de seu tempo a possibilidade de *não ser objeto* no âmbito do domínio laico (ainda que perpassado por uma tradição que lhe precede). Olhando retrospectivamente, sabe-se bem o quanto Lacan trabalhou e desenvolveu no âmbito da crítica tanto do objeto quanto do sujeito nos anos de seu ensino. Mas, deixando um tanto à parte essas elaborações ulteriores, nota-se, porém, com a clareza necessária, que, por mais que Lacan pareça tecer um elogio do Catolicismo para seu irmão, por mais que a tradição cristã esteja presente no alcance das questões visadas por Lacan, o caminho escolhido pela psicanálise lacaniana não foi o religioso, mas o 'laico', se adotamos a nomenclatura das cartas.

Na carta da Páscoa, Lacan reporta a Marc-François seu entendimento da proximidade entre psicanálise e religião. A questão religiosa tem para Lacan o mais alto valor, de modo que ele parece acreditar que seu desenvolvimento na psicanálise esbarrará inequivocamente na Igreja. Na época, Lacan parece cogitar que o alto clero deveria também se interessar pelos desdobramentos da psicanálise:

Pois minha posição *vis-à-vis* da Religião é de uma importância considerável nesse momento em que começo a te falar. Há religiosos entre meus alunos, e terei de entrar sem qualquer dúvida em relação com a Igreja nos anos que vão se seguir, sobre os problemas a propósito dos quais as mais altas autoridades quererão ver claramente para tomar partido. Que seja suficiente te dizer que é em Roma que em Setembro eu farei o relatório de nosso Congresso esse ano – e que não é por acaso o seu assunto: o papel da linguagem (eu escuto: *Logos*) na psicanálise (LACAN, 1953/2001, p. 394)²⁵.

Na carta de setembro, Lacan é ainda mais preciso sobre Roma e a Igreja, pedindo a Marc-François uma audiência com o Papa para tratar sobre assuntos cuja importância se estende da Igreja à psicanálise:

25 Tradução nossa. Texto original: "*Car ma position vis-à-vis de la Religion est d'une importance considérable dans ce moment dont j'ai commencé à te parler. Il y a des religieux parmi mes élèves, et j'aurai à entrer sans aucun doute en relation avec l'Eglise, dans les années qui vont suivre, sur des problèmes à propos de quoi les plus hautes autorités voudront voir clair pour prendre parti. Qu'il me suffise de te dire que c'est à Rome qu'en septembre je ferai le rapport de notre Congrès de cette année – et que ce n'est pas par hasard s'il a pour sujet : le rôle du langage (j'entends : Logos) dans la psychanalyse*".

Por agora, o nó está em Roma, onde darei meu relatório sobre a linguagem na psicanálise em toda a sua amplitude. Eu creio que isso terá algum efeito. Meus alunos mais sábios e mais autorizados me demandam de obter uma audiência com o Santo-Papa [*Saint-Père*]. Eu creio que estou muito tentado a fazê-lo e que não é sem um profundo interesse pelo porvir da psicanálise na Igreja que irei levar ao Pai [*Père*] comum minha homenagem. Você acredita poder fazer alguma coisa para isso? Eu te enviarei o texto de meu relatório assim que ele estiver pronto (LACAN, 1953/2001, p. 440)²⁶.

Poucas atitudes de Lacan soam tão inusitadas quanto pedir um encontro com o Papa. Poucas frases são tão enigmáticas e surpreendentes quanto “levar ao Pai comum minha homenagem” (LACAN, 1953/2001, p. 440). Por que o nó estava em Roma? O que estava em jogo naquele momento? Pela maneira como foram escritas, essas cartas são demasiado explícitas para afastar qualquer tentativa de negação da importância do Catolicismo para Lacan. Entretanto, são elas também inconclusivas – ou ao menos obscuras – em relação ao lugar que a Igreja e a fé cristã ocupariam em seu ensino. Quando Lacan (1953/2001, p. 440) afirma que possui um “profundo interesse pelo porvir da psicanálise na Igreja”, dificilmente se poderia compreender que Lacan desejasse sediar a psicanálise na Igreja. Na realidade, parece mais razoável supor que ele entenda com isso que o desenrolar de seu ensino esbarrará inequivocamente nos membros da Igreja, em especial nos teólogos, pois alguns dos mais importantes problemas levantados pela psicanálise não raro foram enquadrados antes pela religião cristã – basta aqui mencionar a angústia, o amor e a culpa como prova. Se, por um lado, Lacan sustenta que o lugar em que a psicanálise se insere é laico, por outro, ele vai fundar seu ensino imerso na tradição católica – esperando, sem dúvida alguma, que seu ensino tenha algum efeito nas estruturas e no pensamento da Igreja.

Talvez o equívoco de Lacan tenha sido acreditar, naquele momento, que as altas autoridades eclesiásticas poderiam se interessar pelos mesmos problemas aos quais se dedicava. Ao que se sabe, Lacan não obteve resposta sobre seu pedido de audiência com Pio XII, mesmo

26 Tradução nossa. Texto original: “*Pour l'instant le noeud est à Rome, où je vais donner mon rapport sur le langage dans la psychanalyse dans toute son ampleur. Je crois que cela aura quelque effet. Mes élèves les plus sages et les plus autorisés, me demandent d'obtenir une audience au Saint- Père. Je crois que je suis assez porté à le faire et que ce n'est pas sans un profond intérêt pour l'avenir de la psychanalyse dans l'Eglise que j'irai porter au Père commun mon hommage. Crois-tu que tu puisse faire quelque chose pour cela? [...] Je t'enverrai le texte de mon rapport dès qu'il sera livré*”.

com a intervenção prestigiosa do irmão (ROUDINESCO, 1994). Salvo isoladamente alguns de seus membros talentosos, tampouco a Igreja teria algum interesse verdadeiro no que Lacan viria a desenvolver nas décadas seguintes. Lacan se interessava profundamente pela Igreja, pelo Catolicismo, pelo Cristianismo, pela Teologia, mas nem a Igreja, nem a tradição católica deram ouvidos ao que era realizado por Lacan.

Mas se a Igreja se fez de surda ao ensino lacaniano, Lacan escutou a Igreja, ouviu inclusive a Igreja na psicanálise, seus alunos padres e jesuítas. Não é simples definir se a escutava de uma perspectiva laica ou se a ouvia comprometendo-se com ela. A tensão essencial entre laicismo e religião em Lacan parece tender ao segundo lado se acaso se toma literalmente a expressão, presente na carta de setembro, “irei levar ao Pai comum minha homenagem” (LACAN, 1953/2001, p. 440). Essa expressão é indiscutivelmente forte, do ponto de vista religioso, mas também profundamente enigmática. Quererá dizer Lacan que há um Pai comum à religião e à psicanálise? Ou que há um Pai comum tanto a Marc-François quanto a Lacan, o que indicaria talvez uma manifestação de credulidade por parte de Lacan? Seguramente, não há elementos suficientes para levar a um lado ou a outro, mas, por ora, não se deve ignorar também a hipótese de uma certa dose de ironia lacaniana nessa expressão. Se julgarmos que essa expressão tenha sido escrita sem ironia, o que é pouco provável até mesmo pela solenidade cômica que transmite, estaria aberta a cogitação de que, à época, Lacan quisesse estabelecer uma compatibilidade entre psicanálise e religião. De nossa parte, cabe apenas salientar que essa expressão talvez diga menos a respeito da relação de Lacan com a religião do que parece dizer à primeira vista.

Outro importante ponto das cartas consiste na relação dos alunos de Lacan com a religião. Não é mistério algum aos historiadores da psicanálise que alguns membros da Igreja estivessem entre os seguidores de Lacan, sobretudo jesuítas. Basta citar Louis Beirnaert, Michel de Certeau, François Roustang, Phillipe Julien, todos padres jesuítas e analistas em formação (PARKER, 2013). Com efeito, de acordo com Jean Allouch (2012), cristãos, sobretudo católicos, desde o início foram atraídos pelo ensino de Lacan, em número crescente até a década de 60, reduzindo a zero nos últimos seminários. Não se tem, a rigor, precisão sobre o número de alunos e analisantes de Lacan que eram católicos ou em alguma medida ligados ao cristianismo em 1953. Não obstante, a indicação na carta de que alguns de seus “mais sábios e

mais autorizados alunos” (LACAN, 1953/2001, p. 440) sugerem um encontro de Lacan com o Papa demonstra como eram estreitos os laços desses alunos com a Igreja, e também insinua que os alunos viam em Lacan justamente um mestre capaz de dialogar com a tradição católica através da psicanálise. Resta definir, porém, em que medida Lacan correspondia às expectativas dos alunos. O desenvolvimento ulterior do ensino lacaniano mostrará que, em suas próprias palavras, as “relações da psicanálise com a religião, elas não são muito amistosas” (LACAN, 1974/2001, p. 1603)²⁷.

Por fim, não se pode deixar de mencionar, nesse contexto, a afirmação lacaniana de que o nó estaria na Cidade Eterna. Roma viu os últimos instantes de brilho da Filosofia Antiga, que se disseminou de tal maneira no povo romano a ponto de ter criado um estoicismo popular. As primeiras querelas da teologia cristã primitiva giravam em torno da assimilação ou não da Filosofia Antiga, problema que acabou respondido através de uma espécie de formação de compromisso na qual os Antigos poderiam entrar nos debates da Igreja, desde que servissem aos propósitos do Cristianismo (GILSON, 1998). Roma, portanto, é o local em que presencia o ocaso da talvez mais genial criação dos homens da Antiguidade, a filosofia, para dar lugar a outra “obra-prima”, como dirá Veyne (2014, p. 33), o Cristianismo. O processo de passagem da Filosofia à Cristandade tem lá sua parte de mistério, mas, se dermos crédito a Hadot (1999), podemos afirmar que o solo espiritual helênico não esteve ausente nessa estranha inovação judaica, o Cristianismo, de modo que, embora rigorosamente original na completude de sentido que fornece à experiência, há uma parte fundamental da novidade cristã que provém dessa incorporação da tradição espiritual greco-romana.

O nascimento do Cristianismo terá, evidentemente, consequências radicais para a “relação do homem ao homem” a que se refere Lacan (1953/2001), que se constituirá, todavia, de maneira contingente no curso instável da disseminação cristã. A escravidão voluntária ao messias, a caridade, a noção de filiação e fraternidade, a recaída como sustentação do desejo (AGAMBEN, 2016; LE BRUN, 2002; CAUSSE, 2008; CHEVALIER, 2012) – todas essas noções centrais ao Cristianismo dificilmente encontram raízes no helenismo, tendo se criado pelos efeitos dos evangelhos no percurso histórico do Cristianismo, estabelecendo uma ruptura com o pensamento Antigo. Mas não se deve pensar, todavia, que essa ruptura se realizou sem

27 Nossa tradução. Texto original: “*rappports de la psychanalyse avec la religion, ils ne sont pas très amicaux*”

contar com essa tradição Antiga, o que se manifesta nas querelas patrísticas sobre a adoção ou não dos filósofos pagãos nos debates sacros, vencidas, evidentemente, pelos teólogos que se manifestaram a favor da Antiguidade. Roma é o lugar em que o *logos* filosófico se torna *Logos* divino.

Quando, inequivocamente referido a tudo isso, Lacan afirma que discursará em Roma, que falará sobre o *logos*, que irá conservar, na psicanálise, a tradição que não reduz o homem a objeto, parece correta a suposição que fazemos de que, no *Discurso*, Lacan buscará retomar, *na via aberta por Freud*, a tradição espiritual iniciada na filosofia Antiga, reinventada pelo Cristianismo, mas que, na modernidade, encontrava-se em crise. Para dizer de outro modo, Lacan cinge outro fio ao *nó romano*, deixando em suspenso o que acontecerá às antigas formas de espiritualidade ao introduzir nelas a dimensão trazida pela psicanálise. Psicanálise, Cristianismo e Filosofia Antiga são atados em Roma, não se podendo dizer, contudo, que por mais apertado que estivesse o nó, esses fios formassem o Um.

2.3. O Discurso de Roma

No curso do presente capítulo, dissertamos, primeiramente, sobre as condições institucionais envolvidas no momento do *Discurso*. Tal como foi possível acompanhar, em 1953, a conjuntura da psicanálise francesa abarcava tensões inequivocamente motivadas por aqueles que tentaram “introduzir uma concepção diferente” (LACAN, 1953a/2001, p. 460), mas talvez incluíssem também certas tensões provenientes da distinção espiritual entre as tradições judaica e cristã. Logo em seguida, adentramos nas cartas um tanto desconcertantes de Lacan a seu irmão Marc-François, esforçando-nos em compreender por qual maneira Lacan concebia os desdobramentos da relação entre religião e psicanálise na intimidade epistolar. Pareceu-nos lícito, então, depreender dessas cartas que Lacan conferia enorme valor ao Cristianismo, expressamente ao Catolicismo. De maneira semelhante a Freud, que, mesmo sendo um crítico da religião, sentia-se parte do povo judeu e da tradição mosaica, também Lacan não parece denegar ou se afastar dos temas pertinentes à tradição religiosa em que se formou – mesma tradição que foi responsável por fazer de seu irmão monge. Com efeito, Lacan propõe que seu ensino permitirá um “enraizamento [do homem] na grande tradição” (LACAN,

1953/2001, p. 393) – grande tradição essa que, segundo nossa leitura, constituiu-se determinantemente pelo Catolicismo, mas não menos, por intermédio dele, pela Filosofia Antiga. Não obstante, deve-se ter clareza que Lacan *não* inscreve a psicanálise na religião, tal como se fosse uma continuação dos dispositivos cristãos, mas, na verdade, concebe-a no que chama de “domínio laico” (LACAN, 1953, p. 3).

Sabe-se bem a importância que os gregos e latinos tiveram para Freud na origem da psicanálise²⁸, mas é preciso pensar, no caso específico de Lacan, de que maneira a Antiguidade é transposta em seu ensino e de que modo o Cristianismo nele está presente. Ao tratar do *Discurso de Roma*, o único meio que nos pareceu legítimo foi nos deixarmos conduzir pela própria materialidade do texto lacaniano, especialmente guiados por algumas sentenças que, mais do que outras, apresentam-se como sínteses aforísticas dos mais ressaltantes elementos que coabitam tanto a Filosofia Antiga quanto o Cristianismo no *Discurso*²⁹. Quatro são as sentenças: (i) “[...] *le psychanalyste devrait être passé maître, des fonctions de la parole* [o psicanalista deveria passar a ser mestre, das funções da palavra]” (LACAN, 1953/1966, p. 244). Essa sentença, que faz uma proposição ao analista, uma vez que ele *deveria* passar a ser mestre, parece tocar não apenas na mestria hegeliana, à qual Lacan tantas vezes se refere, mas também no problema do mestre na Antiguidade. Veremos de qual via Lacan concebe essa passagem à mestria e quais podem ser as suas relações com a verdade e com a transferência. (ii) “*analyse ne peut avoir pour but que l’avènement d’une parole vraie* [...] a análise só pode ter por meta o advento de uma palavra verdadeira” (LACAN, 1953a/2001, p. 496). Mais uma vez, Lacan faz aqui outra proposição sobre a psicanálise, bem dizendo, a análise tem por meta esse advento, é a sua direção. Naturalmente, essa sentença se remete ao conceito tão utilizado por Lacan no *Discurso de Roma*, a palavra plena (*parole pleine*), sempre utilizado em oposição a outro conceito, palavra vazia (*parole vide*). É impossível deixar de abordar também o problema da correspondência entre a *parresia* grega, o franco-falar e a própria noção levantada por Lacan de palavra plena, bem como pelas relações entre *alétheia* e *logos* propugnadas pela tradição cristã. Em suma, veremos que as relações entre palavra e verdade são questões tanto do âmbito

²⁸ Cf. LOBO, 2004.

²⁹ Em uma comunicação no *Seminário do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica* (SEPS-Rio), expus de maneira preliminar as relações entre o *Discurso de Roma* e a espiritualidade Antiga. Cf. SILVA, 2015.

filosófico quanto do religioso, e que, ao menos desde Lacan, tornaram-se também problemas cruciais para a psicanálise. (iii) “*l’analyse devrait-elle être menée jusqu’au terme de la sagesse* [a análise deve ser levada ao extremo/limite/final da sabedoria]” (LACAN, 1953/1966, p. 281). A terceira sentença propositiva – *deve ser levada* – parece se aproximar de um problema análogo às questões relativas a sabedoria na Antiguidade, em suas duas vertentes, *sofia* e *phronesis* (sabedoria prática). Dentre todas, essa proposição sobre a sabedoria é, de certo, a que foi menos desenvolvida no *Discurso*. Todavia, a mera menção à sabedoria como ponto-limite em que deverá ser levada a análise traz questões a se considerar para a prática psicanalítica. (iv) “*C’est aussi pourquoi elle [l’oeuvre du psychanalyste] exige une longue ascèse subjective* [É também porque ela [a obra do psicanalista] exige uma longa ascese subjetiva]” (LACAN, 1953a/2001, p. 507). A última sentença coligida de Lacan, enfim, evoca a ascese subjetiva como exigência da clínica psicanalítica. Vimos no capítulo anterior que a *áskesis* é um problema tão cristão quanto Antigo. Ainda que brevemente, Lacan abordará a questão da ascese no *Discurso*.

Se essas quatro sentenças não esgotam as incidências da Filosofia Antiga e do Cristianismo no *Discurso de Roma*, ao menos elas têm o poder de levantar questões e indicar respostas para problemas até hoje de caminhos tão pouco afluentes na psicanálise. Devemos, então, começar pela questão primeiro abordada por Lacan, já em sua *Introdução*, que é precisamente a da mestria em sua relação com a verdade.

2.3.1. Mestre, mestria e mestria dialética

Tivemos a oportunidade de observar no capítulo anterior, a partir das análises de Pierre Hadot e eventualmente de Michel Foucault, que, salvo exceções à regra, em toda a Antiguidade, não há filosofia sem escola, nem escola sem mestre. O mestre é crucial na dinâmica da escola filosófica Antiga. Relembremos dois exemplos paradigmáticos, o Epicurismo e o Estoicismo. No primeiro, o mestre ocupava o lugar central da verdade (FOUCAULT, 2006). Esse lugar era substituído daquele ocupado pelo mestre fundador da escola – o próprio Epicuro. Os mestres epicuristas subsequentes concentravam em si a função da enunciação da verdade em razão de seu próprio percurso na filosofia ao assumirem o *lugar da mestria* inaugurado por Epicuro (HADOT, 1999). No Estoicismo, seguramente menos vertical, a figura do sábio era mais

inspiração do que ser existente, mas, de todo modo, o mestre presentificava o lugar em que a verdade poderia ser dita. Na dinâmica das escolas Antigas, a verdade não se ergue por si mesma, mas apenas através de uma relação especial de amizade entre o mestre e seu discípulo. O instante da *parresia* é precisamente aquele em que o mestre simplesmente diz a verdade da maneira como ela deve ser dita, no tempo preciso, no estilo correto (FOUCAULT, 2006). O mestre *parresiasta* é aquele que se encontra em uma dada relação com a linguagem que permite a emergência da verdade, de modo que ele é capaz de falar tudo de forma precisa, em um instante pontual a seus discípulos, sempre mediado por uma relação que os Antigos nomeavam por *filia*, amizade.

A mestria torna-se ainda mais complexa no âmbito do Cristianismo. O próprio Jesus encarna a ambiguidade de ter sido ao mesmo tempo um mestre oral, mas termos acesso à ‘verdade’ de Cristo apenas por meio da escritura bíblica. Uma vez que a verdade está revelada nos evangelhos, a mestria, como lugar em que se acede à enunciação da *alétheia*, desloca-se de lugar ao longo das gerações cristãs seguintes. Três caminhos nascem desse impasse. Na teologia, em especial na escolástica, o problema consiste frequentemente na interpretação do *Logos* divino, através das vias teóricas, dialogando sempre com o corpus teórico greco-romano, atrofiando a dimensão da mestria em prol do professorado. A liturgia constitui a figura do sacerdote como aquele que detém institucionalmente o lugar de enunciar aos fiéis, da maneira adequada, a verdade divina, dando origem ao nascimento da pastoral. O sacerdócio litúrgico institui nele um lugar e um ritual de enunciação da verdade, ao mesmo tempo que incita seus fiéis a dizerem a verdade sobre si mesmos – a pastoral e a confissão, respectivamente (CHEVALIER, 2012). Já o mosteiro, como vimos, foi o lugar em que a mestria Antiga conseguiu melhor se conservar, ainda que com as modificações inevitáveis de uma nova espiritualidade (HADOT, 1999). Do ponto de vista da mestria Antiga, a clausura dos mosteiros é a experiência cristã que mais se aproxima das antigas escolas.

A mestria, portanto, tem uma longa história na própria formação da cultura ocidental, sendo participante tanto do problema da verdade, como da questão do *logos*. O implacável questionamento das autoridades pela tradição iluminista, se aniquilou os excessos de arbitrariedade eclesiástica, declinou também com as referências de verdade que estavam contidas na mestria filosófico-cristã. A mestria é simplesmente inconciliável com o espírito das

Luzes. No Iluminismo, nem a verdade, nem a relação da *alétheia* com o *logos* poderiam ser as mesmas, de modo que os filósofos começaram a constituir um novo projeto para a verdade. Nesse projeto, toda a discussão, tão importante para a filosofia como para o Cristianismo, da relação entre verdade e linguagem, entre *alétheia* e *logos*, foi reduzida ou suprimida, nascendo o conceito de verdade como correspondência com o objeto – ou nas palavras de Kant, “a verdade consiste na conformação de um conhecimento com o seu objeto” (KANT, 2014, p. 70). No Iluminismo, a verdade torna-se passível de verificação. Assim, na medida em que a verdade se torna um problema a ser resolvido com o objeto, não há mais espaço ao mestre enunciador da verdade transformadora.

Deve-se mencionar, porém, nesse modesto brevíário histórico da mestria, um personagem central cuja filosofia sintetizou duas tradições rigorosamente antitéticas: Hegel. A obra hegeliana é o que se pode chamar de uma dobra no Iluminismo, uma vez que, como bem esclarece Taylor (2014) concentra em si tanto os aspectos mais vivos do Romantismo como da tradição das Luzes. Na *Fenomenologia do Espírito*, a mestria hegeliana se constitui como um dos instantes fundamentais da consciência-de-si, justamente aquele em que ela busca afirmar-se enquanto consciência-de-si. É apenas possível, à consciência-de-si, atestar-se como consciência-de-si ao confrontar-se com outra consciência-de-si, de modo que o embate entre as duas resulta no exercício do desejo de reconhecimento sobre a outra, utilizando, para isso, a violência. Temendo a morte, a outra consciência de si submete-se à primeira na qualidade de escravo, reconhecendo-a como sujeito, como mestre (*Herr*), como senhor. A expropriação do trabalho do escravo realizado pelo mestre faz com que o mestre desfrute, mas não encontre o saber. O saber não está no gozo do mestre, mas no contato que o escravo tem com as coisas enquanto trabalha (TAYLOR, 2014). É sem dúvida curioso que, ao reintroduzir o problema do mestre, Hegel recoloca em questão a relação do sujeito com a verdade e o saber, mas, por uma inversão, dote o mestre de ignorância e o escravo com a possibilidade de saber (uma vez que o escravo, ao trabalhar, acaba por saber ao lidar com as coisas, ao passo que o mestre, esquecido em sua fruição, não se direciona jamais nem ao saber, nem à verdade).

Não podemos ignorar toda essa história ao ler o *Discurso de Roma*, sobretudo quando se observa que Lacan o inicia com inúmeras menções a mestria, palavra e verdade na psicanálise. Com efeito, a *Introdução* escrita para *Função e Campo* é claramente marcada pelos

termos ‘posição da mestria’ (*position de la maîtrise*), ‘lugar da mestria’ (*place de la maîtrise*), ‘mestria dialética’ (*maîtrise dialectique*), e ‘mestre’ (*maître*). No escrito lacaniano, a mestria estará intimamente ligada ao que Lacan nomeia de “funções da palavra” (LACAN, 1953, p. 464), uma expressão não muito simples, mas que, como poderemos talvez assegurar ao prosseguir a análise, mantém sua razão de ser nas relações da palavra com a verdade. Nessa mesma *Introdução*, Lacan estabelece, ao mesmo tempo, uma correlação da mestria com o ensino (*enseignement*) e uma oposição da primeira às concepções de magistério (*magistère*) e aos ‘ritos religiosos’.

2.3.1.1 Da mestria dialética à mestria das funções da palavra

Acompanhemos *pari passu* como Lacan estrutura a sua concepção de mestria. A introdução de *Função e Campo* situa os três eixos das mais discutidas questões na psicanálise de seu tempo. O primeiro eixo é formado pelos debates em torno do que chama de “função do imaginário [...] ou das fantasias na técnica da experiência” e na “constituição do objeto nas diferentes etapas do desenvolvimento psíquico” (LACAN, 1953/1998, p. 242)³⁰. O segundo eixo consiste nas “noções das relações libidinais de objeto que, renovando a ideia do progresso da análise, reformula em surdina sua conduta” (LACAN, 1953/1998, p. 244). O terceiro eixo é aquele que responde pela “importância da contratransferência e, correlativamente, da formação do psicanalista. Aqui, a ênfase veio dos embaraços do término da análise, que se juntam aos do momento em que a psicanálise didática se encerra com a introdução do candidato na prática” (LACAN, 1953/1998, p. 244). O movimento crescente de debates em torno da contratransferência é ressaltado por Lacan, bem como as discussões em torno do problema da formação do analista. São ambos, no entender de Lacan, processos de ordem diversa do que supunham Klein, Winnicott e seus contemporâneos. Ele as concebe enquanto parte de uma *maîtrise dialectique*, de uma “mestria dialética” (LACAN, 1953, p. 464). É preciso retomar o contexto histórico em que esse termo aparece.

³⁰ Trata-se, ao que parece, das elaborações teóricas em torno do conceito de ‘objeto parcial’ realizadas por Melanie Klein, especialmente no âmbito da psicanálise com crianças. Não se pode esquecer também que, no mesmo ano do *Discurso*, Winnicott publicou seu famoso trabalho sobre o conceito de ‘objeto’ transicional’ no *International Journal of Psychoanalysis*, baseado em uma conferência apresentada anos antes, em meio a discussões no meio psicanalítico sobre a noção de objeto em Klein.

‘Mestria dialética’ é um termo lacaniano que está referido a um debate anterior ao *Discurso de Roma*, cujo objeto é a transferência. Em 1951, no auge dos debates sobre a contratransferência³¹, Lacan realizou a sua *Intervenção sobre a transferência* no *Congresso de psicanalistas de línguas românicas*. Nessa exposição, Lacan concebeu a psicanálise como “uma experiência dialética, e essa noção deve prevalecer quando se formula a questão da natureza da transferência” (LACAN, 1951/1998, p. 215). Sob o prisma da dialética hegeliana, tal como foi lida por aquele Lacan chama de mestre, o filósofo Alexander Kojève, o conceito de transferência foi compreendido através de uma releitura do Caso Dora, em que se demonstrou um movimento no qual se sucediam estágios de inversão dialética (proporcionados por certas intervenções freudianas) e etapas subsequentes de desenvolvimento da verdade (em que revelações imprevistas surgiam)³². Lacan define a contratransferência como parte inalienável do movimento dialético transferencial, sendo “a soma dos preconceitos, das paixões, dos embaraços e até mesmo da informação insuficiente do analista num dado momento do processo dialético” (LACAN, 1951/1998, p. 224). Já a definição de transferência que Lacan apresenta é

³¹ Sem dúvida, a contratransferência era um assunto debatido na psicanálise desde a noção de identificação projetiva em Melanie Klein. Não obstante, foi a intervenção da psicanalista alemã Paula Heiman, aluna de Klein, em um Congresso da *IPA* em Zurique, 1949, que colocou a questão na ordem do dia. Heiman introduziu a concepção da contratransferência como uma via para aceder ao inconsciente do paciente. As emoções, os afetos que o analista sentia sobre determinado paciente deveriam ser meticulosamente analisados, pois serviriam, por excelência, como instrumentos de pesquisa para o analista. Também em 1949, Winnicott publicará um trabalho histórico sobre o tema, *Hate in countertransference* no *International Journal of Psychoanalysis*, em que narrará um ousado método de tratamento: Winnicott levará para sua casa um menino psicótico de 9 anos durante três meses para tratá-lo, o que despertará no pediatra inglês um sentimento de ódio. Ora, mas se o manejo da transferência fora debatido em toda a obra de Freud, que não se negou a admitir efeitos afetivos não raro difíceis de contornar no analista, os que se seguiram a Freud, sobretudo ao fim da década de 1940 e início de 1950, iniciaram um movimento de sobrevalorização dos efeitos contratransferenciais, fazendo disso, muitas vezes, um estímulo para uma confissão sentimental deliberada. Cf. MIJOLLA, 2005.

³² No texto, Lacan ressaltará que, em certos momentos do sempre tenso embate transferencial de Freud com Dora, ocorrerá o que nomeia de ‘inversão dialética’ (*renversement dialectique*): “Freud se vê diante da pergunta, aliás de tipo clássico nos primórdios do tratamento: ‘Esses fatos estão aí, dizem respeito à realidade, e não a mim mesma. O que o senhor quer mudar nisso aí?’. Ao que Freud responde através de *uma primeira inversão dialética*, que nada fica a dever à análise hegeliana da reivindicação da ‘bela alma’, aquela que se insurge contra o mundo em nome da lei do coração: ‘Veja’, diz ele a Dora, ‘qual é a sua própria parte na desordem que você se queixa?’” (LACAN, 1951/1998, p. 218). Essa intervenção hoje célebre de Freud, que pergunta pelo desejo de sua paciente mesmo nas condições em que ela parece ser a vítima de todos, provoca, segundo Lacan, uma ‘inversão dialética’ que a subtrai de sua posição de *bela alma* para lançá-la em um outro domínio, aquele em ela deve responder por seu desejo. Lacan parece entender que a intervenção freudiana estremece a dinâmica transferencial de uma tal maneira que retira Dora de sua posição, levando-a a uma nova etapa, à qual Lacan nomeia “desenvolvimento da verdade” (*développement de la vérité*), isto é, um momento em que a paciente põe em marcha um processo que leva a uma “nova elucidação” do que está em jogo para o sujeito (LACAN, 1951/1998, p. 218). Essas ‘inversões dialéticas’ ocorrem em diversos períodos da transferência, movimentando outros estágios de ‘desenvolvimento de verdade’.

o “aparecimento, num dado momento de estagnação da dialética analítica, dos modos permanentes pelos quais ele [o sujeito] constitui seu objeto” (LACAN, 1951/1998, p. 224). Transferência e contratransferência são, portanto, partes do mesmo *processo dialético da análise*, de modo que momentos particulares no movimento de condução da análise manifestam mais claramente uma ou outra. Trata-se de algo muito diferente de uma concepção de contratransferência, como presente na época, como algo relativo ao caráter ou à personalidade do analista.

Tendo recusado, portanto, uma concepção transcendental de contratransferência, Lacan passa a compreender o par transferência-contratransferência como uma dialética lida em Hegel, mas reinventada pela leitura freudiana. Agora, no *Discurso*, Lacan assevera que a contratransferência está associada ao domínio da “mestria dialética” (LACAN, 1953/1998, p 244). É preciso notar bem de qual maneira surge o termo, que não escapa a um tom zombeteiro por parte de Lacan:

Esses três problemas [função do imaginário na constituição do objeto, relações libidinais de objeto e contratransferência/formação] têm um traço comum, à parte a atividade pioneira que manifestam em três fronteiras diferentes, com a vitalidade da experiência que os sustenta. Trata-se da tentação que se apresenta ao analista de abandonar o fundamento da palavra (*parole*)³³, justamente em campos em que sua utilização, por confinar com o inefável, exigiria mais do que nunca seu exame: a saber, a pedagogia materna, a ajuda samaritana e a mestria dialética (*maîtrise dialectique*) (LACAN, 1953/1998, p 244)³⁴.

Assim, sem perder o viés de escárnio, Lacan põe a contratransferência e a formação do analista sob o âmbito da mestria dialética. Ao mesmo tempo em que ironiza os analistas mais destacados de seu tempo, Lacan toma seriamente esses problemas e questões. Que a contratransferência seja dialética era algo já manifestamente publicado na *Intervenção sobre a transferência*, como vimos. Mas em que, precisamente, a contratransferência teria algo a ver

³³ Salvo indicação, traduziremos sempre “*parole*” por “palavra”, ao contrário da preferência do tradutor brasileiro, que optou, também corretamente, em traduzir por “fala”. Com a primeira tradução se privilegia o peso filosófico e religioso do termo, ao passo que a última tende a conservar apenas seu sentido saussuriano.

³⁴ Tradução alterada. Texto original: “*Ces trois problèmes ont un trait commun en dehors de l’activité de pionniers qu’ils manifestent sur trois frontières différentes avec la vitalité de l’expérience qui les supporte. C’est la tentation qui se présente à l’analyste d’abandonner le fondement de la parole, et ceci justement en des domaines où son usage, pour confiner à l’ineffable, requerrait plus que jamais son examen : à savoir la pédagogie maternelle, l’aide samaritaine et la maîtrise dialectique*” (LACAN, 1953a/2001, p 463).

com a mestria? De que modo, ademais, a formação do analista, também ela, poderia ter alguma relação com a “mestria dialética”? Essas, sem dúvida alguma, são questões cujas respostas dependerão do desenrolar do ensino lacaniano, não estando ainda materialmente presentes no *Discurso de Roma*.

Todavia, a íntima relação entre mestria e dialética na grande tradição bem pode nos auxiliar a compreender a própria noção lacaniana de *mestria dialética*. Antes de tudo, sabemos que a própria *dialética*, tal como inventada por Sócrates, era um exercício que se realizava através de uma estreita relação de *mestria* (HADOT, 2014; FOUCAULT, 2006). A dialética socrática é uma *askésis* cujo objetivo é possibilitar a emergência de uma verdade no debate na medida em que destrona o discípulo de sua posição de saber, incitando o filósofo a ocupar-se consigo mesmo. Note-se bem que, mesmo quando Sócrates, do alto de sua ignorância metódica, destitui um rival de sua posição de saber, sempre, ao seu redor, estarão seus próprios discípulos testemunhando a presença do mestre. A dialética nasce tão íntima da relação entre mestre e discípulo que raros são os diálogos platônicos em que não estejam presentes, mesmo que como meros espectadores, os discípulos de Sócrates ou os discípulos dos rivais de Sócrates. Da perspectiva socrática, não há dialética sem prática da mestria, ainda que a mestria de Sócrates, excepcional, leve seu discípulo ao questionamento através do não-saber, chegando, não raro, ao limite do que pode ser conhecido, a *aporia*. Nem por isso deixa Sócrates de ser mestre, tal como se observa, por exemplo, na posição por ele ocupada em diálogos como *O Banquete* ou no *Alcíbiades*. Dessa maneira, a expressão “mestria dialética” beira a tautologia em Sócrates. Por ter Sócrates exercido influência decisiva em praticamente todas as escolas filosóficas da Antiguidade, não se apartaram dialética e mestria, ainda que tanto as formas de mestria quanto o destino da dialética variassem no curso da Filosofia Antiga. Com o declínio da mestria pela atmosfera Iluminista, desvalorizou-se também a dialética, até serem ambas recuperadas por Hegel, que conferiu, porém, um sentido inteiramente distinto ao Mestre (*Herr*)³⁵, concebendo-o, como vimos, do ponto de vista do poder. Desde então, a tradição dialética na modernidade se tornou uma das mais atentas às questões relativas ao poder, como o demonstrou todo o desenvolvimento do Marxismo e da Escola da Frankfurt.

³⁵ É preciso aqui mencionar que o termo *Herr* foi traduzido a francês por “*maître*” nos cursos de Kojève (1968), cursos nos quais não apenas Lacan se dedicou ao estudo do filósofo, mas também toda uma geração de intelectuais do pós-guerra francês.

Não há dúvida que Lacan está preocupado com o poder em jogo na análise. Portanto, deve-se ressaltar que Lacan *não* afirma, em nenhum momento, que o analista deve ser um mestre para o paciente. O analista, se está às voltas com essa ‘mestria dialética’, não domina o paciente, como o mestre senhoril na concepção hegeliana, tampouco se admite como um novo mestre *parresiasta*, que enunciaria uma verdade do inconsciente de seu analisando-discípulo. Não é simples, no *Discurso de Roma*, situar o lugar da mestria e da verdade para o psicanalista, mas partamos ao menos da asserção em que Lacan, de modo inequívoco, afirma com todas as letras que o “analista deverá se tornar mestre” (LACAN, 1953/1998, p. 245). Todavia, é preciso notar bem *do que* o analista se tornará mestre: “não há dúvida de que esses efeitos [...] só poderiam ser corrigidos por um justo retorno ao estudo (*juste retour à l'étude*) no qual o psicanalista deveria se tornar mestre, das funções da palavra (*devrait être passé maître, des fonctions de la parole*)” (LACAN, 1953/1998, p. 245)³⁶. Essa passagem não deixa dúvida de que, para Lacan, o analista deverá se tornar um *mestre* – não do paciente, mas, sim, *das funções da palavra*. Paira aqui, porém, a exigência de ter que resolver, ao menos com alguma precisão, o que viria a ser essa *função da palavra* a que se remete a mestria lacaniana.

Se tomamos como verdadeira a conjectura de que Lacan se reporta todo o tempo à ‘grande tradição’ que nasce na Antiguidade e se espalha pelo Cristianismo, não tardaremos a constatar que a *função da palavra* para Lacan consiste precisamente em ser a instituidora da verdade – ou como ele mesmo afirma, “a palavra constitui a verdade” (LACAN, 1953/1966, p. 252). Ser mestre das *funções da palavra* se remete imediatamente ao problema da verdade. Isso deve nos levar, por um breve excuro, de volta à Filosofia Grega. Com efeito, o problema da relação entre verdade e palavra está no centro da concepção mítico-religiosa que permeia a Grécia Antiga desde suas origens. No período arcaico, os aedos, os reis-justiceiros e adivinhos, aqueles que eram ‘mestres da verdade’ (como ficou marcada a expressão do helenista belga Marcel Detienne), ao serem tomados pela Palavra, ao serem movido pelo *logos*, simplesmente enunciavam uma verdade³⁷. Através de suas diferentes relações com o *logos*, com a linguagem,

³⁶ Tradução alterada. Texto original: “*Les idées que nos sages se forment de la relation d’objet achevée sont d’une conception plutôt incertaine et, à être exposées, laissent apparaître une médiocrité qui n’honore pas la profession. Nul doute que ces effets où le psychanalyste rejoint le type du héros moderne qu’illustrent des exploits dérisoires dans une situation d’égarement ne pourraient être corrigés par un juste retour à l’étude où le psychanalyste devrait être passé maître, des fonctions de la parole*” (LACAN, 1953a/2001, p. 464).

³⁷ Marcel Detienne (2013) demonstrou bem, em seu livro *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, como, já bem

essas figuras da sabedoria grega, em acordo com o lugar que enunciavam essas funções, proferiam a verdade. Tratava-se de um processo através do qual um mestre, por sua posição ante o *logos*, assumia um dado lugar na enunciação, uma certa relação com a Palavra que o permitia dizer a *alétheia*. Com a ascensão da Filosofia Grega, entrou em jogo uma real disputa entre a verdade (*alétheia*, ἀλήθεια) e a opinião (δόξα, *doxa*)³⁸. Essa tensão deslocou a *alétheia* de seu lugar primeiro de revelação de ordem religiosa, afetando imediatamente a relação do homem grego com o *logos*. Como nos recorda Detienne (2013), a transformação da relação do homem ao *logos* – e conseqüentemente à *alétheia* – se deu primeiro no campo da poesia, através do poeta Simonides, que concebeu a memorização e a composição como técnicas, não mais como uma atividade sagrada de transmissão da verdade, como faziam os mestres de *alétheia*. Na Filosofia, a mudança se realizou através dos sofistas e retóricos, técnicos do discurso, cujo ensino não estava direcionado à verdade filosófica, mas à verdade persuasiva. Platônicos, eternos rivais dos sofistas, jamais negaram a existência da *alétheia*, concebendo mesmo um procedimento *lógico* para alcançar o conhecimento verdadeiro (ἐπιστήμη) para além da opinião, da *doxa*. Para os estoicos, a concepção de *logos* ganha enorme importância, pois, nele, ela compreende o princípio racional que organiza toda a existência, ao qual o filósofo deve ressoar com suas próprias atitudes e pensamentos. O estoicismo se ampara inteiramente na equivalência entre o *logos* correto e a *alétheia*, de modo que estar em acordo com o *logos* significava estar agindo conforme a verdade³⁹. O Cristianismo interpreta o *logos* como a própria palavra de Cristo⁴⁰, de modo que a verdade revelada por Jesus – “eu sou o caminho, a verdade (*alétheia*)

antes de Sócrates, a função do *logos* era servir de suporte a uma verdade, *alétheia*. Ao longo do livro, o autor destaca três figuras de mestres de verdade antes do surgimento da Filosofia: (i) os aedos declamadores de Homero e Hesíodo que, através de sua Memória, enunciavam a verdade mítica; (ii) o adivinho, cujos procedimentos o permitem uma revelação discursiva da *alétheia*; (iii) o rei-justiceiro que, através de sua relação com a justiça (Δίκη, *Diké*), profere uma verdade (DETIENNE, 2013). De acordo com Detienne (2013), as três figuras de mestres de verdade na Antiguidade existem apenas quando mediadas pelo *logos*, enquanto o portador da verdade, na medida em que é através de uma dada relação do mestre com o *logos* que a *alétheia* é revelada.

³⁸ “[...] a *alétheia* se opõe diretamente a *doxa*, e aí se trava um conflito decisivo que pesará em toda a história da filosofia grega” (DETIENNE, 2013, p.120).

³⁹ “Life according to nature entails for the Stoic an attunement between his own attitudes and actions and the rational course of events. But how is a man to know whether he has achieved, or is progressing toward achieving, such a relationship? The answer is surely that the more he succeeds in grasping what is true the closer he comes to attunement with right reason in its cosmic sense. For right reason (*orthos logos*) is logically equivalent to truth (*alétheia*) What truth means in this connection depends upon whether we are referring to the sage or to the *orthos logos* that is god”. (LONG, 1978, p. 116)

⁴⁰ “Tertuliano acha-se à vontade para provar aos estoicos que toda a sua doutrina do Logos confirma a verdade Cristã. Deus criou o mundo do nada, mas o Verbo é a própria razão segundo à qual ele o criou, ordenou,

e a vida” (BÍBLIA, 2016, Jo, 14:6) – era encarnada por sua Palavra. Ora, nessa tradição sumamente complexa, na qual os sentidos do *logos* variam da palavra enunciada ao discurso da racionalidade⁴¹, em que as concepções e usos da *alétheia* são inúmeras, em que também as relações do sujeito ao *logos* passam da revelação à técnica, salta aos olhos a constância da indissociabilidade entre *logos* e *alétheia* desde os primórdios da Grécia até o mais alto avançar do Cristianismo.

Em 1953, Lacan retoma precisamente, no domínio da psicanálise, uma das questões mais importantes para toda a *grande tradição*: a relação entre palavra e verdade em sua relação com a mestria. É inegável que a estrutura do *Discurso de Roma* repousa, antes de tudo, em uma convocatória realizada por Lacan aos analistas de seu tempo que, segundo seu entendimento, “abandonar[am] o fundamento da palavra (*parole*)” (LACAN, 1953/1998, p 244). Não é desarrozoado conceber, por todos esses laços históricos que unem palavra e verdade, *logos* e *alétheia*, que a negligência dos analistas da segunda geração em se deter nas bases materiais da palavra tinha por efeito a integral perda do campo da verdade na experiência psicanalítica. A clara proposição de Lacan é para que, ao contrário, os analistas corrijam seu afastamento de Freud através de um “*juste retour à l’étude*” (LACAN, 1953/1998), um justo retorno ao estudo dos fundamentos da palavra com o intuito de reconceber o lugar da verdade na psicanálise. Conservando o entendimento de que não haveria possibilidade de alcançar o problema da verdade na psicanálise se acaso os analistas não se debruçassem, com todos os seus esforços e novos meios, nas relações entre verdade e palavra, entre inconsciente e linguagem, Lacan concebe que a *mestria* em jogo na psicanálise se constitui precisamente no domínio, por parte do analista, das *condições de possibilidade* da emergência de uma verdade em análise *através*

governou. Acaso não é isso que afirmavam os estoicos Zenão e Cleante quando falavam do Logos como de uma razão ou de uma sabedoria construtoras do mundo e que o penetram por todas as partes?” (GILSON, 1998, p. 109).

⁴¹ “The term *logos* (λόγος) was widely used in the Greco-Roman culture and in Judaism. Among its many meanings are word, speech, statement, discourse, refutation, ratio, proportion, account, explanation, reason, and thought. This term, however, is not used for a “word” as used in grammar; instead, *lexis* (λέξις), is used. Both terms derive from the Greek word *legō* (λέγω), meaning to tell, to say, to speak, or to count. But the meanings for *logos* that have philosophical and religious implications are basically two: as an inward thought or reason, an intuitive conception; and as an outward expression of thought in speech. In any theistic system, it could therefore easily be used to account for a revelation or could be personified to designate a separate being. Throughout most schools of Greek philosophy, this term was used to designate a rational, intelligent, and thus vivifying principle of the universe. This principle was deduced from an analogy to the living creature, and because the ancient Greeks understood the universe as a living reality in accordance with their belief, it had to be vivified by some principle, namely, the universal *logos*” (HILLAR, 2012, p. 6).

da linguagem.

Mas como Lacan concebe propriamente a linguagem, o *logos* em uma prática tão marcadamente moderna como a psicanálise? Será, antes de tudo, através de um percurso no estruturalismo que Lacan conquistará os meios de compreensão da linguagem na experiência do inconsciente. Como se sabe, o estruturalismo vinha ganhando amplo terreno na França pós-guerra com a descoberta, pelos intelectuais franceses, da obra de Ferdinand de Saussure. O movimento do formalismo russo, herdeiro teórico primeiro dos trabalhos saussurianos, começava a ser divulgado amplamente nos meios acadêmicos. Claude Lévi-Strauss começava a publicar trabalhos de fundamental importância no campo da antropologia, aos quais Lacan dedicava não apenas sua leitura, mas também seu comentário crítico. Por sua vez, Lacan, sem dúvida alguma, extrapolará, por mil torções, os limites do estruturalismo na linguística e na antropologia com o intuito de torná-lo parte do domínio cinzento da psicanálise. Ao menos nos primeiros anos de seu ensino, o estruturalismo servirá para formalizar, a partir dos traços distintivos que lhes são próprios, as regras da ordem simbólica na qual tanto a interpretação analítica quanto a transferência, campos da emergência da verdade em psicanálise, poderiam se constituir. Com o estruturalismo, Lacan lerá os processos de condensação e deslocamento descritos por Freud na *Interpretação dos sonhos* através das fórmulas da metáfora e da metonímia, amparado na obras dos linguistas pós-saussurianos, bem como, mais tarde, conceberá mesmo os processos conscientes e inconscientes envolvidos no desejo através de um esquema ou *gráfico* não tão diferente, em sua estrutura, dos *mitemas* lévi-straussianos. Acima de tudo, Lacan se utilizou do estruturalismo para conceber as regras da linguagem inconsciente, mas levando em consideração, na formalização que realizava, a própria especificidade do objeto da psicanálise. Não é equivocado dizer, portanto, que coube ao estruturalismo sobretudo a parte do *logos*, das condições operadoras da linguagem inconsciente.

Mas não há apenas *logos*, há também a *alétheia*. Se o estruturalismo era particularmente útil para formalizar os aspectos da linguagem, pecava, todavia, ao não se prestar a investigações mais complexas sobre a verdade. Assim, Lacan, por uma síntese só permitida mesmo a alguém formado no seio dos movimentos surrealista e hegeliano, apelou à filosofia fenomenológica justamente para abarcar os pontos cegos do estruturalismo. À primeira vista, nada é tão incompatível quanto estruturalismo e fenomenologia. Saussure (2006) relegou aos filósofos os

aspectos da *langue* não sistematizáveis, ao passo que a tradição fenomenológica, talvez a mais complexa diretriz filosófica da modernidade, seguramente desconfia de esquematismos. Mas o tempo de Lacan, que era também o de Dali fundindo objetos rigorosamente inconciliáveis, não apenas permitia, mas incitava o rigoroso choque de doutrinas contraditórias. Deste modo, Lacan (1932/1987), que, já nos tempos de sua tese *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*, via-se a par dos avanços da fenomenologia no interior da psiquiatria, sobretudo com Jaspers, aprofundou-se e atualizou-se nas duas décadas seguintes com a leitura de Hegel e Heidegger mediada por seu mestre russo Kojève, ao mesmo tempo em que acompanhava o desenvolvimento do estruturalismo através da obra de Lévi-Strauss na França. A evolução do problema em que Lacan trabalhava – que consistia, como tentamos elucidar, na relação entre *logos* e *alétheia*, entre palavra e verdade na experiência psicanalítica, referindo-se a toda a ‘grande tradição’ envolvida na Antiguidade e no Cristianismo – resultou em um impasse radical que foi resolvido, ao menos momentaneamente, através de uma inusitada síntese, um contrachoque entre o estruturalismo (responsável maior pelos procedimentos do *logos*) e a fenomenologia (reveladora moderna das mais complexas questões da *alétheia*). Some-se a isso o fato de que a fenomenologia, desde Hegel, havia realizado uma das mais longas discussões sobre a linguagem, bem como alguns filósofos já começavam a pensar, através da via estruturalista, na verdade como um problema de condições histórico-estruturais. Eis uma modesta noção da amplitude do problema em que Lacan estava envolvido e da complexa escolha das tradições para responder a esses problemas no interior da psicanálise.

Se a mestria consistia, na ‘grande tradição’, precisamente em diferentes relações entre *logos* e *alétheia*, entre palavra e verdade, Lacan decidiu investigar, na experiência psicanalítica, tanto o problema da linguagem (com o que havia de mais moderno na ciência linguística de seu tempo, o estruturalismo) quanto as relações entre a linguagem e a verdade (com o que pudesse haver de mais sofisticado e complexo na filosofia de seu tempo, a fenomenologia hegeliana e heideggeriana). A resposta que Lacan começava a desenhar no *Discurso de Roma* duraria mais de vinte anos do mais intenso trabalho.

2.3.1.2 Ruptura e fundação

Há outro problema em torno da mestria que não pode, de modo algum, passar despercebido. Trata-se da tomada, por Lacan, do *lugar do mestre* na própria história da psicanálise. É preciso notar que *Função e Campo* não é um escrito fundador apenas do ponto de vista dos efeitos contingentes que ele possa ter tomado, mas, na realidade, trata-se de um texto que, materialmente, implica em uma ruptura radical com uma linhagem sucessória de poder e interpretação dentro do movimento freudiano.

Parte considerável do *Discurso de Roma* consiste em ironizar, um tanto à maneira de Sócrates, a elite dos pensadores da psicanálise de sua época. É evidente que Lacan nutre intensa admiração por Melanie Klein em razão de seus avanços na psicanálise infantil, bem como por Ernest Jones e por Ella Sharpe. Não obstante, Lacan se recusa a conceber que aqueles que dominam a instituição psicanalítica, muitas vezes mais do ponto de vista do poder institucional que do desenvolvimento teórico, mantenham-se em acordo com o espírito de investigação freudiano nas questões cruciais que emergiram no nascimento da psicanálise. Lacan insiste em enfatizar que a sabedoria propagada por aqueles que se creem ou são reconhecidos como ‘sábios’ (*sages*) não passa de ignorância, de um erro de julgamento, de modo que a referência à sabedoria, no *Discurso de Roma*, só raramente escapa do tom irônico:

As idéias concebidas por nossos sábios [*sages*] sobre a relação de objeto acabada são de concepção bastante incerta e, ao serem expostas, deixam transparecer uma mediocridade que não honra a profissão. [...] Acaso não basta, para nos convenceremos disso, constatar o que sucede nesse lugar? Nele se transmite uma técnica, de estilo enfadonho ou até reticente em sua opacidade, e que qualquer arejamento crítico parece transtornar. Na verdade, ela assume o aspecto de um formalismo levado ao cerimonial, e a tal ponto que podemos indagar-nos se não sucumbe à aproximação mesma com a neurose obsessiva através da qual Freud visou tão convincentemente o uso, senão a gênese, dos ritos religiosos (LACAN, 1953/1998, p. 245)⁴²

Procede, Lacan, por uma estratégia clássica na Filosofia Antiga, que consiste em afirmar

⁴² Tradução modificada. Texto original: “Les idées que nos sages se forment de la relation d’objet achevée sont d’une conception plutôt incertaine et, à être exposées, laissent apparaître une médiocrité qui n’honore pas la profession [...] Ne suffit-il pas pour s’en convaincre de constater ce qui se passe à cette place? Une technique s’y transmet, d’un style maussade, voire réticente en son opacité, et que toute aération critique semble affoler. À la vérité, prenant le tour d’un formalisme poussé jusqu’au cérémonial, et tant qu’on peut se demander si elle ne tombe pas sous le coup du même rapprochement avec la névrose obsessionnelle, à travers lequel Freud a visé de façon si convaincante l’usage, sinon la genèse, des rites religieux” (LACAN, 1953a/2001a/2001, p. 464).

que certos homens, mesmo sendo reconhecidos por alguns como de grande conhecimento, mesmo tomando a si mesmos como os bastiões do saber, são mais frágeis em sua sabedoria do que aparentam ser. Sem dúvida, Lacan se posiciona como um socrático ao protestar que a sabedoria que os analistas de sua época pareciam sustentar era debilitada pela simples razão de que pouco atentavam às funções da palavra, fonte da verdadeira mestria em psicanálise. De acordo com Lacan, tratava-se de uma negligência imperdoável dos psicanalistas de seu tempo quanto ao único campo que eles, sendo analistas, não poderiam ignorar: o campo da linguagem como o fundamento da verdade na psicanálise. A linguagem em sua dimensão de *logos*, criadora da experiência, reveladora da verdade, fora excluída do âmbito da psicanálise, de modo que todos os efeitos que a linguagem proporcionou ao mundo Antigo e Cristão, efeitos de verdade absolutamente presentes no sujeito que sofre na modernidade, viram-se ignorados pela psicanálise desde a morte de Freud. Essa falta primordial – o “abandon[o] do fundamento da palavra” (LACAN, 1953/1998, p. 244) – embargava a própria relação do analista com a experiência analítica tal como na via inaugurada por Freud, levando, no entendimento de Lacan, a tradição psicanalítica a um desguio, a uma perda de rumo que punha a perder a própria vitalidade da psicanálise enquanto prática de cura pela palavra. Assim, ao desprezar a viva dimensão dialética entre *logos* e *alétheia* na psicanálise, os psicanalistas de seu tempo tornaram a psicanálise, diz Lacan, algo não muito distante do ritmo obsessivo de certos ritos religiosos em função do excessivo formalismo na formação do analista e na dinâmica das sessões. Através de um “*formalisme poussé jusqu’au cérémonial*” (LACAN, 1953, p. 464), obturou-se o mais profundo questionamento freudiano a respeito das relações entre inconsciente e linguagem.

Nada se compara, porém, ao que Lacan realiza em seguida. É preciso ler o seguinte parágrafo à luz de tudo o que Hadot escreveu sobre a mestria e sua relação com a escola na Antiguidade para ter o verdadeiro alcance do que Lacan realiza em seu *Discurso de Roma*:

Mais il semble que, depuis Freud, ce champ central de notre domaine soit tombé en friche. Observons combien lui-même se gardait de trop grandes excursions dans sa périphérie : ayant découvert les stades libidinaux de l’enfant dans l’analyse des adultes et n’intervenant chez le petit Hans que par le moyen de ses parents, - déchiffrant un pan entier du langage de l’inconscient dans le délire paranoïde, mais n’utilisant pour cela que le texte-clé laissé par Schreber dans la lave de sa catastrophe spirituelle. Assumant par contre pour la dialectique de l’œuvre, comme pour la tradition de son sens, et dans toute sa hauteur, la position de la maîtrise. Est-ce à dire que si la place du maître reste vide, c’est moins du fait de sa disparition que d’une oblitération

Nota-se, imediatamente, que Lacan realiza muito mais do que uma mera crítica a seus contemporâneos. É o problema do lugar do mestre, da formação do discípulo e da instituição da escola na psicanálise que se coloca, imediatamente, em discussão.

Recordemos o problema do mestre e da escola entre os Antigos (HADOT, 1999). Toda escola na Antiguidade possui seu mestre-fundador, que, não raro, elege ele mesmo o mestre continuador de sua escola. Zenão de Cítio, fundador do estoicismo, escolheu seu sucessor, Cleante de Assos, que elegeu Crisipo de Solis e assim por diante. Há casos, também, em que o mestre-fundador deixa em aberto a linhagem de sucessão, como é o caso do Epicurismo, de modo que é a própria escola que, por sua coerência interna, elege seu mestre (FOUCAULT, 2006). É um fato que muitas novas escolas nascem a partir de filósofos que estudaram escolas diferentes, como é o próprio caso do estoicismo, em que Zenão estudou com diversos mestres de outras escolas em seu tempo. Em comum a todas permanece a liberdade do mestre em, por uma condição dada em sua própria experiência filosófica (sabedoria), *poder falar a verdade*, isto é, colocar-se em certa relação com o *logos* segundo aquela escola de modo a lhe franquear a enunciação da verdade. Trata-se, como vimos, da concepção mesma da *parresia*. Note-se bem, portanto, a centralidade das sucessões, das linhagens de mestria nessas escolas, pois a elas estavam condicionadas toda estrutura de enunciação das verdades nas escolas da Antiguidade.

Convém realizar um esforço de reler, à luz do que fora descrito por Hadot, também o movimento institucional psicanalítico. É bem conhecida a importância que Freud concedia à continuidade institucional da psicanálise. No entanto, desde o estabelecimento da *Sociedade Psicanalítica de Viena* em 1907 (que depois se tornaria a *Associação Internacional de Psicanálise*), reinou sempre muito desconforto acerca do lugar que deveria ser ocupado na presidência. A escolha de Jung para a *Associação* se revelou por demais equivocada, uma vez

⁴³ A tradução em português dessa passagem não transparece da mesma maneira que o original a realização de Lacan: “Mas parece que, desde Freud, esse campo central de nosso domínio caiu no abandono. Observe-se o quanto ele mesmo se preservou de incursões grandes demais em sua periferia: descobrindo os estádios libidinais da criança na análise de adultos e só intervindo, no Pequeno Hans, por intermédio de seus pais; decifrando uma faixa inteira da linguagem do inconsciente no delírio paranóide, mas utilizando para isso apenas o texto-chave deixado por Schreber na lava de sua catástrofe mental. E assumindo, em contrapartida, quanto à dialética da obra e à tradição de seu sentido, e em toda a sua altivez, a posição de mestria, de dominação” (LACAN, 1953/1998, p. 245).

que o suíço não demorou a se afastar inteiramente dos pressupostos da psicanálise com o intuito de fundar, por sua conta, a psicologia analítica (GROSSKURTH, 1992). A segunda escolha foi pelo revezamento de membros do então chamado “Comitê Secreto” (Ferenczi, Abraham, Rank, Sachs e Jones), que acabou por manifestar um acerto um tanto maior quanto aos princípios teóricos da psicanálise, apesar das tensões inerentes aos desenvolvimentos teóricos divergentes de seus discípulos – que não demorariam a voltar-se, quase todos, contra alguma concepção teórica do mestre-fundador. Não obstante, o lugar do mestre jamais se desvincularia de Freud enquanto ele esteve vivo, de modo que seus discípulos, se ousavam opor-se, como o fez abertamente Rank e depois Abraham, não o faziam senão em referência ao mestre (GROSSKURTH, 1992). Nesse sentido, é bastante ilustrativa a fotografia capturada em 1911, geométrica, em que Freud aparece exatamente no centro de um triângulo, rodeado mais proximamente por seus discípulos do *Comitê*:



Figura 1 – A *Associação Internacional de Psicanálise*

À medida que a psicanálise ganhava contornos internacionais, instituíram-se normas rígidas para a formação em psicanálise, que foram introduzidas sob a pressão da iminência da morte de Freud, com o avançar de seu câncer (GROSSKURTH, 1992). O desenvolvimento da psicanálise infantil, em especial no embate Anna Freud contra Melanie Klein, deslocou um pouco a figura verdadeiramente controladora que foi Freud durante todos os anos que esteve

presente na *Associação* (depois da decepção com Jung, Freud admitia, em sua presidência, apenas aqueles que condiziam com seu estrito entendimento da psicanálise). Mesmo fora de Viena, mesmo fora da Inglaterra, a presença centralizadora de Freud era ainda assim sentida, tendo seu lugar tomado, após sua morte, pela presença de analistas que fizeram suas análises diretamente com Freud ou com os membros do *Comitê*, beneficiando-se de uma certa aura que o contato pessoal mais próximo possível com o fundador da psicanálise erigia (tal como vimos, na França, com Hans Sachs e a própria Marie Bonaparte).

Deve-se salientar que Freud, havendo criado a psicanálise, detinha em sua autoridade um lugar notavelmente destacado de todos os outros, um lugar ocupado em função de sua experiência clínica fundacional, bem como um lugar político, no qual a sua palavra servia como referência a todos os psicanalistas submetidos à instituição. Em outros termos, mesmo que alguns psicanalistas refutassem a palavra de Freud, era sempre em relação a ela que eles se posicionavam – sua palavra, enquanto esteve vivo, detinha um lugar de referencial na instituição. O desconforto de Freud com o lugar da presidência da *Associação*, obrigando-o a compor o Comitê, tem a ver precisamente com esse caráter um tanto ambíguo do lugar institucional criado por Freud na psicanálise, em que, ao mesmo tempo, a instituição é dessemelhante a uma Igreja (submissão irrestrita à autoridade), mas igualmente não pode ser como uma Universidade (combate ubíquo da autoridade). Esse lugar um tanto *atópico* da instituição psicanalítica na modernidade – sobretudo do lugar da palavra de Freud diante de sua instituição – poderia sugerir, no entanto, uma abertura, ainda que mínima, em considerar as relações entre a instituição psicanalítica e a escola filosófica na Antiguidade no que se refere ao problema do mestre.

Se há alguma convergência entre a posição de Freud e a mestria Antiga, ela só pode ser realmente pensada a partir de Lacan (1953a/2001, p. 464), retrospectivamente, quando expressamente é dito no *Discurso de Roma* que Freud “ocupava o lugar do mestre” e que, desde sua morte, “o lugar ficou vazio”.

O que faz Lacan em 1953? Em primeiro lugar, Lacan recusa o *status* de mestre a todos os analistas que se promulgavam detentores de avanços na psicanálise. Ora, é mais do que evidente que, para Lacan, Freud foi o único mestre propriamente dito do campo psicanalítico, de modo que seus discípulos, que deveriam dar continuidade à prática psicanalítica *dans toute*

sa hauteur, não se mostraram capazes, na visão de Lacan, de seguir a linha de mestria iniciada por Freud. Os discípulos seriam indignos de seu mestre. Desde Freud, portanto, não houve ninguém que se colocasse à altura da tarefa de sucedê-lo na posição de mestre; para Lacan, a razão para isso seria precisamente a negligência, por parte dos analistas, da função e do campo da linguagem na psicanálise. Não foi o caso propriamente dito de um desaparecimento do interesse pela obra freudiana, que se disseminava em toda a parte, mas, na realidade, os analistas, discípulos de Freud, embargaram o verdadeiro sentido da prática psicanalítica, que Lacan, sem dúvida alguma,urgia por recuperar, ele mesmo, em sua complexidade. Lacan, ao recusar o lugar de mestre a todos psicanalistas com exceção de Freud, toma uma atitude realmente violenta e drástica de destituição.

É então que, em um golpe, numa passagem aparentemente fortuita, Lacan realinha a estrutura da sucessão da mestria na psicanálise através da assunção do lugar de mestre: “*Assumant par contre pour la dialectique de l’œuvre, comme pour la tradition de son sens, et dans toute sa hauteur, la position de la maîtrise*” (LACAN, 1953^a/2001, p. 434). Nota-se, claramente, como Lacan escreve de maneira a se apropriar, através de um ato da própria escritura, do lugar do mestre, justamente aquele que irá, segundo todo um programa, retomar cautelosamente os textos do mestre-fundador com o intuito de relê-los a seu modo. Deve-se salientar, porém, o estranhamento que causa o uso do particípio presente de *assumer*, o *assumant*, termo que deixa realmente enevoado o sujeito de quem assume essa posição de mestria – se é Lacan, se é seu grupo, se é uma convocatória. De toda maneira, parece claro que, em seguida a destituição dos analistas de seu tempo, Lacan funda um novo lugar de mestria que desalinha as sucessões passadas, realinhando, por outro lado, o futuro da psicanálise.

Cria-se, assim, virtualmente, o lugar de uma escola, que se materializará, muitos anos depois, na *Escola Freudiana de Paris*, bem como também o lugar simbólico para a introdução de seus próprios discípulos, que cada vez mais estarão desvinculados da *IPA* para girar em torno desse ‘segundo mestre’. Gera-se, igualmente, do ponto de vista da mestria, um ensino (*enseignement*), ao qual Lacan se referirá já no *Discurso* como a oposição categórica ao ‘magistério’ dos analistas de seu tempo, os sábios, tão ironizados por Lacan. Realizada essa violência fundadora, nada poderá mais ser concebido senão pela via dessa nova mestria, com uma nova escola e um novo discipulado, ao mesmo tempo de maneira conservadora e originária,

que confundirá, por uma dialética muito própria a Lacan, a submissão e a subversão da doutrina freudiana.

2.3.2. *A palavra plena ou verdadeira*

É bem conhecida a distinção estabelecida no *Discurso de Roma* entre a ‘palavra plena’ e a ‘palavra vazia’. A despeito de Lacan ter abandonado esses termos em seu ensino posterior, não se pode conceber corretamente o *Discurso* sem tocar nessa distinção, pois, através dela, Lacan orienta as bases da relação entre linguagem e verdade na psicanálise.

Muitos daqueles que se debruçaram sobre o *Discurso* fizeram questão de ressaltar os ecos da oposição heideggeriana entre *falatório* e *fala autêntica* na oposição lacaniana *palavra plena* e *palavra vazia*. Não há, seguramente, qualquer embargo a essa interpretação, uma vez que Lacan já estava bastante versado na filosofia de Heidegger por essa época a ponto de, poucos anos mais tarde, publicar sua tradução francesa do artigo *Logos*⁴⁴. Há, todavia, algumas particularidades nas noções de palavra plena e vazia no ensino lacaniano que extrapolam o âmbito da filosofia heideggeriana, uma vez que as noções lacanianas se fundam precisamente na experiência da psicanálise, sendo introduzidas com o fenômeno da histeria – o que nem de longe está na alçada da filosofia heideggeriana. Ao nosso propósito, cabe lembrar também que, apesar das dessemelhanças, há tanto em uma oposição como em outras afinidades eletivas com os gregos e a tradição cristã, como convém demonstrar, ao menos no caso de Lacan, apropriadamente.

Devemos começar recordando que ‘falatório’ (*Gerede*) é um termo utilizado por Heidegger em *Ser e Tempo* para tratar de uma relação bem específica entre o *Dasein* e a linguagem. O filósofo a enquadra como uma decadência⁴⁵. O falatório, de acordo com Heidegger (1988), consiste em uma posição especial do ser em relação à palavra (*Sprache*) na qual “o discurso comunicado pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que trata o discurso; não se compreende tanto o ente referencial, mas só se escuta aquilo que já se falou no falatório” (HEIDEGGER, 1988, p.

⁴⁴ LACAN, 1956. Jacques. “Logos”. *La psychanalyse* 1956 n° 1, pp. 59-79.

⁴⁵ Há três formas básicas da decadência em *Ser e Tempo*, que são, além do falatório, a curiosidade e a ambiguidade (HEIDEGGER, 1988). Não adentraremos nas duas últimas.

288). Em outros termos, ainda nas palavras de Heidegger, o falatório “repete e passa adiante a fala” (HEIDEGGER, 1988, p. 288), sem abrir a possibilidade de deter-se e apropriar-se daquilo que é dito, dispensando, enfim, uma “compreensão autêntica” do que fora antes enunciado (HEIDEGGER, 1988, p. 229). O filósofo chega a dizer que esse é um dos mais habituais modos que o ser cotidianamente se apresenta, conhece e transmite, sem se aprofundar e implicar. De acordo com Heidegger, o falatório é uma recusa da abertura do ser, uma vez que o *Dasein* se relaciona através desse modo de ser, veda-se qualquer possibilidade a uma apropriação verdadeira⁴⁶. É evidente que Heidegger deseja propor um novo modo de implicação do *Dasein* na linguagem que não se estreite ao domínio da decadência tagarela. No intuito de ultrapassar a dimensão pobre da linguagem, Heidegger pensa em conceber a relação do ser com a *logos* de uma maneira tal que possibilite uma abertura privilegiada capaz de revelar-se em uma compreensão. Mais do que falatório, o *Dasein*, quando autêntico em sua experiência com a linguagem, recebe uma revelação sobre sua própria existência ao se ocupar de seu ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1988).

É mais do que evidente que Lacan não desconhecia, ao cunhar a expressão ‘*parole vide*’, o desenvolvimento de Heidegger sobre o falatório como decadência em *Ser e Tempo*. Antes de tudo, Lacan situa o domínio da *palavra vazia* também no âmbito da decadência – não do ser, como Heidegger, mas do movimento psicanalítico. A noção de *parole vide*, portanto, se inscreve primeiramente no debate, tão recorrente no *Discurso de Roma*, em torno da incapacidade do movimento psicanalítico em obter uma justa compreensão das labirínticas relações entre palavra e verdade. Essa distinção, sem dúvida elementar, criada por Lacan no *Discurso* entre *palavra vazia* e *palavra plena* consiste em uma primeira tentativa mais direta de recolocar o problema do “nascimento da verdade na palavra” (1953a/2001, p. 471) no interior do terreno psicanalítico:

Abordamos a função da palavra (*parole*) na análise por seu aspecto mais ingrato, o da fala vazia, em que o sujeito parece falar em vão de alguém que, mesmo lhe sendo semelhante a ponto de ele se enganar, nunca se aliará à assunção de seu desejo. Aí mostramos a *fonte da depreciação crescente de que a palavra (parole) tem sido objeto*

⁴⁶ “[...] o falatório é, pois, por si mesmo, um fechamento, devido a sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial. Este fechamento é, de novo, potenciado pelo fato de o falatório pretender ter compreendido o referencial com base nessa pretensão de reprimir, postergar e retardar toda e qualquer questão e discussão” (HEIDEGGER, 1988, p. 229).

na teoria e na técnica, e foi preciso levantarmos pouco a pouco, qual uma pesada roda de moinho tombada sobre si mesma, aquilo que só pode servir de volante no movimento da análise [...] (LACAN, 1953/1998, p. 255)⁴⁷

A crítica lacaniana da *palavra vazia* esbarra, antes de tudo, no que Lacan consideraria também uma decadência da psicanálise de seu tempo. Em oposição ao cuidadoso trabalho de Freud com as mais fundamentais questões oferecidas pela linguagem de seus pacientes (pois, mesmo carecendo dos avanços teóricos da linguística moderna, atentava às minúcias da linguagem, revezando linguística comparada, filologia e sonoridade das palavras), Lacan entende haver uma deliberada negligência, por parte do movimento psicanalítico em 1953, em investigar o campo da linguagem no âmbito psicanalítico, sobretudo no que concerne às questões mais fundamentais da verdade. Não há dúvida que este seja o *ritornelo* do *Discurso de Roma* – a “depreciação crescente” da palavra por seus contemporâneos (LACAN, 1953a/2001, p. 255).

Além do movimento psicanalítico, a *palavra vazia* se inscreve igualmente no âmbito da própria fala do analisando. A *palavra vazia* está na origem de qualquer tratamento psicanalítico, de modo que, tal como Lacan parece conceber, uma parte considerável da atividade analítica consiste em fazer uma passagem da *palavra vazia* dita pelo paciente ao que Lacan denomina *palavra plena*. Embora vazia em seu princípio, a palavra porta em si sempre um apelo, cujo bom desfecho – a travessia à palavra plena – dependerá necessariamente da resposta do analista:

Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a palavra do paciente. [...] Ora, toda palavra pede uma resposta. Mostraremos que não há palavra sem resposta, mesmo que depare apenas com o silêncio, desde que ela tenha um ouvinte e que é esse o cerne de sua função na análise. Mas, se o psicanalista ignorar que é isso que se dá na função da palavra, só fará experimentar mais fortemente seu apelo, e, se é o vazio que nela se faz ouvir inicialmente, é em si mesmo que ele o experimentará, e é para-além da palavra que irá buscar uma realidade que preencha esse vazio (LACAN, 1953/1998, p. 248-9)⁴⁸

⁴⁷ Texto original : “*Nous avons abordé la fonction de la parole dans l’analyse par son biais le plus ingrat, celui de la parole vide, où le sujet semble parler en vain de quelqu’un qui, lui ressemblerait il à s’y méprendre, jamais ne se joindra à l’assomption de son désir. Nous y avons montré la source de la dépréciation croissante dont la parole a été l’objet dans la théorie et la technique, et il nous a fallu soulever par degrés, telle une pesante roue de moulin renversée sur elle, ce qui ne peut servir que de volant au mouvement de l’analyse [...]*” (LACAN, 1953a/2001, p. 470)

⁴⁸ Texto original: “*Qu’elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n’a qu’un*

Se a psicanálise pode apenas trabalhar através da palavra do paciente, e se, como diz Lacan, toda palavra lançada em análise, mesmo que vazia, faz um apelo e demanda por si mesma uma resposta, cabe ao analista situar-se nesse lugar de alteridade a quem a palavra se endereça. Ao analista, compete ouvir o apelo da *palavra vazia*, que estará, ressalta Lacan (1953/1998), mais além da própria palavra dita. Sobre o apelo realizado pela palavra do paciente, Lacan argumenta:

Assim, ele [o analista] passa a analisar o comportamento do sujeito para ali encontrar o que ele não diz. Mas, para obter a confissão, é preciso que fale disso. Então, ele recupera a palavra, mas tornada suspeita por só haver respondido à derrota de seu silêncio, ante o eco percebido de seu próprio nada. Mas qual foi, então, esse apelo do sujeito, para-além do vazio de seu dito? Apelo à verdade em seu princípio, através do qual vacilarão os apelos de necessidades mais humildes (LACAN, 1953/1998, p. 249)⁴⁹.

Nota-se claramente, na passagem acima, que o apelo realizado pela *palavra vazia* consiste em um apelo à verdade ao se atravessar em direção à *palavra plena*. Não é simples, porém, conceber do que trata Lacan. Como nenhum outro psicanalista tão claramente havia concebido até então, Lacan sustenta que a experiência do paciente em análise se efetiva através das relações entre palavra e verdade, segundo uma passagem da palavra vazia à palavra plena. O *Discurso* parece enfatizar a distinção entre meramente *dizer* e *dizer a verdade*, para, em seguida, introduzir a dimensão de que o próprio *dizer* implica um apelo que, se bem escutado e respondido pelo analista, levará ao *dizer verdadeiro* – ou, nos termos de Lacan, à *palavra plena*. Deste modo, mesmo que o sujeito se esforce por escapar da verdade em sua palavra através do falatório, suas próprias palavras vazias apresentarão diante do sujeito o vislumbre de uma

médium : la parole du patient. [...] Or toute parole appelle réponse. Nous montrerons qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le coeur de sa fonction dans l'analyse. Mais si le psychanalyste ignore qu'il en va ainsi de la fonction de la parole, il n'en subira que plus fortement l'appel, et si c'est le vide qui d'abord s'y fait entendre, c'est en lui-même qu'il l'éprouvera et c'est au delà de la parole qu'il cherchera une réalité qui comble ce vide" (LACAN, 1953a/2001, p. 467).

⁴⁹ Texto original: “Ainsi en vient-il à analyser le comportement du sujet pour y trouver ce qu'il ne dit pas. Mais pour en obtenir l'aveu, il faut bien qu'il lui en parle. Il retrouve alors la parole, mais rendue suspecte de n'avoir répondu qu'à la défaite de son silence, devant l'écho perçu de son propre néant. Mais qu'était donc cet appel du sujet au delà du vide de son dire ? Appel à la vérité dans son principe, à travers quoi vacilleront les appels de besoins plus humbles” (LACAN, 1953a/2001, p. 467).

verdade ao fazerem ressoar o “eco percebido de seu próprio nada” (LACAN, 1953/1998, p. 249). A ambição final dessa passagem à palavra plena se materializava na transformação da vida do sujeito. Parece não haver inconvenientes em nomear essa experiência de *ética*, baseando-se na estrutura mesma da *Ética Antiga*, em razão de uma *dupla operação* constitutiva: a relação linguagem-verdade e a dimensão do tempo.

2.3.2.1 Linguagem e verdade

O *Discurso* revela que a passagem da palavra vazia à plena se realiza, por um lado, através da suspensão das miragens erguidas pela fundação especular do Eu (LACAN, 1953/1998), mas, ao mesmo tempo, reenviando o sujeito a uma dimensão mais radical de sua relação com a palavra, a emergência da verdade. Ainda que se parta necessariamente, em qualquer análise, da *palavra vazia*, de um incessante falatório referido ao *eu*, em algum momento, se acaso o analista responde pelas vias do silêncio (para que o vazio retorne sobre o paciente) ou pela interrupção (para que o discurso se abra ao indeterminado), cria-se a necessidade interna de que a palavra venha a constituir uma verdade – uma verdade tal que o discurso seja capaz de atestar sua presença por seus efeitos no próprio discurso. Dizendo de maneira mais simples: ao falar de si mesmo ao analista, o analisante se exprime sobre um *eu*; não obstante, ao tagarelar demasiadamente sobre esse ‘si mesmo’, chega-se a um ponto limite que, quando interpelado pelo analista, precipita a emergência de uma verdade radical absolutamente inaudita ao ‘si mesmo’ sobre o qual tagarelava antes o analisante. Essa é a passagem mais elementar entre a *palavra vazia* e a *palavra plena* na psicanálise, sem a qual nenhuma dimensão da verdade pode se manifestar em toda a sua extensão.

Na travessia da *palavra vazia* à *palavra plena*, há uma mudança no registro da linguagem, operação rigorosamente essencial às filosofias antigas, bem como ao próprio Cristianismo. Apenas por uma virada decisiva, a renúncia do sujeito à linguagem ordinária que o filósofo iniciaria o caminho que o levaria à sabedoria (ou que o monge teria acesso ao *logos* divino). É evidente que os destinos da antiga *phronesis* ou do Verbo Divino não se confundem nem estão no âmbito da psicanálise. Todavia, essa operação de *déplacement* da relação do sujeito com a linguagem inaugurando o acesso à transformação de sua própria vida é comum

tanto a filósofos quanto a monges cristãos – e agora, não menos aos psicanalistas, como se percebe no *Discurso*.

Lacan apresenta, então, seus meios técnicos necessários à transformação que pretende realizar. O silêncio, bem como as interrupções no discurso ao final de cada sessão⁵⁰, são os instrumentos através dos quais o analista abre o campo da emergência da verdade através da palavra ao fazer retornar ao sujeito um vazio sobre seu dito. Deste modo, não apenas pela interpretação (como claramente se estabeleceu em Freud), mas também pelo silêncio e pela interrupção no discurso do paciente, a *arte do analista* se realiza, arte que, segundo Lacan (1953/1998, p. 253), “deve consistir em suspender as certezas do sujeito até que se consumem suas últimas miragens”.

Se a passagem é realizada através do silêncio e das interrupções, a que se chega na *palavra plena*? Com efeito, Lacan não deixa de considerá-la extensivamente no *Discurso de Roma*. Ao abordar o problema, Lacan retoma as narrativas originárias da psicanálise (as históricas de *Estudos sobre histeria*), argumentando, a propósito da *palavra plena*, haver uma distinção mais fundamental entre ‘narrar’ e ‘verbalizar’ desde os primeiros movimentos de constituição da psicanálise:

Recordemos que foi a experiência inaugurada com essa histórica que os levou à descoberta do acontecimento patogênico chamado traumático. Se esse acontecimento foi reconhecido como a causa do sintoma, foi porque a colocação de um em palavras (nas ‘*stories*’ da doente) determinou a eliminação do outro. [...] Os preconceitos psicológicos da época opunham-se a que se reconhecesse na verbalização como tal uma outra realidade que sua *flatus vocis*. [...] Mas como é que os valentes da *Aufhebung* behaviorista não dão aqui o exemplo, dizendo que não tem que saber se o sujeito se lembrou do que quer que fosse? Ele apenas narrou o acontecimento. Quanto a nós, diremos que ele o verbalizou [...]. (LACAN, 1953/1998, p. 255-6)⁵¹.

⁵⁰ “É uma pontuação oportuna que dá sentido ao discurso do sujeito. É por isso que a suspensão da sessão, que a técnica atual transforma numa pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos” (LACAN, 1998, p. 253)

⁵¹ Texto original: “*Rappelons que c’est l’expérience inaugurée avec cette hystérique qui les mena à la découverte de l’événement pathogène dit traumatique. Si cet événement fut reconnu pour être la cause du symptôme, c’est que la mise en paroles de l’un (dans les « stories » de la malade) déterminait la levée de l’autre.[...] Les préjugés psychologiques de l’époque opposaient à ce qu’on reconnût dans la verbalisation comme telle une autre réalité que son flatus vocis.[...] Mais comment les vaillants de l’aufhebung behaviouriste ne donnent-ils pas ici l’exemple, pour dire qu’ils n’ont pas à connaître si le sujet s’est ressouvenu de quoi que ce soit. Il a seulement raconté l’événement. Nous dirons, quant à nous, qu’il l’a verbalisé [...]*” (LACAN, 1953a/2001, p. 470-1).

Em francês, *verbalizar* encontra-se mais próximo de uma ação efetiva do que em português, uma vez que significa igualmente ‘lavar um auto’, ‘autuar’ (LACAN, 1953/1998, p. 256). Lacan se vale desse sentido para afirmar uma distinção elementar entre *narrar* e *verbalizar*, cuja diferença repousaria em duas concepções opostas de linguagem. No ‘narrar’, a linguagem não é mais que uma *flatus vocis*, isto é, uma pura emissão fonética que não possui maiores incidências na vida do sujeito; no ‘verbalizar’, que Lacan fundamenta como sendo a relação essencial da psicanálise com a linguagem, sem dúvida se assemelha à disposição da Antiga *alethéia*, bem dizendo, uma revelação cujos efeitos terão o poder de reelaborar a existência do sujeito. Se, em *Estudos sobre a Histeria*, a verbalização do acontecimento traumático, por parte das pacientes, tinha como efeito uma transformação no modo sintomático, isso se realizava, concebe Lacan, porque não se tratava apenas de uma *narração* de sua história, mas de uma *verbalização*. “A rememoração hipnótica”, afirma em seguida, “é, sem dúvida, reprodução do passado, mas é sobretudo uma representação falada e, como tal, implica toda sorte de presenças” (LACAN, 1953/1998, p. 256). A releitura lacaniana rompe com a visão canônica da época de que a histeria seria um problema a se resolver com a mecânica do escoamento do afeto para introduzi-la, afinal, em uma dimensão até então pouco pensada na psicanálise. Na histeria, as questões constitucionais seriam a verdade como revelação e a linguagem como o próprio lugar de emergência da verdade.

Portanto, de acordo com Lacan (1953/1998), é precisamente na histeria que o problema da revelação se manifesta de maneira mais notória. Mais do que a neurose obsessiva, a histeria, por seus sofisticados mecanismos de obliteração do traumático, inaugura a psicanálise justamente ao demonstrar a Freud que a palavra da histérica não era nem uma simulação, como pensavam os médicos de sua época, nem representava algo que factualmente havia ocorrido. Lacan salienta que a histérica promove a dimensão reveladora da palavra, cuja correspondência com um evento factualmente ocorrido é apenas um dado fortuito:

A ambiguidade da revelação histérica do passado não decorre tanto da vacilação de seu conteúdo entre o imaginário e o real, pois ele se situa em ambos. Tampouco se trata de que ela seja mentirosa. É que ela nos apresenta o nascimento da verdade na palavra e, através disso, esbarramos na *realidade do que não é nem verdadeiro nem falso*. Pelo menos, isso é o que há de mais perturbador em seu problema. Pois a verdade dessa revelação é a palavra presente, que a atesta na realidade atual e que

funda essa verdade em nome dessa realidade. Ora, nessa realidade, somente a palavra testemunha a parcela dos poderes do passado que foi afastada a cada encruzilhada em que o acontecimento fez uma escolha (LACAN, 1953/1998, p. 257)⁵².

A verdade que está em cena na histeria não se encontra, claramente, na noção kantiana da correspondência ao objeto. De outro modo, trata-se de uma *verdade que se apresenta na palavra*, encontrando-se além do domínio da verificação ou da falsificação, mas cujos efeitos transformadores se realizam na vida daquele que a pronuncia – entre eles, o sintomático. Na histeria, tal como Lacan parece concebê-la, a *palavra funda a verdade* ao revelar, na própria palavra verbalizada por cada uma das pacientes do *Estudos sobre histeria*, os meandros da história que as levaram até a realidade constituída. Não se quer dizer, portanto, que a verdade preexistia, como uma realidade objetiva qualquer, ao momento da revelação, mas, sim, que é a própria verdade, quando revelada através da experiência psicanalítica, a constituinte de toda a realidade anterior.

2.3.2.2 O tempo

Há um efeito da verdade, na psicanálise, que melhor se materializa no problema do tempo. A verdade redireciona o próprio futuro a uma nova configuração, dando-lhe não apenas uma abertura ao seu significado, mas também revendo seus imperativos. É precisamente nessa direção que Lacan escreve uma das passagens mais admiráveis do *Discurso*:

Sejamos categóricos: não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma palavra plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes (LACAN, 1953/1998, p. 257)⁵³.

⁵² Texto original: “*L’ambiguïté de la révélation hystérique du passé ne tient pas tant à la vacillation de son contenu entre l’imaginaire et le réel, car il se situe dans l’un et dans l’autre. Ce n’est pas non plus qu’elle soit mensongère. C’est qu’elle nous présente la naissance de la vérité dans la parole, et que par là nous nous heurtons à la réalité de ce qui n’est ni vrai, ni faux. Du moins est-ce là le plus troublant de son problème. Car la vérité de cette révélation, c’est la parole présente qui en témoigne dans la réalité actuelle et qui la fonde au nom de cette réalité. Or dans cette réalité, seule la parole témoigne de cette part des puissances du passé qui a été écartée à chaque carrefour où l’événement a choisi*” (LACAN, 1953a/2001, p. 471).

⁵³ Texto original: “*Soyons catégorique, il ne s’agit pas dans l’anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c’est l’effet d’une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir; telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes*” (LACAN, 1953a/2001, p. 471).

A *palavra plena*, portanto, não é apenas o momento presente da revelação da verdade. Muito mais do que isso, a *palavra plena* reconstitui os fragmentos do próprio passado através de um encadeamento determinado pelo que a revelação apresenta de novo (“reordenar as contingências passadas”⁵⁴); a *palavra plena* também se reflete sobre o futuro, uma vez que, por ter reordenado o passado, organiza também as exigências que esse ‘novo passado’ requer para o futuro (“dando-lhe o sentido das necessidades por vir”⁵⁵). Em outras palavras, o instante da revelação, se é realizado no presente, espraia-se tanto pelo passado quanto pelo futuro, transformando, naturalmente, a existência inteira daquele que toca – quase nunca, vale observar, de maneira previsível. O presente, enfim, se abre para a “escassa liberdade” possivelmente experimentada pelo sujeito, diz Lacan (1998, p. 257), permitida agora por essa pequena torção no passado e pelos deslocamentos correspondentes que se materializam enquanto possibilidades renovadas de futuro. Eis o tom modesto da liberdade admissível na experiência psicanalítica.

Vê-se, assim, que a *palavra plena* se constitui como um instante presente em que a verdade nasce na palavra. Tal como se fosse uma reviravolta cosmológica, reordena-se o passado através de um movimento que Lacan (1953a/2001, p. 472) chama de “*après-coup*” (em geral traduzido como ‘só-depois’), uma tradução livre do termo freudiano *Nachträglichkeit*. A psicanálise reconcebe não apenas a vida presente do sujeito, mas, através da própria verbalização, mais radicalmente, a psicanálise reinstitui a materialidade de seu passado e as provisões de seu futuro. Sobretudo, ela transforma a própria dimensão temporal. Neste sentido, a psicanálise pode apenas ser concebida por Lacan por meio de sua ação *après-coup*, em que, somente após um golpe, os sentidos atribuídos a eventos passados são suspensos, ao passo que o caminho de elaboração do passado conduz a novas urgências do futuro. Mais do que simplesmente um retorno ao infantil, é a própria relação do sujeito com o tempo que é abalada pela experiência psicanalítica.

Não há, seguramente, equívoco em mencionar que a transformação da relação entre sujeito e o tempo é também parte de muitos dos exercícios espirituais da Antiguidade, entre os

⁵⁴ LACAN, 1998, p. 257.

⁵⁵ LACAN, 1998, p. 257.

quais podemos recordar tanto os de concentração no presente, quanto os de distensão do tempo (HADOT, 1999). A transformação ética depende necessariamente, em muitas escolas antigas, de uma reelaboração do modo como o sujeito se atém ao tempo, seja para circunscrevê-lo ao presente, seja para expandi-lo e equiparar-se ao Cosmos. A própria meditação sobre a morte também era uma *áskesis* cujos efeitos incidiam na relação do sujeito com o tempo. Igualmente, o tempo não deixa de ser um problema à tradição cristã. Coube ao monastério medieval a repartição cronológica das horas diárias com o intuito de regular corretamente as preces (AGAMBEN, 2014). Coube também a Agostinho, ainda se inspirando nos Antigos, contrapor o tempo cronológico humano ao tempo eterno, imutável e divino. De todo modo, para o Cristianismo, alterar a relação do sujeito com o tempo é absolutamente essencial para assegurar a transformação da vida necessária à salvação de sua alma.

Na psicanálise, enfim, é preciso que o sujeito não apenas fale palavras vazias, mas que fale palavras vazias endereçadas ao analista; ao fazê-lo, se a resposta for psicanalítica (silêncio, ruptura, interpretação), talvez se possa passar à dimensão reveladora da linguagem, ao campo da *palavra plena*; carece então que, no processo, o sujeito esteja disposto a assumir sua própria história; no instante em que o realiza, são as contingências de seu passado que vão sendo reordenadas de uma tal maneira retrospectiva, desviando a um rumo imprevisto seu futuro. Eis o caminho da *palavra vazia* à *palavra plena*. Mesmo que Lacan não tenha conservado esses conceitos no período posterior de seu ensino (em parte por ter elaborado noções mais complexas sobre o *todo* e sobre o *vazio*), nota-se, antes de tudo, que as formulações de Lacan sobre a relação do sujeito entre palavra e verdade não escapam de maneira alguma de sua *grande tradição*, segundo a qual é preciso uma mudança no registro da linguagem do sujeito, bem como do tempo, para que possa enunciar ou acessar a verdade.

2.3.3. Sabedoria

Não são muitas as menções à sabedoria (*sagesse*) e ao sábio (*sage*) em 1953. Com exceção da irônica menção aos ‘sábios analistas’ que seriam incapazes de perceber a centralidade da linguagem aos praticantes da psicanálise⁵⁶, as raras referências mais elaboradas

⁵⁶ “Les idées que nos sages se forment de la relation d’objet achevée sont d’une conception plutôt incertaine et,

sobre a sabedoria se concentram mais no *Discurso* que Lacan pronunciou do que propriamente no *Relatório de Roma*. Todavia, o lugar em que surge a sabedoria em ambos os textos deve despertar considerável interesse, uma vez que se trata de um enfrentamento de Lacan a alguns aspectos da ciência experimental moderna. De acordo com Lacan (1953/1998), na modernidade, a concepção experimental de ciência se sobrepôs a qualquer outro modo de produção de saber ao se apresentar como a imagem acabada da verdadeira ciência, depreciando qualquer metodologia ou procedimento investigativo que não se submetesse aos princípios de seu rigor epistemológico. Como veremos, Lacan salientará que, na realidade, a ascensão e posterior monopólio da ciência experimental são contrários à prática científica verdadeira, própria da sabedoria. O apelo lacaniano à sabedoria (*sagesse*) no *Discurso* constitui uma direta resposta aos efeitos subjetivos da concepção estreita de ciência prevaleceu no homem moderno. A ciência experimental não apenas se apresenta como deficitária para compreender o saber em jogo na experiência psicanalítica, mas, igualmente, não escapa à consequência de alienar o sujeito moderno do conhecimento da “língua de seu desejo” (LACAN, 1953a/2001, p. 492). Deve-se recordar antes, porém, como a ciência experimental é entendida por Lacan no *Discurso*.

2.3.3.1 A ciência

A ascensão do método estruturalista ofereceu a Lacan, bem como a tantos pensadores de seu tempo, uma inédita perspectiva de conceber o saber científico – uma via distinta da experimental, sem, por isso, abdicar de rigor epistemológico. Sobretudo após a antropologia de Lévi-Strauss, o estruturalismo permitiu reconceber tanto a epistemologia científica da época, quanto pôr em aberto, agora em novos termos, a presente questão acerca do estatuto científico da psicanálise. É precisamente desse modo que Lacan concebe a reviravolta científica ocasionada pela revolução metodológica estruturalista:

Praticantes da função simbólica, é espantoso que nos esquivemos de aprofundá-la, a ponto de desconhecer que é ela que nos situa no cerne do movimento que instaura uma nova ordem das ciências, com um novo questionamento da antropologia. Essa

à être exposées, laissent apparaître une médiocrité qui n'honore pas la profession” (LACAN, 1953a/2001, p. 464).

nova ordem não significa nada além de um retorno a uma noção de ciência verdadeira que já tem seus títulos inscritos numa tradição que parte do *Teeteto*. Essa noção se degradou, como se sabe, na inversão positivista que, colocando as ciências do homem no coroamento do edifício das ciências experimentais, na verdade as subordinou a estas. Essa noção provém de uma visão errônea da história da ciência, baseada no prestígio de um desenvolvimento especializado dos experimentos. Mas, hoje em dia, vindo as ciências conjecturais resgatar a noção de ciência de sempre, elas nos obrigam a rever a classificação das ciências que herdamos do século XIX [...]. (LACAN, 1953/1998, p. 285)⁵⁷

Claramente, Lacan aposta em uma reforma ou renovação do entendimento da ciência capaz de destituir a ciência experimental de seu domínio epistemológico. Tamanha é sua confiança nas transformações engendradas pelo método estruturalista que, segundo seu texto sugere, Lacan pensa que o futuro da epistemologia seria a reorganização da ciência a ponto tal que ciência experimental deixaria de ter prevalência sobre outros processos investigativos, levando a epistemologia a um *retorno à ciência verdadeira*. A abertura epistemológica promovida pelo estruturalismo, sobretudo através da antropologia, foi tão intensa que Lacan, nesse momento, chega a pensar na possibilidade de que a psicanálise possa se tornar uma ciência – evidentemente, em termos muito distintos daqueles utilizados pela epistemologia neopositivista da época⁵⁸. Todavia, Lacan não aprofunda esse problema demasiadamente no *Discurso*.

Há outra referência importante em relação à concepção lacaniana da ciência no *Discurso*: os efeitos da ciência moderna no sujeito. Na verdade, hoje, são bem conhecidas as críticas lacanianas aos efeitos subjetivos da ciência moderna. Embora elas apareçam de maneira mais aquilatada em escritos como *A ciência e a verdade* (1965/1998), essas críticas estão já presentes em diversas passagens do *Discurso de Roma*. De acordo com Lacan, tanto os

⁵⁷ Texto original : “*Praticiens de la fonction symbolique, il est étonnant que nous nous détournions de l’approfondir, au point de méconnaître que c’est elle qui nous situe au coeur du mouvement qui instaure un nouvel ordre des sciences, avec l’avènement d’une anthropologie authentique. Ce nouvel ordre ne signifie rien d’autre qu’un retour à une notion de la science véritable qui a déjà ses titres inscrits dans une tradition qui part du Théétète. Cette notion s’est dégradée, on le sait, dans le renversement positiviste qui, en plaçant les sciences de l’homme au couronnement de l’édifice des sciences expérimentales, les y subordonne en réalité. Cette notion provient d’une vue erronée de l’histoire de la science, fondée sur le prestige d’un développement spécialisé de l’expérience. Mais aujourd’hui les sciences de l’homme retrouvant la notion de la science de toujours, nous obligent à réviser la classification des sciences que nous tenons du XIXe siècle [...]*” (LACAN, 1953a/2001, p. 486-487).

⁵⁸ “Se a psicanálise pode tornar-se uma ciência – pois ainda não o é – e se não deve degenerar em sua técnica – o que talvez já seja um fato – devemos resgatar o sentido de sua experiência” (LACAN, 1953/1998, p. 268).

procedimentos metodológicos de investigação quanto os instrumentos de difusão concebidos pela prática científica moderna tiveram como efeito o alheamento do sujeito de seu desejo ao adotar uma linguagem comunicativa contrária à emergência da palavra:

[A ciência] colaborará eficazmente com a obra comum em seu trabalho cotidiano e povoará seu lazer com todos os encantos de uma cultura profusa, que, do romance policial às memórias históricas, das conferências educativas à ortopedia das relações de grupo, dar-lhe-á meios de esquecer sua vida e morte, ao mesmo tempo que de desconhecer numa falsa comunicação o sentido particular de sua vida. (LACAN, 1953/1998, p. 283).

A ciência, portanto, tal como se estruturou sobretudo após o século XIX, não apenas é incapaz de avançar no âmago dos problemas mais fundamentais do sujeito, como também organiza, em sua própria linguagem, um meio de contornar a investigação que cada sujeito deve fazer sobre os elementos constitutivos de si mesmo, de sua própria história. A ciência ofereceria, assim, incontáveis meios técnicos que, ao invés de incitarem o sujeito a se debruçar sobre sua história e sua vida por meio da palavra, ao contrário, direcionam-no ao esquecimento do “sentido particular de sua vida” (LACAN, 1998, p. 283). Dito de modo mais afeito à Antiguidade, a ciência moderna não impele o sujeito a se ocupar de si mesmo; mas, de outro modo, a linguagem da comunicação científica leva-o a “esquecer sua subjetividade” (LACAN, 1953/1998, p. 283) e dissolver-se nas comunicações que mal dizem respeito à “linguagem de seu desejo” (LACAN, 1953a/2001, p. 492).

É importante salientar que, contrariamente ao que possa parecer, Lacan não concede à psicanálise qualquer verve anticientífica ou marginal à ciência. Inversamente, a psicanálise dependeria necessariamente da instauração de um sujeito formado através do discurso científico moderno. “A psicanálise”, afirma Lacan, “desempenhou um papel na direção da subjetividade moderna e não pode sustentá-lo sem ordená-lo pelo movimento que na ciência o elucida” (LACAN, 1953/1998, p. 285). O nascimento da psicanálise seria simplesmente inviabilizado caso a ciência não houvesse ocupado o proeminente lugar discursivo que veio a ocupar na sociedade moderna, causando uma fenda no discurso religioso ao mesmo tempo em que apresentava novas operações para o estabelecimento da verdade.

Ora, considerando os laços tão íntimos, no próprio nascimento da psicanálise, entre a ciência moderna e a psicanálise, soa seguramente estranho que Lacan invoque a *sabedoria*

como o caminho capaz de fazer frente ao saber alienante da ciência moderna:

Pois nisso está a alienação mais profunda do sujeito da civilização moderna, e é com ela que deparamos em primeiro lugar quando o sujeito começa a nos falar de si: do mesmo modo, para resolvê-la inteiramente, a análise deveria ser levada ao extremo/termo da sabedoria [*l'analyse devrait-elle être menée jusqu'au terme de la sagesse*]. [...] O eu do homem moderno adquiriu sua forma [...] no impasse dialético da bela alma que não reconhece a própria razão de seu ser na desordem que ela denuncia no mundo. Mas uma saída se oferece ao sujeito para a resolução desse impasse em que delira seu discurso. A comunicação pode se estabelecer para ele, validamente, na obra comum da ciência e nas utilizações que ela ordena na civilização universal; essa comunicação será efetiva no interior da enorme objetivação constituída por essa ciência e lhe permitirá esquecer sua subjetividade. (LACAN, 1953/1998, p. 283)

A análise, portanto, deveria ser levada ao extremo, ao termo, ao limite – são as três acepções que a palavra *terme* possui em português – da sabedoria se acaso se deseja fazer frente à alienação do sujeito moderno pela ciência. Antes de tudo, levar a análise ao *extremo da sabedoria* [*terme de la sagesse*] soa como uma resposta ao *ethos* da modernidade científica, cuja definição Lacan não cessa de repetir ao longo do *Discurso*: a obliteração do regime da linguagem através do qual o sujeito acede à palavra (*parole*). A psicanálise, portanto, teria saído das costelas da ciência experimental do século XIX, criada mesmo por um médico naturalista profundamente versado na linguagem laboratorial, destinada a fazer retornar ao próprio homem da civilização científica a possibilidade de um uso da linguagem aberto à verdade. Com o intuito de superar a alienação promovida pela ciência no sujeito moderno, a psicanálise, sendo criada pela emergência do discurso científico, deveria retomar o problema levantado pela sabedoria em sua origem e levá-lo ao extremo. Um caminho de entendimento da proposição lacaniana dependeria de um resgate da própria concepção Antiga da sabedoria.

2.3.3.2 A sagesse

Tal como foi exhaustivamente elucidado no primeiro capítulo, a Filosofia Antiga não se restringia ao domínio intelectual, tampouco se contentava apenas com o domínio prático. Tratava-se, no caso dos gregos, da realização do discurso filosófico através da prática filosófica. A noção de sabedoria está na essência mesma da Filosofia Antiga. Os gregos dispunham de dois

termos distintos para a *sabedoria*. O primeiro era a *sophia*, termo enraizado na própria palavra *filosofia*. *Sophia* enquadrava a vertente intelectual da atividade filosófica, em teorias e tentativas explanatórias sobre os acontecimentos do mundo e sobre a essência do homem. O segundo termo era a *phronesis*, em geral traduzida como ‘sabedoria prática’, abarcando a sabedoria do âmbito da ação ética.

Para quase toda escola filosófica da Antiguidade, sábio é aquele que, tendo paixões, modera-as segundo seu conhecimento, em acordo com sua disposição prática de saber-viver em acordo com a verdade filosófica. Ser mestre de si mesmo consiste na maior virtude de um sábio, tal como consta na simples e correta definição de Comte-Sponville:

A sabedoria, a verdadeira sabedoria, não é um seguro total, nem uma panaceia, nem uma obra de arte. É o repouso, mas alegre e livre, na verdade. Um saber? É esse de fato o sentido da palavra, tanto nos gregos (*sophía*) quanto nos latinos (*sapientia*). Mas é um saber muito particular. ‘A sabedoria não pode ser nem uma ciência, nem uma técnica’, dizia Aristóteles. Ela diz muito menos respeito ao que é verdadeiro ou eficaz do que ao que é bom, para si e para os outros. Um saber? Certamente. Mas um saber-viver. Os gregos distinguiam a sabedoria teórica ou contemplativa (*sophia*) da sabedoria prática (*phronesis*). Mas uma é inseparável da outra, ou melhor, a verdadeira sabedoria seria a conjunção das duas (COMPTE-SPONVILLE, 2003, p. 528).

Os gregos, bem como os romanos, mantinham na sabedoria o seu ideal através do qual julgavam seu próprio estágio, seu próprio percurso na atividade filosófica⁵⁹. Não bastava aos

⁵⁹ Sócrates realiza uma importante distinção entre sabedoria (*sophia*) e ciência (*episteme*) no diálogo referido no Discurso, o *Teeteto*. Lacan expressamente reconhecia que esse diálogo é um dos mais importantes textos platônicos sobre o conhecimento, bem como detinha uma noção particular acerca da sabedoria. Os personagens principais desse diálogo são Sócrates e *Teeteto*, um jovem aluno do filósofo pitagórico Teodoro de Cirene. O diálogo tem início propriamente com uma dúvida socrática a respeito da isonomia entre sabedoria e ciência/conhecimento. Como de hábito, Sócrates inicia sua dialética, impelindo o jovem Teeteto a fornecer definições precisas de ciência (*episteme*). O jovem responde primeiramente a Sócrates que a ciência seria sensação (*alsthesis*). A ciência seria, de acordo com Teeteto, tudo aquilo que se percebe através do corpo. Sócrates rebate veementemente essa concepção, argumentando que não deseja saber o que é a ciência na prática de conhecer, mas, sim, ele deseja “saber o que [é] a ciência em si mesma” (PLATÃO, 2001, P. 42). Em seguida, após mil reviravoltas nas quais Sócrates obriga o jovem a admitir que a alma é a sede da *episteme*, Teeteto fornece então, como segunda resposta, a hipótese de que a ciência seria uma *alethés doxa*, uma opinião verdadeira (2001, p. 116). Sócrates aprova o avanço realizado por Teeteto, rebatendo, porém, seu argumento ao demonstrar incompletude e inconsistência. O jovem alcança, enfim, através da maiêutica socrática, a terceira concepção: a ciência seria uma opinião verdadeira com uma explicação racional (*alethes doxa meta logou*). O diálogo se encerra, sem que haja, no entanto, uma definição última – como é o hábito socrático. Nascia então, na Filosofia Antiga, a noção absolutamente crucial de ciência (*episteme*), dependente, por um lado, de um discurso explicativo racional, lógico, mas por outro lado de uma opinião verdadeira. Não obstante, é importante salientar que Sócrates propunha uma ciência em que o discurso servisse à explicitação da opinião verdadeira – e não que o discurso, por si mesmo, seria capaz de criar a verdade da opinião. Naturalmente, a concepção

Antigos, portanto, um saber que se restringisse a teorias explicativas, mas, de outro modo, o saber era rigorosamente inútil caso não fosse capaz de se conjugar com a experiência do filósofo de maneira direta e prática. A noção de sabedoria implica na indissociabilidade entre discurso, teoria e prática, ainda que os dois termos distintos fossem utilizados para ressaltar aspectos diferentes da mesma sabedoria. Sábio era o sujeito capaz de fruir uma ‘arte de viver’ realizada através de um ‘conhecimento dogmático’. Por ser fundada na verdade filosófica, a sabedoria deve ser necessariamente constante, a despeito da divergência entre situações. Por deter a mestria de si mesmo e de suas paixões, por ser mestre de si mesmo e dominar suas paixões, o sábio *sabe* e *sabe-viver*. Se o sábio é aquele capaz de ter temperança em suas ações, deve ele, também, ter clareza em relação a seu *pathos*, aos seus desejos através de um longo processo ascético.

platônica de ciência tinha por máximo objetivo combater àquela propugnada pelo rival máximo de Sócrates, o sofista, representado no diálogo por Protágoras, cujas proposições sustentavam que a verdade teria apenas o homem como medida. Ao sofista, a opinião verdadeira deveria ser medida pelo discurso de sustentação da verdade. Ao contrário, na versão socrática, a opinião não poderia servir a dois regimes distintos de verdade, não podendo ser verdadeira em um caso e falsa em outro. Em Platão, a *alethés doxa* deveria ser “universal”. Se o Teeteto fez história na Filosofia por apresentar uma definição de episteme, é importante notar que há também muitas menções à sabedoria. Ademais, embora haja uma relação íntima entre ciência e sabedoria, são, todavia, ideias não semelhantes. Ora, sabemos bem que Sócrates se apresenta sempre – e aqui não é diferente – como aquele sujeito desprovido de sabedoria, cuja única sabedoria, afinal, era saber que não era sábio. Todavia, se o diálogo não apresenta uma definição categórica de sophia como faz com a episteme, ao menos marca uma dimensão essencial da sabedoria: ser marcadamente oposta à ignorância. Se o conhecimento é uma opinião verdadeira demonstrada através de uma explanação lógica, a sabedoria consiste em algo de outro âmbito, cuja manifestação não se realiza senão em referência a seu par opositivo, a ignorância. Os ignorantes são descritos como aqueles que “sempre se enganam com a realidade” (PLATÃO, 2001, P. 114), ao passo que os “sábios” seriam aqueles capazes de pôr corretamente em relação a marca que trazem na alma com cada imagem, de modo que “sempre formam pensamentos verdadeiros” (PLATÃO, 2001, P. 114). Os sábios (sophoi), portanto, são precisamente aqueles que, por uma disposição do espírito, não apresentam pensamentos falsos nem fazem juízos equivocados sobre a realidade. Nessa via, os sábios seriam aqueles sujeitos de alguma forma blindados ao falso, cujos pensamentos seriam sempre verdadeiros e logicamente justificáveis. De outra parte, os ignorantes seriam aqueles cuja alma fosse incapaz de enunciar um pensamento verdadeiro, que apreendesse apenas a realidade através do engano e do erro. Eis a figura do sábio como a imagem acabada da episteme, da ciência, em acordo com a última definição parida no Teeteto. Mas a sabedoria tem, em Sócrates, uma dimensão também divina que convém examinar. Essa essência divina apenas é aludida, não elaborada como na República. Todavia, ao contrário da concepção sofista, em que o homem seria a medida de todas as verdades, Sócrates concebe apenas a sabedoria, por sua superioridade, como se fora assentada no divino, de modo que o sábio também se aproxima de Deus, sobretudo pelo conhecimento do Bem. A sabedoria, sendo amparada e realizada através da ciência, está, no entanto, para além da própria ciência, uma vez que se alcança uma semelhança com a divindade que se reflete em seu aspecto ético – justiça e santidade. Se a ciência se encontra no âmbito das opiniões e dos discursos, a sabedoria, realizando-se por meio da *doxa* e do *logos*, projeta-se adiante no campo da justiça e da virtude, no campo, enfim, das ações éticas. O diálogo Teeteto demonstra a essência da própria sabedoria Antiga, na qual, ainda que realizada pela ciência, pelo discurso filosófico, realiza-se apenas ao atingir firmemente o sujeito que tem o dever de procurar. No caso socrático, o ético inequivocamente se espelha no divino

Lalande (1991) recorda, porém, que em Roma, gradualmente tornou-se a figura do sábio, antes reportada à *virtude*, associada ao domínio da *ciência*. De tipo ideal de homem ético, o sábio tornava-se então a efigie máxima da erudição, do intelectual. Quando a sabedoria passa a ser concebida do lado da ciência mais que da virtude, quando o sábio se torna um homem pleno em conhecimentos teóricos, uma verdadeira torção no componente ético da filosofia se realiza. Passo a passo, essa torção deverá acompanhar o campo filosófico desde então até desaguar na intelectualidade escolástica e no nascimento das universidades medievais – de onde Pierre Hadot retira propriamente o nascimento do pensamento científico moderno (HADOT, 1995). O espírito da ciência moderna nascerá, portanto, da valorização do teórico como destino último do saber ao submeter a *práxis* à *teoria*. Paradoxalmente, a ciência experimental, a despeito do nome, não terá na experiência ética do homem qualquer fundamento maior. Ao contrário, a prática experimental na ciência moderna servirá apenas para alcançar a correção do saber teórico, mesmo assim sob a rubrica do *teste* – jamais da experiência propriamente dita (LATOURE, 1994). Basta que se compare o saber tal como era ao sábio Antigo ao conhecimento científico para que se desvende o insuperável abismo que se interpõe entre os dois. Há pouca dúvida de que, em ambos, discurso e prática são rigorosamente essenciais. Não obstante, enquanto a sabedoria antiga necessariamente se volta ao espírito do ‘pesquisador’, do filósofo que desejava saber (debruçando-se sobre as paixões, os temores, os desejos, a experiência mesma daquele que buscava ser mestre de si mesmo), a ciência moderna excluiu aquele que busca saber dos holofotes de seu conhecimento, extraíndo o saber através de uma encenação com objetos na qual o ‘sábio’ participa apenas na medida em que desaparece como sujeito (LATOURE, 1994).

A crítica de Lacan à ciência moderna se concentrava, como vimos, na alienação que a ciência realiza com o desejo do sujeito – em outros termos, em ter transformado o conhecimento como algo que estava intimamente ligado ao percurso de vida do homem para tornar a *episteme* um conhecimento desligado de seu desejo. A crítica de Lacan vai além. Não se trata apenas daquele que faz ciência, mas a ciência moderna, por si mesma, produz um discurso – não raro chamado de ‘difusão científica’ – que afeta mais radicalmente a sociedade que se encontra sob seu domínio. O discurso científico produzido pela ciência de cariz experimental seria responsável pelo uso da linguagem como comunicação, não sendo jamais dedicado, por sua

estrutura, à linguagem em sua dimensão da palavra, da revelação, da verdade. Se a ciência moderna, como Lacan alude, dedica-se ao que é verdadeiro ou falso, não cuida, por outro lado, do registro da verdade, de inserir o sujeito na ‘linguagem de seu desejo’ para que haja palavra. Parece notável, no entanto, que a sabedoria Antiga, contrariamente a toda a ciência experimental, tenha justamente erguido todo seu edifício especulativo e teórico endereçado inteiramente à ação ética em acordo com a verdade.

No *Discurso*, por dezenas de vezes Lacan assevera que a verdade se encontra na alçada da prática psicanalítica. Sabemos bem, agora, a qual verdade ele se refere: a verdade que “não é verdadeira nem falsa” (LACAN, 1953a/2001, p. 471), a verdade como revelação. Tendo feito esse percurso no *Discurso de Roma*, não há seguramente dúvida de que a verdade seja um problema crucial para a psicanálise. Lacan afirma agora, entretanto, que além da verdade, há um outro problema não menos crucial, que é a sabedoria, a *sagesse*. Se da prática psicanalítica nasce a verdade, se nas históricas vê-se nascer a verdade na palavra, há também um outro lado da psicanálise que é propriamente o da sabedoria. Recordemos o que afirmou Lacan em seu *Discurso* sobre a psicanálise e a sabedoria:

A psicanálise é fonte de verdade, mas também de sabedoria. E essa sabedoria tem um aspecto que nunca engana, desde que o homem começou a enfrentar seu destino. Toda sabedoria é um gaio saber. Ela se abre, subverte, canta, instrui e ri. Ela é toda linguagem. Alimentem-se de sua tradição, desde Rabelais até Hegel. Abram também os ouvidos para as canções populares, para os maravilhosos diálogos de rua (LACAN, 1953/2003, p. 152)

La psychanalyse, si elle est source de vérité, l'est aussi de sagesse. Et cette sagesse a un aspect qui n'a jamais trompé depuis que l'homme s'affronte à son destin. Toute sagesse est un gay savoir. Elle s'ouvre, elle subvertit, elle chante, elle instruit, elle rit. Elle est tout langage. Nourrissez-vous de sa tradition, de Rabelais à Hegel. Ouvrez aussi vos oreilles aux chansons populaires, aux merveilleux dialogues de la rue (LACAN, 1953b, p. 449)

Mas em que consiste a sabedoria para a psicanálise? Lacan não nos responde com muita clareza no *Discurso de Roma*, mas, ainda assim, nos fornece algumas indicações. A sabedoria não é meramente um *savoir*, um saber, mas um *gay savoir*. Lacan a descreve como algo que ri, que subverte, uma certa posição subjetiva que se mostra ao homem no instante em que ele *afronta seu destino*. A sabedoria não pode ser depreendida de uma experiência científica, mas, na realidade, trata-se de um saber que está ligado ao modo de lidar com seu destino, na medida

em que o sujeito o enfrenta diretamente. Trata-se de uma posição ética que se diferencia da dinâmica dos diques e barreiras defensivas neuróticas, indo, ao contrário, em direção a uma criativa subversão de seu destino. Em consonância com toda a crítica de Lacan à ciência nos moldes experimentais, parece que sua proposição, tal como nos foi possível compreender, é que a sabedoria que está em jogo para a psicanálise não deve ser reduzida ao saber científico-experimental propriamente dito, mas deve abarcar uma qualidade um tanto distinta de saber, mas que não deixa de ser ciência no sentido Antigo do termo. Esse saber em jogo na sabedoria, ao qual a análise deveria levar ao limite, consistiria em uma transformação de uma maneira própria de lidar com a verdade nascida na análise – maneira que, na proposição de Lacan, parece sempre estar decidida a subverter, a minar, a de algum modo debochar dessa verdade, como demonstram as menções de Lacan a Rabelais, o maior escritor irônico de seu tempo, e às canções populares, que não fazem outra coisa senão debochar das verdades oficiais. Sabedoria, na psicanálise, parece ser distinta da exaltação à verdade, atitude tão cara à religião, não menos essencial à ciência moderna. Se Lacan postula a importância da verdade, não é para exaltá-la, mas, ao contrário, para encará-la com sabedoria. E a sabedoria, ao que tudo indica, pelos traços mínimos deixados por Lacan no *Discurso*, consiste em uma atitude de deliberada subversão irônica, debochada da verdade revelada em análise.

2.3.4. Ascese

Baseados na obra de Pierre Hadot, alertamos, no capítulo precedente, para a significância da noção de *áskesis* nessas práticas Antigas. Tivemos também oportunidade de observar como a noção de ascese cristã foi herdeira das práticas filosóficas greco-romanas, que careciam, no entanto, do sentido manifestamente religioso da ascese no Cristianismo. Deve-se, agora, começar a enfrentar a delicada questão da ascese no *Discurso de Roma*.

Poucas vezes o *Discurso* menciona a ascese. Todavia, nos raros instantes em que Lacan a menciona, são passagens afinadas com o passado filosófico desse termo. Na primeira vez que Lacan aborda o problema, ele se recorda da “ascese tradicional de certas escolas do Extremo Oriente” (LACAN, 1953/1966, p. 315), em que se opera um “meio de revelação do sujeito”. Sabe-se bem que Lacan terá, em um ponto muito avançado de seu ensino, uma profunda

interlocução com a filosofia e a cultura oriental, sobretudo com a chinesa. Contudo, nessa referência, Lacan salienta a distinção marcada entre o conhecimento nas sociedades ocidentais e nas orientais, sendo as últimas mais dedicadas ao momento de revelação da verdade realizado através de uma meditação, de uma ascese prolongada (enquanto as ocidentais subtraíram essa dimensão). Sobre a filosofia oriental, as primeiras palavras da versão oficial de seu primeiro *Seminário* nos esclarecem melhor:

O mestre interrompe o silêncio com qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede, na procura do sentido, um mestre budista, segundo a técnica zen. Cabe aos alunos, eles mesmos, procurar a resposta às suas próprias questões. O mestre não ensina ex-cathedra uma ciência já pronta, dá a resposta quando os alunos estão a ponto de encontrá-la. Essa forma de ensino é uma recusa de todo sistema. Descobre um pensamento em movimento – serve entretanto ao sistema, porque apresenta necessariamente uma face dogmática. O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente a dialética. Algumas dessas noções foram, num dado momento, indispensáveis a Freud, porque respondiam a uma questão que ele havia formulado, antes, em outros termos (LACAN, 1953-54/1983, p. 9).

Nota-se, de maneira clara, que essa passagem faz eco a todas as asserções lacanianas sobre a constituição do saber científico na sociedade ocidental. Ao contrário da noção de saber constituído pela ciência experimental, Lacan parece sugerir que, tal como na filosofia oriental, em que o discípulo tem a tarefa de pesquisar por si mesmo as questões lhes são próprias quando o mestre ilumina quando se está próximo a alcançar a verdade, na psicanálise, o saber não se é revelado sem que haja uma ascese, um esforço de transformação por parte daquele que está no processo de se tornar analista. Essa distinção marca, de maneira muito presente, um conflito de interpretações divergentes da obra freudiana, que Lacan começa a situar qual será sua posição: a escolha pela verdade como uma revelação através de um percurso de transformação do sujeito.

Todavia, a passagem mais significativa no *Discurso* sobre ascese é mais reveladora sobre a Antiguidade e o Cristianismo do que as referências precedentes sobre a filosofia oriental. Em 1953, Hadot não havia ainda sequer escrito seus artigos sobre os exercícios espirituais, menos ainda Foucault havia publicado seus trabalhos em torno do cuidado de si; todavia, Lacan não apenas se refere à ascese na seguinte passagem, mas também menciona o cuidado (*souci*):

Dentre todas as que se propõem neste século, a obra do psicanalista talvez seja a mais elevada, porque se situa como mediadora entre o homem do cuidado (*souci*) e o sujeito do saber absoluto. É porque ela exige uma longa ascese subjetiva, e que jamais será interrompida, não sendo o fim da própria análise separável do engajamento do sujeito

em sua prática (LACAN, 1953/1966, p. 321).

Essa passagem demonstra bem como Lacan concebia a prática psicanalítica em 1953. A psicanálise exige uma “longa ascese subjetiva”, tão fundamental ao sujeito que nem mesmo seu término poderia dar fim ao movimento e à adesão que ela demanda de seus praticantes. Quando Lacan se refere à *ascese subjetiva*, ademais, devemos pensar em processo no qual o sujeito estaria comprometido – o termo “engajamento” parece ressaltar – em levar adiante as transformações que elas pudessem nele ocasionar. A psicanálise, assim, é uma *áskesis* a que o sujeito se compromete de maneira tal que deve saber, de antemão, que mesmo que a ascese seja interrompida, não se rompe a sua responsabilidade frente a ela. Mais do que isso, porém, Lacan se refere – de maneira muito enigmática – a noção de que a obra do psicanalista “como mediadora entre o homem do cuidado (*souci*) e o sujeito do saber absoluto” (LACAN, 1953/1966, p. 321). Podemos arriscar uma interpretação para essa passagem. Por um lado, o saber absoluto, um dos mais altos produtos do desenvolvimento espiritual Hegeliano, momento de êxtase do Especulativo Puro, por outro, o cuidado, a transformação de si mesmo através de um processo ascético – a psicanálise, entre eles, disparando ao Absoluto sem descuidar de que esse percurso tenha incidência na vida de quem se compromete com a ascese subjetiva.

Dizer que a psicanálise envolve uma *longa ascese subjetiva* expressa bem o quanto Lacan enxergava a psicanálise por meio da ‘grande tradição’ que nascera com a Filosofia Antiga, passando ao Cristianismo. Pode-se dizer coisa semelhante ao analisar, como fizemos, as menções à palavra plena, à sabedoria e ao mestre. Mas se o *Discurso de Roma* é suficiente para demonstrar que os fundamentos da psicanálise lacaniana são hauridos na ‘grande tradição’, não é em 1953 que teremos melhor entendimento sobre como opera essa longa ascese subjetiva no plano ético. Essa resposta virá de maneira mais precisa sete anos mais tarde, em seu seminário *A ética da psicanálise*.

3. UMA COISA COM ARISTÓTELES: *DAS DING* COMO RESPOSTA À *ÉTICA A NICÔMACO* NO SEMINÁRIO *A ÉTICA DA PSICANÁLISE* (1959-1960).

O capítulo anterior demonstrou algumas razões pelas quais o *Discurso de Roma* foi um dos momentos mais importantes do ensino lacaniano. Passado o discurso inaugural, Lacan deu início a um período de intensa elaboração teórica, originando um movimento nomeado pelo autor como o “retorno a Freud” (1953a/2001, p. 497). Esse retorno consistia na meditada releitura dos textos de Freud sobre clínica, técnica e metapsicologia no intuito de precisar os fundamentos da prática clínica psicanalítica. O *retorno a Freud* se iniciou com uma complexa investigação sobre o Eu, o Ideal do Eu e o imaginário em seus primeiros seminários (LACAN, 1953-54/1983, 1954-55/1985). Porém, a partir de seu seminário sobre *As psicoses* (1955-56/1997) – bem como de conferências como o *Seminário sobre ‘A carta roubada’* (1955/1998) e *A instância da letra no inconsciente...* em (1957/1998) –, Lacan passou a concentrar suas investigações sobre o inconsciente em torno de questões relativas à linguagem, ao simbólico, sem, por isso, abandonar as articulações com o imaginário. O momento mais notável dessa virada do imaginário em direção ao simbólico no ensino lacaniano certamente foi o seminário *As formações do inconsciente*, realizados nos anos de 1957 e 1958, no qual Lacan (1957-58/1999) empreendeu uma releitura do Complexo de Édipo, atenuando a ênfase dada ao imaginário para privilegiar, ao invés disso, o caráter simbólico, estruturante da subjetividade que a passagem pelo Édipo organiza⁶⁰. No período de 1953 a 1958, Lacan veio a estabelecer muitos de seus mais fundamentais conceitos, como, por exemplo, a diferenciação entre *outro imaginário* e *outro simbólico (Outro)* em seu esquema L (1954-55/1985); bem como o conceito de *Nome-do-pai*, o elemento-significante estruturador da Lei simbólica na neurose que, por sua

⁶⁰ Cristine Lacet (2004) não nos deixa esquecer, porém, que mesmo antes do seminário *As formações do inconsciente*, Lacan começava já a dar importância ao simbólico como estruturante, como na seguinte passagem do seminário *As psicoses* que a autora salienta: “O complexo de Édipo quer dizer que a relação imaginária, conflituosa, incestuosa nela mesma, está destinada ao conflito e à ruína [...] é preciso aí uma lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, uma intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas do que se chama o pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai. [...] Essa Lei fundamental é simplesmente uma Lei de simbolização. É o que o Édipo quer dizer”. (Lacan, 1955-56/1985, p. 100-114)

vez, a psicose rejeita, foraclui⁶¹. Trata-se, sem dúvida, de um período no qual as bases conceituais do ensino lacaniano começam a se estruturar da maneira mais rigorosa.

Nessa passagem do imaginário ao simbólico até 1958, houve uma interlocução muito próxima com o campo da filosofia (sobretudo nos debates com o hegeliano Jean Hyppolite), mas também com os campos da teologia e da religião cristã – como as referências a Kierkegaard, que Rodolphe Adam (2005) argumenta ser o *amour de jeunesse* de Lacan, bem como as menções a Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Não obstante, o momento compreendido pelos seminários *A Ética da Psicanálise* e *A Transferência* – anos 1959 a 1961 – é seguramente o mais privilegiado período do debate de Lacan com a filosofia Antiga e o Cristianismo em toda a sua obra. Se os filósofos gregos e cristãos não estiveram ausentes dos seminários lacanianos até meados de 1958, o direcionamento crítico, porém, de Lacan aos filósofos, teólogos e santos se mostrará muito mais preciso e complexo nos seminários do período 1959-61. Também nesses seminários, Lacan inicia uma verdadeira mudança teórico-clínica da psicanálise com a criação de um conceito propriamente dito de *real*, pois, embora a noção de real já compusesse desde 1953 a tríade imaginário-simbólico-real, o conceito engendrado no seminário de 1959-60 viria a reorientar toda perspectiva e a direção clínica lacaniana desde então. Como buscaremos ao menos indiciar, o conceito de real, tal como se apresenta em seu sétimo seminário, responde à investigação lacaniana sobre a ética da psicanálise. Assim, o conceito de real será absolutamente fundamental para basear as discussões éticas que Lacan travará tanto com os autores da Filosofia Antiga, quanto com os teólogos, padres e santos cristãos.

O período 1959-1961, seguramente, é um dos mais complexos, pleno de referências tanto à Antiguidade, quanto ao Cristianismo. Podemos nos inspirar na clássica divisão do teatro francês – cinco atos – para procurar realizar um sobrevoo na sequência de movimentos realizados por Lacan no curso desses seminários. Nesses cinco atos, que parecem representar adequadamente os momentos-chave do percurso 1959-61 em torno de sua investigação ética, Lacan avança nas questões suscitadas pelos grandes artífices da ética ocidental através dos

⁶¹ “A *Verwerfung* original será tida por nós, portanto, como foraclusão do significante. No ponto em que, veremos de que maneira, é chamado o Nome-do-Pai, pode pois responder no Outro um puro e simples furo, o qual pela carência de efeito metafórico, provocará um furo correspondente na significação fálica”. (LACAN, 1957-58/1998, p. 564)

problemas levantados pela obra freudiana.

Primeiro ato. Entre 18 de novembro e 16 de dezembro de 1959, Lacan empreende uma releitura psicanalítica da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Sabe-se bem que Aristóteles foi um filósofo essencial não apenas aos gregos, mas também a toda tradição cristã, sobretudo por sua recepção pela escolástica. Nos caminhos que abrem o sétimo seminário, Lacan contrasta Aristóteles a Freud, ressaltando, por um lado, algumas das relações históricas que aproximaram ambos (como Franz Brentano ter sido professor de Freud), mas, acima de tudo, sublinhando as divergências radicais que Freud apresenta à “ética tradicional” (LACAN, 1959-60, p. 241), isto é, a ética em cujas bases repousaria a ética aristotélica. Ao constatar que a relação entre prazer e Bem é absolutamente central para a *Ética a Nicômaco*, Lacan se volta ao início da questão do prazer e dos sentimentos morais em Freud formulada de maneira ímpar no *Projeto para uma psicologia científica*, manuscrito de 1895, abandonado em seguida por Freud. A releitura lacaniana do *Projeto* veio a conceder destaque a um conceito que, no manuscrito mesmo, até então não havia sequer despertado atenção, o conceito de *Das Ding*.

Segundo ato. De 23 de dezembro de 1959 a 20 de janeiro de 1960, Lacan passa a enfocar a moral moderna através do imperativo kantiano: “age de tal maneira que a máxima da tua vontade sempre possa valer como princípio de uma legislação que seja para todos”⁶². Mais do que meramente abordar a moral kantiana, Lacan concebe, de maneira inequivocamente original, uma espécie de simetria entre o pensamento ético de Immanuel Kant e a filosofia alcoviteira do Marquês de Sade. Uma parte considerável desse segundo ato, portanto, consiste em discorrer sobre as relações entre a moral kantiana e a moral sadeana. Também nesse momento, Lacan realiza um grande esforço de elaboração crítica em torno do Decálogo bíblico, bem como aborda com igual interesse Jesus Cristo, São Paulo, invocando também problemas típicos da tradição cristã, como o Mal e a Pastoral. Também nesse “segundo ato” as questões trazidas pela teologia luterana são abordadas por Lacan, em especial a doutrina da Graça. Nesse segundo ato, portanto, Lacan avança mais nas discussões teológicas, deixando um tanto à parte o debate em torno da Filosofia Antiga.

Segue-se um longo e importantíssimo *intermezzo* em torno do problema da sublimação,

⁶² Nossa tradução. Texto original: “*Agis de telle façon que la maxime de ta volonté toujours puisse valoir comme principe d'une législation qui soit pour tous*”. Em alemão: “*Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*”. (LACAN, 1959-60, p. 56).

no qual Lacan aborda os poetas provençais e *Minnesänger* que começaram a conceber o amor erótico sublimado em suas canções. De 16 de março a 18 de maio de 1960, Lacan parece construir seu terceiro ato, colocando em choque, de maneira mais evidente (porém anárquica), Filosofia Antiga, Cristianismo e Psicanálise. Nesse período, Lacan aborda através da visão freudiana os dois protagonistas do Cristianismo, Moisés e Jesus – o primeiro por meio do clássico *Moisés e o monoteísmo* e o segundo através do significado do parricídio na psicanálise. Ainda no campo do Cristianismo, Lacan trata de dois problemas cristãos: a morte de Deus no drama da Paixão e o amor ao próximo, ambos presentes na pena freudiana. Por outro lado, Lacan também retoma, ainda que brevemente, Aristóteles e o problema do Bem, enquanto, de maneira mais sofisticada, aborda as relações entre Kant e Sade, e entre Sade e Santo Agostinho. O terceiro ato, sem dúvida, é aquele em que todas as tensões levantadas nos dois primeiros se entrecrocaram, proliferaram, em que as questões sobre o Bem mais se desenvolvem.

O quarto ato se dá entre 25 de maio e 06 de julho de 1960. Esse ponto é tratado por muitos como o clímax do sétimo seminário, aquele em que Lacan aborda a tragédia de Sófocles, *Antígona*, extraindo, a partir da posição irreduzível dessa personagem, o mais nítido exemplo do que está implicado na ética psicanalítica – a “*éthique tragique, qui est celle de la psychanalyse*”, como diz expressamente Lacan (1960, p. 195). Não há dúvida que Lacan, ao se debruçar sobre o fatal destino de Antígona em oposição à ética de Creonte, está, na realidade, argumentando que a ética ancorada no Bem não é de maneira alguma a ética psicanalítica, sendo, esta última, uma ética do desejo, de agir em conformidade com o desejo. No quarto ato, portanto, Lacan invoca o drama sofocliano com o intuito de pensar uma ética, em primeiro lugar, distinta das éticas subordinadas ao Bem (o aristotelismo, o Cristianismo, a ética Kantiana, o utilitarismo de Mill e Bentham), mas tampouco igual à ética do Mal (como a ética de Sade). Mas, acima de tudo, no quarto ato, Lacan começa a fundamentar a psicanálise como uma ética – sem dúvida nascida assim em Freud – na qual o desejo do sujeito será a referência para a sua ação.

O quinto e último ato, todavia, ocorre para além do desfecho do seminário *A ética da psicanálise*, vindo a ocorrer apenas no início do oitavo seminário, a *Transferência*, entre 16 de novembro de 1960 e 01 de março. Trata-se da releitura de *O banquete*, em que Lacan aborda mais detidamente Sócrates e seus discípulos. Lacan observa que Sócrates se situa em uma

posição muito pouco definível no âmbito da ética, pois, sem ignorar o campo do Bem, sem negligenciar o problema do ideal ético, Sócrates leva a questão ética mais além do ideal modelar. Sócrates leva a ética em direção a *Eros*. É verdade que a pederastia, já na época de Sócrates, era uma instituição ateniense pela qual os mestres, para transmitir um saber a seus discípulos, mantinham uma relação amorosa, erótica com eles. Todavia, Sócrates leva o problema da relação de *Eros* com o saber a um outro patamar no diálogo *O Banquete*. Lacan debaterá o problema do amor entre mestre discípulo, entre Sócrates e Alcibíades, realizando uma leitura que dará as tintas finais em sua concepção da ética psicanalítica desse período. Se, por um lado, é verdadeiro que Antígona representa a imagem de uma ética fundada em um desejo que não cede, uma ética verdadeiramente trágica, que, segundo Lacan, é a ética psicanalítica, por outro lado, as figuras que nascem banhadas nessa ética povoam mais a ficção que a existência neurótica das pessoas comuns. Somente através de uma relação específica com amor (*Eros*) se habilita o homem ignorante – na Antiguidade – ou o sujeito neurótico – nos termos freudianos, também ignorante de seu desejo – a viver em acordo com o seu desejo. Parece, portanto, que esse quinto ato de Lacan, nas doze primeiras lições de seu seminário *A transferência*, revela-se como o desdobramento necessário d'*A ética da psicanálise*. Pelas vias indiretas que lhe são peculiares, Lacan demonstra que, se a psicanálise rejeita a filosofia de *submissão ao Bem* em benefício de uma *ética do desejo*, nem por isso ela ignora que se manifesta em Sócrates uma posição especial em relação ao amor, ao saber e ao movimento através do qual alguém transforma a si mesmo, sem a qual a psicanálise, mesmo que se estabelecesse como uma ética trágica, não teria os meios necessários para se deslocar de uma ética baseada no ideal, em uma ética normativa.

Se no *Discurso de Roma* talvez houvesse ainda, por força do momento, alguma ambiguidade no que concerne à apreciação de Lacan sobre a ética cristã e a filosofia Antiga, o período de 1959-1961, porém, revela de maneira inequívoca a radicalidade da posição crítica lacaniana em relação a ambas. Todavia, Lacan não estabelece os traços distintivos da ética psicanalítica senão tendo essas mesmas tradições como referências absolutas. Mais do que isso, Lacan oferece, nesse período, os instrumentos e caminhos necessários para que a psicanálise seja capaz de *subverter* os produtos da moralidade Antiga ainda subsistentes em nossa sociedade, bem como, principalmente, *destruir de uma maneira específica* os elementos mais

essenciais da formação da moralidade e do *ethos* cristão. Para estabelecer plenamente a ética psicanalítica, seria necessário, antes, abalar as estruturas dos elementos formadores dessas éticas para instaurar uma nova ética nessa ruptura.

Há um personagem na história filosofia que possui um lugar privilegiado tanto na ética Antiga quanto na história da doutrina cristã: Aristóteles. Trata-se do primeiro filósofo meticulosamente abordado por Lacan em 1959, no seminário *A ética da psicanálise*, em que se debruça sobre a *Ética a Nicômaco*. Em nossa leitura, pareceu-nos que a complexa noção de *Das Ding*, mencionada por Freud, reelaborada por Lacan n’*A ética da psicanálise*, seria uma resposta psicanalítica, um meio de subverter os elementos centrais da ética aristotélica – que, de acordo com Lacan, não apenas guia, mas serve de subsídio ainda hoje a muitas outras doutrinas éticas. Contra Aristóteles, Lacan propõe uma ética que se liberte do Bem, uma ética que seja fundada no desejo, cabendo, afinal, ao conceito de *Das Ding* dar um passo paradigmático na complexa elaboração da ética psicanalítica. Sem poder, dada a extensão da problema, abordar todo o movimento em questão em 1959-1961, no presente capítulo concentraremos nossos esforços em *Das Ding* como a resposta ética de Lacan à doutrina do bem aristotélica.

3.1 Críticas de Lacan à *Ética a Nicômaco*

Na lição de 18 de novembro de 1959, a primeira de seu Seminário *A ética da Psicanálise*, Lacan enuncia a hipótese de que “há uma ética da análise” (LACAN, 1959-60, p. 8). Complementa, em seguida, ao dizer que a psicanálise deve estar certa da “originalidade da posição freudiana em matéria de ética” que implicaria em um “deslocamento de atitude na questão moral como tal” (LACAN, 1959-60, p. 8).⁶³ Ora, dizer que há uma ética *original* da psicanálise implicaria em situá-la em uma relação de tensão com uma ou mais tradições éticas, frente às quais, naturalmente, a psicanálise demonstraria a sua distinção elementar. Com efeito, logo na abertura do seminário *A ética da psicanálise*, Lacan começa a introduzir seu primeiro interlocutor ético, de certa maneira seu eterno adversário, Aristóteles, aquele filósofo

⁶³ Nossa tradução. Passagem original: “*Il y a une éthique de l’analyse. [...] pour repérer quelle est l’originalité de la position freudienne en matière d’éthique, il y a quelque chose qui est absolument indispensable à mettre en relief, c’est un glissement, un changement d’attitude dans la question morale comme telle*”.

responsável não apenas pela fundamentação da análise ética grega, mas também por levar a teologia cristã a seu ápice.

Não há dúvida de que Aristóteles goza da mais respeitosa abordagem por parte de Lacan. Suas lições iniciais não deixam de recordar o quanto o filósofo fora importante aos Antigos e Modernos, não menos para o próprio Freud, que, através de Franz Brentano, teve acesso ao pensamento ético aristotélico nos cursos da Universidade de Viena (LACAN, 1959-60). Todavia, desde o princípio está claro para Lacan que Aristóteles se encontra em destacada oposição à psicanálise no âmbito de sua proposição ética. Na realidade, Lacan argumenta que a originalidade ética da psicanálise se realiza através de uma operação de *subversão* realizada no essencial da proposição ética aristotélica: “se considerarmos que o conjunto da moral de Aristóteles não perdeu absolutamente sua atualidade na moral teórica, encontra-se exatamente dimensionado nesse local o que comporta de subversão uma experiência, a nossa [...]” (LACAN, 1959-60, p. 5)⁶⁴. Dessa maneira, já nas primeiras lições do seminário *A ética da psicanálise*, Lacan denuncia a onipresença dos fundamentos éticos aristotélicos no pensamento moderno, ao mesmo tempo em que postula uma verdadeira diferença da ética psicanalítica em relação ao aristotelismo moral. Será com o termo *subversão* que Lacan marcará a relação estabelecida entre a ética psicanalítica com ética aristotélica, entre uma ética em que “a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo” (LACAN, 1959-60/1988, p. 12) e uma outra ética fundada na submissão ao bem. Não obstante, carece observar prudentemente por quais vias Lacan aborda a ética aristotélica para que se compreenda, enfim, como a psicanálise ao mesmo tempo não pode ignorar Aristóteles, mesmo que seja, afinal, para subverter os elementos estruturantes de sua proposição moral.

Aristóteles aparece de maneiras distintas no seminário *A ética da psicanálise*. Nas três primeiras lições, Lacan aborda a obra aristotélica pela via da *Ética a Nicômaco*, inquirindo, através do olhar freudiano, alguns problemas emanados da leitura da clássica obra ética do filósofo grego. O primeiro deles consiste no *lugar do desejo* na obra aristotélica, seguido pela relação entre *educação e ética do hábito* aristotélica. Lacan aborda também a questão do *mestre e do ideal*, sendo, por fim, encaminhadas as relações entre *bem e prazer*. Após a lição de 2 de

⁶⁴ “Si d'autre part, l'on considère que l'ensemble de la morale d'Aristote n'a point perdu son actualité dans la morale théorique, est mesuré exactement à cet endroit ce que comporte de subversion notre expérience” (LACAN, 1959-60, p. 5)

dezembro, Lacan suspende seus comentários sobre a obra de Aristóteles (exceto por algumas menções esporádicas), retomando-os somente muitos meses depois. Nessa segunda fase de comentários em torno de Aristóteles, o centro das investigações não será mais a *Ética a Nicômaco*, mas, sim, a sua *Poética* – em especial, ao conceito de ‘catarse’. O interesse de Lacan em Aristóteles será devido à sua releitura da peça *Antígona*, sobretudo porque coube a Aristóteles a teoria do drama de maior prestígio e influência no mundo Ocidental, incidindo, inclusive, na própria origem da psicanálise. Nas últimas duas lições do seminário *A ética da psicanálise*, porém, Lacan passa tomar Aristóteles como o representante maior – de certa maneira, o fundador – do que nomeia de uma ética de *serviço dos bens*, isto é, uma proposição que não admite ação moral sem estar submetida ao Bem, uma ética na qual o Bem é o soberano (*souverain*), de modo que, como diz o próprio Aristóteles (2009, p. 26), “o bem maior é sempre a melhor possibilidade de escolha”. Será contra essa ética de *serviço dos bens* que Lacan posicionará a ética da psicanálise. Vejamos algumas das críticas de Lacan a Aristóteles.

3.1.1. Lugar do desejo.

Não surpreende que a primeira menção direta de Lacan a Aristóteles seja uma pergunta pelo *lugar do desejo* em sua obra. Na lição de 18 de novembro de 1959, na qual estabelece o programa de todo o seminário, Lacan põe em marcha uma longa discussão sobre o esforço dos grandes pensadores da ética em ultrapassar o campo da mera censura moral ou mandamento para atingir transformações mais profundas no desejo. Ao voltar-se para Aristóteles, que, sem dúvida, inaugura, junto a Platão, a mais minuciosa análise ética que se tem notícia na Grécia, Lacan, em uma longa passagem, abre a pergunta sobre o lugar do desejo e do sexual na obra aristotélica:

Dar-lhe-emos [ao desejo] um lugar importante em nossa reflexão, e, especialmente, à obra que confere a forma mais elaborada dessa ética – a *Ética a Nicômaco*. Há em sua obra dois pontos que nos mostram um registro inteiro do desejo por ele colocado, literalmente, fora do campo da moral. Com efeito, para Aristóteles, tratando-se de um certo tipo de desejo, não há problema ético. Ora, esses tais desejos não são nada menos do que os termos promovidos ao primeiro plano de nossa experiência. Um campo muito grande do que para nós constitui o corpo de desejos sexuais é pura e simplesmente classificado por Aristóteles dentro da dimensão das anomalias monstruosas – bestialidade é o termo que ele utiliza a respeito deles. O que ocorre

nesse nível não resulta de uma avaliação moral. Os problemas éticos que Aristóteles coloca, e cujos ápice e essência indicar-lhes-ei mais adiante, situam-se inteiramente em outro lugar. Eis um ponto que possui todo seu valor (LACAN, 1959-60/1988, p. 14)⁶⁵.

Relendo Aristóteles através da psicanálise, Lacan constata que o amplo espectro de desejos sexuais encontrados por Freud na fantasia neurótica ou nos atos dos perversos não são problemas éticos para Aristóteles. Na realidade, essa relação da bestialidade com as perversões fora já estabelecida no seminário *O desejo e sua interpretação* em que Lacan (1958-59/2013, p. 16) afirma com todas as letras: “a bestialidade era na época algo como as perversões”. É importante salientar que, ao serem os desejos concebidos como ‘bestialidade’ por Aristóteles, estavam de imediato excluídos do campo das possibilidades propriamente humanas. Efetivamente, na *Ética a Nicômaco*, a bestialidade era uma condição infra-humana, sub-humana, uma vez que, em seu entendimento, ela se situava como o oposto radical da excelência divina. Recordemo-nos que, na hierarquia aristotélica, o divino seria superior ao humano, que, por sua vez, deveria ser superior ao animal, uma vez que o homem continha um elemento divino do qual prescindiria o animal – o *logos*. O ser bestial, segundo a filosofia aristotélica, constituiria um caso-limite, de certa maneira paradoxal, em que a deficiência moral de um homem o impediria de ser propriamente humano⁶⁶. Assim, todos os atos aos quais Aristóteles

⁶⁵ Na versão STAFERLA: “*La place du désir dans quelque chose d'aussi élaboré que se présente cette éthique aristotélicienne, dans un ouvrage qui en donne la forme la plus élaborée : l'Éthique à Nicomaque. Il y a encore dans son œuvre deux points où cette éthique s'articule, qui nous montrent à quel point tout un champ du désir est par lui littéralement mis hors du champ de la morale. Il n'y a, autour d'un certain type de désir – et vous le verrez quand nous y reviendrons : d'un champ très large, très vaste – il n'y a pas de problème éthique. Ce type de désir dont il nous parle (et il s'agit là de rien moins que des termes mêmes, qui dans le désir, sont pour nous les termes promus au premier plan de notre expérience, un très grand champ de ce qui, pour nous, constitue le corps des désirs sexuels) est tout bonnement classé par Aristote dans des anomalies soit monstrueuses, soit bestiales. C'est à proprement parler le terme « bestialité » dont il se sert à leur propos, et à propos de ces termes il n'y a pas de problème. Les problèmes qu'il pose - et dont je vais vous indiquer plus loin la pointe et l'essence – se situent tout entiers ailleurs. Ce qui se passe à ce niveau, à partir du moment où cela se produit, n'est plus de l'ordre d'une évaluation morale. C'est là un point qui a tout son prix.* (LACAN, 1959-60, p. 5)

⁶⁶ “[...] salientemos que há três espécies de disposições morais a ser evitadas: a deficiência, a incontidência e a bestialidade. As disposições contrárias a duas dessas são óbvias: uma se chama excelência moral e a outra se chama continência. A disposição mais adequada como o contrário da bestialidade seria uma forma de excelência moral sobre-humana – a espécie heroica e divina da excelência moral a qual Homero alude quando faz Príamo dizer que Hector era extraordinariamente bom, ‘pois não se assemelhava ao filho de um mortal, e sim de um deus’. Portanto, como se costuma dizer, os homens se tornam deuses por superabundância de excelência, a disposição moral contrária à bestialidade deve ser evidentemente desta espécie, pois uma criatura bestial não tem deficiência nem excelência moral, da mesma forma que os deuses não as têm; a disposição dos deuses é mais alta que a excelência, e a de uma criatura bestial é uma espécie diferente da deficiência moral” (ARISTÓTELES, 2009, 1145a).

(2009) reúne sob o conjunto da bestialidade – e são mesmo muitos, como o canibalismo, matricídio, a hipersensibilidade aos sustos, certas pederastias – não se encontram rigorosamente sob o domínio da ética, uma vez que a ética se aplica apenas aos atos humanos. O homem que age bestialmente sequer vem a ser humano no sentido estrito, de modo que seus atos não podem constituir objeto de uma ética, sequer de uma normatividade, pois estão, de certa forma, *aquém* do bem e do mal. Tal como não se pode depreender uma ética para os deuses, pois suas ações se pautam por uma racionalidade incomparavelmente superior à humana, os atos dos seres bestiais, de maneira oposta, estão muito *aquém* do alcance da ética aristotélica, direcionada aos homens pertencentes a uma certa estirpe e provenientes de uma dada *paideia*, educação.

O homem bestial não constituiria sequer um problema para a ética aristotélica, pois, como Lacan recorda, sua ação “não é mais da ordem de uma avaliação moral” (LACAN, 1959-60, p. 5)⁶⁷. Muitos dos desejos que Freud havia entrevisto na fantasia de pessoas mentalmente saudáveis, embora recalcados, bem como nas práticas dos perversos, não seriam sequer considerados plausíveis ao questionamento ético aristotélico, sendo simplesmente banidos sem maiores apreciações. Com isso, Lacan parece observar que, a despeito da meticulosidade de sua análise, Aristóteles se recusaria profundamente a abordar, do ponto de vista ético, um número considerável de ações realizadas por sujeitos considerados que tenham realizado tais atos ou ainda tais pensamentos, diferentemente de Freud, que colocou algumas dessas bestialidades como desejos essenciais presentes na fantasia de todos os homens e mulheres. A ética aristotélica, portanto, não tem nada a dizer sobre esses desejos ‘bestiais’ senão o completo banimento – ao contrário da psicanalítica, que necessariamente leva em consideração a existências desses desejos.

3.1.2. Educação e ética do hábito

A segunda crítica lacaniana, talvez uma das mais valiosas, concentra-se nos problemas do hábito, da educação e do ideal. É salientado por toda uma tradição de comentadores da obra aristotélica que sua ética é fundada na noção de hábito. É através do hábito, por exemplo, de realizar ações corajosas que um homem se torna corajoso, bem como é pela repetição de ações

⁶⁷ Nossa tradução. Texto original: “[...] *n'est plus de l'ordre d'une évaluation morale*” (LACAN, 1959-60, p.5).

perversas que um homem se torna perverso (ARISTOTELES, 2009). Lacan se pergunta, porém, em que consiste exatamente essa transformação do hábito que distingue tão singularmente a ética aristotélica:

Há nuances extremamente sutis que podemos ajustar no termo de caráter. A ética em Aristóteles é uma ética do caráter. Formação do caráter, dinâmica dos hábitos – ainda mais, ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação (LACAN, 1959-60/1988, p. 20).

Il y a des nuances extrêmement subtiles sur lesquelles nous aurons à revenir; qu'on peut centrer sur le terme de « caractère ». L'éthique, dans Aristote, c'est une science du caractère, la formation du caractère, et une dynamique des habitudes. C'est plus qu'une dynamique des habitudes, c'est une action en vue des habitudes, un dressage, une éducation (LACAN, 1959-60, p.8).

Segundo Lacan, a noção de hábito aristotélica levaria necessariamente a uma ética fundamentada na educação. Na verdade, Lacan se utiliza de um termo extremamente crítico, *dressage*, que é o adestramento que os cavalos recebem para as corridas de hipismo. Em sua leitura, portanto, a mudança dos hábitos do sujeito como meio de transformação ética de seu caráter, tal como postula Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, assemelha-se de alguma maneira à prática da educação ou da *dressage* – evocando, assim, ainda que implicitamente, a tensa diferenciação presente em Freud entre o processo de educar e o de psicanalisar (MILLOT, 2001). Se Lacan argumenta que a proposição aristotélica tem como esteio a educação, não há dúvida de que, assim, está demarcando uma linha divisória que separaria, na origem, a *ética aristotélica* e a *ética psicanalítica*.

Carece, no entanto, compreender bem de que maneira Lacan entende essa ética educativa do caráter. Na filosofia aristotélica, a transformação ética através da educação será sempre reportada, recorda Lacan, a uma ordem superior, que é a do Bem Supremo (ἄριστον, *ariston*)⁶⁸. “Em Aristóteles”, afirma Lacan (1959-60, p. 8), “o problema é o de um bem, de um Bem Supremo (*Souverain Bien*)”. Na *Ética a Nicômaco*, o Bem Supremo obrigatoriamente se

⁶⁸ “[...] na compreensão de *physis* de Aristóteles, há uma relação direta entre fazer o bem e felicidade, fazer o mal e infelicidade. O bem supremo existe; seus sinais podem ser encontrados nos bens intermediários. Há uma ordem do mundo fiadora dessa aliança entre o bem e a felicidade. Está inscrito na Natureza (macrocosmo) e na psique do ser humano (microcosmo) um finalismo que leva a essa concordância ou que pelo menos a torna possível, uma teleologia regida por um *Logos* natural e universal, razão pela qual ‘todos os homens desejam o prazer porque todos aspiram à vida’ (MATTEO, 2007, p. 117).

realiza através de uma ciência do hábito, uma “ciência do que deve ser feito” (LACAN, 1959-60, p. 14), na qual o discípulo se deixará guiar por uma ordem baseada em um *ideal* – termo, aliás, nada estranho à psicanálise. A ordem cria o ideal ao qual o discípulo deve se adequar. Essa ética de “idealização” (LACAN, 1959-60, p. 15) se coadunará a um refinado aparato de domínio de si e controle dos prazeres excessivos, com a promessa de que o Bem dará prazer em si mesmo se seguido de maneira conforme à razão, subordinado à ordem. Aristóteles firmará os primeiros passos de uma ética inteiramente fundada na *submissão ao Bem*, isto é, no inteiro reordenamento da vida e dos hábitos do homem em acordo com uma única direção. O sujeito poderá encontrar a verdadeira felicidade apenas se avassalando em relação a uma sólida ordem anteriormente existente⁶⁹. Em outros termos, deverão ser suprimidos, controlados, sufocados todos os ímpetos e toda tendência que contrariem os desígnios da boa concordância com os ideais engendrados pelo *Bem Supremo*. Essa ciência ética procura minuciosamente descrever e controlar os desejos e prazeres, com o intuito máximo de submeter o sujeito ao ideal divino de felicidade, ao *Bem Supremo*, educando corretamente sua sensibilidade para uma vida de excelência ética.

Na leitura lacaniana, portanto, a ética aristotélica consiste precisamente na sujeição do homem a uma ordem constituída pelo *Bem Supremo*⁷⁰. Em francês, o termo utilizado para *Bem Supremo* é *Souverain Bien*, literalmente, o ‘Soberano Bem’, termo ainda mais pleno de significações vassalares, de modo que Lacan se servirá disso, mais adiante, para cunhar a

⁶⁹ “*Une chose en tout cas s'en dégagera, c'est quelque chose qu'il a en commun, jusqu'à un certain degré, avec toutes les autres éthiques, c'est qu'en tant qu'éthique, il tend à se référer à un ordre, un ordre d'abord qui se présente comme science, ἐπιστήμη [épistémè]. Mais c'est dans la mesure où quelque chose dans le sujet, de lui-même, est supposé pouvoir être établi, à savoir cette « science de ce qui doit être fait », cet ordre proprement éthique, cet ordre qui définit la norme d'un certain caractère ἦθος [éthos], avec l'état proprement éthique - qui est ce qui est considéré à ce moment dans le sujet - que le problème se pose de la façon dont cet ordre, qui lui-même est posé et découvert sans doute, n'est point contesté*” (LACAN, 1959-60, p. 14).

⁷⁰ Não há dúvida que o apelo à ordem como caminho para uma ética é textual em Aristóteles: “[...] para que alguém se torne uma pessoa de bem tiver de ser corretamente educada e formada nos bons hábitos e seguir sua vida de forma a preenchê-la com ocupações úteis e não praticar ações vis, voluntaria ou involuntariamente, tal é possível que venha a acontecer se o os homens projetarem as suas existências de acordo com certa forma de compreensão e segundo uma ordem correta que tenha força para prevalecer” (ARISTÓTELES, 2009, p. 242, 1180a15). Lacan comenta que esse caminho traçado por Aristóteles não se reduziria a uma mera regra de vida, mas estaria inteiramente de acordo com uma perspectiva cosmológica e política que lhe é exterior, de modo que o homem que age de acordo com a razão, não age apenas segundo um programa moral, mas, sim, age de acordo com o movimento natural do mundo que conferiu o *logos* ao homem. Trata-se de uma “imitação de uma ordem cósmica” (LACAN, 1959-60, p. 14), pois, se o homem nasceu dotado de *logos* (ao contrário dos animais), seria uma atitude contrária à sua natureza permanecer agindo bestialmente ou irracionalmente.

expressão *serviço dos bens*, valendo-se sobretudo da noção medieval de ‘serviço amoroso’. Mas, por ora, basta indicar que Lacan sustenta a existência, nos fundamentos mesmos da filosofia aristotélica, de uma proposição ética dependente da submissão do sujeito ao Bem: “como, no sujeito, pode ser obtida a adequação que o fará entrar, se submeter a essa ordem?” (LACAN, 1959-60, p. 14)⁷¹. Na prática ética aristotélica, portanto, a ordem à qual voluntariamente se submete o sujeito em sua relação com seu desejo o compeliaria a suspender as atividades em torno daqueles prazeres corporais e excessivos, levando-o, assim, ao caminho da felicidade constituída, por excelência, nos divinos prazeres superiores, no Bem Supremo. Mas Lacan (1959-60) se apercebe que essa mesma submissão do sujeito à ordem não seria lograda sem essa figura fundamental na Antiguidade, alguém passível de encarnar, mesmo que provisória e incompletamente, o próprio ideal do sábio: o mestre.

3.1.3. Mestre

Anos antes de Pierre Hadot, Lacan levanta à sua maneira questões acerca da correlação entre ideal e mestre. Tendo sido estudioso de Hegel, Lacan (1959-60) recorda que o mestre Antigo não se assemelha em nada ao mestre hegeliano da *Fenomenologia do Espírito*. Para Lacan, o mestre hegeliano representa a própria materialização filosófica do declínio espiritual do mestre Antigo. Com efeito, na dialética mestre-escravo hegeliana, o escravo, por um lado, seria desafortunado por ter abdicado de sua liberdade ao temer a morte, mas, por outro, teria acesso direto ao saber, uma vez que o contato com os objetos de seu trabalho pouco a pouco lhe dariam o conhecimento. O mestre, diferentemente, subjuguou o escravo e extraiu dele os bens materiais para sua vida, contudo não é livre, pois depende do escravo para viver, sendo ignorante de saber por não ter tido contato com os objetos do trabalho (TAYLOR, 2009)⁷². Em Hegel, portanto, o mestre é um sujeito pleno de poderes e vazio de conhecimento, de modo que sua posição se conserva através da força e do medo da morte do escravo, não através do conhecimento. Bem ao contrário, a dialética da mestria Antiga não é mestre-escravo, mas, sim,

⁷¹ Nossa tradução. Texto original: “*Comment dans le sujet peut être obtenue l’adéquation qui le fera rentrer, se soumettre à cet ordre [...]?*”.

⁷² A tradução de Kojève para ‘Herr’ foi ‘*maître*’, mestre, e não ‘*Seigneur*’, Senhor – fato que influenciou Lacan na compreensão e mesmo na comparação de Hegel com os Antigos.

mestre-discípulo. O mestre Antigo assegura seu lugar através da sabedoria. Lacan dirá que o mestre Antigo se apresenta como um ideal humano a ser seguido justamente em função de sua sabedoria, por sua relação avançada em relação à prática filosófica⁷³. O mestre Antigo, esclarece Lacan, por sua condição última de idealização, assemelha-se a Deus:

Para Aristóteles, o problema é cingido pelas condições de um certo ideal humano, que já lhes indiquei brevemente de passagem como sendo o do mestre. [...]. Não me estenderei aqui sobre o que representa seu tipo, basta-lhe saber que é o que nos permite apreciar, em seu justo valor, o que a ética aristotélica nos fornece. [...]. Reparem, por exemplo, que o ideal desse mestre, tal como deus no centro do mundo aristotélico governado pelo *nous*, parece ser justamente o de tirar seu corpo fora da jogada do trabalho – quero dizer, o de deixar para o intendente o governo dos escravos para dirigir-se a um ideal de contemplação, sem o qual a ética aristotélica não encontra sua justa perspectiva. Isto é para dizer-lhes o que a ética aristotélica comporta de idealização (LACAN, 1959-60/1988, p. 34)⁷⁴.

Lacan observa, assim, que o mestre Antigo se apresenta como um ideal humano (*idéal humain*), um ideal do mestre (*idéal du maître*), cujo ideal de contemplação (*idéal de contemplation*) acaba por enformar uma ética de idealização (*idéalisation*). Talvez, pela mera repetição, seja lícito depreender a posição de Lacan tanto sobre o lugar do mestre na natureza mesma da própria ética aristotélica. Trata-se de um problema relativo ao *ideal*.

Ora, no instante em que Lacan admite que a ética aristotélica não apenas é educativa, mas, sobretudo, que ela necessariamente depende de um *ideal* como fundamento, não podemos

⁷³ “Podemos especificar esse momento [início do século XIX], por certo totalmente condicionado historicamente, de um declínio radical da função do mestre, a qual evidentemente rege toda a reflexão aristotélica e determina sua duração através dos tempos. É em Hegel que encontramos expressada a extrema desvalorização do mestre, pois ele faz deste o maior ludibriado, o corno magnífico da evolução histórica, a virtude do vencido passando pelas vias do vencido, ou seja, do escravo e de seu trabalho. [...] Originalmente, em sua plenitude, o mestre, no tempo em que ele existe na época de Aristóteles, é coisa bem diferente da ficção hegeliana, que é apenas o avesso, o negativo o sinal de seu desaparecimento. Foi pouco antes desse término que, na trilha de uma certa revolução afetando as relações inter-humanas, ergue-se o pensamento dito utilitarista” (LACAN, 1959-60/1988, p. 21)

⁷⁴ Na versão STAFERLA: “*Assurément le problème, pour Aristote, doit nous apparaître cerné par les conditions d'un certain idéal humain, que je vous ai déjà brièvement indiqué au passage comme étant celui de l'idéal du maître. [...] Je ne m'étendrai pas ici sur ce que représente le type du maître antique. Qu'il vous suffise de savoir que c'est ce qui doit nous permettre à la fois d'apprécier à sa juste valeur ce que nous apporte l'éthique aristotélicienne [...]. Il y a bien des remarques intéressantes à faire qui contribuent aussi à limiter la portée de l'éthique aristotélicienne sur le fait que ce maître - tel le Dieu qui est au centre du monde aristotélicien, du monde gouverné par le νοῦς [nous] - est un maître dont l'idéal semble bien être celui de tirer le plus possible son épingle du jeu du travail, je veux dire de laisser à l'intendant le gouvernement des esclaves, pour se diriger vers cet idéal de contemplation sans lequel l'Éthique ne trouve pas sa juste perspective. C'est donc vous dire tout ce que comporte d'idéalisation la perspective de l'éthique aristotélicienne*” (LACAN, 1959-60, p. 14-5)

desprezar que, em sua visada, permanece o *sentido moral do ideal* em Freud (1923/2011, 1914/2010). Ao longo de toda a obra freudiana, o *ideal* esteve intimamente atado ao problema da censura moral, da vigilância interna e do recalque – elementos que, mais tarde, comporiam a instância nomeada como supereu (FREUD, 1923/2011). Em *Introdução ao Narcisismo*, artigo em que Freud pela primeira vez fundamentou essa ligação, foi estabelecido que a origem do *ideal do eu* estaria no narcisismo infantil. Assim, com o crescimento, a criança deve perder o “amor a si mesmo” (FREUD, 1914/2010, p. 40) constituinte do primeiro narcisismo, bem como prescindir de parte da supervalorização de sua própria imagem, levando-a a compensar essa falha narcísica – a queda do inflacionado objeto Eu – ao constituir um *ideal* ao qual concebe a perfeição antes dada a si mesmo. Será sempre em relação ao *ideal* que a criança e o adulto medirão seus próprios *Eus*. A instalação do *ideal do eu* implica em uma série de consequências que poderíamos chamar de éticas, como, por exemplo, instalar uma instância de auto-observação das ações e dos pensamentos (consciência moral), “aumentar as exigências do Eu” e “favorece[r] o recalque” (FREUD, 1914/2010, p. 41). Portanto, há uma ligação íntima em Freud entre o *ideal* e o recrudescimento da instância de censura moral (que depois se tornará o supereu), elevando a atividade da vigilância interna ao próprio sujeito. Ao mesmo tempo, pelo descompasso entre *Eu* e *Ideal do Eu*, não é incomum, assegura Freud ([1914]2010), que haja uma maior tendência a recalcar, uma vez que “é bem mais difícil convencer os idealistas do que os homens simples, modestos em suas pretensões, acerca do inadequado paradeiro de sua libido” (FREUD, 1914/2010, p. 41).

Embora Lacan conceba o *ideal do eu* como um elemento estruturante da subjetividade (diferenciando-o, de maneira pouco simples, do *Eu-ideal*)⁷⁵, não há dúvida que o ideal é fonte,

⁷⁵ Lacan releu essa passagem clássica de *Introdução ao narcisismo* em seu primeiro seminário buscando diferenciar o Ideal do Eu e o Eu Ideal, termos distintos utilizados por Freud, mas que, até 1953, talvez pelo aplainamento terminológico realizado pela tradução de Strachey, não haviam sido muito bem diferenciados. De acordo com Lacan (1985), Eu ideal faz parte do primeiro narcisismo, a imagem do corpo da criança constituída através do estágio do espelho que está plena de perfeição, um Eu ideal notado por Lacan como *i(a)*, imaginário (SEIXAS; BALBI, 2013). Cabe lembrar que, na conferência *O estádio do espelho*, Lacan (1998) apresenta a concepção de que a experiência de sentir e conceber o corpo como fragmentado na criança é suplantada, em determinado momento de seu desenvolvimento, por um instante em que, olhando-se no espelho, ela concebe seu corpo como uma totalidade. Esse momento em que a criança fixa a imagem de seu corpo dá esteio à formação imaginária do Eu como uma completude, sendo, todavia, apenas constituído de maneira ideal. O *Eu ideal* se origina, assim, em uma antecipação jubilosa, pela criança, da imagem completa de seu corpo próprio, sumamente diferenciada da experiência fragmentária vivenciada por ela até então. Todavia, será a partir dessa imagem ideal que o sujeito estabelecerá sua imagem corporal, bem como as relações entre semelhança e diferença. Com o *Ideal do Eu*, Lacan propunha outra coisa. Trata-se justamente do lugar

também para Lacan, de toda a sorte de engodos – e não apenas por sua relação com o supereu. Sempre que Lacan deseja levar o sujeito até seu desejo, será necessário ultrapassar a dimensão do ideal para alcançar esse desejo. Superar as limitações impostas pelo ideal consiste em uma das mais cruciais marcas do percurso psicanalítico ao sujeito quer deverá enfrentar para alcançar o desejo do Outro – ao qual ele está necessariamente atrelado.

Ora, se Lacan afirma que a ética de Aristóteles se baseia no ideal, em última instância o que está argumentando, do ponto de vista freudiano, é que sua ética não pode atingir o desejo do sujeito senão até um determinado ponto, do contrário ela esbarraria nas limitações superegoicas. Como vimos, de acordo com Freud, o investimento em um *ideal* fundamentalmente se direciona ao recrudescimento da instância moral, ao aumento da tendência ao recalque. Uma ética dependente de um *ideal* inevitavelmente incidiria em uma estrutura da moralidade favorecedora do recalque – seria bem esse uma das decorrências da reprodução literal da *Ética a Nicômaco*. É evidente que Lacan não busca aplicar a psicanálise a Aristóteles de maneira anacrônica, mas, na realidade, o que está em jogo para Lacan é a atualidade da *Ética a Nicômaco*, isto é, do fato da ética aristotélica ser perpetuada, ao menos em seus fundamentos, nas mais diversas práticas modernas, estruturadas ao modo ético, religioso ou apenas como esteio do senso comum. Mas Lacan parece dar um passo a mais do que Freud. Sem contradizê-lo, Lacan adiciona que o eu ideal engana o sujeito em relação ao desejo através de uma identificação, apresentando uma imagem, quando, na realidade, seu

constituído simbolicamente em que, por constituição estrutural, o Sujeito fundaria o lugar de uma alteridade. O Ideal do Eu se constitui através de uma identificação na qual o eu se ancora e se aliena no ideal; tal como Freud havia dito, o eu se mede em relação ao ideal do eu porque não tem referências simbólicas que não sejam aquelas. Lacan, ao contrário de Freud, não parece ser tão negativo a respeito do Ideal do Eu pela simples razão de que esse Ideal é aquilo que, de certa maneira, lança as primeiras bases da orientação do Eu (NOVAES, 2005; SEIXAS; BALBI, 2013). De acordo com Lacan, a identificação do ideal do eu permitirá a estruturação necessária do eu, embora, por outro lado, capture-o de uma maneira irresistível, difícil de sair, alienante, pois “permite ao homem situar com precisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral. Está aí o que lhe permite ver no seu lugar, e estruturar, em função desse lugar e do seu mundo, seu ser. (...) O sujeito vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro, isto é, em relação ao ideal do eu” (SEIXAS; BALBI, 2013, p. 148). O problema consiste na frequência com que o sujeito vem a colocar justamente no ponto da alteridade, no lugar estruturado pelo Ideal do Eu como sendo sua alteridade máxima, um substituto do Eu Ideal, uma repetição do momento máximo de completude (SEIXAS; BALBI, 2013). Assim, a estruturação simbólica promovida pelo Ideal do Eu acaba encaminhando o problema da alteridade do Eu, justamente com a resposta pronta da figura do Eu Ideal. Por colocar a alteridade do Eu como o Eu Ideal, o Ideal do Eu acaba por promover a estruturação do Eu fazendo apelo ao supereu. Assim é que, para constituir sua singularidade, por um efeito colateral, podemos dizer, o Eu acaba se constituindo espelhado no Eu Ideal, “medindo-se pelo Eu Ideal”, nas palavras de Freud.

desejo estará mais além desse eu ideal, ancorado no desejo do Outro.

Quando Lacan, portanto, sugere que no cimo da ética aristotélica há a máxima efigie da felicidade humana, o mestre, um homem espelhado nos deuses, Lacan imediatamente está apontando os limites de uma ética baseada nessas mesmas premissas. Os limites da moralidade baseada no ideal necessariamente esbarra, sob o ponto de vista da crítica psicanalítica, nos limites do supereu, sobretudo em relação ao que Lacan nomeia “paradoxo do supereu” (LACAN, 1959-60, p. 6). Esse paradoxo se manifesta na constatação freudiana de que quanto mais se cede às demandas superegoicas, quanto mais o Eu quer se aproximar do ideal, mais o supereu reclama por restrições ainda maiores – trazendo, assim, não a *eudaimonia*, a felicidade, mas o *Unbehagen*, o mal-estar. Quando a felicidade se encarna em um ideal imperativo, a instância moral se apresenta como uma “figura obscena e feroz” (LACAN, 1959-60, p. 5) que flagela o corpo e o pensamento daquele que se submete à ordem do *logos*.

Devemos, agora, ver as críticas de Lacan acerca de como o ideal e a ordem se refletem propriamente no âmbito do prazer.

3.1.4. Bem e prazer

Sem dúvida, na primeira parte das críticas lacanianas a Aristóteles, umas das questões que mais interessam a Lacan é o lugar do prazer, especialmente em sua relação com o bem e o Supremo Bem (*ἀρίστων*, *ariston*). A ética aristotélica, observa Lacan, não se identificaria às noções moralistas que “se afirma[m] contra o prazer” (LACAN, 1959-60, p. 12). Ao contrário, Lacan ressalta que, embora seja a ética aristotélica fundada no domínio de si mesmo (*ἐγκράτεια*, *enkrateia*), há na *Ética a Nicômaco* a mais firme convicção de que o prazer não é algo a ser combatido ou aniquilado. Ao contrário, a ética aristotélica não deixa de se interrogar profundamente sobre o caráter do prazer e de conceber a vida ética como ancorada no prazer. É claro que não se trata de um hedonismo irracional. A ética aristotélica, se não recusa a vida em prazer, nem por isso deixa de refletir extensamente acerca da natureza e dos destinos dos prazeres. Aristóteles qualifica os prazeres em acordo com uma ordem superior na qual os prazeres provenientes do pensamento são hierarquicamente superiores em relação àqueles originados através do campo sensual. Na ética aristotélica, não há meios de se viver feliz sem

que seja por meio do prazer, de tal modo que Lacan chega a se perguntar: “o que é a felicidade se ela não comporta essa flor do prazer?” (LACAN, 1959-60, p. 17)⁷⁶. Nem por isso, essa imediata relação entre o Bem e o prazer vislumbrada na *Ética a Nicômaco* deixa de causar estranheza em Lacan, uma vez que ele guia suas questões tentando entender “por que Aristóteles tem que pôr o peso sobre o problema do prazer, de sua função na economia mental desde sempre” (LACAN, 1959-60, p. 8)⁷⁷. Tendo em vista que, na metapsicologia freudiana, a questão do prazer está rigorosamente no centro do problema do inconsciente, parece necessário a Lacan, em sua investigação sobre a ética da psicanálise, que se atente à íntima relação entre prazer e ética em Aristóteles.

De fato, a *Ética a Nicômaco* apresenta uma noção precisa para a *hedoné*. Segundo Lacan (1959-60, p. 17), trata-se de um “*signe de cet épanouissement d'une action*”, um signo do florescimento de uma ação. Em outros termos, o prazer em Aristóteles está presente em qualquer ação própria à natureza do homem que se veja desimpedida, que mobilize as energias humanas dedicadas a um fim. O prazer permite ao homem alcançar a completude de suas ações, ao mesmo tempo em que se apresenta como um sinal da presença de seus atos. Todavia, há dois campos distintos de prazeres, o *campo da contemplação e das atividades teóricas* e o *campo dos prazeres sensíveis*:

Todo e qualquer campo perceptivo tem um prazer que lhe corresponde, tal como o pensamento teórico e a contemplação têm os seus prazeres específicos. A atividade que chega à máxima completude é a que dá um prazer extremo. [...]. As atividades do pensamento teórico são diferentes das atividades dos diversos campos perceptivos, e estes são por sua vez diferentes umas relativamente às outras quanto ao seu gênero fundamental. Por consequência, assim também serão os prazeres que lhes conferem um maior grau de completude (ARISTÓTELES, 2009, p. 229, 1175b-25, 1175a26)

O prazer é o que leva o homem a atingir o máximo de suas capacidades. Assim, um músico será seguramente melhor músico se executar sua atividade com prazer do que com desgosto, bem como um pensador terá melhor desenvolvimento em sua prática se o fizer prazerosamente do que com pesar. Aristóteles (2009) deixa claro que o prazer não é um mal.

⁷⁶ Nossa tradução. Texto original: “*qu'est-ce que le bonheur s'il ne comporte pas cette fleur de plaisir?*” (LACAN, 1959-60, p. 17).

⁷⁷ Nossa tradução. Texto original: “[...] *pourquoi Aristote tient à mettre l'accent sur le problème du plaisir de sa fonction dans l'économie mentale de l'éthique depuis toujours?*” (LACAN, 1959-60, p.8)

Ao contrário, o prazer será um bem se acaso estiver aliado às mais altas atividades da alma. O excesso de prazer ou as qualidades íferas de prazer é que levam à devassidão, à busca ilimitada pelo retorno do prazer⁷⁸. Todavia, a absoluta falta de motivação para ter prazer não é igualmente uma posição adequada, de modo que o homem possuidor de temperança se situa prudentemente na dinâmica dos prazeres, não sendo escravo dos prazeres, ao dominar seus impulsos por *hedoné*, mas também tendo uma relação com a vida permeada do prazer emanado pela consciência da ação moral correta, bem como o próprio prazer proveniente das atividades do pensamento (ARISTÓTELES, 2009). A solução do filósofo, portanto, consiste na divisão dos prazeres entre aqueles que são *absolutamente bons* e aqueles que não são. Esses últimos são oriundos dos sentidos, enquanto os primeiros provêm da produção do intelecto:

Porquanto foi dito, de que modo há prazeres absolutamente bons e, por outro, de que modo nem todos os prazeres são bons. É este gênero [de prazeres que não são absolutamente bons] que tanto as crianças como os animais perseguem. Por outro lado, o sensato procura evitar o sofrimento que nasce da perseguição daquele gênero de prazeres que envolvem desejo e dor, ou seja, procura evitar o gênero de prazeres do corpo bem como todos aqueles que admitem excesso – pois é relativamente a estes que o devasso é definido como tal (ARISTÓTELES, 2009, p. 170, 1153a30)

Aristóteles procede, portanto, por uma subdivisão no campo dos prazeres entre certos prazeres que seriam *absolutamente bons* e que *não seriam absolutamente bons* – os primeiros, do intelecto, o últimos, corporais. Observa-se, assim, por qual via o prazer é ligado ao problema do Bem: há prazeres do Bem, há prazeres contrários ao Bem. Nas palavras do próprio Lacan, “na determinação dos bens, as coisas florescem nas vias de uma problemática essencialmente hedonista” (LACAN, 1959-60, p. 174). Resta saber quais são as consequências éticas dessa hierarquia dos prazeres.

Na ética de Aristóteles (2009), a virtude estará sempre no equilíbrio medial entre dois vícios, o da falta e o do excesso. A virtude da temperança se encontra no meio de caminho entre a insensibilidade e a licenciosidade, a virtude da paciência entre a falta de espírito e a irascibilidade, a virtude da modéstia entre a sem-vergonhice e a timidez. Também no caso do prazer, o discípulo de Aristóteles não se deixaria se levar pelo excesso dos prazeres, mesmo diante da onipresença do prazer em sua existência, uma vez que está alertado de que os prazeres

⁷⁸ Cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 161.

originados no corpo empuxam ao excesso. Tampouco se poderia esperar dele um sufocamento completo dos prazeres. Ao contrário, caberia ao discípulo realizar uma minuciosa análise de seus prazeres, distinguindo-os uns dos outros, além de ordená-los de acordo com uma norma hierárquica que, por um lado, condenasse os prazeres corporais ao torná-los naturalmente tendentes ao excesso, mas que, por outro, permitisse a fruição dos prazeres ‘absolutamente bons’ do pensamento – índices da completude do ato racional. Na *Ética a Nicômaco*, o Bem comporta a possibilidade do prazer. Mais do que isso, o Bem, de certa maneira, até depende do prazer para que seja alcançado em sua integralidade, uma vez que o homem justo se compraz em agir justamente, agindo, assim, em melhor em conformidade com o Bem ao se ter prazer na ação correta. Tal como argumenta Aristóteles:

E, assim como nos Jogos Olímpicos não são os mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente. Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama [...]. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. [...]. Sendo assim, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, boas e nobres, e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capacidade de julgar é tal como a descrevemos.”. (ARISTOTELES, 2009, p. 30, 1099a)

O filósofo seguidor de Aristóteles deveria considerar que o prazer valioso não decorre de uma atividade corporal, mas, sim, de uma atividade guiada pela alma. Ao agir virtuosamente de maneira racional, o homem sente o prazer de realizar seus feitos virtuosos – agir de acordo com o Bem se torna prazeroso ao sujeito. Mas não se pode ignorar o fato de que a proposição aristotélica igualmente consiste em uma interdição de prazeres corporais, pois, além de se alinharem aos prazeres animais, também, por sua natureza, tenderiam sempre ao excesso. Todo o encaminhamento dos prazeres, na ética aristotélica, se direciona à passagem do corpo aos prazeres do pensamento racional, passagem, que, claramente, teve um imenso efeito não apenas nas outras escolas da ética Antiga, mas também em boa parte do debate cristão sobre os prazeres (que, naturalmente, acabou por trazer novos elementos a essa distinção).

Quando Lacan aborda essas questões em Aristóteles, na realidade, põe em cena uma semelhança de Freud em relação ao filósofo que talvez seja a única: ambos elegem o prazer como o centro de suas considerações sobre a ética humana. Do mesmo modo como não há ética aristotélica sem *hedoné*, também não há ética psicanalítica sem considerar o *Lustprinzip*, o princípio de prazer. O prazer, portanto, está na base tanto da ética aristotélica quanto da ética psicanalítica, ainda que o encaminhamento dado ao problema seja inteiramente discordante entre ambas.

Antes de extrair as consequências dessa aproximação, vejamos quais são as críticas de Lacan à *Ética a Nicômaco* no que toca à relação entre prazer e Bem. Primeiramente, como dissemos, não passa despercebida a Lacan a ênfase aristotélica – a guiar toda uma tradição posterior – em dar ao *prazer* o lugar primordial em que deve acontecer qualquer discussão sobre o problema do *Bem*. Lacan postula, a começar, uma diferença radical entre prazer e Bem em Aristóteles. O Bem é algo sobre o qual se pode debater, ao passo que o prazer é simplesmente irreduzível, absoluto em sua presença:

Desde Platão, sem dúvida desde Aristóteles, através dos estoicos e epicuristas, e através do próprio pensamento cristão em São Tomás, toda meditação acerca do bem do homem fez-se em função do índice do prazer [...] Todos os filósofos são levados a discernir não os verdadeiros e falsos prazeres, mas os verdadeiros e os falsos bens que o prazer indica (LACAN, 1959-60/1988, p. 270).

Lacan observa que o prazer é um elemento indispensável à matriz ética ocidental, a começar por Platão, mas especialmente em Aristóteles, que, segundo o próprio Lacan (1959-60), apresentou a mais exemplar análise do prazer e sua relação com o Bem. Para Lacan, a medida do Bem, em Aristóteles, poderia apenas ser encontrada através do prazer – o que quer dizer, em suma, que não se sabe se um homem é bom ou não até se observar em qual tipo de prazer ele se compraz. A ironia da sentença lacaniana é demonstrar que Aristóteles, nada ingênuo, não poderia acreditar em *falsos prazeres*, uma vez que “todo o pensamento de Aristóteles que concerne ao prazer é que o prazer, em todo caso, ele, tem qualquer coisa que não é contestável” (LACAN, 1959-60, p. 10)⁷⁹. Os prazeres jamais são *falsos prazeres*, pois um

⁷⁹ Nossa tradução. Texto original: “[...] *toute la pensée d'Aristote concernant le plaisir c'est que le plaisir en tout cas - lui - a quelque chose qui n'est pas contestable*” (LACAN, 1959-60, p. 10)

prazer jamais pode ser *falso*. Não obstante, o prazer pode *indicar* bens que são falsos, ou ainda, o prazer pode *falsamente* ser tomado como o Bem em si mesmo, como tanto alerta Aristóteles (2009) em sua *Ética a Nicômaco*. Sendo o prazer incontestável, será justamente na análise do prazer que a via de acesso ao Bem melhor se esclarecerá na tradição aristotélica.

Mas se o prazer é incontestável, isso não quer dizer que haja apenas uma qualidade de prazer. Tendo em vista que o mundo físico aristotélico é inteiramente hierarquizado, que sua cosmologia distingue superior do inferior, também o prazer obedece a diferentes classes. O prazer humano se distingue do animal, que por sua vez se distingue do prazer divino. O prazer humano é um intermediário. Mas em que consistiria o prazer propriamente humano? Ao criticar o problema do prazer, Lacan salienta que o homem aristotélico depende de uma noção específica de natureza humana, que, por sua vez, mantém relações tanto com os animais quanto com o divino:

O pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no polo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo divino é o fato de pertencer à natureza. Deverão avaliar o quanto essa noção da natureza é diferente da nossa, pois comporta a exclusão de todos os desejos bestiais para fora do que é, propriamente falando, a realização do homem (LACAN, 1959-60/1988, p. 23)⁸⁰.

Eis aqui um ponto crucial da leitura lacaniana de Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, trata-se sempre de habituar o discípulo em exercitar ativamente os aspectos mais virtuosos, divinos de sua própria natureza. Mas em que consiste essa natureza propriamente humana, ou nas palavras tão precisas de Aristóteles (2009, p. 27), essa “função específica do humano”? A resposta aristotélica à questão sobre a natureza humana se dá em uma célebre passagem (1097-8) na qual o filósofo, ao analisar a natureza dos animais, comparando-a com a dos humanos, constata que o homem difere dos animais pois é possuidor de “uma certa forma de vida ativa inerente na dimensão da alma que no Humano é capacitante de razão” (ARISTÓTELES, 2009, p. 27). Continua o filósofo, “[...] a função do humano é uma certa forma de vida [...] essa forma

⁸⁰ Versão STAFERLA: “Il y a en lui [Aristóteles] quelque chose qu'il nous faut bien admettre, qu'il est au pôle directif de l'accomplissement de l'homme, pour autant que s'il y a - dit-il - chez l'homme quelque chose de divin, c'est cette appartenance à la nature. C'est là une notion de la nature dont vous devez mesurer combien elle est différente de la nôtre, car elle comporte inversement l'exclusion de tous les désirs bestiaux de ce qui est à proprement parler l'accomplissement de l'homme” (LACAN, 1959-60, p. 10)

vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido” (ARISTÓTELES, 2009, p. 27). Em outros termos, a prática ética aristotélica consiste em incitar o homem ao exercício da mais nobre e excelente parte de sua natureza, precisamente aquela que o distingue dos animais – a razão.

Todavia, se é a razão responsável pela dissensão entre homens e animais, também ela responde pela aproximação do homem ao divino. Surge, aqui, a segunda menção que faz Lacan ao problema do prazer na citação acima: a relação entre a natureza do Homem e o Divino em Aristóteles⁸¹. De acordo com Aristóteles, a mais alta parte que está presente no homem – a possibilidade de compreensão através do *logos* – constitui a verdadeira parte de divino no âmbito do humano. Os deuses estão absortos em pleno estado de contemplação absoluta, contemplação que, chega a dizer Aristóteles, faz com que “Deus goze sempre com um único e simples prazer” (ARISTÓTELES, 2009, P. 173). Enquanto o homem ordinário goza com uma multiplicidade de prazeres, dos mais sensuais aos intelectuais, Deus, ao contrário, está sumamente dedicado à contemplação, fruindo o prazer absoluto em haver compreendido todas as coisas. O homem, se quer realizar sua natureza, sua função específica, deve seguir o caminho dos prazeres à imagem do Deus, buscando, através do hábito, tornar-se *como Deus*, e gozar do perene prazer do intelecto através da compreensão. Na *Ética a Nicômaco*, há uma passagem tão clara quanto extensa acerca das relações entre divino, humano e prazer:

Se a felicidade é uma atividade de acordo com a excelência, é compreensível que terá de ser de acordo com a mais poderosa das excelências, a excelência da melhor parte do Humano. Seja a melhor parte do humano o poder de compreensão ou qualquer outra coisa que pareça, por natureza, comandar-nos, conduzir-nos ou dar-nos uma compreensão intrínseca do que é belo e divino – seja isso mesmo divino em si, ou a mais divina das possibilidades que existem em nós – a atividade desta dimensão será de acordo com a excelência que lhe pertence. Tal será a felicidade na sua completude máxima. Uma tal atividade é, como dissemos contemplativa. [...]. Nós pensamos também que a felicidade tem de estar misturada com o prazer, porque a mais agradável de todas as atividades que se produzem de acordo com excelência é unanimemente aclamada como a que existe de acordo com a sabedoria. Parece, então, pois que a filosofia possui a possibilidade de prazer mais maravilhosa que há em pureza e estabilidade [...]. Uma existência deste gênero está acima das possibilidades humanas porque não poderá ser vivida pelo Humano enquanto Humano, mas somente pelo Humano enquanto nele existe algo de divino. [...]. Se então o poder de compreender é divino no âmbito do horizonte Humano, também a existência vivida segundo o poder de compreensão é divina no âmbito da existência humana. (ARISTÓTELES, 2009, p.

⁸¹ “[...] *chez l'homme quelque chose de divin, c'est cette appartenance à la nature [...]*” (LACAN, 1959-60, p. 10).

A crítica de Lacan dirige-se ao fato de que toda a ética aristotélica não se sustenta sem a presença divina como ideal máximo ao qual deve o homem aspirar. Desse divino, o homem depreenderá a forma necessária ao prazer condizente ao Bem, recusando os prazeres ditos ‘bestiais’ ou ‘perversos’ em razão de seu embasamento corporal e animalesco. Imediatamente, Lacan (1959-60, p. 10) ressalta a diferença entre esse modelo ético e a ética da psicanálise – “*vous devez mesurer combien elle est différente de la nôtre*” – no que toca à concepção de natureza humana, uma vez que, em Aristóteles, ela será precisamente reconhecida por ter sua parte de divino (o *logos*), desprezando os desejos bestiais como animalescos, ao passo que, na via freudiana, as luzes serão colocadas nos desejos que estarão para além dos domínios da razão, sendo o homem reconhecido justamente pelos desejos e fantasias ditas perversas e bestiais. Na ética aristotélica, a felicidade – forma manifesta do Bem Supremo – depende necessariamente de um *modelo divino* inatingível e necessário às transformações éticas propostas pelo filósofo. A psicanálise, por sua vez, teria meios distintos para sustentar a sua ética. Portanto, se a *ética aristotélica* e a *ética da psicanálise* são diferentes, tal como sustenta Lacan (1959-60), não é em função da centralidade do problema do prazer na discussão ética, uma vez que Aristóteles e Freud compartilham a noção de que a forma como o ser humano age moralmente se ancora em sua própria relação com o prazer. As discordâncias aparecem na tríade prazer, bem e desejo.

Foi sobretudo pelo prazer, pelo princípio do prazer (*Lustprinzip*) que Freud começou a depreender os mais importantes elementos éticos da psicanálise. Por essa razão, Lacan resolve retomar o sétimo capítulo da *Interpretação dos Sonhos*, mas, sobretudo, busca investigar um escrito de Freud que havia sido publicado há poucos anos antes, em 1950, o *Projeto para uma psicologia científica*. Será através de uma releitura do *Projeto* que Lacan vai buscar desenvolver a especificidade da ética psicanalítica, sobretudo a partir da elaboração do conceito de *Das Ding* (A Coisa).

3.2. *Das Ding*: a resposta psicanalítica

O manuscrito *Projeto para uma psicologia científica* (*Entwurf einer Psychologie*) foi escrito por Freud nos idos de 1895, mas logo abandonado nos anos subsequentes. Após um

esforço de décadas por parte de Freud para ocultá-lo, o manuscrito veio a público na década de 1950 por intervenção de Marie Bonaparte, surpreendendo toda a comunidade psicanalítica com o que foi entendido na época como uma tentativa de aproximação entre as descobertas germinais da psicanálise e o domínio da neurologia nascente (BEZERRA JR, 2013). Foi no *Projeto* que Freud (1895) pela primeira vez desenvolveu muitos dos conceitos cruciais para sua metapsicologia, como o processo primário e secundário, a noção de vivência de satisfação (*Befriedigungserlebnis*) e o conceito de desejo (*Wunsch*), bem como as primeiras intuições sobre o funcionamento dos sonhos. Em passagens não muito centrais desse escrito freudiano, Freud apresentou a noção de *Das Ding*, ‘a Coisa’. As passagens freudianas que versavam sobre *Das Ding* permaneceram desprovidas de interesse até que Jacques Lacan, tendo sido afetado pela leitura da clássica conferência de M. Heidegger (1994), “A Coisa” (“*Das Ding*”, em alemão”), soube ver nesse conceito mais do que aprouvera aos outros.

Nas primeiras lições do seminário *A ética da psicanálise*, Lacan elaborou uma releitura sumamente original da noção freudiana de *Das Ding* contida no *Projeto*. Não mais um escrito neurológico, Lacan decidiu interpretá-lo como um escrito ético no qual Freud depositaria as suas mais intensas considerações até então elaboradas sobre o problema moral. Na realidade, pode-se apenas compreender como o *Projeto* se tornou um escrito eminentemente ético no ensino lacaniano se acaso se observa o momento inteiramente especial em que sua releitura ocorre. Trata-se do instante em que Lacan (1959-60), havendo escolhido como objeto de seu sétimo seminário a interrogação sobre a ética da psicanálise, elege Aristóteles como o primeiro e mais destacado alvo de sua análise crítica. Após haver relido Aristóteles à luz da psicanálise, Lacan retorna propriamente a Freud, ao constatar que, tal como na *Ética a Nicômaco*, será através de um questionamento central sobre o prazer que a psicanálise nascerá – com a insólita distinção, porém, que, na psicanálise, a realidade se contrapõe ao prazer. Se, ao grande público, as contribuições freudianas mais complexas sobre o prazer e a realidade se apresentam no célebre capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos*, foi, todavia, no *Projeto para uma psicologia científica* que elas pela primeira vez foram elaboradas.

No seminário *A ética da psicanálise*, Lacan procura demonstrar que a ética da psicanálise não apenas comporta algo completamente imprevisto pelo pensamento moral anterior, mas, acima de tudo, cria a necessidade de subverter os fundamentos éticos ocidentais,

localizados, por Lacan, na filosofia aristotélica e em suas derivações. Veremos, assim, que não será no conceito do Bem – como Aristóteles e boa parte da tradição cristã – fundamentaram suas éticas, mas, sim, no Desejo que Lacan sustentará a própria essência da ética freudiana⁸². Assim, a ética psicanalítica deverá se situar para além do Bem, em direção a algo que o conceito de *Das Ding* parece preservar. Será, enfim, quase como um libelo contrário a Aristóteles que Lacan conceberá o mais essencial da ética psicanalítica⁸³.

3.2.1. Prazer, realidade e Real

Há algumas maneiras distintas de encarar a sempre surpreendente referência a *Das Ding* no interior da tradição lacaniana. Já se disse, retomando Freud, que *A Coisa* seria a parte constante e inassimilável de uma experiência de satisfação⁸⁴; que seria o vazio ou o nada a partir

⁸² Cf. LACAN, 1988, p. 12.

⁸³ Alguns autores, como Jacques Le Brun (2002), recordaram a contribuição da obra heideggeriana para a releitura em torno de *Das Ding* realizada por Lacan. Com razão, como dissemos, o seminário A ética da psicanálise apresenta claros indícios da leitura da então recente publicação francesa dos Ensaio e Conferências de Heidegger (1954), em especial da conferência intitulada A Coisa (“*Das Ding*”, no original alemão). Todavia, se houve bem essa ‘inspiração heideggeriana’, não é possível dizer que Lacan transportou Heidegger à psicanálise, um abuso interpretativo sob todos os aspectos. Por sua radical investigação filosófica e filológica, o acesso à conferência A Coisa conduziu Lacan a discernir no *Projeto* para uma psicologia científica algumas consequências sobre o problema de *Das Ding* que parecem ter ultrapassado mesmo as mais ousadas elaborações freudianas. Não haveria, provavelmente, a discussão em torno do conceito de *Das Ding* sem Heidegger, tornando a obra do filósofo alemão novamente decisiva na própria constituição do ensino lacaniano. Tanto quanto a noção de Coisa, parece-nos ainda mais essencial que a apropriação heideggeriana por Lacan tenha se refletido na eleição de Aristóteles como o filósofo princeps da matriz filosófica ocidental. Tanto ao filósofo quanto ao psicanalista, Aristóteles será sempre o maior alvo, o maior objeto do esforço de reelaboração, pensamento, e ‘destruição’. Tal como afirma Kahlmeyer-Mertens (2013, p. 65), “Aristóteles é um autor sem o qual Heidegger não seria o pensador que foi”, não havendo objeção de nossa parte, certamente, em se dizer o mesmo para Lacan. Outros comentadores, porém, como Vladimir Safatle (2002), insistiram que o *Das Ding* no seminário A ética da psicanálise serviria como uma resposta direta a Kant, precisamente ao *Das Gute* kantiano. Sem dúvida alguma, a discussão da ética psicanalítica levantada por Lacan nesse seminário através d’A Coisa atinge o pensamento dos grandes artífices da ética ocidental, que, segundo Lacan, são, além da Bíblia e dos gregos, também, Santo Agostinho, São Tomás, Bentham, Marquês de Sade e – claro – Immanuel Kant. É verdade, portanto, que a elaboração ética lacaniana em torno de *Das Ding* deveria se reportar ao imperativo moral kantiano. Além disso, não se pode ignorar, como salienta ainda Safatle (2002), que a leitura realizada por Lacan do par Kant e Sade – como veremos posteriormente – se apresenta como um verdadeiro *point de torsion* no ensino lacaniano. Todavia, convém recordar que o próprio nascimento da releitura do conceito d’A Coisa se realizará como o mais imediato desdobramento de questões elaboradas por Lacan através de sua análise da *Ética a Nicômaco*. O conceito de *Das Ding* não será meramente um fetiche ou deliberada inspiração estilística, mas uma decorrência necessária dos impasses promovidos pelo contraste ético entre Aristóteles e Freud. Como tentaremos demonstrar, A Coisa responde, ainda que nem sempre de maneira clara ou direta, às tensões entre a ética psicanalítica e a ética aristotélica, embora Kant venha a desenvolver uma parte importante nesse debate.

⁸⁴ Cf. LUCERO; VORCARO, 2013.

do qual as redes simbólicas se estruturariam⁸⁵; que *Das Ding* demonstraria que a satisfação verdadeira “não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, mas [...] é da ordem do real” (MILLER, 2012, p. 12)⁸⁶; que *Das Ding* empurraria a experiência humana para além do princípio do prazer⁸⁷; que estaria no âmago do sujeito, sendo-lhe, ao mesmo tempo, exterior, uma ‘extimidade’⁸⁸; que seria a falta central no registro do desejo⁸⁹; que seria do âmbito do impossível⁹⁰; que promoveria “o movimento do sujeito em busca de seus desejos” (SEGANFREDO; CHATELARD, 2014, p. X); que seria o motor da ficção da nossa história⁹¹; que o Mal estaria n’*A Coisa*⁹²; que seria a referência humana para o desejo⁹³, que a mãe ocuparia o lugar de *Das Ding*⁹⁴; e que, afinal, *A Coisa* seria o objeto que se almeja encontrar⁹⁵. Muito já foi dito, às vezes esclarecido, em torno desse conceito nada simples ao qual Lacan dedica seus primeiros esforços do seu seminário *A ética da psicanálise*. Por nossa via, iremos acompanhar algumas das formulações de Lacan sobre esse conceito, em especial aquelas que inauguram seu sétimo seminário, pois são elas, como buscaremos demonstrar, que mais claramente apresentam a resposta lacaniana a Aristóteles.

Já na primeira lição do seminário *A ética da psicanálise*, Lacan (1959-60/1988) comenta que não seria razoável conceber que todo o problema da origem moral para a psicanálise deveria se restringir ao supereu. Se é verdade, dizia ele, que a dinâmica e as exigências superegoicas são importantes demais para serem ignoradas pela psicanálise, nem por isso, porém, devem os psicanalistas concentrar todas as fontes do questionamento ético na instância de censura moral. Lacan chegaria a dizer, referindo-se à psicanálise, que haveria mesmo um deslocamento constituinte da “ascese freudiana” (LACAN, 1959-60/1988, p. 16) que consistiria na travessia do sujeito materializada na sentença freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* (“lá onde isso era, aí eu devo advir”), de modo que a “sua raiz [da ascese freudiana] nos é dada em uma experiência

⁸⁵ Cf. LUCERO; VORCARO, 2013.

⁸⁶ Cf. MILLER, 2012.

⁸⁷ Cf. SAFATLE, 2002.

⁸⁸ Cf. SEGANFREDO; CHATELARD, 2014.

⁸⁹ DARRIBA, 2005.

⁹⁰ COUTINHO JORGE, 2000.

⁹¹ Cf. SEGANFREDO CHATELARD, 2014.

⁹² Cf. SEGANFREDO CHATELARD, 2014.

⁹³ Cf. LUCERO, 2009.

⁹⁴ Cf. MILLER, 2012.

⁹⁵ Cf. LUCERO, 2009.

que merece o nome de experiência moral e situa-se no próprio princípio da entrada do paciente em análise” (LACAN, 1959-60/1988, p. 16). Para além do supereu, Lacan estava sinalizando que a discussão ética na psicanálise deveria levar em conta, acima de tudo, o movimento realizado pelo sujeito de advir lá onde o *isso* era – o movimento que Lacan chama de “ascese freudiana”, de revelação. Lacan introduzia, então, a noção de que o âmbito da investigação ética na psicanálise não poderia de modo algum se resumir à análise superegoica; ao contrário, a psicanálise deveria ser levada adiante pelo espírito da prática nascida em Freud, que “é a experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo como tal” (LACAN, 1959-60/1988, p. 12). O desejo, enfim, deve estar no centro das preocupações éticas psicanalíticas, devendo ser, a partir dele, que todo julgamento ético deve se afirmar. Aparece, então, de imediato, a figura de Aristóteles, sendo entrevistado ao menos de duas maneiras diferentes. Por um lado, Lacan defende a total onipresença dos elementos da ética aristotélica na modernidade: “Aristóteles não perdeu absolutamente sua atualidade na moral teórica” (LACAN, 1959-60/1988, p. 14). *Ética a Nicômaco* não é um livro de filosofia antiga, mas, ao contrário, seus fundamentos estão concentrados ainda hoje, ainda que de maneira involuntária, na forma ética de agir e pensar a moralidade do homem moderno. Por outro lado, Lacan não admite que a ética psicanalítica possa se realizar plenamente senão em uma relação subversiva em relação a Aristóteles: “encontra-se exatamente dimensionado nesse local [no conjunto da moral de Aristóteles] o que comporta de subversão uma experiência, a nossa” (LACAN, 1959-60/1988, p. 14). *A ética da psicanálise, uma subversão da ética aristotélica*. Resta saber como Lacan concebe essa subversão.

A *Ética a Nicômaco*, como vimos, fundamentou seu edifício moral no problema do prazer – na interdição dos prazeres corporais, por um lado, no desenvolvimento dos prazeres intelectuais e do agir racional, por outro. Muitos pensadores da tradição ética deram primazia ao problema do prazer, como Epicuro, Santo Agostinho. Na obra freudiana, igualmente, muito cedo aparece bem delimitado o problema do prazer. No início, em *Estudos sobre Histeria*, o prazer está ligado ao desprazer e ao recalçamento; confrontado à realidade, o prazer subsiste como uma questão central no *Projeto* e na *Interpretação dos sonhos*. As históricas recalçariam experiências que lhes seriam insuportáveis precisamente pela natureza complexa do prazer-desprazer que o funcionamento do inconsciente viria a revelar. Os recém-nascidos alucinarium

experiências de satisfação no instante em que se encontram nas urgências, nas necessidades da vida (*Not des Lebens*) (FREUD, 1985/1996). Para Freud, tanto quanto para Aristóteles, no princípio era o prazer: retire o enigma do prazer das investigações freudianas e dificilmente sobrará algum pilar de seu edifício teórico e metapsicológico. O prazer une e divide gregos e psicanalistas. Une, naturalmente, porque as questões relativas à natureza do prazer são indispensáveis a ambas as tradições. Divide, pois o encaminhamento ético destinado pela filosofia na Antiguidade diverge estruturalmente da ética psicanalítica.

Mas não há prazer, para Freud, sem a realidade. Compreender o prazer na obra freudiana consiste menos em saber sua definição de prazer – que, no fundo, é muito simples, a redução das excitações (FREUD, 1920/1996) – do que em investigar a complexa dialética entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Lacan (1959-60/1988) recorda que a realidade constitui uma contraparte tão presente do prazer que ela mesma participa do enigma do prazer. Se, por um lado, é certo que cabe à realidade interceptar o funcionamento disparatado do princípio do prazer, não é muito claro, por outro, qual seria a verdadeira essência ou sentido da *realidade* na obra freudiana. Na psicanálise, a essência do problema do prazer estará na realidade.

Se não há *Lustprinzip* sem *Realitätsprinzip*, é impossível compreender o prazer na obra freudiana sem compreensão do conceito de realidade. O problema, porém, começa no instante em que Lacan se pergunta pelo sentido do termo realidade em Freud, destacando, assim, sua multiplicidade e sua natureza muitas vezes escorregadia:

[...] o que aparece diante de nosso olhar é o caráter problemático do que Freud coloca sob o termo de realidade. Trata-se da realidade cotidiana, imediata, social? Do conformismo às categorias estabelecidas, aos costumes admitidos? Da realidade descoberta pela ciência, ou daquela que absolutamente ainda não o é? Será a realidade psíquica? Essa realidade, nós mesmos, como analistas, encontramos-nos justamente na via de sua busca, e esta nos arrasta para um lugar bem diferente de algo que possa expressar-se por uma categoria de conjunto – arrasta-nos para um campo preciso, o da realidade psíquica, que se apresenta a nós com o caráter problemático de uma ordem até então jamais igualada (LACAN, 1959-60/1988, p. 31-2).

O conhecimento filosófico de Lacan não lhe deixou escapar as convergências e dissensões sobre o prazer na psicanálise e na ética aristotélica, não o deixaria negligenciar, desta vez, a complexidade propriamente filosófica que a introdução do termo ‘realidade’ traz à

psicanálise. Lacan começa então a fazer, de maneira ainda muito sutil, uma divergência, uma separação entre ‘realidade’ e ‘real’, sendo a *realidade* quase sempre um representante terminológico da realidade psíquica, ao passo que o *Real*, extraído de uma referência ao princípio de realidade no *Projeto* em torno de *Das Ding*, deverá se tornar o mais fundamental de seus conceitos. O *Real* será o traço distintivo da ética psicanalítica.

O termo ‘real’, porém, não surge espontaneamente no seminário *A ética psicanalítica* (1959-60), mas, ao contrário, bem antes, em um movimento de elaboração teórica de Lacan que convém ao menos delinear sua história. Desde 1953, Real, Simbólico e Imaginário são categorias indispensáveis na estrutura do ensino lacaniano, quando, em uma conferência intitulada sobriamente *O simbólico, o imaginário e o real*, Lacan (1953c/2001) conceberá essas categorias conjuntamente. Já naquela conferência, Lacan anunciava existir, na base de todos os fenômenos presentes na análise, uma “confrontação desses três registros que são bem os registros essenciais da realidade humana” (LACAN, 1953c/2001, p. 409)⁹⁶. Nos primeiros seminários de Lacan, as investigações recaíram sobretudo no problema do Imaginário, em especial na formação do eu e nas relações com o ideal. A partir de suas investigações sobre a psicose, Lacan começou cada vez mais a deslocar seu interesse ao funcionamento do Simbólico através de releituras de trabalhos dos linguistas e antropólogos estruturalistas, chegando, em seu quinto seminário, a ler o Édipo estabelecendo as distinções entre os fenômenos imaginários do processo e os elementos que o estruturariam simbolicamente (LACAN, 1957, 1998). O esforço em distinguir claramente Imaginário e Simbólico, porém, nasce muito cedo na obra lacaniana, sendo seu célebre *esquema L* – apresentado em seu segundo seminário (LACAN, 1985) – um dos mais importantes meios de clara diferenciação entre ambos os registros, especialmente por ter separado o ‘eu’ e o ‘outro’ (imaginários) do Sujeito e do Outro (simbólicos):

⁹⁶ Nossa tradução. Texto original: “[...] *confrontation de ces trois registres qui sont bien les registres essentiels de la réalité humaine*” (LACAN, 1953a/2001, p. 409).

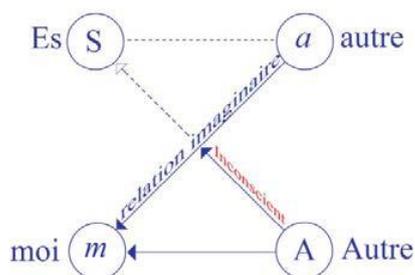


Figura 2 – Esquema L⁹⁷

Assim, pela via estrutural, Lacan diferenciava não apenas *Ich* [eu] e *Es*[isso], como fizera Freud (2011) em sua metapsicologia, mas introduzia o correspondente imaginário do ‘eu’ [*moi*, *m*] – o ‘outro’ [*autre*, *a*], seu semelhante. Igualmente, no *esquema L*, Lacan sustentava o ‘Sujeito’ [*Sujet*, *S*] como uma entidade simbólica do inconsciente, indicando sua contraparte – o ‘Outro’ [*Autre*, *A*]. Assim, para além do ‘eu’ e do ‘outro’ imaginários, haveria um outro eixo atravessado ao Imaginário, no qual o ‘Sujeito’ e ‘Outro’ simbólicos se estruturam. Portanto, distinguir Simbólico e Imaginário foi, durante muitos anos, um dos mais árduos trabalhos conceituais de Lacan.

Todavia, o lugar do Real também estava bem demarcado desde a conferência *O simbólico, o imaginário e o real* (1953). Sua clara demarcação do real como um registro autônomo e enlaçado ao Simbólico e ao Imaginário não impediu que Lacan deixasse um enorme vazio explicativo em torno do termo. Lacan explicita tão pouco o Real nessa conferência que dá margem ao Dr. Liebschutz questionar: “você nos falou do simbólico e do imaginário, mas há o real, do qual você não falou” (LACAN, 1953c/2001, p. 422)⁹⁸. Com exceção de uma definição seguramente enigmática, “o real ou é a totalidade ou o instante esvanecido” (1953c/2001, p. 422), não há na resposta de Lacan nada que venha a responder propriamente à questão demandada por Liebschutz. Em seguida, Lacan é imprensado por Françoise Dolto em torno do mesmo tema: “o que você entende por realidade?” (LACAN, 1953c/2001, p. 422). Também à Dolto, Lacan apresenta uma resposta escorregadia.

A despeito da elaboração teórica realizada por Lacan nesses anos, não era infrequente,

⁹⁷ LACAN, 1954-55, p. 89.

⁹⁸ Nossa tradução. Texto original: “*Vous nous avez parlé du symbolique de l’imaginaire. Mais il y avait le réel, dont vous n’avez pas parlé*” (LACAN, 1953a/2001, p. 422).

porém, que até 1959 o termo real ainda se remetesse ao domínio da realidade psíquica, muitas vezes evocando a inspiração hegeliana da clássica asserção “o que é racional, é real; e o que é real, é racional” (LACAN, 1953c/2001, p. 420). Com muito exagero, François Roustang (1988, p. 50) chega a dizer que “não existe nenhum texto em que o real seja por si mesmo objeto de um desenvolvimento”. Esse argumento é desmontado por Chaves (2006), que demonstrou o trabalho realizado por Lacan (1955-56/1997), especialmente no seminário *As psicoses*, para introduzir propriamente a ideia de que, na psicose, tudo o que seria recusado pelo simbólico deveria aparecer no real. Entretanto, por mais que Lacan houvesse realizado um notável trabalho para definir o Real como distinto do Simbólico e do Imaginário, essa diferenciação se conclui efetivamente no momento da *passagem da realidade ao Real* por ordem da investigação ética da psicanálise. Se as respostas de Lacan aos inquiridores sobre o termo ‘real’ é uma evasiva em 1953, se suas referências ao Real se vão sofisticando até 1959, o seminário *A ética da psicanálise* se apresenta como o momento de irrupção no qual Lacan decisivamente apresenta em sua forma elementar o conceito de real para lidar com o problema da ética da psicanálise. As investigações lacanianas sobre a *ética da psicanálise* são realizadas no mesmo movimento que leva à elaboração de um conceito de Real como distinto da realidade psíquica.

A passagem realizada por Lacan que diferenciou a realidade (em geral, remetida agora à realidade psíquica) e o ‘Real’ (registro que será remetido ao princípio de realidade e, em última instância, à pulsão de morte), se constitui no instante em que ele busca sondar quais seriam as relações entre a ação moral e a psicanálise:

L'action morale, précisément dans la mesure où elle est entrée dans le réel, où elle ne peut se concevoir, elle, autrement que comme notre action au moment où elle nous apporte, dans le réel, quelque chose qui y apporte du nouveau, qui y crée un sillage, quelque chose qui est en somme là où se sanctionne le point de notre présence, est ceci : à savoir en quoi l'analyse nous y rend - si elle nous y rend apte - en quoi l'analyse nous y amène, si l'on peut dire, à pied d'oeuvre, et pourquoi elle nous y amène ainsi ? Pourquoi aussi elle s'arrête à ce seuil ? C'est là l'autre terme où s'axera ce que j'espère ici articuler, en précisant par là, et dans cette question, ce que j'ai indiqué la dernière fois comme étant les limites de ce que nous articulons, et ce en quoi nous nous présentons capables d'articuler une éthique. Cette notion des limites éthiques de l'analyse coïncide avec les limites de sa praxis considérée comme prélude d'une action morale comme telle, ladite action étant celle par laquelle nous débouchons dans le Réel (LACAN, 1959-60, p. 13)⁹⁹.

⁹⁹ Também aqui, a versão em português não deixa transparecer a força do original. Na tradução: “A ação moral, com efeito, enxertou-se no real. Ela introduz no real a novidade, criando aí um sulco onde o ponto de nossa

Acreditamos ser precisamente esse o instante em que Lacan dá um salto e prepara uma virada conceitual que colocará o *real* no centro da ética psicanalítica. De um real ainda passível de confusão com a realidade psíquica, Lacan sairá, em 1959, com uma formulação inteiramente nova, baseada na noção ainda a ser comentada de *Das Ding*: o “segredo do princípio de realidade” (1959, p. 36), uma alteridade constitutiva e não inteiramente assimilável simbolicamente pelo sujeito, o “outro absoluto do sujeito” (1959, p. 41). Sem o real tal como o seminário *A ética da psicanálise* o postula (que teria sido, afirma Lacan, encontrado precisamente por Freud em sua noção de *Das Ding*), a ética psicanalítica seria indiferenciada tanto das éticas amparadas no Imaginário, baseadas no ideal, quanto das éticas profundamente marcadas pelo Simbólico, pelas interdições da Lei. Dirá Lacan que a psicanálise, embora seja estruturada através do Simbólico, deve ao “peso” do Real a medida constituinte de sua prática ética:

No decorrer do percurso, apontei-lhes o que constituirá o inesperado, a originalidade da perspectiva que pretendo abrir aí com referência às categorias fundamentais – o simbólico, o imaginário e o real – as quais utilizo para orientá-los em nossa experiência. [...] Minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real. Tese que pode parecer, ao mesmo tempo, verdade trivial e paradoxo. (LACAN, 1959-60/1988, p. 31)¹⁰⁰.

presença é sancionado. Em que será que a análise nos torna aptos a esta ação - se é que ela o faz? Em que será que a análise nos leva a isso, digamos, ao pé da obra? E por que nos leva assim a isso? Por que também ela pára nesse limiar? Este é outro termo que será o eixo do que espero formular aqui, dando maior precisão ao que já indiquei da última vez como sendo os limites do que articulamos, e em que nos apresentamos como capazes de articular uma ética. Direi imediatamente que os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua praxis. Sua praxis não é senão prelúdio à ação moral como tal - a dita ação sendo aquela pela qual desembocamos no real. (LACAN, 1959-60/1988, p. 32).

¹⁰⁰ Versão STAFERLA: “*Je vous ai indiqué, pointé en cours de route, ce quelque chose qui je crois fera l'inattendu, l'original, le paradoxe même d'une perspective que j'entends y ouvrir en référence aux catégories fondamentales dont je me sers pour vous orienter dans notre expérience, à savoir le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. [...] Ma thèse est que la loi morale, le commandement moral, la présence de l'instance morale, ce en quoi cette instance s'impose à nous, est ce qui représente ce par quoi se présente, dans notre activité – en tant qu'elle est structurée par le Symbolique – le Réel, le Réel comme tel, le poids du Réel. Thèse qui à la fois peut paraître comme une vérité triviale, et aussi bien un paradoxe. Nous sentons bien ce qu'il y a là dans ma thèse que la loi morale s'affirme, si vous voulez, contre le plaisir, nous sentons bien aussi que parler de Réel à propos de la loi morale, c'est quelque chose qui semble mettre en question la valeur d'un terme que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'Idéal*”. (LACAN, 1959-60, p. 12).

As consequências dessa posição teórica não são fáceis de depreender. A despeito do enorme valor conferido por Lacan ao processo de instauração da Lei simbólica (capaz de levar o sujeito à neurose, psicose ou perversão); a despeito também do imenso trabalho teórico de Lacan em situar a formação imaginária do Eu na psicanálise, parece, enfim, que a partir de seu sétimo seminário, Lacan desenvolverá a concepção de que a *ética da psicanálise* deve ter como referência o Real. Enquanto prática clínica, sem dúvida alguma a psicanálise se estrutura através das relações entre significantes, da incidência dos significantes no Sujeito, por suas repetições, pelas operações da metáfora e metonímia. A psicanálise, ademais, existe apenas direta e necessariamente na lida com o Simbólico, nas incisões e incidências permeadas pela relação entre Sujeito e Outro – o “tesouro do significante como sede do código” (LACAN, 1999, p. 154). Não obstante, se coube a Lacan indicar o Simbólico como o instrumento da prática psicanalítica, será também o mesmo Lacan que sustentará a psicanálise como uma prática ética realizada através do “peso” dos encontros com o Real. Das muitas transformações pelas quais passa o ensino lacaniano no seminário *A ética da psicanálise*, sem dúvida, essa é a menos negligenciável.

No que tange ao Imaginário, convém lembrar que, desde muito cedo, Lacan empreendeu uma verdadeira cruzada para demonstrar aos psicanalistas de seu tempo, através de uma exaustiva investigação acerca da natureza do eu freudiano, que eles deveriam amparar sua clínica menos nos fenômenos do Imaginário do que na estrutura Simbólica da cadeia significante. Seu célebre mote sobre o inconsciente, ressurgido no sétimo seminário como o “inconsciente não tem outra estrutura em último termo senão uma estrutura de linguagem” (LACAN, 1959-60, p. 21), declinava a referenciação, tão comum na psicanálise inglesa da década de 1950, às imagos parentais, aos ideais e às identificações ordinárias, enfim, no campo do Imaginário. No âmbito da ética, bem podemos dizer que boa parte da subversão que caracteriza a ética psicanalítica lacaniana se encontra na superação de uma ética fundamentada no ideal imaginário. Sem embargo, tivemos já a oportunidade de observar que é sob ferrenha crítica do ideal que Lacan conceberá a própria estrutura da *Ética a Nicômaco*. A referência ao mestre ou ao Deus contemplativo como imagem da perene *eudaimonia* sempre são evocados por Lacan (1959-60/1988) como uma idealização indispensável ao edifício ético de Aristóteles. O apelo ao ideal imaginário constitui a tônica da ética de origem aristotélica – bem como,

poderíamos salientar, de muitas éticas da Antiguidade. Sem o apelo ao ideal, toda a ética aristotélica se derruiria imediatamente. Dentre os grandes opositores do ideal do século XX, o século dos ideais por excelência, Freud fora aquele que melhor logrou demonstrar os custos subjetivos de uma ética da idealização por meio de conceitos como *supereu*, *narcisismo* e *ideal do eu*. Lacan, por sua vez, demonstra que, se a psicanálise tem algo a apresentar de único a ponto de criar uma ética da psicanálise, somente uma operação de subversão dos parâmetros fundamentados na dimensão imaginária do ideal – que são, em sua origem, aqueles de Aristóteles – proveria as bases de uma outra possibilidade ética na modernidade. Nas palavras precisas de Ana L. Holck (2004, p. 3), “o real do desejo puro subverte toda a tradição filosófica que fazia a ética girar em torno do ideal”.

Parece, afinal, que Lacan deseja dar à psicanálise uma especificidade ética que dessoa das demais, uma vez que as éticas até então constituídas se estruturaram por uma certa Lei simbólica (*e.g.*, o Decálogo, o Logos Divino, o Cosmos) e/ou por um ideal imaginário (*e.g.*, o Deus aristotélico, o mestre, Cristo). Em Freud, Lacan discerne algo inteiramente singular no campo da ética. Não mais uma ética submissa à constituição da Lei, tampouco uma ética mantida às custas da sujeição ao ideal imaginário (com todas as consequências superegoicas), mas, sim, uma ética do real, do desejo puro. Segundo Lacan (1959-60/1988), muitas éticas constituídas no Ocidente tentam se defender do real – por conseguinte, do desejo – se amparando no Bem, entendendo o real do desejo sob o prisma da bestialidade ou do Mal. Sem ignorar a formação do sujeito em termos de Lei, tampouco negligenciando a formação do eu em termos de identidade, a ética psicanalítica, todavia, deveria se realizar através do desejo, fazendo com que o sujeito pudesse escapar do Bem ao sentir “o peso do Real” (LACAN, 1959-60, p. 12). Os efeitos do real são capazes de subverter, por um lado, a estruturação simbólica da Lei, por outro lado, podem também subverter a estruturação ética imaginária que capturam o eu.

Uma ética fundada no real, como quer Lacan, seria capaz de subverter os parâmetros de uma ética movida pelo ideal, colocando justamente em questão o ancoramento da existência em um eterno movimento medição do Eu ao ideal – com todas as consequências superegoicas divisadas por Freud. Se a ética da psicanálise deve fazer o sujeito sentir o *peso do Real*, como nos fala Lacan (1959-60/1988), trata-se, primeiramente, de colocar entraves nos ideais aos quais

o Eu busca se conformar. Uma ética psicanalítica do Real ultrapassa a denúncia dos danosos efeitos subjetivos de uma moral idealizadora, como Freud (2013) já havia bem claramente demonstrado. Na realidade, a ética da psicanálise – uma ética na qual “a gênese da dimensão moral se enraíza no desejo” (LACAN, 1959-60/1988, p. 12) – tende a deslocar o centro de gravidade do bem ideal para o desejo, incidindo, necessariamente, no Imaginário. O Deus, o mestre, o sábio, todas as figuras que podem assumir um lugar de ideal imaginário para o sujeito são inequivocamente desconstruídas quando se desloca o sujeito do apego ao imaginário em direção à questão: *Che vuoi?*, que queres?

Quais, são, porém, as incidências de uma ética do Real no Simbólico? Não há dúvida de que se trata de um problema ao qual Lacan dedicará uma parte considerável de seu ensino para responder. Podemos, por ora, apenas recordar o modo pelo qual Lacan concebe a ordem simbólica na *Ética a Nicômaco*. A ética aristotélica, relembra Lacan (1959-60), funda-se sobre uma ordem absolutamente predisposta, cósmica, uma Lei regulamentar acerca dos lugares naturais de todos os elementos dos mundos físico, humano e divino. Sobre isso, Lacan (1959-60, p. 14) comenta que, em Aristóteles, o Real “não questiona as vias dessa ordem”, servindo apenas para se submeter à referência simbólica, sem transformá-la de modo algum. Lacan ressalta ainda que, na *Ética a Nicômaco*, o Bem é realizado somente a partir da adequação a um discurso (*logos*) referido anteriormente, dado de antemão ao discípulo – o *orthos logos*, o discurso correto (LACAN, 1959-60, p. 14). Portanto, além do componente imaginário da ética aristotélica (a idealização), tão criticada por Lacan (1959-60), há, nesse bem aristotélico, a dependência de uma rígida estrutura simbólica que, conforme dirá Lacan (1959, p. 15), “está numa lei superior”. Nada do Real, segundo Lacan (1959-60), afetaria a ordem simbólica da Lei superior do *orthos logos*. Do ponto de vista simbólico, a ética aristotélica seria o engessamento do sujeito nas estruturas simbólicas dadas pelo *logos*. Naturalmente, Lacan esclarece que a psicanálise não poderia se confundir com a proposição ética aristotélica, uma vez que a ‘Lei’ que move a psicanálise não é do mesmo registro, encontra-se no ‘ponto de sonegação (ou de ocultamento) do sujeito’:

À primeira vista, pode-se dizer que a busca de uma via, de uma verdade não está ausente de nossa experiência. Pois, que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora? [...] Essa verdade que procuramos numa experiência concreta não é a de uma lei superior. Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora,

trata-se de uma verdade que vamos procurar num ponto de sonegação [*point de recel*] do nosso sujeito. É uma verdade particular [...]. A melhor qualidade que podemos encontrar para ela é de ser o verdadeiro *Wunsch* que se encontrava no princípio de um comportamento desatinado ou atípico. Esse *Wunsch*, nós o encontramos, em seu caráter particular irreduzível, como uma modificação que não supõe outra normatividade senão a de uma experiência de prazer ou de pena, mas uma experiência derradeira de onde ele jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irreduzível. O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos (LACAN, 1959-60/1988, p. 35)¹⁰¹.

Na ética psicanalítica, não há qualquer ordem pré-formada ou pré-existente para a qual se deva apelar com o intuito de alcançar um estado de plena *eudaimonia*. A rigor, na ética psicanalítica, não há um discurso correto universal a que se possa invocar para organizar o bem-viver, uma existência plena de ser vivida. Toda organização simbólica será fundada a partir de uma ‘lei’ particular, uma “lei além de toda lei” (LACAN, 1959-60, p. 13). Essa lei particular – conceito um tanto paradoxal – incide nos mais amplos efeitos na vida do sujeito a ponto, como veremos, de servir de referência última para seu desejo, incidindo sobre seus sintomas e mais íntimos elementos. Dissecar essa lei do ‘desejo puro’ em seus pontos de contato, divergência e afastamento com a Lei simbólica (a ‘Lei do Pai’, edípica, tal como ela se estruturou no Ocidente) constituiu um dos mais altos desafios do ensino lacaniano, desafio que começa precisamente com a introdução do conceito de *Das Ding* e com a clara diferenciação entre Real e realidade.

¹⁰¹ Versão STAFERLA: “*Au premier abord, on peut dire que cette perspective est nôtre. Cette recherche d'une voie, d'une vérité, n'est pas absente de notre expérience. Qu'est-ce donc d'autre que nous cherchons sinon, dans l'analyse, une vérité libératrice ? Mais là tout de même, faisons bien attention. [...] Cette vérité que nous cherchons, il est certain que, dans son être, dans ce en quoi nous la poursuivons dans une expérience concrète, ce n'est pas celle d'une loi supérieure, d'une loi de vérité. Si la vérité que nous cherchons est une vérité libératrice, c'est une vérité que nous allons chercher à un point de recel de notre sujet, c'est une vérité plus particulière. [...] Ce que nous pouvons lui trouver de mieux comme qualité, une fois que nous l'avons fait agir, c'est que c'est là le vrai Wunsch qui était au principe d'un comportement égaré, d'un comportement atypique. Mais c'est dans son caractère irréductible, son caractère de modification dernière, de modification qui ne suppose d'autre normativisation que celle d'une expérience de plaisir ou de peine, mais d'une expérience dernière d'où il jaillisse, et à partir duquel il se conserve dans la profondeur du sujets sous une forme irréductible, c'est à partir de là, de cette découverte, qui est donc loin d'être quelque chose qui se présente d'aucune façon comme ayant un caractère de loi universelle, mais au contraire de la loi la plus particulière, même s'il est universel que cette particularité se rencontre chez chacun des êtres humains [...]*” (LACAN, 1959-60, p. 15).

3.2.2. *Das Ding* no *Projeto*

A menção a *Das Ding* nasce no ensino lacaniano a partir de uma leitura comentada sobre o manuscrito de Freud *Projeto para uma psicologia científica*. Após um estudo apresentado por Lefèvre-Pontalis na lição de 2 de dezembro de 1959 (suprimido da versão oficial do seminário), Lacan introduz algumas considerações em torno do *Projeto*, mencionando, especialmente, a presença de um problema moral ao qual Freud “chega a alcançar uma profundidade que, talvez, até hoje nunca tenha sido articulada como tal” (LACAN, 1959-60/1988, p. 57). Em sua investigação do *Projeto*, Lacan não se atém primariamente a questões relacionadas ao funcionamento neuronal, mas, de outro modo, percorre esse manuscrito ambicionando dar respostas psicanalíticas a problemas éticos por excelência. Na lição seguinte, 9 de dezembro, Lacan, de maneira irruptiva, declara seu novo objeto de investigação:

Vou tentar falar-lhes hoje da coisa – *das Ding*. Se introduzi esse termo é porque existem, em Freud, certas ambiguidades, certas insuficiências referentes ao verdadeiro sentido da oposição entre o princípio de realidade e o princípio do prazer – ou seja, daquilo na pista de que tento leva-los, este ano, para fazer com que vocês compreendam sua importância para nossa prática enquanto ética [...]. (LACAN, 1959-60/1988, p. 58).

A releitura de Lacan sobre o *princípio do prazer* e suas relações com a realidade no *Projeto* destacam, de maneira até então inaudita, o conceito de *das Ding*, a Coisa. Convém relembrar, ao menos os elementos basilares do *Projeto*, bem como o surgimento de *das Ding* no *Projeto* em sua relação com o *Nebenmensch* (termo de origem alemã e ídiche cujo sentido literal é ‘humano ético próximo’, geralmente traduzido simplesmente por ‘próximo’).

Recordemo-nos, com necessária concisão esquemática, que Freud havia estruturado o aparelho psíquico-neuronal da seguinte maneira no *Projeto*. Primeiramente, há duas considerações básicas sobre o caráter do prazer nesse manuscrito: o aumento da excitação (maior quantidade de Q) seria considerado *desprazer*, ao passo que o decréscimo da excitação (menor quantidade de Q) consistiria em *prazer*. Seguem-se outros dois princípios fundamentais: o *princípio da inércia* neuronal, no qual, segundo Freud (1895/1996, p. 348), “os neurônios tendem a se livrar de Q”; e o *princípio da constância*, no qual o sistema nervoso se empenha em “manter a Q no mais baixo nível possível e de se resguardar contra qualquer aumento da

mesma – ou seja, mantê-la constante” (FREUD, 1895/1996; BEZERRA JR, 2013). Freud (1985/1996) postula também a existência de três qualidades distintas de neurônios: os neurônios ϕ (responsáveis pela percepção, capazes de receberem estímulos do exterior), os neurônios ψ (responsáveis pela memória e pela associação, lidando com estímulos provenientes do interior do corpo) e os neurônios ω (responsáveis pela consciência, por distinguir as qualidades) (BEZERRA JR, 2013). Por lidarem com estímulos de enorme monta, os neurônios ϕ deixam passar quase incólume a excitação de neurônio a neurônio até o manto dos neurônios ψ , onde as *barreiras de contato* – outro conceito freudiano – conseguem fazer alguma contenção a essa excitação. Todavia, o sistema de barreiras de contatos jamais é completo, deixando sempre passar uma soma de energia por algum lugar, fazendo com que esse lugar ganhe uma marca que o diferencie de todos os outros. Cria-se, assim, uma *Bahnung*, um trilhamento através do qual, na próxima avalanche de excitação, tenderá a deixar passar a soma de excitação precisamente pelo mesmo lugar demarcado onde, pela primeira vez, a barreira de contato havia sido vencida – “a passagem da energia deixa um traço, uma trilha, que se torna um caminho privilegiado para futuros fluxos de Q” (BEZERRA JR, 2013)

Uma das mais importantes questões no *Projeto* consiste na forma com que o sistema nervoso encontra para se livrar das excitações, das energias que ocupam os neurônios e que causam desprazer. A ação primeira buscada pelo sistema nervoso com vistas a se livrar do excesso de excitação consiste em acionar o aparato muscular. Não há, todavia, no bebê, nenhuma possibilidade de suprir a excitação proveniente de estímulos internos ou mesmo externos apenas por si mesmo, isto é, sem que haja a intervenção de um ‘semelhante’ (*Nebenmensch*), de alguém próximo capaz de realizar uma ação específica para diminuir a insatisfação. Em uma célebre passagem, Freud descreve o complexo processo de como essa experiência de satisfação – a descarga das excitações – pode ocorrer apenas através da passagem pela intervenção de um outro. Nesta passagem, Freud menciona explicitamente a *importância moral* que o *Nebenmensch*, o próximo tem tanto para a satisfação quanto para o mais terrível desprazer do sujeito:

Como já explicamos no início, nenhuma descarga pode produzir resultado aliviante, visto que o estímulo endógeno continua a ser recebido e se restabelece a tensão em ψ . Nesse caso, o estímulo só é passível de ser abolido por meio de uma intervenção que suspenda provisoriamente a descarga de Q no interior do corpo; e uma intervenção

dessa ordem requer a alteração no mundo externo (fornecimento de víveres, aproximação do objeto sexual), que, como ação específica, só pode ser promovida de determinadas maneiras. O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial de todos os motivos morais*. [...] A totalidade do evento constitui então a *experiência de satisfação*, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo (FREUD, 1895/1999, p. 369-70).

Assim, para Freud, a origem da experiência de satisfação necessariamente passa por um outro ser que deve realizar uma ‘ação específica’ (e.g., oferecer leite ao infante) para tirar o sujeito em desamparo (*Hilflosigkeit*) de seu desprazer e fazê-lo descarregar a excitação (+Q) que ocupa seus neurônios. Ocorre, porém, que elementos ligados à experiência de satisfação se marcam em ψ , de modo que o sujeito, no instante seguinte de desprazer e excesso de excitação, tende a querer repetir exatamente o mesmo movimento realizado na anterior. Segundo Freud, a tendência do sistema nervoso para o restabelecimento do prazer seria, além da enervação motora e descargas musculares (o choro, o grito), também a alucinação da experiência de satisfação – “como a experiência de satisfação dá origem a uma facilitação que liga a imagem do objeto à imagem do movimento da descarga que desfez o desprazer e produziu a satisfação, a tendência do organismo é repetir o circuito” (BEZERRA JR, 2013, p. 145). Deste modo, no instante de urgência de suas necessidades, o bebê investiria internamente seus neurônios perceptivos ϕ para reviver a experiência de satisfação, frustrando-se, porém, quando a ‘ação específica’ não suprisse seus desejos:

É assim que surgem, no *Projeto*, o problema do *princípio de prazer* e da ‘indicação da realidade’, que será posteriormente nomeado como *princípio de realidade*, na *Interpretação dos Sonhos*. No *Projeto*, o princípio do prazer se constituirá de maneira indissociável do problema do desprazer, mas o que caracteriza de modo especial o prazer no *Projeto* é a compulsão – chegando às vias da alucinação – que impele o sujeito a retornar sempre ao mesmo ponto em que obteve a vivência de satisfação. Todavia, a alucinação da vivência de satisfação não apenas possui seus limites, como também pode aportar excitação ainda maior pela frustração. Assim, há uma *indicação da realidade* que confirma, nega ou apresenta algo distinto da experiência alucinatória da qual o bebê investe. A realidade é algo que não tem mais que uma *indicação*. Aos poucos, a formação cada vez mais qualificada dos neurônios ω vai se

incumbindo de diferenciar, a partir das sucessivas frustrações e confirmações da experiência de satisfação, o investimento endógeno de neurônios para repetir uma experiência de satisfação (alucinação/representação) de uma experiência de satisfação realizada a partir de um ‘signo de realidade’ (percepção). “A função primordial do Eu”, afirma Bezerra Jr. (2013, p. 144), “é inibir o processo alucinatorio, impedindo que o objeto do desejo (no caso da repetição da vivência de satisfação) ou o objeto hostil (no caso da vivência da dor) sejam percebidos como presentes quando de fato estão ausentes no mundo externo”.

É preciso observar bem de que modo o problema de *Das Ding* aparece no *Projeto*. Freud começa a debater a questão do juízo, isto é, de que modo o infante obtém a indicação daquilo que provém da percepção por uma transformação no mundo externo (‘indicação da realidade’) e de que modo, igualmente, distingue quando se trata apenas de seu desejo que ativa regiões relativas à percepção (‘alucinação’). Freud retoma a noção já enunciada de que apenas um outro pode retirar o sujeito do estado de excitação em que se encontra – um outro que, todavia, é seu próximo (*Nebenmensch*). “É por intermédio desse *Nebenmensch*”, comenta Lacan (1959, p. 32), “enquanto sujeito falante que na subjetividade do sujeito pode tomar forma tudo isso que se relaciona ao processo de pensamento”.

Freud apresenta a concepção de que o próprio processo de ‘construção do juízo’ – entendido aqui como atividade diferenciadora – implica necessariamente em uma cisão do *Nebenmensch* em duas partes distintas pelo sujeito. De um lado, no aparato psíquico do infante, seu próximo se instala como uma Coisa, como “restos que se subtraem à apreciação judicativa” (FREUD, p. 1895/1992), uma parte inassimilável simbolicamente por parte da criança. De outro lado, esse próximo, esse semelhante se instala também de uma forma ‘mnêmica’, associável com outras vivências realizadas pelo sujeito, bem como ao seu próprio corpo:

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un *prójimo* (*Nebenmensch*). En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. [...] Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa (*als Ding*), mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio. A esta descomposición de un complejo perceptivo se llama su discernimiento; ella contiene un juicio y halla su término cuando por último alcanza la meta (FREUD, 1985/1992, p. 377).

Assim, o ‘próximo’ (*Nebenmensch*) que intercede em favor do sujeito diminuindo a excitação no momento de desamparo – ou mesmo ao inflingir-lhe mais excitação ou simplesmente não resolvendo a fonte da excitação – constitui-se no sujeito de maneira dupla: *como Coisa (als Ding)*, alteridade radical sem qualquer possibilidade de associação, e *como passível de associação*, representável, mnêmica, ou em outras palavras, como ‘realidade psíquica’. Note-se, portanto, que a Coisa, *das Ding*, surge em Freud como uma consequência do limite radical da *constituição do outro real no sujeito*, isto é, como *aquilo* da alteridade que sequer pode ser simbolizado, mas que, ainda assim, tem incidências presentes na formação do sujeito. Naturalmente, essa constituição da *Coisa*, por ter sido parte do índice primeiro da realidade, possui igualmente, como Lacan (1959-60/1988) dirá ainda melhor depois, consequências fundamentais para o Sujeito em sua atitude ante o prazer e o desprazer, de modo que, embora inexprimível, a marca de *das Ding* afetará a estruturação moral do Sujeito nos rincões mais insondáveis do espírito. Daí decorre a célebre expressão de Freud: o “inicial desamparo do ser humano é a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1985/1992, p. 363).

Deve-se notar o lugar sumamente específico que se situa *Das Ding. A Coisa*, essa consequência da operação que apresenta o ‘índice de realidade’ para o Sujeito, é estranha (*Fremde*) para ele; todavia, essa estranheza radical de *Das Ding* constitui a base mesma da subjetividade no ponto nevrálgico do desejo a partir de algum ponto insondável da intervenção do *Nebenmensch*¹⁰². A *Coisa* se depreende da própria percepção, uma vez que servirá como uma das referências – a incomunicável – do ‘índice de realidade’, mas, por outro lado, o próprio desejo do sujeito será de algum modo marcado nessa experiência. *Das Ding* se estrutura a partir do ‘índice da realidade’ em um processo que cria o ‘juízo’ na experiência do bebê ao indiciar a presença de uma intervenção efetivamente distinta de sua alucinação, mas, por outro lado, a própria presença dessa alteridade primeira, o *Nebenmensch*, constituiria a estrutura do sujeito segundo a qual o princípio do prazer o guiará.

¹⁰² Muito precisa, Ariana Lucero (2009, p. 277) comenta, em seu artigo sobre o conceito de *das Ding*, que a Coisa “serve de referência para o desejo, na medida em que permite ao aparelho atentar para o mundo das percepções”. Continua a autora: “*das Ding* enquanto vazio, furo na subjetividade, funciona como índice de exterioridade; é algo interno à subjetividade que funciona como índice da realidade” (LUCERO, 2009, p. 277)

3.2.3 *Das Ding* em *A ética da psicanálise*

Como dissemos, a lição de 09 de dezembro de 1959 do seminário *A ética da psicanálise* introduzirá sua releitura do conceito freudiano *das Ding*. Na leitura de Lacan, salta aos olhos que *das Ding* seja um objeto todo especial decorrente do encontro radical com a alteridade. Esse objeto, parte do que resultou da experiência com o *Nebenmensch*, funda-se no sujeito como algo de “natureza estrangeira, *fremde*” (LACAN, 1959-60, p. 40). Este objeto único, estranho e inusitado, carrega em si mesmo, continua Lacan (1959-60, p. 41), a dimensão de exterioridade, de fora (*dehors*); não obstante, será precisamente esse *dehors*, esse “primeiro exterior” que servirá de referência fundamental ao “mundo dos seus desejos” (LACAN, 1959-60, p. 41). Assim, Lacan sutilmente coloca no âmago do sujeito uma alteridade constitutiva radical – *das Ding* é o “outro absoluto do Sujeito” (1959-60, p. 41) – cujo efeito será servir de referência para o desejo do sujeito, ainda que se possa objetar que essa referência seja de difícil delimitação, uma vez que *das Ding* é “*le hors signifié*”, o fora do significado” (LACAN, 1959-60, p. 43)¹⁰³. *Das Ding*, uma vez constituído, será o empuxo, a impulsão instilada no sujeito que o levará sempre a tentar malogradamente reencontrá-lo, de tal modo que Lacan afirma que *das Ding*, esse objeto “está perdido como tal” (1959-60, p. 41). Esse objeto perdido, referência ao mundo do desejo, não pode jamais ser reencontrado e justamente por isso impele o sujeito em direção à busca desse reencontro – ainda que, como Lacan salienta, não é a Coisa o que se encontra, “o que se reencontra são as suas coordenadas de prazer” (LACAN, 1959-60/1988, p. 69).

Convém recordar, antes de contrastar a ética de *das Ding* à *Ética a Nicômaco*, que o *Nebenmensch* marcará as referências do desejo do sujeito em suas relações com o prazer e com

¹⁰³ De maneira semelhante a Heidegger, que havia se dedicado longamente à formação da palavra alemã *Ding* em sua conferência *Was ist das Ding?*, também Lacan cuida do mesmo termo com o intuito, no entanto, de ressaltar a sensível diferença semântica entre *Sache* e *Ding*. Traduzidas ao português, ambas as palavras são habitualmente vertidas como ‘coisa’, ocorrendo o mesmo em sua versão francesa, ‘chose’. Todavia, esses termos possuem sentidos distintos na língua alemã, de tal modo que essa divergência semiológica acaba por pesar na construção dos conceitos freudianos. *Sache*, salienta Lacan (1988, p. 59), “é a coisa colocada na questão jurídica ou no nosso vocabulário, a passagem à ordem simbólica de um conflito entre os homens”. Recordamos ainda Lacan (1988) que Freud estabeleceu que as *Sachvorstellungen* (representações-coisa) fariam sempre laços com a *Wortvorstellung* (representação-palavra). *Sache*, portanto, seria a coisa em sua dimensão da linguagem, simbólica, associável. *Ding*, porém, situa-se em outro registro, “*ce das Ding se situe ailleurs*” (LACAN, 1959-60, p. 36).

o desprazer. Se o ‘próximo’, como garantiu Freud (1895/1992), deve interferir para suprir as urgências, criar as condições para a experiência de satisfação e retirar o sujeito da tendência à alucinação mantida pelo princípio do prazer, o sujeito depende necessariamente do encontro com o Outro desde os primeiros estágios de sua vida. Esse encontro com o *Nebenmensch* deixa marcas indeléveis no sujeito que guiarão a forma como ele conduzirá sua relação com o prazer, sua tolerância ao desprazer, suas expectativas de supressão das excitações desprazerosas nos substitutos desse próximo originário. Especialmente em um ser tão prematuro e desamparado como o bebê, o decréscimo na excitação não se alcança senão através do encontro com uma alteridade que, de uma só vez, marcada pelo significante (Outro), pela relação de semelhança (outro), mas, acima de tudo, por uma alteridade ainda mais radical que sequer pode ser associada simbolicamente (embora marque o sujeito do mesmo modo). Assim, o encontro primário com o *Nebenmensch* acaba servindo, para o bem ou para o mal, como uma referência originária ao Sujeito para todos os seus encontros posteriores. Essa experiência crucial com o ‘próximo’ formará, por um lado, as redes complexas que haverão de constituir o Simbólico e o Imaginário – a parte ‘mnêmica’, ‘associável’ que Freud (1985/1992) nos apresentou. Por outro lado, esse encontro com o *Nebenmensch* constituirá um objeto impossível de elaborar, “fora do significado” (LACAN, 1959-60, p. 43), mas cuja incidência resultará nos mais insondáveis efeitos no Sujeito, aos quais se pode ter notícia apenas através de uns poucos fragmentos que cruzam de algum modo com o Simbólico: *das Ding*.

Das Ding é aquilo, afirma Lacan (1959-60/1988, p. 93), “que desde logo constitui a lei” – não a Lei simbólica (edípica), naturalmente, mas uma lei ainda anterior, “uma lei de capricho, arbitrária, de oráculo, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada” (LACAN, 1959-60/1988, p. 93). O encontro com o *Nebenmensch* marca, com significantes, os trilhamentos que serão governados pelo princípio de prazer, de tal modo que, em torno do Real d’*a Coisa* (a parte do próximo não-associável), toda uma trama simbólica de representações (*Vorstellungen*) se cria e se amplia segundo as leis do trilhamento, realizando-se de maneira singular em cada Sujeito¹⁰⁴. Assim nascem, segundo Lacan (1959-60), os processos simbólicos

¹⁰⁴ “*Das Ding* donc, c’est ce qui au point initial [...] de l’organisation du monde dans le psychisme, se présente, s’isole comme le terme étranger autour de quoi va tourner tout le mouvement de la *Vorstellung*. Ce mouvement de la *Vorstellung* donc, que Freud nous montre comme étant dirigé, gouverné essentiellement par un principe régulateur qui est dit principe du plaisir; principe régulateur lié au fonctionnement d’un appareil, comme tel de l’appareil neuronique. Et c’est autour de quoi pivote tout ce progrès adaptatif, si particulier chez l’homme

em toda a sua complexidade. Uma vez criados os trilhamentos (*Bahnungen, frayages*) simbólicos por meio de incidências do próximo, será, então, o princípio de prazer o guia desse intrincado sistema:

Et dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame des *Vorstellungen* en tant qu'elles s'organisent, qu'elles s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung*, d'un *frayage*, traduirions-nous en français, mais aussi bien d'une concaténation, dirions-nous plus fortement encore, dont l'appareil neuronique nous laisse entrevoir, sous une forme matérielle peut-être, le jeu. Cette *Bahnung* étant elle-même, dans son fonctionnement, réglée par la loi du principe de plaisir, à savoir ce quelque chose qui lui impose ces détours qui conservent sa distance par rapport à sa fin. Car ce qui, par la loi du principe de plaisir, la dirige, c'est que ce que le principe du plaisir gouverne, c'est la recherche. (LACAN, 1959-60, p. 44)¹⁰⁵.

Assim, por estarem reportadas ao objeto *das Ding*, a formação das *Bahnungen* pelo encontro com o próximo fundaria um sistema – tão complexo de descrever, mas que Lacan delinea na lição de 25 de novembro – governado pelo princípio de prazer, marcando assim uma parte crucial da fundação do desejo humano, a parte controlada pelo princípio do prazer em sua dialética com os signos, os traços de realidade. Trata-se da “*loi du principe de plaisir*” (LACAN, 1959-60, p. 44), a lei do princípio do prazer, fundada pelas demarcações realizadas pelos encontros contingentes com o Outro. No centro, portanto, de toda a trama de representações governadas pelo princípio do prazer está, todavia, *das Ding*, funcionando como uma referência última do desejo.

É notável que Lacan (1959-60/1988, p. 47) apresente a enigmática sentença de que “no nível do princípio do prazer, o que se apresenta ao sujeito como substância é o seu bem; uma vez que o prazer governa a atividade subjetiva, é o bem, a ideia do bem que o sustenta”. Parece razoável depreender daí que essa estrutura governada pelo princípio do prazer, inconsciente,

*pour autant que le processus symbolique s'y montre inextricablement tramé.[...] Et dans cette orientation vers l'objet, la régulation de la trame des *Vorstellungen* en tant qu'elles s'organisent, qu'elles s'appellent l'une l'autre selon les lois d'une organisation de mémoire, d'un complexe de mémoire, d'une *Bahnung*, d'un *frayage*, traduirions-nous en français, mais aussi bien d'une concaténation [...]*” (LACAN, 1959-60, p. 44).

¹⁰⁵ Esta última parte transcrita no idioma original foi em parte suprimida da versão oficial do Seminário. Texto em português: “Nessa orientação em direção ao objeto, a regulação da trama, as *Vorstellungen* atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de memória, de um complexo de memória, de uma *Bahnung* ou seja, de um trilhamento, mas também de uma concatenação, diríamos mais firmemente, cujo jogo o aparelho neurônico nos deixa talvez entrever sob uma forma material e cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer. O princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim” (LACAN, 1959-60/1988, p. 76).

constituiria o bem singular de cada sujeito na medida em que o apresenta como seu prazer:

Pois bem, proponho-lhes isto. O que, no nível do princípio de prazer, se apresenta ao sujeito como substância é o seu bem. Uma vez que o prazer governa a atividade subjetiva, é o bem, a ideia do bem que o sustenta. É a razão pela qual, em todos os tempos, os éticos não puderam fazer menos do que tentar identificar esses dois termos, no entanto, tão fundamentalmente antinômicos, que soa o prazer e o bem (LACAN, 1998, p. 47).

Deste modo, o sujeito, enquanto guiado pelo princípio do prazer, perseguirá o prazer como o seu bem. Será seu “*orthos logos*” particular (LACAN, 1959-60/1988, p. 46), que poderá ser substituído apenas por um tremendo esforço de educação ou adestramento (*dressage*). Não há dúvida que Lacan fala corretamente sobre os éticos da Antiguidade, uma vez que boa parte do esforço dos filósofos é demonstrar aos seus discípulos que o vulgo toma seus prazeres como o próprio bem, de modo que a própria filosofia – no caso aristotélico, mas também no epicurista – consiste em ter prazer no verdadeiro bem.

Entretanto, nem só de bem vive o homem. Há também aquilo que o sujeito concebe, mesmo que *a posteriori*, como seu mal. Resta ainda algo do real para além das marcas deixadas nos trilhamentos governados pelo princípio do prazer. Vejamos como Lacan, na lição de 16 de dezembro, elabora cuidadosamente o problema do que está para além do princípio de prazer. Primeiramente, Lacan observa que *das Ding* é um objeto perdido desde sempre, pois não é possível reencontrá-lo; todavia, será o próprio processo de busca o que *trilhará* as *Bahnungen*, estabelecendo as vias simbólicas através das quais governará o princípio do prazer:

É em torno desse *das Ding* que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado. [...] Esse objeto [*das Ding*], pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo. Nessa orientação em direção ao objeto, a regulação da trama, as *Vorstellungen* atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de memória, de um complexo de memória, de uma *Bahnung*, [...], cujo jogo o aparelho neurônico deixa talvez entrever sob uma forma material e cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer (LACAN, 1959-60/1988, p. 76)

Portanto, será em torno de *das Ding* que todo o processo de construção do simbólico, da rede de representações se realizará. Essa trama de representações que circunda o objeto *das*

Ding é governada, afirma Lacan (1959-60/1988), pelo princípio do prazer. Todavia, a própria *Coisa* está para além do âmbito do princípio do prazer, no cerne referencial em relação ao qual a trama simbólica circundante desenvolve suas próprias associações governadas pelo princípio do prazer. Lacan continua descrevendo de que modo, em torno de *das Ding*, surge uma trama governada pelo princípio do prazer:

A transferência de quantidade de *Vorstellung* em *Vorstellung* mantém a busca sempre a uma certa distância daquilo em torno do que ela gira. O objeto a ser reencontrado lhes dá a sua lei invisível, mas por outro lado não é ele que regula seus trajetos. O que as fixa [...] é o princípio do prazer que a submete a reencontrar no fim das contas apenas a satisfação da *Not des Lebens* (LACAN, 1959-60/1988, p. 76).

De maneira explícita, Lacan apresenta a noção de que *das Ding* exerce uma força direta, mas não visível, sobre a estruturação da trama de representações simbólicas. Não obstante, talvez de maneira paradoxal, não será a lei invisível de *das Ding* a responsável por gerir as associações entre representações simbólicas, mas, sim, a lei do princípio do prazer. Nem por isso, contudo, *das Ding* deixa de afetar as associações entre representações, o simbólico. Lacan continua sua análise argumentando que a lei do princípio do prazer tem como sua marca o estabelecimento de um limite para além do qual sua regulação se revela impossível:

Essa lei [a lei do princípio do prazer] fixa o nível de uma certa quantidade de excitação que não poderia ser ultrapassada sem transpor o limite da polarização *Lust/Unlust*, prazer e desprazer, sendo apenas as duas formas sob as quais esta única e mesma regulação, que se chama princípio do prazer, se expressa. A admissão da quantidade é regulada [...] pela dimensão das vias de condução, pelo diâmetro individual daquilo que o organismo pode suportar. O que ocorre para além do limite? [...] A quantidade se transforma em complexidade. [...] O limite tem um nome. É coisa diferente da *Lust/Unlust* da qual fala Freud (LACAN, 1959-60/1988, p. 77).

No instante em que são cruzados, pelo transbordamento dos limites, os marcos regulatórios do princípio do prazer, desvela-se inevitavelmente ao Sujeito aquela outra lei, invisível, na qual se apresenta a referência ao seu desejo da maneira menos articulada, mais ‘oracular’, característica do objeto *das Ding*, que, segundo Lacan, surgirá com plena clareza na obra freudiana em *Além do princípio do prazer*:

Para além do princípio do prazer aparece-nos essa face opaca – tão obscura que pode

parecer, para alguns, a antinomia de todo pensamento, não apenas biológico, mas até mesmo simplesmente científico – que se chama instinto de morte. O que é o instinto de morte? O que é essa espécie de lei para além de toda a lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda a realidade possível de atingir? No pareamento do princípio do prazer com o princípio de realidade, o princípio de realidade poderia aparecer como um prolongamento, uma aplicação do princípio do prazer. Mas, opostamente, essa posição dependente e reduzida parece fazer surgir mais além alguma coisa que governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo. É esse desvelamento, esse rechaçado que está em questão no *Além do princípio do prazer*, o que aparece diante de nosso olhar é o caráter problemático do que Freud coloca sob o termo de realidade. (LACAN, 1959-60/1988, p. 31-2).

O encontro com a alteridade pode suscitar uma quantidade de excitação tão abismal que o sujeito se veja – como Freud (1920/1996) havia já colocado – na situação de desejar a suspensão do regulamento simbólico do *princípio do prazer*, sendo levado ao desejo de aniquilação de toda a excitação, a “vontade de destruição direta” (LACAN, 1959-60/1988, p. 259) característica do domínio para *além do princípio do prazer*. Quando, enfim, a realidade, enquanto encontro com a alteridade, chega ao sujeito além de um dado limite, *das Ding* faz mais do que estabelecer o ponto de gravitação em torno do qual se estruturam os caminhos simbólicos governados pelo princípio do prazer: a *Coisa* abre o caminho ao sujeito em direção ao abismo da destruição absoluta. Lacan chama a atenção para esse lado do real, que, segundo ele, introduz o problema do mal do ponto de vista da ética:

É como um paradoxo ético que o campo de *das Ding* é reencontrado no final, e que Freud aí nos designa o que na vida pode preferir a morte. E ele se aproxima por meio disso, mais do que qualquer outro, do problema do mal, mais precisamente do projeto do mal como tal (LACAN, 1959-60/1988, p. 131)¹⁰⁶.

Não iremos abordar de maneira mais profunda a relação de *das Ding* com o problema do mal (que envolveria uma complexa discussão tanto com Santo Agostinho quanto com Sade), mas cabe ao menos mencionar que há uma dimensão em *das Ding* que ultrapassa sua ação gravitacional – como “lei invisível” (LACAN, 1959-60/1988, p. 76) – para o desejo no âmbito do princípio do prazer. *Das Ding*, por estar fora do âmbito das associações entre representações,

¹⁰⁶ Versão STAFERLA: “*C'est comme un paradoxe éthique que « le champ du das Ding » est retrouvé à la fin et que Freud nous y désigne ce quelque chose qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et comme tel il s'approche plus qu'aucun autre du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel*” (LACAN, 1959-60, p. p.73).

é insubmisso ao princípio do prazer, tendo em sua constituição também o desejo de aniquilação absoluta que Freud (1920) assinalou em *Além do princípio de prazer*. O encontro com o *Nebenmensch*, portanto, não apenas estabelece as coordenadas do princípio de prazer, mas, igualmente, também fixa as margens cujo transbordamento carrega o sujeito à destruição de *Thanatos*.

3.2.4. Responder a Aristóteles

O que seria, afinal, a ética aristotélica pelos olhos da psicanálise? Devemos ariscar uma resposta. Não há dúvida de que a *Ética a Nicômaco* propõe uma transformação subjetiva das mais radicais ao apresentar um *logos* – tomemos apenas as suas incidências éticas – criado para reordenar as coordenadas simbólicas do prazer para o Sujeito. Somente a educação, com os custos que toda educação possui, seria capaz de reorientar o simbólico do Sujeito a ponto tal que o impelisse a ter prazer de uma determinada maneira – de tal maneira que Lacan mesmo ressalta, como abordamos anteriormente, o caráter educador, muitas vezes de *dressage*, da ética aristotélica. A ética aristotélica não é exatamente uma erótica, uma *ars erotica* ao modo de Ovídio ou talvez dos trovadores, mas uma formação moral conjunta a uma teoria do prazer, cujo intuito final é reorientar o simbólico de uma determinada maneira para que ela seja consoante ao *orthos logos*, em suma, ao Bem. Todo o esforço da ética aristotélica está em *converter*. Trata-se, na conversão aristotélica, de um *replacement* das referências simbólicas de prazer realizado através de um longo processo ascético cujo intuito seria a substituição do simbólico originário fundado pelas contingências do encontro com a alteridade por um outro ordenamento simbólico ao qual o sujeito deveria agir em consonância com Deus. Essa verdadeira reorientação simbólica subjetiva realizada a partir mesmo da introdução de certos significantes especiais que demarcam a escola – cuja extensão pode apenas ser comparada à religiosa na modernidade – terá como seu último intuito refundar propriamente as coordenadas de prazer do Sujeito.

Essa reorientação simbólica do prazer no homem seguirá critérios não acidentais, mas, ao contrário, lógicos da organização do Cosmos, segundo a hierarquia aristotélica que estabelece certos prazeres como corporais animais, outros como divinos, e que os últimos

não são apenas preferíveis aos primeiros, mas que se deve, em última instância, enxugar ao máximo os prazeres corporais ao absolutamente necessário, direcionando-se à divindade possível no homem: seu pensamento racional. Estabelecer uma hierarquia aos prazeres se realiza somente por intervenção simbólica, do significante; por esta mesma razão, Aristóteles concebe a necessidade de dividir meticulosamente as palavras definidoras para os mais diferentes tipos de prazeres na *Ética a Nicômaco*. Assim, as coordenadas primárias de prazer que constituíam o sujeito em função de seus encontros fortuitos com o ‘próximo’ seriam violentamente proscritas no curso de uma longa *áskesis* em que fosse realizado um reordenamento simbólico capaz de fazer com que o Sujeito simplesmente vivesse de outra maneira. Os longos anos de prática filosófica demonstra o quão lentamente essa reestruturação simbólica se realiza.

Todavia, passo paradoxal, é preciso não ignorar que, no instante em que a ética aristotélica se dissemina, suas bases simbólicas passam a fazer parte do que se chama imprecisamente de cultura. Em outras palavras, pouco a pouco, Aristóteles transmitiu os traços mais marcantes dessa ética também a outras escolas filosóficas na Antiguidade, que depois passaram ao Cristianismo. Assim, a ética aristotélica, sendo inicialmente a própria subversão do campo dos prazeres, passou a se constituir como parte da constituição simbólica do Outro que intervém e estrutura a dinâmica simbólica do prazer no sujeito das gerações seguintes. As distinções entre prazeres animais e divinos subsistirão, sem dúvida com algumas alterações insubstanciais, em muitos dos discursos ainda na modernidade, especialmente nos discursos guiados pelo Cristianismo.

Resta saber, porém, de qual maneira, afinal, o objeto *das Ding* freudiano poderia servir ao intuito lacaniano de explicitar a subversão psicanalítica dos elementos centrais da ética nicomaqueia. Como vimos, as coordenadas simbólicas do princípio do prazer são fundadas a partir do encontro com o Real, parte do *Nebenmensch*. Todavia, a partir do instante em que essas redes significantes se estruturam como uma Lei regida pelo princípio do prazer, o encontro com a Coisa – “o que do real primordial, padece do significante” (LACAN, 1959-60/1988, p. 149) – teria um efeito de desestruturação ou ao menos de instabilidade no Simbólico até que houvesse uma resposta do sujeito. Podemos pensar a subversão psicanalítica, antes de tudo, como uma subversão das coordenadas simbólicas de prazer realizadas através dos encontros

com o Real. De certa maneira, a psicanálise seria o avesso da proposição aristotélica (que admite a reestruturação simbólica apenas como um estabelecimento rígido de um *orthos logos* admitido anteriormente), realizando o trabalho inverso, operando como uma dissolução do simbólico, do *logos*, através do real. Quando o *logos* é divino, quando o simbólico é orientado em direção ao divino, como é o caso aristotélico, como também é o caso cristão, a psicanálise se torna uma prática eminentemente anti-divina.

Mas há outras questões. Ao dizer que a ética psicanalítica consiste em “agir conforme o desejo” (1959-60/1988, p. 373) e que “a dimensão do bem levanta uma muralha poderosa na via de nosso desejo” (1959-60/1988, p. 280), Lacan nitidamente opõe uma ética guiada pelo bem (dentre as quais, a aristotélica) e outra movida pelo desejo (a psicanalítica). Ambas as éticas, para se estabelecerem, envolvem um longo percurso de transformação simbólica do sujeito, sendo, porém, dessemelhantes. Mais do que isso, são éticas mutuamente exclusivas. Não se pode advogar pelo bem quando se busca estar em conformidade com o desejo, sendo o contrário igualmente verdadeiro. O seminário *A ética da psicanálise* nos revela que um dos pilares da ética psicanalítica seria não apostar no bem, uma vez que suportar o bem consiste em erguer barreiras nas vias de acesso ao real do desejo. No objeto que esse seminário nomeia como *das Ding*, surgirá, de maneira irredutível, sem defesas, de certa maneira como uma revelação, o desejo do sujeito como “outro absoluto” (1959-60, p. 41). Diferentemente da ética aristotélica, que, segundo Lacan (1959-60), consiste em submeter o sujeito ao bem, a ética psicanalítica é uma subversão do sujeito submisso, liberta-o para o acesso da experiência de seu desejo – ainda que essa liberdade raramente corresponda ao que inicialmente era esperado ou mesmo compreendido como tal.

Desde o início do seminário *A ética da psicanálise*, Lacan reafirma que a ética psicanalítica tem apenas desejo como referência. Segue-se, portanto, o problema: como sustentar a concepção de que a ética psicanalítica é a ética do desejo, se o desejo, para Lacan (1959-60), estará sempre mais além do sujeito, em sua estrutura de linguagem, enfim, no Outro? Lacan encontra em *Das Ding* essa resposta, pois é o elemento de desejo puro, um desejo, naturalmente, além do ideal imaginário, mas também se trata de um desejo ainda não assimilável pelo simbólico. No seminário *A ética da psicanálise*, *Das Ding* implica, ao contrário, uma participação no desejo mais radical, mais além do simbólico e do imaginário,

isto é, no real. *Das Ding*, em Freud, constitui a parte não-comunicável da primeira, mítica e estruturante experiência de satisfação, impossível de retornar. Na releitura lacaniana, *Das Ding* é o mais estranho ponto ao qual o sujeito sempre retorna, mesmo sabendo que é impossível alcançar o gozo dessa experiência, mas que causa, por outro lado, nada menos que horror quando surge, o que faz com o sujeito busque se defender dessa experiência. Apelar ao bem é defender-se contra a emergência dessa experiência de encontro com o seu desejo, pois, enquanto se está ancorado na perspectiva do bem, isola-se ao máximo do contato com essa parte não-comunicável do desejo.

A noção de *Das Ding* permite a Lacan postular uma outra possibilidade ética que não ancore o sujeito ao ordenamento do bem, mas que o leve na desgovernada direção de tentar reencontrar, através das possibilidades simbólicas que lhes são formadoras, o vocabulário próprio do seu desejo, mesmo sabendo da impossibilidade completa desse reencontro. A constante prática de aproximação possível do sujeito a *Das Ding* – que bem poderia constituir uma certa ascese da prática psicanalítica lacaniana – acaba por dar novos valores aos objetos que passam a fazer parte do campo simbólico do sujeito, transformando, assim, do ponto de vista simbólico, o próprio sujeito.

Mas há, por fim, o problema do ideal, pois se o bem é estruturado de maneira simbólica, com significantes especiais, por outro lado depende do imaginário para se realizar. Observamos, com Lacan, que a ética aristotélica prima pelo uso de idealizações, sendo a máxima o Deus que goza com prazer da contemplação. Ora, não há lugar em que a psicanálise atue de maneira mais subversiva em sua *ascese do desejo* do que na destituição dos elementos imaginários da ética do bem aristotélica. Naturalmente, raramente se encontra hoje um aristotélico à maneira Antiga, mas a noção de um deus contemplativo do universo, ou o mesmo a figura de um sábio com o qual o sujeito deve se aproximar está presente ainda hoje, disseminada, ainda que fragmentariamente, na cultura híbrida dos tempos modernos como uma herança da Antiguidade. O apelo ao ideal imaginário para fazer o bem continua exercendo atração enorme nas variantes éticas de submissão ao bem no sujeito moderno. A ética do desejo da psicanálise – a ética do real, de *das Ding* – deve atuar subvertendo os ideais do sujeito, tendo como intuito, afinal, alcançar a verdade possível de seu próprio desejo.

Há uma passagem emblemática do seminário *A ética da psicanálise* que convém

reproduzir. Ela versa precisamente sobre a direção ética da psicanálise e seus impactos no bem:

O que é manifesto em nossa experiência de cada dia, sob a forma do que chamamos de defesas do sujeito, é justamente que as vias da busca do bem não se apresentam constantemente e, digamos, originalmente para nós, senão sob a forma de algum álibi do sujeito. Toda a experiência analítica não é senão o convite para a revelação de seu desejo, e ela *muda a primitividade da relação do sujeito com o bem, em relação a tudo o que até então foi articulado sobre isso pelos filósofos*. (LACAN, 1959-60/1988, p. 270, grifo nosso)

Transformar a relação do sujeito com o bem é uma das maiores ambições da ética psicanalítica. O bem, na experiência psicanalítica, surge sempre como uma defesa do sujeito através da qual ele se safa de encarar seu desejo. À procura do desejo puro, do Real, a psicanálise se realiza como uma “longa ascese subjetiva”, diria Lacan (1953a/2001, p. 507), cuja direção da cura, do cuidado se faria como uma dissolução ou desconstrução das formações do bem que foram transmitidas ao sujeito, fazendo, assim, com que ele tenha a revelação do real de seu desejo.

Lacan parte da Grande Tradição a que se reporta Hadot com seus escritos sobre a Antiguidade e o Cristianismo. Todavia, se ele parte desse ponto, é precisamente para subverter suas origens que ele destina seu ensino, gerando uma nova ética que irá se desdobrar cada vez de maneira mais complexa. Se a *conversão* é o processo através do qual um sujeito se verte em consonância a um discurso, se a *submissão* é o ato de se meter embaixo de um discurso, se a *subversão* é o artifício de, ao se colocar por baixo, verter o próprio discurso, temos, então, as três posições emblemáticas em relação ao discurso do bem – respectivamente, a da Filosofia Antiga, a do Cristianismo e a da Psicanálise. Que elas se confundam às vezes está na essência mesma do movimento de suas ascèses.

CONCLUSÃO

Há uma significativa diferença entre transmitir uma tradição e se emaranhar em uma tradição para destruí-la e criar algo novo. Embora cobrindo um período limitado do ensino lacaniano, essa tese buscou, em primeiro lugar, salientar como Lacan emerge da tradição da espiritualidade Antiga e Cristã. As palavras de Lacan em 1953, em seu *Discurso de Roma*, demonstram o quanto ele está banhado nas águas dessa tradição. Suas cartas ao seu irmão, ainda mais, apresentam um Lacan que fala francamente sobre suas relações com o Cristianismo. Lacan busca ser ouvido como alguém que é atravessado por essa tradição, como alguém que, de certa maneira, manifestava a própria tradição. Sem dúvida, Lacan não precisou ler Hadot para abordar as questões da palavra e da verdade, da sabedoria, da ascese. Lacan respirava aquela tradição, ele era a Grande Tradição.

No entanto, Lacan não *inseriu* a psicanálise na Grande Tradição. Inserir denota um uso consciente e claro de seus efeitos. A psicanálise, tardia na vida de Lacan, se comparada a outros psicanalistas da época, foi sendo transformada no próprio exercício de tornar-se psicanalista, de modo que, quando Lacan começa o seu ensino, será a partir da Grande Tradição que ele se endereça aos seus ouvintes, pois, também eles reconhecem, mesmo que de maneira quase inaudível, os ecos de uma espiritualidade debilitada pela modernidade. Quando Lacan assume o lugar de mestria em 1953, quando se torna mestre de sua futura escola, cada palavra dita, cada referência aos autores da filosofia, cada menção a passagens da Bíblia respira a Grande Tradição que atravessa, agora, a psicanálise. No *Discurso de Roma*, Lacan não está *cristianizando* a psicanálise ao dizer que faz um Seminário, tampouco ao, mais tarde, apresentar o conceito Nome-do-pai, menos ainda quando afirma a seu irmão que levará uma homenagem ao Pai comum. Lacan não deseja reproduzir a Filosofia Antiga quando introduz seus comentários sobre Aristóteles ou Platão, tampouco ser um teólogo na psicanálise – por mais absurda que possa parecer, já houve quem sustentasse essa ideia¹⁰⁷. Trata-se, na verdade, de marcas simbólicas de sua formação que conservaram traços e elementos da Grande Tradição aos quais Lacan se apegará na fundação de seu ensino. Jacques Lacan é simplesmente impensável sem o

¹⁰⁷ Cf. DUNLAP, 2014.

Cristianismo.

O ano de 1953 é crucial ao problema que discutimos nessa tese. No momento da fundação do ensino lacaniano, Roma, a cidade tão amada por Freud (que observou nela justamente a sobreposição de eras), a mesma cidade que viu o ocaso da filosofia helenística e a ascensão do Cristianismo, a cidade, em suma, que concentra em si as marcas mais nítidas da Grande Tradição, serviu de palco para o momento crucial de fundação do ensino lacaniano. Naquele momento, Lacan realizou um discurso capaz de atar os fios da psicanálise ao tecido da Grande Tradição. Na França, poucas atividades alcançaram efeitos tão impactantes no público até então, inclusive nos membros de instituições ligadas à Grande Tradição, como os jesuítas. Muitos jesuítas se tornaram discípulos de Lacan justamente, presumimos, porque viam nele alguém capaz de lhes endereçar algo ao mesmo tempo novo e fundamentado na Grande Tradição. Embora houvesse, em 1953, clareza quanto ao ineditismo da proposta de Lacan (o retorno a Freud, a atenção ao campo da palavra), não havia, porém, muita certeza da direção que seu ensino iria tomar. O destino do ensino lacaniano certamente decepcionou os transmissores e defensores da Grande Tradição. Na presente tese abordamos apenas um ponto ínfimo no oceano conceitual do ensino lacaniano, mas que é capaz de demonstrar, em si mesmo, porque não pode haver convergência entre a Grande Tradição e a ética da psicanálise. Esse ponto, *das Ding*, por menor que seja, por mais que seja depois deixado à parte na introdução de um conceito mais complexo, o *objeto a*, já é em si mesmo suficiente para revelar a posição do ensino psicanalítico de Jacques Lacan no que se reporta à Grande Tradição.

Há um termo que materializa melhor do que qualquer outro o domínio da espiritualidade antiga sobre o homem moderno: o bem. Ao menos desde Platão, a Filosofia Antiga é impensável sem o conceito de bem, o Cristianismo muito menos. Mesmo que toda a *áskesis* do mundo Antigo tenha perecido, mesmo que as escolas de filosofia tenham morrido e os mosteiros definhem, esse norte da espiritualidade da Grande Tradição – o bem – até hoje nos chegou e continua guiando nossa existência. No entanto, a própria obra de Freud é uma denúncia contra as armadilhas do bem: os recalques, os sintomas, inibições, as conversões histéricas, todos frutos da imposição do bem contra o desejo do sujeito. Sendo freudiano, Lacan procura um desejo em que possa se fiar, um desejo não contaminado pelo bem, para, a partir dele, constituir – a partir mesmo dos elementos simbólicos da Grande Tradição – uma ética contrária às éticas

submissas ao bem: uma ética do desejo. Lacan encontra no conceito de *das Ding* o elã de sua ética, aquilo que deve movê-la. Todavia, dizer isso significa, na verdade, que a psicanálise lacaniana corrói por dentro as bases da Grande Tradição – especialmente seu mais indispensável pilar, o bem – com o intuito de engendrar, com o simbólico e o imaginário dessa mesma tradição, algo novo. Tudo isso, com a estrutura ética da Grande Tradição: com escola, com mestria, com verdade.

Não se trata, para Lacan, de aniquilar o bem, como talvez fosse o caso de pensadores como Nietzsche. Trata-se, sim, de subvertê-lo de seu lugar de referência absoluta até ser possível viver sem extinguir ou sabotar os efeitos transformadores que o encontro com o desejo proporciona ao sujeito. Nisso está, se quisermos, o cuidado de si na psicanálise: não o cuidado de si, mas o *cuidado do objeto*, o *cuidado d'a Coisa*. Trata-se, enfim, na proposta lacaniana, de suspender os meios imaginários pelos quais o bem reconhecidamente se instala na formação do sujeito (o mestre ideal, o sábio, Deus), bem como os simbólicos (o logos divino, o Cosmos, o Decálogo) para se lançar na procura do real do desejo, *das Ding*. Ao adentrar nessa longa e delicada ascese, suas construções imaginárias e formações simbólicas são transformadas pelas revelações do seu desejo, impelindo o sujeito a viver de outro modo, a agir de acordo com o seu desejo.

Referências Bibliográficas

- ADAM, Rodolphe. **Lacan et Kierkegaard**. Paris: PUF, 2005
- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos romanos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGOSTINHO (SANTO). **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ALLOUCH, Jean. **A psicanálise é um exercício espiritual?: Resposta a Michel Foucault**. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- _____. **Prisonniers du Grand Autre: L'ingérence divine I**. Paris: Epel, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Atlas, 2009.
- BALTZLY, Dirk. Stoicism. In: ZALTA, Edward (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, 2014. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>. Acesso em 26 de fevereiro de 2017.
- BELLEI, Ricardo; BUZINARO, Délcio Marques. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. COSTA, Ricardo da (coord.). **Mirabilia 11. Tempo e Eternidade na Idade Média**, 2010.
- BEZERRA JR., Benilton. **Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2016.
- CASSIN, Barbara. **Jacques, el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis**. Buenos Aires: Manantial, 2013.
- _____. **L'effet sophistique**. Paris: Gallimard, 1995
- CATHELINEAU, Pierre-Christophe. **Lacan, lecteur d'Aristote: politique, métaphysique, logique**. Paris: Association freudienne, 2004.
- CAUSSE, Jean-Daniel. **Figures de la filiation**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- CHASE, Michael. "Introduction". In: CHASE, Michael (org.). **Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns – Essays in Honor of Pierre Hadot**. Oxford: Blackwell, 2013.
- CHAVES, Wilson Camilo. O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise. **Paidéia**, v. 16, n. 34, 2006.
- CHEVALIER, Phillipe. **O Cristianismo como confissão em Michel Foucault**. In: Foucault e o Cristianismo. CANDIOTTO, Cesar (org.). Foucault e o cristianismo. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- COMPTE-SPONVILLE, André. **Dictionnaire philosophique**. Paris: PUF, 2003.
- CORNFORD, Francis Macdonald. **Plato's Theory of Knowledge**. London: Harcourt, Brace and Co., 1935
- DARRIBA, Vinicius. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 8, n. 1, 2005.
- DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia Arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DOMANSKI, Juliusz. **La Philosophie, théorie ou manière de vivre?: les controverses de l'Antiquité à la Renaissance**. Paris : Cerf, 1996.
- DUNKER, Christian. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**. São Paulo: Annablume, 2011.
- DUNLAP, Aron. **Lacan and Religion**. Durham: Acumen, 2014

- DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a sabedoria estoíca**. São Paulo: Loyola, 2006.
- DUVERNOY, Jean François. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2011.
- EPICTETO (EPICTETUS). **The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments**. Massachusetts: Harvard University Press (LOEB classical Library), 1956.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3 – O cuidado de si**. (1984). São Paulo: Graal, 2005.
- _____. **Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRANÇOIS, Alexandre. Semantic maps and the typology of colexification: intertwining polysemous networks across languages. In: Martine Vanhove (org). **From Polysemy to Semantic Change: Towards a Typology of Lexical Semantic Associations**. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2008
- FREUD, Sigmund. (1895). Proyecto de psicología. In: _____. **Obras Completas**, Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- _____. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. v.I . Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. v. XVIII . Rio de Janeiro: Imago, 1996
- _____. (1914) Introdução ao narcisismo . In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. (1923). O Eu e o Id. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. (1930) **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre: L&PM, 2013
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GOMES, Tauria. A ética de Epicuro: um estudo da carta a Meneceu. **Metanoia**. São João del-Rei, n. 5, 2003.
- GOURINAT, Jean Baptiste; BARNES, Jonathan. **Lire les stoïciens**. Paris: PUF, 2009.
- GROSSKURTH, Phyllis. **O círculo secreto: o círculo íntimo de Freud e a política da psicanálise**. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- HADOT, Ilsetraut. **Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung**. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- HADOT, Pierre. **Qu' est-ce que la philosophie antique?**. Paris: Gallimard, 1995
- _____. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. **La philosophie comme manière de vivre.** Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HANKEY, Wayne. Philosophy as Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas. **Laval théologique et philosophique**, vol. 59, n. 2, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Cavalcante. Petrópolis (RJ): Vozes, 1986.
- HILLAR, Marian. **From logos to trinity: the evolution of religious beliefs from Pythagoras to Tertullian**. Cambridge University Press, 2012.
- HOLCK, Ana Lucia Lutterbach Rodrigues. **A erótica e o feminino**. Tese de doutorado.

Programa de Teoria Psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

HOUAISS, Antônio. **Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001

INWOOD, Brad; GERSON, L. P. **Hellenistic Philosophy: introductory readings**. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1997.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: vol. 1: as bases conceituais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

JULIEN, Phillipe. **A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (saraiva de bolso), 2014.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. Da interpretação heideggeriana da Ética a Nicômaco: Filosofia prática como ontologia da vida cotidiana. **Revista Ética e Filosofia Política**. n. XVI, v. II, 2013.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1968.

LACAN, Jaques. **Jacques Lacan à Marc-François Lacan**. 1953. Disponível em: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-a-Marc-Francois-Lacan,061>. Acesso em 5 de junho de 2017.

_____. **Séminaire 2 – Le moi**, 1954-55. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S2/S2.htm>. Acesso em 5 de junho de 2017.

_____. **Séminaire 7 – L'éthique**, 1959-60. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm>. Acesso em 5 de junho de 2017.

_____. (1953) *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. In: _____. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

_____. **O Seminário – Livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-54)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1983.

_____. **O Seminário – Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-55)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.

_____. (1932) **Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. **O Seminário – Livro 7: A ética da psicanálise (1959-60)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.

_____. **O Seminário – Livro 8: A transferência (1960-61)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.

_____. **O Seminário – Livro 3: As psicoses (1955-56)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

_____. *O estádio do espelho como formador da função do Eu (1949)*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998

_____. *Intervenção sobre a transferência (1951)*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998

- _____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998
- _____. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud (1954). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- _____. Seminário sobre “A carta roubada” (1955). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998
- _____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1955a). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998
- _____. A ciência e a verdade (1965). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- _____. **O Seminário – Livro 5: As formações do inconsciente** (1957-58). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.
- _____. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (1953a) In: **Pas-tout Lacan**. Paris, 2001. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em 5 de junho de 2017.
- _____. Discours de Rome (1953b). In: **Pas-tout Lacan**. Paris, 2001. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em 5 de junho de 2017.
- _____. Le symbolique, l’imaginaire et le réel. (1953c) In: **Pas-tout Lacan**. Paris, 2001. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em 5 de junho de 2017.
- _____. La psychanalyse vraie et fausse. (1958) In: **Pas-tout Lacan**. Paris, 2001. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em 5 de junho de 2017.
- _____. La méprise du sujet supposé savoir (1967) In: **Pas-tout Lacan**. Paris, 2001. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em 5 de junho de 2017.
- _____. Conférence de presse (1974) In: **Pas-tout Lacan**. Paris, 2001. Disponível em: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>. Acesso em 5 de junho de 2017.
- _____. Discours de Rome (1953). In: _____. **Autres Écrits**. Paris: Seuil, 2001a.
- _____. Discurso de Roma (1953). In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- _____. **Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VI: Le Désir et son interprétation** (1958-59). Paris: La martinière, 2013.
- LACET, Cristine. Da forclusão do nome-do-pai à Forclusão generalizada: considerações sobre a teoria das psicoses em Lacan. **Psicologia USP**, 2004, 15(1/2), 243-262.
- LACOUSSE, Magali (*et alii*). **Fonds de la société psychanalytique de Paris** (SPP). Paris, 2004. Disponível em: <http://www.archivesnationales.culture.gouv.fr/chan/chan/AP-pdf/101-AS.pdf>. Acesso em julho de 2015.
- LALANDE, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris: PUF, 1991.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos : Ensaio de Antropologia Simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LAUGIER, Sandra. Pierre Hadot as a Reader of Wittgenstein. **Paragraph**, Vol.34, Ed. 3, p. 322-337, 2001.
- LE BRUN, Jacques. **Le pur amour: de Platon à Lacan**. Paris: Seuil, 2002.
- LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Trustees of Tufts University, 1940
- LOEWENSTEIN, Rudolph Maurice. Some remarks on the role of speech in psychoanalytic technique. **International Journal of Psychoanalysis**. Nov-Dec;37(6):460-8, 1956.

- LONG, Anthony Arthur. **Stoic studies**. California: University of California Press, 1996.
- LUCHELLI, Juan Pablo. **Lacan avec Platon: le Socrate de Lacan**. Tese em Filosofia. Université Pantheon-Sorbonne. Paris I, 2015.
- LUCERO, Ariana. **A noção de das Ding em Jacques Lacan**. *Psicologia clínica*, v. 21, n. 2, p. 271-283, 2009.
- LUCERO, Ariana; VORCARO, Ângela. Do vazio ao objeto: das Ding e a sublimação em Jacques Lacan. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 16, n. SPE, p. 25-39, 2013.
- MATTEO, Vincenzo di. Metafísica e Metapsicologia em confronto: Aristóteles e Lacan no Seminário VII. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 19, n. 24, p. 111-129, 2017.
- MIJOLLA, Alain de. **International Dictionary of Psychoanalysis**. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção lacaniana**, v. 26, n. 27, p. 87-105, 2000.
- MILLOT, Catherine. **Freud antipedagogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- NETTO, Joaquim José de Moraes. **A terapia de Platão**. Tese doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Basic Writings of Nietzsche**. New York: The Modern Library, 1968.
- PARKER, Ian. **Lacanian Psychoanalysis: Revolution in subjectivity**. London: Routledge, 2011.
- PIGEAUD, Jackie. **La maladie de L'âme**. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- PIO XII. **Encíclica Humani Generis**. Vaticano, 1950. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.
- PLATÃO (PLATON). Phédon. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Flammarion, 2011.
- RABOW, Paul. **Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike**. Munique: Kosel, 1954.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga III-Os sistemas da era helenística**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- RICCI, Giancarlo **As cidades de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ROAZEN, Paul. **The Trauma of Freud: Controversies in Psychoanalysis**. New Jersey: Transaction Publishers, 2002
- ROUSTANG, François. **Lacan:do equívoco ao impasse**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- ROUDINESCO, Elisabeth **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. L'acte au-delà de la loi: Kant avec Sade comme point de torsion de la pensée lacanienne. **Essaim**, n. 2, p. 73-106, 2002.
- SAFOUAN, Moustapha (2001). Le rapport de Rome, 50 ans après. **Figures de la psychanalyse**, n.5, p. 7-15, 2001. Disponível em: [www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2001-2-page-7.htm]
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.
- SEGANFREDO, Gabriela de Freitas Chediak; CHATELARD, Daniela Scheinkman. Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos. **Cadernos de Psicanálise-CPRJ**, v. 36, n. 30, p. 61-70, 2014.
- SEIXAS, Cristiane Marques; BALBI, Leticia Martins. Libido e angústia: Economia de gozo na obesidade. **Psicologia Clínica**, v. 25, n. 1, 2013.

- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- _____. **Consolazione a mia madre Elvia**. Introduzione, traduzione e note a cura de Maria Salanitro. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1971.
- _____. **Sobre a ira, sobre a tranquilidade da alma**. São Paulo: Companhia das Letras-Peguin, 2014.
- SILVA, João Gabriel Lima da. Jacques Lacan e a espiritualidade Antiga: alguns comentários sobre a sabedoria, verdade e ascese no Discurso de Roma. In: **Anais do Seminário de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica: Inovação em psicanálise: rumos e perspectivas na contemporaneidade**. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.
- _____. Terapia e fármaco: na filosofia helenística e na modernidade. **Anais do VI Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental**. Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, 2014.
- TAYLOR, Charles. Hegel: sistema, estrutura e método. São Paulo: É realizações, 2014.
- VOELKE, André-Jean. **La Philosophie comme thérapie de l'âme: études de philosophie hellénistique**. Paris : Cerf, 1993
- VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- ZENTNER, Oscar. De la correspondance Lacan-Joyce. **Revista de Psicoanálisis y Cultura**. N. 21, 2005.