

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Instituto de Psicologia  
Doutorado em Teoria Psicanalítica

**A PSICANÁLISE E O CUIDADO DE SI**  
**Entre a sujeição e a liberdade**

Rodrigo Cardoso Ventura

2013



**A PSICANÁLISE E O CUIDADO DE SI**  
**Entre a sujeição e a liberdade**

Rodrigo Cardoso Ventura

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

Orientador: Joel Birman

Rio de Janeiro  
Julho de 2013

# **A PSICANÁLISE E O CUIDADO DE SI**

## **Entre a sujeição e a liberdade**

Rodrigo Cardoso Ventura

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

Aprovada em: \_\_\_\_ / julho / 2013

### **BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Joel Birman** (orientador)  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Isabel Fortes**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Simone Perelson**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vera Portocarrero**  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

---

**Prof. Dr. Paulo Vaz**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro  
Julho de 2013

## FICHA CATALOGRÁFICA

VENTURA, Rodrigo Cardoso

A psicanálise e o cuidado de si: entre a sujeição e a liberdade.

Rodrigo Cardoso Ventura. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2013.

221 f.; 29,7 cm.

Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, 2013.

Orientador: Joel Birman.

Referências Bibliográficas: f. 210-221

1. Cuidado de si. 2. Transformação. 3. Eros. 4. *Áskesis*. 5. Trabalho. 6. Sujeição. 7. Liberdade. 8. Modo de vida. I. Birman, Joel (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. A psicanálise e o cuidado de si: entre a sujeição e a liberdade.

## DEDICATÓRIA

Ao meu querido e saudoso pai, Paulo, por  
todo cuidado e amor que sempre me  
deram a coragem para enfrentar a vida.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Joel Birman, pela generosidade com que acreditou e acompanhou este projeto nos últimos quatro anos, bem como pelo exemplo de um pensamento livre e vigoroso, sempre a me indicar as possibilidades de caminho a seguir.

Aos professores que participaram da minha banca examinadora, Isabel, Simone, Vera e Paulo, pelo carinho e atenção com que acolheram este trabalho de pesquisa.

Ao meu filho, João, afirmação maior do amor, que todo dia, com sua alegria transbordante, me faz renovar a aposta na vida.

Ao meu grande amor, Andreia, companheira de uma vida inteira e minha maior incentivadora. Obrigado por tudo! NEOQEAV!

A minha querida mãe, Cida, pela presença constante e amorosa, sempre acreditando nos meus sonhos.

A toda minha família, Ventura e Salomão, que torceram e acompanharam de perto a realização de mais esta conquista.

A todos meus amigos, em especial à Cristina, ao Marcus e ao Victor, que de várias formas, e foram muitas, me ajudaram e me apoiaram nesta aventura.

A todos os meus companheiros do EBEP (Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos) e do CBP-RJ (Círculo Brasileiro de Psicanálise – seção Rio de Janeiro), pelas trocas valiosas de experiência, que mantiveram acesa em mim a chama da psicanálise.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

*“Je est un autre”*

*Arthur Rimbaud*

“se  
nem  
for  
terra

se  
trans  
for  
mar”

*Paulo Leminski*

## RESUMO

VENTURA, Rodrigo Cardoso. **A psicanálise e o cuidado de si: entre a sujeição e a liberdade**. Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2013.

A presente tese de Doutorado tem como principal objetivo pensar a psicanálise na atualidade como uma prática inscrita na tradição do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), a partir da articulação entre o discurso freudiano, a obra do filósofo francês Michel Foucault e a filosofia antiga, em torno das figuras de Sócrates e Diógenes, o cínico. A motivação desta tese é problematizar as condições de possibilidade da transformação subjetiva na experiência psicanalítica, que aponta para a constituição de novos modos de vida. O que nos interessa neste trabalho é pensar a prática psicanalítica como um espaço de liberdade visando à experimentação de outras formas de ser e de acontecer na vida. Um grande desafio, porém, se coloca. E quem nos coloca este desafio é Foucault. Em sua genealogia do poder, ele afirma que os efeitos de sujeição das relações de poder-saber, que normalizam as subjetividades e sufocam os espaços possíveis de liberdade, também estão presentes na experiência psicanalítica. Para encontrar as saídas frente às questões colocadas por Foucault, este trabalho de pesquisa vai refletir acerca da tensão presente no *setting* analítico entre a sujeição e a liberdade das subjetividades. Para tal, nossa aposta é buscar na própria filosofia de Foucault, quando esse autor se volta para a Antiguidade greco-romana para estudar a noção de cuidado de si, os elementos que nos permitam encontrar na obra freudiana, tão rica em possibilidades de leitura, uma psicanálise comprometida com a produção de modos de vida singulares, menos normalizados e submissos. Considerando que o cuidado de si é composto por um conjunto de práticas ascéticas e eróticas, que visam à transformação da própria maneira de se viver, e trazendo para o primeiro plano do discurso psicanalítico as noções de trabalho (*áskesis*) e Eros, acreditamos ser possível estabelecer uma leitura da psicanálise que retome aspectos fundamentais da tradição do cuidado de si. Conjugando estas duas noções, nos arriscaremos a pensar a prática psicanalítica como uma ascese erótica, ou melhor, como um trabalho erótico, cujo objetivo terapêutico se deslocaria para o trabalho de si sobre si e para o exercício de novos modos de existência, a partir da constituição de destinos eróticos para a pulsão. Essa é a nossa hipótese de pesquisa. Para desenvolvê-la, tentando estabelecer uma ponte entre a prática psicanalítica e as técnicas do cuidado de si, realizaremos uma leitura da psicanálise com as lentes da dimensão econômica do aparelho psíquico, que implica a inscrição desta no registro das intensidades e a concepção do psiquismo como aparelho de captura e domínio das forças pulsionais. Nesse sentido, a experiência psicanalítica, enfrentando o risco de sujeição que paralisa e inviabiliza qualquer pretensão de transformação subjetiva, estaria comprometida com o exercício da liberdade, entendida como espaço de mobilidade pulsional, em um processo de erotização e afirmação da vida. Da sujeição à liberdade, é a direção que pretendemos seguir nesta tese, buscando, no cerne da psicanálise atual, os elementos fundamentais da tradição do cuidado de si.

**Palavras-chave:** cuidado de si, transformação, Eros, *áskesis*, trabalho, sujeição, liberdade, modo de vida



## ABSTRACT

VENTURA, Rodrigo Cardoso. **Psychoanalysis and the care of the self: between subjection and freedom.** Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2013.

The present doctoral thesis aims to consider today's psychoanalysis as a practice embedded in the tradition of the care of the self (*epiméleia heautoû*), in an attempt to articulate Freudian theory, the works of the French philosopher Michel Foucault and ancient philosophy – the latter represented by the figures of Socrates and Diogenes the cynic. The thesis' primary objective is to scrutinize the conditions of potential subjective change within the psychoanalytical experience, which leads to the development of new ways of life. It also aims to regard the psychoanalytical practice as a sphere of freedom with a view to the experimentation with new ways of being and existing. A considerable threat, however, has to be faced, and the one to pose such threat is Foucault. In his genealogy of power, he claims that the effects of the subjection to the power-knowledge relations that normalize subjectivities and suffocate potential spheres of freedom are also present in the psychoanalytical experience. In order to find a way out of the dilemmas posed by Foucault, the present research paper intends to reflect upon the tension between the subjection and the freedom experienced by subjectivities within the psychoanalytical setting. One is to find in the philosophical principles articulated by Foucault himself – when he turns to the tenets of classical antiquity and studies the notion of care of the self – the elements to identify in the works of Freud a version of psychoanalysis which is committed to the production of singular, less normalized, less subjected ways of life. Considering that the care of the self consists of a group of ascetic and erotic practices which aim at transforming one's way of life and pushing the notions of labour (*áskesis*) and Eros to the forefront of the psychoanalytical discourse, it is possible to read psychoanalysis from the point of view of fundamental aspects of the care of the self tradition. Hence, the present paper proposes rethinking psychoanalysis as an erotic ascent, or, in other words, as an erotic labour whose therapeutic objective focuses on the work of the self on the self and on the practice of new ways of life based on the setting of erotic targets to the drive. In order to examine the research hypothesis just proposed – and trying to relate psychoanalytical practices and the techniques of the care of the self – psychoanalysis will be considered through the lens of the economic dimension of the human psyche, which implies its inclusion in the realm of intensities and the conception of the psyche as a machine that captures and controls drive forces. In that sense, the psychoanalytical experience, avoiding the risk of subjection that paralyzes and stifles any subjective change, would be committed to the exercise of freedom – freedom seen as room for drive mobility in a process of eroticization and affirmation of life. From subjection to freedom, this is the direction the present thesis is bound to, trying to find in the core of today's psychoanalysis the tenets of the care of the self tradition.

**Keywords:** care of the self, transformation, Eros, *áskesis*, labour, subjection, freedom, ways of life.

## RÉSUMÉ

VENTURA, Rodrigo Cardoso. **La psychanalyse et le souci de soi: entre l'assujettissement et a liberté.** Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2013.

La présente thèse de Doctorat a pour principal but de penser la psychanalyse dans l'actualité comme une pratique inscrite dans la tradition du souci de soi (*epiméleia heautoû*), à partir de l'articulation entre le discours freudien, l'œuvre du philosophe français Michel Foucault et la philosophie ancienne, plus précisément celle de Socrate et de Diogène le Cynique. La motivation de cette thèse est celle de mettre en question les conditions de possibilité de la transformation subjective dans l'expérience psychanalytique, qui annonce la constitution de nouveaux modes de vie. Ce qui nous intéresse dans ce travail, c'est de penser la pratique psychanalytique comme un espace de liberté envisageant l'expérimentation d'autres formes d'être dans la vie. Un grand défi est pourtant lancé. Celui qui lance ce défi, c'est Foucault. Dans sa généalogie du pouvoir, il affirme que les effets d'assujettissement des rapports pouvoir-savoir, qui normalisent les subjectivités et étouffent les espaces possibles de liberté, sont aussi présents dans l'expérience psychanalytique. Pour trouver des issues face aux questions posées par Foucault, ce travail de recherche va se pencher sur la tension présente dans le *setting* analytique entre l'assujettissement et la liberté des subjectivités. À cette fin, notre pari est de chercher dans la philosophie même de Foucault, quand cet auteur se tourne vers l'Antiquité gréco-romaine afin de travailler la notion de souci de soi, les éléments qui nous permettent de trouver dans l'œuvre freudienne, tellement ouverte à des lectures variées, une psychanalyse engagée dans la production de modes de vie singuliers, moins normalisés et soumis. Tenant compte de ce que le souci de soi est composé par un ensemble de pratiques ascétiques et érotiques, qui visent à la transformation de la manière même de vivre, si nous faisons occuper le devant de la scène du discours psychanalytique les notions de travail (*áskesis*) et d'Éros, nous croyons qu'il est possible d'établir une lecture de la psychanalyse qui reprenne des aspects fondamentaux de la tradition du souci de soi. En conjuguant ces deux notions, nous risquerons de penser la pratique psychanalytique comme une ascèse érotique, ou encore, comme un travail érotique, dont le but thérapeutique se déplacerait vers le travail de soi sur soi et vers l'exercice de nouveaux modes d'existence, à partir de la constitution de destins érotiques pour la pulsion. Celle-ci est notre hypothèse de recherche. Pour la développer, en essayant d'établir un pont entre la pratique psychanalytique et les techniques du souci de soi, nous réaliserons une lecture de la psychanalyse à l'aide des lentilles de la dimension économique de l'appareil psychique, ce qui implique l'inscription de celle-ci dans le registre des intensités et la conception du psychisme comme appareil de capture et de maîtrise des forces pulsionnelles. En ce sens, l'expérience psychanalytique, en faisant face au risque d'assujettissement qui paralyse et rend impossible n'importe quelle prétention de transformation subjective, serait engagée dans l'exercice de la liberté, celle-ci comprise comme espace de mobilité pulsionnelle, dans un processus d'érotisation et d'affirmation de la vie. De l'assujettissement à la liberté, c'est la direction que nous comptons suivre dans cette thèse, en cherchant, au cœur de la psychanalyse actuelle, les éléments fondamentaux de la tradition du souci de soi.

**Mots-clés:** souci de soi, transformation, Éros, *áskesis*, travail, assujettissement, liberté, mode de vie.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>viii</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>ix</b>
<b>RÉSUMÉ.....</b>	<b>x</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>1 A SUJEIÇÃO DA SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>29</b>
1.1 A concepção de poder: uma visão geral.....	30
1.2 O poder pastoral.....	33
1.3 A direção de consciência .....	34
1.4 Do poder pastoral ao biopoder .....	36
1.5 Biopoder: o poder em torno da vida.....	37
1.6 A normalização.....	40
1.7 Sexualidade e a hipótese repressiva .....	42
1.8 A confissão .....	44
1.9 Sujeito e indivíduo.....	46
1.10 Sujeito e verdade .....	49
1.11 Psicanálise e ciência.....	50
1.12 As críticas foucaultianas à psicanálise .....	53
1.13 As relações de poder na clínica psicanalítica: a sugestão.....	58
1.14 As relações de poder na clínica psicanalítica: a regra fundamental e a confissão	64
1.15 As relações de poder e clínica psicanalítica: o amor e a sujeição .....	66
1.16 As relações de poder na clínica psicanalítica: rearranjos .....	69
1.17 As relações de poder nas instituições psicanalíticas .....	70
<b>2 O CUIDADO DE SI .....</b>	<b>75</b>
2.1 Dobrando Foucault sobre si mesmo.....	76

2.2	Resistências e o novo eixo teórico da obra foucaultiana .....	77
2.3	Foucault na Antiguidade: um breve comentário.....	80
2.4	Um pouco Sócrates.....	83
2.5	Cuidado de si: o início .....	85
2.6	Cuidado de si: uma proposta de definição geral .....	88
2.7	Cuidado de si e liberdade .....	90
2.8	Cuidado de si e vida .....	91
2.9	Cuidado de si: transformação e verdade .....	93
2.10	Cuidado de si e parresia ( <i>parresía</i> ) .....	95
2.11	<i>Áskesis</i> e Eros: movimentos rumo à verdade.....	96
2.12	<i>Áskesis</i> .....	97
2.13	O cinismo: <i>áskesis</i> e verdade .....	101
2.14	Eros: uma leitura de <i>O banquete</i> de Platão .....	107
2.15	Eros e verdade: uma breve análise foucaultiana .....	112
2.16	A relação mestre-discípulo: Sócrates mais uma vez.....	113
2.17	Cuidado de si: transformações históricas .....	114
3	A PSICANÁLISE E O TRABALHO ERÓTICO .....	117
3.1	A noção de trabalho em Freud.....	119
3.2	Para começar a falar de pulsão: o Projeto .....	121
3.3	O Projeto: detalhando algumas noções importantes.....	124
3.4	O conceito de pulsão: da etimologia aos seus elementos .....	129
3.5	O circuito pulsional e seus impasses: mecanismos de defesa, estase e fixação .....	135
3.6	Sublimação e erotização .....	142
3.7	De volta ao trabalho: <i>Traumarbeit</i> .....	145
3.8	<i>Bearbeitung</i> .....	147
3.9	<i>Verarbeitung</i> .....	149
3.10	<i>Trauerarbeit</i> .....	150

3.11	<i>Durcharbeitung</i> .....	152
3.12	A dimensão de trabalho nas noções de <i>bewältigen</i> e <i>bändig</i> .....	153
3.13	Rumo à noção de Eros .....	156
3.14	O trabalho de Eros .....	161
3.15	O conceito de transferência: de obstáculo a aliado .....	166
3.16	A experiência transferencial .....	172
	CONCLUSÃO .....	177
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	210

## INTRODUÇÃO

“Antes de tudo, a psicanálise não é uma ciência, é uma técnica de trabalho de si sobre si (...)”  
*Foucault*

No campo da psicanálise, onde prática e teoria são ou deveriam ser indissociáveis, é o trabalho clínico que suscita questões e coloca a pesquisa em movimento. Para além de qualquer tipo de generalização ou de reducionismo, um pressuposto básico que orienta a aventura que se inicia é: quem procura uma análise procura mudança em sua vida, já tendo percebido que mudar é bem difícil.

Em torno desse pressuposto, anunciamos que o grande motor deste trabalho de pesquisa, aquilo que nos incita e excita a seguir nesta jornada, é problematizar as condições de possibilidade da transformação subjetiva na experiência psicanalítica, que aponta para a constituição de novos modos de vida. Sempre nos interessou muito pensar a clínica psicanalítica como um espaço de liberdade visando à transformação de si e à experimentação de outras formas de ser e de acontecer na vida. Transformação esta que passa ao largo seja da eliminação de sintomas seja de uma ideia de cura, indicando um novo modo de se subjetivar e de se posicionar existencialmente na vida.

Sinalizador ante a escuridão de todos os começos, mas nem por isso dogmático ou universal, outro pressuposto básico é: o sofrimento psíquico está diretamente relacionado à economia pulsional do sujeito. As sensações de desprazer, de angústia e de desamparo, assim como as soluções de compromisso sintomáticas, são manifestações ruidosas ou do aprisionamento em poucos caminhos de satisfação da pulsão ou da impossibilidade de encontrar vias de inscrição e escoamento dessa intensidade no mundo. Estamos diante de alguém sujeitado seja pela força do mundo, que exige muitas renúncias de satisfação pulsional, seja pela força da pulsão, que exige sua satisfação insistentemente e a qualquer preço.

Portanto, distantes ainda de qualquer sustentação teórica e interessado mais em provocar do que em explicar, podemos afirmar, de saída, que o exercício da liberdade é uma das condições de possibilidades da transformação subjetiva e da experimentação de novos modos de vida, incluindo os modos de dizer, pensar, sentir e se relacionar consigo mesmo e com os

outros. Longe de uma liberdade etérea e idealizada, trata-se de uma liberdade encarnada no relevo pulsional de cada sujeito, que se produz com muito trabalho, enfrentamento e esforço. Uma liberdade erótica que abra espaços, alargue vias e construa caminhos de investimento pulsional no mundo psíquico e material. Uma liberdade de movimento que seja o solo fértil para o cultivo do novo, da diferença e do singular.

Porém, nuvens e trovoadas acumulam-se no horizonte dessa aventura, advertindo que nossa jornada não será sem dificuldades. É o filósofo Michel Foucault quem nos apresenta os problemas e obstáculos a serem enfrentados. Em sua genealogia do poder, esse filósofo afirma, sem papas na língua, que os efeitos de sujeição das relações de poder, que normalizam e padronizam as subjetividades e sufocam os espaços possíveis de liberdade e de singularidade, também estão presentes na experiência psicanalítica.

É justamente para encontrar saídas frente aos problemas colocados por Foucault, que o objetivo deste trabalho é refletir acerca da tensão presente na prática psicanalítica entre a sujeição e a liberdade das subjetividades. Nessa direção, tentaremos encontrar na própria obra foucaultiana e na filosofia antiga os elementos que nos permitam pensar a psicanálise na atualidade como um espaço de subjetivação, marcado pela singularidade e não pela servidão.

No entanto, não é possível seguir adiante sem indicar uma proximidade ou, até mesmo, alguma forma de continuidade com nosso percurso no Mestrado. O objetivo da dissertação era discutir o conceito de resistência na obra freudiana, tentando revelar outras vias de interpretação desse conceito mediante a articulação com o pensamento filosófico de Foucault. Nesse percurso, defendemos a hipótese de que a resistência em si mesma poderia estar implicada na mudança subjetiva, ou seja, na produção do novo e da diferença no processo de subjetivação. Logo, não é difícil perceber que o motor que nos coloca em movimento não é tão novo assim. Podemos considerar, então, que esta tese de Doutorado é um desdobramento da pesquisa de Mestrado, seja pela persistência dos motivos seja pela insistência no embate entre Freud e Foucault, porém, com direções e conteúdos distintos.

É importante destacar que a tentativa de articular a psicanálise e a filosofia não é tarefa fácil. É uma fronteira tensa e um terreno de difícil acesso. Apesar de vários autores, tanto da área da psicanálise quanto da área da filosofia, já terem estabelecido conexões entre esses dois campos de saber, é preciso reconhecer que esta convivência nunca foi pacífica. Existem resistências e também preconceitos em ambos os lados. É por isso que, à margem, seguimos adiante, percorrendo nosso caminho sem buscar a chancela de ninguém, mas com a potência de quem exercita a liberdade de pensamento.

Basta lembrar que o próprio Freud expressava, de forma geral, certa aversão à filosofia. Em vários momentos de sua obra, podemos observá-lo diferenciando radicalmente a psicanálise da concepção de uma filosofia dominante em sua época, que pretendia capturar e sistematizar a totalidade do real. Para Freud, a psicanálise não deveria se tornar uma visão de mundo (*weltanschauung*), que tentasse solucionar todos os problemas da existência humana, assim como ele acreditava que a filosofia pretendia ser. Em momentos mais ácidos, Freud chegou mesmo a afirmar que a filosofia seria uma espécie de delírio paranóico.

Todavia, ele tinha uma relação paradoxal e ambivalente com a filosofia. Ainda no final do século XIX, em sua correspondência com seu amigo Wilhelm Fliess, médico alemão que teve grande influência no início de sua obra, ele afirmou que finalmente estava realizando seu desejo de se tornar um filósofo, com a criação de sua metapsicologia. Apesar das dificuldades de adequação de diversos conceitos metapsicológicos aos padrões cientificistas e positivistas de sua época, podemos observar Freud, principalmente a partir da conceituação da pulsão de morte, expoente maior do seu poder especulativo, valendo-se de uma série de filósofos para fundamentar sua teoria.

Portanto, encorajados também por Freud, mas principalmente por vários pensadores que já se arriscaram nessa tarefa, acreditamos que é realmente possível desenvolver um trabalho de pesquisa na área da teoria da psicanálise, utilizando a filosofia como uma ferramenta para estabelecer outras leituras da experiência psicanalítica.

O que nos interessa na interpolação de Freud e Foucault, assim como realizamos durante a trajetória do Mestrado, é a ressonância que o discurso de Foucault faz na teoria psicanalítica, ou seja, o que esse discurso coloca de questão à psicanálise. Nesse sentido, a obra de Foucault será utilizada como agulhão para tentar pensar de maneira outra a psicanálise. Obviamente que não se trata de encontrar Freud defendendo literalmente a hipótese desta pesquisa, mas de ler em Freud essa hipótese com as lentes poderosas de Foucault.

Aqui, é importante deixar claro que, dada toda a zona de atrito que se estabelece quando se aproxima a psicanálise da filosofia e a dificuldade de atravessar esse território fronteiriço, metodologicamente decidimos estabelecer um recorte teórico preciso, sustentado apenas pelas obras de Freud e Foucault, que evitasse perdas e desvios de caminho. Evidentemente que esse recorte é rodeado por outros autores importantes, tais como: Sócrates, Diógenes e Nietzsche, além de diversos comentadores, que nos ajudam a seguir muitas vezes por terras



desconhecidas. No ombro desses gigantes, enfrentaremos com coragem essa aventura do pensamento.

Retomando o curso dessa introdução, após essa informativa digressão, é importante agora delinear melhor os problemas colocados por Foucault à psicanálise, definindo também as questões que decorrem dos mesmos, assim como nossa hipótese de pesquisa.

No âmbito de sua genealogia, Foucault efetua uma torção nas tradicionais teorias do poder, lançando luz sobre a dimensão móvel, rasteira e cotidiana dessa noção. O poder não possui uma essência ou uma natureza universal, não existindo uma unidade fundamental e transcendental chamada “Poder”, mas sim poderes, com minúscula e no plural.

Assim sendo, não faz sentido o fora ou o outro do poder, pois não existe quem detém o poder e quem dele está excluído. Todos estão imersos em um grande campo imantado e dinâmico, onde diversas relações de forças se cruzam nas mais variadas direções. Na visão foucaultiana, o poder não é só negativo, não só exclui, coage, domina, reprime e censura, mas também é positivo e produtivo, fabricando realidades, discursos e indivíduos.

Na esteira de sua análise acerca do poder, o ponto de partida é o poder pastoral, no qual é possível observar uma obediência integral das ovelhas ao pastor, ante a promessa de salvação no além-mundo. Nessa forma de relação de poder, o pastor conduz rumo à salvação, e a ovelha obedece e confessa seus mais íntimos segredos. Essa é a direção da consciência cristã, caracterizada pela obrigação de confessar verdades escondidas, pois, para alcançar a salvação prometida, é fundamental saber exatamente quem somos e dizê-lo explicitamente ao pastor, que, a um só tempo, é diretor e condutor das almas.

Fazer a pergunta “quem sou eu?”, que certamente não teria sentido para um grego, é a maneira tipicamente moderna de obedecer. Ela é, na verdade, o eco de outra pergunta mais fundamental: “afinal de contas, quem é você?”. A partir daí, aquele que faz a pergunta nos tem em sua dependência, indicando-nos o caminho a seguir sob sua direção e nos aprisionando nos limites de uma verdade que nunca existiu, a não ser na promessa desse outro. Portanto, obedecer a tudo e nada esconder são as marcas mais distintivas do poder pastoral, enquanto uma modalidade de individualização por sujeição.

Principalmente a partir do século XVII, em um contexto mais terrestre e menos transcendente, a salvação é substituída pelas ideias de saúde e de cura. Com o enfraquecimento das instituições religiosas e a secularização do social, é possível observar um deslocamento da moral do domínio da religião para o da ciência, campo no qual a medicina

ocupava um lugar central. Quando a medicina, herdeira maior do poder pastoral, se estabelece como técnica geral de saúde, o exercício do poder passa a ocorrer em torno da vida humana, e sua característica individualizante se acirra.

Em uma dimensão próxima ao poder pastoral, às vezes paralela e às vezes sobreposta, porém, mais territorial e política, Foucault apresenta-nos outra modalidade de poder, na qual o soberano tinha poder de vida e de morte sobre seus súditos, fazendo-os morrer ou os deixando viver. Esse poder soberano, também a partir do século XVII, sofre uma série de transformações, dando lugar a uma forma de relação de poder que não visava apenas a barrar ou a destruir as forças individuais, mas a ordená-las e a delas tirar o maior proveito. Mais do que se manifestar pela presença da morte, objetivava garantir, multiplicar, medicar e avaliar a vida. A partir de outra direção, é possível perceber mais uma convergência ao poder em torno da vida, denominado por esse pensador de biopoder.

O biopoder organizou-se em torno da vida sob a forma de duas tecnologias de poder: o poder disciplinar e a biopolítica. O primeiro tem como meta o adestramento, a docilização, a ampliação e a extorsão da força dos corpos dos indivíduos, enquanto que o último se centra na regulação do corpo-espécie da população, visando as suas condições de saúde e proliferação. Corpo produtivo e corpo submisso em um só tempo.

O poder sobre a vida exerce-se cada vez mais pelo domínio das normas, extrapolando o campo legal. Enquanto a lei mede o indivíduo apenas em função dos códigos estabelecidos e do que é permitido ou proibido, a norma, a partir da definição de um modelo ótimo e da valorização de determinados tipos de conduta, visa a homogeneizar e a padronizar os indivíduos, intervindo diretamente no “como” de suas vidas.

Nesse cenário, Foucault afirma que existe uma circularidade entre poder e saber. Poder e saber estão diretamente implicados, não existindo exterioridade entre ambos, mas, sim, relações de poder-saber que se articulam em discursos produtores de verdade. Segundo ele, as relações de poder-saber definem historicamente o campo do que é verdadeiro e do que é falso. O que existe não é a verdade em si, mera ficção filosófica, mas, sim, os efeitos de verdade produzidos pelas relações de poder-saber.

Para esse filósofo, o problema das relações de poder-saber era apenas um instrumento de análise das relações entre o sujeito e a verdade. O que Foucault evidencia é que os jogos de verdade instituídos pelas relações de poder-saber estão diretamente implicados nos processos de subjetivação ou, em outras palavras, na produção de formas de subjetividade.

É importante lembrar que Foucault se rebela contra a tradição da filosofia do sujeito e toda sua concepção de um sujeito essencial. Para ele, o sujeito deve ser pensado em termos de um processo de subjetivação que nunca é o mesmo ao longo da história e que nunca cessa de acontecer. A noção de sujeito seria, portanto, um instante único e sempre inacabado desse processo.

Nesse momento da obra de Foucault, ainda no âmbito da genealogia do poder, a questão do sujeito ainda está colocada de forma negativa. O sujeito não é constituinte da verdade, mas, pelo contrário, é sempre constituído por ela, como um efeito das relações de poder-saber que engendram discursos verdadeiros a respeito de si. Esse poder individualizante da verdade é caracterizado pela normalização e pela sujeição da subjetividade.

Ao endossar e acreditar nas verdades reveladas e objetivadas de si, o sujeito submete-se a uma verdade produzida por outrem e se prende a uma identidade rígida e fixa. Torna-se, assim, outro de si mesmo e passa a ser aquele que a verdade sobre si estabelece e fixa quem ele é. Do confessionário das igrejas, passando pelos hospitais e escolas, até chegar ao divã do psicanalista, o que está em jogo é tudo dizer e nada esconder.

De acordo com Foucault, a confissão seria o exemplo maior do vínculo existente entre as relações de poder-saber, a verdade e a sujeição da subjetividade. O homem do ocidente tornou-se um animal de confissão, consolidando-a como prática central dos procedimentos de individualização do poder e como o lugar privilegiado da constituição da verdade do eu.

Como consequência, as ciências modernas do homem estabeleceram-se enquanto práticas de objetivação do sujeito que giram em torno da enunciação confessional do eu. Nesse ponto, Foucault faz uma de suas maiores críticas à psicanálise, inscrevendo-a nas tramas do biopoder, como mais um capítulo na história da confissão e mais um dispositivo de poder implicado na normalização e na sujeição das subjetividades. Esse é o problema sobre o qual Foucault nos convida a pensar.

As referências à psicanálise são encontradas no pensamento de Foucault em diferentes momentos de sua obra. Entre aproximações e distanciamentos, Foucault estabeleceu críticas contundentes à psicanálise. Em todas elas, fica patente uma denúncia aos efeitos nocivos das relações de poder que se estabelecem no *setting* analítico.

Além disso, as análises foucaultianas evidenciam uma grande proximidade da psicanálise com a medicina e o campo dos saberes *psi*, que são constantemente convocados

para aumentar a aderência, a sujeição e a obediência dos sujeitos às normas estabelecidas pelos dispositivos de poder-saber.

Portanto, todas essas críticas de Foucault acabam por implicar a psicanálise na produção de modos de vida sujeitados. Mas, até que ponto essas críticas procedem e se sustentam? Será que Foucault não apontou sua metralhadora para um alvo datado, ou seja, para um tipo de prática psicanalítica que já havia caído em desuso e não se praticava mais, caracterizada principalmente pela técnica da interpretação e por um contexto teórico anterior à reformulação de sua teoria pulsional e de sua tópica psíquica? Adiantamos que as respostas não são muito animadoras e que, mesmo que tenha apontado na direção errada, Foucault acertou em cheio no alvo.

Considerando que estamos imersos no plano microfísico das relações de poder, que se exercem em toda a extensão do corpo social, não é possível admitir um *setting* analítico excluído e a salvo dos efeitos desse campo de batalha. A prática psicanalítica não é isenta de perigos, e não somos mais tão ingênuos a ponto de acreditar que seu exercício só produziria o bem-estar.

É impossível negar a presença das relações de poder no *setting* analítico, fazendo pairar sobre a clínica psicanalítica a nuvem negra da sujeição através do poder de influência e de sugestão do analista. Durante todo o desenvolvimento da teoria psicanalítica, é possível observar Freud tentando lidar com a questão do poder associado ao processo terapêutico, a partir, principalmente, do fenômeno da sugestão.

Mesmo quando Freud abandona as técnicas da hipnose e da pressão, passando a dar ênfase à associação livre e ao trabalho de interpretação, a questão do poder ainda permanece colocada, pois a sugestão continuava a fazer parte de sua clínica, assombrando o ideal liberal de seu trabalho. O abandono dessas técnicas tornou o processo analítico mais lento e laborioso. Porém, não necessariamente o isentou do uso da sugestão, que passou a se manifestar no contexto da transferência.

O que estava em jogo para alcançar o êxito terapêutico era a capacidade do analista de influenciar o paciente, pela via da transferência, a abandonar suas resistências e a revelar o que estava inconsciente. Até mesmo no final de seu percurso teórico, percebe-se Freud tentando se desembaraçar de qualquer abuso de sugestão no âmbito do trabalho de construção. Logo, podemos observar que transferência e sugestão caminhavam lado a lado na prática analítica, não restando dúvida de que o poder de influência do analista, tendo em vista os

impasses que coloca ao sujeito para sustentar seu desejo e sua liberdade, aumentava muito o risco de se estabelecer uma relação de sujeição no interior dessa prática.

Côncio do risco do uso da sugestão na psicanálise, Freud frisa que, diferentemente dos demais tratamentos psicoterápicos, nos quais a transferência permanece intocada, na experiência analítica a transferência em si é objeto de interpretação, estando todo fim de análise relacionado à possibilidade de se desfazer esse vínculo transferencial. Entretanto, o quanto isso acontece de fato? Liquidar a transferência é matar o analista. Quantos se deixam matar ou morrer?

Ainda em relação a esse ponto, outra pergunta impõe-se: por que a transferência, notoriamente reconhecida como motor de toda a análise, também se apresenta como meio de exercício de poder na relação terapêutica?

Ao longo de sua obra, Freud deixa muito claro que a massificação do poder se funda na força do amor. Ele percebeu que, quando se está amando, coloca-se o objeto de amor em um pedestal, isentando-o de qualquer crítica e munindo-o de todo o poder de manipulação. Isso acontece, pois, no estado extremo de estar amando, o que se passa, mais do que uma fascinação, é uma servidão para com o objeto de amor, tendo em vista que este é colocado no lugar do ideal do eu.

Todavia, não podemos esquecer que a transferência é um vínculo amoroso, através do qual se estabelece uma relação afetiva com o analista. Portanto, mesmo a transferência sendo o motor de análise, existe sempre o risco de o analista ocupar esse lugar idealizado, estabelecendo, assim, uma relação servil de obediência com o mesmo. Essa é a melhor maneira de explicar a presença perigosa da sugestão nos vínculos transferenciais e seus efeitos nefastos de sujeição.

Outra característica presente na clínica psicanalítica, a regra fundamental da associação livre, estabelece uma ligação, no mínimo suspeita, com o dispositivo da confissão. Na insistência freudiana de orientar os esforços clínicos para tornar consciente aquilo que está inconsciente, o paciente compromete-se a obedecer a essa regra e a nada esconder do analista.

Qualquer semelhança com o dispositivo da confissão não nos parece mera coincidência, não sendo à toa que Freud se defende dessa acusação em alguns momentos de sua obra, alegando que, diferentemente do que acontece na confissão cristã, no divã o paciente confessa um saber do qual nada sabe.

Independente dessa diferença, no mínimo ingênua, alguns elementos ajudam-nos a tecer essa ligação histórica: i) por trás da associação livre jaz um pacto de obediência de tudo confessar; ii) a própria concepção do aparelho psíquico freudiano inocula no sujeito um segredo perigoso e desconhecido; e iii) por conta disso, o analista pode ocupar o lugar daquele que não só revela, mas produz a verdade de quem fala. É desconcertante, mas todos esses elementos remetem à longa história que vai da carne cristã, passa pelo dispositivo da sexualidade e chega à clínica psicanalítica.

Não é possível encerrar o tema das relações de poder no campo da psicanálise sem adentrar na questão do processo de formação e de transmissão vigente até os dias de hoje nas instituições psicanalíticas. Todo o percurso de formação de um psicanalista, não interessa muito a orientação teórica, está necessariamente imersa na experiência da transferência.

Desde que Freud fundou a primeira sociedade psicanalítica, é possível perceber que os membros componentes, mais do que colegas, eram discípulos apaixonados por ele ou, melhor dizendo, vinculados transferencialmente ao mestre fundador. E a consequência é previsível: submissão servil ao objeto de amor.

Em um cenário de muitas resistências à psicanálise, Freud deu-lhe um estatuto de causa, sendo que, em nome da causa psicanalítica, não se admitiam desvios ou discordâncias. A história da psicanálise carrega a marca dessa “quase” impossibilidade de se lidar com as diferenças teóricas e clínicas. Qualquer ideia muito diferente era prontamente rechaçada e tomada como uma transgressão que deveria ser combatida.

A obediência ao fundador, a fidelidade à causa, a unidade de doutrina, os estatutos tradicionais e a rejeição aos dissidentes, delineiam com precisão um ambiente religioso, estabelecendo uma linha divisória e dogmática entre a verdadeira e a falsa psicanálise. Mais próximo da religião impossível.

A transferência reveste de autoridade a figura seja dos analistas formadores seja dos grandes autores da área, transformando-se em fé e instaurando uma dimensão de crença religiosa no seio de toda comunidade psicanalítica. Atualmente, o que vemos são analistas normalizados e acomodados, sentados em cima de teorias e técnicas desgastadas e estagnadas. Existe uma falta de liberdade flagrante e uma proliferação de dogmatismos teóricos e técnicos nas sociedades psicanalíticas. Como não se dar conta dos efeitos mórbidos disso no processo de formação e na subjetividade dos analistas, que justamente trabalham na promoção de

espaços de liberdade ante a imobilidade psíquica de seus pacientes. Parece-nos evidente que não é possível separar a vida do analista da vida de analista.

Assim, a questão das relações de poder que se exercem tanto no *setting* analítico quanto nas instituições psicanalíticas é, sem dúvida, um nó cego da psicanálise, que não temos qualquer pretensão de solucionar. Entretanto, se intencionamos pensar uma prática psicanalítica que escape de se tornar um dispositivo de poder-saber normalizante, é necessário explorar esse terreno espinhoso. Não se trata de solucionar ou resolver, mas, sim, de dissolver esses nós, encontrando linhas de fuga e espaços de liberdade possíveis.

Além de tudo o que já foi apresentado, vale ainda acrescentar uma pitada final nesse prato indigesto. No contexto contemporâneo de um corpo social altamente medicalizado, a saúde deixa de ser uma preocupação para se tornar um valor em si. Estamos em tempos de adestramento corporal voluntário. Do *fitness* (que em inglês remete a encaixar), passando pelas dietas exóticas (o tabu passou da cama para a mesa), às cirurgias plásticas extremas, deseja-se servilmente a disciplina para se adequar às normas de saúde e estéticas.

Diante dessa evidente somatização das subjetividades, na qual os sujeitos são corporificados, observamos uma inversão no dualismo cartesiano mente-corpo. O corpo e não mais o pensamento passa a ser central para a experiência do eu. A aparência virou essência e, para se escapar à tirania da aparência, é necessário se conformar à norma. A obediência à norma transforma-se em um refúgio, pois, sendo iguais, nos protegemos. Ou somos idênticos ou nos denunciemos. Aqui é o corpo que submete. Do corpo submisso e dócil ao corpo soberano que submete.

Mesmo a psicanálise tendo surgido e se desenvolvido como uma crítica tanto à medicina quanto à psicologia, Foucault estabelece uma filiação histórica da psicanálise com a medicina e com o campo dos saberes *psi*. Possuir objetos, métodos, práticas e objetivos diferentes não garantem nenhum alibi à psicanálise. Seu distanciamento da ciência também não a isenta em nada. Até mesmo se posicionar criticamente não impede que a psicanálise continue vinculada às tramas do biopoder, como mais um capítulo da biohistória. Tal qual um filho rebelde, a psicanálise pode brigar e espernear, mas não pode negar suas raízes.

Atualmente é evidente a perda da hegemonia da psicanálise no campo dos saberes *psi* frente à franca disseminação dos paradigmas das neurociências e das psicoterapias cognitivas e comportamentais, assim como à veloz medicalização do espaço social, com o sucesso arrebatador dos psicofármacos. Nessa disputa política e econômica pela demanda clínica dos

pacientes e pelo domínio teórico sobre o psiquismo na atualidade, é nítido um movimento de aproximação, muitas vezes de forma perigosamente submissa, de parte da psicanálise com as neurociências e a psiquiatria biológica. O próprio surgimento do que se denomina de “neuropsicanálise” é claramente uma tentativa contemporânea de outorgar legitimidade científica à psicanálise, como se faltasse a Freud, para comprovar cientificamente suas teorias, as tecnologias atualmente existentes.

Portanto, perceber os efeitos mórbidos das relações de poder-saber, reconhecendo na prática psicanalítica o limite tênue e a tensão entre a sujeição e a liberdade das subjetividades, delinea o problema que coloca todo este trabalho de pesquisa em movimento. É para tentar dar conta dessa problemática, explorando caminhos possíveis de enfrentamento da mesma, que seguiremos adiante, nos colocando as seguintes questões, que servem como bússola para orientar toda nossa aventura: O que fazer frente aos riscos de a psicanálise se tornar uma prática de sujeição das subjetividades, a serviço de uma lógica de poder normalizante? Como pensar a psicanálise como uma prática de subjetivação que aponta para liberdade e não para a sujeição? De outra maneira, como pensar uma prática psicanalítica comprometida com a produção de modos de vida singulares, menos normalizados e submissos?

Apesar de todos os percalços e sem qualquer ingenuidade, nossa aposta é buscar na própria filosofia de Foucault um caminho possível de resposta a essas questões, quando esse autor se volta para a Antiguidade greco-romana, para estudar a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*). A proposta é tentar encontrar na obra freudiana, tão rica em possibilidades de leitura, uma psicanálise que retome na atualidade aspectos importantes da tradição do cuidado de si.

Mas, por que utilizar a noção de cuidado de si para dar conta dos problemas e das questões que nos orientam? Novamente Foucault aponta-nos a direção. Diante das dificuldades de atravessar a linha das relações de poder-saber, ele afirma que onde há poder, há espaços possíveis de resistência e luta.

Diferenciando a relação de violência da relação de poder, Foucault afirma que esta última só existe articulada a um elemento fundamental: que todos os envolvidos sejam reconhecidos até o fim como sujeitos livres. Portanto, o poder só se exerce sobre sujeitos livres e capazes de resistência, visto que a escravidão não é uma relação de poder, mas sim de coação e dominação. Desta forma, resistência e liberdade articulam-se diretamente com as relações de poder. É sob o fundo de liberdade que a resistência frente ao poder se exerce, pois não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga.



De acordo com esse filósofo, as formas de resistência articulam-se em diversos tipos de luta, sendo aquelas contra a submissão da subjetividade as mais importantes na atualidade. Essa forma de resistência caracteriza-se pelo enfrentamento dos dispositivos de poder-saber que confinam e fixam o sujeito à sua própria identidade, subjugando-o e o tornando “sujeito a”, ou seja, normalizando sua subjetividade. Não se sujeitar é resistir, é abrir-se para outros e novos modos de ser sujeito e de estar no mundo, em uma luta capaz de produzir novas e singulares formas de subjetividade, através da recusa das individualidades *prêt-à-porter* e da libertação das camisas de força identitárias.

Nesse momento, Foucault concebe a possibilidade de uma relação consigo mesmo como uma alternativa aos efeitos normalizantes do poder disciplinar moderno e do biopoder. Ao tentar escapar da relação circular entre poder e saber, ele inaugura e acrescenta um novo eixo teórico em sua obra: o si (*soi*), mergulhando na Antiguidade greco-romana para pesquisar a noção de cuidado de si.

É importante dizer que o interesse de Foucault não estava em um retorno nostálgico à Antiguidade, que tentasse encontrar nesse passado longínquo as saídas para impasses do nosso presente. Para além de qualquer anacronismo, ele estava interessado em pensar no aqui e agora de nós mesmos. Para esse autor, não havia nada a ser copiado em um período que não fosse o nosso. O fundamental era pensar a questão da constituição dos diversos modos de vida ao longo da história, denunciando tudo aquilo que se instituíra como falsamente necessário e tentando pensar na atualidade uma ética de si capaz de resistir aos dispositivos de poder-saber e de promover outras formas de existência.

A noção do cuidado de si evidencia a filosofia como modo de vida, composta de uma dimensão teórica e outra prática que eram inseparáveis. Essa noção aparece na filosofia em torno de Sócrates e tem um de seus expoentes na figura de Diógenes, o cínico. Como processo que dura a vida toda, o cuidado de si é marcado fundamentalmente pelo trabalho que se exerce sobre si mesmo, com o objetivo de se modificar para ter acesso à verdade.

As técnicas do cuidado de si estabelecem-se como exercícios que aspiravam a uma transformação na vida. Escultor de si mesmo, aquele que cuidava de si trabalhava duro para dar uma forma singular à sua vida.

Um questionamento que perpassou toda a Antiguidade era: como viver? Não existiu nenhuma escola filosófica na Antiguidade que não tenha se norteado por essa pergunta. É justamente em relação a essa questão ética fundamental que o cuidado de si se inscreveu no

registro de uma arte da vida ou técnica da existência (*tékhne tou bíou*). Nesse contexto, vida e cuidado de si articulavam-se de forma indissociável na busca pelo bem viver.

De acordo com Foucault, *áskesis*, com sua dimensão de exercício, de esforço e de trabalho, e Eros, marcado pelo aspecto de intermediário e de “entre-dois”, são as duas forças motoras que possibilitam a transformação subjetiva e a conseqüente constituição de novos modos de vida. Portanto, podemos afirmar que o cuidado de si é composto por um conjunto de práticas ascéticas e eróticas que visam à transformação da própria maneira de se viver.

Logo, trazendo para o primeiro plano do discurso psicanalítico as noções de trabalho (*áskesis*) e Eros, acreditamos ser possível estabelecer uma leitura da psicanálise que retome aspectos fundamentais da tradição do cuidado de si. Conjugando essas duas noções, nos arriscaremos a pensar a prática psicanalítica como uma ascese erótica, ou melhor, como um trabalho erótico, cujo objetivo terapêutico se deslocaria para o trabalho de si sobre si mesmo e para o exercício de novos modos de existência, a partir da constituição de destinos eróticos para a pulsão. Eis a nossa hipótese de pesquisa!

Nesse sentido, a experiência psicanalítica, enfrentando o risco de sujeição que paralisa e inviabiliza qualquer pretensão de transformação subjetiva, estaria comprometida com o exercício da liberdade, entendida como espaço de mobilidade pulsional, em um processo de erotização e afirmação da vida. Da sujeição à liberdade, é a direção que pretendemos seguir nesta tese, retomando, no cerne da psicanálise atual, os elementos fundamentais da tradição do cuidado de si.

Considerando a geografia singular de cada subjetividade, marcada pelas experiências de satisfação e de dor, pelos fluxos e represamentos pulsionais, pelas trilhas múltiplas ou repetitivas de escoamento do excesso que a desassossega, essa leitura da psicanálise tenta posicioná-la como uma prática e um trabalho de liquefação e dissolução dos nós psíquicos e de tudo aquilo que está cristalizado e entumecido.

Chega de rodeios! Aquilo do qual tentamos falar, nos avizinhar, com muito esforço e muito tergiversar, fazendo uso de um sem número de argumentos e explicações, a poesia alcança de forma direta e reta. Assim como tantas vezes fez Freud, lançaremos mão da poesia para colocar o dedo na ferida, escancarando de forma crua o que muitas palavras não conseguem expressar.

muitas doenças que as pessoas têm são  
poemas presos  
abscessos tumores nódulos pedras são  
palavras  
calcificadas  
poemas sem vazão

mesmo cravos pretos espinhas cabelo  
encravado  
prisão de ventre poderia um dia ter sido  
poema

pessoas às vezes adoecem de gostar de palavra  
presa  
palavra boa é palavra líquida  
escorrendo em estado de lágrima

lágrima é dor derretida  
dor endurecida é tumor  
lágrima é alegria derretida  
alegria endurecida é tumor  
lágrima é raiva derretida  
raiva endurecida é tumor  
lágrima é pessoa derretida  
pessoa endurecida é tumor  
tempo endurecido é tumor  
tempo derretido é poema.

(MOSEÉ, 2007)

Derreter o que está calcificado, fazer fluir o que está acumulado, movimentar o que está estagnado, multiplicar o que se encontra preso nas tramas da repetição, construir caminhos de expressão para o que sequer está inscrito psiquicamente, inventando o novo frente à gagueira do mesmo, cultivando o deserto mortífero e fazendo circular o ar por entre tudo aquilo que sufoca: eis o trabalho erótico da psicanálise! Se não for isso, é tumor, é sofrimento.

Caso consigamos empreender esse caminho hipotético, não temos dúvida de que um dos resultados será distanciarmos a psicanálise da cientificidade da medicina e dos saberes *psi*, para aproximarmos definitivamente a psicanálise da filosofia. Mas não de uma filosofia qualquer e, sim, da filosofia antiga, quando a filosofia era pensada como modo de vida.

Pensar a psicanálise inscrita na tradição do cuidado de si é pensar uma prática psicanalítica que retomaria a dimensão de uma subjetividade ativa capaz de resistir aos dispositivos normalizantes de poder-saber. É pensar uma prática psicanalítica que tentaria

ampliar os horizontes de um sujeito encarcerado na exigência de performance e treinado para se adequar aos papéis de produtor/consumidor, indicando sua potência de subversão dessa lógica atual. Essa é a nossa aposta e também nossa corda bamba, sobre a qual convidamos o leitor a caminhar conosco.

## 1 A SUJEIÇÃO DA SUBJETIVIDADE

“Não se trata de dizer que todo poder é ruim, mas de dizer, ou de partir desse ponto: qualquer poder, qualquer que ele seja, não é de pleno direito aceitável ou não é absolutamente e definitivamente inevitável.”

*Michel Foucault*

Foucault inicia seu curso *O governo de si e dos outros* (1982-1983) com uma análise das diferentes fases de sua produção filosófica. Trata-se de uma espécie de testamento de seu método de trabalho. Assim, Foucault divide seu percurso em três eixos teóricos distintos: i) no primeiro, realiza uma arqueologia dos saberes, estudando tanto seus processos históricos de formação quanto as práticas discursivas, que, com suas regras de veridicção, são capazes de constituir os saberes possíveis; ii) no segundo, atém-se à genealogia do poder e à análise das matrizes normativas de comportamento, composta pelas técnicas e procedimentos para conduzir a conduta dos homens; e iii) no terceiro e último eixo, dedica-se a pesquisar a constituição dos modos de ser do sujeito ou, em outras palavras, as diferentes formas históricas através das quais alguém se torna sujeito, com ênfase nas formas de subjetivação através das técnicas de relação de si para consigo na Antiguidade greco-romana.

Tomando como ponto de partida essa contextualização geral da obra de Foucault, o objetivo deste capítulo é fazer uma visita guiada pelo segundo eixo teórico de seu percurso, analisando as diferentes formas históricas de exercício de poder e seus efeitos de sujeição da subjetividade.

Para tal, iniciaremos nossa jornada com uma visão geral da genealogia do poder, tentando apresentar a crítica que Foucault faz às concepções vigentes de teoria do poder, a partir da caracterização de um poder móvel e plural, que se exerce em relações de força espalhadas em um plano microfísico do qual ninguém escapa ou se coloca de fora.

Seguiremos nosso caminho passando pelas diferentes formas com que as relações de poder se exerceram ao longo da História. Iniciaremos com o poder pastoral e sua condução da alma das ovelhas fiéis e obedientes, seguiremos pelo poder soberano até chegar ao biopoder, que, com suas duas tecnologias de poder, disciplina os corpos e regula as populações, normalizando as condutas e padronizando os modos de vida.

Tomando o sexo com ponto de cruzamento entre os planos do poder disciplinar e a biopolítica, apresentaremos o exercício de poder na constituição do sujeito sexual, a partir da análise da hipótese repressiva, dos procedimentos de confissão e dos dispositivos<sup>1</sup> da sexualidade.

Em todo esse trajeto, sublinharemos algumas características comuns que perpassam todas essas formas de exercício de poder, tais como: i) o poder não é só negativo, coagindo e reprimindo, mas o poder é, principalmente, positivo e produtivo; ii) o poder fabrica indivíduos, constituindo-se numa modalidade de individualização por sujeição; iii) a normalização das condutas, individuais ou populacionais, é a maneira como esse poder individualizante se exerce; iv) a obediência e a confissão estão presentes em todos esses modos de exercício de poder.

A partir das críticas contundentes desferidas por Foucault à psicanálise, efetuaremos uma inflexão em nossa trajetória rumo à análise das relações de poder presentes na experiência psicanalítica, seja no âmbito do *setting* analítico seja no processo de transmissão da psicanálise. Com isso, tentaremos, ao inscrever a psicanálise nessa longa história das técnicas e procedimentos de exercício de poder, demonstrar os efeitos de normalização e de sujeição que essas relações de poder podem produzir nas subjetividades que experimentam um processo de análise.

### 1.1 A concepção de poder: uma visão geral

Foucault efetua uma torção nas tradicionais teorias do poder, lançando luz sobre a dimensão móvel, rasteira e cotidiana dessa noção. Esse filósofo afirma que o poder não possui uma natureza universal, não existindo uma unidade fundamental chamada “Poder”, mas, sim, poderes, com letra minúscula e no plural. A questão de Foucault não é definir o poder em si, mas saber como ele funciona, é exercido e praticado. Não se trata de uma ontologia do poder, mas de sua genealogia.

---

<sup>1</sup> O termo dispositivo aparece na obra de Foucault nos anos 1970, designando os operadores materiais que fazem parte das táticas e estratégias de exercício de poder. Os dispositivos são compostos de elementos de natureza heterogênea que se relacionam entre si. É desta forma que Foucault chega a falar de “dispositivo de saber”, “dispositivo de sexualidade”, “dispositivo de confissão”. Foucault define o conceito de dispositivo da seguinte forma: “Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais filantrópicas. Em suma: o dito e o não dito (...). O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.” (FOUCAULT, 1979, p. 244)

De acordo com Foucault, longe de qualquer ideia de um poder centralizado, o que existem são formas locais de poder espalhadas pela capilaridade da superfície social que acontecem e se modificam ao longo da História. Como ilustra o filósofo brasileiro Roberto Machado na introdução do livro *Microfísica do poder* (1979):

Não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. (MACHADO, 1979, p. X)

Não existe o fora ou o outro do poder, pois, para Foucault, não existe quem detêm o poder e quem dele está excluído. Todos estão imersos, não sendo algo que se possui, mas algo que se exerce em relações de força nos mais diversos espaços sociais, inclusive no *setting* analítico. Ninguém escapa! Muito menos, nós, os psicanalistas.

Seguindo essa linha de raciocínio, na qual não existe o poder em si organizado em um centro irradiador, é importante destacar que ele se manifesta sempre em relações de forças<sup>2</sup>. São forças que se cruzam nas mais variadas direções e sentidos, formando um grande campo imantado e dinâmico de intensidades. (VENTURA, 2009)

Enquanto relação de forças que se medem e lutam entre si, o poder é ação em cima de ação, só existindo em ato. Ação essa que pode tanto provocar a facilitação e a ampliação de outras ações quanto possibilitar a recusa e a interdição dessas mesmas ações. Isso fica claro na seguinte passagem, na qual Foucault define que o poder é:

um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. (FOUCAULT, 1995, p. 243)

---

<sup>2</sup> Vale ressaltar que, segundo o filósofo Gilles Deleuze, existe um profundo nietzscheísmo na teoria foucaultiana de poder (DELEEUZE, 1988). Apesar de não fazer parte do escopo deste trabalho, é importante tecer alguns breves comentários a respeito da visão do filósofo Friedrich Nietzsche a respeito do conceito de força. Para Nietzsche, as forças ativas, que afirmam, e reativas, que negam, estão sempre em relação umas com as outras, sem a possibilidade de uma conciliação harmoniosa. Trata-se de um agonismo de forças sempre em combate. Enquanto forças, são da ordem do múltiplo e da pluralidade, só existindo em seu próprio efetivar-se, que acontece sempre na relação com outras forças, com as quais estabelece uma relação de poder.

O que Foucault pretende é criticar uma concepção jurídica do poder para tornar visível uma concepção bélica, agonística e intensiva do poder. Em vez de analisar o poder em termos de contrato, é mais interessante analisá-lo em termos de combate e de guerra. É dessa forma que Foucault inverte a posição do filósofo prussiano Carl von Clausewitz, afirmando que a “política é a guerra prolongada por outros meios.” (FOUCAULT, 1979, p. 176)

Para Foucault, se a política acaba com a guerra declarada, não é para suspender os confrontos das relações de força intrínsecas aos jogos de poder, mas “para reinscrever perpetuamente estas relações de força, através de uma guerra silenciosa. (...) A política é a sanção e a reprodução do desequilíbrio das forças manifestadas na guerra.” (idem)

A paz instaurada pela política não elimina a guerra, mas a continua com outros meios, tendo em vista a permanência das relações de força nos jogos de poder espalhados por toda a sociedade, estando esta em estado de guerra ou de paz. Da paz perpétua, no desejo iluminista do filósofo Immanuel Kant, à guerra sem trégua, na microfísica do poder de Foucault.

Seguindo a trilha aberta por Foucault, encontramos o termo “conduta” como uma boa maneira de atingir mais uma especificidade nas relações de poder. “O exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’. (...) O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, (...) do que da ordem do ‘governo’.” (FOUCAULT, 1995, p. 244) Inaugura-se aqui a noção de governo<sup>3</sup> no contexto da genealogia foucaultiana, no qual governar é conduzir condutas, incidindo sobre o campo de ação dos outros.

Porém, em nossa leitura da genealogia do poder em Foucault, não consideramos que a noção de governo substitui ou exclui a noção de guerra, mas, pelo contrário, percebemos aí um movimento de ampliação da cartografia que Foucault faz das relações de poder. Guerra e governo são marcas de um mesmo relevo que é mapeado por Foucault.

Entretanto, falta mais uma peça nesse quebra-cabeça. Não podemos esquecer que Foucault combateu insistentemente a noção de que o poder é algo puramente negativo, que apenas impõe limite, restringe, constrange, proíbe, reprime e castiga. A interdição, a censura e a negação não são as únicas formas de o poder ser exercido. O poder também é positivo e, acima de tudo, produtivo.

---

<sup>3</sup> A noção de governo na obra de Foucault tem pelo menos duas direções: o governo como relação entre sujeitos, ou seja, como condução da conduta do sujeito no espaço social, e o governo como relação consigo mesmo. Essa última noção será objeto de estudo no próximo capítulo desta tese.



O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. (MACHADO, 1979, p. XVI).

Dessa passagem podemos inferir que o poder não expulsa ou destrói o indivíduo, mas ao contrário, o fabrica. Operando sobre os corpos dos seres humanos, na tentativa de docilizá-los e de torná-los úteis, o poder é produtor de individualidade, sendo esse indivíduo não a origem do poder, mas seu principal efeito. O poder, em uma de suas características que mais nos interessa nesta tese, é individualizante. Portanto, convidamos o leitor a seguir essa pista nos meandros da genealogia foucaultiana do poder.

## 1.2 O poder pastoral

Ao levar a cabo essa genealogia do poder, Foucault estabelece como primeiro capítulo a formação do poder pastoral. Em seu curso *Segurança, território, população* (1977-1978), ele afirma que a questão do governo dos homens deve ser abordada inicialmente sob duas formas que se interrelacionam: a de um poder pastoral e a de uma direção de consciência.

O poder pastoral, uma ideia eminentemente cristã<sup>4</sup>, é um poder que é exercido sobre um rebanho, que tem como objetivo principal a salvação de todas suas ovelhas. A salvação é entendida nesse contexto religioso e transcendente como paraíso ou vida eterna no além-mundo. É um poder que, ao mesmo tempo em que zela pelo rebanho em sua totalidade, zela também por cada uma de suas ovelhas, tomando conta de todos e de cada um.<sup>5</sup> Nesse sentido, onde o “um” não se confunde com a massa e o singular se destaca do todo, “o poder pastoral é um poder individualizante.” (FOUCAULT, 2008a, p. 172)

Pastorear é uma arte de conduzir, dirigir e controlar os homens, coletiva e individualmente, durante toda a vida deles, rumo à salvação. Para tal, deve-se fazer com que esses homens obedeçam à lei divina, que é a expressão máxima da verdade. “O pastor guia

<sup>4</sup> Segundo Foucault: “A primeira coisa que efetivamente é preciso enfatizar a esse respeito é que jamais, na Antiguidade grega e romana, houvera a ideia de que certos indivíduos poderiam desempenhar, em relação aos outros, o papel de pastores, guiando-os ao longo de toda a sua vida, do nascimento à morte.” (FOUCAULT, 2004b, p. 65)

<sup>5</sup> Foucault deixa claro que o poder pastoral não se confunde com o poder soberano do rei. O rei não é um pastor. Eles coexistem. “O soberano ocidental é César, não é Cristo. O pastor ocidental não é César, é Cristo.” (FOUCAULT, 2008a, p. 207)

para a salvação, prescreve a Lei, ensina verdade.” (ibid., p. 221) Estamos claramente no campo do controle da conduta e da obediência à verdade da lei. “A obediência cristã, a obediência da ovelha a seu pastor é portanto uma obediência integral. (...) É uma relação de servidão integral.” (ibid., p. 234) O poder pastoral é uma modalidade clara de individualização por sujeição.

O pastor, que exige obediência em troca da promessa de salvação, exerce uma vigilância contínua sobre os atos e, principalmente, sobre o que se passa na alma de suas ovelhas. Foucault, ao descrever as características do poder pastoral, afirma ainda que: “esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la.” (FOUCAULT, 1995, p. 237). Nada esconder e tudo confessar ao pastor fazem parte do jogo de condução e de obediência do poder pastoral. O pastor conduz rumo à salvação, e a ovelha, “hipnotizada” por essa promessa, obedece-lhe e lhe confessa seus mais íntimos segredos. A condução da ovelha passa obrigatoriamente pela direção de sua consciência, ou melhor, pela direção de sua alma.

### **1.3 A direção de consciência**

Enquanto forma privilegiada de exercício do poder pastoral, a direção cristã da consciência implica, em primeiro lugar, numa obediência. A ovelha que se deixa dirigir deve obedecer a tudo. Mas essa obediência não representa o aniquilamento das vontades do dirigido. O que está em jogo é algo mais refinado. É a produção de uma vontade de obedecer.

Em seu curso *Do governo dos vivos* (1979-1980), Foucault afirma que: “Na direção não se renuncia à sua própria vontade: busca-se simplesmente que sua vontade seja submetida àquela de um outro. Equivale dizer que o dirigido é aquele que diz: ‘Eu quero que o outro me diga aquilo que eu devo querer’.” (FOUCAULT, 2010b, p. 97-98) Aquilo que se quer é o querer de quem dirige. É a dobra da vontade e não seu esvaziamento. Antes mesmo do filósofo francês Étienne de La Boétie, estamos no registro da servidão voluntária.

Portanto, não existe transferência de soberania ou cessão de vontade. As duas vontades coexistem, uma subordinada a outra. O dirigido é sempre livre para não querer mais essa condição, não existindo uma lei na direção, e sim técnicas de direção que são meios de subordinação de uma vontade à outra.

A ideia de uma direção que passa pela obediência de um discípulo ao mestre é possível de ser encontrada na filosofia antiga. Porém, Foucault nos adverte que a direção na vida filosófica antiga difere bastante da direção cristã em dois aspectos principais. São eles: i) a direção é limitada e tem um fim preciso e exterior a ela mesma. “Tratar-se-á, por exemplo, de obedecer a um mestre, a um diretor, na medida em que ele poderá permitir de se livrar de uma paixão, de vencer uma aflição.” (ibid., p. 104); e ii) a direção é provisória, tendo como objetivo conduzir a um “estado em que não se tem mais necessidade de um diretor e no qual poder-se-á conduzir a si mesmo” (idem), tornando-se mestre de si mesmo.

A direção na vida filosófica antiga visava a liberar o sujeito do mestre, alçando-o a uma posição de autossuficiência e autonomia. Desse modo, é possível concluir que na Antiguidade greco-romana jamais existiu uma prática de obediência total em relação a quem quer que fosse.

Em contrapartida, na direção cristã, a obediência não é uma passagem, mas um estado permanente de vida. Obedece-se não em vistas de algo que se possa alcançar exterior à própria obediência, mas obedece-se por obedecer e para continuar obediente. A obediência produz, portanto, mais obediência. Mais do que isso: “a obediência não é uma maneira de reagir a uma ordem, a obediência não é uma resposta aos outros: a obediência é e deve ser uma maneira de ser.” (ibid., p. 109) O que a direção cristã produz, portanto, é a própria obediência enquanto modo de ser.

Essa obediência total ao outro implica observar-se, examinando os próprios atos, pensamentos e desejos, e nada esconder desse outro. Há qualquer coisa suspeita no indivíduo e quem irá legitimar e julgar aquilo que esse indivíduo observa em si mesmo é esse outro. Aqui, podemos perceber a emergência da concepção de carne<sup>6</sup>, que aponta para um corpo atravessado pela concupiscência, trazendo em si o germe do pecado e da queda. A carne cristã é a interiorização do desejo sexual no registro da individualidade. Nesse sentido, nas sociedades cristãs, o sexo tornou-se aquilo que precisava ser vigiado, examinado e confessado.

Existe um laço, portanto, entre o exercício de poder pastoral, através da direção de consciência, e a obrigação de manifestação da verdade. Em outras palavras, a direção de consciência insere os indivíduos nos procedimentos de manifestação da verdade. São atos de

---

<sup>6</sup> Vale lembrar que *As confissões da carne* era um dos volumes nunca publicados do projeto inacabado de Foucault acerca da *História da sexualidade*.

verdade, nos quais o indivíduo é, a um só tempo, ator, testemunha e objeto de sua própria verdade.

Neste cenário, Foucault pergunta-se: “Por que o poder, e isso desde milênios em nossa sociedade, exige que os indivíduos digam não somente ‘eu obedeço’, mas lhes exige ainda que digam: ‘eis aquilo que eu sou, eu que obedeço; eis o que eu sou, eis o que eu quero, eis o que eu faço’?” (ibid., p. 76) Mais do que simplesmente obedecer, o poder obriga os indivíduos a certos atos de verdade, dentre os quais a confissão ocupa um lugar de destaque.

Logo, é possível observar na direção cristã três elementos interligados: a obediência sem fim, o exame incessante de si mesmo e a confissão exaustiva. Para alcançar a salvação é necessário saber exatamente quem se é e dizê-lo explicitamente para alguém. Obedecer a tudo e nada esconder.

#### **1.4 Do poder pastoral ao biopoder**

Foucault alerta-nos de que o poder pastoral não foi uma forma de poder datada e confinada a um período longínquo da nossa História. Apesar do declínio da força das instituições religiosas cristãs a partir do século XVIII, pólo principal de exercício do poder pastoral, o que se observa é um transbordamento dessa forma de poder para além dos muros das igrejas. Assim sendo, o poder pastoral não desapareceu com o passar do tempo, mas se transformou e se ampliou por todo o corpo social.

O Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar esta tecnologia de poder pastoral. (...) De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral (FOUCAULT, 1995, p. 236-237)

Poder político e poder pastoral não mais separados, mas articulados entre si e espalhados em uma multiplicidade de instituições mundanas, estatais ou privadas, todas imbuídas de uma tática de poder individualizante, tais como: a família, o hospital e a escola,

entre outras. Na apropriação do poder pastoral pelo Estado moderno, a individualização recrudescerá.<sup>7</sup>

Podemos perceber que o objetivo não é mais conduzir as ovelhas rumo à salvação em outro mundo, mas o de garanti-la aqui, neste mundo. A salvação, nesta nova modalidade de poder pastoral, mais terrestre e menos transcendente, ganha outros significados: saúde, bem-estar, segurança. A saúde e a cura substituem a salvação.

Depois da “morte de Deus”, da fragmentação do “um” absoluto e do enfraquecimento das instituições religiosas, o discurso da ciência passou a ocupar o lugar privilegiado de oferta de verdade e de sentido. Diante do vazio deixado pelas igrejas, a ciência vem assumindo a tarefa de propor recomendações morais, intervindo diretamente no campo dos valores. Com a secularização do social, é possível observar que o domínio da moral se desloca da religião para a ciência, campo no qual a medicina<sup>8</sup> ocupa um lugar central. “O pastorado, em suas formas modernas, estendeu-se em grande parte através do saber, das instituições e das práticas médicas. Pode-se dizer que a medicina foi uma das grandes potências hereditárias do pastorado.” (FOUCAULT, 2008a, p. 263)

É nesse contexto histórico, no qual a medicina, herdeira maior do poder pastoral, se estabelece como técnica geral de saúde, que observamos o exercício do poder se organizando em torno da vida do ser humano, tanto em uma escala micro, tendo como foco o corpo individual, quanto em uma escala macro, com a noção de população.

### **1.5 Biopoder: o poder em torno da vida**

Seguindo a esteira de genealogia, Foucault nos apresenta outra forma de exercício de poder, aquele em que o soberano tinha poder de vida e de morte sobre seus súditos, fazendo-os morrer ou os deixando viver. Essa outra forma, denominada por ele como poder soberano,

---

<sup>7</sup> Jaques Lacan nos alerta, em seu seminário *A ética da psicanálise* (1960), para a presença do poder pastoral na atualidade, afirmando que: “a dimensão pastoral nunca está ausente da civilização e nunca deixa de se oferecer como um recurso a seu mal-estar.” (LACAN, 1997, p. 113)

<sup>8</sup> Atualmente, vivemos no ápice da moralização da saúde e da utopia de uma saúde perfeita, onde a concretude dos padrões corporais transforma-se em medida do valor humano, e o fracasso para se atingir os ideais de saúde é visto como fraqueza de caráter e de vontade. A saúde deixa de ser uma preocupação para se tornar um valor em si, e a boa vida se reduz a um problema de boa saúde.

era caracterizada fundamentalmente pelo direito de confisco e apreensão das coisas dos súditos, incluindo seus bens, seus corpos e suas vidas.

É uma forma de poder que se organizou a partir da existência física do soberano e se estabeleceu em torno do controle da terra e da apreensão de seus produtos e riquezas. Ele era exercido de forma descontínua em termos tanto de obrigações de pagamentos de tributos, que eram cobrados violentamente de tempos em tempos, quanto de aplicações de castigos públicos e exemplares. Apesar de ser exercido sobre os bens e o corpo dos súditos, não era um poder individualizante. O único indivíduo era o rei, o resto era massa informe.

A partir século XVII, o poder soberano sofreu uma série de transformações, dando lugar a uma forma de poder que não visava apenas a expropriar, barrar ou destruir as forças individuais, mas a ordená-las e a delas tirar o maior proveito. Tratava-se de um poder exercido positivamente sobre a vida, empreendendo sua gestão e sua multiplicação. O que passou a ser a questão central no exercício desse poder era garantir e qualificar a vida.

O que observamos aqui é a passagem do poder soberano para o biopoder, que, ao invés de exercer o direito de causar a morte, inverte o foco na direção de garantir, reforçar e multiplicar a vida. Mais do que se manifestar pela presença da morte, objetiva controlar e avaliar a vida. Os carrascos são então substituídos por técnicos nessa tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, numa espécie de apreensão estatal da vida.

O biopoder organizou-se em torno da vida sob duas formas principais, ou melhor, duas tecnologias de poder: o poder disciplinar e a biopolítica. O primeiro tem como meta o adestramento e a docilização dos corpos dos indivíduos, enquanto o último se centra na regulação do corpo-espécie da população, visando a suas condições de saúde e proliferação. “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida.” (FOUCAULT, 1988, p. 131)

Em seu curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), Foucault afirma que, a partir do século XVII, é possível perceber uma nova mecânica do poder em funcionamento na malha social, que incide sobre os corpos e não mais sobre a terra e suas riquezas. Distante das coerções materiais e físicas do poder soberano, o poder disciplinar “define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita.” (FOUCAULT, 1999, p. 43)

Corpo produtivo e corpo submisso em um só tempo. O poder disciplinar tanto aumenta as forças do corpo, para serem utilizadas na economia do trabalho útil, quanto diminui essas mesmas forças, para que o corpo sujeitado obedeça sem resistir. É a busca pela produção de indivíduos politicamente dóceis e economicamente produtivos. Estamos mais uma vez diante de uma forma de poder que individualiza por sujeição.

Para atingir seus objetivos, o poder disciplinar distribui os corpos no espaço e no tempo, estabelecendo uma visibilidade e uma vigilância constantes (panoptismo). E, para que nada escape ao controle, essa forma de poder dispõe de duas técnicas importantes: o exercício e o exame.

Exercício como adestramento e exercício como castigo. É um castigo que pune e adestra ao mesmo tempo. O poder disciplinar não usurpa, mas adestra. O exame capta e registra o indivíduo, em seus detalhes, objetivando-o e constituindo o indivíduo como objeto de análise. O exame transforma o indivíduo em um caso, podendo este ser descrito, medido e comparado com os demais indivíduos já capturados pelo poder disciplinar. “O exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber.” (FOUCAULT, 2007, p. 160)

A partir da metade do século XVIII, Foucault nos diz que é possível observar outra tecnologia de poder, uma que não exclui o poder disciplinar, operando paralelamente em uma dimensão distinta, ou seja, em termos macro e em larga escala. Essa nova tecnologia não se orienta mais ao homem-corpo, mas ao homem como ser vivo. Se o poder disciplinar se aplica à multiplicidade dos corpos individuais, tendo um caráter individualizante, essa nova tecnologia se aplica à massa dos homens, ao homem-espécie, à população, tendo um caráter massificante. Não se pensa no indivíduo em detalhe, mas nele inserido em uma massa populacional.

Foucault chama essa nova tecnologia de poder de biopolítica. Utilizando técnicas de previsão e de estimativa estatística para poder controlar e medir as taxas de nascimentos, de óbitos e de reprodução, a biopolítica tem por finalidade regular e qualificar a população, visando a sua utilização enquanto máquina de produção tanto de riquezas quanto de indivíduos sãos e aptos.

Analisando essas duas dimensões de poder sobre a vida que se entrecruzam, é possível perceber que “o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na **maneira de viver**, e no **‘como’ da vida**.” (FOUCAULT, 1999,

p. 295, grifo nosso) O biopoder é uma forma de poder que molda e enquadra a maneira como os indivíduos vivem. É nesse sentido que se pode afirmar que o poder sobre a vida se exerce cada vez mais pelo domínio das normas, extrapolando assim o campo legal<sup>9</sup>.

## 1.6 A normalização

A lei não se confunde com a norma<sup>10</sup>. Enquanto a lei mede o indivíduo apenas em função dos códigos estabelecidos e do que é permitido ou proibido, a norma, a partir da definição de um modelo ótimo e da valorização de determinados tipos de conduta, visa a homogeneizar e a padronizar os indivíduos, intervindo diretamente no “como” de suas vidas. “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.” (FOUCAULT, 1988, p. 135)

As normas, que operam muitas vezes nas margens e até mesmo na contramão da lei, estabelecem um campo de diferenciação entre o normal e o desviante, afetando todas as condutas. “As normas não são estáticas, mas, pelo menos em princípio, se ramificam para colonizar, nos mínimos detalhes, as micropráticas, de modo que nenhuma ação considerada importante e real possa escapar da rede de normalidade.” (FOUCAULT, 1995, p. 285)

Ao se instalar como régua e juiz de cada ação individual, as normas efetuam uma ortopedia no plano das populações, constituindo-se como elemento de base da gestão de todos os viventes. A norma instala-se e se espalha por todo o tecido social, do molecular ao molar. Portanto, “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar.” (FOUCAULT, 1999, p. 302)

---

<sup>9</sup> Deleuze nos chama a atenção para a sociedade de controle que estaria, atualmente, substituindo a sociedade disciplinar. Para esse autor, a sociedade de controle se caracteriza pela crise de todos os meios de confinamento. Os muros são derrubados, a empresa substitui a fábrica e a vigilância se exerce a céu aberto, em uma espécie de prisão ao ar livre. Em tempos de rastreamento via web e via GPS, de conectividade sem interrupções, de redes sociais transformadas em confessionários, nas quais o público e o comum são despojados pela intimidade e pelo privado, os passos do sujeito contemporâneo se transformam em informações acerca do seu padrão de comportamento e de consumo. Não acreditamos em uma mera substituição de uma forma de poder por outra, mas, sim, de um recrudescimento e uma radicalização do exercício de poder. Nesse sentido, estaríamos vivendo uma radicalização da sociedade disciplinar, mais fluida, líquida e sem fim. “O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado (...). O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado.” (DELEUZE, 1992, p. 224)

<sup>10</sup> É importante sublinhar a influência do filósofo francês Georges Canguilhem na genealogia do poder foucaultiana, principalmente no que diz respeito ao conceito de norma, tendo em vista o seu livro notável *O normal e o patológico* (1966). Entretanto, por motivos metodológicos e para não fugir do recorte teórico desta tese, não abordaremos aqui a maneira como esse autor trabalhou o referido conceito.



Em suas faces disciplinar e biopolítica, o exercício moderno de poder é fundamentalmente da ordem da normalização, que não visa a excluir, mas, sim, a adequar e a homogeneizar os indivíduos e a população. A normalização é sem dúvida um dos principais efeitos do biopoder. Entretanto, existem algumas diferenças na maneira como o poder disciplinar e a biopolítica exercem essa função normalizante.

A normalização disciplinar estabelece um modelo ótimo e passa a medir os indivíduos, em seus atos e em suas características, a partir dos desvios em relação a esse modelo, sendo normal quem é capaz de se conformar à norma estabelecida. Existe aqui um adestramento para se adequar à norma. A norma é o ponto de partida, sendo a distinção entre o normal e o anormal sua consequência. “A disciplina estabelece os procedimentos de adestramento progressivo e de controle permanente e, enfim, a partir daí, estabelece a demarcação entre os que são considerados inaptos, incapazes e os outros. Ou seja, é a partir daí que se faz a demarcação entre o normal e o anormal” (FOUCAULT, 2008a, p. 75)

Já a normalização da biopolítica dá-se de maneira inversa. A partir da distribuição estatística, também conhecida como distribuição normal, dos casos e das doenças de uma população, estabelece-se uma média normal e, então, é possível medir os desvios em relação a essa média. Neste caso, primeiro a operação de normalização estabelece a curva normal, sendo que a norma é deduzida desse parâmetro. Os anormais são justamente os desviantes em relação a essa curva normal.

Ponto de partida ou ponto de chegada, os efeitos da normalização apontam sempre para a mesma direção: correção, ortopedia e padronização. Em outras palavras, em um espaço social forjado por uma complexa rede normativa, a singularidade, muitas vezes denominada de anomalia ou anormalidade, é sufocada por esse poder homogeneizante. Enfim, o barulho ensurdecedor da norma emudece o singular.

Em um cenário no qual a qualidade de vida da população se tornou parâmetro principal de riqueza de uma nação, estando todos os indivíduos esquadrihados e classificados pelos critérios de normalidade, a sociedade de normalização se estabelece como uma sociedade medicalizada. “Foi justamente em decorrência disso que a medicina assumiu um lugar privilegiado nesse contexto.” (BIRMAN, 2009, p. 25)

A medicina, configurada nas suas vertentes clínica (individual) e social, passa a ocupar um lugar estratégico no espaço social ao enunciar as normas para empreender a melhoria e

regular a qualidade do gênero humano, estabelecendo-se como matriz das diferentes ciências humanas, todas guiadas e marcadas pelas categorias do normal e do patológico.

A medicalização do social provoca uma torção do campo do direito, terreno das leis, para o campo das ciências humanas, enquanto lugar de excelência do exercício do poder de normalização. Políticas sociais, métodos pedagógicos e práticas terapêuticas, todos com a chancela da ciência, passam a dar as cartas no jogo da normalização.

Investido no corpo sujeito, esse poder normalizante faz surgir no mesmo um “eu”, vinculando uma alma ou, utilizando um vocabulário mais “moderno”, uma psique nesse corpo, em uma espécie de “corpo-psique”. “Uma alma o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo.” (FOUCAULT, 2007, p. 29) Invertendo o filósofo Platão, a normalização fixa uma identidade em forma de um “eu” ao indivíduo, aprisionando o corpo em uma alma fabricada. O corpo é subjetivado por meio de uma sujeição.

### **1.7 Sexualidade e a hipótese repressiva**

Foucault afirma que é sobre o pano de fundo do surgimento do poder sobre a vida que podemos perceber a importância do sexo como problema político. O sexo articula as duas dimensões através das quais se desenvolveu o poder sobre a vida: o poder disciplinar e a biopolítica, passando a ser o objetivo maior tanto da disciplina do corpo quanto da regulação das populações e funcionando como elo entre o corpo individual e o corpo social.

De um lado, o sexo pertence às disciplinas do corpo e, do outro lado, faz parte da regulação das populações. O interesse pelo sexo não era apenas um interesse de conduta individual, mas também social, onde interessava analisar taxas de natalidade, frequência de relações sexuais e práticas contraceptivas, entre outras preocupações voltadas para o sexo das populações. Saber sobre o sexo, em termos individuais ou gerais, passa a ser uma obsessão.

É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade. (FOUCAULT, 1988, p. 137)

Foucault faz uma diferenciação interessante entre sexo e sexualidade, afirmando que é justamente o dispositivo da sexualidade que instaura a idéia do sexo tanto como o segredo que nos ameaça e ao mesmo tempo nos define quanto como o princípio causal único e universal. Não existe autonomia do sexo em relação ao dispositivo da sexualidade, que se exerce no controle dos corpos em toda a sua materialidade. É através do sexo que nos vinculamos, ou melhor, que somos capturados pelo dispositivo da sexualidade. Ao dizermos sim ao sexo, estamos dizendo sim ao poder.

É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade do seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele se alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). (ibid., p. 146)

É justamente pelo dispositivo da sexualidade que a identidade e as condutas do indivíduo, já atravessado pelas relações de força do poder disciplinar e da biopolítica, serão fixadas, padronizadas e normalizadas. É pelo dispositivo da sexualidade que alguém poderá dizer quem é. A sexualidade instaura-se, portanto, como operador fundamental da cultura do saber de si.

Onde as técnicas de poder se dirigem para os corpos, a vida e a saúde, visando a domesticar, a adaptar e a qualificar as forças a serem utilizadas, o poder fala da sexualidade e para a sexualidade. Em outras palavras, o poder põe a sexualidade para falar. “O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape. (...) A sexualidade, longe de ser reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, permanentemente suscitada.” (ibid., p. 139)

Com a relação a esse ponto, Foucault tenta desmascarar o que ele mesmo chamou de “hipótese repressiva”, que defenderia a existência de uma repressão negativa sobre o sexo nos últimos três séculos, manifestada pelo mutismo e pela censura. Na mesma linha de raciocínio, através do qual ele afirma que o poder não é só negativo, mas que o poder é positivo e, acima de tudo, produtivo, Foucault defende que aquilo que caracteriza a sociedade moderna não é a repressão nem a censura do sexo, mas justamente sua valorização enquanto segredo e sua insistente colocação em discurso.

O que se passou nos últimos três séculos foi algo bastante diferente, ou seja, foi justamente em torno do sexo que ocorreu, nesse período, uma explosão discursiva. Os

discursos sobre o sexo multiplicaram-se no próprio campo do exercício do poder sobre a vida, sendo incitados obstinadamente pelas mais diversas instituições sociais, que queriam ouvir o sexo falar.

A colocação do sexo em discurso tinha como objetivo tirá-lo da obscuridade, passando-o sempre pelo crivo da palavra, para que fosse possível não seu julgamento, mas sim seu controle e sua administração. “O sexo se tornou, de todo modo, algo que se deve dizer, e dizer exaustivamente (...). Confidência sutil ou interrogatório autoritário, o sexo, refinado ou rústico, deve ser dito.” (ibid., p. 34)

Estabelecendo o sexo como um segredo a ser dito, marcado pela confissão, espontânea ou não, como meio privilegiado de dizê-lo, o dispositivo da sexualidade apresenta-se claramente inscrito na tradição do exercício do poder pastoral. Do confessionário das igrejas, passando pelos hospitais e escolas, até chegar ao divã do psicanalista, o que está em jogo é tudo dizer e nada esconder. “Creio que o cristianismo encontrou um meio de instaurar um tipo de poder que controlava os indivíduos através da sua sexualidade.” (FOUCAULT, 2004b, p. 70-71)

## 1.8 A confissão

“Freud transferirá a confissão da rígida retórica barroca da Igreja ao relaxante divã da psicanálise.”

*Michel Foucault*

Em sua obra *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976) é possível perceber a relevância que Foucault dá ao ritual de confissão inscrito nos domínios do biopoder. Ao diferenciar a *ars erótica*, característica de algumas sociedades orientais, e a *scientia sexualis*, característica das sociedades ocidentais modernas, como os dois grandes procedimentos históricos de produção de verdade sobre o sexo, Foucault afirma em relação a esta última que: “Desde a Idade Média, pelo menos, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção da verdade. (...) A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder” (FOUCAULT, 1988, p. 58).

Segundo Foucault, o homem do ocidente tornou-se um animal de confissão, existindo uma convicção de que a verdade poderia ser descoberta por meio dessa confissão. Nesse cenário, a confissão representa, ao longo da História, um meio privilegiado para revelar a verdade oculta do desejo do indivíduo, não ficando confinada apenas como uma técnica do poder pastoral cristão.

A confissão, durante muito tempo, esteve articulada com as instituições religiosas e a penitência, mas pouco a pouco se difundiu e passou a ser utilizada como técnica de poder nas mais diversas relações sociais: crianças e pais, professores e alunos, policial e criminoso, médico e paciente. De sacramento da Igreja católica, a confissão espalhou-se pelas mais diversas instituições sociais, tais como: “a jurídica, em que o criminoso confessa o seu crime; a médica, em que o doente confessa os atos que o levaram à doença; e também a psicanálise, em que, na busca pela verdade de seu desejo, o sujeito confessa tudo o que vier à sua mente” (TESHAINER, 2006, p. 101-102).

Estamos diante de um processo de disseminação dos procedimentos de confissão pelo domínio da ciência. “Uma ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais da confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso.” (FOUCAULT, 1988, p. 63) Mas de que maneira os rituais da confissão foram assimilados pelas práticas científicas?

Foucault apresenta-nos cinco caminhos: i) pela codificação clínica do “fazer falar”: a combinação da confissão com o interrogatório, com o exame, com a hipnose e com a narrativa de si pela associação livre são maneiras de inscrevê-la legitimamente no campo da ciência; ii) pelo princípio de uma latência da sexualidade: o sexual não é só aquilo que o sujeito quer esconder, mas aquilo que se esconde do próprio sujeito e, portanto, já que se esconde, deve ser arrancado à força; iii) pelo postulado de uma causalidade geral ancorada no sexual: “não há doença ou distúrbio para os quais o século XIX não tenha imaginado pelo menos uma parte de etiologia sexual.” (ibid., p. 65) A causa da doença era sexual e, portanto, deveria ser confessada para que a cura fosse atingida; iv) pelo método da interpretação: a revelação dá-se pela decifração de um intérprete que ouve a confissão, pois, para que haja confissão, é necessário que alguém fale para o outro ouvir. A verdade não reside naquele que confessa, mas, sim, naquele que interpreta o que é confessado. O hermeneuta é aquele que produz a verdade daquele que confessa. “Aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta; será o dono da verdade.” (ibid., p. 66) Diz-se a verdade daquele que confessa, decifrando aquilo que nele se diz; e v) pela medicalização dos efeitos da

confissão: o sexo extrapola os registros da culpa e do pecado e passa a ser colocado em termos do normal e do patológico. Confessar a sexualidade é fundamental para alcançar a cura e passa a ser uma exigência nas intervenções médicas.

Portanto, não resta dúvida de que a confissão consolidou-se como prática central dos procedimentos de individualização do poder e como o lugar privilegiado da constituição da verdade do eu. É nesse contexto que Foucault indica que as ciências modernas do homem estabeleceram-se enquanto práticas de objetivação do sujeito que giram em torno da enunciação confessional do eu, desferindo uma de suas maiores críticas à psicanálise ao inscrevê-la, junto com a medicina e a criminologia, como mais um capítulo na história do dispositivo da confissão.

## 1.9 Sujeito e indivíduo

“Não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”

*Michel Foucault*

Até aqui frisamos insistentemente que uma das características principais do exercício de poder, da pastoral cristã ao biopoder, é seu aspecto individualizante. O exercício de poder individualiza ou, em outras palavras, fabrica indivíduos submissos, marcados pela obediência dócil e pela confissão servil. Arriscamo-nos a dizer que a individualização é uma forma sujeitada e normalizada de subjetivação, sendo apenas um modo de se tornar sujeito, mas não o único.

No entanto, diante da afirmação de Foucault de que o objetivo principal de seu projeto filosófico é realizar a história dos diferentes modos de subjetivação, torna-se imprescindível tecer alguns comentários acerca das semelhanças e diferenças entre as noções de sujeito e indivíduo na obra de Foucault.

Foucault assevera que “há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.” (FOUCAULT, 1995, p. 235) Fica evidente que, ainda no contexto de sua genealogia do

poder, Foucault pensa o sujeito apenas no pólo da passividade, enquanto efeito e produção das relações de poder.

Nesse contexto, o sujeito estaria sempre marcado pela condição de sujeição, seja como objeto de saber das ciências humanas seja como indivíduo fixado a uma identidade que reconhece e acredita como sendo sua. Podemos afirmar, portanto, que nesse momento de sua obra as noções de sujeito e indivíduo ainda se confundem.

Ao historiar os diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos, ainda antes da década de 1980 e da inauguração do terceiro e último eixo teórico de sua obra, Foucault afirma que seu trabalho até então havia lidado com três modos de objetivação/subjetivação que transformam os seres humanos em sujeitos: i) a objetivação do sujeito falante pelas práticas discursivas, tal como apresentado em seu livro *As palavras e as coisas* (1966); ii) a objetivação do sujeito pelas práticas do poder, através das quais o sujeito é individualizado e “dividido no seu interior e em relação aos outros. (...) Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos’” (ibid., p. 231), tal como apresentado nos livros: *História da loucura na idade clássica* (1960), *O nascimento da clínica* (1963) e *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1975); e iii) a subjetivação que implica na maneira como um sujeito se reconhece e se apreende como sujeito de uma sexualidade, conforme trabalhada principalmente no volume I da *História da sexualidade*.

A forma pela qual Foucault utiliza os conceitos de objetivação e subjetivação em sua obra não tem um sentido único. Se muitas vezes dão a impressão de designar facetas diferentes de um mesmo processo, outras apontam para processos distintos e opostos. Tendo em vista esta dificuldade, tomaremos os processos de subjetivação e objetivação como não sendo independentes um do outro, mas como tendo um desenvolvimento mútuo e intercambiável.

Ao mesmo tempo em que os processos de objetivação capturam o sujeito como objeto de conhecimento das ciências humanas, objetivando-o pelos procedimentos de manifestação da verdade de si, os processos de subjetivação aprisionam esse sujeito a uma identidade normalizada que ele confessa e reconhece como sua. “O sujeito é objetivado por ciências humanas que o examinam e normalizam e subjetivado por ciências confessionais que vão até o fundo do ser para extrair sua verdade.” (ARAÚJO, 2008, p. 128)

De acordo com Foucault, as ciências humanas são confessionais. Ao mesmo tempo em que objetivam o sujeito, essas ciências o subjetivam. Em outras palavras, as ciências humanas

produzem sujeitos-objetos, que são submetidos tanto ao outro que o examina ou interroga quanto à ideia de um “eu” verdadeiro arrancado de suas profundezas.

Apenas com a entrada em cena do conceito de resistência e da torção teórica rumo à cultura de si na Antiguidade greco-romana, é que Foucault concebe a noção de um sujeito ativo e resistente, que se constitui através de um trabalho de si para consigo, sob o signo não da sujeição, mas da liberdade.

Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade. (FOUCAULT, 2004b, p. 291)

Analisando essa passagem, podemos concluir que o sujeito constituído a partir das práticas de sujeição ainda se confunde com a noção de indivíduo. Já o sujeito constituído a partir de práticas de liberdade marca uma diferença em relação à referida noção, pois se constitui não como “sujeito a”, mas como sujeito de si.

Além disso, fica claro que Foucault se insurge veementemente contra a tradição da filosofia do sujeito, que tem no filósofo René Descartes seu glorioso início, e toda sua concepção de um sujeito *a priori*, essencial, universal e a-histórico. Pelo contrário, o sujeito deve ser pensado em termos de um modo ou um processo de subjetivação que nunca é o mesmo ao longo da História e que representa “a experiência (...) que redundava em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade” (ibid., p. 262).

Nesse sentido, podemos dizer que a noção de sujeito ou de subjetividade representa um instante único e sempre inacabado desse modo pelo qual alguém se torna sujeito. Porém, enquanto nos modos de subjetivação caracterizados pela sujeição da subjetividade, o sujeito é um instante congelado e aprisionado em uma camisa de força identitária, nos modos de subjetivação caracterizados por uma subjetividade mais livre e ativa, o sujeito é uma forma plástica que não cessa de se tornar outro.



### 1.10 Sujeito e verdade

Nesse cenário genealógico, que já representa um deslocamento no eixo da arqueologia do saber para o das tecnologias e práticas de poder, Foucault afirma que existe uma circularidade entre poder e saber. O poder não produz apenas indivíduos, mas, igualmente, produz realidades, saberes e discursos.

Poder e saber estão diretamente implicados, não existindo exterioridade entre ambos, mas, sim, relações de poder-saber que se articulam em discursos produtores de verdade. O domínio da ciência é o exemplo paradigmático da articulação entre poder, saber, discurso e verdade. “Seria apenas nessa articulação tensa entre saber e poder que se enunciaria finalmente a noção de verdade, perdendo esta então qualquer marca de absoluto e de intangível” (BIRMAN, 2000, p. 25).

Segundo Foucault, as relações de poder-saber definem historicamente o campo do que é verdadeiro e do que é falso. O que existe não é a verdade em si, mera ficção filosófica, e sim os efeitos de verdade produzidos historicamente pelas relações de poder-saber, que estão diretamente implicados nos processos de subjetivação.

Para este filósofo, o problema das relações de poder-saber era apenas um instrumento de análise das relações entre o sujeito e a verdade. “Meu problema sempre foi (...) o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade<sup>11</sup>.” (FOUCAULT, 2004b, p. 274) O que Foucault evidencia é que os jogos de verdade instituídos pelas relações de poder-saber estão diretamente implicados nos processos de subjetivação ou, em outras palavras, na produção de formas de subjetividade.

Diante deste quadro, Foucault pergunta-se: “A questão que eu gostaria de colocar, ainda uma vez, é essa: como se fez, numa sociedade como a nossa, que o poder não possa se exercer sem que a verdade se manifeste, e se manifeste na forma da subjetividade?” (FOUCAULT, 2010b, p. 67)

Nesse momento de sua obra, a questão do sujeito ainda está colocada de forma negativa. O sujeito não é constituinte da verdade, mas, pelo contrário, é sempre constituído por ela, como um efeito das relações de poder-saber que engendram discursos verdadeiros a

---

11 Foucault adverte que a verdade se inscreveria em jogos de verdade. “A palavra jogo pode induzir um erro: quando digo ‘jogo’, me refiro a um conjunto de regras de produção de verdade.” (FOUCAULT, 2004b, p. 282). E as regras neste caso seriam sempre constituídas historicamente pelas convenções estabelecidas nas relações de poder-saber.

respeito de si. Esse poder individualizante da verdade é caracterizado pela normalização e pela sujeição da subjetividade. Ou seja, estamos falando de um modo de subjetivação individualizante, que se configura como modalidade de sujeição, produzindo formas de subjetividade homogêneas e padronizadas.

Ao endossar e acreditar nas verdades reveladas e objetivadas de si, o sujeito submete-se a uma verdade produzida por outrem e se prende a uma identidade rígida e fixa. Torna-se, assim, outro de si mesmo e passa a ser aquele que a verdade sobre si estabelece quem ele é, ou seja: o pecador, o louco, o criminoso, o neurótico. “O reconhecimento da identidade do sujeito a partir da enunciação de sua verdade constitui efeito de relações de poder, da obediência de outrem, tratando-se de processo em que a subjetivação é constituída de modo sujeitoado.” (CANDIOTTO, 2010, p. 72) A insistência em objetivar a verdade do sujeito resulta no enquadramento da sua subjetividade pela régua da ciência e na consequente reificação deste sujeito-objeto.

### 1.11 Psicanálise e ciência

“A firmeza da alma importa mais do que a ciência.”

*Diógenes, o cínico*

Antes de abordar as críticas de Foucault à psicanálise, nas quais ele a inscreve como mais um dispositivo de poder implicado na normalização e na sujeição das subjetividades, faz-se necessário tecer alguns comentários acerca da relação entre a psicanálise e a ciência.

Mesmo Freud tendo sido neurologista de formação e forjado a psicanálise no interior do campo da medicina, profundamente marcado pelos ditames da ciência, nos parece evidente que a psicanálise nasce como uma crítica ao campo científico de sua época, principalmente à medicina e à psicologia. A sua experiência clínica com as histéricas, que indica inclusive o próprio nascimento da psicanálise, foi um elemento-chave para colocar esses campos de saber na berlinda.

No estágio com o psiquiatra francês Jean-Martin Charcot no hospital da Salpêtrière, em uma viagem que transformaria seu destino, Freud depara-se com as dificuldades da medicina, fundamentada nos pressupostos de uma anatomoclínica fisicalista, para dar conta e explicar os exuberantes e plásticos sintomas histéricos. As dificuldades tornaram-se impasses e transformaram a histeria em simulação e os histéricos em mentirosos. Já que não se

conseguia encontrar uma explicação pelo viés da lesão anatômica ou da degenerescência hereditária, tratou-se logo de moralizar a questão.

Todos esses impasses levaram Freud a inaugurar um caminho novo de explicação para os sintomas da histeria, efetuando um deslocamento decisivo da etiologia das doenças nervosas para o campo do psiquismo marcado pela sexualidade. “Assim, o discurso freudiano transformou a lesão nervosa em traço psíquico. (...) Com isso, deslocou decisivamente o lugar da histeria, promovendo a passagem desta do campo somático para o psíquico.” (BIRMAN, 2001, p. 135)

Seja pela noção de causalidade psíquica, que se insurgia contra o império fiscalista da clínica médica, seja pela restauração do poder da palavra<sup>12</sup>, enquanto veículo de transformação subjetiva, seja pela abolição do dualismo mente e corpo, da qual a conversão histórica era a sua maior testemunha, e seja pela positivação do sintoma, que ganhava status de satisfação sexual substituta, a psicanálise constituiu-se como uma subversão da clínica médica. Nesse sentido, Foucault reconhece que a psicanálise foi “a única que se opôs, rigorosamente, aos efeitos políticos e institucionais do sistema de perversão-hereditariedade-degenerescência.” (FOUCAULT, 1988, p. 113)

Ao enunciar a noção de inconsciente e afirmar que o edifício teórico da psicanálise teria como base uma metapsicologia, o discurso freudiano estabelece também uma crítica à psicologia de sua época, enquanto ciência das faculdades psíquicas centradas na consciência e no eu. Nessa crítica, Freud afirma claramente que a psicanálise não é uma modalidade da psicologia, pois pretende ir além de seus cânones, seja por afirmar a impossibilidade de objetivar o psiquismo, seja por produzir o descentramento do sujeito do registro da consciência e do eu. Mais uma vez presenciamos Foucault tomar partido da psicanálise e afirmar que esta “foi certamente a prática e a teoria que reavaliou da maneira mais fundamental a prioridade um tanto sagrada conferida ao sujeito, que se estabelecera no pensamento ocidental desde Descartes” (FOUCAULT, 2003, p. 9).

Desde sua obra *Tratamento psíquico* (1891), passando pelo texto *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923 [1922]), até chegar ao trabalho sobre *A questão da análise leiga* (1926), é possível perceber a psicanálise muito mais próxima da tradição popular e da demonologia do que da tradição científica. Basta lembrar que, além dos sintomas, sua

---

<sup>12</sup> Com relação ao poder curativo da palavra, Freud afirma: “O leigo por certo achará difícil compreender que as perturbações patológicas do corpo e da alma possam ser eliminadas através de ‘meras’ palavras. Achará que lhe estão pedindo para acreditar em bruxarias. E não estará tão errado assim: as palavras de nossa fala cotidiana não passam de magia atenuada.” (FREUD, 1905, p. 271)

matéria-prima de trabalho era constituída de manifestações humanas cotidianas como sonhos, chistes e atos falhos.

Diante dos cânones do positivismo lógico enunciados pelo Círculo de Viena<sup>13</sup>, que exigiam uma ciência fundamentada por um discurso demonstrável empiricamente, a psicanálise dificilmente poderia ser considerada como tal. Apesar dessa dificuldade, Freud trabalhou muito para dar uma legitimidade científica à psicanálise. Porém, seu esforço teórico máximo, representado pelos textos metapsicológicos, malogrou, tendo em vista que “os conceitos fundamentais da psicanálise, enunciados pela metapsicologia, não seriam verificáveis empiricamente.” (BIRMAN, 2009b, p. 14) Portanto, a psicanálise nunca conseguiu atender aos critérios de objetivação da ciência de sua época, não passando de um “conto de fada” na visão do positivismo.<sup>14</sup>

Não nos parece que é de forma inocente que, depois de 1920, principalmente após a conceituação da pulsão de morte, Freud desiste de seu projeto cientificista e começa a lançar mão de filósofos e mitos gregos em sua obra, chegando a afirmar, em uma de suas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1932-1933), que a teoria das pulsões era a sua mitologia.

Dessa forma, sem entrar em uma discussão epistemológica mais contemporânea, gostaríamos de enfatizar que, ao longo de sua obra, Freud abandona gradativamente seu desejo de legitimação científica, inscrevendo a psicanálise não mais no campo da ciência, mas em um campo marcado pela “mitologia e pela ficcionalidade” (idem). Mais até do que isso, arriscamo-nos a afirmar que Freud faz uma guinada em seu caminho rumo aos campos da ética e da filosofia.

---

<sup>13</sup> O Círculo de Viena, formado por um grupo de filósofos austríacos, surgiu nas duas primeiras décadas do século XX, sendo responsável pela criação de uma corrente de pensamento muito influente em toda a filosofia, denominada de positivismo lógico, que buscava na ciência a base de fundamentação dos conhecimentos verdadeiros.

<sup>14</sup> Com relação a esta questão, vale retomar aqui a crítica que o filósofo francês Georges Politzer faz à psicanálise em seu livro *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*, quando ele afirma que a própria psicanálise apaga a sua novidade quando quer se valer da retórica cientificista dos séculos XIX e XX. Portanto, para Politzer era necessário que a psicanálise se livrasse da metapsicologia.

## 1.12 As críticas foucaultianas à psicanálise

A presença e a referência da psicanálise são encontradas no pensamento de Foucault de diversas maneiras e em diferentes momentos de sua obra. Entre aproximações e distanciamentos, entre elogios e apreciações desfavoráveis, marcados sempre por uma incômoda tensão, sem dúvida Foucault estabeleceu críticas contundentes à psicanálise. Sem a intenção de detalharmos exaustivamente essas críticas, até por que Foucault nunca as sistematizou, apresentamos a seguir um panorama geral das mesmas, em forma de pequenos recortes, no que interessa a nossa pesquisa.

Em seu livro *A História da loucura na idade clássica*, apesar de ora criticar ora elogiar, é possível perceber que Foucault também insere a psicanálise na tradição da experiência crítica da loucura, como mais um saber sobre a loucura, que apesar de certas novidades não consegue estabelecer uma ruptura com a psiquiatria<sup>15</sup>. Ao silenciar a experiência trágica, na qual existia um reconhecimento de que a loucura poderia dizer a verdade, a experiência crítica caracteriza-se justamente por despossuir o louco de qualquer saber ou verdade e por propor uma cura ortopédica da desrazão ou do desatino pelos ditames da razão.

Mas como Foucault argumenta essa tomada de posição? Ele afirma que, a despeito de evidentes diferenças, a experiência psicanalítica seria tributária do tratamento moral da loucura empreendido pela psiquiatria na Idade Clássica, na qual o analista concentraria em si, via transferência, os poderes do médico asilar. Diferenças à parte, Foucault tenta lançar uma luz nas continuidades obscuras até então.

---

<sup>15</sup> Ao longo de sua obra, Foucault observa e analisa aquilo que aproxima e que separa a medicina da psiquiatria, mostrando-nos que é importante marcar as diferenças entre ambas, principalmente no que diz respeito às diversas estratégias terapêuticas e aos diferentes modos de diagnóstico. Essas diferenças ficam muito evidentes em seu curso *O poder psiquiátrico*: “Tem-se o hábito de pensar que a psiquiatria aparece nesse momento, pela primeira vez, como uma especialidade dentro do domínio médico (...). Parece-me que, entre os que podemos considerar como fundadores da psiquiatria, a operação médica que efetuam quando curam não tem em sua morfologia, em sua disposição geral, praticamente nada a ver com o que está se tornando a experiência, a observação, a atividade diagnóstica, o processo terapêutico da medicina.” (FOUCAULT, 2006b, p. 15-16) Além disso, esse autor frisa que, historicamente, a inserção da psiquiatria, essa espécie de medicina sem corpo, e da doença mental no campo da medicina nunca foi pacífica. Entretanto, apesar de Foucault observar tal distinção, é possível perceber uma dificuldade em separar a história da psiquiatria da história da medicina. Mesmo que, entre ambas, existam práticas absolutamente diferentes, é em relação à medicina que a psiquiatria encontrou sua legitimidade e seu prestígio. Nesse sentido, é em relação ao hospital e ao nascimento da clínica, que deve ser compreendido o discurso psiquiátrico: “É portanto essa heterogeneidade que vai marcar a história da psiquiatria no momento mesmo em que ela se funda no interior de um sistema de instituições que a vincula, entretanto, à medicina.” (ibid., p. 16). Logo, mesmo reconhecendo a tensão existente entre os campos da medicina e da psiquiatria, é importante deixar claro que, tendo em vista o objetivo desta tese, não estamos estabelecendo nenhuma distinção específica entre ambas no escopo da mesma.

Segundo esse autor, a genialidade freudiana foi perceber que a cura passava obrigatoriamente pelo poder do analista que se instaurava com o fenômeno da transferência. Alienai-vos, só que agora sob a forma da transferência! São os ecos da psiquiatria que se poderia escutar no interior da prática psicanalítica.

Os sintomas, atos falhos, chistes e lapsos são escutados, esquadrihados e interpretados, no monólogo assimétrico que se dá no *setting* analítico. Desta forma, a psicanálise ampliaria, com uma falsa promessa de libertação, os efeitos de poder presentes na estrutura do manicômio, mantendo-se incapaz de escutar a voz da loucura e se colocando como um novo modo de sujeição da mesma.<sup>16</sup>

Freud fez deslizar na direção do médico todas as estruturas que Pinel e Tuke haviam organizado no internamento. Ele de fato libertou o doente dessa existência asilar na qual o tinham alienado seus "libertadores". Mas não o libertou daquilo que havia de essencial nessa existência; agrupou os poderes dela, ampliou-os ao máximo, ligando-os nas mãos do médico. Criou a situação psicanalítica, onde, por um curto-circuito genial, a alienação torna-se desalienante porque, no médico, ela se torna sujeito. O médico, enquanto figura alienante, continua a ser a chave da psicanálise. Talvez seja porque ela não suprimiu essa estrutura última, e por ter conduzido a ela todas as outras, que a psicanálise não pode e não poderá ouvir as vozes do desatino, nem decifrar em si mesmos os signos do insensato. A psicanálise pode desfazer algumas das formas da loucura; mesmo assim, ela permanece estranha ao trabalho soberano do desatino. Ela não pode nem libertar nem transcrever e, com razão ainda maior, nem explicar o que há de essencial nesse trabalho. (FOUCAULT, 1978, p. 554)

Continuando esse percurso, em seu livro *O Nascimento da Clínica* (1963), no qual Foucault faz uma análise histórica da medicina, ele sublinha que a clínica médica<sup>17</sup> é um acontecimento eminentemente moderno. A clínica moderna realiza uma torção no olhar médico, do visível para o invisível, tendo em vista que nesse espaço não se deve apenas perceber o que se está à mostra do olhar, mas se deve, principalmente, descobrir os segredos. (FOUCAULT, 2008b) Abram-se os cadáveres, desvelem seu interior e tornem o invisível visível!

<sup>16</sup> Deleuze, em seu livro *O anti-Édipo* (1972), corrobora com essa posição de Foucault, mesmo que em outra direção: “Ora, na medida em que a psicanálise envolve a loucura no complexo familiar e redescobre a confissão de culpabilidade nas figuras de auto-punição que resultam do Édipo, não inova, mas conclui o que a psiquiatria do século XIX começou. (...) Deste modo, em vez de participar num empreendimento de efectiva libertação, a psicanálise participa na obra mais geral da repressão burguesa, aquela consistiu em manter a humanidade européia sob o jugo do papá-mamã, e a não acabar de vez com esse problema.” (DELEUZE e GUATARRI, 2004, p. 52)

<sup>17</sup> O surgimento da clínica médica moderna marca também a imersão e a captura da prática médica no interior do modelo e da lógica das ciências naturais, provocando uma objetivação dos seus temas de estudo e uma exclusão de qualquer traço de subjetividade nessa clínica. (ORTEGA e ZORZANELLI, 2010) As formas de objetivação enquanto combate aos aspectos subjetivos transformam a clínica médica em uma clínica sem sujeito, que só é capaz de perceber o sujeito fragmentado e segmentado em seus sintomas objetivos.

A morte cadavérica ilumina a verdade escondida da doença e do alto da morte é que se pode dar vida ao que não se consegue ver quando se está vivo. A morte assume então um lugar privilegiado na arquitetura teórica e prática desta anatomoclínica médica. E é justamente partindo desse ponto que Foucault aponta a medicina moderna, enquanto ciência do indivíduo aplicado ao campo social, como a matriz constitutiva das demais ciências humanas, incluindo aí os saberes *psi* (psiquiatria, psicologia e psicanálise).

Dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal sua face singular e dá à palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida: o indivíduo lhe deve um sentido que nele não se detém. (...). Pode-se compreender, a partir daí, a importância da medicina para a constituição das ciências do homem. (ibid., p. 217)

Respondendo aqueles que afirmavam que a psicanálise em nada tinha a ver com a medicina, Foucault assevera que a clínica psicanalítica, principalmente pela influência do anatomista e fisiologista francês Marie François Xavier Bichat, seria herdeira da clínica médica moderna. Do corpo orgânico para o psiquismo, da anatomia para a linguagem, a psicanálise também se fundamentaria em um olhar cuidadoso e atento, em busca daquilo que se esconde por trás dos sintomas visíveis. Admitir esse parentesco entre a clínica médica e a clínica psicanalítica, retomando o fio de discussão que costurou a medicina nas tramas do poder, é inscrever a psicanálise tanto na tradição do poder pastoral<sup>18</sup> quanto na linha de frente do biopoder normalizante.

É nessa direção, já no âmbito da genealogia de poder foucaultiana, que pretendemos encaminhar as críticas desse autor, pois “com a virada dos anos 70, a leitura de Foucault sobre a psicanálise assumiu outros rumos, na medida em que a psicanálise foi inscrita agora em novos contextos e dispositivos. [...] A problemática do poder começa a se impor” (BIRMAN, 2000, p. 59). Em seu curso *Poder Psiquiátrico* (1973-1974), Foucault ressalta, uma vez mais, a continuidade entre a psiquiatria e a psicanálise, apontando a dimensão de poder presente nas práticas psicanalíticas ao apontar a psicanálise, junto com o eugenismo, como uma grande tecnologia de correção e normalização da economia dos instintos. Portanto, “a psicanálise, em

---

<sup>18</sup> O sociólogo francês Robert Castel, em seu livro *O psicanalismo*, denuncia igualmente essa herança da psicanálise: “No princípio era então Freud, na situação do profeta segundo Max Weber: aquele que, no mercado dos bens de salvação (ou de bens de saúde) introduz um novo produto. (...) O profeta entra então necessariamente, e de uma vez só, em luta com os sacerdotes (no caso, principalmente os médicos) no monopólio destes bens.” (CASTEL, 1978, p. 120)

algumas de suas atuações, tem efeitos que entram no quadro do controle e da normalização.” (FOUCAULT, 1979, p. 150)

A psicanálise insere-se nesse contexto como um dispositivo de poder, contaminando sua prática com umas das características principais do exercício desse poder, da pastoral cristã ao biopoder, que é seu aspecto individualizante. Enquanto dispositivo de poder, a psicanálise estaria a serviço da produção de indivíduos submissos, marcados pela obediência e pela confissão. Para Foucault, a psicanálise individualiza pela sujeição.

Quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer. Todas as ciências, análises ou práticas com radical “psico”, têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. (FOUCAULT, 2007, p. 161)

No primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault põe a psicanálise no centro de sua pesquisa. Nessa obra, a psicanálise é colocada em continuidade histórica com diversas outras práticas que se utilizaram da confissão, ou seja, como mais um capítulo da vontade de saber sobre o sexo. Ao deitar confortavelmente no divã e falar livremente sobre tudo aquilo que vier à sua mente, o sujeito contemporâneo torna-se um confidente.

Logo, podemos concluir que, mesmo que exista um longo percurso histórico da confissão à experiência psicanalítica, passando por diversas figuras intermediárias, “a psicanálise foi inscrita agora também numa outra genealogia, na qual o dispositivo da confissão, modelada pela tradição do cristianismo, teria sido o ponto de inflexão inaugural” (BIRMAN, 2000, p. 68).

Porém, é importante frisar que a verdade não existe fora do poder ou sem o poder (FOUCAULT, 1979). O poder no dispositivo de confissão não se exerce apenas ao abrir caminho para que verdade possa ser revelada. Mais do que isso, o poder efetivamente produz a verdade, tendo em vista que é quem ouve a confissão que tem o poder de instituir esta verdade. “Freud (...) relança com admirável eficácia, digna dos maiores espirituais e diretores da época clássica, a injunção secular de conhecer o sexo e colocá-lo em discurso.” (FOUCAULT, 1988, p. 149)

O “conhece-te a ti mesmo”, preceito délfico apreendido e desviado da cultura do cuidado de si pelo cristianismo e transformado como base de uma tradição do saber de si enquanto princípio de decifração de algo escondido e de uma verdade que não se sabe, estaria



no cerne do dispositivo da confissão e também da prática psicanalítica. A verdade do paciente estaria nas mãos do analista hermenêuta que saberia como decifrá-la através das técnicas interpretativas. A psicanálise como ponto de chegada de toda uma tradição do saber de si.

A causalidade psíquica e o conceito de inconsciente, enquanto saber do sujeito que ele próprio ignora, apontam as técnicas psicanalíticas no sentido da eliminação do recalque e de tornar consciente o inconsciente. As relações de poder invadem o psiquismo em sua vertente negativa, enquanto proibição e interdição. Partindo dessa concepção de poder já amplamente criticada por Foucault, a noção de recalque estabelece-se como obstáculo em torno do qual se ergue a exigência de confissão. “Em torno dela, a grande exigência da confissão que se formara há tanto tempo assume novo sentido, o de injunção para eliminar o recalque. A tarefa da verdade vincula-se agora, ao questionamento da interdição.” (ibid., p. 121-123)

Entretanto, essa noção de um psiquismo dividido pela ação do recalque caracteriza a injunção interiorizada pela psicanálise entre lei e desejo e alimenta a ideia de que uma suposta cura residiria na abolição do mesmo, na qual a psicanálise teria uma função liberadora. Ledo engano, pois a função dos discursos liberadores no contexto do dispositivo da sexualidade, dos quais a psicanálise é certamente um expoente, não foi promover a liberdade, mas, bem ao contrário, estabelecer novas formas de sujeição e controle.

O que eu digo é que é perigoso supor que Freud e a psicanálise, falando de sexualidade, desanuviando, mediante suas técnicas, a sexualidade do sujeito realize com todo o direito uma obra de liberação. A metáfora da liberação não parece apropriada para definir a prática psicanalítica. Por isso, tentei fazer uma arqueologia da confissão e da confissão da sexualidade, e mostrar como as técnicas essenciais da psicanálise preexistem dentro do sistema de poder. (FOUCAULT, 1994a, p. 813-814, nossa tradução)

Em uma entrevista em 1981, Foucault, ainda sobre a relação da psicanálise com a confissão, dispara: “Antes de tudo, a psicanálise não é uma ciência, é uma técnica de trabalho de si sobre si, fundada na confissão.” (FOUCAULT, 2010c, p. 342) Mesmo que parte desta afirmação se coadune com a nossa hipótese de pesquisa, pois coloca a psicanálise como uma prática de si, ao final da mesma Foucault, contundentemente, fundamenta esta prática na confissão.

É nesse contexto que Foucault vai indicar a psicanálise como continuidade do dispositivo de confissão, destacando as relações de poder que se exercem entre o analista e o paciente. Mediante o domínio de um saber, ou seja, o saber psicanalítico, o analista tenta produzir a verdade do paciente através da escuta e da interpretação de sua confissão. É

precisamente em relação a este ponto que poderíamos interpretar o *setting* analítico como um dispositivo analítico.

Mesmo a psicanálise tendo surgido e se desenvolvido como uma crítica tanto à medicina quanto à psicologia, as análises de Foucault estabelecem uma grande proximidade e até mesmo uma filiação histórica da psicanálise com a medicina e com o campo dos saberes *psi*. Possuir objetos, métodos, práticas e objetivos diferentes não garante nenhum alibi à psicanálise. Seu distanciamento da ciência também não a isenta de nada. Até mesmo se posicionar criticamente não impede que a psicanálise continue vinculada ao biopoder, como mais um capítulo da biohistória. Tal qual um filho rebelde, a psicanálise pode brigar e espernear, mas não pode negar suas raízes.

Considerando que tanto a medicina quanto as ciências *psi* são constantemente convocadas na atualidade para aumentar a aderência, a sujeição e a obediência dos sujeitos às normas estabelecidas pelos dispositivos de poder-saber, podemos concluir que a referida aproximação implica, necessária e diretamente, a psicanálise na produção de modos de vida sujeitados.

Diante de tamanhas críticas de Foucault à psicanálise, continuaremos o nosso caminho sem baixar o tom, empreendendo uma leitura das relações de poder presentes tanto nas práticas clínicas da psicanálise quanto nas instituições psicanalíticas, pois como bem nos adverte a psicanalista brasileira Jô Gondar:

Um modo de ação e relação que pretende transformar a condição dos homens – eis uma definição que serve, ao mesmo tempo, para a clínica e para a política. É verdade que o exercício clínico ocupa uma pequena parte dos jogos de poder. Entretanto, também é verdade que esses jogos se realizam, a cada instante, através de pequenas partidas. Desse modo, pode-se dizer mais rigorosamente que a prática clínica se realiza num plano micropolítico. (GONDAR, 2003, p. 3).

### **1.13 As relações de poder na clínica psicanalítica: a sugestão**

Se todos estão imersos no plano microfísico das relações de poder, sendo o poder um feixe aberto e móvel de forças imantando todo o corpo social, não é possível imaginarmos um *setting* analítico asséptico e excluído desse campo de batalha. A clínica psicanalítica, que se dá no encontro relacional entre dois sujeitos, é uma guerra, e Freud bem sabia disso. Ignorar esse fato é fazer pairar sobre a prática clínica psicanalítica a nuvem negra da sujeição através,

principalmente, do poder de influência e de sugestão do próprio analista e de suas conseqüências nefastas de submissão das subjetividades.

Evidentemente, o ato de psicanalisar não é destituído de riscos e perigo para os interlocutores do processo, pelos percalços e impasses impostos aos sujeitos como efeitos imprevisíveis produzidos pela densidade própria da experiência analítica. Não se pensava exatamente dessa maneira até bem pouco tempo atrás. Contudo, sem dúvida já se perdeu a crença ingênua e a idéia simplista que fundavam a certeza de que a psicanálise somente poderia produzir o bem-estar das individualidades. Desapareceu, assim, nas brumas da memória, o tempo em que ainda se acreditava nessa bobagem. (...) Sabemos perfeitamente bem, nos dias de hoje, que a psicanálise pode não apenas provocar o mal, mas também o pior. (BIRMAN, 2000, p. 99-100)

Retirando as lentes da ingenuidade crédula com que muitas vezes se olha a psicanálise, até porque, como nos alerta o psicanalista francês Daniel Lagache, *méfiez toujours de la madame psychanalyse*<sup>19</sup>, é possível perceber, durante todo o desenvolvimento da teoria psicanalítica, Freud tentando lidar com a questão do poder associado ao processo terapêutico. No início de sua clínica, ainda muito influenciando por Charcot e pelo neurologista francês Hyppolyte Bernheim<sup>20</sup>, quando Freud ainda praticava as técnicas da hipnose e da pressão, que se utilizavam deliberadamente da sugestão, havia uma grande assimetria na relação de poder entre analista e paciente.

Na técnica da hipnose, o paciente ficava completamente à mercê do analista autoritário e todo-poderoso que tentava impor uma verdade exterior, persuadindo o paciente a abandonar seus sintomas. Já, na técnica da pressão, observamos que o poder se exercia tanto fisicamente, através da pressão na testa, quanto psiquicamente, mediante a insistência de lembrança a qualquer custo das representações patogênicas e a obrigação de comunicação deste material inconsciente. É fácil perceber a sugestão a pleno vapor durante a aplicação dessas duas técnicas.

Porém, após se defrontar com o fenômeno da resistência<sup>21</sup>, Freud não tardou em se dar conta de que a sugestão utilizada nas técnicas da hipnose e da pressão não promovia nenhuma

<sup>19</sup> “Desconfiem sempre da senhora psicanálise”.

<sup>20</sup> Entre 1885 e 1886, Freud foi a Paris assistir aos cursos que Charcot ministrava na Salpêtrière, onde teve seu primeiro contato com o hipnotismo e a histeria. Nas conferências de Charcot, Freud observou que os sintomas histéricos podiam ser induzidos em pacientes normais sob o efeito da sugestão hipnótica. Seu interesse pela sugestão hipnótica tornou-se tão grande que o levou, inclusive, a traduzir os livros de Bernheim em 1888-9 e 1892, assim como a visitá-lo em 1889, em Nancy, para aperfeiçoar sua técnica de hipnose.

<sup>21</sup> Conforme discutimos em nossa dissertação de Mestrado (2009), as dificuldades em utilizar a hipnose, bem como a técnica da pressão, revelaram a presença da resistência dos pacientes quando se tentava acessar as representações inconscientes.

modificação permanente nos pacientes. Para Freud, era como esculpir na água: fácil, visto que exigia muito menos trabalho do analista e do paciente, porém, efêmero e sem efeito.

A partir do momento em que passou a levar em conta as resistências dos pacientes<sup>22</sup>, abrindo mão da hipnose e dando lugar à associação livre e à interpretação como métodos de acesso às representações inconscientes, a psicanálise diferenciou-se definitivamente das terapêuticas hipnóticas sugestivas.

Para poder exemplificar a grande diferença existente entre as técnicas da hipnose e da pressão, que se utilizavam deliberadamente da sugestão, e a técnica psicanalítica, Freud lança mão do artista italiano Leonardo da Vinci e das fórmulas *per via di porre* e *per via di lavare*, que este utilizava para falar das artes.

Leonardo da Vinci afirmava que a pintura trabalhava *per via di porre*, já que depositava alguma coisa sob uma superfície, ou seja, a tinta, que antes não se encontrava ali. Já a escultura, ao contrário, trabalha *per via di lavare*, já que retirava parte do material da pedra para poder esculpir uma estátua.

De acordo com Freud, as técnicas que utilizam a sugestão trabalham *per via di porre*, tendo em vista que depositam algo, ou seja, o conteúdo da própria sugestão, a partir do qual se pretendia interferir na idéia patogênica e eliminar os sintomas do paciente. Em contrapartida, a técnica psicanalítica “não pretende acrescentar ou introduzir nada de novo, mas antes tirar, trazer algo para fora e, para esse fim, preocupa-se com a gênese dos sintomas patológicos e com a trama psíquica da idéia patogênica, cuja eliminação é sua meta” (FREUD, 1904-1905, p. 247). Entretanto, essa diferença não exige a psicanálise do uso da sugestão. Se antes a sugestão visava apenas a eliminar a superfície visível do sintoma, agora esta se orienta para suas raízes.

O tratamento hipnótico procura encobrir e dissimular algo existente na vida mental; o tratamento analítico visa a expor e eliminar algo. O primeiro age como cosmético, o segundo, como cirurgia. O primeiro utiliza-se da sugestão, a fim de proibir os sintomas: fortalece as repressões, mas afora isso, deixa inalterados todos os processos que levaram à formação dos sintomas. O tratamento analítico faz seu impacto mais retrospectivamente, em direção às raízes, onde estão os conflitos que originaram os sintomas, e utiliza a sugestão a fim de modificar o resultado desses conflitos. (FREUD, 1916-1917, p. 451)

---

<sup>22</sup> A entrada em cena da resistência no *setting* analítico começa a modificar a relação de poder entre analista e paciente, que até então era muito desproporcional. O paciente passivo diante do poder do analista passa a reagir, ou melhor, a resistir com todas as forças a qualquer tentativa de revelação de suas verdades inconscientes.

Mesmo quando Freud abandona as técnicas da hipnose e da pressão, passando a dar ênfase à associação livre e ao trabalho de interpretação, a questão do poder ainda permanecia colocada, pois a sugestão continuava a fazer parte de sua clínica, assombrando o ideal liberal de seu trabalho.

Aqui uma pergunta impõe-se: como a sugestão permanece presente na clínica psicanalítica? A resposta pode ser desconcertante: através do vínculo transferencial que se estabelece entre analista e paciente. A relação direta entre a transferência e a sugestão já aparece em uma de suas lições sobre a psicanálise, onde Freud afirma que o fenômeno da transferência é fundamental para o convencimento do paciente (FREUD, 1909-1910). A sugestão passou a ser utilizada no contexto da transferência, calcada no poder de influência do analista. “E devemos dar-nos conta de que, em nossa técnica, abandonamos a hipnose apenas para redescobrir as sugestões em forma de transferência.” (FREUD, 1916-1917, p. 447)

A transferência parece-nos que guarda também uma grande semelhança com a hipnose, pois o paciente, capturado pelos vínculos transferenciais, comporta-se com o analista de forma muito parecida a que o hipnotizado se comporta com aquele que o hipnotiza. Costuma ser inteiramente dócil, crédulo e obediente. É nesse terreno que a sugestão encontra todas as condições de se instalar e proliferar. “Através do seu poder curativo, a transferência recoloca a questão da sugestão, pondo em pauta o poder de sedução e de influência do analista. Assim, entre o poder e o sentido, demarca-se o espaço de pensamento freudiano.” (BIRMAN, 1981, p. 33)

O que estava em jogo para alcançar o êxito terapêutico era a capacidade do analista de influenciar ou seduzir o paciente, pela via da transferência, a abandonar suas resistências e revelar ou, em outras palavras, confessar seus segredos. Portanto, podemos observar que transferência e sugestão caminhavam lado a lado no trabalho analítico:

Na psicanálise, agimos sobre a própria transferência, deslindamos o que nela se opõe ao tratamento, ajustamos o instrumento, com o qual desejamos causar nosso impacto. Assim, se nos torna possível auferir uma vantagem inteiramente nova do poder da sugestão; ela passa para as nossas mãos. O paciente não sugere a si mesmo o que quer que seja que lhe agrade: guiamos sua sugestão na medida em que ele, de algum modo, é acessível à sua influência. Contudo, agora os senhores, não importa se denominamos a força motriz de nossa análise, de transferência ou de sugestão. (FREUD, 1916-1917, p. 452)

Recorrendo ao dicionário, podemos perceber que influência é “a ação de exercer um poder sobre alguém”. Logo, a capacidade de influência do analista através da transferência

implica em uma assimetria nas relações de poder presentes no *setting* analítico, alçando o analista ao posto de autoridade autoritária.

O fenômeno da resistência também joga luz sobre a questão das relações de poder entre analista e paciente. Ao longo de seu desenvolvimento, a psicanálise adicionou a seu trabalho interpretativo uma analítica das resistências, na qual toda a força do analista voltava-se para a superação das resistências do paciente que obstaculizavam o tratamento. A sugestão mais uma vez é convocada para participar do jogo, como meio de convencimento para que o paciente abandone suas resistências. A seguinte passagem ilustra bem essa questão:

Um tratamento analítico exige do médico, assim como do paciente, a realização de um trabalho sério, que é empregado para desfazer as resistências internas. Através da superação dessas resistências, a vida mental do paciente é modificada permanentemente (...). Esse trabalho de superar as resistências constitui a função essencial do tratamento analítico; o paciente tem de realizá-lo e o médico lhe possibilita fazê-lo com a ajuda da sugestão, operando em um sentido educativo. Por esse motivo, o tratamento psicanalítico tem sido apropriadamente qualificado como um tipo de **pós-educação**. (idem, grifo nosso)

Superar é, muitas vezes, aniquilar as forças que resistem no paciente. Superar é vencer o paciente em um jogo de forças que se estabelece no *setting* analítico e do qual só restam perdedores. Além disso, considerar a psicanálise uma espécie de pós-educação capaz de superar as resistências internas do paciente, termo que Freud já havia utilizado em seu texto *Sobre a psicoterapia* (1904-1905), coloca o analista na posição de um mestre educador dotado de todo o poder de cura.

A técnica da interpretação representa um dos pilares da clínica psicanalítica. Segundo Freud, decifrar e revelar o sentido latente de um material manifesto, tornando consciente o que se ocultava no inconsciente, sempre representou um dos principais objetivos terapêuticos da psicanálise. Porém, não é difícil perceber que o trabalho de interpretação, que muitas vezes pode ser bem violento e selvagem, também representa uma expressão do poder do analista, que tenta submeter o material que surge durante a associação livre ao campo das significações. Novamente, o poder de influência e de sugestão que a transferência investe no analista pode transformar suas interpretações em verdades absolutas, assim como os pacientes em crentes submissos.

Além disso, sob o jugo da interpretação, estamos no império da palavra. Que a palavra, no contexto de uma terapia que nasce como uma *talking-cure*<sup>23</sup>, seja uma das vias principais de trabalho, isso não está em questão. O problema reside no fato de elevarmos a palavra à condição de via única, apegando-nos dogmaticamente às técnicas prescritas. A conseqüência, muitas vezes, é que a pretensa liberdade da palavra provoca o silenciamento dos afetos e de tudo aquilo que é pré ou não verbal. (ZYGOURIS, 1999) É nesse sentido que o furor interpretativo, que ainda está presente nas análises ruins e datadas, tem um poder que submete e condena à exclusão do *setting* e ao imobilismo os afetos do paciente.

Durante sua trajetória, Freud deparou-se inúmeras vezes com os limites do processo de recordação do paciente e também do próprio trabalho de interpretação. Diante da ausência de representações e do vazio de sentido, acentuados pelo conceito de pulsão de morte, que determinavam um limite na possibilidade de interpretação, o conceito de construção impôs-se no trabalho da clínica psicanalítica.

Quase no fim de sua vida, discorrendo a respeito da tarefa do analista, Freud disse que: “sua tarefa é a de completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente, construí-lo.” (FREUD, 1937, p. 276) Para Freud, nesse momento de sua obra, não se trata exatamente de lembrar e interpretar, mas de construir, em conjunto com o paciente, um sentido novo para aquilo que nunca teve sentido e nunca terá. Entretanto, diante dessa tarefa de construção de sentidos, Freud indaga-se sobre as garantias de não estar cometendo equívocos, ou seja, arriscando o sucesso do tratamento na tentativa de convencer o paciente com construções erradas.

O perigo de descaminharmos um paciente por sugestão, persuadindo-o a aceitar coisa em que nós próprios acreditamos, mas que ele não deveria aceitar, decerto foi enormemente exagerado. (...) Posso garantir, sem me gabar, que um tal abuso de sugestão jamais ocorreu em minha clínica. (ibid., p. 280)

Freud responde essa questão afirmando que toda construção é incompleta, e o que importa é o efeito que esta construção tem sobre o paciente, pois se a mesma estiver errada, não haverá mudança qualquer sobre ele. Porém, parece evidente que é impossível distinguir com exatidão os limites entre a construção e a sugestão. Além de operar no âmbito da transferência, da interpretação e da superação das resistências, a sugestão também está

---

<sup>23</sup> Essa foi a expressão utilizada pelo médico austríaco Josef Breuer para definir o tratamento realizado com a paciente Anna O, que foi publicado no livro em que ele escreveu junto com Freud, intitulado *Estudos sobre a histeria* (1893-1895).

presente na técnica da construção. Portanto, apesar da visível preocupação de Freud em não abusar da sugestão, não restam dúvidas de que o trabalho de construção não está isento de qualquer tipo de abuso, estando costurado pelas linhas da própria sugestão no tecido vivo das relações de poder presentes na experiência analítica.

#### **1.14 As relações de poder na clínica psicanalítica: a regra fundamental e a confissão**

Conforme apresentamos detalhadamente em nossa dissertação de Mestrado (2009), uma certeza acompanha Freud do início ao fim de seu trajeto clínico: o trabalho analítico está diretamente relacionado à capacidade de tornar consciente o que está inconsciente, preenchendo assim as lacunas da memória do paciente.

Essa questão fica evidente quando Freud, ao apresentar a evolução técnica da terapêutica psicanalítica, desde o método hipnótico até o método psicanalítico propriamente dito, afirma que: “O objetivo destas técnicas diferentes, naturalmente, permaneceu sendo o mesmo. Descritivamente falando, trata-se de preencher lacunas na memória; dinamicamente, é superar resistências devidas à repressão.” (FREUD, 1914, p. 163)

Mesmo que as técnicas mudem e que Freud perceba, ao longo de sua vida, os limites desse objetivo, o mesmo não sofre grandes alterações, como se observa na seguinte passagem registrada muitos anos depois: “Toda teoria psicanalítica, como sabem, é de fato construída sobre a percepção da resistência que o paciente nos oferece, quando tentamos torna-lhe consciente o seu inconsciente.” (FREUD, 1932-1933, p. 73).

Para que tal objetivo possa ser atingido, ergue-se no interior da psicanálise, desde seu início, uma regra fundamental. Trata-se da regra da associação livre, pela qual o paciente se obriga a dizer tudo o que ocorrer em sua mente seja a partir de um elemento dado seja de forma espontânea, comprometendo-se a nada esconder do analista, mesmo que julgue desimportante, inoportuno ou vergonhoso. A ideia é tentar percorrer um caminho que parta de uma representação consciente rumo às representações recalçadas do inconsciente, através das associações entre essas representações psíquicas. A instituição dessa regra fundamental confunde-se com a própria criação da psicanálise. Porém...



Poderá parecer surpreendente que esse método de associação livre, levado a cabo sob a observação da regra fundamental da psicanálise, deva ter alcançado o que dele se esperava, a saber, o levar até a consciência o material reprimido que era retido por resistências. Devemos, contudo, ter em mente que a associação livre não é realmente livre. O paciente permanece sob a **influência** da situação analítica, muito embora não esteja dirigindo suas atividades mentais para um assunto específico. (FREUD, 1925 [1924], p. 45, grifo nosso)

Deparamo-nos, mais uma vez, com a presença do poder de influência do analista, denunciando qualquer pretensão de liberdade dessa regra fundamental. Trata-se de uma regra a qual o paciente deve obediência. Tudo falar e nada esconder, eis o pacto estabelecido no *setting* analítico. Qualquer semelhança com o dispositivo da confissão não nos parece mera coincidência. Não é à toa que Freud faz essa comparação na seguinte passagem:

‘Compreendo’, diz nossa Pessoa Imparcial. ‘O senhor presume que todo neurótico tem algo que o oprime, algum segredo. E fazendo-o contar-lhe a respeito disto o senhor alivia sua opressão e lhe faz bem. Isto, naturalmente, é o princípio da **confissão**, que a Igreja Católica utiliza desde tempos imemoriais a fim de assegurar seu domínio sobre as mentes das pessoas.’ Devemos responder: ‘Sim e não!’ A **confissão** sem dúvida desempenha seu papel na análise como uma introdução a ela, poderíamos dizer. Mas está muito longe de constituir a essência da análise ou de explicar-lhe os efeitos. Na confissão o pecador conta o que sabe; na análise o neurótico tem mais a dizer. (FREUD, 1926, p. 184, grifo nosso)

Freud defende-se da acusação que no fundo ele mesmo se faz, utilizando a figura retórica de uma pessoa imparcial que estabelece uma discussão com ele próprio. Propõe que a clínica psicanalítica não estaria muito próxima do ritual da confissão e o faz a partir de um argumento no mínimo ingênuo para quem já tinha mais de trinta anos de estrada.

Afirmar que na igreja confessamos apenas os pecados presentes na consciência, enquanto no divã confessamos um saber do qual nada sabemos, não exclui a psicanálise dessa longa história de sujeição da subjetividade que se inicia na pastoral cristã. Alguns elementos nos ajudam a tecer essa ligação histórica: i) por trás da associação livre que visa a tornar consciente o inconsciente, jaz um pacto de obediência de tudo confessar; ii) as noções de causalidade psíquica, inconsciente e recalque, das quais decorrem a própria necessidade de se instituir essa regra fundamental, inoculam no sujeito um segredo perigoso e desconhecido, que remetem à longa história que vai da carne cristã ao dispositivo da sexualidade; e iii) o analista ocupa o lugar daquele que, ao interpretar ou construir o material inconsciente que se manifesta a partir da associação livre, não só revela, mas produz a verdade de quem fala.

Torna-se evidente então a relação entre o dispositivo da confissão e a terapêutica psicanalítica, na qual a psicanálise se coloca como mais uma manifestação do poder pastoral

no contexto da modernidade e o analista, como uma versão moderna do diretor de consciência. Os postulados “obedecer a tudo” e “nada esconder” presentes na pastoral cristã permanecem vivos na regra fundamental da psicanálise: a associação livre. Livre?<sup>24</sup> Mais uma vez Freud tenta se defender, mas acaba denunciando o compromisso de obediência que ele exige do paciente:

Com os neuróticos, então, fazemos nosso pacto: sinceridade completa de um lado e discrição absoluta do outro. Isso soa como se estivéssemos apenas visando ao posto de um padre confessor. Mas há uma grande diferença, porque o que desejamos ouvir de nosso paciente não é apenas o que sabe e esconde de outras pessoas; ele deve dizer-nos também o que não sabe. Com este fim em vista, fornecemos-lhe uma definição mais detalhada do que queremos dizer com sinceridade. **Fazemo-lo comprometer-se a obedecer à regra fundamental da análise, que dali em diante deverá dirigir o seu comportamento para conosco.** Deve dizer-nos não apenas o que pode dizer intencionalmente e de boa vontade, coisa que lhe proporcionará um alívio semelhante ao de uma confissão, mas também tudo o mais que a sua auto-observação lhe fornece, tudo o que lhe vem à cabeça, mesmo que lhe seja desagradável dizê-lo, mesmo que lhe pareça sem importância ou realmente absurdo. (FREUD, 1940 [1938], p. 188-189, grifo nosso)

### 1.15 As relações de poder e clínica psicanalítica: o amor e a sujeição

Em seu texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), Freud estabelece a equivalência entre a hipnose, o amor e a transferência, evidenciando com muita clareza a massificação do poder fundada na força do amor. “O fundamento psíquico de qualquer modalidade de dominação e de poder, sejam estes médicos, psicanalíticos ou políticos, estaria no amor.” (BIRMAN, 2010, p. 38)

Depois desse disparo, a explicação. Freud analisa nesse texto diversas teorias de sua época que tratam da formação dos grupos e das alterações mentais e comportamentais daqueles que fazem parte de um grupo. Ele conclui que as características principais daquele que participa de um grupo são: intensificação das emoções, a inibição da capacidade racional, a identificação com os demais companheiros de grupo e a submissão ao líder do grupo. Todas as teorias analisadas apontam para o fenômeno da sugestão como explicação dominante das características supracitadas.

<sup>24</sup> Apesar do estabelecimento do vínculo entre da associação livre e o dispositivo da confissão, é importante esclarecer que essa não é a única dimensão presente nessa regra fundamental, mas apenas aquela que queremos mais destacar, principalmente pelo fato de pouco ser dito a esse respeito. Parece-nos evidente que a associação livre também guarda em si a possibilidade de desafiar o pólo normativo do psiquismo, representado pelos sistemas Pcs/Cs (1ª tópica) e pelo eu (2ª tópica), com sua exigência de um discurso coerente e totalizante, trazendo à tona as lacunas e fraturas do mesmo. Longe de qualquer visão maniqueísta, essa é a dupla face da regra da associação livre.

No entanto, Freud pergunta-se: como se explica a própria explicação? Diante do silêncio dessas teorias, ele propõe uma explicação psicanalítica para o poder da sugestão a partir dos conceitos de libido e de amor<sup>25</sup>, levando em consideração que Eros (pulsão de vida), que já havia sido conceituado um ano antes em sua obra *Além do princípio do prazer* (1920), é a força que estabelece ligações e mantém unidos todos os que estão investidos libidinalmente.

No capítulo “Estar amando e hipnose” do texto *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud analisa o fenômeno da supervalorização do objeto de amor quando se está amando, ação que coloca esse objeto em um pedestal, isento de qualquer crítica e do qual toda palavra é uma ordem. Ele percebe que ocorre nesse estado uma idealização do objeto, processo psíquico no qual as qualidades e os valores do mesmo são levados à perfeição, sendo o objeto tratado como parte do próprio eu.

Quando estamos amando, a libido narcísica, ou seja, aquela investida no próprio eu, transborda para o objeto, transformando-se em libido objetal. Como não temos um estoque infinito de libido à nossa disposição, o eu esvazia-se diante de um objeto de amor encharcado de energia pulsional. Pois, na balança energética da libido, quanto mais se investe no objeto amado, menos se investe em si próprio.

Freud assevera que no estado extremo de estar amando, o que se passa é mais do que uma fascinação pelo objeto de amor, é uma servidão. Diferentemente do processo de identificação, que segundo Freud é o vínculo afetivo mais primitivo, no qual ocorre um enriquecimento do eu com as propriedades do objeto com o qual se identifica, quando se está amando, o eu empobrece-se e se entrega servilmente ao objeto. Ele explica metapsicologicamente essa diferença, dizendo que, no primeiro caso, o objeto é colocado no lugar do eu, enquanto que, no segundo, o objeto é colocado no lugar do ideal do eu<sup>26</sup>.

Essa é a melhor explicação para o poder de sugestão do líder de um grupo em relação aos indivíduos componentes do mesmo. Quando fazemos parte de um grupo, estabelecemos uma relação de amor extrema com o líder, colocando-o no lugar do nosso ideal do eu, que é o

---

<sup>25</sup> Com relação a esse ponto, Freud faz uma das suas primeiras alusões ao Eros platônico: “Contudo, não fez nada de original em tomar o amor nesse sentido ‘mais amplo’. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o ‘Eros’ do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise.” (FREUD, 1921, p. 102)

<sup>26</sup> Vale destacar que, em 1921, Freud ainda não havia estabelecido a sua segunda tópica do aparelho psíquico e tampouco conceituado a instância psíquica denominada supereu. Porém, no texto em questão, é nítido que o ideal do eu é colocado como parte diferenciada do próprio eu. Lembrando que o supereu, herdeiro do complexo de Édipo, constitui-se pela identificação com as figuras parentais, reunindo as funções de auto-observação, de interdição e de ideal.

lugar das interdições e também dos modelos ideais. A partir desse lugar, toda palavra tem um peso de verdade absoluta e um poder incrível de sugestão, isenta de qualquer crítica. Os exemplos paradigmáticos desse fenômeno podem ser observados no controle da massa feito em todos os regimes totalitários.

Entretanto, Freud lembra-nos de que tanto a hipnose quanto o estado de estar amando distinguem-se da formação de grupo apenas pela limitação do número de pessoas. Na verdade, podemos dizer que são formações de grupo de duas pessoas e, nesse sentido, tanto o objeto de amor quanto o hipnotizador ganham status de líder, com todo o poder de sugestão. “Do estado de estar amando à hipnose vai, evidentemente, apenas um curto passo. Os aspectos em que os dois concordam são evidentes. Existe a mesma sujeição humilde, que há para o objeto amado.” (FREUD, 1921, p. 124)

Muitos anos antes desse texto, Freud já havia se dado conta das características comuns que existem entre o estado de estar amando e a hipnose, sublinhando não só o aspecto de exclusividade que se estabelece entre amante/amado e entre hipnotizador/hipnotizado, mas, principalmente, o aspecto da obediência que se inocula entre os referidos pares:

Observe-se, de passagem, que uma credulidade como a que é demonstrada pelo hipnotizado perante o hipnotizador, fora da hipnose e na vida real, só é encontrada nos filhos perante os pais amados, e que uma adaptação semelhante da própria vida anímica à de outra pessoa, com uma submissão análoga, encontra um paralelo único, mas integral, em algumas relações amorosas plenas de dedicação. A combinação da estima exclusiva com a obediência crédula costuma estar entre as marcas distintivas do amor. (FREUD, 1905, p. 283)

Todavia, não podemos esquecer que, quando Freud conceitua o fenômeno clínico da transferência, ele fala de amor de transferência. Toda transferência é um vínculo amoroso e erótico, através do qual se estabelece uma relação afetiva com o analista. Freud, em seu texto *Observações sobre o amor transferencial* (1915 [1914]), responde claramente que o estado de enamoramento que se estabelece no tratamento analítico é real, guardando poucas diferenças com o amor que acontece na vida comum. A base de toda transferência, para além de qualquer conceito psicanalítico, é um vínculo afetivo e atual. “Ele se vive, ele é o embasamento efetivo da singularidade de dois corpos que se encontram.” (ZYGOURIS, 2002, p. 18)

Logo, só podemos concluir que viver a transferência em uma relação analítica aproxima-se drasticamente das experiências de amar e de estar em hipnose. O *setting* analítico

é também um grupo formado apenas por duas pessoas. Sabemos que a transferência é o motor de toda análise e que, portanto, não se trata de evitá-la, até porque ela é uma produção de todo bom encontro analítico. No entanto, há o risco de o analista ser colocado no lugar do supereu do paciente, estabelecendo uma relação servil de obediência. Essa é uma boa maneira de se explicar a presença insidiosa da sugestão nos vínculos transferenciais.

### **1.16 As relações de poder na clínica psicanalítica: rearranjos**

O termo contratransferência, que Freud utilizou poucas vezes ao longo de sua obra, apareceu pela primeira vez num trabalho intitulado *As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica* (1910), no qual ele afirma que a contratransferência se manifesta como conseqüência da influência do paciente sobre os afetos inconscientes do analista. No terreno perigoso da influência, o paciente também tem o seu quinhão.

Sem qualquer intenção de detalhar esse termo, parece-nos evidente que, com o reconhecimento do fenômeno da contratransferência, tanto o analista quanto o paciente passam a estar submetidos aos efeitos da transferência. Atividade e passividade dividem a mesma cena na clínica psicanalítica, e o jogo de forças presentes na mesma se rearranja.

A partir desse momento, ninguém poderia ser portador de um poder absoluto sobre as forças que se enfrentam no campo da transferência, visto que todos estariam sujeitos aos efeitos dessa relação amorosa. Sem dúvida, a posição do analista altera-se nesta relação, não existindo mais qualquer garantia de ocupar uma posição soberana e todo-poderosa.

Um pouco mais tarde, é o trabalho de elaboração ou perlaboração (*durcharbeitung*) do paciente, que será analisado no capítulo três desta tese, que contribui para mais um rearranjo no tabuleiro da experiência analítica. Enquanto o analista maneja a transferência, o paciente realiza o trabalho de elaboração do material que se torna consciente. Parte do trabalho, fundamental para o restabelecimento do paciente, é realizado pelo próprio, não tendo o analista nenhum poder sobre isso. Nesse trabalho, o poder está com o paciente.

Portanto, podemos concluir que, da técnica da hipnose, passando pelo encontro com a resistência e a transferência, até o trabalho de elaboração, acontece uma transformação na relação de poder entre analista e paciente, assim como um rearranjo no campo de forças que permeia a clínica. Porém, independentemente das mudanças até então descritas, é inegável a existência e os efeitos dessa relação de poder no processo terapêutico.

Se no início de sua trajetória Freud era otimista quanto à eficácia da técnica psicanalítica e sua possibilidade de promover a cura, o tom cético e pessimista acentua-se no fim de sua vida. Podemos dizer que Freud desloca a ênfase clínica de uma metáfora da política, onde a transferência moderada e positiva era a principal via de negociação visando ao restabelecimento do paciente, para uma metáfora da guerra, onde cresce a importância do aspecto quantitativo das forças que se enfrentam no campo de batalha analítico, em um confronto imprevisível de intensidades.<sup>27</sup>

A metáfora da guerra já aparece na obra de Freud em 1912, em seu primeiro artigo sobre a técnica. Porém, essa metáfora é radicalizada em um de seus últimos trabalhos, quando ele afirma que: “parece como se a vitória, de fato, via de regra esteja do lado dos grandes batalhões.” (FREUD, 1937, p. 256). Nesse contexto, apesar de ser possível escutar o eco do aforismo de Clausewitz, o que pretendemos ressaltar é que a guerra surge como prolongamento da política ou mesmo como marca da impossibilidade de uma política tranqüila e soberana. O resultado, a despeito de todo e qualquer rearranjo no jogo de forças que acontece no *setting* analítico, é um só: é guerra!

### **1.17 As relações de poder nas instituições psicanalíticas**

Não é possível abordar o tema das relações de poder no campo da psicanálise sem tocar em um assunto bastante espinhoso para os psicanalistas: o processo de formação e de transmissão vigente até os dias de hoje nas instituições psicanalíticas.

Sem a pretensão de qualquer esgotamento desse tema, tentaremos fazer um breve quadro histórico, mapeando os riscos provocados pela maneira como a transferência se estabelece entre os analistas em formação não só com os analistas de suas instituições, mas principalmente com as grandes figuras históricas e as diversas orientações teórico-clínicas da psicanálise.

Sabemos perfeitamente que a transmissão da psicanálise não é uma questão apenas de ensino de teoria e técnicas psicanalíticas. Se fosse só isso, a extensão dos danos seria bem

---

<sup>27</sup> É importante ressaltar que o deslocamento da metáfora da política para a metáfora da guerra dá-se, principal e gradativamente, a partir da conceituação da pulsão de morte, que define uma inflexão teórica e clínica na psicanálise, apontando para a valorização dos aspectos quantitativo e econômico da pulsão. Essa virada, que acontece a partir de 1920 com a obra *Além do princípio do prazer*, implica a experiência psicanalítica no registro das intensidades pulsionais.

menor. Todo o percurso de transmissão, não interessa muito a orientação teórica, está necessariamente imerso na experiência da transferência, em suas vertentes erótica e mortífera. Investimentos apaixonados ou desinvestimentos odiosos marcam a relação, consciente e inconsciente, dos analistas com autores e escolas, estabelecendo um campo imantado de forças políticas entre as mais diversas orientações e instituições psicanalíticas.

Desde a fundação, por Freud, da Associação Psicanalítica Internacional, em 1910, é possível perceber uma dimensão perversa da transmissão da psicanálise, marcada pela exclusão e pelo silenciamento de qualquer crítica dissonante. “Dessa maneira, a história da psicanálise não foi muito diferente da história do stalinismo, baseada em expurgos e em exclusões sistemáticas.” (BIRMAN, 1997, p. 146) Parece um comentário radical, mas encarna a mais pura verdade.

Porém, é o ex-psicanalista francês François Roustang, em sua obra *Um destino tão funesto* (1976), quem nos conta mais detalhadamente essa história de horror. De início, ele mostra, mediante a análise das cartas trocadas entre Freud e seus discípulos, tanto a luta destes para serem reconhecidos como únicos pelo mestre quanto a luta de Freud para os manterem na condição de discípulos fiéis e obedientes à causa da psicanálise. Mais do que colegas, esses discípulos eram figuras apaixonadas por Freud ou, em outras palavras, vinculadas transferencialmente ao mestre-fundador. A consequência, quando se fecha os olhos ao amor de transferência, é previsível: submissão servil ao objeto de amor.

Em um cenário de muitas resistências culturais e científicas à psicanálise, Freud dá à psicanálise um estatuto de causa, sendo que, em nome dessa causa psicanalítica, não se admitiam desvios. O psiquiatra suíço Carl Gustav Jung é a figura paradigmática dessa história de exclusões e silenciamentos, que conta ainda com personagens de peso como: os psicanalistas austríacos Alfred Adler e Otto Rank, assim como o psicanalista húngaro Sándor Ferenczi. Freud atacava, com a ajuda de discípulos leais ou, melhor dizendo, mais submissos, toda e qualquer desobediência. “A associação psicanalítica torna-se então, aqui, no sentido próprio, um bando de delinquentes ou uma gangue de matadores. (...) Na fachada tem-se uma criação científica, nos fundos uma miserável história de costumes.” (ROUSTANG, 1987, p. 14) Morte aos que não seguem o líder! A história da psicanálise é marcada pela “quase” impossibilidade de se lidar com as diferenças. Ou se submeta ao mestre ou saia das raias da psicanálise.

Acha-se colocada uma questão considerável que se vê frequentemente aparecer na história do movimento psicanalítico. Parece que duas soluções apenas são possíveis: ou permanecer na dependência analítica, o que supõe um ato de fidelidade permanente para com a pessoa de Freud, ou fazer ato de independência e se encontrar fora das vias da Psicanálise, estar perdido para ela. O desejo de encontrar coisas novas e surpreendentes é sinal premonitor da rejeição da fidelidade, índice da distância com relação à análise. (ibid., p. 18-19)

Qualquer ideia nova era prontamente rechaçada e tomada como uma transgressão que deveria ser combatida. Em *A história do movimento psicanalítico* (1914), livro no qual se dedica a sustentar argumentos teóricos contra Jung e Adler, que haviam sido expulsos da Associação Internacional de Psicanálise, fato impensado em qualquer outra comunidade científica, Freud mostra o peso de sua mão de ferro: “Julguei necessário formar uma associação oficial porque temia os abusos a que a psicanálise estaria sujeita logo que se tornasse popular. Deveria haver alguma sede cuja função seria declarar: Todas essas tolices nada têm que ver com a análise; isto não é psicanálise”. (FREUD, 1914, p. 52)

Obediência ao fundador (Freud), fidelidade à causa, unidade de doutrina, estatutos tradicionais e rejeição aos dissidentes delineiam com precisão a figura de um tipo de sociedade bem específica, marcando uma linha divisória entre o que seria então considerado ou não psicanálise. Uma demarcação entre a verdadeira e a falsa psicanálise. Mais religioso impossível. “Tudo isso constitui inclusive, muito exatamente, por que não observá-lo, o assentamento das estruturas de uma nova Igreja.” (ROUSTANG, 1987, p. 27) Estamos no domínio da crença, no qual a teoria vira doutrina e a transmissão passa obrigatoriamente por uma doutrinação dogmática.

A transferência reveste de autoridade a figura seja do analista seja do líder e se transforma em fé, instaurando uma dimensão de crença religiosa no seio de toda comunidade psicanalítica. O que mais chama atenção, retomando o texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), no qual expôs e denunciou os alicerces da obediência servil aos líderes de duas instituições tradicionais: a Igreja e o Exército, é que justamente Freud não conseguiu encontrar outros parâmetros para erguer uma sociedade psicanalítica. Ele não escondia nem seu papel de líder nem a importância de manter a autoridade desse lugar.

Além disso, eu já não era jovem; vi que havia uma longa estrada à frente, e me oprimia a idéia de que o dever de ser um líder tivesse recaído em mim tão tarde na vida. Sentia, porém, que deveria haver alguém na liderança. Conhecia muito bem as armadilhas que aguardam quem quer que comece a exercer a psicanálise e esperava poder evitá-las delegando poderes a uma autoridade que estivesse preparada para aconselhar e orientar. (FREUD, 1914, p. 52)



De Ferenczi à Lacan, críticas não faltaram à maneira como as instituições psicanalíticas organizavam-se, mas parece que o núcleo duro do processo de transmissão nunca foi de fato atingido ou abalado. Os analistas dos tempos heróicos, figuras controversas e até meio marginais, experimentavam novas possibilidades clínicas e transgrediam teorias consagradas, mesmo com o risco de serem condenados ao exílio. Atualmente, o que vemos são analistas normalizados e acomodados, burocratas sentados flacidamente em cima de teorias e técnicas desgastadas e estagnadas, mas que ainda garantem algum prestígio e uma boa remuneração. Agarrados como um náufrago a um paralelepípedo, os analistas afundam nas águas da repetição do mesmo.

É patente como nas comunidades psicanalíticas a palavra não circula livremente, ninguém pensa em voz alta, ninguém pensa diferente, ninguém pensa. Trata-se de um mutismo submisso como efeito nefasto da transferência que não se liquida. Papagaios repetem insistentemente e orgulhosamente o saber finalmente apreendido, em uma gagueira escolástica sem precedentes, confundindo ecletismo erudito com um pluralismo de verdade (BIRMAN, 2009b).

Existe uma falta de liberdade flagrante e uma proliferação de dogmatismos teóricos e técnicos nas sociedades psicanalíticas. Como não se dar conta dos efeitos disso no processo de formação dos analistas, que justamente trabalham na promoção de espaços de liberdade ante a inércia psíquica de seus pacientes? Nesse ambiente asfixiante, a teoria enquanto saber doutrinário instituído e a técnica enquanto tecnologia de poder produzem efeitos de sujeição nas subjetividades desses analistas em formação, esvaziando a potência da experiência clínica que estes podem promover. É bom que fique claro: não é possível separar a vida do analista da vida de analista. Paradoxo incontornável? O que podemos dizer é que se trata de mais um caso de tiro no pé.

Segundo Joel Birman, estamos diante de uma servidão transferencial na qual a esterilidade psíquica e o masoquismo se instauram. Lembrando que “o masoquismo não é o simples deleite com o sofrimento. (...) Com efeito, o que está no cerne da experiência masoquista é o evitamento do desamparo, na medida em que este é vivido como terror pelo sujeito.” (BIRMAN, 2006, p. 28) O pacto masoquista implicaria, portanto, uma sujeição servil do sujeito ao outro, seu objeto de amor, para fugir do horror do desamparo, tendo em vista que perder está nas raias do impossível.

Os analistas, ainda bem que demasiadamente humanos, não estão livres dessa condição de servidão imposta pelo pacto masoquista. Em um ofício tão solitário e marcado pelas incertezas, os analistas preferem se manter fiéis à figura idealizada de um pai protetor. Melhor do que se arriscar sozinho a produzir livremente o novo, é obedecer e se calar em troca de proteção e segurança. Porém, como Freud mesmo nos adverte no *Mal-estar da civilização* (1930 [1929]); quanto maior a segurança, menor a liberdade.

Diante dessa conjuntura, “é fundamental que a comunidade psicanalítica repense as formas obsessivas com que realizam as suas práticas clínicas, permeadas de ritualizações destituídas de afeto, através das quais se fecha qualquer possibilidade para a circulação do desejo.” (BIRMAN, 1997, p. 164-165) Apostamos que, diante da ritualização do encontro analítico, que normaliza tempo, postura, quantidade de sessões, organização espacial e visual do *setting*, técnicas e métodos, a resposta passa pela questão da liberdade.

## 2 O CUIDADO DE SI

“A história do cuidado e das técnicas de si seria, então, uma maneira de fazer a história da subjetividade; mas já não através das separações entre loucos e não loucos, enfermos e não enfermos, delinquentes e não delinquentes, mas através da formação e das transformações em nossa cultura das relações consigo mesmo.”

*Michel Foucault*

O objetivo deste capítulo é nos debruçarmos sobre o terceiro e último eixo teórico da obra de Foucault, acompanhando a trajetória da leitura filosófica que ele faz da noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e analisando a maneira como são estabelecidos os contornos, conteúdos e transformações históricas dessa noção. Para tal, iniciaremos com seu curso *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982), tendo como companhia a figura de Sócrates, até chegarmos, escoltados pelos cínicos, a seu último curso, *A coragem da verdade* (1983-1984).

Diante dos riscos de a psicanálise se tornar uma prática de sujeição das subjetividades, a serviço de uma lógica de poder normalizante, conforme trabalhado no capítulo anterior, tentaremos utilizar a própria obra de Foucault para encontrar as possibilidades de ultrapassarmos essa crítica e de pensarmos a psicanálise como uma prática de liberdade, comprometida com a produção de modos de vida singulares.

Frente às dificuldades de atravessar a linha das relações de poder-saber, Foucault também se questiona a respeito dos espaços possíveis de luta e de liberdade, concebendo a relação consigo como possibilidade de resistência contra as formas de sujeição da subjetividade. Tentando escapar da circularidade das relações de poder-saber e encontrar uma alternativa de um sujeito ativo e resistente, Foucault mergulha na Antiguidade greco-romana para pesquisar a noção de cuidado de si. Seu objetivo é pensar, na atualidade, a questão da constituição de novos modos de vida.

Diante dessa pista foucaultiana, faremos uma cartografia geral da noção de cuidado de si, tomando como referência básica a figura de Sócrates, que se caracteriza como aquele que cuida para que os outros cuidem de si. Ante o chamamento socrático para que cuidemos de nós mesmos, tentaremos demonstrar a relação estreita entre o cuidado de si, a verdade e o

modo de vida, enfatizando Eros e *áskesis* como as forças motoras de transformação da maneira de viver daquele que se dispõe a cuidar de si.

## 2.1 Dobrando Foucault sobre si mesmo

Reconhecendo na prática psicanalítica o limite tênue e a tensão entre a sujeição e a liberdade das subjetividades, é possível agora dar forma à questão que orienta esse trabalho: Como pensar a psicanálise como uma prática de subjetivação que aponta para liberdade e não para a sujeição? De outra maneira, como pensar uma prática psicanalítica comprometida com a produção de modos de vida singulares, menos normalizados e submissos? A nossa aposta é encontrar um caminho possível na própria filosofia de Foucault.

Este caminho é vislumbrado no terceiro e último eixo teórico da obra foucaultiana, quando o autor se volta para a Antiguidade greco-romana para estudar a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Em seu curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault nos dá uma valiosa pista do caminho a seguir:

Se podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade (isto é evidente, todos os cientistas o sabem), não se deve esquecer que, em formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência, reencontramos, de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, algumas exigências de espiritualidade. (...) Se considerarmos uma e outra, sabemos bem que, por razões totalmente diferentes mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, o problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (...) e a conseqüente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, estas duas questões repito, absolutamente característica da espiritualidade, serão por nós encontrada no cerne mesmo destes saberes ou, em todo o caso, de ponta a ponta em ambos. De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. **O que quero dizer é que nestas formas de saber reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver - sob um olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios -, são as muito velhas e fundamentais questões da *epiméleia heautoû*.** (FOUCAULT, 2004a, p. 39/40, grifo nosso)

Nessa longa passagem, Foucault reconhece que é possível reencontrar, no cerne da psicanálise, as questões do cuidado de si. Contudo, para Foucault, a psicanálise não levou muito em consideração, de maneira clara e corajosa, esse ponto de vista. Nosso caminho se propõe, então, a levar essa empreitada a sério e a encontrar na própria obra freudiana, tão rica em possibilidades de leitura, uma psicanálise que retome aspectos importantes da tradição do cuidado de si.

Caso consigamos empreender esse caminho hipotético, não temos dúvida de que um dos resultados será distanciarmos a psicanálise da cientificidade da medicina e dos saberes *psi*, que, nos tempos atuais, ocupam a linha de frente da normalização e da sujeição das subjetividades, para aproximarmos definitivamente a psicanálise da filosofia. Mas não de uma filosofia qualquer e, sim, da filosofia antiga, quando a filosofia era pensada como modo de vida, quando *lógos* (discurso) e *bíos* (vida) não se dissociavam.<sup>28</sup>

## 2.2 Resistências e o novo eixo teórico da obra foucaultiana

“Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle.”

*Gilles Deleuze*

Por que utilizar a noção de cuidado de si para dar conta da questão que nos orienta? Novamente Foucault nos aponta a direção. Qualquer relação de poder não é de forma absoluta aceitável nem de forma definitiva inevitável. Trata-se de não partir de nenhum universal e de reconhecer e denunciar tudo aquilo que se coloca como falsamente necessário

Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que, a partir disso, é feito do sujeito nas relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja. (FOUCAULT, 2010b, p. 70-72)

Diante das dificuldades de atravessar a linha das relações de poder-saber, Foucault também se questiona a respeito dos espaços possíveis de resistência, afirmando que onde há poder, há resistência e possibilidade de luta. Em outras palavras, onde há poder, há pontos de resistência móveis, transitórios e atuantes.

---

<sup>28</sup> Cabe lembrar que na psicanálise, assim como na filosofia antiga, prática e teoria são indissociáveis. Esse ponto de vista será abordado na conclusão desta tese.

Certamente não é em um suposto e fictício lado de fora, visto que, na visão foucaultiana, não há exterioridade entre as relações de poder e de resistência. Ambos freqüentam o mesmo campo de batalha. Porém, não se trata de um contrapoder organizado em uma “grande recusa”, mas de resistências plurais e locais, que não se fundam em uma região deserta de poder, mas, pelo contrário, que brotam no mesmo solo fértil do poder.

Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea (...). Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. (ibid., p. 241)

Diferenciando a relação de violência da relação de poder, Foucault afirma que esta última só existe articulada com dois elementos fundamentais, a saber: que todos os envolvidos sejam reconhecidos até o fim como sujeitos livres e ativos e “que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Portanto, o poder só se exerce sobre sujeitos livres, visto que a escravidão não é uma relação de poder, mas de coação e de dominação. Não há uma relação de exclusão entre poder e liberdade, pelo contrário, a liberdade é condição de possibilidade para que o poder se exerça. Além disso, é intrínseco às relações de poder a abertura de um campo de reação e invenção, ou seja, de resistência.

Desta forma, resistência e liberdade articulam-se diretamente com as relações de poder. É sob o fundo de liberdade que a resistência frente ao poder se exerce, produzindo o novo. “Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga” (ibid., p. 248).

Contudo, se existem limites impostos pelas relações de poder, estes evidenciam as suas fronteiras e as vias de escape. O que a experiência mostra a cada momento é que os limites são historicamente determinados, portanto, sendo variáveis, e que os fundamentos não são universais, portanto, mutáveis. (VENTURA, 2009)

Viver em sociedade é participar das relações de poder, já que uma sociedade sem relações de poder seria uma mera ficção. Entretanto, isso não quer dizer que o poder se constitui como uma fatalidade incontornável, visto que a resistência é parte integrante e

atuante deste jogo. Neste contexto, de acordo com o comentário preciso da filósofa francesa Judith Revel:

A resistência se dá, necessariamente onde há o poder, porque ela é inseparável das relações de poder; assim, tanto a resistência funda as relações de poder, quanto ela é, às vezes, o resultado dessas relações, na medida em que as relações de poder estão em todo lugar, a resistência é a possibilidade de criar espaços de lutas e de agenciar possibilidades de transformação em toda a parte (REVEL, 2005, p. 74).

No entanto, a resistência é luta aqui e agora e não uma mera promessa de um futuro melhor. Segundo Foucault, historicamente, as várias formas de resistência articulam-se em três principais tipos de luta: i) contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); ii) contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; e iii) contra as formas de sujeição, ou seja, contra a submissão da subjetividade, sendo esta última a mais importante para ele na atualidade, tendo em vista que:

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que (...) força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo (FOUCAULT, 1995, p. 235).

De acordo com Foucault, estas lutas não são nem a favor nem contra o indivíduo, mas sim batalhas contra os dispositivos de poder que confinam e fixam o indivíduo à sua própria identidade, subjugando-o e o tornando “sujeito a”. Desta forma, a resistência caracteriza-se essencialmente pela luta que é capaz de produzir novas formas de subjetividade por meio da recusa das individualidades que foram impostas historicamente. A idéia não é descobrir quem somos, mas recusar quem somos e nos transformarmos. (VENTURA, 2009) Resistir é lutar contra duas formas principais de sujeição:

Uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências de poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose (DELEUZE, 1998, p. 113).

Assim sendo, o conceito de resistência mostra-se diretamente ligado ao processo de subjetivação, ou seja, à produção de formas de subjetividade ou modos de vida. Neste sentido, o processo de subjetivação está sempre em aberto e em movimento, em eterno desprendimento em relação a si mesmo, dirigido sempre para a produção de novas formas de

subjetividade ou modos de existência. Podemos dizer que a noção de sujeito representaria um instante único e sempre inacabado deste processo.

Não se sujeitar é resistir. É abrir-se para outros e novos modos de ser sujeito e de estar no mundo. A subjetividade que deriva das relações de poder-saber apresenta-se, então, não apenas como palco de sujeição, mas também como lugar de resistência, capaz de travar lutas para escapar dos dispositivos de identificação, classificação e normalização de sua singularidade.

Se durante quase toda a década de 1970, Foucault reconhece a dificuldade de atravessar a linha das relações de poder-saber, a partir dos anos 1980, esse autor introduz um novo eixo teórico em sua obra e nos apresenta a possibilidade de pensarmos um sujeito ativo e resistente. Nesse momento, ele concebe a relação consigo como alternativa às estratégias de subjetivação, individualizante e normalizante, do poder disciplinar moderno e do biopoder. Ao tentar escapar da relação circular entre poder e saber, Foucault inaugura e acrescenta, então, esse novo eixo teórico: o “si” (*soi*).

### 2.3 Foucault na Antiguidade: um breve comentário

Até o final dos anos 1970, Foucault, para quem não era possível pensar a filosofia sem a História, nunca havia ultrapassado, de forma contundente, os limites da Modernidade. Entretanto, ao inaugurar o “si” como eixo teórico de sua obra no início dos anos 1980, ele mergulha de cabeça na Antiguidade greco-romana para pesquisar a noção de cuidado de si.

Após a publicação de seu livro *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault estabelece um intervalo de vários anos para publicar os outros dois volumes dessa série. Logo na introdução do segundo volume, intitulado *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (1984), ao analisar o deslocamento histórico e teórico de sua obra, Foucault se dá conta de que não seria possível estudar a história da sexualidade sem fazer um retorno arriscado à Antiguidade, visto ser este um período tão afastado de seus horizontes de trabalho até então.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Diante dos riscos, Foucault afirma: “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana, (...) que permita (...) interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar.” (FOUCAULT, 1984, p. 12)



Diante dessa mudança radical de contexto histórico, uma pergunta faz-se necessária: qual era o objetivo desse filósofo ao torcer seu pensamento da época moderna até a Antiguidade? De saída, podemos dizer que o interesse de Foucault não residia em um retorno nostálgico à Antiguidade, que tivesse qualquer intenção de encontrar nesse passado longínquo as soluções ou saídas para impasses do nosso presente. Mas, longe de qualquer anacronismo sem sentido, Foucault estava interessado, impulsionado pela curiosidade e pela vontade de pensar de forma diferente, em refletir no aqui e agora de nós mesmos.

O que ele queria fazer não era realizar uma história das soluções ou das alternativas, mas uma história dos problemas, ou melhor, das problematizações. Para ele, não havia nenhum valor exemplar a ser copiado em um período que não fosse o nosso, não estando em pauta qualquer tentativa de retorno<sup>30</sup> ao passado nesse sentido. O fundamental era pensar, ao longo da história, a questão da constituição dos diversos modos de vida ou, em outras palavras, a constituição de si mesmo como sujeito moral e ético.

Diante dessa questão fundamental, ainda na introdução do segundo volume de sua *História da sexualidade*, Foucault percebe a importância de pensar a relação entre a moral, a ética e as práticas de si.

De acordo com Foucault, apesar de a moral estar relacionada com a codificação de um conjunto de valores e de regras de conduta, uma ação para ser considerada moral não se reduz apenas à análise da conformidade entre essa ação e o referido código. A moral implica também uma constituição de si como sujeito moral, na qual o sujeito define sua posição existencial frente à regra, agindo sobre si mesmo com vistas a se transformar e estabelecendo um modo de ser que seja capaz de respeitar tal regra. “Não existe (...) constituição de sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apóiem” (FOUCAULT, 1984, p. 28-29)

Portanto, a moral comporta dois aspectos: o dos códigos de comportamentos e o dos modos de subjetivação. Em cada época e lugar históricos, é possível perceber morais orientadas para o código e morais orientadas para a ética. Nesta última, a ênfase está nas relações consigo e nas práticas de transformações do modo de vida. É possível, então, fazer a história dos códigos, que analisa os diversos sistemas de valores e regras de conduta, ou a

---

<sup>30</sup> Deleuze também coloca a mão nessa cumbuca: “O que interessava a Foucault não é um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como ‘si’, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente ‘artista’, para além do saber e do poder?” (DELEUZE, 1986, p. 123-124)

história da ética e da ascética, ou seja, a história dos modos de subjetivação e das práticas de si destinadas à assegurá-las. Essa é a história que Foucault quer contar.

De acordo com as análises foucaultianas, na Antiguidade greco-romana, as reflexões morais foram muito mais orientadas para a prática de si do que para a codificação de condutas ou a definição do permitido e do proibido. “Se excetuarmos a República e as Leis, encontraremos muito poucas referências ao princípio de um código que definiria no varejo a conduta conveniente, à necessidade de uma instância encarregada de vigiar a sua aplicação, à possibilidade de castigos que sancionariam as infrações cometidas.” (ibid., p. 30)

Deste modo, a moral antiga é uma moral orientada para a ética, marcada pela presença tímida de códigos e de leis que estabelecessem formalmente as regras de conduta e o campo do moralmente aceitável. Foucault percebe aí uma semelhança muito grande com a atualidade:

O que surpreende é que na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, ou ética, suas relações consigo mesmas e com os outros, muito mais do que com os problemas religiosos. (...) O segundo aspecto é que a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a nenhum aspecto legal. (...) Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. (...) Eu estou surpreso com esta similaridade dos problemas. (FOUCAULT, 1995, p. 255)

Mas as semelhanças não param por aqui. Foucault percebe também que, na atualidade do mundo capitalista, “a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava; e se formulou novamente o problema de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida.” (FOUCAULT, 2004b, p. 247)

Foi um engano acreditar que a supressão das interdições legais poderia resolver a questão da ética. Na atualidade, diante das injunções dos dispositivos de poder-saber, a questão ética está na possibilidade de o sujeito resistir às normalizações e de buscar novos modos de vida, por meio de um trabalho de transformação de si para consigo mesmo:

Ora, creio que uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória atualmente. E, por isso mesmo, um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antiguidade. A busca de estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelo quais a busca contemporânea pôde se inaugurar antigamente em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo o mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica. (ibid., p. 262-263)

Logo, apesar de as diferenças evidentes entre a Antiguidade e a atualidade, Foucault sublinha a proximidade da questão ética que se coloca em tais períodos históricos. Nesse contexto, o sujeito é compreendido como transformável e modificável, sendo sua subjetividade marcada por uma reflexividade prática, ou seja, por uma forma de se relacionar consigo mesmo que visa a se construir e a se elaborar. O desafio do sujeito ético, seja na Antiguidade seja na atualidade, está inscrito no registro da constituição de si mesmo.

## 2.4 Um pouco Sócrates

“Uma vida sem exame não é digna de ser vivida.”  
*Sócrates*

Para muitos o fundador da filosofia, Sócrates, esta figura incontornável da história, deixou uma marca definitiva no pensamento filosófico. Não é exagero afirmar que toda filosofia grega, helenística e romana foi socrática de alguma forma. Platônicos, aristotélicos, céticos, cínicos, estóicos, epicuristas, entre outros socráticos maiores ou menores, tinham em Sócrates a sua maior inspiração. Portanto, antes de abordarmos a noção de cuidado de si é fundamental atravessar um pouco, apenas no que tange o escopo deste trabalho, o pensamento de Sócrates.

Pode parecer estranho, mas Sócrates se fez tão importante apenas caminhando pelas ruas e conversando com os cidadãos da *pólis* ateniense. Diferentemente dos sofistas e para desgosto de sua esposa, Xantipa, ele não cobrava para dialogar com todos aqueles que o acompanhavam e o procuravam. Em sua prática filosófica tão singular, Sócrates não deixou nada escrito, não fixou nenhuma doutrina, não gerou uma escola filosófica. Recusava-se a ocupar o lugar de mestre, não transmitia nenhum saber objetivo (“sei que nada sei”) e não indicava caminhos (aporia) para seus seguidores.

Mas, diante de tantos “nãos”, o que positivamente despertava tamanho interesse e encantamento de tantos jovens? O que ele tinha a oferecer a seus seguidores? Provocação, espanto (*thaûma*) e possibilidade de transformação. Era improvável conversar com Sócrates e continuar o mesmo. Ele era a mutuca que aguilhoava e chacoalhava os atenienses, incitando-os a examinarem suas vidas e a exercitarem seus pensamentos.

Resumidamente, o método socrático consistia em: dialética (diálogo), ironia e maiêutica. Sócrates iniciava seus diálogos com perguntas simples sobre algum assunto e, ironicamente, induzia seu interlocutor a entrar em contradição, revelando toda sua ignorância. Nesse momento, Sócrates não oferecia nenhum saber pronto, nenhuma verdade dogmática sobre o ser das coisas, não dava respostas objetivas, tal qual um professor, à pergunta “o que é?”. A partir do reconhecimento de sua própria ignorância e diante da aporia colocada, seu interlocutor era levado a conceber, ou melhor, a dar à luz por si só a verdade sobre o assunto sobre o qual estavam dialogando. Esta é a maiêutica de Sócrates, que dizia que praticava a mesma arte que sua mãe, Fenaretos, que também era parteira. Em vez de corpos, ele era parteiro de almas.

Porém, Sócrates é aquele que questiona as coisas da vida e não a *phýsis* (natureza) do mundo. Por exemplo: o que é a coragem para um soldado ou o que é a justiça para um político? Fazer seu interlocutor reconhecer sua ignorância sobre um assunto que é central em sua vida, incitando-o a produzir por si só novas verdades a respeito do tema, tem um poder transformador na vida desse interlocutor. Portanto, a maiêutica socrática ajudava cada um, ao conceber suas próprias verdades, que engendrasses a si mesmo, no sentido de dar origem, produzir e gerar a si mesmo. Era um trabalho de parto da verdade singular de cada um, no qual importava mais o caminho percorrido junto com seu interlocutor, com toda sua potência de transformação do modo de vida deste último, do que qualquer ponto de chegada.

Podemos concluir, portanto, que a *démarche* socrática é existencial e ética. “Sócrates não tem um sistema a ensinar. Sua filosofia é inteiramente exercício espiritual, novo modo de vida, reflexão ativa e consciência viva.” (HADOT, 2010, p. 37, nossa tradução) Sócrates não tinha nada a ensinar a não ser mostrar com sua própria vida um modo de viver, provocando os atenienses a examinarem seus próprios modos de vida.

Um bom exemplo dessa questão está descrito por Xenofonte em seu livro *Memoráveis*. Questionado se, ao invés de interrogar sobre a justiça, ele deveria dizer o que é a justiça, Sócrates responde: “na ausência da palavra, eu faço ver o que é a justiça através dos

meus atos.” (XENOFONTE apud HADOT, 2010, p. 32, nossa tradução) O que Sócrates faz é um convite para se viver a justiça, ensinando por seus atos e não pela doutrina. Sócrates inaugura, dessa forma, a filosofia como modo de vida<sup>31</sup>, onde teoria e prática, *lógos* e *bíos*, são indissociáveis.

Sócrates é a pedra de toque que põe à prova o si mesmo do seu interlocutor. A verdadeira questão do diálogo socrático não residia naquilo a respeito do que se fala, mas, sim, naquele que falava. Não é à toa que Nícias, ilustríssimo político e general ateniense, um dos personagens do diálogo *Laques*, afirma, sem rodeios e sem vergonha, no contexto de uma conversa na qual o tema principal é a coragem, o seguinte:

A mim parece que não estás ciente que todo aquele que faz um contato estreito com Sócrates e entabula um diálogo direto com ele, tem necessariamente – mesmo que inicie o diálogo com um tema totalmente distinto – que ser conduzido por ele, mediante rodeios, por seus argumentos até submeter-se a responder perguntas sobre si mesmo, sobre o estilo de vida que tem atualmente e sobre o tipo de vida que teve no passado. (...) Consequentemente, para mim não foge do habitual ser examinado e testado por Sócrates, não sendo, tampouco, desagradável. Na verdade, já sabia muito bem que nossa discussão não seria sobre os rapazes, mas sobre nós mesmos, se Sócrates estivesse presente. (PLATÃO, 2011, p. 196)

Dessa longa passagem, podemos concluir que o verdadeiro problema socrático não é o que se sabe, mas a maneira como se vive. Ao negar o lugar de mestre, na verdade, Sócrates funda outro lugar de mestria, no qual o mestre é aquele que cuida para que os outros cuidem de si e de suas vidas. Sócrates, a mutuca e a pedra de toque, é o mestre do cuidado de si.

## 2.5 Cuidado de si: o início

Em seu curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault trabalha o surgimento da noção de cuidado de si no âmbito da filosofia em torno da figura de Sócrates, principalmente a partir dos seguintes diálogos platônicos: *Apologia de Sócrates* e *O primeiro Alcibiades*.

No diálogo *Apologia de Sócrates*, vemos Sócrates, em seu julgamento, desferir duras críticas aos atenienses por cuidarem de muitas coisas, mas não deles mesmos:

---

<sup>31</sup> Com relação a esse ponto, Foucault nos dá uma boa definição da filosofia como modo de vida: “Desde a origem da filosofia, e talvez, no fundo, até hoje mesmo e a despeito de tudo, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não é dissociado de uma existência filosófica, que a prática filosófica deve sempre ser mais ou menos uma espécie de exercício de vida. É nisso que a filosofia se distingue da ciência.” (FOUCAULT, 2011a, p. 206)

E tu, que é o melhor dos homens; tu, ateniense, cidadão da maior cidade e mais célebre por sabedoria e poder, não te envergonhes de pensar em acumular o máximo de riquezas, fama e honras, sem te preocupar em **cuidar** da inteligência, da verdade e da tua alma, para que se tornem tão boas quanto possível? E se algum de vós retrucasse que **cuida** de fato delas, não o deixaria afastar-se nem iria embora, mas o interrogaria, o analisaria, o impugnaria. (PLATÃO, 2004, p. 82, grifo nosso)

Durante o julgamento, Sócrates ainda diz aos atenienses que eles perderiam muito com sua morte, mais até do que ele próprio, pois não sobraria ninguém para os incitar a se ocuparem consigo mesmos.

Nesse texto, ele apresenta-se como aquele que tem a função divina de cuidar para que os outros cuidem de si, desempenhando o papel de quem desperta aqueles que dormem o sono da ignorância de si. Os deuses confiaram Sócrates a função de interrogar seus compatriotas a respeito do cuidado de si e, por conta disso, ele renunciou qualquer tipo de riqueza e arriscou sua própria vida para poder ocupar-se dos outros. Portanto, não resta dúvida de que: “Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá”. (FOUCAULT, 2004a, p. 11)

No diálogo *O primeiro Alcebiades*, Sócrates aborda Alcebiades ao perceber que este quer se voltar para a vida política. Sócrates diz que ele não possui a *tékhnē* (arte) necessária para governar a cidade e para competir com os rivais espartanos e persas. Para tal, Sócrates afirma que é preciso que Alcebiades cuide de si para poder participar da vida política. Cuidar de si é a condição necessária para governar os outros, ou melhor, para cuidar dos outros.<sup>32</sup> Aqui já fica evidente que o cuidado de si não representava um solipsismo e nem um exercício de solidão. Bem ao contrário, essa noção apontava, de início, para a alteridade e para a *pólis*.<sup>33</sup>

Próximo ao final desse diálogo, Sócrates enuncia, com um pouco mais de clareza, o que estava em jogo na noção de cuidado de si:

---

<sup>32</sup> Porém, apesar do pano de fundo político que marca o diálogo *O Primeiro Alcebiades*, é digno de ressalva que o quadro de emergência da noção de cuidado de si nesse diálogo é a erótica, evidenciada pela relação existente entre Sócrates e Alcebiades, que não por um acaso é a relação ápice do texto *O Banquete*, que trata justamente sobre Eros.

<sup>33</sup> Apesar de, principalmente a partir do cristianismo, ocupar-se de si ter sido denunciado como uma forma de egoísmo que colocava o interesse pessoal acima do comunitário, na Antiguidade o cuidado de si implicava necessariamente em cuidar dos outros. “Tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social. (...) O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um ‘serviço de alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas.” (FOUCAULT, 1985, p. 57-59)

- Sócrates: Então responde: que significa a expressão cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?

(...)

- Sócrates: Pois, ao que parece, a arte que se ocupa conosco não é a mesma que se ocupa com o que nos pertence.

- Alcebiades: Parece que não.

(...)

- Sócrates: Num ponto, pelo menos, já ficamos de acordo: que não é a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertença, mas a que nos deixa melhores a nós mesmos. (PLATÃO, 1975, p. 237)

A partir dessa passagem, fica evidente que o cuidado de si é a técnica de se tornar melhor do que se é. Tornar-se melhor é deixar de ser o que se é e atingir um modo de ser diferente, transformando-se ao se tornar outro de si mesmo. E, para que seja possível alcançar esse objetivo, Sócrates incentiva uma mudança de atitude em relação a si mesmo, que resulta em uma atenção cuidadosa sobre si. Diante da preocupação exagerada com fama e fortuna, de sua voz ecoa a seguinte mensagem: ocupem-se de si mesmos, apreendam a si mesmos, percebam que existe algo indubitável como si mesmos, não tomem outra coisa como si mesmos, não se percam de si.

Mas o que vem a ser esse “si” do qual se deve cuidar? Sócrates orienta Alcebiades nos caminhos de sua argumentação até que possa concluir que o objeto final de cuidado ou, em outras palavras, o “si” é a alma (*psykhé*), conforme passagem que apresentamos a seguir:

- Alcebiades: Acho muito razoável o que me dizes, Sócrates. Porém, desejo que me expliques de que maneira podemos cuidar de nós mesmos.

(...)

- Sócrates: De seguida, assentamos que é da alma que precisamos cuidar e para que devemos volver as vistas. (ibid., p. 242-243)

Cuidar de si não é nem cuidar das riquezas nem do corpo, que são “coisas” que pertencem a alguém, mas que não se confundem com esse alguém. Cuidar de si é cuidar de sua alma. O “si” é tomado nítida e exclusivamente como a alma. Cuidar de si é prestar atenção em sua alma, conhecê-la e tirá-la da ignorância, com o objetivo de se tornar melhor do que se é.

Esta é uma marca fundamental do cuidado de si platônico: o cuidado passa pelo conhecimento de si, mais propriamente pelo conhecimento da alma. Marca platônica, mas não

necessariamente socrática, levando em consideração as diferentes formas de como as demais escolas filosóficas da Antiguidade apropriaram-se dessa noção de cuidado de si, que se estabeleceu a partir de Sócrates como uma noção fundamental em toda a filosofia antiga.

Em Platão, o cuidado de si coloca-se frente a um déficit pedagógico de si, implicando um conhecimento da alma e visando ao exercício das funções de governo da cidade. Endereçado apenas a uma jovem elite política, o cuidado de si era uma atividade da alma, distinta tanto da atividade médica, que cuidava dos corpos, quanto da atividade econômica, que cuidava dos bens e riquezas.

Nesse contexto, Foucault afirma que, durante a Antiguidade, o cuidado de si incluía e subordinava o preceito délfico do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*). Para que fosse possível cuidar de si, era imprescindível conhecer-se, ou melhor, voltar os olhos para sua alma. Essa atitude de contemplação da alma implicava em reconhecer suas ignorâncias e em se municiar de certos princípios considerados verdadeiros. “Parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo.” (FOUCAULT, 2004a, p. 11/12)

## 2.6 Cuidado de si: uma proposta de definição geral

A tradução do termo *epiméleia* por “cuidado”, tão impregnada pelo significado de “zelo”, traz sérios prejuízos à polissemia do mesmo. Não que esse termo também não tenha essa acepção, mas é apenas uma dentre outras. Tal qual às palavras-valises, nesse termo cabem muitos outros significados: ocupação, cultivo, atenção, vigilância, preocupação, diligência e dedicação, que são tão ou mais importantes para se compreender o que está em jogo na noção de cuidado de si.

Em grego, esse termo também é utilizado para designar todo um conjunto de ocupações relacionadas com as mais diversas áreas da vida cotidiana: desde as atividades do chefe da casa, passando pelas do príncipe até as do médico. No meio de tamanha variedade de significados, gostaríamos de sublinhar um elemento nodal que acreditamos perpassar todas essas atividades características do termo *epiméleia*: a ideia de trabalho. “A *epiméleia* implica um labor” (FOUCAULT, 1985, p. 56)

Somando-se a esse termo seu complemento *heautoû*, que significa única e exclusivamente “auto” (si próprio), conforme observamos nas palavras: “auto-estima” ou



“auto-retrato”, podemos dizer que o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) é um trabalho de si para consigo mesmo, ou melhor, um trabalho de si que se dobra na direção de si mesmo.

Além desta dimensão de trabalho, o cuidado de si também apresentava: i) uma função crítica, já que se desfazer dos maus hábitos e desaprender a *dóxa* (opinião) eram tarefas fundamentais da cultura de si; ii) uma função terapêutica, objetivando curar o *páthos* (paixão) da alma; e iii) uma função de luta e de combate permanente: “Não se trata, simplesmente, de formar para o futuro um homem de valor. É preciso dar ao indivíduo as armas e a coragem que lhe permitirá lutar a vida inteira.” (FOUCAULT, 2004a, p. 602).

Duas metáforas eram frequentemente utilizadas para descrever essa postura combativa: a da “justa atlética”, que dizia que o indivíduo devia se comportar na vida como um lutador capaz de resistir aos acontecimentos que se podem produzir; e a da “guerra”, que apontava para a necessidade de a alma estar sempre organizada como um exército pronto a enfrentar o inimigo.

Enquanto trabalho de uma vida inteira, o cuidado de si estabelecia-se como um princípio existencial e como uma forma de vida calcados no trabalho permanente de si sobre si próprio:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. (ibid., p. 11)

Para poder encarnar-se como permanente agitação e movimento da existência, o cuidado de si era composto de um conjunto de técnicas que possibilitavam aos homens a realização, por eles mesmos, de determinados exercícios (*áskesis*) em seu corpo, pensamentos e condutas.

Postura crítica que provoca um primeiro despertar e que coloca em movimento uma trabalhosa luta consigo em busca da transformação de si. Este é o *télos* (finalidade) do cuidado de si: a transformação de si. Trabalho e luta rumo à transformação de si é uma boa e básica definição da noção de cuidado de si.

No contexto da Antiguidade, o cuidado de si representava o princípio de toda conduta racional, não sendo possível pensar a moralidade e viver eticamente sem essa noção, que assumiu uma extensão muito grande ao longo do pensamento helenístico e romano. No entanto, Foucault frisa que, de forma alguma, o cuidado de si virou uma lei universal que se

impunha a todos, resguardando sempre uma característica fundamental que era a livre escolha de cuidar de si. Cuidar de si era facultativo e não uma imposição.

## 2.7 Cuidado de si e liberdade

A noção de cuidado de si na Antiguidade andava de braços dados com a liberdade, questão central em seus oito séculos de duração. Ser livre era não ser escravo de ninguém e muito menos de si mesmo e de seus apetites. Segundo Sêneca: “ser escravo de si mesmo é a mais grave, a mais pesada de todas as servidões, (...) é uma servidão assídua, isto é, pesa sobre nós sem cessar” (SENECA apud FOUCAULT, 2004a, p. 332).

Ocupar-se consigo mesmo era constituir-se através do exercício da autarquia e do domínio de si, libertando-se de velhos hábitos, costumes e condutas (*éthos*), em busca de novos modos de ser. Cuidar de si é um exercício de liberdade frente a si e ao mundo, capaz de transformar o próprio *éthos* do sujeito. É neste contexto que “o cuidado de si constituiu no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual foi pensada como ética” (FOUCAULT, 2004b, p. 267).

Enquanto prática da liberdade, o cuidado de si implica necessariamente um trabalho de desprendimento de si. Um desprendimento de tudo aquilo que aprisiona e subjuga o sujeito. Desprender-se de si mesmo é ser capaz de mudar de pele e fazer dessa mudança um princípio existencial.

Na cultura de si, as formas de se conduzir no mundo devem ser buscadas no próprio sujeito, na relação de si para consigo, e não em qualquer tipo de código moral, sendo uma trajetória que visa sempre a escapar das dependências e sujeições. Pode-se, então, inferir que a relação consigo mesmo diz respeito a uma ética do cuidado que busca a liberdade do sujeito.

Porém, não podemos confundir essa liberdade com algum tipo de liberação da natureza humana que foi aprisionada após ter sido submetida e reprimida por certos processos históricos, econômicos e sociais. “Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo (...). Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma.” (ibid., p. 265)

Muito pelo contrário e longe da ideia de que existe uma essência humana a ser desvelada, trata-se de trabalhar duro para se libertar do habitual e produzir o novo. Liberdade

enquanto uma prática, um exercício de poder que se dobra sobre si em uma luta perpétua. “Essa liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela é poder que se exerce sobre si.” (FOUCAULT, 1984, p. 75)

Não sendo de forma alguma uma busca fascinada e deslumbrada de um sujeito verdadeiro e essencial, o cuidado de si estabelece uma tensão vigilante e uma luta constante para evitar qualquer forma de sujeição. Ocupar-se de si próprio é constituir-se livremente pelo domínio de si mesmo (*enkratéia*)<sup>34</sup>.

Corroborando e enriquecendo esse ponto de vista, Deleuze ressalta que a relação consigo mesmo não implica em um esvaziamento ou enfraquecimento das forças do sujeito, mas, bem ao contrário, caracteriza-se pela dobra dessa força na direção de si próprio. “É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria: a *enkratéia*, a relação consigo como domínio.” (DELEUZE, 1988, p. 107) Domínio de si não é enfraquecimento de si e, sim, agonismo e luta perpétua de si para consigo, é medir-se consigo mesmo sem cessar.

## 2.8 Cuidado de si e vida

A noção de cuidado de si passou por grandes mudanças até chegar ao seu apogeu nos dois primeiros séculos da época imperial romana, evidenciando que a mesma não permaneceu homogênea em todas as suas manifestações na cultura antiga. Essa longa evolução foi mais caracterizada por uma série de lentos deslocamentos do que por rupturas abruptas.

O cuidado de si, inicialmente orientado a uma jovem elite política, foi se estabelecendo como uma exigência incondicional e como um princípio geral da existência: deve-se cuidar de si por toda a vida, independente de idade e status social. Primeiro deslocamento.

Não menos importante nesse percurso é a saída de cena da cidade enquanto lugar privilegiado no *télos* da atividade do cuidado de si: passa-se a se ocupar consigo mesmo tendo como finalidade o si próprio e não mais o governo da *pólis*. Resultado ou não de um declínio

---

<sup>34</sup> A *enkratéia* caracteriza-se por uma forma ativa de domínio de si, de resistência e luta frente aos desejos e prazeres. “Para uma luta dessa natureza, os exercícios são necessários” (FOUCAULT, 1984, p. 68). Portanto, a *áskesis* é condição de possibilidade da *enkratéia*.

da democracia grega e de um estreitamento da liberdade política, temos aqui o segundo deslocamento.

Aos poucos, a ênfase do cuidado de si sofre outra torção: do combate à ignorância que se ignora para um trabalho sobre si que aponta na direção dos maus hábitos e das dependências: “correção-liberação, bem mais do que formação-saber” (FOUCAULT, 2004a, p. 116). A dimensão ética do cuidado de si, já presente desde o início, mas sempre subordinada, no contexto da *paideía* grega, a uma questão pedagógica, afirma-se de forma mais radical. O alvo desloca-se da ignorância da alma para a maneira como se conduz na vida, ou melhor, para a maneira como se vive. Terceiro e mais importante deslocamento.

As técnicas do cuidado de si se estabelecem como exercícios que aspiravam uma transformação na vida. Escultor de si mesmo, aquele que cuidava de si trabalhava e se esforçava para dar forma singular a sua própria vida. O objetivo final dessas técnicas desloca-se da *psykhé* para o *bíos*.<sup>35</sup>

Um questionamento que perpassa toda a Antiguidade é: como viver? Não existiu nenhuma escola filosófica na Antiguidade que não tenha se norteado por esta pergunta. É justamente em relação a essa questão ética fundamental que o cuidado de si se inscreve no registro de uma arte da vida ou técnica da existência (*tékhne tou bíou*). *Bíos* e *epiméleia heautoû* entrecruzam-se de forma indissociável na busca pelo bem viver.

Estas (as “artes da existência”) devem ser entendidas como práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 2004b, p. 196-197)

Apesar de esta passagem nos remeter ao conceito foucaultiano de estética da existência, no contexto de uma vida como obra de arte, o que nos interessa aqui sublinhar é a dimensão

---

<sup>35</sup> É interessante perceber que Foucault já identifica no âmbito da própria obra de Platão esse deslocamento no objeto do cuidado de si. No diálogo *O primeiro Alcibiades*, fica evidente a instauração da *psykhé* como o si do qual se deve cuidar, correlativo de um modo de conhecimento de si calcado na contemplação da alma por si mesma. Já no diálogo *Laques*, Foucault, principalmente a partir da análise da introdução e do final do diálogo, levanta a hipótese de que, para dar conta de si mesmo, é necessário dar conta da maneira como se vive. Nesse diálogo, no qual Sócrates vai discutir com figuras já proeminentes da Grécia a propósito da formação dos jovens, o cuidado de si “nos conduz ao *bíos*, à vida, à existência e à maneira como se leva essa existência. Essa instauração de si mesmo não mais como *psykhé*, mas como *bíos*, não mais como alma, mas como vida e modo de vida”. (FOUCAULT, 2011a, p. 139-140) Entretanto, apesar dessa percepção de Foucault, não resta dúvida de que é no cinismo que o estabelecimento do *bíos* como objeto final das técnicas de si é radicalizado. “Esse tema do *bíos* como objeto do cuidado me [parece] ser o ponto de partida de toda uma prática e de toda uma atividade filosófica, de que o cinismo, claro, é exemplo primeiro.” (ibid., p. 112)

ética desse conceito, a partir de dois aspectos centrais: estilo e obra, ambos correlacionados diretamente à vida.

Conferir um estilo à vida é manifestar corajosamente a singularidade na carne da existência. Ter estilo próprio é dar uma forma bela à vida, abrindo caminho para uma vida boa. Fica evidente, neste ponto, o entrelaçamento entre os domínios ético e estético, característico da cultura grega, onde o belo e o bom são intercambiáveis.

O cuidado de si enquanto uma técnica da existência não só abria a possibilidade de um caminho capaz de conduzir a ação de um sujeito e de produzir mudanças no seu modo de ser, mas tomava a sua vida como uma obra em aberto, sempre por se fazer. Mais do que uma obra de arte, era uma obra que exigia esforço, suor e trabalho duro. Este ponto é enfatizado pelo filósofo francês Frédéric Gros, quando descreve a situação do curso *A hermenêutica do sujeito*:

A elaboração ética de si é antes o seguinte: fazer da própria existência, deste material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna. Mas da palavra obra devemos aqui reter mais a dimensão artesanal do que “artística”. (GROS, 2004, p. 644)

Nesse artesanato do bem viver, o que também estava em jogo era fazer da vida não só uma obra, mas uma prova. Prova principalmente no sentido de experiência, assim como quem prova uma comida, visto que é na vida onde fazemos a experiência de nós mesmos. Viver para se experimentar, experimentar-se para se transformar.

## 2.9 Cuidado de si: transformação e verdade

A noção de cuidado de si evidencia a filosofia como modo de vida, composta de uma dimensão teórica e outra prática que são inseparáveis. Vida prática em consonância com discurso teórico. Para ser um cético, por exemplo, era necessário não só conhecer as teorias céticas, mas, principalmente, viver como um cético.<sup>36</sup> Filosofar não era só conhecer, mas acima de tudo viver filosoficamente. Na Antiguidade, a virtude (*areté*) era adquirida por meio

---

<sup>36</sup> No campo da filosofia como modo de vida, a filosofia é uma experiência de vida capaz de transformar um sujeito e não apenas algo que lemos e sobre o que escrevemos. A filosofia é algo que emana do modo de vida da pessoa e “o melhor modo de se aprender é ver um filósofo em ação.” (NAVIA, 2009, p. 235)

de uma *áskesis*, não menos indispensável do que uma *máthesis* (conhecimento teórico). Este aspecto prático é denominado por Foucault de “espiritualidade”.

De acordo com Foucault, se a filosofia for concebida como uma forma de pensamento que se interroga a respeito do que permite o sujeito acessar a verdade, a noção de espiritualidade deve, então, ser entendida como o conjunto de práticas capazes de possibilitar o acesso à verdade pelo sujeito.

Durante todo este período que chamamos de Antiguidade (...), a questão filosófica do como ter acesso à verdade e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. (FOUCAULT, 2004a, p. 21)

No âmbito da espiritualidade ou, se preferirmos, da filosofia como modo de vida, a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, visto ser fundamental que esse sujeito se modifique para ter acesso à verdade. Neste sentido, podemos afirmar que o cuidado de si designa o conjunto das condições de espiritualidade, ou melhor, o conjunto das transformações de si necessárias para o acesso à verdade.

Para Foucault, historicamente existiram três formas de acesso a verdade: i) uma ética e estética, relacionada à “espiritualidade” e ao cuidado de si; ii) uma religiosa, que deriva do cuidado de si e que se inicia com o cristianismo e, apesar de ainda apregoar uma transformação para se ter acesso à verdade, aponta para um modo de vida que implica em uma renúncia a si mesmo em nome de Deus; e iii) uma cognitiva, que determina o acesso à verdade única e exclusivamente mediante procedimentos mentais.

O que gostaríamos de enfatizar é que, no contexto do cuidado de si, existe uma relação direta entre o acesso à verdade e a transformação subjetiva, ou melhor dizendo, entre verdade e sujeito. Na Antiguidade, a verdade sempre cobrava um preço existencial, não havendo acesso à verdade sem *áskesis*. Em relação a esse ponto, o cuidado de si pode ser considerado como um “conjunto de experiências modificadoras do sujeito para ter acesso à verdade com a finalidade de transformar o ser mesmo do sujeito.” (PORTOCARRERO, 2006, p. 194-195)

O acesso à verdade não é puramente lógico, estando fundamentalmente ligado à mudança permanente do sujeito. Como processo que dura a vida toda, a noção de cuidado de si diz respeito a uma forma de ser ou a um modo de vida que deve estar em constante transformação para se ter acesso à verdade.

No âmbito do cristianismo, o acesso à verdade é efetuado através de Deus e não através da transformação da própria subjetividade. Já, a partir da modernidade, o acesso à verdade se dá única e exclusivamente através do conhecimento, marcando justamente a prevalência do conhece-te a ti mesmo sobre a noção de cuidado de si no âmbito da filosofia.

“Desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão, creio que entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade.” (FOUCAULT, 2004a, p. 23) A partir, principalmente, da modernidade, o que se percebe é um afastamento quase definitivo entre teoria e prática filosófica, ou seja, entre a filosofia e vida. É justamente a radicalização dessa separação que faz nascer o sujeito do conhecimento, esse sujeito imóvel diante das verdades da vida.

## **2.10 Cuidado de si e parresia (*parresía*)**

Não é possível abordarmos a noção de cuidado de si, principalmente no que diz respeito à relação entre sujeito e verdade na Antiguidade, sem nos debruçarmos minimamente sobre a noção de parresia. Apesar da importância concedida por Foucault a essa noção em sua obra tardia, no escopo deste trabalho não a tomaremos como central, utilizando-a apenas como parte do nosso caminho de tentar apresentar as relações entre verdade e modo de vida na Antiguidade.

Etimologicamente, parresia é dizer tudo, no sentido de dizer a verdade sem nada esconder. Caracterizada pela fala franca e pela liberdade da palavra, a parresia é um modo de veridicção no qual o dizer verdadeiro coloca em risco a própria vida do parresiasta. Existe, portanto, um vínculo entre parresia e coragem, sendo a parresia a “coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer.” (FOUCAULT, 2011a, p. 13).

Apesar de ser, primeiramente, uma noção política, caracterizada pela coragem de dizer a verdade diante do tirano, é no campo da ética que a mesma floresce e toma corpo. É nesse campo, onde a verdade que se diz se relaciona à maneira como se vive, que Sócrates coloca-se como o parresiasta por excelência. Sócrates de fato teve a coragem de arriscar sua vida ao dizer a verdade tanto no jogo da interrogação irônica quanto frente ao tribunal.

Essa maneira de dizer a verdade não pertence nem à erística (arte de discutir) nem à pedagogia (arte de ensinar) nem à retórica (arte de persuadir) nem, tampouco, a uma arte da demonstração. Não tem a ver com a estrutura interna do discurso nem com os efeitos desse

discurso naquele que o escuta, mas, sim, com os efeitos do lado de quem fala, ou seja: “do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor.” (FOUCAULT, 2010a, p. 55)

Diferentemente de outros modos de veridicção, tais como: a profecia, a sabedoria e o ensino, que falavam a verdade do destino, da *phýsis* e da *tékhne*, a parresia traz para o primeiro plano a dimensão do *éthos*. O que estava em jogo não era nem uma verdade revelada nem uma verdade da tradição, menos uma verdade das ideias, mas, sim, uma verdade autenticada pelo próprio modo de vida de quem a enunciava. Não se tratava apenas de dizer a verdade, era necessário viver de acordo com o que se dizia. A prova da verdade residia na própria vida do parresiasta.

A harmonia entre *lógos* e *bíos* era uma marca essencial da parresia, sendo nesse sentido que a mesma se articulava com o modo de vida. “O modo de vida aparece como o correlativo essencial, fundamental, da prática do dizer-a-verdade. Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles.” (FOUCAULT, 2011a, p. 130)

Inscrita no âmbito do cuidado de si, mais do que questionar a vida dos homens, a parresia colocava-se como uma técnica de si marcada pela coragem da palavra consigo mesmo, indicando claramente a presença de um exercício de franqueza de si para consigo mesmo (*áskesis*). “A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2004a, p. 395) Com relação a esse ponto, podemos afirmar que os exercícios ascéticos são, neles mesmos, afirmações francas frente à sociedade e, principalmente, a si mesmo. Estamos diante da articulação entre *áskesis*, verdade e modo de vida. Mas, isso é só o começo.

## **2.11 *Áskesis* e Eros: movimentos rumo à verdade**

Em seu curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault indica, em uma longa passagem, que *áskesis* e Eros, na esfera das práticas de cuidado de si, estão diretamente relacionados à transformação do sujeito para o acesso à verdade.



A verdade só é dada a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. (...) Acho que esta é a fórmula mais simples porém mais fundamental para definir a espiritualidade. Isso acarreta, como consequência, que deste ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito. (...) Digamos muito grosseiramente (...) que esta conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu status e de sua condição atual (...) Chamamos este movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja o seu sentido, de movimento de Eros (amor). Além desta, outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). **Eros e áskesis são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade.** (ibid., p. 20, grifo nosso)

*Áskesis* e Eros são as duas formas de movimento, ou melhor, as duas forças motoras que possibilitam a transformação subjetiva e a consequente constituição de novos modos de vida, que tornam o sujeito capaz de verdade. Portanto, podemos afirmar que o cuidado de si é composto por um conjunto de práticas ascéticas e eróticas ou, em outras palavras, que o cuidado de si é um trabalho erótico de si para consigo mesmo que visa à transformação da própria maneira de viver.

É nesse mesmo sentido que o cuidado de si pode ser caracterizado como uma “**elaboração** de si através de si, uma **apaixonada** transformação, uma modificação lenta e difícil, mediante o cuidado contínuo com a verdade.” (FOUCAULT apud ORTEGA, 1999, p. 59, grifo nosso)

Na tentativa de articularmos a psicanálise com o cuidado de si, tomaremos *áskesis* e Eros como noções-chave da tradição do cuidado de si. Logo, torna-se necessário apresentarmos, a seguir, um recorte mais detalhado destas noções no contexto geral da filosofia como modo de vida e, particularmente, no contexto das práticas do cuidado de si.

## 2.12 *Áskesis*

O termo grego *áskesis* originalmente refere-se ao vocabulário do atletismo e significa: exercício, prática, treino, disciplina<sup>37</sup>. No contexto de uma filosofia como modo de vida, esse

---

<sup>37</sup> Durante toda a década de 1970, no contexto de sua genealogia do poder, Foucault trabalhou a noção de disciplina como uma técnica de individualização do poder. Entretanto, quando se lança na Antiguidade greco-romana e inaugura o “si” como um novo eixo teórico, a noção de disciplina, enquanto *áskesis*, ganha uma leitura positiva.

termo indica um trabalho perene de si para consigo mesmo, que se dá pela prática de uma série de exercícios existenciais.

Na cultura de si, esses exercícios têm por finalidade a constituição de novos modos de vida, mais livres frente aos *aphrodisía*<sup>38</sup> e mais preparados frente aos acontecimentos da vida. Assim como os atletas que repetem exaustivamente em seus treinos aquilo que executam nas competições, os exercícios existenciais são concebidos como a própria prática daquilo para o que se quer preparar. É uma repetição antecipadora e transformadora exercitada pelo atleta de si mesmo.

Entretanto, os movimentos executados não são apenas físicos, mas movimentos de concentração, expansão e desprendimento de si, que visam a um autolapidamento a partir de um esforço que se dobra sobre si mesmo. A *áskesis* exige, por conseguinte, um esforço no qual o sujeito mobiliza suas forças, com vigor e coragem, na intenção de transformar sua existência.

Durante a Antiguidade, várias escolas filosóficas dedicaram-se à prática desses exercícios, dos quais se pode destacar: o exame de consciência, a escrita de si, a correspondência, a meditação, os procedimentos de provação (como, por exemplo, o jejum e a abstinência sexual) e os procedimentos de resistência (como, por exemplo, andar descalço na areia escaldante e abraçar estátuas de gelo durante o inverno). Existiam, portanto, dois tipos de exercício: o *meletân*, que significava exercitar-se em pensamento e pelo pensamento; e o *gymnazéin*, que significava exercitar-se em uma situação real.

Nesse período, esses exercícios, que compunham o conjunto das técnicas de si, eram práticas relacionadas ao cuidado com os atos e não com a preocupação com algum tipo de interioridade. Por exemplo: a técnica do exame da consciência, que visava a um domínio sobre as representações mentais, não tentava descobrir a origem profunda ou o sentido oculto

---

<sup>38</sup> Os gregos dispunham de uma série de palavras para designar uma miríade de atos e gestos que estamos acostumados a chamar de “sexuais”. Foucault salienta a dificuldade de encontrar nos gregos uma noção que seja capaz de agrupar ao redor de si uma série fenômenos, tais como: comportamento, sensações, paixões, imagens e desejos. Neste cenário, Foucault utiliza o termo *aphrodisía*, para o qual a nossa noção de sexualidade representa uma tradução bastante inadequada, como capaz de aglutinar em torno de seu significado os atos, os gestos e os contatos, que proporcionam certa forma de prazer. Pode-se, então, afirmar que os *aphrodisía* são, ao mesmo tempo, o prazer, o desejo e o ato. A seguinte passagem ressalta esse ponto de forma muito eloqüente e precisa: “O que na ordem da conduta sexual parece, assim, constituir para os gregos objeto de reflexão moral, não é, portanto, exatamente o próprio ato (visto sob as suas diferentes modalidades), nem o desejo (considerado segundo a sua origem ou direção), nem mesmo o prazer (avaliado segundo os diferentes objetos ou práticas que podem provocá-lo); é sobretudo a dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer e o prazer que suscita o desejo).” (FOUCAULT, 1984, p. 42)

de uma ideia, mas, sim, entender as implicações da relação entre aquilo que está representado e o si mesmo nas atitudes de um indivíduo. A ênfase estava sempre na atitude e não nas intenções.

De acordo com Foucault, existem diferenças marcantes entre a *áskesis* (ascese antiga) e a ascese cristã. A *áskesis*, que não prescrevia nenhuma forma determinada, universal e correta para lidar consigo mesmo, não estava orientada para a renúncia de si, mas à constituição de si mesmo; não estava regulada pelos sacrifícios, mas pelo dotar-se de algo que não se tem; e não pretendia ligar o indivíduo à lei, mas o indivíduo à verdade.

A *áskesis*, também marcada pela austeridade e pelo rigor, assim como a ascese cristã, queria munir o sujeito de uma armadura (*paraskeuê*) que o preparasse para encarar os acontecimentos da vida. Ressaltando que austeridade não implicava em renúncia, o que estava em jogo na *áskesis* era buscar uma outra resposta existencial diante das dificuldades que se enfrentava na vida. Logo, a *áskesis* nem reduzia nem restringia, mas equipava o sujeito.

Porém, para fazer frente ao futuro incerto e manter o domínio diante dos acontecimentos da vida, era necessário estar equipado de “discursos” (*lógos*), entendidos como discursos verdadeiros. Esses seriam as armas que permitiriam enfrentar o combate permanente da existência.

Com relação a esse ponto, pelo menos duas questões se colocam durante a Antiguidade. A primeira diz respeito à garantia da existência nos indivíduos desses discursos verdadeiros, para que se possa tê-los à mão e recorrer a eles sempre que for preciso. Várias metáforas foram utilizadas para exemplificar essa questão, comparando esses discursos a um remédio de que se deve tomar para evitar os sofrimentos da existência; aos amigos que socorrem em momentos de dificuldades; ou a uma voz interior que se faz ouvir quando os apetites e paixões começam a se agitar. A segunda compreende as técnicas para apreensão e manutenção desses discursos, das quais se pode destacar a importância da memória, da escuta, da escrita de si e do exame de si próprio.

Conforme podemos perceber, existia na Antiguidade todo um conjunto de técnicas com o objetivo de vincular a verdade ao sujeito. Porém, não se tratava de descobrir a verdade última do sujeito, nem de fazer da alma o fórum privilegiado da verdade. Também não existia, nesse momento, qualquer intenção de se delimitar uma essência ou uma origem desse sujeito ou dessa verdade. Segundo acentuou Foucault: “trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade

aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase sujeito que reina soberano em nós mesmos” (FOUCAULT, 1997, p. 130).

Gostaríamos de chamar a atenção para uma categoria diferente de *áskesis* cujo eixo principal não se restringia mais apenas à escuta e à recepção do discurso verdadeiro, mas se ampliava para a prática desses discursos verdadeiros, ou melhor, para sua ativação na própria ação do sujeito. “Este outro estado da ascese deve transformar o discurso verdadeiro, a verdade em *éthos*.” (FOUCAULT, 2004a, p. 504) Para evitar confusões com os termos “ascetismo”, que costuma apontar para a renúncia e a mortificação, ou “ascese”, que é geral demais, Foucault prefere chamar esta outra categoria de *áskesis* de “ascética”.

Essa ascética dizia respeito à subjetivação do discurso verdadeiro ou, em outras palavras, ao processo de incorporação desses discursos verdadeiros e de transformação do *lógos* em *éthos*. É a encarnação da verdade, não enquanto conhecimento verdadeiro, mas como direcionamento da ação reta. É a verdade em ato.<sup>39</sup>

O que estava em jogo era muito mais a liberdade do sujeito, do que o seu aprisionamento em uma camisa de força da verdade. Portanto, é preciso pensar aqui uma relação entre sujeito e verdade, não no sentido de uma sujeição frente à verdade, mas no sentido de um sujeito ativo capaz de se tornar sujeito de sua própria verdade:

Parece-me na ascese pagã, na ascese filosófica, na ascese da prática de si da época que lhes falo, trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si. (ibid., p. 401)

Tudo isso se passa dentro do quadro de uma arte da vida ou técnica da existência (*tékhne tou bíou*). Fazer da própria vida o objeto de uma *tekhné* não implicava em uma vida regrada ou obediente, visto que a *tekhné* em questão não obedecia a uma regra, mas a uma forma. Logo, colocar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica da existência era conferir uma forma particular, ou melhor, um estilo à própria vida.

Embora muitos textos façam alusão à *áskesis*, não existia na Antiguidade nenhum tratado sistemático que codificasse uma teoria e uma técnica das práticas ascéticas. Foucault deixa evidente que essas práticas eram independentes de uma legislação moral ou de qualquer

---

<sup>39</sup> Essa ascética, ou melhor, essa ligação visceral entre verdade e ação, é uma das marcas mais importantes do cinismo, a ponto de a vida cínica confundir-se com um exercício permanente.

tipo de codificação. Uma vida ascética não era nem uma vida regrada e nem uma vida codificada:

O que caracteriza a ascese (*áskesis*) no mundo grego, helenístico e romano, quaisquer que sejam, aliás, os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera que esta *áskesis* possa induzir: ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência à lei. Não é por referência a uma instância como a da lei que a *áskesis* se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *áskesis* é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade. (ibid., p. 383)

No contexto dessa ascética existia uma livre escolha dos exercícios, no momento em que se julgassem necessários, não existindo qualquer tipo de coerção ou de relação de obediência seja a um mestre, seja a uma escritura. A liberdade era a condição de possibilidade da *áskesis*, que poderíamos entender como o conjunto de exercícios por meio dos quais o sujeito pode tornar-se seu próprio mestre.

Foucault tem a coragem, ao tentar repensar e reposicionar, no final da sua vida, a prática filosófica, de dizer que a dimensão central da filosofia é a *áskesis*: “A filosofia como ascese, isto é, como constituição do sujeito por si mesmo.” (FOUCAULT, 2010a, p. 321) A filosofia como uma espécie de exercício de vida não visa a instruir ou a ensinar, mas a inquietar e a transformar os modos de vida.

### 2.13 O cinismo: *áskesis* e verdade

“Todo século precisa da figura de um Diógenes.”

*d’Alembert*

O cinismo pode ser considerado como uma das ramificações mais originais da tradição socrática na Antiguidade. Cínico quer dizer, literalmente, “à maneira de um cão”. O filósofo Antístenes, que estudou com o sofista Górgias e depois com Sócrates, é considerado o precursor do cinismo. Entretanto, foi Diógenes de Sinope o cínico paradigmático da Antiguidade, do qual só restou um conjunto de anedotas e a biografia escrita por Diógenes Laércio.

Diógenes de Sinope, o “Sócrates ensandecido”, masturbava-se e fazia suas necessidades em público, perambulava pela *pólis* com um lampião à procura de um homem,

falsificava moedas, depenava galinhas para denunciar o homem de Platão (bípede implume) e escarrava na cara de seus inimigos. Por trás das anedotas, que enfatizam o bizarro e o abjeto, é possível perceber um Diógenes que fazia da sua forma de vida (*bíos*) o lugar privilegiado da prática filosófica.

Na quase ausência de doutrina, o comportamento escandaloso de Diógenes tinha um teor filosófico. Nesse contexto, no qual o gesto era filosofia, podemos considerar o cinismo muito mais uma prática, ou melhor, uma prática de um modo de vida, do que uma escola filosófica. Estamos no ápice da filosofia como modo de vida.

Caracterizado mais pela ação e menos pela doutrina, os cínicos exemplificavam suas ideias por meio de atos concretos. Foi no terreno da prática e não da teoria que eles se movimentaram, rompendo com o intelectualismo platônico e privilegiando a experiência existencial. Imanência em vez de transcendência. Nesse sentido, podemos considerar o cinismo como uma espécie de antiplatonismo, inaugurado por Antístenes e radicalizado por Diógenes.

“Não vejo a cavalidade de Platão”, alfinetava Antístenes, “vejo apenas um cavalo”. “Não vejo a humanidade, só vejo um homem”, completava o precursor dos cínicos. Para um cínico, em seu antiplatonismo extremado, só existe o caso particular e, portanto, só existe a verdade singular de cada um. “Nominalismo absoluto: só existem indivíduos.” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 49) Essa filosofia do objeto singular rompe com qualquer pretensão de uma metafísica universal.

Seguindo os passos de Sócrates e não de Platão, os cínicos adotaram uma postura filosófica eminentemente ética. Não fundaram uma escola e muito menos deixaram escrita qualquer teoria. A filosofia cínica transmitia-se pelo exemplo de seu modo de vida. Exemplaridade sim, escolástica não. Uma pedagogia, não do discurso, mas do exemplo.

Para os cínicos: “o único objeto da filosofia é a existência humana e qualquer outro objeto só poderia ser uma fonte de distração e uma maneira vã de satisfazer o mórbido senso de curiosidade que aflige o ser humano.” (NAVIA, 2009, p. 159) Tudo o que transcendesse a existência não teria qualquer sentido para um cínico. Diógenes fazia do escândalo e da falta de pudor desavergonhada (*anaídeia*) uma forma de chocar o homem comum e de o tirar de uma atitude complacente com a vida, ressaltando a preocupação fundamental do cinismo com a vida humana.

Esse foco na existência estava ancorado na importância que os cínicos davam em viver bem para ser feliz. “Para alcançar a felicidade, Diógenes e seus sucessores insistiam na importância de atos em vez de palavras. (...) Bem-viver em vez de bem falar.” (GOULET-CAZÉ, 2007, p. 36)

Para os cínicos, existiam dois caminhos para se alcançar o bem viver: um longo, relativamente fácil e sem esforço: o caminho do discurso (*lógos*), e um caminho breve, difícil e árduo: o caminho do exercício (*áskesis*). Para os cínicos, o exercício era muito mais eficaz que o discurso. Esforço e trabalho de si sobre si estavam no âmago do cinismo, não custando lembrar que Hércules (em latim: Hércules), imortalizado pela façanha de seus doze trabalhos, era o herói cínico por excelência.

Diógenes andava quase nu com seu manto esfarrapado; morava em um tonel; alimentava-se apenas de tremoços, lentilha e água; rolava sobre a areia quente no verão e caminhava descalço no inverno. Estamos diante de um mestre da *áskesis*, de um atleta submetendo-se ao mais severo treinamento, pois, para ele, “não se consegue nada na vida sem exercício e que este é capaz de sobrepujar todos os obstáculos” (DIÓGENES LAÉRCIO apud NAVIA, 2009, p. 264)

Treinava-se para fortalecer a vontade e a capacidade de resistência com o objetivo de enfrentar os adversários existenciais e os infortúnios da vida. A ascese cínica preparava para a guerra contra “uma horda de monstros antinaturais que escravizam o ser humano: glotonaria, luxúria, inveja, raiva, preguiça e outros vícios.” (NAVIA, 2009, p. 174). Exercitava-se para não se tornar escravo e é neste sentido que a meta da ascese cínica era alcançar a liberdade, a autonomia (colocar a si mesmo o *nómos*) e a autossuficiência (*autárkeia*) frente às paixões e ao mundo. Os cínicos buscavam o bem viver por meio da *áskesis* e da liberdade.

Várias histórias entre Diógenes e Alexandre, o Grande, que chegou a afirmar que, se não fosse Alexandre, queria ser Diógenes, ilustram bem essa meta filosófica dos cínicos. Em uma ocasião, ao ser chamado por Alexandre para uma audiência, Diógenes disparou ironicamente: “É poderoso demais para precisares de mim, e eu, autossuficiente demais pra precisar de ti.” (ibid., p. 176) Outro relato conta que, certa vez, Alexandre foi visitar Diógenes, que estava deitado ao sol, e a este perguntou: “Pede-me o que queres”, ao passo que Diógenes apenas respondeu: “Tira tua sombra de mim”.

O senhor de si não precisava de nada do senhor do mundo, bastando-lhe a luz do sol, ou seja, a natureza. O mundo artificial dos costumes e das convenções escravizava e sobrepujava

o mais precioso dos bens humanos: a liberdade. Diógenes “dizia que seu modo de vida era o mesmo que o de Hércules, que preferia a liberdade a tudo mais.” (DIÓGENES LAÉRCIO apud NAVIA, 2009, p. 264) Estamos diante de uma ética do pouco e do simples que liberta e conduz ao bem viver.

Um dos princípios mais célebres do cinismo era “viver em conformidade com a natureza”. Longe de qualquer tipo de primitivismo, tratava-se da explicitação do desprezo cínico pelas convenções. Uma vida conforme a natureza não era aquela que imitasse a vida de uma besta irracional qualquer, pois isto seria contra a própria natureza do homem, que é justamente caracterizada pela razão. O que estava em jogo era um retorno à verdadeira humanidade, sem os adornos ou o verniz das convenções.

Esse princípio está em total consonância com uma das histórias mais interessantes que se conta a respeito de Diógenes e que relata o fato de ele ter sido expulso de sua terra natal por ter falsificado a moeda local, alterando a efígie da mesma. Uma das versões dessa história diz que ao visitar o oráculo de Delfos, Diógenes recebeu a permissão de Apolo para alterar o valor da moeda (*parakharáttein tò nómisma*).

De início, temos aqui uma aproximação direta entre Diógenes e Sócrates, já que ambos receberam missões do oráculo de Delfos que influenciaram diretamente suas trajetórias filosóficas. Porém, mais importante até do que a observação dessa simetria, é perceber outra aproximação que se dá nessa história entre as palavras: *nómisma* (moeda) e *nómos* (lei, costume, convenção, o que se opõe à *phýsis* pelo seu caráter artificial). Alterar o valor da moeda diz respeito também a “descaracterizar os valores e costumes” e “mudar as convenções”, combatendo a etiqueta (pequena ética) e o moralismo.

Portanto, com a atitude de *parakharáttein tò nómisma*, Diógenes queria mostrar a maior importância da natureza (*phýsis*) frente aos costumes, explicitando um dos princípios mais fundamentais do cinismo: “o princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis.” (FOUCAULT, 2011a, p. 213) Estamos diante da anomia cínica, marcada pela total desvalorização das leis e das convenções.

Assim como a efígie de uma moeda dá forma ao metal, os hábitos e costumes dão forma à vida e, portanto, alterar os costumes e hábitos que marcam a existência de qualquer sujeito é, fundamentalmente, alterar sua forma de vida. Logo, gostaríamos de enfatizar que um dos principais legados do cinismo é afirmar que a vida aponta sempre para uma vida outra e que



viver é sempre viver outramente, fazendo da própria vida um exercício constante de transformação. No cinismo, é imprescindível a atitude de se transformar e de se ultrapassar, que “provoca a tensão ética inacabada entre o estilo de vida presente e a busca de novas maneiras de viver.” (CANDIOTTO, 2010, p. 163)

No cinismo, o modo de vida e a verdade estão diretamente ligados. O cinismo como modo de vida reduz todas as convenções inúteis e todas as opiniões supérfluas para que a verdade possa aparecer. “Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* (...) uma manifestação da verdade.” (FOUCAULT, 2011a, p. 150) O cínico é, em sua vida, a verdade em estado manifesto.

A vida cínica como manifestação da verdade diz a verdade pelos seus atos e faz de sua forma de vida um testemunho dessa verdade. Nem altura nem profundidade, mas verdade de superfície, encarnada na própria materialidade da vida. No cinismo, a vida deve ser trabalhada para que a verdade através dela apareça. “A vida como ‘escândalo da verdade’ e ‘forma visível da verdade’, como choque e escândalo (*skándalon*); o estilo, a forma de vida como o lugar do aparecimento da verdade.” (ORTEGA, 1999, p. 116)

Transformar o modo de vida, mediante um trabalho (*áskesis*) árduo e penoso sobre si, para que a vida seja a expressão primeira da verdade de um sujeito. Não se trata de descobrir qualquer verdade escondida, de revelar qualquer essência verdadeira, mas, antes de tudo, de produzir a verdade por meio da vida que se leva, com seus atos e comportamentos. “Verdade, não como verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas como trabalho sobre si, verdade como produção e *éthos*.” (ibid., p. 104)

É no cruzamento entre modo de vida e verdade que aparece com toda força a noção de parresia no cinismo. Para Foucault, o cinismo seria a radicalização da parresia socrática. O dizer verdadeiro do parresiasta cínico não se diz pelo *lógos*. Não estamos mais no campo da harmonia entre um discurso que se enuncia e uma vida que se vive em conformidade com os princípios desse discurso. O cinismo faz “da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade.” (FOUCAULT, 2011a, p. 150).

A parresia cínica não é da ordem do dizer, mas do viver. Com seu modo de viver escandaloso, o cínico tem a coragem de vomitar em praça pública a verdade de si mesmo, arriscando sua vida, não apenas por dizer a verdade, mas por dizê-la através da maneira como vive. “Em todos os sentidos da palavra francesa, ‘expõe-se’ a vida. Quer dizer, mostra-se e

arrisca-se a vida, Arrisca-se mostrando-a, e é por mostrá-la que se arrisca. Expõe-se sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida.” (ibid., p. 206)

Foucault, em sua última aula do curso *A coragem da verdade*, afirma que, ao estudar o cinismo, tinha a intenção de explorar a maneira como a noção de cuidado de si se desenvolveu na e a partir da Antiguidade. Segundo esse autor, é possível reconhecer duas direções distintas que a *epiméleia* socrática tomou e que influenciaram diretamente o desenvolvimento do próprio pensamento ocidental.

De um lado, Foucault aponta para uma modalidade platônica, onde a constituição ética de si se dá fundamentalmente pela aquisição de conhecimentos verdadeiros, com ênfase na doutrina (*mathémata*) e no “si mesmo” como alma (*psykhé*), enquanto lugar da verdade. Nessa modalidade, que estabelece uma separação entre alma e corpo, entre mundo verdadeiro e mundo das aparências, o cuidado de si liga-se ao conhecimento de si e ao acesso de outro mundo, mediante a contemplação da alma pela alma. Estamos no terreno da transcendência e da verticalidade metafísica.

Do outro lado, Foucault chama a atenção para uma modalidade cínica, que reduz a importância da doutrina e dá ao cuidado de si a forma privilegiada de *áskesis*. Instauração do “si mesmo” não mais como *psykhé* e, sim, como *bíos*, como modo de vida. Longe da aquisição de proposições verdadeiras que equipariam o sujeito para enfrentar a vida, o que está em jogo nessa modalidade é a prática de exercícios que se faz sobre si mesmo com o objetivo de transformar a própria vida para se alcançar uma vida outra. Estamos no terreno de uma imanência horizontal, onde não encontramos mais a metafísica platônica que aponta para outro mundo, mas, sim, o tema da vida outra.

Ao colocar a questão das relações entre cuidado de si e coragem da verdade, parece que platonismo e cinismo representam duas grandes formas que se deparam e que deram lugar cada uma a uma genealogia diferente: de um lado a *psykhé*, o conhecimento de si, o trabalho de purificação, o acesso ao outro mundo; do outro lado o *bíos*, a provação de si mesmo, a redução à animalidade, o combate neste mundo contra o mundo. (ibid., p. 298)

*Psykhé* versus *bíos*. Transcendência versus imanência. Verdade vertical versus verdade de superfície. Outro mundo versus vida outra. Ao apontar, a partir do estudo do cinismo, essas duas grandes linhas de desenvolvimento do pensamento ocidental, tendo como ponto de partida a noção de cuidado de si, Foucault nos dá uma valiosa pista para comprovarmos a hipótese deste trabalho.

## 2.14 Eros: uma leitura de *O banquete* de Platão

“Não há filosofia que não seja amorosa, e o amor não pode ser senão filosófico”

*Huisman*

Sem esquecer os diálogos *Lísias* e *Fedro*, onde é possível encontrarmos belas e importantes passagens sobre Eros, é no texto *O banquete* que Platão vai se dedicar exclusivamente aos diversos aspectos do amor, apresentando vários elogios a Eros. Porém, sem ignorar a importância pertinente a cada elogio, vamos nos deter apenas nos discursos de Sócrates e de Alcebiades.

Logo no início do texto, Sócrates, justamente o pai da célebre frase: “sei que nada sei”, coloca-se como aquele que nada sabe a não ser de amor. “Faço profissão de nada mais saber a não ser de Amor.” (PLATÃO, 2010, p. 34-35) Sócrates como a personificação do verdadeiro *erastés* (amante).

Para proferir seu discurso, Sócrates coloca-se como discípulo e lança mão da personagem Diotima, uma sacerdotisa que lhe falará a verdade sobre Eros. Em sua fala, a sacerdotisa diz para Sócrates que Eros não é nem deus nem mortal, mas um intermediário entre um e outro. Eros apresenta-se, então, como “algo entre”, como “entre dois”, elemento de intermediação e de ligação. A seguinte passagem ilustra bem este ponto:

- Dado isso, perguntei, - O que será o Amor? Um mortal?
- Que ideia!
- O quê, então?
- Exactamente o que disse antes: um intermediário entre mortal e imortal. (ibid., p. 70)

Exercendo uma posição de *dáimon* intermediário entre o humano, lugar das múltiplas aparições, e o divino, enquanto condição de possibilidade de qualquer aparecimento, Eros é o “o lugar originário e não espacial, o topos atópico de onde brota todo ente em sua distinção e contorno próprios (...) sendo o lugar a partir de onde podem ocorrer distinção e unidade,

singularidade e multiplicidade.” (FRANCALANCI, 2005, p. 128) Em outras palavras, Eros é o movimento primordial rumo ao encontro da totalidade instauradora de tudo o que há.

No mito<sup>40</sup> apresentado pela sacerdotisa, Eros é filho de Poros (recurso, caminho) e Penia (pobreza), gerado no dia do aniversário de Afrodite (deusa da beleza). Sendo filho de Penia está:

Condenado a uma perpétua indigência, está longe do requinte e da beleza que a maior parte das pessoas nele imagina... Rude, miserável, descalço e sem morada, estirado sempre por terra e sem nada que o cubra, é assim que dorme, ao relento, nos vãos das portas e dos caminhos: a natureza que herdou da sua mãe faz dele um inseparável da indigência. (PLATÃO, 2010, p. 71-72).

Diferente da imagem tradicional de um Eros jovem e belo, é impossível não perceber a aproximação entre Eros e diversos aspectos da personalidade e do modo de viver de Sócrates e, principalmente, de Diógenes, o Sócrates enlouquecido, que vivia em andrajos dentro de um tonel. A sua indigência é uma marca, portanto, de um modo de viver, mais do que de uma falta constituinte. Lembrando, apenas, que, no caso dos cínicos, a indigência era uma marca fundamental de seu modo de vida filosófico.

Porém, mesmo sendo filho da pobreza, Eros de forma alguma reduz-se a uma mera privação ou falta<sup>41</sup>, pois, enquanto filho de Poros, sempre está construindo os meios e recursos para suas investidas amorosas. Se Penia aponta para seu caráter carente, “Poros, ao contrário, manifesta o nada em uma outra modalidade, a de abundância: aquele que se encontra provido de recursos e caminhos não tem, em última instância, nada de efetivo.” (FRANCALANCI, 2005, p. 137). É um nada, nesse sentido, prenhe de potencial e cheio de possibilidades.

---

<sup>40</sup> Muito longe de ser um mero recurso metafórico e alegórico para facilitar o entendimento do que se queria explicar, o mito é utilizado por Platão como um recurso para falar daquilo que não se apresentava docilmente ao discurso conceitual. Em vez de adotar uma postura cética, Platão recorria ao mito quando o discurso lógico demonstrativo não dava conta da experiência que se queria abordar. Neste sentido, o mito é uma fala verdadeira na qual esta verdade não é demonstrável. O mito é uma falsidade, visto que não corresponde a uma situação concreta, mas que fala a verdade, expressando em imagens aquilo que não era representável.

<sup>41</sup> A orientação que estamos dando para nossa interpretação da noção de Eros em *O banquete* está apontada para uma direção oposta à leitura consagrada de Lacan, em seu *Seminário 8: a transferência* (1960-1961), na qual o amor é concebido pela falta e pelo desejo daquilo que se é carente. Separamos duas passagens para ilustrar essa leitura de Lacan: “Desde o início do meu comentário anunciei por diversas vezes, a saber, a função da falta.” (LACAN, 1992, p.118) e “Para aquele que experimenta o desejo, é algo que não está à sua disposição, e que não está presente, em suma, alguma coisa que ele não possui, (...), algo de que está desprovido, é desse tipo de objeto que ele tem desejo, tanto quanto amor.” (ibid., p. 119) Nessa interpretação lacaniana do Eros socrático-platônico, o amor e a falta são solidários. É certamente em outra direção que estamos seguindo, tentando iluminar outros aspectos fundamentais de Eros.

Caçador que tece armadilhas, sempre inventivo, o que Eros possui são as vias e os caminhos para se acercar do que ama. Nesse sentido, Eros é ação, é um “dirigir-se a”, é um impulso e um “elemento motor e dinamizador, abre-se para o inédito, inventa o novo e prolonga-se, a si mesmo, numa criação original.” (DROZ, 1997, p. 440)

Como foi concebido no dia do nascimento de Afrodite, aquilo que Eros ama e busca é o belo. Nesse momento, porém, a sacerdotisa pede para Sócrates substituir a idéia de belo pela de bom<sup>42</sup>, afirmando, então, que Eros é todo o desejo do que é bom e de ser feliz. Com isso, ela amplia e alarga uma visão específica de Eros enquanto algo restrito ao jogo amoroso entre amantes e amados, colocando-o como uma força original que precede toda a ação humana.

Porém, o alvo do amor não é de fato o belo, mas a parturição, a geração do belo, com vistas à imortalidade. E esta parturição não ocorre pela preservação de um ser sempre o mesmo, mas por um ser sempre outro, através de um movimento de se tornar sempre novo. “Na mesma ordem das ideias, também aqui a natureza mortal procura, consoante as suas possibilidades, perpetuar-se e ser imortal. Mas essa possibilidade só lhe é dada mediante este processo, o da geração, repondo continuamente um novo ser distinto na vez do antigo.” (PLATÃO, 2010, p. 77-78)

Jogando nosso foco para esse elemento de parturição que caracteriza Eros, não podemos ignorar a aproximação entre este e a maiêutica socrática, que tinha como objetivo que os seus interlocutores parisssem suas próprias verdades. Arriscamo-nos a afirmar que essa maiêutica é erótica, sendo Eros a força de geração da verdade de si.

Na última parte de seu discurso, Diotima afirma que Eros é quem constrói o caminho na direção da experiência do belo em si. Através do amor aos belos corpos é possível passar ao amor pelos belos ofícios e, assim, para as belas ciências até se alcançar o belo em si. A seguinte passagem ilustra bem este percurso erótico rumo ao belo em si:

E aqui tens o recto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios do amor: partindo da beleza sensível em direcção a esse Belo, é sempre ascender, como que por degraus, de beleza de um único corpo à de dois, da beleza de dois à de todos os corpos, dos corpos belos às belas ocupações e destas, à beleza dos conhecimentos até que a partir destes alcance esse tal conhecimento, que não é senão o do Belo em si e fique a conhecer, ao chegar ao termo, a realidade do Belo. (ibid., p. 83-84)

---

<sup>42</sup> Mais uma vez estamos diante do entrelaçamento entre os domínios ético e estético, característico da cultura grega, onde o belo e o bom se confundem.

O que nos interessa nesta passagem é a caracterização que Diotima faz de uma ascese<sup>43</sup> erótica, que conduz o amante da beleza dos belos corpos à contemplação do belo em si mesmo. Esta ascese erótica é um exercício, um trabalho, uma escada que exige esforço e luta, um caminho rumo à verdade.

Será incompleto, pois, acreditar num puro idealismo platônico; o amor ao objecto ideal, quer se chame Bem, quer se chame Belo, ou simplesmente *eidos*, supõe igualmente um jogo de forças reais, uma tensão que reparte o homem entre o que é e o que pretende ser. (AZEVEDO, 2010, p. 10)

Estamos diante do entrelaçamento entre Eros e *áskesis*, no qual Eros pode ser encarado como o ímpeto, a força motora de uma ascese que transforma o sujeito ao construir o percurso até a verdade do “em si”. Apesar de toda essa verticalidade, estamos diante de uma ascese erótica, marca fundamental da *áskesis* antiga. E, mais do que isso, longe de qualquer leitura idealista de Platão, é possível perceber um Eros materializado em um jogo de forças que inquieta e transforma o modo de ser.

Até que entra Alcebíades totalmente bêbado, subvertendo todas as ordens. É a irrupção da paixão, de Dionísio, de Eros encarnado. Ele diz que, em vez de fazer um elogio a Eros, vai fazer um elogio a Sócrates, pedindo que o mesmo o interrompa se ele não se ativer à verdade. Sócrates cala-se e assim se mantém durante toda a fala de Alcebíades. Não resta dúvida, Sócrates é Eros e não estamos mais no campo do diálogo elogioso sobre o amor e, sim, do ato amoroso escancarado. Alcebíades faz o amor acontecer em ato.

Primeiramente, ele compara Sócrates a um Sileno, personagem sempre associado ao culto à Dionísio, que toca a flauta do *lógos* para sacudir os jovens atenienses. “Sempre que o ouço, o coração bate-me com mais força, (...) as lágrimas caem-me sob efeito de suas palavras.” (PLATÃO, 2010, p. 90) Ainda que Sócrates não seja um flautista, o resultado é o mesmo: encantamento.

Nesse ponto, Alcebíades, personagem do diálogo paradigmático sobre o surgimento da noção de cuidado de si na filosofia, afirma que Sócrates “obriga-me a reconhecer como, apesar das minhas imperfeições, esqueço o que devo a mim mesmo para me ocupar dos assuntos de Atenas.” (idem)

---

<sup>43</sup> Como nos lembra a filósofa brasileira Carla Francalanci: “Apesar de difícil, esse encaminhamento, essa ascese é facultada a todos, pois seu princípio reside, justamente, nisso que nos faz ser homens: o amor.” (FRANCALANCI, 2005, p. 161)

Portanto, podemos afirmar que a noção de cuidado de si surge na filosofia sobre o terreno da erótica. No amor que Sócrates tem pelo seu discípulo, ele encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si mesmo. O cuidado de si emerge no contexto de uma relação amorosa.<sup>44</sup>

Em seguida, ele então narra todas as tentativas de seduzir Sócrates. Porém, “não havia ninguém que resistisse como ele.” (ibid., p. 95) Sócrates, senhor do domínio de si, resiste à embriaguez, ao frio e à sedução dos belos jovens. E, ao resistir a Alcebiades, Sócrates provoca a torção na condição de Alcebiades: de *erômenos* (amado) à *erastés* (amante)<sup>45</sup>. “De resto, não fui o único que ele tratou desta maneira (...): fazer-se passar por amante para assumir na realidade o papel... do amado!” (ibid., p. 98)

O mestre, pelo domínio que exerce sobre si, modifica o sentido do jogo erótico grego e passa a ocupar o lugar de amado. Os belos jovens são desalojados do conforto da passividade e correm ativamente atrás do velho feio, de corpo sem graça, que não correspondendo às investidas amorosas, obriga seus discípulos amantes a amarem em outras direções. Não é à toa que, bem no final do diálogo, Sócrates indica que o amor que Alcebiades dirige para ele na verdade é para Ágatão.<sup>46</sup>

Mesmo provocando essa torção, isso não quer dizer que Sócrates é sem amor nem desejo. Muito pelo contrário, ele só consegue manter-se na posição de amado, ou melhor, de amado que não corresponde, pois é capaz de resistir à sedução. Não se trata de um vazio de amor, mas de força e resistência. Outra relação entre Eros e *áskesis*: “No jogo amoroso onde se enfrentam diversas dominações (...), Sócrates introduz um outro tipo de dominação: a que é exercida pelo mestre de verdade e para qual ele é qualificado pela soberania que exerce sobre si.” (FOUCAULT, 1984, p. 211-212)

---

<sup>44</sup> Vale lembrar que a erótica e o cuidado de si se entrelaçavam na Antiguidade, mas, pouco a pouco, a erótica foi se desconectando das práticas de cuidado de si, “fazendo cair a erótica para o lado de uma prática singular, duvidosa, inquietante, talvez até condenável.” (FOUCAULT, 2004a, p. 75)

<sup>45</sup> Concordamos com Lacan nessa questão: “É igualmente o que me autoriza a fixar diante de vocês a orientação que está em questão, encaminhando-os rumo à fórmula, à metáfora, à substituição, do *erastès* pelo *erômenos*. É essa metáfora que gera a significação do amor.” (LACAN, 1992, p. 59)

<sup>46</sup> Com relação a esse ponto, Lacan afirma: “Este fato notável, Sócrates não deixa escapar em sua resposta a Alcebiades, quando, depois daquela extraordinária confissão, aquela confissão pública, aquela tirada que está entre a declaração de amor e quase, poderíamos dizer a difamação de Sócrates, este lhe responde: Não foi para mim que você falou, mas para Ágatão.” (ibid., p. 140)

## 2.15 Eros e verdade: uma breve análise foucaultiana

Ao analisar a erótica na cultura grega enquanto arte do amor, principalmente no que diz respeito ao amor pelos rapazes, Foucault tenta marcar a diferença entre a erótica socrático-platônica e a erótica tradicional grega. A primeira não aponta mais para saber sobre as condições e as regras do jogo amoroso e, sim, para uma questão mais fundamental: o que é o amor em seu ser? Não é mais uma questão de deontologia, mas de ontologia da atividade erótica. Para além de uma análise das condutas amorosas, trata-se de saber o que é amar.

É nesse sentido que, no discurso de Sócrates em *O banquete*, Diotima reprova todos os elogios anteriores que haviam se dedicado apenas a buscar do lado do objeto amado a verdade sobre o amor, tendo em vista que Eros “somente saberia dizer a sua própria verdade se o perguntasse o que ele é e não quem ele ama.” (FOUCAULT, 1984, p. 207) Trata-se de uma inflexão do objeto de amor para aquele que ama, da passividade para a atividade erótica.

Justamente como efeito dessa torção é que Sócrates, ao investigar a natureza de Eros, depara-se tanto com sua posição de intermediário e de “entre dois” quanto com sua característica de elemento motor e de força de parturição. Filho da indigência com o engenho, a atividade de Eros é construir caminhos que fazem do corpo do objeto amado uma ponte rumo à verdade. Não estamos diante de uma exclusão do corpo, mas, bem ao contrário, de uma assunção do corpo como um trampolim necessário. A relação com os corpos já é relação com a verdade.

Nesse ponto, Foucault afirma que o Eros socrático-platônico é relação com a verdade, é força que conduz à verdade, é “o movimento que arrebatava para o verdadeiro” (ibid., p. 210). Ele chama a atenção para o fato de que a erótica socrático-platônica gira em torno do acesso à verdade e da transformação do sujeito, uma erótica que movimenta a subjetividade rumo à verdade.

A erótica socrática tal como Platão a fez parecer (...) não visa definir a conduta conveniente onde se equilibrariam a resistência suficientemente longa do amado e o benefício suficientemente precioso do amante; ela tenta determinar por qual movimento próprio, **por qual esforço e qual trabalho sobre si mesmo** o Eros do amante poderá resgatar e estabelecer para sempre sua relação com o ser verdadeiro. (ibid., p. 213, grifo nosso)

É preciso destacar a exigência do esforço e do trabalho sobre si mesmo no contexto da erótica socrático-platônica. A relação amorosa exige um combate de muito fôlego consigo



mesmo. “Uma erótica que gira em torno de uma ascese do sujeito e do acesso comum à verdade.” (idem) Na ligação entre Eros e verdade, o que nos interessa é a emergência da *áskesis*, enquanto argamassa que pavimenta esse caminho. Mais uma vez nos deparamos com a correlação entre *áskesis* e Eros na Antiguidade.

## 2.16 A relação mestre-discípulo: Sócrates mais uma vez

O cuidado de si implica sempre a relação com um outro que é mestre. Não se pode cuidar de si mesmo sem a presença, mesmo que temporária, de um mestre. O que define a posição de um mestre nesse contexto é que ele “cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo”. (FOUCAULT, 2004a, p. 73)

Foucault nos diz que é possível reconhecer na Grécia três formas de mestria: a mestria de exemplo, no qual um modelo de comportamento é transmitido pela tradição; a mestria de competência, ou seja, a simples transmissão de conhecimentos e habilidade; e a mestria socrática, “mestria do embaraço e da descoberta, exercida através do diálogo.” (ibid., p. 158) Sócrates que sempre se negou a ocupar o lugar de mestre, é o mestre por excelência.

O filósofo francês Francis Wolff em seu texto *Três figuras do discípulo na filosofia antiga* (1993) examina três figuras de discípulo na filosofia antiga: o socrático, o epicurista, o aristotélico<sup>47</sup>. Evidentemente que a relação mestre-discípulo que nos interessa aqui é a socrática.

Porém, diante dessa relação, Wolff pergunta: como ser discípulo daquele que não se quer mestre? Ser discípulo implicava a possibilidade de se aprender alguma coisa com um mestre, que pudesse ensinar um conjunto de doutrinas consideradas como verdadeiras. Mas Sócrates se recusava a ocupar o lugar de mestre de quem quer que fosse. Sócrates é o caso limite em que o discípulo é puro discípulo, sem mestre.

Entretanto, Sócrates não cansa de repetir que nada sabe, que não tem nada para ensinar e que nada tem para oferecer senão sua “convivência” ou, em outras palavras, a possibilidade de viver junto à ele. Conviver só é possível mediante o estabelecimento de uma relação

---

<sup>47</sup> O discípulo socrático: caracterizado como filho ciumento, seu destino consiste em fixar uma doutrina própria em cima da autoridade do nome do mestre, estabelecendo-a como verdade dogmática, contra todos os demais discípulos. O discípulo epicurista: caracterizado como doente curado, seu destino, ao contrário, não permite nada acrescentar ou eliminar ao que já foi escrito de uma vez por todas pelo mestre terapeuta, só podendo repeti-lo. O discípulo aristotélico: caracterizado como comentador insatisfeito, seu destino é explicar e interpretar ao infinito o pensamento do mestre.

afetiva e, portanto, podemos afirmar que a relação que ligava Sócrates a seus seguidores era uma relação de amor.

A partir da análise das terminologias usadas por seus seguidores, Wolff conclui que as palavras mestre (*didáskalos*) e discípulo (*mathetés*) para se referir a Sócrates e seus seguidores só aparecem em uma tradição bem posterior. A palavra usada nos diálogos platônicos para caracterizar aqueles que conviviam com Sócrates era amigo (*philos*).

A relação entre Sócrates e seus seguidores tem quatro características principais: i) vida em comum (convivência); ii) relação baseada no diálogo e na palavra simétrica (horizontalidade entre mestre e discípulo); iii) relação com um mestre que não transmite nenhum saber objetivo (aporia), mas, ao contrário, faz com que seu discípulo conceba a verdade de si por si próprio (maiêutica); e iv) relação que exige afeto (relação amorosa), sendo que a própria condição do êxito da dialética socrática é que o vínculo do discípulo ao mestre seja o amor.

Portanto, após todo o caminho percorrido neste capítulo, podemos concluir que em torno da figura de Sócrates: i) Eros é ligação, atividade, impulso motor, caminho; ii) a filosofia é uma “erosofia”, ou seja, é uma filosofia movida por Eros rumo à verdade; iii) todos os diálogos são *áskesis* que visam a uma transformação do interlocutor; iv) toda *áskesis* é sempre erótica; e v) Eros e *áskesis* estão totalmente entrelaçados como forças motoras da transformação de si e da conseqüente constituição de novos modos de vida

## 2.17 Cuidado de si: transformações históricas

Para finalizar nossa jornada pela noção de cuidado de si, Foucault chama a atenção para a ruptura efetuada historicamente pelo cristianismo nas relações entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo. No exercício do poder pastoral, o cristianismo desviou as técnicas de cuidado de si na direção da hermenêutica e da decifração de si mesmo, fundamentadas na ideia de que existe em nós qualquer coisa de escondido, ou seja, um desejo a ser confessado e purificado. “A articulação entre lei e o desejo parece bastante característica do cristianismo.” (FOUCAULT, 2004b, p. 244)

Nesse cenário, Foucault afirma que o cristianismo foi responsável por eclipsar o cuidado de si pelo conhece-te a ti mesmo, constituindo um modo de vida que implicava em uma renúncia a si mesmo em nome de Deus. Enquanto, na Antiguidade, o cuidado de si

estava diretamente relacionado a uma afirmação de si e ao cuidado com os outros, a partir do cristianismo o cuidado de si é desviado progressivamente para uma renúncia de si solipsista. No cristianismo, “quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais devemos renunciar a nós mesmos; e quanto mais queremos renunciar a nós mesmo, mais é necessário iluminar a realidade de nós mesmos.” (ibid., p. 96)

A partir do cristianismo tem início a valorização do aspecto do conhecimento do conhece-te a ti mesmo, que aponta para uma hermenêutica da subjetividade e implica na existência de uma verdade a ser decifrada. Começa a acontecer uma valorização do plano epistemológico em detrimento do plano do cuidado.

Foucault nos mostra que este processo histórico desemboca no que ele denomina de “momento cartesiano”, onde a separação entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo é radicalizada. “Parece-me que o ‘momento cartesiano’, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja se desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si).” (FOUCAULT, 2004a, p. 18)

O “momento cartesiano” desloca a ênfase do ato para o pensamento, ou melhor, para o modo de procedimento cognitivo e lógico, caracterizado pela evidência e pela indubitabilidade, como via régia para se ter acesso à verdade, colocando em primeiro plano o aspecto do conhecimento. “Certamente, entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano, a distância é imensa.” (ibid., p. 19)

Os dois momentos históricos apontados por Foucault como pontos de inflexão na relação entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo também marcam outras formas de o sujeito ter acesso à verdade, ou seja, outras relações entre a subjetividade e a verdade. A partir do cristianismo, passando pelo “momento cartesiano”, o plano epistemológico rouba a cena como caminho principal de acesso à verdade. Estamos diante da matriz moderna da objetivação do sujeito. Pensar passa a definir o existir, e o sujeito da ação reta é substituído pelo sujeito do conhecimento.

Na modernidade, a relação entre o sujeito e o conhecimento é marcada pela objetividade. Ou seja, o problema consiste em tentar produzir um conhecimento objetivo do sujeito. Se na Antiguidade a questão se centrava no exercício de práticas de transformação por meio das quais o sujeito se constituía como sujeito de sua própria verdade, a partir da Modernidade assistimos a tentativa de objetivar o sujeito a partir de discursos verdadeiros

sobre si mesmo, engendrados pelos dispositivos de poder-saber. Aqui, nos encontramos com o capítulo anterior deste trabalho. O nosso passo atrás rumo aos gregos foi, na verdade, um passo à frente.

### 3 A PSICANÁLISE E O TRABALHO ERÓTICO

“De acordo com nossa hipótese, os instintos<sup>48</sup> humanos são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e unir, exatamente no sentido em que Platão usa a palavra ‘Eros’ em seu *Symposium*, ou ‘sexuais’, com uma deliberada ampliação da concepção popular de ‘sexualidade’; e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como instinto agressivo ou destrutivo.”

*Freud*

Para iniciar este capítulo, é preciso retomar a questão que motiva e orienta esta tese: reconhecendo os efeitos das relações de poder na prática psicanalítica, como pensar a psicanálise como uma prática de subjetivação que aponta para a liberdade e não para a sujeição das subjetividades? De outra maneira, como pensar uma prática psicanalítica comprometida com a produção de modos de vida singulares, menos normalizados e submissos?

Apostamos, no capítulo anterior, que a resposta dessas questões passava pela noção de cuidado de si, que Foucault pesquisou na Antiguidade greco-romana. Frente às dificuldades de atravessar as linhas de força das relações de poder-saber, esse filósofo afirmou que, na noção de cuidado de si, era possível encontrar uma alternativa de um sujeito ativo e resistente.

Apesar de não ter levado isso muito a sério, a psicanálise traz em seu cerne, de maneira forte e nítida, as questões, as interrogações e as exigências fundamentais do cuidado de si. Essa é a afirmação de Foucault em uma importante passagem do seu curso *A hermenêutica do sujeito*, apresentada no capítulo anterior.

Afirmção-guia de todo o nosso trabalho, esta dá forma e orienta a hipótese desta pesquisa, que tenta encontrar na própria obra freudiana uma psicanálise que, ao retomar aspectos importantes da tradição do cuidado de si, se exerça como uma prática de liberdade. Uma psicanálise que seja uma prática contemporânea inscrita na tradição das técnicas do cuidado de si ou, em outras palavras, uma arte da existência por meio da qual os sujeitos possam experimentar uma transformação em seus modos de vida.

---

<sup>48</sup> Cabe lembrar que, na edição *standart* brasileira, o termo *trieb* é traduzido por instinto e não por pulsão.

Porém, essa afirmação não se explica por si só e, portanto, uma pergunta se coloca: de que forma podemos realizar a articulação entre a psicanálise e a noção de cuidado de si? Ou seja, quais os elementos que compõem essa dobradiça e tornam possível inscrever a psicanálise nessa antiga tradição?

Na referida passagem, encontramos uma indicação importante. Foucault assevera que, assim como no contexto do cuidado de si, na psicanálise, está presente a questão da transformação do sujeito como condição necessária de acesso à verdade. Sujeito, verdade e transformação, tríade característica da cultura de si, formam a bússola por meio da qual tentaremos sustentar nossa hipótese de pesquisa.

A primeira direção que a agulha dessa bússola aponta é para outra passagem da obra de Foucault, que também apresentamos no capítulo anterior, na qual esse autor afirma que *áskesis* e Eros são os dois elementos-motor que possibilitam a transformação subjetiva para o acesso à verdade. *Áskesis* e Eros colocam a referida tríade em movimento, inoculando o verbo transformar nos substantivos sujeito e verdade.

Portanto, será que podemos afirmar que, assim como o cuidado de si, a psicanálise é um trabalho erótico de si para consigo que visa à transformação da própria maneira de se viver? Para respondermos essa pergunta, no esforço de articularmos a psicanálise com o cuidado de si, tomaremos *áskesis*, enquanto trabalho e exercício, e Eros, enquanto “entre dois” e força motriz, como noções-chave, tentando encontrá-las e conjugá-las no campo da psicanálise.

Para tal, realizaremos uma leitura da psicanálise com as lentes da dimensão econômica do aparelho psíquico, que implica no seguinte: o deslocamento do inconsciente para a pulsão como conceito fundamental<sup>49</sup>, a inscrição da experiência psicanalítica no registro das intensidades e a concepção do psiquismo como aparelho de captura e domínio das forças pulsionais.

Principalmente a partir de 1920, com a conceituação da pulsão de morte, que aponta para a dimensão silenciosa e irrepresentável do psiquismo, um limite impõe-se à psicanálise seja como técnica interpretativa seja como analítica das resistências, e a prática psicanalítica lança-se em uma aventura no terreno das intensidades. Da cidadela fortificada das

---

<sup>49</sup> Neste ponto estamos alinhados com o professor Luiz Alfredo Garcia-Roza: “Com o conceito de pulsão somos lançados no redemoinho queimante do caldeirão da bruxa – a bruxa metapsicologia. Trata-se, talvez, do conceito mais original de Freud, e o ‘talvez’ não é introduzido por conta da concorrência de outros conceitos, com o de inconsciente, por exemplo, mas por conta do conceito de pulsão de morte.” (GARCIA-ROZA, 2000, p. 79)

representações para o campo de batalha das forças pulsionais. Porém, para além do dualismo pulsão e representação, já que toda representação está encharcada de libido, faremos da pulsão o solo fértil no qual será cultivada a hipótese deste trabalho. Que a colheita seja proveitosa!

### 3.1 A noção de trabalho em Freud

Tentaremos demonstrar a presença da ideia de *áskesis* no discurso freudiano através da noção de trabalho encontrada na prática psicanalítica. Lembrando que, conforme apresentado no capítulo anterior, uma definição básica de *áskesis* é: trabalho de si para consigo visando a uma transformação.

Para quem exerce o ofício de analista, é bastante evidente a dimensão de trabalho e de esforço, tanto do analista quanto e principalmente do paciente, que está presente no processo de análise. É muito trabalhoso participar de uma experiência psicanalítica. Além do compromisso de frequentar as sessões, cabe ressaltar o trabalho de ter de remexer em um passado que ainda não passou; o trabalho de ter que lidar com o excesso de afetos que nos faz sofrer; o trabalho de colocar em palavras o que ainda mudo nos acossa todo dia; o trabalho de denunciar nosso narcisismo e reconhecer o que de mais andrajoso compõe nossa imagem; o trabalho de afirmar nossa singularidade em um mundo forjado por normas e padrões; e o trabalho de encontrar caminhos e sentidos para a própria existência. Ufa! Enfim, não resta dúvida quanto ao trabalho árduo de cada um que se aventura nessa arriscada experiência, em busca da transformação do seu modo de vida.

Freud não se cansou de enfatizar a dimensão de trabalho presente na terapia psicanalítica. Conforme já apresentamos no capítulo um desta tese, em uma obra intitulada *Sobre a psicoterapia*, é possível observar essa questão em uma comparação bastante criativa entre a psicanálise e as artes da escultura. Retomando o exemplo de Leonardo da Vinci, Freud afirma que a terapia analítica, assim como a escultura, trabalha *per via di levare*, retirando da pedra tudo o que encobre a superfície da estátua. (FREUD, 1904-1905). O que gostaríamos de ressaltar nesse belo exemplo é a imagem do escultor se esforçando e trabalhando duro na forma que pretende dar à sua obra. Trazendo para o campo da psicanálise, é possível afirmar que o paciente é um escultor de si mesmo trabalhando para dar forma a sua obra mais importante: sua própria vida.

Tomando essa metáfora como ponto de partida, tentaremos fazer uma pesquisa detalhada na obra freudiana, com o objetivo de trazer à tona as diversas maneiras pelas quais a noção de trabalho aparece nela. Em todo seu percurso Freud, utiliza diversos termos compostos com o sufixo *arbeit*, que corresponde, em português, à palavra “trabalho”, dentre eles: *trauerarbeit* (trabalho do luto), *traumarbeit* (elaboração onírica ou trabalho do sonho), *bearbeitung*, *durcharbeitung* e *verarbeitung* (estes últimos comumente traduzidos por elaboração<sup>50</sup>).

A partir da análise desses termos, que apontam principalmente para o trabalho e o esforço do psiquismo para lidar com o excesso pulsional, fica evidente a relação direta que existe entre a noção de trabalho na prática psicanalítica e um dos seus conceitos fundamentais: a pulsão. Portanto, essa noção de trabalho não se encerra apenas nos referidos termos, tendo em vista que no conceito da pulsão também está fortemente presente a ideia de trabalho.

De acordo com Freud, a pulsão, conceito que articula o somático e o psíquico, é uma exigência incessante de trabalho para o aparelho psíquico. Enquanto força constante e estímulo para o psíquico, a pulsão é o excesso que obriga o psiquismo, para evitar o desprazer e o desamparo, a trabalhar para encontrar um caminho de expressão dessa energia no mundo material e psíquico.

Considerando o aparelho psíquico um aparelho de captura das forças pulsionais, o trabalho psíquico é uma resposta à própria exigência de satisfação que a pulsão faz a esse aparelho. Logo, urge abordar o conceito de pulsão, fazendo algumas incursões no percurso histórico de seu desenvolvimento ao longo da obra freudiana, para depois adentrar nos meandros dos termos nos quais a palavra trabalho é parte integrante.

Durante esse percurso, a ideia é apresentar, com o perdão do possível pleonasma, uma leitura metapsicológica da erótica pulsional freudiana, lançando luz sobre determinados aspectos que serão úteis na sustentação da nossa hipótese de pesquisa. Sem nenhuma pretensão totalizante ou sistematizante, essa leitura levará em conta não uma metapsicologia

---

<sup>50</sup> A tradução indiferenciada da edição *standart* brasileira de todas essas palavras por “elaborar” acarreta em uma série de perdas de sentido. O verbo “elaborar” apresenta alguns significados que estão ausentes nos referidos termos em alemão, tais como: aperfeiçoar e sofisticar, com o foco na qualidade do trabalho (HANNES, 1996). Em contrapartida, etimologicamente, esses termos alemães também apresentam significados que estão ausentes no verbo “elaborar”. Trata-se, na verdade, de mais uma dificuldade evidente e existente na tarefa de tradução dos textos freudianos.



fria e de gabinete, mas, sim, uma metapsicologia vívida e encarnada na experiência da clínica psicanalítica.

Para tal, tomaremos como ponto de partida o texto *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]). Além disso, frente aos inúmeros problemas e impasses de tradução da obra freudiana, nessa leitura será realizado um trabalho de tapeçaria nos principais termos e conceitos psicanalíticos, através do qual tentaremos percorrer os fios de significância dos mesmos na língua alemã.<sup>51</sup> Longe de qualquer diletantismo filológico, o que está em jogo é trazer à tona um sentido claro e seguro capaz de nortear esta pesquisa.

### 3.2 Para começar a falar de pulsão: o Projeto

“Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo.”

*Freud*

Freud começou a rascunhar as ideias principais do *Projeto para uma psicologia científica* (Projeto) em 1895, durante uma viagem de trem para visitar seu amigo Fliess em Berlim. Depois de muita hesitação quanto ao valor das ideias contidas nesse texto, Freud decidiu não publicá-lo, fato que só aconteceu em 1950, mais de dez anos após sua morte.

Independente da discussão se esse é um texto pré-psicanalítico, ainda impregnado com conceitos da medicina da época, ou um texto seminal da psicanálise, é inegável o valor teórico dessa obra, já que seu conteúdo contém o núcleo de grande parte das teorias que Freud desenvolveria mais tarde. Assim sendo, não se trata do último suspiro de um Freud neurologista, mas o embrião e o esboço de um Freud já psicanalista. O que Freud pode ter recusado foi o inacabamento do texto ou até mesmo seu aspecto fisicalista, mas não as ideias ali contidas.

---

<sup>51</sup> Para nos ajudar nessa tarefa lingüística, contaremos com o apoio constante das obras do psicanalista e tradutor Luiz Hanns e do tradutor Paulo César de Souza.

Na pequena introdução do Projeto, Freud já apresenta as duas ideias principais do texto: a quantidade de energia Q, sujeita às leis gerais do movimento; e os neurônios como partículas materiais do aparelho psíquico<sup>52</sup>.

Cabe frisar que nenhuma das duas ideias isoladamente representava uma novidade na época, porém a articulação delas é que formaria toda a base teórica e a grande inovação desse trabalho. Da articulação dessas duas ideias, obtém-se que o aparelho psíquico é composto de neurônios distintos, que estão em contato recíproco, pelos quais se estabelecem vias de condução de energia, constituindo assim uma trama complexa de neurônios que podem estar vazios ou investidos<sup>53</sup>, ou seja, ocupados e cheios de uma determinada quantidade de energia.

É possível afirmar que essa é a primeira apresentação do modelo econômico de funcionamento do aparelho psíquico. Noções como: soma de excitação, quantidade de excitação, cota de afeto e somação, fazem parte dessa concepção quantitativa do aparelho psíquico.

Nesse sentido, o aparelho psíquico é concebido como sendo capaz de transmitir e transformar uma energia em estado de fluxo, suscetível a aumentos e diminuições, que circula pelas conexões neuronais, podendo ser investida nos mesmos ou descarregada. Um ano antes, em seu texto *As neuropsicoses de defesa* (1894), Freud já havia concebido essa noção de quantidade<sup>54</sup> de energia:

Refiro-me ao conceito de que, nas funções mentais, deve-se distinguir algo - uma carga de afeto ou soma de excitação - que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos meios de medi-la) passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos das representações como uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo. (FREUD. 1894, p. 66)

---

<sup>52</sup> Nossa leitura do Projeto, amparada por diversos comentadores, interpretará essas partículas materiais do aparelho psíquico, que Freud denomina aqui de neurônios, como traços mnêmicos das representações (*vorstellung*) psíquicas.

<sup>53</sup> A palavra alemã “investimento” (*besetzung*) significa “ocupar algo” e “preenchimento”. Em psicanálise essa noção aponta para a ideia de uma energia psíquica móvel e plástica que é deslocável pela cadeia de representações psíquicas.

<sup>54</sup> Apesar de usar de forma indiscriminada os termos quantidade e intensidade, concordamos com Garcia-Roza (1991) que nos chama a atenção para a diferença entre ambos. A noção de quantidade indica uma grandeza que pode ser medida e expressa em números, enquanto que a noção de intensidade possui uma característica de algo ativo, veemente, forte, excessivo, capaz de aumentar e diminuir, mas não de ser medida. Portanto, em psicanálise, faz mais sentido falar de intensidade de energia, em vez de quantidade de energia. Não é à toa que se fala da intensidade dos traumas e dos sintomas e não de suas quantidades.

Esse é um aparelho hipotético e explicativo não tendo qualquer correlato com a anatomia neurológica da época (GARCIA-ROZA, 1991). Mais até que uma recusa dessa anatomia, o aparelho concebido por Freud é uma anatomia fantástica que tenta dar conta dos fenômenos que ele percebeu em sua clínica.

A partir das ideias de energia e neurônio, Freud estabelece o princípio da inércia<sup>55</sup> neuronal, que aponta para a tendência dos neurônios de descarregar ou, em outras palavras, de se livrar da energia psíquica que é investida nos mesmos. Essa descarga representa a função primária do aparelho psíquico e deve ser realizada através da fuga do estímulo ou de uma ação específica.

Freud diferencia as quantidades de energia exógena (Q) e endógena ( $Q\eta'$ )<sup>56</sup> que são investidas nos neurônios. Com relação a Q, é possível afastar-se da fonte externa geradora do estímulo, mas não se pode fugir de  $Q\eta'$ , que possui fonte somática e só tem a sua intensidade diminuída através da realização de uma ação específica no mundo externo.

No entanto, o princípio de inércia não atua isoladamente, visto que existe outro modo de funcionamento do aparelho psíquico que tem como função evitar o livre escoamento de energia. É necessário conservar no aparelho psíquico uma reserva mínima de energia para que seja possível preservar as vias de escoamento e efetuar a ação específica. Esse acúmulo mínimo de  $Q\eta'$  é realizado pela função secundária do aparelho psíquico, que indica a capacidade de conservação e de impedimento da descarga direta dessa energia. Estamos diante do princípio de constância do aparelho psíquico, que visa a regular o princípio de inércia, mantendo o nível de  $Q\eta'$  constante e evitando qualquer aumento da mesma.<sup>57</sup> Esse princípio já se anunciava alguns anos antes nos *Esboços da “comunicação preliminar” de 1893*: “o sistema nervoso procura manter constante, nas suas relações funcionais, algo que podemos descrever como soma de excitação.” (FREUD, 1940-41 [1892], p. 196)

Pode-se resumir que o aparelho psíquico tende a manter  $Q\eta'$  no mais baixo nível possível e a se resguardar contra qualquer aumento da mesma, realizando as ações específicas

---

<sup>55</sup> Vale lembrar que a lei física da inércia não deve ser entendida como uma tendência ao repouso, mas, sim, como uma tendência de manter constante o estado, de movimento ou repouso, que um corpo se encontra.

<sup>56</sup> É inegável que essa quantidade de energia endógena é precursora da noção de pulsão.

<sup>57</sup> Neste ponto é importante caracterizar os conceitos de energia ligada e energia livre. Freud define a energia que permite a realização tanto dos processos secundários quanto do princípio da constância, retardando e controlando a descarga, como energia ligada. Já a energia livre ou móvel ou livremente móvel, que caracteriza o processo primário, é definida por ele como aquela que tende a distribuir-se através das barreiras de contato mais facilitadas dos neurônios em direção à descarga mais rápida e direta possível.

como forma de descarga. Neste ponto, já fica claro que uma das implicações do Projeto foi estabelecer que o acúmulo de energia no aparelho psíquico gera desprazer, e o processo de descarregar essa energia, prazer.

### 3.3 O Projeto: detalhando algumas noções importantes

Começaremos por explicar melhor dois termos: descarga e ação específica. O termo descarga é a tradução da palavra *abfuhr*. Essa palavra, em alemão, possui os seguintes significados: retirar, transportar, levar embora e evacuar. Diferentemente do termo descarga, que aponta para uma ideia de disparo abrupto (por exemplo: descarga elétrica), *abfuhr* descreve um movimento mais suave, no sentido de um escoamento.

No contexto psicanalítico, a noção de descarga<sup>58</sup> diz respeito ao escoamento de estímulos psíquicos através de vias/trilhas de condução, que tem como destino final uma ação motora, pressupondo uma livre circulação interna da energia através dessas vias associativas. A passagem a seguir, anos depois do Projeto, ilustra muito bem essa noção:

Nova função foi então atribuída à descarga (*abfuhr*) motora, que, sob o predomínio do princípio do prazer, servira como meio de aliviar o aparelho mental de adições de estímulos. (...) A descarga motora foi agora empregada na alteração apropriada da realidade; foi transformada em ação. (FREUD, 1911, p. 239-240)

Porém, diante da impossibilidade de uma descarga externa, Freud aponta para a alternativa de uma descarga interna por meio do processo de elaboração (*verarbeitung*), que será detalhado mais adiante neste capítulo. Nele o acúmulo de energia pode ser em parte dissolvido mediante um trabalho de rearranjo e de reconfiguração da malha associativa das representações.

A noção de ação específica designa todo e qualquer ato que permite uma eliminação do acúmulo de energia no aparelho psíquico. Para que a mesma seja possível, principalmente para um recém-nascido, algumas condições são necessárias, tais como: a presença de um objeto de satisfação (por exemplo: o seio) e de um agente externo capaz de auxiliar a criança desamparada na realização dessa ação.

---

<sup>58</sup> A noção de descarga está presente na obra freudiana desde seu início, vinculada, principalmente, à ideia de ab-reação de afetos ligados à recordação de acontecimentos traumáticos, ainda no âmbito do método catártico desenvolvido em conjunto com Breuer.

Conforme apresentado anteriormente, os neurônios estão em contato recíproco, o que é denominado por Freud como barreiras de contato, que representam as vias pelas quais a energia circulante pode escoar. No que tange o fluxo de energia pelos neurônios, segundo a teoria das barreiras de contato, existem neurônios permeáveis e impermeáveis. Os permeáveis são meros condutores de energia que deixam  $Q\eta'$  passar como se não tivessem barreiras de contato, permanecendo inalterados após sua passagem. Já os impermeáveis são aqueles retentivos de energia, cujas barreiras de contato possuem uma determinada resistência, só permitindo a passagem da  $Q\eta'$  com alguma dificuldade e de forma parcial.

Os neurônios permeáveis, denominados de neurônios  $\Phi$  (*phi*), servirão à percepção do mundo externo, conduzindo a energia de fonte exógena ( $Q$ ), e os neurônios impermeáveis, denominados de neurônios  $\Psi$  (*psi*), servirão à memória, estando em conexão direta com a energia de fonte endógena ( $Q\eta'$ ) e em conexão indireta com  $Q$  exógena através de  $\Phi$ .

Cabe ressaltar que os neurônios  $\Phi$  funcionam como uma tela protetora em relação ao mundo externo e às quantidades de energia que dele provém. Porém, os neurônios  $\Psi$  estão expostos sem proteção à  $Q\eta'$  e, nesse fato, se assenta a mola-mestra do mecanismo psíquico. Já que não pode fugir dessa energia, o ser humano tem de lidar com ela, encontrando caminhos de escoamento.<sup>59</sup>

Ainda em relação aos neurônios  $\Psi$ , suas barreiras de contato apresentam uma capacidade maior ou menor de passagem de energia, a qual Freud denominou de facilitação (*bahnung*)<sup>60</sup>. São justamente as diferenças nas facilitações em  $\Psi$  que estabelecem a memória, além de definir os principais caminhos para a descarga de energia, servindo aos propósitos do processo primário.

Vale frisar que o grau de facilitação depende da quantidade de  $Q\eta'$  que passa por um determinado neurônio e da quantidade de vezes que esse processo se repete. Considerando que a descarga de energia gera prazer, quanto mais esse processo acontece através de uma mesma via de condução, mais seu grau de facilitação aumenta e mais essa via é utilizada.

---

<sup>59</sup> Mesmo não sendo o foco de interesse dessa apresentação do Projeto, é importante ressaltar que, para que o sistema de neurônios definido por Freud pudesse efetivamente constituir o aparelho psíquico, era preciso considerar as questões da consciência e da qualidade. É na consciência que a qualidade afetiva se manifesta e que as sensações de prazer e desprazer são percebidas. Para exercer a função de consciência, Freud presumiu a existência de um terceiro sistema de neurônios –  $\omega$  (*omega*), que funciona intermediando as relações entre os neurônios  $\Psi$  e  $\Phi$ .

<sup>60</sup> As barreiras de contato entre os neurônios representam um primeiro esboço das noções fundamentais de associação das representações e de cadeia associativa, que se formam por contiguidade ou semelhança e estabelecem a organização complexa da memória.

A palavra alemã *bahnung* é um derivado de *bahn*, que significa “via” e “caminho”, e, em psicanálise, designa a capacidade de estabelecimento de um traçado associativo e de vias de descarga da excitação. “Creio, porém, que devemos entender essa *bahn* não propriamente no sentido de uma estrada, de algo preexistente ao nosso caminhar, mas sim no sentido de uma trilha que vamos abrindo com o próprio caminhar.” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 99) A ênfase recai menos no caminho em si, mas no próprio caminhar e na possibilidade sempre aberta de se estabelecer novos caminhos. Essa é a base da plasticidade pulsional.

Os diversos graus de facilitação das barreiras de contato formam uma trama de caminhos, diferentemente facilitados, que estabelecem e orientam o percurso de escoamento e de descarga dos estímulos psíquicos, a partir, principalmente, da repetição das trilhas mais facilitadas. “Se a facilitação fosse idêntica em todos os sentidos, não seria possível explicar por que motivo uma via teria preferência sobre outra.” (FREUD, 1950 [1895], p. 352) A metáfora hídrica é recorrente nesse desenho de um aparelho psíquico marcado pelos diversos caminhos de escoamento de uma energia excessiva. Não escoar implica sempre em um acúmulo avassalador, que se manifesta pelo desprazer, pela angústia e pelo desamparo.

Agora estamos aptos a descrever todo o processo denominado por Freud de vivência de satisfação (*befriedigungserlebnis*). O aumento de energia nos neurônios  $\Psi$  tem como resultado uma propensão à descarga e uma urgência a ser liberada pela via motora. Visto que o estímulo endógeno é recebido continuamente, por somação, pelos neurônios  $\Psi$ , a única forma de aliviar essa tensão, como já explicado anteriormente, é através da realização de uma ação específica no mundo externo. As alterações internas, como, por exemplo, a expressão das emoções pelo choro e pelo movimento muscular, são ineficazes para abolir a tensão estabelecida.

Em decorrência tanto da prematuridade biológica do bebê humano quanto da inexistência de objetos fixos e predeterminados de satisfação, esse bebê torna-se incapaz de realizar a ação específica sem a presença e a ajuda de um outro, que é fundamental para oferecer um campo possível de objetos, inaugurando assim os circuitos/caminhos de satisfação.

Aqui se constitui a noção freudiana de desamparo (*hilflosigkeit*), “termo carregado de intensidade, que expressa um estado próximo do desespero e do trauma.” (HANNIS, 1996, p. 211). O excesso de estímulos internos ou, melhor dizendo, o excesso pulsional é vivido pelo lactante como algo avassalador que o leva a um estado de desamparo. Logo, pode-se concluir

que o estado de desamparo está diretamente relacionado ao aspecto econômico do aparelho psíquico e à incapacidade/dificuldade de se livrar do acúmulo de energia no mesmo.

Premido pelo desamparo, o bebê chora e esperneia. Essas alterações internas, se não resolvem a situação, prestam-se a chamar a atenção da pessoa cuidadora em relação à realização da ação específica (por exemplo: a nutrição), adquirindo um papel importante na comunicação humana. O choro do bebê desamparado é ouvido pelo próximo como demanda e, na medida em que essa demanda é atendida, a mesma passa a fazer parte da troca simbólica essencialmente humana. É nesse sentido que Freud afirma que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais.” (FREUD, 1950 [1895], p. 370)

Podemos descrever a totalidade da vivência de satisfação<sup>61</sup> da seguinte forma: somação e acúmulo dos estímulos endógenos → aparecimento do estado de urgência → alteração interna (choro) → realização da ação específica mediada pelo outro → descarga<sup>62</sup>. Nesse processo, três coisas acontecem nos neurônios  $\Psi$ : i) efetua-se uma descarga que elimina a urgência que causou a sensação de desprazer; ii) surge em  $\Psi$  o investimento de um conjunto de neurônios que corresponde à percepção do objeto que proporcionou a satisfação; e iii) chegam aos neurônios  $\Psi$  as informações sobre a descarga decorrente da ação específica.

Dessa forma, estabelece-se uma maior facilitação entre a representação/lembrança do objeto de satisfação e a representação/lembrança da ação específica que foi realizada. Quando o estado de urgência reaparece, a imagem mnêmica do objeto que proporcionou a satisfação é reinvestida, e esse caminho mais facilitado para a descarga é percorrido novamente. A seguinte passagem ilustra bem essa situação:

Quando a pessoa que ajuda executa o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este último fica em posição, por meio de dispositivos reflexos, de executar imediatamente no interior de seu corpo a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. A totalidade do evento constitui então a **experiência de satisfação**, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo. (idem, grifo nosso)

<sup>61</sup> Assim como na vivência de satisfação, a vivência de dor, que acontece toda vez que a tela protetora falha e uma grande quantidade de Q irrompe no aparelho psíquico, deixa facilitações permanentes em  $\Psi$  e quando a imagem do objeto hostil é reinvestida, surge um estado de desprazer e uma tendência à fuga e à defesa. “O sistema nervoso tem a mais decidida propensão a fugir da dor.” (FREUD, 1950 [1895], p. 359) Portanto, as lembranças dos dois tipos de vivência (satisfação e dor) proporcionam, de um lado, uma atração positiva para a imagem mnêmica do objeto capaz de promover a satisfação e, de outro lado, uma repulsa e uma aversão por manter investida a imagem mnêmica do objeto hostil, o que caracteriza a defesa primária do aparato psíquico.

<sup>62</sup> Este processo será mais detalhado no item deste capítulo no qual será abordada a questão do circuito pulsional.

Nesse contexto é que Freud introduz, a partir do princípio de constância, a noção de eu, como uma organização de tamanho variável de neurônios  $\Psi$  constantemente investidos, que tem por funções principais: endereçar os percursos da energia, inibir as descargas imediatas e realizar o teste de realidade, que consiste em verificar se o objeto de satisfação está presente na realidade ou se é apenas uma alucinação, evitando assim o desprazer e a frustração. Um eu a serviço do princípio de prazer e da vivência de satisfação, que realiza o trabalho fundamental de mediação das forças pulsionais.

Apesar de ser traduzido na edição *standart* brasileira como “experiência”, o termo que Freud utiliza para descrever todo o processo de satisfação é *erlebnis*, que usualmente é traduzido por vivência, e não *erfahrung*, com o qual os alemães designam a noção de experiência. Para muitos comentadores, experimentar seria mais do que vivenciar, pois “no ato de vivenciar, os momentos passam sem que deles nos apercebamos e se perdem na superfície dos acontecimentos.” (ROCHA, 2008, p. 103)

Entretanto, nos alinhamos com aqueles que consideram que Freud utiliza o termo “vivência” para indicar uma experiência determinante e significativa na vida de uma pessoa. Basta perceber as marcas que a vivência de satisfação deixa no aparelho psíquico, estabelecendo uma trama de caminhos de descarga da pulsão. As vivências de satisfação são estruturantes da subjetividade humana, pois são elas que traçam a geografia psíquica de cada um.

Além disso, o termo vivência resguarda a ideia de vida, de uma vida que se constitui e se singulariza a partir dos caminhos pulsionais. Apesar de destacar a diferença e valorizar o termo experiência em detrimento de vivência, o psicanalista brasileiro Zeferino Rocha estabelece uma relação entre ambos que é difícil de desfazer:

Não é tanto no grau de profundidade que se deveria procurar um fundamento para a distinção entre vivência e experiência. Se existe uma diferença, seria inclinado a dizer que esta consiste no fato de que na verdadeira experiência, as próprias vivências recebem uma forma especial de estruturação interior, mediante a qual passam a fazer parte de nossas vidas, ao serem integradas, de alguma forma, à constituição de nossa subjetividade. (idem)

Para além das querelas de tradução e tomando o termo vivência como uma experiência de vida constituinte, gostaríamos de lembrar que o radical da palavra alemã *erfahrung* significa “viajar”, “percorrer caminhos” e “desbravar estradas”. Portanto, nada mais próximo do processo descrito como vivência/experiência de satisfação. Também recorrendo ao



dicionário em português, percebemos que “experimental” é “percorrer”, “passar através”, “vencer dificuldades” e “abrir novas perspectivas”, indicando toda a sua dimensão de movimento, mudança e trabalho. Porém, é em sua forma pronominal que saltam aos olhos os seguintes significados: “exercitar-se”, “ensaiar-se”, “adestrar-se” e “provar-se”, indicando a sua consonância com a nossa hipótese de pesquisa.

Portanto, resumindo nosso percurso através desse texto fundamental que é o Projeto, é importante frisar a ideia de um aparelho psíquico de captura, mediação e encaminhamento das intensidades pulsionais, que visa a evitar o desamparo e o desprazer, através das vivências/experiências de satisfação. Experiências/vivências que ao mesmo tempo em que constituem o objetivo final de todo o trabalho do aparelho psíquico, configuram e moldam esse mesmo aparelho, já que são elas que inscrevem as trilhas e as representações dos objetos de satisfação na memória. Apesar de as experiências/vivências serem mais intensas nos primeiros anos de vida, estas estão sempre e a cada vez interferindo no relevo psíquico. Rios afluentes, represas e montanhas, formam uma geografia psíquica única e singular. Um psiquismo que é marcado pela geografia dos fluxos pulsionais e pela história das experiências vividas pelo sujeito.

### 3.4 O conceito de pulsão: da etimologia aos seus elementos

“Todos os instintos (*trieb*) que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora.”

*Nietzsche*

O termo pulsão (*trieb*) em alemão cotidiano significa impulso, propulsão, ímpeto perene e movimento. De acordo com Paulo César de Souza, tradutor de Nietzsche e Freud, o verbo do qual esse termo deriva (*treiben*) é utilizado em diversas situações coloquiais, apresentando os seguintes sentidos: “impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, animar, ocupar-se ou dedicar-se a algo, fazer, ter relações sexuais, brotar, germinar.” (SOUZA, 2010, p. 252)

Não restam dúvidas de que esse termo possui um campo semântico muito mais vasto do que qualquer correlato em inglês, francês, espanhol ou português. Não foi à toa que Freud afirmou que *trieb* é uma palavra alemã que muitas línguas invejam (FREUD, 1926). Porém, para além das infinitas discussões sobre a tradução desse termo, recorremos a sua etimologia para destacar, de início, seu aspecto de força poderosa que impele ininterruptamente para a ação.

Noção fundamental de toda a sua metapsicologia, a pulsão é um conceito que, devido a seu grau de obscuridade e opacidade, sempre fez com que Freud se queixasse dele. Conceitos desta magnitude e importância não nascem prontos, e seu desenvolvimento nunca é retilíneo. Ida e vindas, desvios e atalhos marcaram a trajetória desse conceito. Além disso, assim como toda a gama conceitual da metapsicologia, trata-se de uma ficção teórica, ou seja, de uma chave de leitura dos fenômenos clínicos, que tem por função mais que uma descrição explicativa da realidade, a sua constituição (GARCIA-ROZA, 2000). Lente poderosa, diga-se de passagem, através da qual Freud tentou enxergar e dar conta do sofrimento e dos conflitos observados em sua prática analítica.

Apesar de sua ideia já estar presente desde o início da obra freudiana, o termo pulsão é apresentado formalmente e com toda sua força no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), conforme se observa na passagem a seguir, na qual Freud descreve, de forma sucinta e elegante, quase todas as características desse termo:

Por “pulsão” podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica. O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e seus alvos. A fonte da pulsão é um processo excitatório num órgão, e seu alvo imediato consiste na supressão desse estímulo orgânico. (FREUD, 1905, p. 159)

O detalhamento dessas características será iniciado pela distinção entre estímulo (*reiz*) externo e pulsão, que, de certa forma, já se configurava no âmbito do Projeto, nas categorias de Q e Qη'.

*Reiz*, em alemão, significa algo que provoca, irrita e aguilhoa. De acordo com Freud, a pulsão seria um tipo especial de estímulo gerado internamente em oposição aos estímulos externos. Enquanto os estímulos externos são impactos momentâneos, dos quais é possível

fugir, o estímulo pulsional caracteriza-se por ser uma força constante, que não cessa de desassossegurar e inquietar o sujeito, frente à qual não há escapatória. O estímulo externo age sobre a periferia existente entre o psiquismo e o mundo externo, ao passo que a pulsão age sobre a periferia interna do psiquismo, articulando-o e entrelaçando-o com o registro corporal.

Mesmo se caracterizando como um estímulo interno, a pulsão não se confunde nem se reduz seja a um estímulo corporal seja a um estímulo psíquico. Situada na fronteira e no limite entre o psíquico e o somático<sup>63</sup>, a pulsão é marcada pelo aspecto de intermediário, de “entre-dois”. É um estímulo para o psíquico e não um estímulo psíquico, que tem sua fonte no corpo. Germina no corpo e transborda para o psíquico. “Esse registro novo se originaria do somático sem com ele jamais se identificar, mas irradiando-se e disseminando-se também pelo psíquico, no seu desdobramento, sem jamais se superpor a ele.” (BIRMAN, 2009a, p. 94)

O conceito de pulsão acaba com qualquer pretensão dualista entre mente e corpo. Estamos diante de um psiquismo encarnado e encorpado. Esse conceito inaugura um espaço degradê entre corpo e psiquismo, onde as cores nítidas desses dois registros esfumaçam-se em uma mistura que não se confunde nem com um nem com outro. Espaço de ligação, costura e transição, o terreno próprio da pulsão não possui fronteiras bem definidas, caracterizando-se muito mais por uma porosidade entre o corpo e a mente.<sup>64</sup>

Portanto, se o campo da pulsão não indica a existência de um território, com fronteiras seguras e bem estabelecidas, pois se dissemina e se desdobra sobre os registros do somático e do psíquico ao mesmo tempo, isso sugere a existência de uma **porosidade** no campo delineado pela pulsão. Seria justamente em decorrência dessa **porosidade** que o campo da pulsão poderia refluir e se irradiar sobre os territórios do somático e do psíquico, disseminando-se sobre ambos ao mesmo tempo, estabelecendo com eles uma posição de intercessão. (ibid., p. 95, grifo nosso)

Voltando à passagem supracitada dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud afirma taxativamente que a pulsão é uma exigência de trabalho feita pelo corpo ao aparelho psíquico. Mas que trabalho é esse? Já no Projeto fica evidente que, diante das sensações de desprazer e de desamparo causadas pelo acúmulo de excitação pulsional, a tarefa primária do aparelho psíquico é livrar-se desse excesso através das experiências de satisfação.

<sup>63</sup> É nesse sentido que “o conceito de pulsão não se inscreve no discurso da psicologia, tampouco no da biologia.” (BIRMAN, 2009, p. 92-93), sendo o signo principal da constituição de uma nova discursividade: a psicanálise.

<sup>64</sup> Lembrando que tanto essa porosidade quanto o atributo de “entre-dois” são, conforme descrito no capítulo anterior, as características mais importantes do mito platônico-socrático de Eros.

Portanto, podemos afirmar, sem medo de errar, que o trabalho exigido ao aparelho psíquico é um trabalho de domínio da força pulsional.

No primeiro de seus artigos sobre a metapsicologia, Freud afirma esse ponto de vista: “Reconhecemos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos.” (FREUD, 1914c, p. 94)

Impossível de ser regulada pelo aparelho nervoso, a pulsão, enquanto exigência de trabalho, “teria conduzido evolutivamente o vivente à necessidade de forjar o aparelho psíquico para lidar da maneira correta com as excitações pulsionais.” (BIRMAN, 2009a, p. 90) Frente à insuficiência vital do organismo humano, o aparelho psíquico constitui-se como um apêndice que tem a tarefa de regular e encontrar caminhos para a pulsão.

Ainda em relação à referida passagem, é importante ressaltar que Freud chama a atenção para dois elementos da pulsão, a fonte e o alvo, que serão por ele detalhados no artigo metapsicológico destinado exclusivamente às pulsões: *Os instintos e suas vicissitudes* (1915). Nesse artigo, Freud define quatro elementos que fazem parte da montagem do conceito de pulsão, a saber: fonte, pressão (*drang*), alvo ou finalidade e objeto. Ele propõe um entendimento do todo da pulsão, a partir de seus componentes, heterogêneos entre si e incapazes, por si só, de dar conta desse todo.

A fonte da pulsão é somática, representada por um processo excitatório que ocorre em um órgão ou em uma parte do corpo. Freud deixa claro que o estudo das fontes pulsionais excede o campo psicanalítico, fazendo parte dos interesses da biologia. A psicanálise não se interessa pelas fontes, mas, sim, pelos destinos da pulsão. Porém, se não importa muito pesquisar quantas e quais são essas fontes, nem como elas de fato funcionam, é de extrema importância saber que a pulsão brota e jorra a partir do corpo. É justamente o fato de sua fonte ser corporal que faz esse ser um conceito-limite capaz de articular o somático ao psíquico.

A etimologia da palavra *drang* possui os seguintes significados: ímpeto para a descarga, ânsia forte e desagradável, urgência que pressiona. Usualmente traduzido por “pressão”, *drang* é a consequência de um fluxo represado. Um bom exemplo, extraído de uma manifestação corporal, reside na expressão *harndrang*, que significa vontade de urinar e manifesta a pressão da urina acumulada em uma bexiga cheia. Todo mundo já experimentou a sensação de urgência de quem está “apertado” para urinar.

Freud define a pressão de uma pulsão como “seu fator motor, a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa. A característica de exercer pressão é comum a todos os instintos; é, de fato, sua própria essência.” (FREUD, 1915a, p. 127) Propriedade essencial, a pressão expressa o caráter ativo e dinâmico da pulsão, que coloca todo o aparelho psíquico para trabalhar. É a água do moinho psíquico, fazendo girar toda a sua engrenagem em busca de saídas de escape através das experiências de satisfação. A pressão é uma urgência de descarga que se impõe frente ao acúmulo pulsional.

“O *drang* está no somático e no psíquico.” (HANNIS, 1999, p. 74) Sente-se essa pressão tanto no corpo, como aperto, quanto no psiquismo, como ânsia. Neste sentido, a pressão é um elo entre a fonte corporal e o alvo da pulsão, que é a ação que produz a satisfação pulsional, exercendo uma função dupla, de porta de saída do registro somático e de porta de entrada no registro psíquico. É o impacto dessa pressão que obriga o psiquismo a capturar e a transformar a pulsão.

A finalidade, alvo ou meta da pulsão é sempre a sua satisfação (*befriedigung*). O termo alemão *befriedigung* indica um estado de repouso e aponta para o ato de tranquilizar, aquietar, e pacificar. Satisfazer a pulsão é, portanto, acalmar um excesso que aguilha, desassossega e causa desprazer.

Não importa de que forma, toda e qualquer pulsão quer e vai se satisfazer. Seja mediante a descarga direta do excesso pulsional seja de forma indireta, mediante a inibição e os desvios do alvo pulsional. A sublimação, assim como os sintomas produzidos pela ação dos mecanismos de defesa, são também maneiras de satisfação da pulsão. Uma satisfação indireta, mas, mesmo assim, uma satisfação.

É nessa direção que Freud afirmou que os sintomas são a atividade sexual dos neuróticos (1905). Daí decorre toda a explicação do ganho secundário da doença e da dificuldade de se abrir mão de um sintoma. Lembrando que o sexual é considerado em um sentido amplo pela psicanálise, pode-se afirmar que toda satisfação pulsional é sempre sexual. Isso é o que, de certa forma, explica o rótulo de pansexualista atribuído a Freud por muitos de seus críticos.

Como a pulsão é uma força constante, que não para de exigir que o psiquismo trabalhe em prol de sua satisfação, podemos afirmar que toda satisfação é sempre parcial e limitada, lançando esse processo ao infinito. Enquanto estivermos vivos, o fluxo da pulsão fará o moinho do psiquismo girar. A questão não está em uma satisfação completa, total e final, que

apontaria para um estado de quietude e para a morte<sup>65</sup>, mas, sim, nas inúmeras possibilidades de caminhos de satisfação parcial da pulsão. Viver é tentar, a cada dia, encontrar, desbravar, alterar, inventar esses caminhos de satisfação.

Neste ponto uma pergunta se coloca: como a pulsão atinge essa sua finalidade de satisfação? Então, entra em cena a noção de objeto no âmbito da psicanálise. O objeto representa a “coisa em relação à qual ou através da qual o instinto é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável e, originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação.” (FREUD, 1915a, p. 128)

De fato, qualquer objeto pode ser o meio através do qual a pulsão se satisfaz. Essa plasticidade objetual, ao mesmo tempo em que institui um campo de liberdade nas trilhas pulsionais, diferenciando a pulsão do instinto com seus objetos fixos<sup>66</sup>, é o que também explica as aberrações e as bizarrices sexuais. Caracterizada por uma amoralidade e uma acefalia, já que qualquer preceito moral e ético é uma atribuição do eu, a pulsão quer se satisfazer, não importa muito de que maneira, e qualquer objeto pode ser um objeto de satisfação. Até uma parte do corpo (autoerotismo) ou o próprio eu (narcisismo) podem ser um objeto. Objeto variável, mas nunca dispensável.

O objeto da pulsão é sempre uma representação do objeto e nunca o objeto em si. A representação-objeto ou representação-coisa é um complexo ideativo composto por traços mnêmicos sensoriais elementares: impressões táteis, visuais, acústicas e olfativas, que adquire seu significado a partir da articulação com a representação-palavra, que é um complexo composto das imagens acústica, de leitura e de escrita da palavra.

Quando se afirma que o aparelho psíquico é um aparelho de captura e transformação das excitações pulsionais, é necessário completar essa assertiva, destacando que o resultado dessa captura e dessa transformação é a inscrição psíquica da pulsão por meio de seus representantes. A pulsão é caracterizada por Freud como “o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente.” (ibid., p. 127) Estamos diante do processo também denominado de simbolização.

A pulsão em si é externa ao aparelho psíquico, ou seja, é sempre pré-psíquica. O que está presente no aparelho psíquico não é a pulsão em si, mas seus representantes, que na

---

<sup>65</sup> Freud pegará emprestado um termo da psicanalista inglesa Bárbara Low para falar desse estado: princípio de Nirvana, que ele trabalha no *Além do princípio de prazer* (1920), no contexto de sua segunda teoria das pulsões.

<sup>66</sup> É possível perceber neste ponto mais uma ruptura da psicanálise com a biologia.

verdade são dois: a representação (*vorstellung*) e o *quantum* de afeto<sup>67</sup>. O primeiro é o componente ideativo propriamente dito da pulsão, que se organiza em associações complexas estabelecidas pelas lógicas da semelhança e da contigüidade. O segundo é o componente intensivo da pulsão, que é investido nas representações. “Se um instinto não se **prende** a uma ideia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada podemos conhecer sobre ele.” (FREUD, 1915b, p. 182, grifo nosso) Em outras palavras, só é possível conhecer os representantes da pulsão inscritos no psiquismo e não a pulsão em si mesma.

Estamos diante dos ecos do Projeto: um aparelho psíquico composto por uma rede associativa de representações ocupadas ou preenchidas ou, melhor ainda, encharcadas de libido, definida por Freud como a energia da pulsão. O que no Projeto, ainda impregnado pelo discurso neurológico, eram neurônios e energia Q, estabelece-se no campo psicanalítico como representação e pulsão.

### 3.5 O circuito pulsional e seus impasses: mecanismos de defesa, estase e fixação

“Na verdade, sempre depende de fatores quantitativos decidir se o resultado haverá de ser ou não a doença.”

*Freud*

A partir da montagem dos elementos pulsionais e também das noções do Projeto, é possível, agora, abordar mais detalhadamente alguns aspectos dos caminhos que a pulsão percorre em busca de satisfação ou, em outras palavras, a questão dos circuitos pulsionais. Esquemáticamente, o circuito pulsional pode ser representado da seguinte maneira: fonte pulsional → estímulo → estase/acúmulo/represamento → pressão → destinos da pulsão → descarga → experiência de satisfação.

Para não correr o risco de nos tornarmos repetitivos, explicaremos o circuito pulsional de forma sucinta. Do corpo, não param de brotar os estímulos pulsionais, que fazem uma pressão e estabelecem uma urgência para se livrar do excesso represado. Diante da sensação avassaladora de desprazer e de desamparo provocados pelo acúmulo pulsional, o trabalho do

---

<sup>67</sup> O *quantum* de afeto “também é designado por expressões como ‘energia de investimento’, ‘força pulsional’ (...) ou ‘libido’.” (LAPLANCHE e PINTALIS, 1998, p. 421) O que nos interessa aqui é a superposição entre as noções de *quantum* de afeto e de libido.

aparelho psíquico é justamente tentar encontrar destinos para a pulsão através das trilhas de representações, a partir de uma descarga que produz, enfim, uma experiência de satisfação.

Os circuitos pulsionais ordenam-se pela mediação dos objetos de satisfação, inscrevendo no aparelho psíquico os traços das experiências de satisfação. São esses circuitos pulsionais que traçam toda a geografia psíquica, estabelecendo o relevo acidentado dos destinos pulsionais, com seus caminhos de circulação e de satisfação. Toda a malha representacional, através da qual a pulsão se movimenta e se encaminha rumo aos seus destinos, é constituída pelos circuitos pulsionais.

Arriscaríamos afirmar, em companhia de Birman, que a própria subjetividade, categoria que evidentemente não é freudiana, seria constituída, recortada e contornada pelos sulcos espriados dos circuitos pulsionais. A subjetividade, enquanto destino, ponto de chegada e produção dos circuitos pulsionais, seria marcada pelas experiências eróticas de satisfação e atravessada pela alteridade, já que a presença do outro é fundamental para inaugurar os caminhos pulsionais de todos nós.

Os circuitos pulsionais seriam assim ordenados, sempre pela mediação de objetos, que constituiriam então diversas modalidades de experiência de satisfação. Ao lado disso, o psiquismo se ordenaria segundo diferentes formas de subjetivação, inscritas nas linhas de força dos diferentes destinos das forças pulsionais. (BIRMAN, 2006, p. 362)

Porém, nem sempre o caminho da pulsão é percorrido dessa forma e, portanto, nem sempre uma satisfação direta é alcançada. Obstáculos muitas vezes tornam-se presentes, obrigando ou desvios de rota na circulação pulsional, que ocasionam uma satisfação indireta, ou até mesmo a frustração da satisfação (*versagung*), que acarreta um represamento pulsional. Além disso, a fixação da libido em poucos, parcos e sempre os mesmos percursos de satisfação limita a liberdade do sujeito e a mobilidade da pulsão.

Quanto aos desvios de rota da pulsão, os mecanismos de defesa do eu desempenham um papel preponderante, já que muitas vezes entram em ação para tentar evitar uma descarga bruta da mesma, seja em nome do princípio de realidade seja em nome da evitação de um desprazer tópico no registro do eu ou seja em nome dos ditames morais do supereu.

Não custa repetir que a pulsão quer e vai se satisfazer, não importa de que maneira: direta ou indiretamente. Tal qual um rio, que frente aos obstáculos do relevo, se desvia e altera seu curso, mas sempre deságua no mar. Portanto, o resultado da obstaculização do circuito pulsional provocada pelos mecanismos de defesa é a formação de sintomas, que



representa uma satisfação substitutiva e indireta da pulsão, muitas vezes acompanhada de muito sofrimento. Esse é o grande tiro no pé dos mecanismos de defesa, que, em nome da fuga do desprazer, muitas vezes produzem um sofrimento maior, em decorrência da maneira como se dá a liberação do *quantum* de afeto.

Sem a intenção de detalharmos esses mecanismos de defesa, já que foge totalmente do escopo de nossa pesquisa, gostaríamos de destacar, no entanto, o que acontece no circuito pulsional quando entra em ação o recalque, mecanismo de defesa paradigmático da psicanálise e um dos destinos da pulsão. O recalque opera na fronteira entre os sistemas psíquicos Inconsciente (Ics) e Pré-consciente/Consciente (Pcs/Cs) sempre que a satisfação de uma pulsão ameaça provocar um desprazer tópico no sistema Pcs/Cs.

Em seu artigo metapsicológico sobre o tema, intitulado *Repressão* (1915), Freud chama a atenção para o fato de que, após a ação do recalque, os representantes pulsionais têm destinos diferentes. Enquanto a representação recalçada possui apenas um destino, que é seu afastamento do sistema Pcs/Cs e seu isolamento no sistema Ics, o *quantum* de afeto pode ter três destinos diferentes.

O primeiro é a supressão total do afeto, que Freud exemplifica com o quadro clínico da histeria de conversão, na qual o afeto suprimido é convertido sintomaticamente para o corpo. O segundo é o deslocamento dessa intensidade para outra representação, que Freud exemplifica com o quadro clínico da neurose obsessiva. E o terceiro, diante da incapacidade de se ligar em outra representação, é a transformação do afeto em angústia, que Freud exemplifica com o quadro clínico da histeria de angústia. Em todos esses destinos do componente intensivo da pulsão, percebe-se que não aconteceu uma descarga direta do mesmo, mas, sim, uma descarga indireta por meio dos sintomas (corporais ou de pensamento) e da angústia. Nos três casos, percebemos a falha do mecanismo de defesa em evitar a descarga e a satisfação pulsional. No fim, com mais ou menos sofrimento, o rio chega sempre ao mar.

Quanto à frustração da satisfação pulsional, em primeiro lugar, gostaríamos de enfatizar o problema de tradução desse termo. A palavra alemã *versagung* significa falha, fracasso, privação e proibição de se alcançar um objetivo, indicando o bloqueio ao acesso ou a ausência dos meios necessários para se alcançar tal objetivo. Muito pouco tem a ver com o sentimento de amargura e decepção que aponta a palavra frustração.

No âmbito psicanalítico, *versagung* deve ser entendido como “as diversas formas de vedar ou impedir o acesso do sujeito à satisfação” (HANNIS, 1996, p. 259). Seja por restrições e limites do mundo externo quanto à oferta de objetos de satisfação ou quanto ao endosso moral desses objetos seja por uma pobreza singular de circuitos pulsionais capazes de escoar o jorro de excitação. Ou também pela insuficiência de recursos de simbolização ou por uma recusa a si mesmo de se satisfazer. Não importa o agente causador desse impedimento, seja ele externo ou psíquico, o resultado é sempre o mesmo: a acumulação/estase/represamento da pulsão. Pulsão estagnada e fluxos interrompidos marcam essa imobilidade pulsional.

Porém, esse represamento tem um preço. Em primeiro lugar, desde o Projeto, está claro que o aumento de tensão no aparelho psíquico gera desprazer, podendo conduzir ao estado de desamparo. É justamente para se livrar desse acúmulo que o aparelho em questão se põe a trabalhar. Entretanto, nem sempre o mesmo é bem sucedido em sua tarefa primária de escoar a pulsão.

Em segundo lugar, de acordo com Freud em seu artigo *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912), a frustração e o conseqüente represamento pulsional estão na base do adoecimento psíquico. “A psicanálise nos ensinou que são as vicissitudes da libido que decidem em favor da saúde ou da moléstia nervosa.” (FREUD, 1912c, p. 249)

Nesse mesmo artigo, ao analisar os quatro tipos de desencadeamento de uma neurose, Freud se dá conta de que “eles são simplesmente modos diferentes de estabelecer uma constelação patogênica específica na economia mental — a saber, o represamento da libido, que o ego não pode desviar sem danos com os meios à sua disposição.” (ibid., p. 254-255) Em outras palavras, o adoecimento ou o sofrimento psíquico estão diretamente relacionados à economia pulsional e à maior ou menor capacidade de encontrar caminhos de escoamento da pulsão. Para Freud, a diferença entre um eu sadio e aquele que adocece é que o primeiro saiu-se melhor na tarefa de lidar e de dominar o excesso pulsional represado do que o segundo.

Um pouco mais tarde, em seu texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), Freud afirma que: “o mecanismo de adoecer e da formação de sintomas (...) deve ficar vinculado a um represamento da libido objetal” (FREUD, 1914c, p. 91) Contudo, Freud amplia um pouco mais a noção de estase pulsional. Mais do que apenas o resultado de uma frustração, ele afirma que essa estase também se origina de um excesso de narcisismo. Vejamos de que maneira isso acontece.

Lembrando que o próprio eu é um objeto de investimento libidinal e que a energia investida no eu é denominada de libido narcísica em oposição antitética à libido objetual, nesse texto, Freud afirma que “quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia.” (ibid., p. 83) Como não temos um estoque infinito de libido a nossa disposição, quanto mais se investe em si próprio, menos se investe em objetos e vice-versa, em um jogo de forças ou um cabo de guerra entre os dois tipos de libido. O psicanalista brasileiro Renato Mezan utiliza uma metáfora esclarecedora para explicar o papel do eu nessa disputa libidinal:

O ego aparece assim como um suporte constante de energia libidinal, que não se origina nele, mas o toma como estação intermediária do percurso da libido, à maneira de um depósito de água: o líquido não é gerado ali, mas é preciso manter uma reserva constante para distribuí-la pelos canais de irrigação que conduzem aos objetos. (MEZAN, 2003, p. 178)

A estase pulsional instaura-se justamente quando o narcisismo fala mais alto, e o eu, ao invés de distribuir a libido que está a sua disposição pelos canais que conduzem aos objetos, investe-a em si mesmo, provocando um acúmulo maior ainda. Além da frustração, a libido narcísica também contribui diretamente para o represamento da pulsão, causando grandes sofrimentos. Não é à toa que Freud atesta que é “absolutamente necessário para a nossa vida mental utrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objeto.” (FREUD, 1914c, p. 92)

A retirada acentuada do investimento libidinal dos objetos, seja por conta de um narcisismo exagerado seja por um estado de dor ou de melancolia, pode gerar muito sofrimento. E, recursivamente, aquele que sofre deixa de amar, em uma bola de neve absolutamente mortífera. É nesse sentido que Freud assevera, alguns anos depois, que: “o amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos.” (FREUD, 1921, p. 113) Amar os objetos, pessoas ou não, é uma saída para a pulsão, é um sair de si erótico frente ao sofrimento causado pelas sensações de desprazer e de desamparo.

Quanto à fixação da libido, recorreremos à última citação do item anterior deste capítulo, na qual uma palavra que grifamos nos chama a atenção: “prende”. De fato, existe uma ligação (*bindung*) entre a pulsão e seus representantes. Apesar de a energia da pulsão (libido) estar ligada a uma representação, isso não implica que uma esteja aprisionada à mesma. A mobilidade da libido, deslizando pela cadeia associativa de representações, é uma das características principais do aparelho psíquico.

Entretanto, não custa lembrar que a palavra *bindung* em alemão significa também aprisionamento, imobilização e fixação. Portanto, é possível concluir que existe a possibilidade de a libido se ligar rigidamente a uma representação de objeto, situação na qual a libido perde sua mobilidade e que é nomeada por Freud de fixação. “Uma ligação particularmente estreita do instinto com seu objeto se distingue pelo termo ‘fixação’, (...) pondo fim à sua mobilidade por meio de sua intensa oposição ao desligamento. (FREUD, 1915a, p. 128)

Em seu texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud descreve a fixação da pulsão em determinados modos de satisfação, cuja origem remonta a um momento particular da vida sexual infantil, ou melhor, a uma determinada fase de desenvolvimento da libido, a saber: oral, anal, fálica e genital propriamente dita. No entanto, o tipo de fixação que estamos querendo ressaltar aqui não é a fixação em uma fase da libido, mas, sim, a fixação da libido em determinadas representações.

Em 1915, no texto *Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença*, Freud descreve uma inércia psíquica, que seria a manifestação de vínculos pulsionais muito antigos, tendo o efeito de paralisar essas pulsões, dificultando o deslizamento da libido de uma representação para outra. “Ou, em outras palavras, essa ‘inércia psíquica’ especializada é apenas uma expressão diferente, embora dificilmente melhor, daquilo que em psicanálise estamos habituados a denominar de fixação.” (FREUD, 1915d, p. 279).

Vale ressaltar que, em nota de rodapé referente a essa passagem, o editor inglês alerta que essa fixação é o que Freud denominou em outras passagens de sua obra como adesividade da libido. Por exemplo, em uma de suas conferências introdutórias sobre a psicanálise, Freud afirma que: “a tenacidade com que a libido adere a determinadas tendências e objetos – o que se pode descrever como ‘adesividade’ da libido – surge como fator independente, variando de indivíduo para indivíduo.” (FREUD, 1916-1917 [1915-1917], p. 351)

Logo, uma conclusão possível é a de que a fixação da libido expressa-se por uma adesividade desta em uma determinada representação, sendo responsável pela inércia psíquica. Fixação, inércia e adesividade da libido são termos correlatos que indicam tudo aquilo que dificulta a mobilidade pulsional, tanto em termos de um deslocamento de investimentos libidinais entre as representações quanto em termos de uma troca de velhos caminhos de satisfação por outros novos e desconhecidos.

Seria isso o que impediria o sujeito de ter uma maior **liberdade** face à experiência de satisfação, tendo que repetir com insistência o mesmo circuito pulsional para se satisfazer. Enfim, o sujeito quer gozar sempre da mesma maneira, não se arriscando a descobrir e a inventar novas modalidades de gozo pela mudança dos objetos da pulsão. (BIRMAN, 2009a, p. 101, grifo nosso)

Esse fenômeno manifesta-se ruidosamente na clínica psicanalítica. Sem qualquer intenção de generalização, na maior parte das vezes, o paciente que chega ao consultório é um sujeito aprisionado em poucos e repetitivos caminhos de satisfação. A imobilidade da libido faz com que as experiências de satisfação desse sujeito dependam apenas de uma quantidade muito reduzida de objetos. São sujeitos que imobilizaram grande parte de seu capital libidinal em apenas alguns circuitos pulsionais e que perderam sua capacidade de diversificar esse investimento, expondo-se ao sofrimento psíquico.

Uma pessoa somente adoece de uma neurose se seu ego perdeu a capacidade de diversificar, de algum modo, sua libido. Quanto mais forte é seu ego, mais fácil lhe será executar essa tarefa. Qualquer enfraquecimento do seu ego por qualquer causa deve ter o mesmo efeito, agindo como um aumento excessivo das exigências da libido, e, por isso, lhe possibilitará adoecer de uma neurose. (FREUD, 1916-1917 [1915-1917], p. 387)

Diversificar a libido só é possível quando se institui um campo de liberdade pulsional perante as possíveis fixações da mesma. Outro ponto que chama a atenção nessa passagem é a importância concedida por Freud à força do eu para realizar essa tarefa de diversificação. Um eu fraco não é capaz de enfrentar uma guerra contra as forças reativas da inércia psíquica e dos velhos hábitos instituídos em busca de mudança e de mobilidade. Um eu fraco é um eu incapaz de amar e desejar.

Nesse sentido, vale lembrar que, longe de qualquer ideário de uma psicologia do eu, a experiência psicanalítica entra nesse campo de batalha e tem um efeito direto sobre a economia pulsional, interferindo nos investimentos e nos destinos pulsionais do sujeito. Pouco importa a origem dessas fixações, mas, sim, a possibilidade de dissolvê-las e de, então, mobilizar aquilo que estava estagnado. O trabalho do psicanalista diz respeito à possibilidade de auxiliar o sujeito na constituição de novos circuitos pulsionais.

Com efeito, a psicanálise enuncia que o sujeito é marcado pelos destinos e pelas fixações de seus circuitos pulsionais, mas indica, ao mesmo tempo, a possibilidade de se romper com estes destinos e fixações aprisionadoras. A psicanálise é a materialização deste paradoxo, sua razão de ser e fonte de seu fascínio. Com isso, a psicanálise, como ato clínico, pretende realizar um trabalho de desconstrução dos destinos pulsionais, para poder relançar o sujeito em sua possibilidade de desejar. (BIRMAN, 2000a, p. 102-103)

### 3.6 Sublimação e erotização

Retornando a seu texto *Tipos de desencadeamento do adoecimento neurótico*, Freud afirma que existem duas maneiras principais para lidar com uma frustração das experiências de satisfação:

Há apenas duas possibilidades de permanecer sadio quando existe uma frustração persistente de satisfação no mundo real. A primeira é transformar a tensão psíquica em energia ativa, que permanece voltada para o mundo externo e acaba por arrancar dele uma satisfação real da libido. A segunda é renunciar à satisfação libidinal, sublimar a libido represada e voltá-la para a consecução de objetivos que não são mais eróticos e fogem à frustração. (FREUD, 1912c, p. 250)

Portanto, podemos afirmar que a satisfação erótica (erotização) e a sublimação são as vias régias para a evitação de qualquer represamento ou fixação pulsional. Erotizar e sublimar seriam os dois destinos ou caminhos principais de escoamento do excesso pulsional, capazes de impedir o sofrimento ocasionado ou pela sensação de desprazer ou pelo estado de desamparo.

Contribuindo com esse ponto de vista, no que diz respeito à sublimação, dois anos depois do referido texto, em um de seus artigos sobre a técnica psicanalítica, Freud afirma que: “nem todo neurótico possui grande talento para sublimação; pode-se presumir que muitos deles de modo algum teriam caído enfermos se possuíssem a arte de sublimar seus instintos.” (FREUD, 1912b, p. 132)

Porém, durante quase toda sua obra, Freud afirmou que a sublimação e a erotização estavam em pólos opostos, tendo em vista que o que caracterizaria a primeira seria justamente a inibição da finalidade sexual da pulsão, que na segunda é explícita. Em um texto intitulado *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* (1908), o autor deixa bem claro seu ponto de vista: “a essa capacidade de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais

sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro, chama-se capacidade de sublimação.” (FREUD, 1908, p. 174) Alteração da finalidade, mas manutenção do objeto da pulsão.

Nesse contexto, sublimar é defletir as forças pulsionais de seu objetivo sexual para fins culturais e sociais mais elevados e melhor aceitos pela sociedade. Do sexual para o social, para Freud, a sublimação é o que torna possível as atividades psíquicas superiores, tais como as científicas e as artísticas. Sublimar, nesse ponto de vista, é silenciar o aspecto mais selvagem do sexual em detrimento de valores sociais bem comportados. Trata-se, portanto, de uma operação psíquica de dessexualização da pulsão, com um aspecto asséptico e quase elitista, que poucas pessoas teriam capacidade de executar e que teria sérios limites em sua aplicação, tendo em vista que só é possível sublimar uma determinada parcela de libido.

No entanto, quase no final de seu percurso teórico, em uma de suas *Novas conferências introdutórias* (1933 [1932]), Freud afirma que: “um determinado tipo de modificação da finalidade e de mudança do objeto, na qual se levam em conta nossos valores sociais, é descrito por nós como ‘sublimação’.” (FREUD, 1933 [1932], p. 99) A partir desse ponto em sua obra, Freud abre também, mesmo que timidamente, a possibilidade de uma mudança de objeto na operação de sublimação.

De acordo com a leitura de Birman, essa mudança, aparentemente simples, produz uma transformação radical no conceito de sublimação, estabelecendo uma grande diferença entre aquilo que foi enunciado no início e no fim da obra freudiana. Se no início desse percurso a sublimação implicaria uma deserotização da pulsão sexual, na qual seria mantido o mesmo objeto de investimento da pulsão, quase em seu final, a sublimação e a erotização não seriam mais excludentes entre si. “A sublimação implicaria agora na invenção de novos objetos de investimento para a pulsão.” (BIRMAN, 2010, p. 534) Ao abrir a porta da mudança objetual, Freud torna a sublimação plural e múltipla, fazendo-a escapar à prisão da mesmice do objeto, afirmando-a como força de investimento e, finalmente, aproximando-a diretamente do processo de erotização.

Para corroborar essa leitura erótica do conceito de sublimação, iremos mostrar que essa inflexão do discurso freudiano já se anunciava quase uma década antes. Em seu texto *O ego e o id* (1923), que inaugura a segunda tópica do aparelho psíquico, Freud descreve a instância psíquica do eu como um reservatório de energia pulsional dessexualizada, que era utilizada para manter sua unidade e para realizar suas atividades:

Se essa energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia sublimada, pois ainda reteria a finalidade principal de Eros — a de unir e ligar — na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade, ou tendência à unidade, que é particularmente característica do ego. (FREUD, 1923, p. 58)

Nessa passagem, a despeito de relacionar libido dessexualizada à energia sublimada, fica evidente a relação que Freud faz entre a sublimação e Eros, enquanto pulsão de vida que tem como finalidade ligar e unir todos os elementos de uma relação amorosa.<sup>68</sup> Longe de forçar qualquer limite interpretativo, podemos afirmar que a energia sublimada é uma energia erótica e que, portanto, a sublimação e a erotização podem ser consideradas processos mais próximos entre si do que se imaginava.

Além disso, para Freud, são os vínculos afetuosos e ternos, que se estabelecem entre amigos, parentes e até mesmo entre amantes, os responsáveis pela preservação de uma relação amorosa. Esses vínculos constituem-se a partir da sublimação da pulsão sexual. É o amor sublimado que une de forma duradoura, pois onde só existe amor sensual ou sexual, não haveria grandes chances de continuidade do vínculo (FREUD, 1921).

Partindo dessas considerações, fica muito difícil sustentar que o amor sublimado, onde o sexo não se faz presente, não seja uma manifestação ruidosa de Eros, bastando lembrar que a sexualidade e o erotismo em Freud estão muito além do sexo em si. Assim sendo, estamos diante de mais uma aproximação entre a sublimação e a erotização.

Logo, a conclusão a que se chega é a de que “sublimar não implica dessexualizar. Muito pelo contrário, aliás. A sublimação e o erotismo são (...) afirmações da vida e maneiras de tornar a existência possível e suportável.” (BIRMAN, 1999, p. 171) Nesse sentido, diante das dificuldades, obstáculos e exigências da vida material e psíquica, que dificultam o trabalho árduo e infinito de lidar com as forças poderosas da pulsão, apequenando e fazendo sofrer, a experiência psicanalítica deve ser um espaço capaz de promover a erotização e a sublimação erótica.

---

<sup>68</sup> A noção de Eros será bastante trabalhada no decorrer deste capítulo.



### 3.7 De volta ao trabalho: *Traumarbeit*

Depois desse percurso histórico, geográfico e metapsicológico, que explorou a noção de pulsão em toda sua dimensão laborativa, estamos com a nossa caixa de ferramentas conceituais preparadas para abordar os diversos termos da teoria psicanalítica que têm o sufixo *arbeit*, que corresponde, em português, à palavra “trabalho”. Começaremos, então, sonhando.

O termo *Traumarbeit* é normalmente traduzido por “elaboração onírica” ou “trabalho do sonho”, compreendendo as operações que transformam o conteúdo latente do sonho em sonho manifesto. Por meio de quatro mecanismos psíquicos - condensação, deslocamento, figurabilidade<sup>69</sup> e elaboração secundária -, o trabalho do sonho deforma os pensamentos oníricos para que os mesmos possam ser aceitos pela censura.

O trabalho do sonho é, portanto, o trabalho realizado por esses mecanismos psíquicos. Logo, para entendermos melhor esse tipo de trabalho psíquico, cabem aqui algumas explicações. De início, a diferença entre os conteúdos latente e manifesto. Depois, uma explicação acerca da noção de censura e, por fim, algumas considerações sobre as operações de condensação e deslocamento.

O sonho aparentemente sem sentido de que o sonhador se lembra e relata representa o conteúdo manifesto do mesmo. Esse conteúdo é o resultado final do trabalho do sonho, que é responsável pela deformação dos pensamentos oníricos e por sua transformação em um quebra-cabeça imagético. Daí a incapacidade, à primeira vista, de se entender o propósito e o significado dos sonhos. Se o conteúdo manifesto é o resultado e a consequência, o conteúdo latente é a matéria-prima da qual os sonhos se originam, também denominado por Freud de pensamento onírico. O conteúdo latente é anterior ao conteúdo manifesto, e o trabalho do sonho é justamente o que transforma um em outro.

A interpretação dos sonhos é a tentativa de trilhar o caminho contrário, utilizando as associações livres do sonhador a respeito dos elementos (representações) do conteúdo manifesto para chegar ao conteúdo latente. Porém, isso não significa que é possível revelar todo o conteúdo latente. Existem sempre pontos de sombra, além dos quais não se consegue prosseguir no trabalho interpretativo. É o que Freud denominava de umbigo do sonho.

---

<sup>69</sup> A figurabilidade ou representabilidade é a exigência de que todas as idéias do sonho, até as mais abstratas, se expressem por meio de imagens.

A censura é uma função permanente que constitui uma barreira seletiva na fronteira entre os sistemas Ics e Pcs/Cs do aparelho psíquico, controlando as representações inconscientes que podem ou não se tornar conscientes. Dessa forma, a censura é a responsável principal pela deformação dos sonhos. Quanto maior a censura, maior será a deformação do sonho. Se compararmos o sonho manifesto ao latente, é possível constatar que alguns elementos latentes foram totalmente eliminados, alguns foram modificados em maior ou menor grau, enquanto outros apareceram livremente e até mesmo foram realçados. Assim como acontece com os jornais em regimes totalitários, a censura é responsável pelo surgimento de lacunas, distorções e apagamentos no texto manifesto. Existem dois mecanismos principais pelos quais a censura opera a deformação do conteúdo latente dos sonhos: a condensação e o deslocamento. A um só tempo são efeitos da censura e os meios de escapar dela.

A condensação opera de três maneiras: em primeiro lugar, omitindo determinadas representações do conteúdo latente; em segundo lugar, permitindo que apenas uma parcela do conteúdo latente faça parte do conteúdo manifesto e alcance a consciência; e, em terceiro lugar, combinando várias representações do conteúdo latente que apresente traços em comum, em um único representante do conteúdo manifesto. A condensação, em resumo, opera uma síntese no pensamento onírico, complexificando-o, quer dizer, dobrando-o sobre si mesmo. “A primeira coisa que se torna clara para quem quer que compare o conteúdo do sonho com os pensamentos oníricos é que ali se efetuou um trabalho de condensação em larga escala. Os sonhos são curtos, insuficientes e lacônicos em comparação com a gama e riqueza dos pensamentos oníricos.” (FREUD, 1900, p. 305)

No deslocamento há uma mudança de acento entre as representações, ou seja, um desvio da intensidade de energia psíquica de uma representação latente, importante e suscetível a ser barrada pela censura para outra representação sem tanta importância, ligada à primeira por meio de uma cadeia associativa. Um deslocamento de energia entre duas representações, caracterizado por um desinvestimento/re-investimento libidinal, é o trabalho realizado por esse mecanismo psíquico.

Portanto, parece plausível supor que, no **trabalho do sonho**, está em ação uma **força psíquica** que, por um lado, despoja os elementos com alto valor psíquico de sua **intensidade**, e, por outro, por meio da sobredeterminação, cria, a partir de elementos de baixo valor psíquico, novos valores, que depois penetram no conteúdo do sonho. Assim sendo, ocorrem uma transferência e deslocamento de **intensidade psíquica** no processo de formação do sonho, e é como resultado destes que se verifica a diferença entre o texto do conteúdo do sonho e o dos pensamentos do sonho. O processo que estamos aqui presumindo é nada menos do que a parcela essencial do trabalho do sonho, merecendo ser descrito como o “deslocamento do sonho”. O deslocamento do sonho e a condensação do sonho são os dois fatores dominantes a cuja atividade podemos, em essência, atribuir a forma assumida pelos sonhos. (ibid., p. 333, grifo nosso)

Frisando que os trabalhos de condensação e deslocamento não são realizados apenas no contexto dos sonhos, mas também nas outras formações do inconsciente - chistes, lapsos, atos falhos e sintomas -, é importante enfatizar o aspecto quantitativo desses mecanismos. Apesar de a ênfase dos mesmos costumeiramente recair sobre o trabalho que se faz em cima das representações, lembrando que no âmbito da *Interpretação dos Sonhos* está-se no ápice de uma psicanálise enquanto técnica interpretativa, o que gostaríamos de destacar é a presença de um trabalho sobre as intensidades psíquicas.

Estamos diante da hipótese econômica do psiquismo que aponta para uma energia de investimento que pode ser desligada de determinadas representações e deslizar livremente para outras representações pelos diversos caminhos associativos. Esse livre deslizamento caracteriza a maneira como o processo primário<sup>70</sup> comanda o funcionamento do sistema Ics. Levando em consideração que o trabalho do sonho não é um trabalho criador, mas, sim, transformador, podemos concluir que essa transformação está ancorada na mobilidade das intensidades psíquicas, ou melhor, na mobilidade pulsional.

### 3.8 *Bearbeitung*

*Bearbeitung* é normalmente utilizado na expressão específica *sekundäre bearbeitung*, que é traduzida como “elaboração secundária”, dentro do contexto da teoria dos sonhos. Esse termo, que representa um dos mecanismos do trabalho do sonho, designa o trabalho que o psiquismo realiza sobre o material onírico ainda em estado bruto, com o objetivo de ordenar os elementos do sonho de forma inteligível e apreensível. Em outras palavras, é um trabalho

---

<sup>70</sup> Aqui se faz necessário ressaltar que esse “livre” deslocamento da energia psíquica é uma das principais características do modo como o processo primário determina o funcionamento do sistema Ics, em contraponto à energia ligada do sistema Pcs/Cs, marca fundamental do processo secundário.

psíquico que, junto com os demais mecanismos do trabalho do sonho, participa da transformação do material onírico.

Neste ponto, é impossível evitarmos o exame da relação entre essa elaboração secundária do conteúdo dos sonhos e os demais fatores do trabalho do sonho. Deveremos acaso supor que o que acontece é que, a princípio, os fatores formadores do sonho — a tendência à condensação, o imperativo de fugir à censura e a consideração à representabilidade pelos recursos psíquicos acessíveis ao sonho — compõem um conteúdo onírico provisório a partir do material fornecido, e que esse conteúdo é subseqüentemente remoldado para conformar-se tanto quanto possível às exigências de uma segunda instância? Isto é muito improvável. Devemos antes presumir que, desde o início, as exigências dessa segunda instância constituem uma das condições que o sonho precisa satisfazer, e que essa condição, tal como as formuladas pela condensação, pela censura imposta pela resistência e pela representabilidade, atua simultaneamente num sentido indutivo e seletivo sobre o conjunto do material presente nos pensamentos oníricos. (...) A consideração que se segue torna altamente provável que a função psíquica que empreende o que descrevemos como elaboração secundária do conteúdo dos sonhos deva ser identificada com a atividade de nosso pensamento de vigília. Nosso pensamento desperto (pré-consciente) comporta-se ante qualquer material perceptivo com que se depare exatamente do mesmo modo que se comporta a função ora examinada em relação ao conteúdo dos sonhos. É próprio de nosso pensamento de vigília estabelecer ordem nesse material, nele estruturar relações e fazê-lo conformar-se a nossas expectativas de um todo inteligível. (ibid., p. 530-531)

Estando a serviço do sistema Pcs/Cs, a elaboração secundária atua simultânea e conjuntamente com os demais mecanismos psíquicos do trabalho do sonho na tarefa de transformação do conteúdo latente. Assim como o pensamento em vigília, visa a estabelecer uma ordem e uma inteligibilidade no conteúdo manifesto, retirando a aparência de absurdo e a incoerência do sonho, a partir do preenchimento de lacunas e da realização de acréscimos.

Entretanto, o termo *bearbeitung* não foi utilizado por Freud apenas no contexto de sua teoria dos sonhos. Freud utiliza o mesmo em diversas passagens de sua obra em um sentido coloquial como “atividade de trabalho que se exerce sobre alguma pessoa ou objeto”, conforme podemos encontrar nas expressões cotidianas: lapidar o diamante e cultivar a terra. “Voltaire tinha os derivativos em mente quando terminou Candide com o conselho para cultivarmos (*bearbeiten*) nosso próprio jardim” (FREUD, 1930 [1929], p. 83). A ênfase não está na qualidade do trabalho, não apontando para as idéias de sofisticação ou aperfeiçoamento, mas, sim, para a própria ação de aplicar o trabalho, ou seja, para o trabalho enquanto atividade em si mesma.

Nessa direção, é possível observar Freud utilizando esse termo com o sentido de um trabalho de transformação e processamento das excitações psíquicas, objetivando seu escoamento e descarga.

Reconhecemos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos. Sua elaboração (*bearbeitung*) na mente auxilia de forma marcante um escoamento das excitações que são incapazes de descarga direta para fora, ou para as quais tal descarga é, no momento, indesejável. (FREUD, 1914c, p. 94)

Dessa forma, *bearbeitung* é uma maneira de lidar com as intensidades pulsionais, possibilitando sua mobilidade, e, assim, evitar o mal-estar provocado por sua acumulação no aparelho psíquico. Novamente, nos deparamos com a relação direta entre um termo com o sufixo *arbeit* e o trabalho realizado na dimensão econômica desse aparelho. Trabalho e pulsão mais uma vez juntos.

### 3.9 *Verarbeitung*

*Verarbeitung* significa, no uso corrente da língua alemã, lidar emocionalmente com; assimilar ou absorver, física ou psiquicamente; digerir visceralmente; processar ou transformar, decompondo, dissolvendo e rearranjando. O prefixo alemão *ver*, em diversos dos seus usos, indica uma ideia de “ir adiante”, perdendo contato com sua origem. Não é a toa que se pode perceber, nos significados supracitados, uma ideia de movimento capaz de modificar algo. O termo em questão não guarda qualquer semelhança, assim como já apontado anteriormente, com os aspectos de sofisticação e de refinamento presentes na palavra “elaboração”, utilizada comumente para sua tradução.

No contexto psicanalítico, podemos dizer que esse termo aponta para lidar emocionalmente com um acúmulo de estímulos. Dentro do contexto da concepção freudiana de um aparelho psíquico que transforma e transmite a energia que recebe, lidar com o excesso pulsional implica em encontrar caminhos para sua ligação e escoamento.

Em termos gerais, o termo *verarbeitung* é um trabalho psíquico de processamento e integração (ligação) dos estímulos pulsionais. Mais especificamente, *verarbeitung* pode ser concebido como o conjunto de operações psíquicas que visam a dominar a pulsão, ligando-a e estabelecendo circuitos pulsionais.

É possível observar Freud utilizando esse termo desde o início de sua obra como uma tentativa de lidar com um trauma psíquico, entendido como um excesso de excitação que ultrapassou as defesas do indivíduo e foi fixado em uma marca no aparelho psíquico que não

encontra uma via de inscrição na cadeia de representações. *Verarbeitung*, nesse sentido, é um trabalho de ligação e associação do excesso pulsional traumático, fornecendo um caminho de transição entre os registros econômico e simbólico do psiquismo.

A propósito, um mecanismo psíquico sadio tem outros métodos de lidar com o afeto de um trauma psíquico, mesmo que lhe sejam negadas a reação motora e a reação por palavras – a saber, elaborando-o (*verarbeitung*) associativamente e produzindo idéias contrastantes. (FREUD, 1893, p. 45-46)

Já bem perto do final de sua obra, mais uma vez, nos deparamos com a relação entre o termo *verarbeitung* e o conceito de pulsão. Nesse momento, fica clara sua característica fundamental de ser um trabalho orientado para a descarga pulsional, capaz de evitar a angústia e o desamparo. O trabalho psíquico ou a elaboração psíquica realizada pela *verarbeitung* diz respeito ao endereçamento, encaminhamento ou escoamento das quantidades de energia pulsional que acoçam e desassossegam sem cessar o aparelho psíquico.

Constitui ainda um fato inegável que na abstinência sexual, na interferência imprópria no curso da excitação sexual, ou se esta for desviada de ser elaborada (*verarbeitung*) psiquicamente, a ansiedade surge diretamente da libido; em outras palavras, que o ego fica reduzido a um estado de desamparo face a uma tensão excessiva devida à necessidade, como ocorreu na situação do nascimento, e que a ansiedade é então gerada. (FREUD, 1926 [1925], p 139)

### 3.10 *Trauerarbeit*

*Trauerarbeit* ou “trabalho do luto” pode ser considerado como o processo de desinvestimento ou retirada de libido das representações de um objeto de amor perdido. Em linhas gerais, trata-se de um trabalho lento e penoso de tentar se desapegar das memórias do objeto perdido.

Em que consiste, portanto, o **trabalho** que o luto realiza? (...) O teste de realidade revelou que o objeto não existe mais, passando a exigir que toda a libido seja retirada de suas ligações com aquele objeto. (...) Contudo, o fato é que, quando o trabalho do luto se conclui, o ego fica outra vez **livre** e desinibido. (FREUD, 1917 [1915], p. 250-251, grifo nosso)

De acordo com Freud, quando o trabalho de luto não se realiza, estamos diante de um quadro melancólico, no qual o sujeito se recusa a admitir a perda do objeto de amor e, conseqüentemente, a retirar a libido aprisionada à ideia do objeto perdido. Nesse contexto, no

qual “a sombra do objeto caiu sobre o ego” (ibid., p. 254), e o investimento libidinal foi substituído por um vínculo identificatório com o objeto perdido, um eu apequenado e confundido com o próprio objeto é alvo de toda a agressividade do supereu. Ao se refugiar em uma identificação narcísica, por não conseguir renunciar ao amor pelo objeto, o sujeito cava sua própria cova rumo à melancolia.

Toda relação amorosa cria laços e estabelece nós entre aquele que ama e seu objeto de amor. O trabalho do luto é justamente a tentativa incessante de desfazer esses laços e desatar esses nós. Mas, por que é tão difícil e tão dolorosa essa tarefa de desligamento e deslocamento do investimento libidinal? Não é fácil fazer o ego abandonar os velhos e já conhecidos circuitos pulsionais, retirando a libido daquilo que um dia já foi investido. A adesividade da libido e a facilitação dos caminhos já muitas vezes trilhados são explicações razoáveis. O que importa é que só é possível reinvestir essa libido depois que a mesma tiver sido liberada pelo trabalho de luto. “Não se trata de destruir os investimentos objetais, mas de ‘desamarrar’ e ‘desatar’ os laços, sem destruir seus fios, para poder refazê-los, de outra maneira, ou reempregá-los em novos investimentos.” (ROCHA, 2003, p. 93)

A esse respeito, Zeferino Rocha lança mão da personagem homérica Penélope, a esposa de Ulisses, como um exemplo interessante do trabalho de luto. Diante da suspeita de que seu marido não mais retornaria de sua viagem e dos inúmeros pretendentes que já a cortejavam, essa personagem decidiu trabalhar o luto de sua perda em um grande tapete de fiar. Antes que terminasse o tapete, Penélope decidiu que não aceitaria nenhuma proposta de casamento.

Mas o que ela fiava e tecia de dia, desfiava e destecia de noite, e, desse modo, dava-se o tempo de que precisava para fazer seu trabalho de luto. Desfazer os laços tantas vezes quantas forem necessárias, para que, depois, novos laços possam ser refeitos, tal é o sentido do trabalho de luto. (idem)

Fazer o luto não é uma tarefa de esquecimento, mas, sim, uma tarefa de liberdade. Apenas uma libido livre de seus antigos investimentos poderá ser lançada uma vez mais no mundo. O trabalho de luto é, por conseguinte, um trabalho de libertação da pulsão, e não conseguir realizá-lo pode encarcerar o sujeito nas celas escuras da melancolia. Sem querermos ser repetitivos, não podemos nos cegar diante de mais uma evidência da conexão entre o trabalho psíquico e a pulsão, articulada pela noção de liberdade.

### 3.11 *Durcharbeitung*

*Durcharbeitung* ou “elaboração/perlaboração” poderia ser traduzido literalmente por “trabalhar através de”, já que o prefixo alemão *durch* significa “através de”, não sendo à toa que a tradução inglesa optou por traduzir esse termo como *working through*. Além disso, *durcharbeitung* apresenta os seguintes significados: trabalhar sem interrupção, superar dificuldades através do trabalho, trabalhar com esforço até o final da tarefa.

Desde o texto *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), é possível encontrar a ideia de que o paciente também tem que realizar um trabalho durante o tratamento analítico. Porém, é apenas em um de seus principais artigos sobre a técnica psicanalítica, intitulado *Repetir, recordar e elaborar* (1914), que Freud sistematiza o conceito de *durcharbeitung*.

Esse conceito indica um trabalho feito pelo paciente sobre as resistências, depois que estas são interpretadas pelo analista. Durante esse trabalho, o paciente tenta enfrentar e superar suas resistências, tornando possível a recordação de uma memória até então inconsciente. Trata-se menos de uma aceitação intelectual das resistências e mais de uma convicção estabelecida pela experiência vivida no campo transferencial. O trabalho em questão não se fundamenta no campo da racionalidade, mas, sim, na relação amorosa entre analista e paciente.

Essa elaboração (*durcharbeitung*) das resistências pode, na prática, revelar-se uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência do analista. Todavia, trata-se da parte do trabalho que efetua as maiores mudanças no paciente e que distingue o tratamento analítico de qualquer tipo de tratamento por sugestão. (FREUD, 1914a, p. 171)

Esse trabalho (*arbeit*) lento e penoso, que se realiza através (*durch*) daquilo que se diz no *setting* analítico, é um trabalho tanto do paciente, de superação das suas resistências, quanto do analista, de interpretação e fornecimento do material necessário para ser trabalhado. É por meio desse trabalho, a quatro mãos, que o sujeito é capaz de furar a atuação (*acting out*) repetitiva, que impedia a recordação das representações recalçadas. É um trabalho capaz de libertar o sujeito de seus próprios mecanismos de repetição.

Nessa batalha, entre o analista e a resistência do paciente, o segredo do sucesso da análise está na habilidade do analista em manejar a transferência para possibilitar a superação das resistências e a transformação da repetição em recordação. “É no plano da transferência



que a repetição pode encontrar o caminho para a rememoração, a via para simbolização” (BIRMAN, 1981, p. 53).

Não basta comunicar as resistências ao paciente, “deve-se dar ao paciente tempo para conhecer melhor esta resistência com a qual acabou de se familiarizar, para **elaborá-la**, para superá-la” (FREUD, 1914a, p. 170, grifo nosso). O trabalho sobre as resistências é uma tarefa difícil para o paciente e uma prova de paciência para o analista, porém é a principal responsável pelas maiores mudanças do paciente.

Em seu texto *Inibição, sintoma e angústia* (1926 [1925]), no qual Freud, já no âmbito da segunda tópica, estabelece a existência de cinco de tipos de resistências espalhadas pelas instâncias psíquicas. São elas: três resistências do eu, uma resistência do isso e a última do supereu. Nesse novo cenário, Freud afirma que não devemos nos espantar se “depois de a resistência do ego ter sido removida, o poder da compulsão à repetição (...) ainda tenha de ser superado. Nada há a dizer contra descrever esse fator como a resistência do inconsciente.” (FREUD, 1926 [1925], p. 155) O termo *durcharbeitung* é aqui utilizado por Freud para indicar o trabalho de enfrentar e tentar furar a gagueira da compulsão à repetição, libertando o sujeito do jugo da pulsão de morte e abrindo a possibilidade de novos caminhos pulsionais.

Fica evidente, a partir da análise do termo *durcharbeitung*, que a transformação subjetiva só é possível mediante a realização de um trabalho árduo de alargamento do espaço de liberdade psíquica frente aos mecanismos de repetição que, muitas vezes, condenam o sujeito a uma sofrida mesmice. Trabalho, liberdade e transformação subjetiva andam juntos na experiência psicanalítica.

### 3.12 A dimensão de trabalho nas noções de *bewältigen* e *bändig*

*Bewältigen* em alemão corrente significa: dar conta e levar a cabo uma tarefa; resolver e superar uma dificuldade; enfrentar algo difícil e maior do que o próprio sujeito; digerir e absorver emocionalmente, evocando o “aspecto de certa quantidade de trabalho e esforço a ser despendido.” (HANNIS, 1996, p. 176). É usualmente traduzido para português como “dominar”. Porém, “dominar” aponta para certos significados não presentes no termo *bewältigen*, tais como: subjugar, manter sob vigilância, adquirir autoridade. Segundo Hannis, o radical de *bewältigen* remete ao verbo *walten*, que é normalmente utilizado no sentido de

“exercer domínio” em uma situação que nem sempre está sob controle. Logo, de início, estamos diante de um tipo de domínio precário e instável.

Utilizado por Freud como a atividade do sujeito de lidar com os estímulos pulsionais, tentando tanto encontrar caminhos de escoamento quanto realizar um trabalho de ligação dos mesmos, *bewältigen* é um domínio sempre arriscado e problemático das forças avassaladoras da pulsão. Nesse sentido, reafirmamos que o aparelho psíquico visa a dominar (*bewältigen*), mesmo que precariamente, o excesso de intensidade capaz de produzir sensações de desprazer e um estado de desamparo. Em seu texto paradigmático *Além do princípio do prazer* (1920), Freud exemplifica bem o uso desse termo:

Não há mais possibilidade de impedir que o aparelho mental seja inundado com grandes quantidades de estímulos: em vez disto, outro problema surge, o problema de dominar (*bewältigen*) as quantidades de estímulo que irromperam, e de vinculá-las, no sentido psíquico, a fim de que delas possa então desvencilhar. (FREUD, 1920, p. 40)

Já a palavra *bändigen* significa: amansar e domar, no sentido de acalmar e refrear. Evoca imagens como “por rédeas” e “moderar”, podendo ter a conotação de “colocar algo selvagem sobre certo controle” (HANNIS, 1996, p. 184). Aqui, a tradução nos textos freudianos pelas palavras “domar” ou “amansar” também apresenta seus problemas, pois estas dão a entender que aquilo que foi domado ou amansado fica dócil e se torna inofensivo para todo o sempre. Nada mais falso em se tratando da pulsão. É dura a vida dos tradutores, mas essa é uma dificuldade que sempre terá que ser enfrentada em todo trabalho de pesquisa.

No contexto psicanalítico, *bändigen* aponta para a tentativa do eu de refrear, direcionar e encaminhar a força constante da pulsão, sempre provocando um movimento rumo à satisfação. Porém, ante o aspecto indomável da pulsão, *bändigen* denuncia o controle incerto do eu em sua tentativa de colocar rédeas nesse cavalo selvagem. Nesse jogo de forças entre o eu e a pulsão, não há vitória garantida e definitiva. Enquanto força constante, a pulsão desafia o eu a cada instante para esse duelo às cegas. Nessa guerra infinita e imprevisível, não se trata de enfraquecer a pulsão, mas de dobrá-la.

Não dispomos de qualquer compreensão fisiológica das maneiras e meios pelos quais esse amansamento (*bändigung*) do instinto de morte pela libido pode ser efetuado. (...) Não podemos presentemente imaginar a extensão das partes dos instintos de morte que se recusam a serem amansadas (*bändigung*) assim, por estarem vinculadas a mistura de libido. (FREUD, 1924, p. 181-182)

Aqui, aparece pela primeira vez o trabalho da pulsão de vida (Eros) frente à pulsão de morte. A libido, energia da pulsão de vida, tenta amansar (*bändig*) a pulsão de morte, por meio de um trabalho de ligação desta aos objetos, que tenta direcioná-la para o exterior do sujeito sob a forma de agressividade.

“Se a *bändig* geralmente enfoca a tentativa do ego de refrear o estado bravio e indomado das pulsões (...), a *bewältigen* enfatiza o volume avassalador de excitações que tem de ser enfrentado, controlado e superado pelo Eu.” (HANNIS, 1996, p. 181) Esteja a ênfase no eu ou na força da pulsão, ambos os termos apontam para um esforço e um trabalho de tentar impedir que a pulsão, com toda a sua animalidade, atrole o sujeito em busca de satisfações imediatas e a qualquer preço.

Entretanto, o uso desses termos traz à tona outra questão, que nos parece de muita importância. Já bem no final de sua produção teórica, ao discorrer sobre a impossibilidade de uma solução definitiva para os conflitos entre o eu e a pulsão, Freud afirma que: “quando seus instintos não eram tão fortes, ele teve sucesso em amansá-los (*bändig*), mas quando são reforçados, não mais pode fazê-lo.” (FREUD, 1937a, p. 242)

Segundo Freud, qualquer solução de um conflito pulsional é pontual e só é válida para uma relação específica entre a força da pulsão e a força do eu. Se a força do eu diminui, as pulsões até então amansadas e dominadas podem renovar suas exigências e se esforçarem por obter satisfações substitutivas ou diretas. (ibid.)

Logo, mais uma vez diante do fator quantitativo do aparelho psíquico, podemos concluir que, na prática psicanalítica, não se trata de resolver ou de solucionar nada, em busca de uma utópica cura para os conflitos e o sofrimento do sujeito. A direção do trabalho analítico é muito mais no sentido de dissolver o que está cristalizado, mobilizar o que está estagnado e abrir novas possibilidades de satisfação erótica frente aos poucos e velhos caminhos já tantas vezes percorridos, estabelecendo um solo fértil para a constituição de novos modos de vida.

### 3.13 Rumor à noção de Eros

A noção de trabalho na obra freudiana ainda não se encerra com o detalhamento dos referidos termos. Aproveitando o ensejo do item anterior, no qual ficou evidente o trabalho da pulsão de vida ante a pulsão de morte, é necessário chamar a atenção para a presença da ideia de trabalho dentro do contexto de um conceito fundamental para a psicanálise e para nossa pesquisa: Eros.

Tendo em mente que *áskesis* e Eros são os dois elementos-chave na tentativa de articular a psicanálise com o cuidado de si e que o objetivo principal deste capítulo é pensar a psicanálise como um trabalho erótico, faz-se necessário explorar mais a parcela de Eros nessa questão. Se até aqui a presença de Eros se fez sentir pela ideia quase onipresente de pulsão, a partir de agora, a noção de Eros, que carrega em si mesmo uma disposição laborativa, será a protagonista da cena.

Porém, não é possível chegar a Eros sem contar um pouco da história do desenvolvimento da teoria das pulsões e sem detalhar a maneira pela qual seu oponente, a pulsão de morte, conceito de difícil apreensão e controverso até mesmo nos meios psicanalíticos, foi forjado. Para se chegar a Eros, teremos que passar pela morte.

Apesar de durante a elaboração do conceito de pulsão, Freud estar sempre analisando-o segundo o modelo da sexualidade e, portanto, se referindo à pulsão sexual e à libido como sua energia de investimento, esse conceito é desde o início contraposto a outras pulsões não sexuais. Vale lembrar também que Freud sempre insistiu em manter o dualismo pulsional, ou seja, a existência de dois grupos de pulsões opostos entre si.<sup>71</sup>

Deste modo, já no âmbito da primeira teoria da pulsão, existem as pulsões de autoconservação ou pulsões do eu em oposição às pulsões sexuais. As pulsões de autoconservação representam o conjunto das necessidades corporais ligadas à conservação do eu, sendo a fome o exemplo mais utilizado por Freud, e o interesse, a sua energia de investimento.

---

<sup>71</sup> Nesse sentido, a história da psicanálise é atravessada pela maneira dualista de Freud pensar. “Nossas concepções, desde o início, foram dualistas e são hoje ainda mais dualistas do que antes” (FREUD, 1920, p. 63). A exigência do dualismo em seu pensamento está relacionada diretamente à dimensão conflituosa do psiquismo. Característica essencial da condição humana, a problemática do conflito foi um dos pilares da construção de toda a obra freudiana. Oscilando entre a possibilidade e a impossibilidade de harmonia, o conflito permanece presente em todo o desenvolvimento da teoria psicanalítica.

A partir da elaboração do conceito de narcisismo, é introduzida uma distinção suplementar em relação à libido, anunciando que essa energia pode ser investida tanto em um objeto externo (libido objetal) quanto no próprio eu (libido narcísica). Desse momento em diante, tendo em vista que a sexualidade invadia os domínios do eu, a oposição entre pulsão de autoconservação e pulsão sexual começou a se mostrar inadequada e frágil, existindo um risco de a psicanálise sucumbir ante uma espécie de monismo energético, tão abominado por Freud.

Esse embaraço teórico foi o principal responsável por preparar o terreno para a “virada” de 1920, que aconteceu a partir do texto *Além do princípio de prazer* (1920), lançando a pedra fundamental da segunda teoria das pulsões e de outro dualismo pulsional: as pulsões de vida (Eros), reunindo as pulsões sexuais e as pulsões do eu, e as pulsões de morte.

Freud elaborou o referido texto com o objetivo de demonstrar um “além” desse princípio, que até então ocupava um lugar de destaque na teoria psicanalítica. Esse “além” seria algo que não visaria a garantir o prazer e a evitar o desprazer, operando ao largo dessas premissas. Ao pesquisar esse “além” ou “aquém”, Freud abriu as portas para a conceituação da pulsão de morte.

Em um primeiro momento do texto em questão, Freud apresenta algumas situações clínicas e cotidianas onde o desprazer é evidente e, aparentemente, é capaz de sobrepujar o princípio de prazer. Entretanto, todo o desprazer analisado não colocava em xeque esse princípio, já que se tratava sempre de um desprazer tópico ou, melhor dizendo, de um desprazer para uma instância psíquica, no caso o eu, que era sentido como prazer pelas demais instâncias.

Entretanto, na sequência de sua pesquisa, Freud se depara com os sonhos que ocorrem na neurose traumática e que repetidamente conduzem o paciente de volta à cena do trauma, desprezando totalmente o princípio de prazer, tendo em vista que não proporcionam prazer a nenhuma instância do aparelho psíquico. O trauma estabelece-se, assim, como a primeira peça do tabuleiro da pulsão de morte.

Conceito que possui um longo desenvolvimento na teoria psicanalítica, o trauma é retomado nesse texto em seu aspecto quantitativo, sendo relacionado diretamente à quantidade de excitação que invade o aparelho psíquico. Fazendo um paralelo com o corpo membranoso de uma vesícula, que possui uma superfície calcinada como forma de proteção aos estímulos externos, Freud afirma que o aparelho psíquico possui um escudo protetor para

impedir a invasão de quantidades muito grandes de estímulos externos. Nesse ponto, ele descreve como traumática toda e qualquer excitação que seja poderosa o bastante para atravessar o escudo protetor e invadir o aparelho psíquico (FREUD, 1920). Vale destacar que esse aparelho também recebe excitações do corpo, não possuindo qualquer escudo protetor para a pulsão, que carrega em si um potencial traumático.

Portanto, uma característica central no conceito de trauma é sua expressão como excesso intensivo. Apesar de todas as idas e vindas desse conceito ao longo da obra freudiana, seu aspecto econômico e quantitativo está presente em todo seu percurso, como uma característica básica e fundamental. Esse aspecto fica evidente na seguinte passagem:

Realmente, o termo traumático não tem outro sentido senão o sentido econômico. Aplicando-o a uma experiência que, em curto período de tempo, aporta à mente um acréscimo de estímulo excessivamente poderoso para ser manejado ou elaborado de maneira normal, e isto só pode resultar em perturbações permanentes da forma em que essa energia opera (FREUD, 1916-1917, p. 291).

Um excesso de excitação, seja proveniente do mundo externo ou do mundo pulsional, surpreende o aparelho psíquico, que falha em sua capacidade defensiva tanto de antecipar os perigos quanto de dominar uma quantidade muito grande de energia. O resultado é a experiência do trauma, na qual um excesso avassalador de excitação é fixado em uma marca no aparelho psíquico, que não encontra uma via de inscrição na cadeia de representações. Essa marca traumática não consegue se integrar psiquicamente aos outros elementos da vida do sujeito, permanecendo isolada como um corpo estranho que não se associa às representações pré-existentes. E, o que não se representa se apresenta sempre e de novo, repetindo-se indefinidamente e compulsivamente. O trauma fixa e enclausura o sujeito em um passado que não passa e que se repete sempre como atual, teimando em não virar história e imobilizando-o no presente de sua própria vida.

Ambas as pacientes dão-nos a impressão de se terem fixado em uma determinada parte de seu passado, como se não conseguissem libertar-se dela, e estivessem, por essa razão alienadas do presente e do futuro. Assim, elas permanecem enclausuradas em sua doença, da mesma forma, como em épocas anteriores, as pessoas se retiravam para dentro de um mosteiro, a fim de ali suportarem a carga de suas vidas desditosas (ibid., p. 281).

Após essa digressão em torno do conceito de trauma, voltaremos à questão dos sonhos na neurose traumática. Freud percebe que neles existe uma compulsão à repetição que

sobrepuja o princípio de prazer, mais primitiva e elementar que esse princípio, conduzindo repetidamente o paciente de volta à cena do trauma. Essa compulsão à repetição “rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação” (FREUD, 1920, p. 31).

Conforme está claro no item anterior, frente a um excesso de excitação que invade o psiquismo, este trabalha para dominá-lo (*bewältigen*), tentando efetuar uma ligação psíquica e o escoamento dessas intensidades avassaladoras. Entretanto, estamos no domínio do trauma e das marcas sem representação, isoladas do aparelho psíquico. Nesse cenário, qualquer tentativa de domínio, regulada pelo princípio de prazer, falha. É aqui, no “além” ou no “aquém” do psiquismo, que entra em cena a noção de compulsão à repetição. Atuando ao largo do princípio de prazer, a compulsão à repetição já seria uma tentativa de dominar as excitações traumáticas, retornando incessantemente à cena do trauma, mesmo que disso não resulte nenhuma forma de prazer. Em relação a essa questão, Freud afirma que:

As manifestações de uma compulsão à repetição (...) **apresentam em alto grau um caráter instintual** e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação. (...) No caso de uma pessoa em análise, (...) a compulsão à repetição na transferência dos acontecimentos da infância evidentemente despreza o princípio de prazer sob todos os modos (ibid., p. 46, grifo nosso).

Tomando como ponto de partida o aspecto pulsional da compulsão à repetição, Freud se intriga sobre a efetiva relação entre pulsão e compulsão à repetição. Para esclarecer essa questão, ele especula que “parece, então, que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas” (ibid., p. 47), estabelecendo uma relação da pulsão com a restauração de uma anterioridade.

Entretanto, é necessário lidar com as implicações dessa especulação teórica<sup>72</sup>, pois até então se entendia a pulsão como algo impulsionador e transformador e não como uma ação conservadora. Freud dá um passo mais radical, afirmando que o objetivo de toda a vida é a morte, destacando que para um ser vivo restaurar um estado anterior de coisas significa retornar ao estado inanimado.

---

<sup>72</sup> O próprio Freud reconhece, no início de um os capítulos do *Além do princípio de prazer*, que: “o que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É uma tentativa de acompanhar uma idéia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará.” (FREUD, 1920, p. 35)

A essa pulsão que trabalha para restaurar um estado anterior de coisas, Freud dá o nome de pulsão de morte<sup>73</sup>. Em oposição à pulsão de vida (Eros), já capturada pelo aparelho psíquico e ligada a uma cadeia de representações, a pulsão de morte é totalmente descolada de representações, muda, invisível e desordenada, ou seja, é pura força. (VENTURA, 2009)

A partir dessas considerações, é possível concluir que a pulsão por excelência é sempre de morte, que busca a quietude absoluta provocada por sua descarga. “Enquanto pura potência, a pulsão é vazia de forma, de sentido, não é nem sexual, nem agressiva, nem de sociabilidade, mas pulsão pura e simplesmente” (GARCIA-ROZA, 2000, p.161).

O além do princípio de prazer é também o além do sexual e da representação. É o que está além da ordem estabelecida pelo psíquico, é o pré-psíquico, é a pulsão de morte. O além do princípio de prazer aponta para o além da representação, designando também o que está além do sentido e da linguagem, ou seja, o indizível, o inominável e o silêncio da pulsão de morte. (VENTURA, 2009)

A pulsão de morte é um banho de água fria em qualquer pretensão de um determinismo psíquico e um limite definitivo nos excessos interpretativos que buscavam, com a certeza de um detetive cego, as representações escondidas que curariam o sujeito sofrente. Assistimos aqui à derrocada do reinado da representação e ao lançamento definitivo da experiência psicanalítica no registro das intensidades.

Em contrapartida, Eros fala alto, é colorido em suas manifestações, ligando e mantendo unidos os componentes de uma relação amorosa. Não existe o amor em si, mas, sim, provas visíveis e ruidosas de amor. E, com perdão do trocadilho, em se tratando de Eros, a união faz a força.

Freud conceitua Eros no mesmo lance em que dá vida à pulsão de morte. Eros e pulsão de morte têm a mesma data de nascimento. Desde o início, Freud, que considerava a teoria das pulsões sua mitologia, aproxima diretamente o conceito de Eros em psicanálise ao Eros platônico de *O banquete*, conforme é possível observar nas seguintes passagens do discurso psicanalítico, entre os anos de 1920 e 1933:

---

<sup>73</sup> Cabe destacar que Freud cunha o conceito de pulsão de morte não a partir da agressividade ou do sadismo/masoquismo, mas, sim, a partir da compulsão à repetição.



Dessa maneira, a libido de nossos instintos sexuais coincidiria com o Eros dos poetas e dos **filósofos**, o qual mantém unidas todas as coisas vivas. (FREUD, 1920, p. 61, grifo nosso)

O ‘Eros’ do **filósofo Platão** coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise. (FREUD, 1921, p. 102, grifo nosso)

Aquilo que a psicanálise chamou de sexualidade (...) tinha muito mais semelhança com o Eros, que tudo inclui e preserva, do **Banquete de Platão**. (FREUD, 1925 [1924], p. 243, grifo nosso)

De acordo com nossa hipótese, os instintos humanos são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e unir, exatamente no sentido em que **Platão usa a palavra ‘Eros’ em seu Symposium** (...); e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como instinto agressivo ou destrutivos. (FREUD, 1933 [1932]b, p. 202/203, grifo nosso)

Essa aproximação cai como uma luva em nossa pesquisa. Em primeiro lugar, pois nos permite pensar o Eros psicanalítico para além apenas de sua característica de união das partes. Um Eros potente, caçador e sempre inventivo na constituição de caminhos pulsionais para enlaçar o objeto de amor. Nesse sentido, Eros é marcado pela ação, sendo uma força motora que impele e possibilita a transformação subjetiva e a consequente constituição de novos modos de vida. Mais do que unir, Eros movimenta, constrói, inventa e transforma. É força de criação que transborda, expande-se, dá forma, gera vida e impulsiona o crescimento.

Em segundo lugar, tendo em vista que a noção de Eros é um dos elementos-chave para a articulação entre a psicanálise e o cuidado de si, a aproximação que Freud estabelece com a filosofia antiga, a partir justamente dessa noção, é mais um indício de que não estamos sozinhos em nossa jornada.

### 3.14 O trabalho de Eros

Freud, já no final de seu percurso, tenta explicar a dinâmica que se estabelece entre Eros e a pulsão de morte, recorrendo ao filósofo pré-socrático Empédocles. Mais uma vez nos deparamos com Freud fazendo uso da filosofia antiga para ajudá-lo em sua atividade de criação teórica.

Empédocles afirma em um de seus fragmentos que “não há nascimento para nenhuma das coisas mortais, como não há fim na morte funesta, mas somente composição e separação, mistura e dissociação dos elementos” (EMPÉDOCLES apud CHAUI, 2002, p. 110). Para ele, os quatro elementos fundamentais da *phýsis* são o fogo, a terra, a água e o ar. A vida é a união

e a mistura desses elementos efetuada pela força do amor, e a morte é a separação efetuada pela força do ódio ou da discórdia. Amor e ódio são forças primordiais opostas, sendo que o amor impulsionaria a união dos semelhantes, e o ódio, a separação dos diferentes. Portanto, para Empédocles, o amor organiza e unifica o mundo, enquanto o ódio incita sua diferenciação. (VENTURA, 2009)

Freud aproxima seu segundo dualismo pulsional às forças primordiais propostas por Empédocles, afirmando que Eros une e liga, esforçando-se para manter todas as sínteses, enquanto a pulsão de morte corta e fragmenta, esforçando-se para manter tudo separado, conforme observamos na passagem a seguir:

Os dois princípios fundamentais de Empédocles – amor e discórdia – são, tanto em nome quanto em função, os mesmos que nossos dois instintos primários – Eros e destrutividade, dos quais o primeiro se esforça para combinar o que existe em unidades cada vez maiores, ao passo que o segundo se esforça por dissolver e destruir as estruturas a que elas deram origem (FREUD, 1937a, p. 263).

Logo, é possível concluir que o processo de simbolização, que implica em dar um sentido à força pulsional, estabelecendo circuitos para a pulsão mediante sua inscrição na geografia psíquica dos objetos de satisfação, está a serviço de Eros. Já a pulsão de morte trabalha para a fragmentação e a separação das uniões eróticas, tentando assorear os fluxos pulsionais, desertificar o relevo psíquico e silenciar a vida.

Freud postulou também, com relação à dinâmica do dualismo pulsional, que as duas pulsões raramente se manifestam separadamente. “Se não quisermos abandonar a hipótese dos instintos de morte, temos de supor que estão associados, desde o início, com os instintos de vida” (FREUD, 1920, p. 67).

Eros e pulsão de morte estão quase sempre mesclados e fusionados. Essa idéia é muito forte na obra freudiana, tanto que, uma década depois, podemos perceber Freud afirmando-a mais uma vez: “os dois tipos de instinto raramente – talvez nunca – aparecem isolados um do outro, mas que estão mutuamente mesclados em proporções variadas e muito diferentes” (FREUD, 1929-1930, p. 123).

A fusão entre Eros e pulsão de morte é justamente o que permite a percepção desta última. A pulsão de morte é invisível e silenciosa, visto não estar vinculada a nenhuma representação, sendo apenas observada quando mesclada, em maior ou menor quantidade, com a pulsão de vida. A seguinte passagem é bem ilustrativa em relação a esse ponto:

Imaginemos um espaço cósmico mergulhado na mais absoluta escuridão (...). Imaginemo-nos soltos neste espaço portando uma possante lanterna unidirecional (...). Numa situação desta, apesar de estarmos com os olhos abertos e com a lanterna acesa, não veríamos absolutamente nada, nem mesmo o fecho de luz emitido pela lanterna, já que não haveria partículas em suspensão (...). Suponhamos agora que um objeto qualquer, por “acaso”, atravessasse nosso campo visual e fosse iluminado pela lanterna. Ele, ao mesmo tempo que se tornasse visível, denunciaria a existência do foco de luz (GARCIA-ROZA, 2003, p. 56).

Levando em consideração o foco de luz como sendo a pulsão, é possível concluir que a pulsão de morte é o próprio foco de luz invisível por ainda não estar relacionado a um objeto. É quando o objeto e a pulsão se ligam, mesmo que por acaso, que ambos se manifestam. Logo, é através da pulsão ligada, ou seja, a partir de Eros, que pulsão de morte se torna visível. A agressividade e a destrutividade orientadas para o exterior, bem como o sadismo e o masoquismo, são exemplos claros desse fenômeno de comparecimento da pulsão de morte no mundo.

Os perigosos instintos de morte são tratados no indivíduo de diversas maneiras: em parte são tornados inócuos por sua fusão com componentes eróticos; em parte são desviados para o mundo externo sob a forma de agressividade; enquanto que em grande parte continuam, sem dúvida, seu trabalho interno sem estorvo (FREUD, 1923, p. 66).

Nessa passagem, podemos observar a importância que Freud dá ao trabalho de Eros sobre a pulsão de morte, como forma de preservação da vida em confronto com uma tendência mais primitiva e originária em direção à morte. Nessa guerra infinita, imprevisível, indecível e cotidiana, amar é a melhor arma para enfrentar a morte nossa de cada dia. “E parece como se a vitória, de fato, via de regra esteja do lado dos grandes batalhões.” (FREUD, 1937a, p. 256).

Com relação a essa questão tão importante, vale lembrar que a obra freudiana estaria marcada pela concepção de Bichat, segundo o qual a vida seria o conjunto de forças que lutam contra a morte. Nessa perspectiva, é contra a tendência de base em direção à morte que a vida deveria lutar com todas suas forças. A vida teria sempre, como condição de possibilidade, a marca de Eros a se afirmar contra a morte iminente, anunciada pela força constante, insistente e repetitiva da pulsão de morte. “A ausência de Eros mata tão certamente quanto as balas, mais lentamente, (...), sem torturador encarnado.” (ZYGOURIS, 1999, p. 31) Erotizar ou morrer!

Segundo Freud, a pulsão de morte não pode ser erradicada, já que a pulsão por excelência, antes de ser capturada pelo psiquismo em suas cadeias de representações, é pulsão de morte. A única forma de se contrapor à pulsão de morte é a partir de Eros como princípio de afirmação da vida. Não é sem propósito, que em sua carta ao cientista Albert Einstein, discutindo os motivos pelos quais o homem faz a guerra, Freud afirma que:

Não há maneira de eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem; pode-se desviá-los num grau tal que não necessitem encontrar expressão na guerra. Nossa teoria mitológica dos instintos facilita-nos encontrar a fórmula para métodos indiretos de combater a guerra. Se o desejo de aderir à guerra é um efeito do instinto destrutivo, a recomendação mais evidente será contrapor-lhe o seu antagonista, Eros. (...) **A psicanálise não tem motivo para se envergonhar se nesse ponto fala de amor** (FREUD, 1933 [1932]a, p. 205, grifo nosso).

Este tema é retomado pelo filósofo Jacques Derrida, em seu pronunciamento nos Estados Gerais da Psicanálise de 2000, intitulado: *Estados-da-alma da psicanálise*. Ao falar do tema da crueldade, ele destaca que Freud não compactuava com a ilusão da eliminação da pulsão de morte. Para Derrida, ratificando Freud, a única maneira de combater a crueldade que é efeito da pulsão de morte é: “Fazer jogar a força antagonista de Eros, o amor e o amor à vida, contra a pulsão de morte. Existe, então, um contrário à pulsão de crueldade mesmo que esta não conheça fim” (DERRIDA, 2000, p. 76).

Vale destacar que a importância concedida ao trabalho de Eros sobre a pulsão de morte já havia sido anunciada por Freud nas últimas linhas do texto *O mal-estar na civilização*: “Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (FREUD, 1929-1930, p. 147/148).

Como a pulsão de morte é energia sem representação, para que seja possível enfrentá-la e transformá-la, é necessária a realização de um trabalho de inscrição e ligação desta força pulsional, que é constante e insistente, no campo da representação. Este é o trabalho de Eros em prol da vida, que encaminharia a força da pulsão para seus destinos, mediante o estabelecimento dos circuitos pulsionais constituídos através dos objetos capazes de proporcionar experiências de satisfação.

Eros é movimento e fluxo, enquanto a pulsão de morte é acúmulo e estagnação. Eros desbrava caminhos de escoamento dessa estase mortífera, que paralisa a dinâmica da vida psíquica. Eros é a tentativa, mesmo que precária, de domar a animalidade selvagem da pulsão

de morte, expulsando-a do sujeito e a lançando no mundo, mesmo que na forma de uma agressividade destrutiva. Se não se faz nada, a pulsão de morte segue sua direção originária e se volta para o próprio corpo do sujeito como objeto a ser destruído. Diante da passividade, a pulsão de morte cumpre seu destino: retornar ao inanimado e ao inorgânico. Não se trata de uma defesa da destruição cruel do outro, mas de tentar regular a autodestruição.

“A noção de ato é aqui central. Todo ato é motor, ainda que seja simbólico. Todo ato é erótico e põe em circulação as pulsões de vida, ainda que se trate de um ato de crueldade.” (ZYGOURIS, 1999, p. 17) São as altas temperaturas do campo da ação e da atividade erótica que podem descongelar a paralisia mortífera. É nesse sentido que podemos interpretar a afirmação de Goethe que Freud lança mão em seu texto *Totem e tabu*: “no princípio foi Ato”. (GOETHE apud FREUD, 1912 - 1913, p. 162)

A despeito de muitos estudos e de autores tentarem positivar a negatividade da pulsão de morte, evidenciando sua potência de disjunção, de renovação, de transgressão da ordem, de criação de diferenças e de produção do novo (ZALTZMAN, 1994) (GARCIA-ROZA, 1990), é importante levantar alguns pontos dissonantes: i) a pulsão de morte possui um caráter conservador, de retorno a uma anterioridade, ou seja, ao inorgânico; ii) o destino originário da pulsão de morte é matar e destruir o sujeito<sup>74</sup>; iii) esse destino só não se cumpre se Eros entrar nessa guerra e trabalhar em nome da vida; iv) toda a inegável potência disruptiva e libertária anunciada em relação à pulsão de morte é, na verdade, a potência de uma pulsão de morte já erotizada, orientada para os objetos externos.

Logo, discordamos das tentativas contemporâneas de uma positivação da pulsão de morte, que, ainda por cima, enxergam um aspecto indiferenciador e totalizante na ação de Eros. A pulsão de morte, assim com reverbera da voz incômoda do sábio Sileno, só quer o nada e o silêncio do não ser. Dela nada nasce e nada cresce, tudo morre. E, para enfrentar tanto o poder nefasto da pulsão de morte quanto essas opiniões “quase ingênuas”, reafirmamos que Eros é ação e força motriz, sempre apontado na direção de construir e criar novos caminhos para a pulsão, de mobilizar o que está parado e de garantir o fluxo pulsional.

---

<sup>74</sup> É impossível não perceber os ecos de Sileno na noção freudiana de pulsão de morte, enquanto movimento regressivo rumo ao não ser, à inexistência, ao nada. Conforme relato de Nietzsche em seu texto *O nascimento da tragédia* (1872): “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se até que, forçado pelo rei, proferiu finalmente, por entre um riso amarelo, estas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filha do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (NIETZSCHE, 1992, p. 36)

A destruição de ligações objetais desgastadas, repetitivas ou, até mesmo, pouco utilizadas é também um trabalho de Eros, que fundido com Tântatos e orientando-o para o mundo, visa à renovação e à diversificação dos vínculos, assim como à circulação da pulsão. Em todo criar erótico está incluído também o destruir. Sem a destruição não há invenção de novos caminhos. É uma destruição afirmativa, prenhe de potência libertadora e criadora, a serviço de Eros. Aqui é a morte, capturada pela força erótica, que trabalha em prol da vida.

Porém, muitas vezes Eros tropeça em seus próprios limites e se perde nos velhos caminhos da compulsão à repetição<sup>75</sup>. Torna-se prisioneiro da adesividade pulsional e da inércia psíquica, fixando-se e se acumulando em um deserto de objetos de satisfação. Estamos diante de um Eros acorrentado nas teias da pulsão de morte, que tenta sempre retroagir e paralisar, impedindo o avanço e o movimento erótico.

Nesse terreno é que a experiência psicanalítica faz todo o sentido e pode mostrar toda sua potência. Manejando a transferência, o analista aposta na transformação da tendência à destruição de si e do outro em “força de transformação e produção.” (ZYGOURIS, 1999, p. 17) É no campo transferencial que o analista pode, frente às estagnações e à aridez de caminhos de satisfação, incitar o movimento, promover fluxos e, junto com o paciente, construir novos enredos pulsionais.

### **3.15 O conceito de transferência: de obstáculo a aliado**

Estamos deixando agora as terras da metapsicologia para trás e adentrando na dimensão, mais propriamente dita, de experiência da prática psicanalítica. Independente de todos os conceitos psicanalíticos se fundarem na clínica, não resta dúvida de que o conceito

---

<sup>75</sup> É importante esclarecer que de nenhuma forma estamos tentando “demonizar” a compulsão à repetição. A prática psicanalítica, em hipótese alguma, visa a aniquilar a compulsão à repetição, mas, bem ao contrário, a acolhê-la em toda a sua radicalidade, para que do fundo de sua gagueira possa surgir o novo e o diferente. Como bem nos lembra Deleuze: “Se a repetição nos torna doentes, é também ela que nos cura; se nos aprisiona e nos destrói, é ainda ela que nos liberta, dando nos dois casos, o testemunho de sua potência demoníaca. Todo tratamento é uma viagem ao fundo da repetição” (DELEUZE, 1968, p. 43). Esse é paradoxo próprio da compulsão à repetição, que só existe devido ao fato de estar ancorada no dualismo pulsional, ou seja, na dinâmica conflituosa das pulsões de vida e de morte. Conforme trabalhamos em nossa dissertação de mestrado (2009), a compulsão repetição já é uma tentativa de ligação psíquica, uma insistência mesmo que dolorosa para criar um circuito pulsional capaz de dominar a pulsão de morte e de transformar o silêncio em palavra. Portanto, a compulsão à repetição já seria uma expressão do trabalho de Eros, uma tentativa de simbolizar as intensidades de uma experiência traumática. É nesse sentido que podemos afirmar que a repetição diferencial, ou seja, o surgimento do novo em meio à repetição sempre da mesma coisa acontece a partir do trabalho de Eros. A cada ciclo de repetição provocada pela tentativa de se ligar a pulsão de morte, abre-se a possibilidade, mesmo que imprevisível e contingente, da ocorrência do novo e do diferente.

de transferência é o paradigma central dessa dobradiça teoria/prática. Ao articular em seu próprio fundamento as noções de Eros (“amor de transferência”) e de trabalho (“trabalho da/na transferência”), esse conceito será uma peça importante para a demonstração de nossa hipótese de pesquisa.

O conceito de transferência está diretamente relacionado ao surgimento da psicanálise, e a maneira como este é pensado teoricamente e manejado clinicamente marca a diferenciação da prática psicanalítica em relação a outros métodos de investigação da psique humana. O desenvolvimento desse conceito dá-se principalmente entre os textos sobre a histeria, na última década do século XIX, até os artigos sobre a técnica psicanalítica, em meados da segunda década do século XX.

No texto *Estudos sobre a histeria*, escrito a quatro mãos com Breuer<sup>76</sup>, é possível perceber Freud tecendo um conjunto de considerações iniciais sobre a questão da transferência, que até então não havia recebido plena elaboração conceitual e ocupava ainda um lugar periférico no edifício teórico da psicanálise.

Refletindo nesse texto acerca das dificuldades da clínica psicanalítica, Freud afirma que vários pacientes abandonam o tratamento quando começam a perceber que o analista, ainda um estranho para eles, está tentando trazer à consciência o material recalcado. Em contrapartida, ele percebe que o mesmo não acontece com os pacientes que conseguem estabelecer uma relação de confiança com o analista, relação esta que assume um papel importante para a continuidade do tratamento. Mesmo que timidamente, em seu estado nascente, o conceito de transferência já se manifesta como relação de confiança e, por que não, de amor entre analista e paciente. Entretanto, o amor ainda está longe de assumir seu papel central na transferência.

Continuando a examinar os obstáculos para a aplicação de seu método terapêutico, Freud afirma que o mesmo pode falhar em três situações, não trazendo nenhuma lembrança para a consciência: i) ou não há mais nada a ser encontrado e lembrado, ii) ou se atingiu uma camada inconsciente mais profunda, que aumenta a resistência contra a expressão de qualquer conteúdo pertencente à mesma; iii) ou a relação entre o paciente e analista é perturbada por algum motivo, diminuindo a cooperação do primeiro no processo de associação livre, que fica em silêncio quando se tenta investigar uma representação inconsciente.

---

<sup>76</sup> Em uma nota de rodapé do editor, nesse mesmo texto, ele afirma que existe um hiato na descrição do relato de Breuer sobre o caso de Ana O., com relação à manifestação de uma forte transferência erótica da paciente em questão. Essa transferência, tendo em vista toda sua motivação sexual, assustou de tal forma Breuer, que o mesmo relutou em publicar tal caso e decidiu abandonar qualquer outra colaboração com Freud.

De acordo com Freud, existem três causas possíveis para que o abalo na relação entre analista e paciente aconteça: i) quando ocorre uma desavença entre paciente e analista; ii) quando o paciente se apavora com sua dependência ao analista; iii) quando o paciente percebe que está transferindo para o analista sentimentos referentes às suas experiências passadas e recalçadas. (VENTURA, 2009)

Nessa última situação, o paciente transfere afetos verdadeiros para a pessoa errada. Ao perceber esse fenômeno em sua clínica, Freud, utilizando pela primeira vez o termo transferência, postula que: “a transferência para o médico se dá por meio de uma falsa ligação” (FREUD, 1893-1895, p. 313). Freud vai explicar melhor essa falsa ligação na seguinte passagem:

O desejo assim presente foi então, graças à compulsão a associar que era dominante na consciência da paciente, ligado a minha pessoa, na qual a paciente estava legitimamente interessada; e como resultado dessa *mésalliance* – que descrevo como falsa ligação – provocou-se o mesmo afeto que forçara a paciente, muito tempo antes, a repudiar este desejo proibido. Desde que descobri isso, tenho podido, todas as vezes que sou pessoalmente envolvido de modo semelhante, presumir que uma transferência e uma falsa ligação tornaram a ocorrer. (ibid., p. 314)

Logo, é possível concluir, assim como acontece nos sonhos e em todas as outras formações inconscientes, que a transferência é postulada inicialmente como um deslocamento libidinal de uma representação recalçada para a representação do analista, constituindo-se, dessa forma, com uma interferência ao processo terapêutico e um obstáculo a ser superado no *setting* analítico.<sup>77</sup>

É justamente o silêncio que acomete o paciente quando essa falsa ligação é estabelecida, interrompendo o processo de associação livre e impedindo a rememoração das representações inconscientes, que indica para Freud que a transferência serve inteiramente aos propósitos da resistência, considerando-a como “o pior obstáculo com que podemos deparar” (ibid., p. 312). A falsa ligação revela de modo preciso a estrutura da transferência-resistência, deixando clara qual a relação entre os conceitos de resistência e transferência.

Para descrever esse fenômeno, Freud vale-se de um fragmento de um caso seu (ibid.), no qual o sintoma histérico de uma paciente estava relacionado a um desejo recalçado de

---

<sup>77</sup> Em relação a esse ponto, existe uma aproximação clara entre as noções de transferência e de sintoma, não sendo à toa que Freud chamou de neurose de transferência a neurose reproduzida “artificialmente” no *setting* analítico, que atualizaria os conflitos infantis, tornando-os acessíveis ao tratamento. A histeria e a neurose obsessiva são os exemplos principais dessa neurose de transferência.



beijar um homem que ela conhecia. Ocorre que, no fim de uma sessão com Freud, essa paciente sentiu o mesmo desejo por ele, fato que a assustou bastante, a ponto de passar toda a sessão seguinte praticamente em silêncio, resistindo ao trabalho analítico. Porém, após Freud ter descoberto e removido o obstáculo dessa falsa ligação, a paciente conseguiu ter acesso à lembrança patogênica associada ao desejo que havia sido transferido para Freud, fazendo com que o referido sintoma desaparecesse.

Entretanto, se a transferência é uma forma de resistência, a partir desse fragmento é possível perceber que esta também é condição de possibilidade para a manifestação das lembranças do paciente e, portanto, para a realização do próprio tratamento. Estabelecida a partir da relação entre analista e paciente, a transferência é, ao mesmo tempo, meio e obstáculo, possibilidade e entrave. A despeito de, nesse momento da teoria psicanalítica, o foco do holofote estar voltado apenas para a dimensão de obstáculo a ser removido, essa é a dupla face constitutiva desse conceito fundamental.

Continuar a contar a história do conceito de transferência é passar obrigatoriamente pelo caso Dora. A importância desse caso reside menos no que ele apresenta de elementos para o estudo da histeria e mais na discussão acerca da transferência, mesmo que esta aconteça apenas no posfácio do relato do mesmo.

É o fracasso desse tratamento, decorrente do abandono prematuro de Dora após apenas três meses do seu início, que fez Freud, ao perceber sua negligência quanto à manifestação da transferência, colocar esse conceito em um lugar central na teoria psicanalítica. Parafraseando o poeta Fernando Pessoa, de sua queda, Freud fez um lindo passo de dança, estabelecendo uma mudança fundamental na direção da clínica psicanalítica.

Fui obrigado a falar da transferência porque somente através desse fator pude esclarecer as particularidades da análise de Dora. O que constitui o seu grande mérito e que a fez parecer adequada para uma primeira publicação introdutória, a saber, sua transparência incomum, está ligado a seu grande defeito, que a sua interrupção prematura. Não consegui dominar a tempo a transferência... (FREUD, 1901-1905, p. 113).

Reconhecer que não conseguiu perceber e manejar a tempo a transferência, permitiu Freud empreender uma virada na escuta psicanalítica. Até então valorizando apenas a

representação colocada em discurso, Freud começou a prestar mais atenção a tudo aquilo que aparece no *setting* como ato e não como recordação.<sup>78</sup>

Em decorrência desse caso, Freud se dá conta da transferência como um operador clínico-chave, que transforma a análise em uma prática mais laboriosa, sutil e imprevisível, exigindo que o analista se implique de forma diferente nessa experiência. A partir desse momento, esse autor assume definitivamente o papel ambíguo e paradoxal da transferência.

Se esse fenômeno é incontornável, visto que se produz em qualquer relação entre analista e paciente, ao mesmo tempo é indispensável para a condução de uma análise, já que sua escuta e interpretação são essenciais para o processo terapêutico. A transferência estabelece-se definitivamente como principal obstáculo e também como principal aliado do tratamento psicanalítico.

Mas essa história não para por aqui. Tentando entender essa dupla face da transferência, Freud indaga-se a respeito do motivo pelo qual a transferência na psicanálise se expressa também como resistência e não apenas como mola do tratamento e via de facilitação ao acesso das representações recalçadas.

Tentando dar conta dessa questão, em um de seus artigos sobre a técnica, intitulado *A dinâmica da transferência* (1912), Freud utiliza pela primeira vez os conceitos de transferência positiva e transferência negativa. Ele afirma que é preciso diferenciar uma transferência positiva, que engloba uma transferência tanto de sentimentos afetuosos admissíveis na consciência quanto de moções eróticas inconscientes, de uma transferência negativa, que corresponde à transferência de sentimentos hostis para a figura do analista. (VENTURA, 2009)

A transferência de sentimentos opostos para a mesma pessoa evidencia a ambivalência afetiva do paciente, que se manifesta no curso de qualquer tratamento analítico. Essa ambivalência, que indica a possibilidade de uma relação, ao mesmo tempo, de amor e ódio

---

<sup>78</sup> Durante o trabalho de interpretação do primeiro sonho de Dora, Freud não percebeu que ela manifestava o desejo de abandonar o tratamento, assim como anteriormente desejou abandonar a casa do Sr. K. Nesse momento, Freud deu maior importância ao vasto e detalhado material do sonho apresentado por Dora e não prestou atenção no que estava sendo atuado na transferência. “Fiquei surdo a essa primeira advertência, pensando haver tempo, de sobra, já que não se apresentavam outros estágios da transferência e ainda não se esgotara o material para análise. Assim, fui surpreendido pela transferência e, por causa desse ‘x’ que me fazia lembrar-lhe o Sr. K, ela se vingou de mim como queria vingar-se dele, e me abandonou como se acreditara enganada e abandonada por ele. Assim, atuou uma parte essencial de suas lembranças e fantasias, em vez de reproduzi-las no tratamento.” (FREUD, 1901-1905, p. 113).

com a mesma pessoa, seria a melhor explicação para a capacidade que o paciente tem de utilizar a transferência a serviço da resistência. (FREUD, 1912a)

A partir dessa diferenciação, Freud dá contornos finais à resposta de sua indagação e resolve o aparente enigma da dupla face transferencial, afirmando que a solução do mesmo “é que a transferência para o médico é apropriada para a resistência ao tratamento apenas na medida em que se tratar de transferência negativa ou de transferência positiva de impulsos eróticos reprimidos” (ibid., p. 117). Em outras palavras, nem toda transferência deve ser considerada uma forma de resistência, já que a transferência positiva, moderada e sublimada, bem ao contrário, contribui para o progresso do processo analítico.

Esse tipo de transferência positiva manifesta-se com mais frequência no início do tratamento, tendo em vista que é comum o paciente desenvolver um especial interesse pela figura de seu analista. Tudo que se relaciona ao analista é valorizado e admirado pelo paciente. Durante algum tempo, este se mostra atento e receptivo às interpretações e pontuações do analista. Entretanto, esse tipo de relação não dura muito, já que a travessia do percurso analítico não transcorre sem maiores turbulências. A partir do momento em que sentimentos eróticos e hostis são transferidos para a figura do analista, nuvens de dificuldades surgem no horizonte do tratamento, e a resistência, enfim, se manifesta.

Após esse breve recorte histórico, não resta dúvida de que a transferência, principalmente a partir do caso Dora, ocupa um lugar estratégico na clínica psicanalítica, enquanto um território intensivo e afetivo no qual a batalha para as mudanças do paciente deve ser travada. Se a transferência representa um obstáculo ao processo analítico, é fundamental enfatizar que também é sua própria condição de possibilidade. Não é sem propósito que Freud afirma, no relato do caso em questão, que “a transferência, destinada a constituir o maior obstáculo à psicanálise, converte-se em sua mais poderosa aliada quando se consegue detectá-la e traduzi-la para o paciente” (FREUD, 1901-1905, p. 112).

Alavanca principal e elemento motor de todo trabalho analítico, a transferência também se coloca como sua característica mais distintiva, terreno no qual a experiência psicanalítica pode florescer. Afora todo o repertório conceitual da teoria psicanalítica, Freud, no mesmo ano em que publica seus artigos sobre a metapsicologia, afirma que basta levar em consideração os fenômenos intensivos da transferência e da resistência para que se faça psicanálise:

Assim talvez se possa dizer que a teoria da psicanálise é uma tentativa de explicar dois fatores surpreendentes e inesperados que se observam sempre que se tenta remontar os sintomas de um neurótico as suas fontes do passado: a transferência e a resistência. Qualquer linha de investigação que reconheça esses dois fatos e os tome como ponto de partida de seu trabalho tem o direito de chamar-se psicanálise, mesmo que chegue a resultados diferentes dos meus (FREUD, 1914b, p. 26).

Ao reduzir as condições de possibilidade da prática psicanalítica ao seu núcleo mais fundamental, Freud toma partido da dimensão quantitativa do aparelho psíquico, lançando luz no jogo de forças que se estabelece no *setting*, ao mesmo tempo em que aposta todas suas fichas no manejo da transferência como meio de produção de mudanças no paciente. Portanto, onde há transferência, é possível a experiência da psicanálise. É, nesse sentido, levando em consideração a potência do campo transferencial, que será abordada a experiência da transferência.

### 3.16 A experiência transferencial

A experiência transferencial é uma experiência afetiva, na qual ninguém está a salvo. Positivos ou negativos, amorosos ou hostis, tanto analista quanto paciente estão imersos nesse campo imantado de afetos. Só há transferência se há vínculo e circulação afetiva. Só há transferência se o analista se permitir ser afetado, oferecendo-se como suporte e destino pulsional tanto para o paciente quanto para si mesmo.<sup>79</sup>

Justamente por isso, Freud considera esse campo um terreno perigoso, que exige cuidados por onde se pisa. Em suas observações sobre o amor transferencial, além de afirmar com todas as letras que é realmente de amor que se trata quando um paciente se declara apaixonado pelo seu analista, Freud faz o seguinte alerta:

Além disso, a experiência de se deixar levar um pouco por sentimento ternos em relação à paciente não é inteiramente sem **perigo**. Nosso **controle** sobre nós mesmos não é tão completo que não possamos subitamente, um dia, ir mais além do havíamos pretendido. Em minha opinião, portanto, não devemos abandonar a **neutralidade** para com a paciente, que adquirimos para manter controlada a contratransferência. Já deixei claro que a técnica analítica exige do médico que ele negue à paciente que anseia por amor a satisfação que ela exige. O tratamento deve ser levado a cabo na **abstinência**. (FREUD, 1912d, p. 182, grifo nosso)

---

<sup>79</sup> Em vez de falar de transferência do paciente e de contratransferência do analista, podemos simplesmente falar de transferências, assim mesmo, no plural, que estabelecem um vínculo afetivo entre ambos.

Diante do enamoramento de um paciente, Freud recomenda ao analista não inibir esse amor, já que o mesmo é a força que incita o paciente a trabalhar e a efetuar mudanças, nem retribuí-lo diretamente, o que acabaria com qualquer possibilidade de continuidade do tratamento. Nessa relação amorosa *sui generis*, na qual o analista legitima e acolhe o amor do paciente, ao mesmo tempo em que não atende a sua demanda, sustentando um sim e um não simultâneos, o primeiro também está exposto a seus próprios sentimentos.

Na última citação, é possível observar palavras como: controle, neutralidade e abstinência. Elas indicam um Freud tentando se proteger em relação aos afetos que circulam no *setting*. O problema surge quando o controle vira distanciamento, a neutralidade vira indiferença, e a abstinência vira frieza afetiva. Pois, a “presença viva do analista é necessária para que ele possa acolher o impacto das forças pulsionais” (BIRMAN, 2000a, p. 71) Sem essa presença, simplesmente não há vida capaz de pulsar na prática analítica, só restando uma estagnação mortífera.

Não custa lembrar, apesar de não ser nenhuma novidade, que é no campo do sensível que o jogo analítico se desenrola. Um analista insensível é um analista que se recusa a jogá-lo, sequer entrando em campo. A presença sensível do analista ou é toda ou simplesmente é ausência. Em outras palavras, ou o analista entra por inteiro nesse jogo ou é um morto-vivo, zumbi de si mesmo. Faz parte do ofício do analista correr riscos, estando todo com o paciente, de cara lavada e de coração aberto para o que der e vier.

Os meios que análise dispõe são ao mesmo tempo limitados e fortes. Um dos mais poderosos consiste na obstinação do analista em “**estar com**” o paciente. Estar ao lado do desejo de vida para inventar, construir futuros possíveis (...). O que fazer para reconvocar no presente o minúsculo nômade que jaz em cada um de nós para reencontramos áreas de jogo, territórios que possam ser investidos? (ZYGOURIS, 1999, p. 33, grifo nosso)

“Estar com” é oferecer-se como suporte aos circuitos pulsionais, acolhendo as intensidades do paciente, amorosas e hostis, e se expondo a seus próprios afetos, também amorosos e hostis. Tudo isso são condições de possibilidade para que um campo transferencial possa se estabelecer. E esse é só o início. O que é realmente difícil se coloca a partir de então. Estamos nos referindo ao manejo da transferência, que, de acordo com Freud, é a atividade que decide o jogo analítico.

Tudo agora depende disso. E toda a habilidade para lidar com a ‘transferência’ é dedicada a ocasioná-la. Como o senhor está vendo, as exigências da técnica analítica alcançam seu máximo nesse ponto. Aqui se podem cometer os erros mais graves ou os maiores êxitos podem ser registrados. Seria estultície tentar fugir às dificuldades suprimindo-se ou negligenciando-se a transferência; qualquer outra coisa mais que se tivesse feito no tratamento não mereceria o nome de análise. Despachar o paciente logo que as inconveniências da sua neurose de transferência surgem não seria mais sensato, e além disso seria covardia. Seria como se alguém houvesse invocado espíritos e deles fugisse logo que aparecessem. (FREUD, 1926, p. 219)

Manejar significa “trabalhar com as mãos” e “manobrar”. Colocar as mãos em algo é sentir, é cuidar, é dar forma a esse algo. Todo trabalho manual é um artesanato do singular que se dá no campo do sensível. O manual, com todas suas imperfeições, é o oposto do industrial, com a massificação do sempre igual. Já manobrar é dar uma direção, executando movimentos para se atingir um determinado fim.

Portanto, manejar a transferência, tarefa que demanda uma habilidade que não se adquire teoricamente e, sim, no próprio fazer analítico, aponta para um trabalho de movimentação e encaminhamento pulsional, que exige sensibilidade e tato<sup>80</sup> do analista. Sem receitas ou modelos a seguir, o analista deve ter a coragem de inventar, caso a caso, uma maneira de lidar com esse material explosivo. O medo de errar ou a covardia frente aos “demônios”, tanto seus quanto do paciente, fazem brotar uma paralisia mortal no *setting* analítico.

Esse manejo não se dá no domínio da representação, mas, sim, no da intensidade pulsátil, incluindo tudo aquilo que é verbal e, principalmente, não verbal. “Este não-verbal do vínculo não é um pré-verbal, pode sê-lo, mas está presente o tempo todo estejamos falando ou calados.” (ZYGOURIS, 2002, p. 34) Impressões, gestos, entonações da voz, vivacidade do olhar e posturas corporais, juntos com a fala do paciente, compõem o campo transferencial a ser manejado.

Esse campo transferencial é o lugar de excelência do ato analítico, que compreendemos, de forma alargada e longe de qualquer filiação escolástica, como tudo aquilo que o analista faz em uma sessão de análise com a intenção de produzir uma mudança subjetiva no paciente, a partir, principalmente, da construção a quatro mãos de outros e novos destinos pulsionais.

---

<sup>80</sup> A noção de tato na prática analítica foi definida por Ferenczi, em seu texto *Elasticidade da técnica psicanalítica* (1928), como uma faculdade de “sentir com”, ou seja, como a capacidade empática do analista. Entretanto, por não fazer parte do nosso escopo de trabalho, não abordaremos a maneira como esse autor trabalhou a referida noção.

Retomando a ideia de que todo ato é erótico, o ato analítico, nesse sentido, é um trabalho erótico ou, em outras palavras, é um trabalho na economia erótica do paciente. “O analista é um passador de fluxo, e ele tem a obrigação de procurá-los com o paciente, principalmente porque este pode ser levado a viver em ‘regiões fúnebres’” (ZYGOURIS, 1999, p. 32)

Que o analista trabalhe a e na transferência, não é difícil de entender. Mas, por que o paciente também se disponibilizaria para esse trabalho? Freud nos ajuda a responder: “O neurótico põe-se a trabalhar porque tem fé no analista e neste crê porque adquire uma atitude emocional especial para com a figura do analista.” (FREUD, 1926, p. 217) É justamente por conta do amor transferencial que o paciente trabalha em causa própria.

Porém, não se pode esquecer, conforme foi apresentado no capítulo um desta tese, que esse mesmo amor, que é força motriz de trabalho, também pode ser o fundamento de uma relação servil. É a dupla face do amor, vital e mortífero, totalmente coerente com as duas caras da transferência, meio e obstáculo.

Para que nessa corda bamba, a experiência analítica não caia na região fúnebre da sujeição, esta deve conter, de início, uma promessa de separação: “eu te prometo, que um dia, você poderá me deixar” em oposição à promessa de um amor sem limites: “eu jamais de abandonarei”. (ZYGOURIS, 1999) É uma relação de amor paradoxal, que promete, de uma só vez, acolhimento e separação. Estamos diante da tarefa quase impossível de liquidação da transferência. Matar a transferência não é um ato de desamor, não implicando, necessariamente, o término do vínculo afetivo. Matar a transferência é um ato de liberdade, que se manifesta na coragem de soltar a mão do paciente e deixá-lo seguir sozinho. O impedimento aqui, na maioria das vezes, é o analista que não se deixa morrer.

Assassinatos libertários à parte, é importante frisar que a transferência é um campo de amabilidade possível (ibid.), um “entre-dois” no qual se instaura uma dinâmica de circulação pulsional e um jogo de forças capaz de produzir transformações subjetivas. Um meio de transporte, de idas e vindas, que, se bem manejado, ou melhor, manobrado, segue rumo ao novo. Mas como isso acontece? Mais uma vez, Freud nos aponta o caminho, afirmando que os nós do nosso psiquismo, que se expressam na mesmice dos sintomas, podem ser dissolvidos no caldo quente da transferência:

Os sintomas, para usar uma comparação química, são os precipitados de anteriores eventos amorosos (no mais amplo sentido) que só na elevada temperatura da transferência podem dissolver-se e transformar-se em outros produtos psíquicos. O médico desempenha nesta reação, conforme a excelente expressão de Ferenczi (1909), o papel de fermento catalítico que atrai para si temporariamente a energia afetiva aos poucos libertada durante o processo. (FREUD, 1910 [1909], p. 61)

Dissolver é desatar os nós, é colocar em movimento o que estava parado. A dissolução seja de um sintoma ou de qualquer sofrimento psíquico acontece a partir de um movimento pulsional que se dá no campo transferencial em duas direções, uma centrípeta e outra centrífuga, ou seja, uma que procura o centro e outra que se afasta do centro (excêntrica).

Imersos na experiência da transferência, o analista atrai para si a intensidade pulsional estagnada do paciente, que investe sua libido no mesmo. Frente à pulsão de morte, à compulsão à repetição e à adesividade da libido, o analista oferece-se como objeto de investimento da pulsão, inaugurando um novo caminho de escoamento para ela. De início, a transferência já provoca uma mudança na economia pulsional do paciente, direcionando suas intensidades para o centro do tratamento. Esta é a direção centrípeta do movimento pulsional.

Nessa química erótica, onde amor e agressividade muitas vezes estão mesclados, o analista, ao acolher a libido do paciente, mas não atendendo diretamente a sua demanda amorosa, tem a chance de exercer um papel de ponte ou de trampolim dessa libido para o mundo. A partir de um movimento centrípeta inicial que quebra a inércia psíquica, a libido pode deslizar para objetos além do *setting* analítico, em uma espécie de transbordamento afluente. Esta é a direção centrífuga do movimento pulsional, através do qual ocorre “a exportação para fora do tratamento do que foi vivido internamente. (...) O analisando ‘aprende’ com as experiências vividas na relação ao analista e se torna capaz de se servir desse aprendizado, usufruindo dele em sua vida.” (ZYGOURIS, 1999, p. 75)<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Não existe, evidentemente, uma sequência temporal entre essas duas direções pulsionais, uma centrípeta e outra centrífuga. São duas possibilidades de movimento da pulsão na experiência transferencial. A ênfase está muito mais no movimento e na possibilidade de multiplicar os investimentos pulsionais e de diversificar a vida erótica do paciente.



## CONCLUSÃO

“Em nenhum outro sentido a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito tornado livre, que de si mesmo tomou posse.”

*Nietzsche*

Como diriam os alpinistas: esse é o momento de fazer o ataque final ao pico da montanha. A jornada longa e cansativa, repleta de momentos de dúvida quanto a sua viabilidade, já se justificaria apenas pela concretização do seu término e pela conquista de mais um cume. Porém, como todo alpinista tem plena consciência, chegar ao topo não é chegar ao fim, já que existe todo um mar de montanhas para escalar.

Assim também é um trabalho de pesquisa. Alcançar seu ponto final de forma alguma significa que foi encontrada de uma vez por todas uma resposta acabada para nossa hipótese de pesquisa. Nunca houve a pretensão de esgotar a questão que nos orientou nesse caminho. Para além de alcançar uma conclusão definitiva, caminhamos sempre na direção da abertura de novas possibilidades de pensamento. Mais do que tentar responder, nos preocupamos em perguntar, problematizar, especular e caminhar, sempre caminhar.

Evitando as certezas tranquilizadoras e também paralisantes, a busca pelas respostas, que serão sempre incompletas e temporárias, é o que nos colocou em constante movimento. Como nos alerta tão bem o filósofo francês Michel de Montaigne: “Não há fim em nossas investigações. (...) Seu alimento é o espanto, a caça, a incerteza.” (MONTAIGNE, 2010, p. 514) Concluir, mais do que finalizar, é sustentar o espanto (*thaûma*) que nos fez iniciar essa jornada, abrindo novas vias através das quais será possível continuar, sempre continuar.

A partir da percepção e do delineamento de um problema, que coloca uma série de questões para uma determinada teoria e/ou prática, é que um trabalho de pesquisa se constitui como um esforço de elaboração e desenvolvimento de hipóteses capazes de responder às mesmas. Assim sendo, antes de concluir, é importante retomar o problema e as questões que direcionaram esta tese, bem como nossa hipótese de pesquisa, inventariando alguns marcos importantes dessa trajetória.

Ao tentar pensar a experiência psicanalítica como um espaço de liberdade visando à constituição de novos modos de vida, motivados pelo desejo de abordar as condições de

possibilidade da transformação subjetiva, nos deparamos com alguns problemas e obstáculos colocados por Foucault.

Denunciando que o *setting* analítico não está excluído e a salvo dos efeitos das relações de poder-saber que se espraiam por todo o campo social, esse autor faz uma série de críticas à psicanálise. Dentre as quais, podemos destacar: a colocação da psicanálise como um ponto de chegada de toda uma cultura do saber de si, estabelecendo-a como mais um capítulo na história da confissão e mais um dispositivo de poder-saber implicado na normalização e na sujeição das subjetividades.

A problemática colocada por Foucault questiona de maneira frontal a motivação desta tese, obrigando-nos a dar conta de algumas perguntas importantes, que nos fizemos já na sua introdução, dentre as quais: como pensar a psicanálise como uma prática de subjetivação que aponta para a liberdade e não para a sujeição das subjetividades?

No capítulo um desta tese, apresentamos e embasamos as críticas foucaultianas à psicanálise, ratificando nossa concordância com a inscrição de uma determinada leitura e prática da psicanálise na tradição do poder pastoral e do biopoder, que denuncia sua filiação histórica, muitas vezes difícil de admitir, com a medicina. Mas, desde o início, negamos que essa era a única inscrição histórica possível para a psicanálise. De fato, é uma questão de inscrição, ou melhor, uma questão acerca de em quais tradições é possível inscrever a psicanálise.

Longe de qualquer exclusivismo empobrecedor, apostamos que, para além do horizonte cinza da medicina moderna, é possível encontrar também a potência da filosofia grega, aproximando Freud de Sócrates e de Diógenes. Mais uma vez, é importante ressaltar que em hipótese alguma se pretende retornar a uma tradição, qualquer que seja esta, tentando imitar na atualidade aquilo que já passou. Bem ao contrário, inscrever a psicanálise em uma ou em várias tradições é tentar perceber e problematizar obstáculos e linhas de fuga presentes em sua prática na contemporaneidade.

Foi a partir das referidas críticas e questões que nos colocamos em marcha e desenvolvemos nossa hipótese de pesquisa, dobrando Foucault sobre ele mesmo, a partir de seu último eixo teórico. Considerando o esforço desse filósofo em buscar na filosofia antiga e, principalmente, na noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), os elementos para pensar na atualidade as possibilidades de modos de vida ativos e resistentes frente aos dispositivos de

poder-saber, essa hipótese tenta estabelecer uma ponte entre a prática psicanalítica e a tradição do cuidado de si.

Sem nenhuma pretensão totalizante ou reducionista, evitando cair em qualquer tipo de anacronismo e munidos com a caixa de ferramentas foucaultiana, nossa hipótese tenta lançar luz em alguns aspectos importantes da obra freudiana, que nos permitam pensar a psicanálise como uma prática de si contemporânea. Em outras palavras, uma psicanálise que, ao retomar na atualidade alguns elementos da tradição do cuidado de si, constitua-se como um espaço de resistência aos imperativos da normalização e de produção de modos de vida singulares, menos normalizados e submissos. Do saber de si para o cuidado de si, eis nossa aposta para encontrar as linhas de fuga frente ao encarceramento da prática psicanalítica nos ditames do biopoder.

Não pretendemos com isso propor seja qualquer tipo de revisão objetiva nos métodos psicanalíticos seja um conjunto qualquer de novas regras gerais para o psicanalisar, já que, além de contraproducente, seria antagônico às intenções não dogmáticas desta tese. Ao tentar estabelecer essa ponte entre a psicanálise e o cuidado de si, queremos apenas, e não achamos pouco, abrir novas linhas de pensamento, capazes de refletir criticamente o nosso ofício de analista. Ou seja, problematizar a maneira como se pensa e se faz a psicanálise hoje em dia, injetando um pouco de liberdade e de possível no ambiente pesado e sufocante no qual, muitas vezes, se desenrola a experiência psicanalítica.

A diferença de perspectiva entre as leituras da psicanálise inscritas nas tradições do saber de si ou do cuidado de si pode melhor ser entendida pela oposição entre duas interrogações, que são de fundamental importância para se pensar a prática psicanalítica: “quem sou eu?”, característica do saber de si e “o que eu estou fazendo da minha vida?”, que, ao contrário da primeira, remete ao cuidado de si.

“Quem sou eu?” não é uma questão grega, mas, sim, uma questão cristã e, posteriormente, cartesiana e médica. Essa pergunta expressa a relação servil e obediente que se estabelece, primeiramente, entre o pastor e suas ovelhas, mas que ecoa nas relações entre o médico e o doente, até chegar ao divã psicanalítico. Conforme apresentado no capítulo um desta tese, esse tipo de questionamento é a manifestação mais direta do dispositivo da confissão e da submissão ao outro.

Já a pergunta “O que você está fazendo da sua vida?” indica não mais um segredo escondido, mas uma vida como obra a ser realizada, marcada pela liberdade e pela resistência frente a tudo aquilo que a constrange e a aprisiona. Não resta dúvida de que essa pergunta

indica um questionamento ético e não epistemológico, apontando para um trabalho incessante de si sobre si mesmo, na busca por outras maneiras de viver.

Como o ápice deste trabalho de pesquisa está na demonstração de sua hipótese, antes de darmos contornos finais à mesma, acrescentando tudo aquilo que ainda ficou de fora, iremos trazer à cena um pouco do caminho que trilhamos nos dois capítulos anteriores. Neles, detalhamos a noção do cuidado de si e apresentamos os elementos da psicanálise que nos permitiram fazer a conexão entre ambos.

No capítulo dois, apresentamos uma passagem do curso *A hermenêutica do sujeito*, na qual Foucault afirma que, apesar de não ter levado isso muito a sério, a psicanálise traz em seu cerne as questões, as interrogações e as exigências fundamentais do cuidado de si. Porém, essa afirmação não se explicava por si só e, portanto, uma pergunta se fez presente: de que forma poderíamos realizar a articulação entre a psicanálise e a noção de cuidado de si?

Para que seja possível retomar as respostas possíveis dessa questão, é importante apresentar a cartografia que realizamos da noção de cuidado de si. Essa noção surge no âmbito da filosofia, pela primeira vez, em torno da figura paradigmática de Sócrates, a mutuca ateniense que, ao mesmo tempo em que se recusava a assumir o lugar de mestre e afirmava nada saber, cuidava para que os outros cuidassem de si mesmos. Diante da preocupação exagerada com a fama e a fortuna, ele alertava seus jovens seguidores para que se ocupassem de si mesmos, incitando uma mudança de atitude em relação a suas vidas.

Alargando a ideia de cuidado, tão impregnada pelas noções médicas modernas, no termo grego *epiméleia* cabem muitos outros significados, tais como: ocupação, cultivo, atenção, vigilância, preocupação, diligência e dedicação. É nessa direção que o cuidado de si implica, com suas funções de crítica e de luta, um trabalho de si para consigo mesmo rumo à transformação de si e ao acesso à verdade. Aqui é importante reter a ideia de trabalho que caracteriza tão bem a cultura de si. “A afinidade entre Foucault e a moral antiga se limita a um único detalhe: o trabalho de si sobre si.” (VEYNE, 2011, p. 183)

Composto de um conjunto de técnicas e de práticas de si que possibilitavam a realização de determinados exercícios (*áskesis*) no corpo, no pensamento e na conduta dos homens, a noção de cuidado de si evidencia a filosofia como modo de vida, na qual a vida prática (*bíos*) estava sempre em consonância com o discurso teórico (*lógos*). Nesse contexto, a verdade jamais era dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, existindo um preço existencial a ser pago. Não havia acesso à verdade sem *áskesis* e transformação de si.

É impossível circunscrever essa noção sem abordar o tema da liberdade. Ser livre era não ser escravo nem do mundo nem de si mesmo e de seus apetites. Ocupar-se consigo mesmo era constituir-se através do exercício da autarquia e do domínio de si (*enkráteia*), libertando-se de velhos hábitos, costumes e condutas (*éthos*), em busca de novos modos de ser.

Portanto, cuidar de si era um exercício de liberdade frente a si (sua própria *phýsis*) e às convenções do mundo (*nómos*), visando à experimentação de outros modos de vida. “Nesta perspectiva, as práticas de si se fundariam efetivamente na liberdade, não se configurando, pois, como modalidades de sujeição. Enfim, a singularidade do sujeito se constituiria por esses atos de liberdade e de produção de si.” (BIRMAN, 2010, p. 186)

Inserido no cerne de uma questão ética fundamental na Antiguidade, que indicava a busca pelo bem viver, o cuidado de si constituiu-se como uma arte da vida ou técnica da existência (*tékhne toû bíou*). Objetivando conferir um estilo à vida, a partir do trabalho de si sobre si mesmo e da manifestação corajosa da verdade singular na carne da existência, a prática do cuidado de si era capaz de abrir caminhos para uma vida outra.

Nesse contexto, Foucault nos lembra que *áskesis* (ascese antiga) e Eros eram as duas forças motoras da transformação subjetiva e da conseqüente constituição de novos modos de vida, que manifestavam, pelos atos e condutas, ou seja, pelo próprio viver, a verdade singular de cada sujeito. Logo, podemos afirmar que o cuidado de si era composto por um conjunto de práticas ascéticas e eróticas que tinham por objetivo a transformação da maneira de viver.

A partir dessa pista foucaultiana, esses dois conceitos, *áskesis* e Eros, foram tomados como as vigas principais de sustentação da ponte que tentamos erguer entre a psicanálise e o cuidado de si. Foi nessa direção que os detalhamos no contexto geral da filosofia antiga, assim como os trouxemos para o primeiro plano de uma determinada leitura da psicanálise.

Partindo do princípio de que o conceito de Eros não só não é estranho para a psicanálise como faz parte da fundação do edifício teórico da mesma, um questionamento surge em relação ao outro conceito: por que utilizar a noção de *áskesis* para construir a referida ponte? Dentre as diversas respostas possíveis, o motivo que se destaca nos diz que a prática da *áskesis*, enquanto trabalho de si sobre si mesmo, representaria, na atualidade, uma saída frente aos impasses colocados pela genealogia do poder foucaultiano, tendo em vista que “a ascese é uma alternativa à disciplina (...), pois permite a tematização da subjetividade

não mais como resultado de práticas disciplinares e sim como constituição de si, ativa e autônoma, mediante as práticas de si” (ORTEGA, 2008, p. 29-30)

Aspirando a um modo de vida que nunca efetivamente se alcançava, a *áskesis*, termo grego emprestado do vocabulário do atletismo, era composta de um conjunto de exercícios e práticas que exigiam um trabalho de si para consigo mesmo. A meta principal da *áskesis* era preparar o sujeito para que ele respondesse existencialmente de maneira outra aos acontecimentos da vida, munindo-o de uma armadura (*paraskeuê*) para encarar a dureza da vida.

Os cínicos antigos eram os mestres da *áskesis*. Radicalizando o caminho aberto por Sócrates, os cínicos adotaram uma postura filosófica eminentemente ética, não fundando uma escola e muito menos deixando escrita qualquer teoria. Nessa ausência de doutrina, o comportamento escandaloso de Diógenes de Sinope, o “Sócrates ensandecido”, tinha um aspecto filosófico. Tornando o gesto e o ato filosóficos, o cinismo era muito mais uma prática, ou melhor, uma prática de um modo de vida, do que uma escola filosófica. No ápice da filosofia como modo de vida, a filosofia cínica era transmitida pelo exemplo de seu modo de vida. Estamos no terreno da pedagogia da exemplaridade e não da escolástica teórica.

Para os cínicos, o exercício (*áskesis*) era muito mais eficaz do que o discurso (*lógos*) para alcançar o bem viver. Esforço e trabalho de si sobre si estavam no âmago do cinismo. Diógenes perambulava quase nu pelas ruas de Atenas, morava em um tonel e se alimentava de forma frugal, expondo-se às mais diversas provações. Era um atleta da vida, um praticante de uma ética do pouco, que treinava para fortalecer sua vontade e sua capacidade de resistência para enfrentar os adversários existenciais e os infortúnios da vida.

Um dos princípios mais importantes do cinismo era “viver em conformidade com a natureza”, que explicitava todo o desprezo cínico pelas convenções. Esse princípio estava em total consonância com uma das passagens mais interessantes da vida de Diógenes, na qual se conta que ele foi expulso de sua terra natal por ter alterado o valor da moeda (*parakharátein to nómisma*).

Com essa atitude, Diógenes queria mostrar a maior importância da natureza (*phýsis*) frente aos costumes (*nómos*). Para que fosse possível alterar os costumes e hábitos que marcam a existência de qualquer sujeito, era fundamental alterar sua forma de vida. Esse é um dos principais legados do cinismo: a vida aponta sempre para uma vida outra, sendo a própria vida um exercício constante de transformação.

No cinismo, o modo de vida e a verdade estavam diretamente ligados. A vida cínica é a manifestação encarnada de sua verdade singular. O cínico faz de sua forma de vida um testemunho dessa verdade. Verdade trabalhada e exposta na vida que se vive, na superfície dos atos e comportamentos. Nada mais longe de uma verdade escondida, essencial e universal.

Seguindo agora na direção do outro conceito-ponte, ainda no capítulo dois, abordamos a noção de Eros na filosofia antiga, a partir do discurso de Sócrates no diálogo platônico *O banquete*. Pela boca da personagem Diotima, Sócrates nos faz ver Eros como elemento de ligação, uma espécie de “entre dois”, exercendo uma posição de *dáimon* intermediário entre deuses e humanos.

No mito apresentado por essa sacerdotisa, Eros é filho de Poros (recurso, caminho, engenho) e *Penia* (pobreza), gerado no dia do aniversário de Afrodite (deusa da beleza). Entretanto, mesmo sendo filho da pobreza, caracterizado por uma falta constituinte, Eros de forma alguma se reduz a uma mera privação, pois está sempre construindo os meios e recursos para suas investidas amorosas. Caçador que tece armadilhas, sempre inventivo, o que Eros possui são as vias e os caminhos para se acercar do que ama. Neste sentido, Eros é ação, é um “dirigir-se a”, é um impulso.

Como foi concebido no dia do nascimento de Afrodite, aquilo que Eros ama e busca é o belo, ou melhor, a geração do belo. Jogando nosso foco na força de parturição de Eros, não podemos ignorar a aproximação entre Eros e a maiêutica socrática, que tinha como objetivo que seus interlocutores parisssem suas próprias verdades. Arriscamo-nos até a afirmar que essa maiêutica era erótica, sendo Eros a força de geração da verdade de si.

Aprofundando a relação entre Eros e a beleza, Diotima afirma que Eros é quem constrói o caminho na direção do belo em si. Através do amor aos belos corpos é possível passar ao amor pelos belos ofícios e, assim, às belas ciências até alcançar o belo em si. Aqui, fica evidente a caracterização de uma ascese erótica, que conduz o amante do belo encarnado nos corpos à contemplação da ideia verdadeira de beleza.

Essa ascese erótica é um exercício, um trabalho, uma escada que exige esforço, um caminho árduo rumo à verdade. Apesar de toda essa verticalidade, é possível perceber, longe de qualquer leitura idealista de Platão, um Eros materializado em um jogo de forças que inquieta e transforma o modo de ser.

Até que entra em cena Alcebíades totalmente bêbado. Não estamos mais no campo do diálogo elogioso sobre o amor e, sim, do ato amoroso escancarado. Alcebíades narra suas investidas amorosas sobre Sócrates, que sempre resistiu sem exceção, provocando a torção na condição de Alcebíades: de *erómenos* (amado) à *erastés* (amante). Sócrates, o senhor do domínio de si, ao não corresponder às investidas amorosas de seus jovens seguidores, obrigava-os a amarem em outras direções. Qualquer aproximação com o que acontece em uma análise não nos parece descabido.

Desse mergulho na antiguidade, duas figuras mostraram-se incontornáveis: Sócrates e Diógenes. Em relação a Sócrates, que inaugura a filosofia como modo de vida, a partir da inoculação da noção de cuidado de si no território filosófico, gostaríamos de ressaltar que: i) Eros é ligação, atividade, impulso motor e caminho; ii) a filosofia pode ser considerada uma “erosofia”, ou seja, uma filosofia movida por Eros rumo à verdade; iii) todos os diálogos apresentam uma dimensão ascética, pois visam a uma transformação do interlocutor; iv) Eros e *áskesis* estão totalmente entrelaçados, como forças motoras da transformação de si e da consequente constituição de novos modos de vida.

Radicalizando a postura ética de Sócrates e se opondo visceralmente às doutrinas escolásticas de Platão, Diógenes, o atleta da existência, é o antiplatônico mais mordaz, que não se cansa de manifestar escandalosamente a verdade na materialidade rude e elementar de seu modo de vida. Ao transgredir as convenções sociais e exercitar o domínio de si, Diógenes é o cão que perturba e incita a todos a experimentar uma vida outra. Trabalho sobre si, transgressão e transformação da vida é o que é importante reter acerca dessa figura ímpar da história da filosofia.

De acordo com Foucault, é possível reconhecer duas direções distintas que a *epiméleia* socrática tomou na Antiguidade e que influenciaram diretamente o desenvolvimento de todo o pensamento ocidental. De um lado, um cuidado de si platônico, onde a constituição ética de si se dá pela aquisição de conhecimentos verdadeiros, com ênfase na doutrina e no “si mesmo” enquanto alma (*psykhé*) e lugar da verdade. Estamos no registro da transcendência e da verticalidade metafísica.

Do outro lado, um cuidado de si com a assinatura dos cínicos, que reduz ao máximo a importância da doutrina, dando ênfase ao ato e ao gesto exemplar. Aqui, essa noção recebe a forma privilegiada de *áskesis*, e o “si mesmo” instaura-se não mais como *psykhé* e, sim, como *bíos*. O que está em jogo é o trabalho que se faz sobre si mesmo com o objetivo de



transformar a própria vida. Estamos no registro da imanência radical, onde não encontramos mais a metafísica platônica a apontar para outro mundo, mas, sim, o tema da vida outra.

Bem, a história mostra-nos de forma eloqüente que o platonismo venceu essa disputa, condenando o cinismo à periferia marginal não só da filosofia, mas principalmente da maneira de pensar ocidental. Apropriando-se dessa modalidade de cuidado de si com sabor platônico, o cristianismo, essa espécie de platonismo para os pobres, e, depois, toda a filosofia moderna, inaugurada pelo o que Foucault chamou de “momento cartesiano”, são os responsáveis por eclipsar a potência do cuidado pela hermenêutica do conhece-te a ti mesmo.

Nesse contexto, o plano epistemológico rouba a cena como via régia de acesso à verdade, estabelecendo-se como solo fértil da matriz moderna da objetivação das verdades do sujeito. Estamos diante da consolidação de toda uma cultura hegemônica do saber de si, que tem suas raízes no platonismo, brota no poder pastoral, germina nas tramas do biopoder até atingir seu ápice na atual medicalização do social.

Diante de toda força dessa herança do platonismo, uma pergunta se impõe: será então que o cinismo esvaiu-se ao longo da história, sendo apenas uma lembrança quase anedótica de um movimento que não reverberou em épocas posteriores? Foucault discorda, e nós, também. Na segunda hora de uma aula (29 de fevereiro de 1984) de seu último curso no *Collège de France*, poucos meses antes de morrer, ele decide fazer uma breve digressão e se lançar no exercício de pensamento acerca das hipóteses sobre as posteridades do cinismo antigo.

Nessa aula, ele propõe-se a delinear, mesmo que sem o rigor e a abrangência que marcaram seu trabalho de pesquisa, já que não haveria mais tanto tempo, uma história do cinismo da Antiguidade até os dias atuais, não como uma doutrina, mas, sim, como uma atitude e um modo de vida. Nessa história, ele identifica ecos do cinismo no âmbito religioso, a partir da análise do cristianismo primitivo ainda não institucionalizado, no âmbito político, a partir do estilo de vida da figura do militante revolucionário ainda não capturado pelos partidos políticos, e no âmbito da arte moderna, a partir da noção de vida de artista.

Em todos esses contextos, é nítida a presença de algumas questões fundamentalmente cínicas, tais como: a relação entre os modos de vida e a manifestação da verdade singular, bem como a ruptura com as convenções sociais. Porém, parece-nos que a análise mais interessante é aquela sobre a arte moderna, que tomou forma entre o fim do século XVIII e o início do século XIX.

Foucault afirma que, apesar de a ideia de vida de artista, ou seja, de que o artista deve levar uma vida singular, não capturada pelas normas sociais ordinárias, remeter à época do Renascimento, algo novo produz-se no contexto da arte moderna. “É a ideia, moderna creio, de que a vida do artista deve, na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade.” (FOUCAULT, 2011a, p. 164) Em outras palavras, não há separação entre a vida do artista e sua obra de arte, sendo a primeira a condição de possibilidade da segunda, e esta o testemunho da verdade da primeira. Foucault continua sua explanação da seguinte maneira:

Creio pois que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte, autenticação da obra de arte, obra de arte ela própria, é uma maneira de retomar, sob uma outra luz, sob um outro perfil, com uma outra forma, é claro, esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo. (idem)

Obra de arte não mais como ornamento ou imitação, não mais a serviço da cultura, mas contra essa mesma cultura, como lugar de manifestação de tudo aquilo que as convenções sociais vedam a possibilidade de expressão. “Anti-platonismo: a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência” (ibid., p. 165) O artista, ao produzir sua obra, torna-se artista de si mesmo, tendo a coragem de assinar sua singularidade na tela de seu modo próprio de viver. É nesse sentido que o artista moderno é o exemplo mais expressivo da herança canina e escandalosa dos cínicos antigos.

Esse tema não é estranho à Foucault, tendo em vista que, alguns anos antes, ele já havia estabelecido, no contexto da sua noção de estética da existência como uma arte de viver, uma relação direta entre a vida e a obra de arte: “O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida (...). Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?” (FOUCAULT, 1995, p. 261)

É impossível não trazer para esse jogo duas figuras da filosofia que também mantiveram acesas as chamas do cinismo: Montaigne e Nietzsche. O primeiro, grande cínico na aurora da Modernidade, em um dos textos mais longos e punjantes de seus *Ensaio*s, intitulado “Sobre a experiência”, simula um diálogo fictício para nos dizer algo impressionante:

“Hoje não fiz nada.” “Como? Não vivestes? É esta não só a fundamental, mas a mais ilustre de vossas ocupações.” “Se me tivessem me confiado grandes manobras, eu teria mostrado o que sabia fazer.” “Soubestes examinar e manobrar vossa vida? Realizastes a maior tarefa de todas.” (...) A gloriosa obra-prima do homem é viver como convém. (MONTAIGNE, 2010, p. 571)

Já em relação ao segundo, como nos lembra Deleuze, o fato de pensar na própria vida como obra de arte mais uma vez aproxima Foucault de Nietzsche. Para além do cruzamento entre as noções de poder e de força, esses autores também se encontram no campo da estética da existência. “É o que Nietzsche descobria como a operação artista da vontade de potência, a invenção de novas ‘possibilidades de vida’”. (DELEUZE, 1992, p. 123)

Impulsionado pelos ventos do cinismo, Foucault faz a atividade artística transbordar do ateliê para a vida cotidiana. Artista de si mesmo, o sujeito teria a potência de esculpir e dar forma à própria vida. A vida, obra máxima de qualquer sujeito, sempre por se fazer, transformaria-se, então, em testemunho de sua verdade. É nesse sentido que ele tenta retomar, na atualidade, a inseparabilidade entre teoria e prática ou, em outras palavras, entre vida e obra. Assim como o cínico e o artista moderno, o filósofo contemporâneo deveria abandonar seu gabinete estéril e se jogar na vida, manifestando na própria carne suas verdades.

Por que não podemos pensar o mesmo para nós, analistas do século XXI? Vida de analista e vida do analista sem nenhum hiato e em plena consonância. O que se pode esperar do analista é um mínimo de exercício de liberdade frente a si próprio e ao mundo, assim como um pouco de coragem de manifestar suas verdades na superfície de seu modo de vida. Algo ainda muito distante dos tempos atuais...

Ao evidenciar o antiplatonismo que marca o movimento cínico na Antiguidade, bem como mostrar que, longe de qualquer extinção, o cinismo sobreviveu e resistiu ao longo da história, mesmo que de forma marginal, Foucault nos dá elementos para pensar uma psicanálise muito mais perto de Sócrates e Diógenes do que de Platão. Uma psicanálise inscrita não na tradição do saber de si, mas, sim, do cuidado de si de matriz socrático-cínica. Uma psicanálise, não mais da *psykhé*, mas, sim, da *bíos*, que tomaria a vida como obra a ser trabalhada, apostando todas as fichas no trabalho de transformação dos modos de vida.

No capítulo três desta tese, após um percurso exploratório pelas searas da filosofia antiga, nos esforçamos para estabelecer uma dobradiça mais firme entre a psicanálise e o cuidado de si. Para tal, arriscamos encontrar e conjugar, no campo da psicanálise, os conceitos de *áskesis*, enquanto trabalho de si para consigo, e Eros, enquanto “entre dois” e força motriz,

na tentativa de pensar, sem nenhum caráter universalista ou exclusivista, a prática psicanalítica como um trabalho erótico.

Para tal, realizamos uma leitura da psicanálise com as lentes da dimensão econômica do aparelho psíquico, que implica no seguinte: o deslocamento do inconsciente para a pulsão como conceito fundamental, a inscrição da experiência psicanalítica no registro das intensidades e a concepção do psiquismo como aparelho de captura e domínio das forças pulsionais.

É possível perceber a noção de trabalho em todo o percurso de Freud. Ao longo de sua obra, ele utiliza diversos termos compostos com o sufixo *arbeit*, que corresponde, em português, à palavra “trabalho”, dentre eles: *trauerarbeit* (trabalho do luto), *traumarbeit* (elaboração onírica ou trabalho do sonho), *bearbeitung*, *durcharbeitung* e *verarbeitung* (estes últimos comumente traduzidos por elaboração).

A partir da análise desses termos, que apontam principalmente para o trabalho e o esforço do psiquismo para lidar com o excesso pulsional, tentando evitar o desprazer e o desamparo, ao encontrar vias de inscrição e satisfação da pulsão, fica evidente que só há transformação psíquica depois de muito trabalho, consciente ou não, do paciente.

Entretanto, a noção de trabalho na obra freudiana não se encerra apenas nos referidos termos. É necessário chamar a atenção para um conceito fundamental da psicanálise: a pulsão. Nela também está presente de forma marcante essa noção de trabalho.

De acordo com Freud, a pulsão, conceito que articula o somático e o anímico, é uma exigência incessante de trabalho para o aparelho psíquico. Enquanto força constante e estímulo para o psíquico, a pulsão obriga o psiquismo a trabalhar para encontrar um caminho de expressão desta energia no mundo (material ou psíquico), reduzindo-a ao nível mais baixo possível. Portanto, o trabalho do psiquismo é um trabalho de ligação e de estabelecimento de circuitos pulsionais.

Essa ideia é antiga na obra freudiana. Desde o *Projeto para uma psicologia científica*, texto renegado por Freud, mas repleto de *insights* de toda a teoria psicanalítica, podemos perceber, ainda em estado nascente e não tão lapidada, a constituição de um aparelho psíquico marcado pela intensidade e pelas trilhas, mais ou menos facilitadas, de descarga dos estímulos pulsionais.

Essa descarga (*abfuhr*), estágio final da experiência de satisfação, só é possível mediante a realização de uma ação motora no mundo, designada por Freud de ação específica.

Entretanto, dada a prematuridade biológica do bebê humano, este é incapaz de realizar essa ação específica sem a presença e a ajuda de um outro, que é fundamental para oferecer um campo possível de objetos, inaugurando assim os circuitos/caminhos de satisfação da pulsão.

Esquemáticamente, o circuito pulsional pode ser representado da seguinte maneira: fonte pulsional → estímulo → estase/acúmulo/represamento → pressão → destinos da pulsão → descarga → experiência de satisfação. Do corpo, não param de brotar os estímulos pulsionais, que fazem uma pressão e estabelecem uma urgência para se livrar do excesso represado. Diante da sensação avassaladora de desprazer e de desamparo provocados pelo acúmulo pulsional, o trabalho do aparelho psíquico é justamente tentar encontrar destinos para a pulsão através das trilhas de representações, a partir de uma descarga que produz, enfim, uma experiência de satisfação.

Os circuitos pulsionais ordenam-se pela mediação dos objetos de satisfação, inscrevendo no aparelho psíquico os traços das experiências de satisfação. São esses circuitos pulsionais que traçam toda a geografia psíquica, estabelecendo o relevo acidentado dos destinos pulsionais, com seus caminhos de circulação e de satisfação. Toda a malha representacional, através da qual a pulsão se movimenta e se encaminha rumo aos seus destinos, é constituída pelos circuitos pulsionais.

A própria subjetividade, categoria que evidentemente não é freudiana, seria constituída, recortada e contornada pelos sulcos espraiados dos circuitos pulsionais. A subjetividade, enquanto destino, ponto de chegada e produção dos circuitos pulsionais, seria marcada pelas experiências eróticas de satisfação e atravessada pela alteridade, já que a presença do outro é fundamental para inaugurar os caminhos pulsionais de todos nós.

Situada na fronteira e no limite entre o psíquico e o somático, a pulsão é marcada pelo aspecto de intermediário, de porosidade e de “entre-dois”. É um estímulo para o psíquico e não um estímulo psíquico, que tem sua fonte no corpo. Germina no corpo e transborda para o psíquico em busca de satisfação (*befriedigung*). O termo alemão *befriedigung* indica um estado de repouso e aponta para o ato de tranquilizar, aquietar, e pacificar. Satisfazer a pulsão é, portanto, acalmar um excesso que aguilhoa, desassossega e causa desprazer.

Não importa de que forma, toda e qualquer pulsão quer e vai se satisfazer. Seja mediante a descarga direta do excesso pulsional seja de forma indireta, mediante a inibição e os desvios do alvo pulsional. A sublimação, assim como os sintomas produzidos pela ação dos mecanismos de defesa, são também maneiras de satisfação da pulsão.

Entretanto, obstáculos muitas vezes tornam-se presentes, obrigando ou desvios de rota na circulação pulsional ou até mesmo a frustração da satisfação (*versagung*), processos que acarretam um represamento pulsional. Além disso, a fixação da libido em poucos objetos de satisfação limita a liberdade do sujeito e a mobilidade da pulsão. Não importa o agente causador desse impedimento, seja ele externo ou psíquico, o resultado é sempre o mesmo: a acumulação/estase/represamento da pulsão. Pulsão estagnada e fluxos interrompidos marcam essa imobilidade pulsional.

Sem qualquer intenção de generalização, na maior parte das vezes o paciente que chega ao consultório é um sujeito ou aprisionado em poucos e repetitivos caminhos de satisfação ou sem forças para enfrentar aquilo que obstaculiza essa satisfação ou, até mesmo, empobrecido de recursos simbólicos e fantasísticos para inventar/construir caminhos para o que ainda jaz silencioso no psiquismo.

A conseqüente imobilidade da libido faz com que as experiências de satisfação desse sujeito ou sejam muito escassas ou dependam apenas de uma quantidade muito reduzida de objetos. São sujeitos que imobilizaram grande parte de seu capital libidinal em apenas alguns circuitos pulsionais e que perderam sua capacidade de diversificação/invenção desse investimento, expondo-se ao sofrimento psíquico.

A satisfação erótica (erotização) e a sublimação são as vias régias para o evitamento de qualquer represamento ou fixação pulsional. Se, no início da obra freudiana, a sublimação implicava em uma deserotização da pulsão sexual, é importante frisar que, quase no final dessa obra, é possível perceber que a sublimação e a erotização não seriam mais excludentes entre si. Portanto, erotizar e sublimar são os verbos que conjugam, na voz ativa, a possibilidade de movimentar o que está estagnado, aumentando a potência de viver e impedindo o sofrimento ocasionado pelas sensações de desprazer e pelo estado de desamparo.

Nesse sentido, a experiência psicanalítica entra nesse campo de batalha e tem um efeito direto sobre a economia pulsional, interferindo nos investimentos e nos destinos pulsionais do sujeito. Pouco importa a origem dessas fixações e obstáculos, mas, sim, a possibilidade de dissolvê-los e de, então, mobilizar aquilo que estava estagnado. O trabalho do analista diz respeito à possibilidade de auxiliar o sujeito na constituição de novos circuitos pulsionais, apontando para a liberdade e a mobilidade da pulsão.

No contexto da segunda teoria das pulsões, para que seja possível enfrentar a pulsão de morte, é necessária a realização de um trabalho de inscrição e ligação desta força pulsional no campo da representação. Este é o trabalho de Eros em prol da vida. Aqui vale lembrar que

em diversas ocasiões Freud estabeleceu uma relação direta entre o Eros psicanalítico, enquanto pulsão de vida, e o Eros socrático-platônico do diálogo *O banquete*.

Nessa perspectiva, é contra a tendência de base em direção à morte que a vida deveria lutar com todas suas forças. A vida teria sempre, como condição de possibilidade, a marca de Eros a se afirmar contra a morte iminente, anunciada pela força constante, insistente e repetitiva da pulsão de morte.

Eros é movimento e fluxo, enquanto a pulsão de morte é acúmulo e estagnação. Eros desbrava caminhos de escoamento dessa estase mortífera, que paralisa a dinâmica da vida psíquica. Eros é a tentativa, mesmo que precária, de domar a animalidade selvagem da pulsão de morte, expulsando-a do sujeito e a lançando no mundo, mesmo que na forma de uma agressividade destrutiva. Longe de uma defesa da destruição cruel do outro, estamos diante da tentativa de regular eroticamente a autodestruição.

Segundo Freud, a pulsão de morte não pode ser erradicada nunca, já que é pulsão por excelência, antes de ser capturada pelo psiquismo em suas cadeias de representações. A única forma de se contrapor à pulsão de morte é a partir de Eros como princípio de afirmação da vida. Não é à toa que, em sua carta ao cientista Albert Einstein, discutindo os motivos pelos quais o homem faz a guerra, Freud afirma que a psicanálise não tem motivo para se envergonhar de falar de amor.

Independente da importância dos demais conceitos psicanalíticos, não resta dúvida de que o conceito de transferência é o paradigma central da articulação entre teoria e prática na psicanálise. Ao combinar em seu próprio fundamento as noções de Eros (“amor de transferência”) e de trabalho (“trabalho da/na transferência”), a transferência é uma peça importante para a demonstração de nossa hipótese de pesquisa.

É no terreno da transferência, que estabelece uma relação amorosa entre analista e paciente, que a experiência psicanalítica faz todo o sentido e pode então mostrar sua potência. Manejando a transferência, frente às estagnações e à aridez de caminhos de satisfação, o analista aposta na possibilidade de incitar o movimento, promover fluxos e, junto com o paciente, construir novos enredos pulsionais. O campo transferencial é o lugar de excelência do ato analítico, que compreendemos, de forma alargada e longe de qualquer filiação escolástica, como tudo aquilo que o analista faz em uma sessão de análise com a intenção de produzir uma mudança subjetiva no paciente.

Manejar a transferência, tarefa que demanda uma habilidade que não se adquire teoricamente e, sim, no próprio fazer analítico, exige sensibilidade e tato do analista. Sem receitas ou modelos a seguir, o analista deve ter a coragem de inventar, caso a caso, uma maneira de lidar com esse material explosivo.

Porém, nem tudo é cor de rosa no campo do amor transferencial. Basta lembrar, conforme apresentamos no capítulo um desta tese, que esse mesmo amor que é força motriz de trabalho também pode ser o fundamento de uma relação servil. Para que, nessa corda bamba, a experiência analítica não caia na região fúnebre da sujeição, ela deve conter, de início, uma promessa de separação.

Estamos diante da tarefa “quase” impossível de liquidação da transferência. Matar a transferência não é um ato de desamor ou de abandono, não implicando, necessariamente, o término do vínculo afetivo. Matar a transferência é um ato de liberdade, que se manifesta na coragem de soltar a mão do paciente e o deixar seguir sozinho.

Portanto, trazendo para o primeiro plano do discurso psicanalítico as noções de trabalho (*áskesis*) e Eros, acreditamos que é possível estabelecer uma leitura da psicanálise que retome aspectos fundamentais da tradição do cuidado de si. Combinando essas duas noções, nos arriscamos a pensar a prática psicanalítica como uma ascese erótica, ou melhor, como um trabalho erótico cujo objetivo terapêutico se deslocaria para o trabalho de si sobre si e para o exercício de novos modos de existência, a partir da constituição de diferentes destinos eróticos para a pulsão.

Para além das questões já ultrapassadas acerca do anacronismo de um empreendimento que tenta fazer dialogar épocas tão distantes e das diferenças conceituais existentes entre os campos de saber da filosofia e da psicanálise, restam ainda algumas críticas no horizonte da tarefa arriscada de aproximar a prática psicanalítica da tradição do cuidado de si. Consideramos importante abordá-las antes de prosseguir.

A primeira crítica refere-se à questão do mestre da existência da filosofia antiga, que conhece a verdade e a transmite para seus discípulos. Nada mais distante da figura do analista, que mais escuta e que deve ter plena consciência de que não está nele qualquer tipo de verdade. De forma alguma tentamos aproximar o analista de uma posição de mestria. Basta lembrar, em primeiro lugar, que Sócrates, em torno do qual construímos toda nossa base de argumentos, se recusava a assumir o lugar de mestre, não transmitia nenhum saber objetivo



(aporia) e fazia com que seus seguidores concebessem a verdade de si por si próprios (maiêutica).

Em segundo lugar, conforme abordamos nos dois primeiros capítulos desta tese, a relação mestre-discípulo exercitada da Antiguidade greco-romana, bem ao contrário da mestria cristã e de toda a sua orientação rumo a um modo obediente de ser, era temporária, apontava sempre para a liberdade do discípulo e tinha como objetivo principal torná-lo mestre de si mesmo.

Portanto, acreditamos que a exemplaridade de Sócrates, assim como as intenções libertárias da mestria antiga, são suficientes para, diante do movimento de aproximação entre a psicanálise e o cuidado de si, livrar qualquer suspeita de um analista-mestre a submeter o paciente com suas verdades prontas e acabadas.

Outra crítica diz respeito à institucionalização da psicanálise, que, desde o início, é marcada pela servidão transferencial ao mestre fundador, pela dificuldade de lidar com a diferença e pelo dogmatismo técnico e doutrinário quase religioso. Conforme ficou claro no capítulo um desta tese, essa institucionalização tem efeitos nefastos na formação dos jovens analistas, assim como na própria prática da psicanálise.

Cabe lembrar que, na história da filosofia, a instituição de escolas filosóficas e a transformação de teorias em doutrinas formaram o terreno fértil para a proliferação de dogmatismos e para o declínio da filosofia como modo de vida. Quando vida e filosofia se separaram, o vigor da experiência filosófica, tão presentes na prática socrática e cínica, esvaziou-se. Qualquer semelhança com a história da psicanálise não é mera coincidência.

Logo, em tempos de formatação de analistas e de dogmatismos velados, urge não só pensar, mas, principalmente, experimentar outras formas de comunidade psicanalíticas, mais horizontais, plurais e transgressoras, que não sufoquem o espaço de liberdade vital à instauração e manutenção da potência da experiência psicanalítica. Só para lembrar: Sócrates e Diógenes nunca fundaram qualquer tipo de escola. As ruas da *pólis* eram o lugar por excelência onde eles praticavam a filosofia. Será que a saída é lançar a psicanálise nas ruas da cidade? Não temos certeza e também não sabemos o melhor caminho. A única certeza é: do jeito que está não pode ficar.

Entretanto, a despeito dessas críticas, a articulação entre a psicanálise e o cuidado de si não para no que foi apresentado até aqui. Outras dobradiças são possíveis entre ambos. Uma delas, que de tão óbvia poderia ser esquecida, reside no fato de que, no campo psicanalítico,

assim como no contexto de uma filosofia como modo de vida, no qual a noção de cuidado de si floresceu, as dimensões teórica e prática são inseparáveis.

Uma teoria psicanalítica que não se ancorasse em uma prática clínica seria uma abstração estéril, sem nenhum poder de transformação, assim como o inverso seria uma prática flácida, sem a musculatura de uma teoria capaz de sustentá-la. É nesse contexto que a importância da análise pessoal coloca-se na trajetória de formação de qualquer analista, menos pela promessa ingênua e utópica de um sujeito “bem resolvido”, mas, principalmente, pela experimentação dos efeitos existenciais de liberdade e de constituição de outros modos de vida. Sentir na materialidade da própria vida a potência da experiência psicanalítica é o caminho principal para nos tornarmos analistas.

Podemos encontrar outra dobradiça importante no célebre texto freudiano *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]). Nesse texto, Freud faz uma pergunta da maior importância: o que os homens querem da vida e desejam nela realizar? Ele mesmo responde que não resta muita dúvida de que os homens se esforçam para obter felicidade de modo permanente, visando tanto à ausência de sofrimento e de desprazer quanto à vivência de intensos sentimentos de prazer. Portanto, o fator decisivo do propósito da vida humana ou, melhor dizendo, da felicidade, está nas mãos do princípio do prazer e da experiência de satisfação da pulsão. Trata-se de uma questão da economia pulsional de cada sujeito.

A receita para ser feliz e para mitigar o sofrimento parece simples: basta encontrar caminhos de escoamento do excesso intensivo represado, a partir do estabelecimento dos circuitos pulsionais, que, de uma só vez, somos agraciados pela eliminação do desprazer e pela sensação de prazer.

Quanta ingenuidade! O circuito pulsional não é um caminho livre de obstáculos. Tentar mediar, regular e governar as pulsões é um trabalho árduo, cheio de percalços e dificuldades. A fixação e a adesividade da libido, expressões máximas da inércia psíquica, a pulsão de morte e os diversos impedimentos à satisfação pulsional impostos pelo mundo ocasionam o acúmulo e a imobilidade pulsional. No movimento rumo à felicidade e a uma vida com menos sofrimento, tudo aquilo que paralisa a pulsão trabalha remando contra. Além disso, esse trabalho é interminável, já que tanto a pulsão não para de jorrar do copo ao psiquismo quanto a sua satisfação é parcial, deixando sempre a desejar.

Freud radicaliza ao afirmar que, apesar da clara eficácia do princípio de prazer em prol da felicidade, este está “em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto

com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Estamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluído no plano da ‘Criação’.” (FREUD, 1930 [1929], p. 84) Que engodo é a felicidade, nesse mundo marcado pela exigência de sermos felizes a qualquer preço e de forma permanente.

A infelicidade e o sofrimento ameaçam-nos a partir de três fontes: o corpo, o mundo externo e os relacionamentos com as outras pessoas. Todas essas fontes interferem diretamente na economia pulsional do sujeito. Do corpo, não param de brotar estímulos pulsionais a exigir descarga; o mundo externo traumatiza esse sujeito, a partir da invasão violenta de grandes quantidades de energia no psiquismo, e obstaculiza seus circuitos pulsionais, exigindo a renúncia da sexualidade e da agressividade com suas normas sociais e exigências morais; e as relações com os outros, enquanto objetos de satisfação da pulsão, sempre colocam o mesmo na corda bamba da perda e do desamparo. Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come.

A respeito das relações com o mundo externo, de acordo com Freud, a renúncia pulsional exigida pela civilização está na base de todo mal-estar e desassossego do sujeito moderno. A partir do momento em que ele, em troca da segurança de uma vida em comunidade, abre mão de uma grande parcela de sua liberdade de descarga da pulsão, seja de vida ou de morte, o mesmo se depara com um conflito insolúvel entre as exigências de satisfação e as restrições culturais, expondo-se a um estado permanente de tensão, bem como ao sofrimento das satisfações sintomáticas. Ao se refugiar na segurança das convenções sociais, o sujeito limita sua liberdade e, muitas vezes, se coloca em uma posição de servidão voluntária.

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. (ibid., p. 119)

Porém, mesmo diante de tantas dificuldades, Freud não entrega os pontos e decide refletir sobre os diversos caminhos que, historicamente, o ser humano percorreu na tentativa de evitar o sofrimento e de conquistar o prazer, todos eles recomendados pelas escolas de sabedoria de vida, enquanto “técnicas da arte de viver”. Para este autor, o manejo dessas

técnicas nos permite “ter esperanças de nos libertarmos de uma parte de nossos sofrimentos, agindo sobre os impulsos instintivos.” (ibid., p. 86) São técnicas existenciais de libertação, que trabalham em cima do fluxo pulsional do sujeito.

Neste ponto, nos deparamos, assim como um arqueólogo em um sítio de escavação, com um achado valioso na obra freudiana. Uma peça importante na aproximação entre a psicanálise e as técnicas do cuidado de si, na medida em que Freud estabelece um elo entre essas técnicas da arte de viver e o trabalho de governar as pulsões, tão característico da experiência psicanalítica.

A primeira técnica, aparentemente a mais simples, mas obviamente inexequível, aponta para uma satisfação irrestrita de todas as pulsões. Entretanto, um gozo pleno e constante seria um atentado à cautela e à própria integridade do sujeito. A segunda técnica, considerada por Freud a mais grosseira e também a mais eficaz, faz apelo à química e se baseia na intoxicação do organismo. Álcool, narcóticos e outras substâncias, que funcionam como uma espécie de “afasta-tristeza” ou “amortecedor de preocupações”, são utilizados há milênios como reguladores da economia pulsional. Que pena que seus efeitos são fugazes e que o uso abusivo e prolongado dessas substâncias deixa um rastro de destruição física e emocional por onde passa.

A terceira técnica indica uma tentativa extrema de aniquilar as pulsões, tal como prega a sabedoria oriental e como praticam os iogues. Todavia, caso o sujeito obtenha êxito nessa técnica, ele “abandona também todas as outras atividades: sacrifica a sua vida e (...) atinge apenas a felicidade da quietude.” (ibid., p. 86-87) Além de ser uma tarefa “quase” impossível, aniquilar as pulsões é enfraquecer o homem e descolorir o mundo. O homem forte e vigoroso, concordando com Nietzsche, é aquele pleno de pulsão, que, em vez de tentar destruir a pulsão, não recua da luta para dobrá-la.

Em seu inventário sobre as técnicas da vida, Freud apresenta-nos um procedimento radical, que mira na realidade externa como única causa de sofrimento, orientando uma ruptura com os laços sociais como caminho rumo à felicidade. Trata-se do caso do eremita, que “rejeita o mundo e não quer saber de tratar com ele.” (ibid., p. 88) No entanto, tendo em vista a característica gregária do ser humano, seguir esse caminho, além de ser muito difícil, pode levar o sujeito a uma desconexão acentuada com a realidade circundante e a um estado de sofrimento agudo.

Continuando seu percurso, Freud descreve mais duas técnicas: a religião e a fuga para a doença neurótica. A primeira, que, de acordo com esse autor, consiste num delírio de massa, aponta tanto para uma fixação de um infantilismo psíquico quanto para um rebaixamento da vida mundana, capazes de deformar delirantemente a realidade. A segunda refere-se às satisfações substitutas dos sintomas, que aprisionam o sujeito em parcas saídas pulsionais, infantis e sofridas. Essas, sem dúvida, são as menos recomendadas por Freud.

“Outra técnica para afastar o sofrimento reside no emprego dos deslocamentos de libido que nosso aparelho mental possibilita e através dos quais sua função ganha flexibilidade.” (ibid., p. 87) Estamos diante da tentativa do psiquismo de driblar os impedimentos e restrições do mundo externo à satisfação direta das pulsões, mediante a sublimação delas.

No entanto, existem limites claros para o ato de sublimar, visto que nem todos possuem a mesma capacidade sublimatória e que a intensidade da satisfação da pulsão sublimada é bem mais tênue. Mesmo com o auxílio da fantasia, das artes e da beleza, não se pode colocar muito peso nas costas da sublimação.

Por isso mesmo é que Freud afirma que essa técnica “não cria uma armadura impenetrável contra as investidas do destino.” (idem) Mais uma peça se apresenta para nós. Ao relacionar uma técnica de lidar com excesso pulsional a uma armadura (*paraskeué*), Freud aproxima-se da noção de *áskesis*, enquanto exercício e trabalho que tenta munir o sujeito de uma armadura que o prepare para encarar os acontecimentos da vida.

Por fim, Freud descreve a técnica da arte de viver que, juntamente com a sublimação, consideramos uma das mais importantes. “Evidentemente, estou falando da modalidade de vida que faz do amor o centro de tudo, que busca toda a satisfação em amar e ser amado.” (ibid., p. 89).

É uma técnica de vida orientada para o mundo e para o estabelecimento de relações eróticas, sublimadas ou não, com os mais diversos objetos de satisfação, pessoas ou não. Estamos diante de um modo de vida no qual Eros ocupa um lugar central, ligando-se a objetos, criando caminhos de escoamento da libido, mobilizando os excessos estagnados e promovendo experiências marcantes de satisfação.

O ponto fraco dessa técnica de viver reside no fato de que “nunca nos achamos tão indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca tão desamparadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor.” (ibid., p. 90) Amar é expor-se,

arriscando-se a caminhar na beira do abismo do desamparo. O problema é que tentar se proteger desse perigo, não entrando no campo do jogo erótico, já é perder de saída.

Não amar não é uma boa forma de se proteger contra o desamparo, mas, sim, um grande tiro no pé. A aridez erótica provoca um represamento da pulsão, que leva a uma sensação de desprazer e a um estado de desamparo. Arriscar e tentar a sorte no território erótico é uma aposta na vida. Recuar já é morrer, em certo sentido.

De toda essa reflexão freudiana, é possível concluir que o mais importante não é escolher um caminho exclusivo no esforço diário lidar com as pulsões e de tentar viver uma vida boa, já que não existe nem uma “regra de ouro” nem uma via segura e garantida. Muito pelo contrário, o que nos salta aos olhos é a grande quantidade de caminhos, ou melhor, de técnicas de vida apresentadas por Freud, indicando a necessidade da diversificação desses caminhos. “Assim como um negociante cauteloso evita empregar todo o seu capital num só negócio, assim também, talvez, a sabedoria popular nos aconselhe a não buscar a totalidade de nossa satisfação numa só aspiração.” (ibid., p. 91)

Em um mundo repleto de guias de auto-ajuda e de receitas prontas e universais de felicidade, a má notícia anunciada pela psicanálise é que cada um tem que se esforçar muito e por si só para inventar, construir e renovar os caminhos de expressão da pulsão no mundo psíquico e material. Na contramão também de toda a lógica medicamentosa contemporânea, que promete soluções rápidas e definitivas para o sofrimento humano, a experiência psicanalítica responsabiliza o sujeito nesse trabalho erótico, singular, arriscado e “quase” impossível, de uma vida inteira. Esse impossível não indica um limite intransponível, mas apenas o infinito dessa tarefa.

A partir da aproximação da prática psicanalítica com as “técnicas da arte de viver”, fica evidente, concordando com Lacan em seu seminário *A ética da psicanálise* (1960), a aproximação que Freud estabelece entre a psicanálise e o campo da ética, marca fundamental da tradição do cuidado de si.

Justamente em torno do excesso pulsional, que não podemos controlar, de forma definitiva, ordenada e harmônica, é que gira uma análise. A partir desse pressuposto, a psicanálise não pode ser reduzida a uma terapêutica que vise a apaziguar o conflito ou a harmonizar o sujeito para que ele chegue a um bom termo com ele mesmo. Nessa perspectiva, não existe essa ideia difundida na atualidade de um sujeito “bem resolvido”.

Como bem indaga Lacan: “A perspectiva teórica e prática de nossa ação deve reduzir-se ao ideal de uma harmonização psicológica? (...) Será sustentável reduzir o sucesso da análise a uma posição de conforto individual vinculada a essa função, certamente fundada e legítima, que podemos chamar de serviço dos bens?” (LACAN, 1997, p. 363)

Não é objetivo da psicanálise o estabelecimento de uma boa relação ou um bom desempenho do sujeito com a economia dos bens, incluindo o trabalho, o dinheiro e as relações amorosas. “O ordenamento do serviço dos bens no plano universal não resolve, no entanto, o problema da relação atual de cada homem, nesse curto espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, com seu próprio desejo.” (ibid., p. 364)

A experiência psicanalítica não pretende curar o sujeito da selvageria acéfala e amoral que o constitui. Ela pode apenas apresentar a sua condição humana, mas não pode prometer qualquer tipo de superação da mesma. Ao evidenciar o que o torna humano, essa experiência desfaz as ilusões narcísicas, abrindo a possibilidade de o sujeito tomar uma posição ética sobre o que fazer com seu excesso pulsional.

Não se trata de resignação ou de pedagogia, mas, sim, de um posicionamento ético, a partir do qual o sujeito tem a chance de parar de se lamentar e de começar a se “virar” com o que é e com o que tem. Em sua dimensão ética, a psicanálise deve proporcionar que o sujeito possa exercitar diferentes posições subjetivas e respostas existenciais diante das exigências da pulsão e do mundo, responsabilizando-o na construção de um destino singular, sem garantias e sempre por se fazer, para sua vida. Recuar diante desta responsabilidade é tornar-se escravo da maquinaria acéfala da pulsão e também das obrigações da civilização.

Portanto, a noção de uma vida feliz, longe de qualquer ideário contemporâneo de exigência de um sorriso constante estampado na face, está sendo entendida aqui como uma vida vigorosa, apta para a batalha contra tudo aquilo que esvazia sua potência e também como uma vida mais leve, com menos sofrimento e mais rica em possibilidades de experiências de satisfação. Uma vida feliz, nesse sentido, exige muito esforço e trabalho para enfrentar tanto a força avassaladora de nossa *phýsis* pulsional quanto a normalização do *nómos* social, na tentativa de afirmar, em uma multiplicidade de formas, sua potência no mundo.

O programa de tornar-se feliz, que o princípio de prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção (...). Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos. **A felicidade, no reduzido sentido em que reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos.** (FREUD, 1930 [1929], p. 90-91, grifo nosso)

É neste ponto, quando o sujeito, soterrado pelas forças avassaladoras da economia de sua libido, se encontra aprisionado em poucos caminhos de satisfação e capturado pela imobilidade pulsional, que a psicanálise pode entrar em campo e tentar realizar um trabalho erótico que visa a um aumento do espaço de liberdade desse sujeito. “A psicanálise pretende constituir para o sujeito a possibilidade de amar, trabalhar e criar como desdobramentos para o desamparo.” (BIRMAN, 2006, p. 51-52)

Porém, como se livrar do excesso de excitação sem ser lançando mão da somatização e da passagem ao ato, tão presentes na contemporaneidade? Em relação a essa questão, é importante destacar, mesmo resumidamente, que existe uma diferença básica entre o sujeito da dita pós-modernidade ou modernidade tardia e o sujeito propriamente moderno, cujas linhas de fuga eram marcadas pela conversão e pela atuação (*acting out*), que, ancoradas na malha representacional, tinham um sentido a dizer.

Atualmente, diferentemente do que acontece no processo de conversão, é possível perceber que, na maioria dos casos, o corpo não se expressa de maneira simbólica, o corpo não fala. Na região muda da somatização, a intensidade pulsional é descarregada diretamente nos órgãos corporais, sem passar pelo psiquismo. E, na passagem ao ato, também sem mediação psíquica, esse excesso transborda na forma de ação em estado bruto. São atos marcados pela violência e pela agressividade, que se manifestam tanto na crueldade impingida sobre o outro quanto nos diversos tipos de compulsões. É um soco no estômago, do sujeito ou do mundo, sem qualquer tipo de explicação passível de ser revelada ou interpretada.

Estamos no território sombrio da pulsão de morte, caracterizado pela impotência erótica e pela precariedade das regulações simbólicas. “O que existe de problemático aqui é justamente a fragilidade de tais regulações, pois impedem que as intensidades se inscrevam como trilhamentos no campo psíquico.” (ibid., p. 219) Para enfrentar esses efeitos mortíferos é preciso, uma vez mais, recorrer ao trabalho do erotismo e da sublimação, que são os “pólos pelos quais a pulsão de vida regula a pulsão de morte e permite afirmação de si no contexto desamparado da dor de existir.” (ibid., p. 223)



É, portanto, no campo de batalha pulsional que o jogo psicanalítico se desenrola, sendo o trabalho sobre as pulsões o fator decisivo para que alguma vitória, mesmo que temporária, seja possível. Aqui, à sombra do conceito de pulsão, mais uma dobradiça se apresenta, através da obra inquietante de Nietzsche, que já se avizinhava timidamente desta tese.

Bem, chegou o momento de encarmos sem medo esse *enfant terrible* da filosofia, e faremos isso com a chancela de Freud, que nunca escondeu sua admiração e também a incômoda aproximação entre a obra de Nietzsche e a teoria psicanalítica. A seguinte passagem, que não é a única no discurso freudiano, ressalta bem essa questão:

Em anos posteriores, neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche, com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de idéias antecipatórias, a elaboração das impressões recebidas na psicanálise. Tive, portanto, de me preparar — e com satisfação — para renunciar a qualquer pretensão de prioridade nos muitos casos em que a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo reconheceu por intuição. (FREUD, 1914, p. 26)

Além disso, apesar de responsabilizar o socratismo pelo fim da época trágica da Grécia antiga, é evidente o interesse de Nietzsche pelos gregos, bem como a influência direta destes em sua obra. A despeito de ser possível identificar diversas entradas da filosofia grega nos textos nietzscheanos, gostaríamos de enfatizar uma que está em total consonância com este trabalho: a relação entre vida e filosofia.

Assim como os gregos, que logo queriam viver o que haviam aprendido, e toda a tradição da filosofia como modo de vida, Nietzsche afirmava que “a oposição pensamento-vida não existe em mim. Minha ‘teoria’ cresce de minha ‘prática’ – oh, de uma prática nada inócua, nada anódina!” (NIETZSCHE, 1995, p. 125) Nietzsche, entre Freud e os gregos, coloca-se como mais uma ponte que nos permite transitar entre esses mundos aparentemente tão distantes.

Depois da devida introdução a Nietzsche, retornemos à questão que nos fez trazê-lo à cena: o trabalho sobre os impulsos (*trieb*). Para Nietzsche, o mundo é um “jogo de forças, luta de forças, isto é, nada mais do que um fluxo de impulsos em contínuo confronto.” (BARRENECHEA, 2008, p. 73) Enquanto parte desse mundo, o homem é constituído e atravessado por uma multiplicidade de forças orgânicas, ou melhor, de impulsos que se digladiam entre si.

Nesse sentido, os impulsos são a força do homem e, portanto, enfrentá-los não significa enfraquecê-los. O homem forte é aquele vigoroso em suas paixões. Não se trata de extirpar os impulsos, mas de domá-los e dobrá-los, fazendo um trabalho perpétuo e imprevisível frente a sua *phýsis*.

Para Nietzsche, o “domínio dos instintos se dá no nível dos próprios instintos; são eles que exercem sobre o conjunto uma ação reguladora.” (MACHADO, 1999, p. 92) Essa é a sua fisiologia, que aponta para uma moral das forças, na qual o bem é tudo aquilo que aumenta a potência do homem, enquanto o mal é tudo o que o enfraquece.

Entretanto, uma pergunta fundamental aparece: como esse trabalho de enfrentamento dos impulsos se realiza? Na busca por respostas, nos deparamos com dois longos e impressionantes aforismos do livro *Aurora* (1881), nos quais é possível perceber ecos gregos da *áskesis* em Nietzsche<sup>82</sup>. Primeiramente, no aforismo 109, ele descreve seis métodos para combater a veemência dos impulsos que acoçam o homem:

Não encontro mais que seis métodos essencialmente diferentes de combater a veemência de um impulso. Primeiro, pode-se evitar as ocasiões para satisfazer o impulso e, através de longos, cada vez mais longos períodos de não satisfação, enfraquecê-lo e fazê-lo secar. Depois, pode-se fixar uma estrita regularidade na sua satisfação; ao impor-lhe dessa forma uma regra e colocar seu fluxo e refluxo em firmes limites de tempo, ganha-se intervalos em que ele não mais incomoda. (...) Terceiro, é possível entregar-se deliberadamente à satisfação selvagem e irrefreada de um impulso, para vir a ter nojo dele e, com este nojo, adquirir poder sobre o impulso: desde que não se faça como o cavaleiro que esporeia ao máximo o seu cavalo e quebra assim seu próprio pescoço (...). Quarto, há um artifício intelectual que é ligar firmemente à satisfação um pensamento muito doloroso, de modo que, após algum exercício, o próprio pensamento de satisfação é sentido como doloroso. (...) Quinto: a pessoa faz um deslocamento de suas quantidades de energia, ao impor-se um trabalho particularmente duro e cansativo ou sujeitar-se deliberadamente a um novo estímulo e prazer, guiando assim para outros canais os pensamentos e o jogo das forças físicas. (...). Sexto, por fim: quem suporta e acha razoável enfraquecer e oprimir toda a sua organização física e psíquica, alcança naturalmente o objetivo de enfraquecer um determinado impulso veemente. Portanto: evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso, o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral – estes são os seis métodos. (NIETZSCHE, 2004a)

---

<sup>82</sup> Nietzsche na *Genealogia da Moral* (1887) afirma que o ideal ascético prega um ódio aos sentidos, à sensualidade e ao corpo; usa a força do ressentimento para estancar a fonte da força; nega a vida; elimina a vontade; enfraquece e adoce o homem em sua renúncia de si. Como sempre ele é virulento contra o que ele considera um grande inimigo da vida plena e do homem forte. Porém, pensamos que o alvo de Nietzsche era a ascese cristã, que ao se apropriar das características de trabalho sobre si, faz uma torção teleológica em relação à ascese antiga, constituindo-se então, de forma definitivamente outra, como uma renúncia de si exercitada no âmbito do sacrifício, do pecado, da carne e da culpa.

Logo de início, já é possível perceber nesses seis métodos a evidência das noções de exercício, de trabalho e de esforço, tão características da *áskesis*. O que está em jogo aqui, nessa severa disciplina que Nietzsche nos propõe, é a possibilidade de medirmos força com a nossa própria animalidade, com a nossa *phýsis*, na tentativa de adestrá-la, visando a dar um estilo ao nosso caráter ou, em outras palavras, à nossa própria vida.

É preciso domar a si mesmo para não se tornar escravo das próprias paixões, através de um combate com o que há de mais animal no homem: seus impulsos. Abandonar-se ao livre curso dos próprios impulsos é entregar-se à fatalidade, assim como o homem do campo que cultiva a sua lavoura, sem maiores proteções, junto a um rio bravio (NIETZSCHE, 2008). O que está em questão nos métodos propostos por Nietzsche, assim como na tradição do cuidado de si, é a autarquia e a liberdade do homem, que apontam para a tarefa de se assenhorar da própria existência.

Entretanto, não nos parece que Nietzsche tenta estabelecer qualquer primazia da razão ou do intelecto frente às paixões, já que, como ele mesmo defende na continuidade desse aforismo: “nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade.” (NIETZSCHE, 2004a) Logo, os métodos propostos não passariam por um trabalho de racionalização intelectual dos impulsos, tarefa impossível tendo em vista que o próprio intelecto também seria pulsional.

Parece-nos que o caminho é bem outro, ou seja, é o caminho da experiência, com ênfase no prefixo “ex” que aponta para o exterior, para um sair de si de forma diferente a cada contato com o mundo. O eu não se diz, se faz. E viver é, acima de tudo, experimentar, pois só se vive a experiência de si mesmo. Logo, o trabalho sobre os impulsos não é racional, mas experimental e vivencial, que pode acontecer cada vez que nos predispomos a ensaiarmos novas maneiras de acontecer na vida. Nada mais semelhante à maneira com a qual nos propomos a pensar a prática psicanalítica. Aqui é que entra o segundo aforismo de Aurora (§ 560), intitulado “O que somos livres para fazer”:

Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da paixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro. (...) Pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza; pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com essa sela e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? (ibid.)

Nessa passagem cheia de poesia, Nietzsche convoca-nos para sermos jardineiros de nós mesmos e estilizarmos nossa natureza<sup>83</sup>. De maneira diferente, ele toca novamente no mesmo ponto do trabalho de si sobre si mesmo, salientando a liberdade que temos para realizar esse cultivo de nós mesmos, de nossa *phýsis*<sup>84</sup>. É importante lembrar que “cultivo” é um dos significados possíveis do termo grego *epiméleia*. A questão é que muitas vezes, entre espinhos e ervas daninhas, nos perdemos dessa liberdade, não acreditando mais na possibilidade de darmos forma ao jardim de nossa existência.

Ao cuidar, limpar e regar, o jardineiro é quem faz germinar, crescer e manifestar a exuberância dos impulsos. Trabalho diário e sem descanso de promoção da potência da vida e de combate contra tudo que enfraquece, faz adoecer e nos tira o vigor, transformando-nos em homens cativos, submissos ao mundo e aos próprios impulsos. Nem tudo são flores nesse jardim. Uma guerra entre a liberdade e a sujeição é seu pano de fundo.

Nesse cenário bélico, o homem forte, de espírito livre, é aquele que não se deixa imobilizar por qualquer tipo de cristalização impulsiva, cultivando sua constante transformação. Como nos lembra Nietzsche: “é das paixões que brotam as opiniões; a inércia do espírito as faz enrijecerem na forma de convicções. Mas quem sente o seu próprio espírito livre e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança.” (NIETZSCHE, 2005, p. 270) Mudança vital contra a estagnação mortífera e convicta.

É nesse solo que brota a apropriação de Nietzsche do aforismo de Píndaro: “chega a ser o que tu és”, que aparece no subtítulo de seu livro *Ecce homo* (1888) da seguinte maneira: “como alguém se torna o que é”. Essa fórmula, que nada tem a ver com a tentativa sempre

---

<sup>83</sup> Apesar dessa aproximação de Nietzsche com o reino da botânica, é evidente que, ao falar da natureza dos impulsos humanos, ele lança luz sobre a animalidade selvagem dos mesmos. Parece-nos claro que não se trata apenas de um embelezamento do jardim de nossa existência, mas, sim, da tentativa árdua de lidar com aquilo que brota em nossa natureza. Não é à toa que, em alguns momentos de sua obra, esse autor fala em domesticar e adestrar esses impulsos. Botânica e zoologia são se separam na fisiologia nietzscheana dos impulsos.

<sup>84</sup> A ideia de cultivo da vida aparece em outros lugares da obra de Nietzsche, marcada pela oposição entre a abundância e a aridez. Nem todos, aliás, muito poucos, conseguem fazer uso de suas vivências para tornar férteis suas vidas. Ao desperdiçar a força desses acontecimentos, transformam em deserto seus jardins. “Se observamos como alguns indivíduos sabem lidar com suas vivências – suas insignificantes vivências diárias -, de modo a elas se tornarem uma terra arável que produz três vezes por ano; enquanto outros – muitos outros! – são impelidos através das ondas dos destinos mais agitados, das multifárias correntes de tempos e povos, e no entanto continuam leves, sempre em cima, como cortiça: então ficamos tentados a dividir a humanidade numa minoria que sabe transformar o pouco em muito e numa maioria que sabe transformar muito em pouco; sim, deparamos com esses bruxos ao avesso, que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo.” (NIETZSCHE, 2005, p. 264)

infrutífera de descer aos porões da alma para desvelar um suposto eu escondido e verdadeiro, resguarda sua ênfase na ação e no trabalho de se tornar sempre e a cada instante o que se é.

“Na frase de Píndaro, o fundamental é ‘chegar a ser’, vale dizer, consumir algo, realizar algo. Mas esse ‘chegar a ser’ não é indefinido, não é arbitrário nem circunstancial, pois o que devemos chegar a ser? ‘O que tu és’, diz a segunda parte da frase.” (BARRENECHEA, 2008, p. 134) O verbo “chegar” indica um caminho a ser percorrido, o qual nunca, de fato, alcança seu termo. O sujeito vai se constituindo ao longo desse percurso, pois “ser” é sempre “chegar a ser”, no constante movimento dos impulsos.

Para cultivar esse permanente devir, é necessário libertar-se dos hábitos e costumes, fazendo uso do martelo filosófico para se livrar da moral dos fracos, deixando a potência da vida florescer. O espírito livre é a exceção, já que os espíritos cativos são a regra, tentando romper com a tradição, que não se cansa de esvaziar e secar a abundância da existência.

Tudo o que é habitual tece à nossa volta uma rede de teias de aranha cada vez mais firme; e logo percebemos que os fios se tornaram cordas e que nós nos achamos no meio, como uma aranha que ali ficou presa e tem de se alimentar do próprio sangue. Eis por que o espírito livre odeia todos os hábitos e regras, tudo o que é duradouro e definitivo, eis por que sempre torna a romper, dolosamente, a rede em torno de si. (NIETZSCHE, 2005, p. 209)

Tal qual Diógenes, Nietzsche nitidamente se posiciona ao lado da *phýsis*, contra o *nómos*. Vir a ser é alterar a “moeda” de si mesmo sem cessar. Vir a ser é transgredir o *status quo*, bagunçando tudo aquilo que está instituído. Aqui, mesmo correndo o risco da superficialidade que caracteriza a aproximação de qualquer fim, se faz presente uma última dobradiça da nossa articulação entre a psicanálise e o cuidado de si: a noção de transgressão. Além de Diógenes e Nietzsche, Foucault e Freud, ambos à sua maneira, também colocaram a mão na cumbuca da transgressão.

Para Foucault, a “morte de Deus” e a conseqüente ausência de qualquer lei simbólica e vertical, que indicasse aos homens, de maneira absoluta, o certo e o errado, fez com que todos estivessem fadados à transgressão. “Contudo, para regular a transgressão que se disseminaria, foi constituída a sociedade disciplinar que, pela normalização dos indivíduos, orientados pelos discursos das ciências humanas, pudesse criar limites para a transgressão” (BIRMAN, 2012b, p. 63) Não é, portanto, no campo das leis que se passa a experiência da transgressão, mas, sim, no campo das normas. É nesse sentido que, a partir da Modernidade, a ciências humanas

são convocadas, com todo o seu arsenal normalizante, para controlar as transgressões diante desse vazio da lei.

Contudo, de acordo com esse filósofo, é preciso libertar a transgressão da clandestinidade subversiva que muitas vezes a caracteriza negativamente. Ela, em si mesma, não opõe nada a nada, é pura afirmação a alargar os limites que constroem o que quer que seja. Dessa forma, “a transgressão é um gesto relativo ao limite (...). O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo.” (FOUCAULT, 2006a, p. 32)

Porém, vale ressaltar que, a transgressão é uma experiência-limite que não abole os limites, sendo, antes, uma profanação do sagrado em um mundo sem Deus, que tenta trazer para o uso comum tudo aquilo que jaz na verticalidade transcendental dos altares. Horizontalidade anti-hierárquica é o que a transgressão é capaz de instaurar.

Movimento sem fim de ultrapassamento dos limites impostos pela normalização e pelos dispositivos disciplinares, a transgressão é a atitude que não para de ampliar o espaço de liberdade e de definir novas fronteiras para a subjetividade. Portanto, não restam dúvidas de que “a transgressão propriamente dita funciona colocando em questão o sistema normativo, propondo outras maneiras possíveis para a regulação da subjetividade e que conduzirão de maneira inapelável a outras formas de subjetivação.” (BIRMAN, 2006, p. 352)

Superar a mesmice, inventar o novo e expandir as possibilidades existenciais: eis o legado de qualquer experiência transgressora. O problema, em tempos marcadamente inseguros, é que os sujeitos buscam a segurança dessa verticalidade perdida, submetendo-se servil e obedientemente a tudo aquilo que confisca sua liberdade, em troca da promessa ilusória de uma vida segura e estável.

Inicialmente a transgressão foi considerada pelo discurso psicanalítico como uma perversão. Nada mais reacionário. É preciso positivar a força transgressora da pulsão, capaz de escandalizar qualquer que seja o pólo normativo inscrito no campo da subjetividade, alterando a “moeda” dos circuitos pulsionais e rompendo com a mesmice dos destinos repetitivos dessa intensidade.

Nessa direção, devemos pensar o analista não apenas como lugar de escuta, mas principalmente como lugar de promoção de atos ligados à estagnação pulsional. Se não devemos nos envergonhar de falar de amor, também não devemos nos envergonhar de falar de

liberdade. É preciso arriscar-se e transgredir as fronteiras (teórica e clínica), não recuando diante da afirmação dogmática: “isso não é psicanálise!” Chegou a hora de uma psicanálise mais anárquica e menos obediente.

“Quaisquer que sejam os motivos ou móveis, sociais ou individuais, que o ‘levam’, como se diz, a fazer o novo, é preciso ainda que ele tenha a liberdade de se deixar assim ‘levar’ a fazer o novo, em vez de permanecer prisioneiro de seu aquário discursivo.” (VEYNE, 2011, p. 170) A prática psicanalítica deve apostar sempre em sua potência de transgressão, que levam à abertura de espaços de liberdade frente a todo tipo de encarceramento, se não quiser morrer afogada em seu próprio aquário de velhas ideias.

Temos que pensar o que faz a psicanálise funcionar na atualidade e sair da gagueira escolástica. Diante do limite da palavra interpretativa e do imobilismo que muitas vezes o dogmatismo teórico/clínico provoca, o analista deve agir no campo de batalha de sua clínica, para tentar promover a mobilidade pulsional e a transformação subjetiva. É preciso enfrentar qualquer tipo de fundamentalismo que esvazia a experiência psicanalítica e reinventar as possibilidades de escutas e do fazer analítico, retomando a potência de transformação desta experiência. E que a vitória esteja do lado dos grandes batalhões!

Sem diminuir o poder de mudança do *lógos* do paciente, via régia de todo trabalho analítico, essa postura clínica lança luz sobre a dimensão da ação e do trabalho (*áskesis*), instigando a experiência e o ensaio de novos posicionamentos subjetivos em relação a si e ao mundo.

Não se trata mais de se voltar para uma suposta interioridade, em busca de um sujeito essencial ou de uma verdade inconsciente a ser decifrada, e muito menos de tentar adequar ortopedicamente o sujeito às exigências do mundo. Muito pelo contrário, a ideia é criar um espaço para o exercício de diferentes possibilidades eróticas e para que o paciente possa, neste sair erótico de si, transformar-se e se arriscar corajosamente a produzir novas verdades de si. Em relação a esse ponto, Nietzsche uma vez mais é certo:

É, além disso, um empreendimento penoso, perigoso, vasculhar assim em si mesmo, descer violentamente pelo caminho mais curto ao fundo do seu ser. Como é arriscado ferir-se com isso de modo que nenhum médico possa curar. E ainda mais, pergunta ele, para que isso seria necessário, se tudo é testemunha de nosso ser. (...) Pois teu verdadeiro ser não está escondido dentro de ti, mas, ao contrário, infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que consideras teu verdadeiro eu. (NIETZSCHE apud DIAS, 2009, p. 109/110)

Parar com a insistência de retornar incansavelmente ao passado dos pacientes para saber quando e como as coisas “desandaram” em suas estórias pessoais. O passado que ainda não passou, sendo interrogado ou não, se fará presente. Portanto, é fundamental ampliar o foco para uma cartografia da situação atual e perceber por quais vias a pulsão pode circular. Não mais querer revelar os significados ocultos, mas, sim, querer entender de que forma o psiquismo singular de cada um funciona. Não mais uma psicanálise da interpretação, mas, sim, da experimentação. Não mais uma psicanálise que se refugia na segurança dos diagnósticos que rotulam e aprisionam, mas, sim, uma psicanálise sem diagnóstico, que tenha a coragem de explorar livremente o terreno existencial de cada paciente, sem um mapa apaziguador que sempre conduz à mesma direção: a sujeição.

Aqui, a experiência da transferência, que articula tão bem as noções de Eros e trabalho, deve ser colocada no centro da prática psicanalítica, estabelecendo-se como um território erótico de acolhimento, de prática de liberdade e de experimentações subjetivas frente a si, ao mundo e às crenças que imobilizam o sujeito. A transferência, esse vínculo erótico que se vive no encontro afetivo de duas subjetividades, mobiliza muitas forças, e o analista, com a força de sua presença e de sua palavra, deve entrar nesta guerra onde o resultado é imprevisível.

Imersos na experiência transferencial, o analista atrai para si a intensidade pulsional estagnada do paciente, que investe sua libido no mesmo. Frente à pulsão de morte, à compulsão à repetição e à adesividade da libido, o analista oferece-se como objeto de investimento da pulsão, inaugurando um novo caminho de escoamento desta. De início, a transferência já provoca uma mudança na economia pulsional do paciente, direcionando suas intensidades para o centro do tratamento.

Nessa química erótica, onde amor e agressividade muitas vezes estão mesclados, o analista, ao acolher a excitação pulsional do paciente, mas não atendendo diretamente a sua demanda amorosa, tem a chance de exercer um papel de ponte ou de trampolim dessa pulsão para o mundo. A partir de um movimento centrípeto inicial, que quebra a inércia psíquica, a pulsão pode deslizar para objetos além do *setting* analítico, em uma espécie de transbordamento afluente. Esta é a direção centrífuga do movimento pulsional, capaz de lançar mundos no mundo. Atração e difusão marcam os sentidos da pulsão, nesse sair de si que se produz pelo trabalho erótico que acontece na transferência.



Nesse sentido, volto ao nosso ponto de partida, à questão da excentricidade, dos confins. Propiciar ao paciente sair dele próprio para experimentar ser de uma maneira diferente, (...) É um modo de fazer com que ele, a partir do fora, possa se re-erotizar, re-erotizar a vida psíquica e, por conseqüência, a vida relacional. É assim que entendo a idéia da psicanálise como sendo uma experiência, uma proposta de se re-experimentar de uma maneira diferente. Um convite para sair de si próprio. (BIRMAN, 2002a)

Reerotizar-se é reexperimentar e afirmar a vida. A noção de experiência, ou melhor, de experimentação é fundamental em nossa empreitada. Recorrendo ao dicionário nos deparamos que “experimentar” é “percorrer”, “passar através”, “vencer dificuldades”, “abrir novas perspectivas”, indicando toda sua dimensão de movimento, mudança e trabalho. Porém, é em sua forma pronominal que saltam aos olhos os seguintes significados: “exercitar-se”, “ensaiar-se”, “adestrar-se” e “provar-se”, indicando toda sua consonância com a nossa hipótese.

Dessa forma, é imprescindível jogar toda luz sobre a dimensão de experiência da psicanálise. Perdidos no emaranhado de conceitos, os analistas muitas vezes se distanciam dessa dimensão, na qual reside todo o poder de transformação da psicanálise. Para Foucault, a experiência é aquilo que desprende o sujeito de si mesmo, que faz com que o sujeito não se veja como sendo mais ele mesmo e que o impede de sê-lo da mesma forma. “Uma experiência é algo do qual a própria pessoa sai transformada.” (FOUCAULT, 1994b, p. 41, tradução nossa) Experimentar-se é transformar-se!

Enquanto ascese erótica, a psicanálise indicaria uma luta infinita frente aquilo que inquieta e desassossega o homem. “A promessa da análise não é uma vida equilibrada, mas uma espécie de *savoir faire* com essa energia incalculável de nossa vida corporificada” (RACHMAN, 1993, p. 45). Em oposição às terapêuticas que prometem uma cura rápida e garantida, a psicanálise responsabilizaria o sujeito em um trabalho erótico árduo e longo de transformação de si e de experimentação de novos modos de ser.

Portanto e por fim, pensar a psicanálise contemporânea inscrita na tradição do cuidado de si é pensar na contramão do cientificismo contemporâneo. É pensar a psicanálise, não como uma ciência do sexual, mas como uma prática erótica de si próxima do campo da ética e da filosofia. É pensar a psicanálise enquanto experiência que desafia os dispositivos normalizantes de poder-saber e suas práticas de sujeição, assumindo sua potência de transgressão e sua aposta radical na singularidade e na liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, R. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*, São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ARAÚJO, I. *Foucault e a crítica do sujeito*, Curitiba: Ed. da UFPR, 2ª edição, 2008.

ASSOUN, P. L. *Freud: a filosofia e os filósofos*, Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

AZEVEDO, M. T. Introdução. In: PLATÃO. *O banquete*, Lisboa: Edições 70, 2010.

BAKEWELL, S. *Como viver ou Uma biografia de Montaigne em uma pergunta e vinte tentativas de resposta*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

BIRMAN, J. e NICÉAS, C. A. *Transferência e interpretação: Teoria da prática psicanalítica*, Rio de Janeiro, Editora Campus, 1981.

BIRMAN, J. Freud e Férénczi: confrontos, continuidades e impasses. In: KATZ, C. S. (org.) *Férénczi: história, teoria, técnica*, São Paulo: Ed. 34, 1996a.

\_\_\_\_\_ Indeterminismo e incerteza do sujeito na ética da psicanálise (Uma leitura sobre o fundamento ético do discurso freudiano). In: FRANÇA, M. I. (org.) *Ética, psicanálise e sua transmissão*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1996b.

\_\_\_\_\_ *Estilo e modernidade em psicanálise: Sujeito e estilo em psicanálise*, São Paulo: Editora 34 Ltda., 1997.

\_\_\_\_\_ *Cartografias do feminino: Erotismo, desamparo e feminilidade*, São Paulo: Editora 34 Ltda., 1999.

\_\_\_\_\_ *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*, 5ª edição, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000a.

\_\_\_\_\_ *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b.

\_\_\_\_\_ *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_ Os jogos de verdade da Psicanálise. In: REVISTA PECURSO n. 29, São Paulo, 2002a. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs29/29Entrevista.htm>. Acesso em: mai. 2013.

\_\_\_\_\_ Jogando com a verdade. Uma leitura de Foucault. In: *PHYSIS: REVISTA DE SAÚDE COLETIVA* v. 12 n. 2, Rio de Janeiro, 2002b.

\_\_\_\_\_ *Freud e a filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003a.

\_\_\_\_\_ Corpos e formas de subjetivação em psicanálise. In: *ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE: SEGUNDO ENCONTRO MUNDIAL*, Rio de Janeiro, 2003b. Disponível em: [http://www.estadosgerais.org/mundial\\_rj/download/3\\_Birman\\_38020903\\_port.pdf](http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/3_Birman_38020903_port.pdf). Acesso em: mai. 2008

\_\_\_\_\_ *Arquivos do mal-estar e da resistência*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_ *As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2009a.

\_\_\_\_\_ Angústia, laço social e biopolítica. In: COSTA-MOURA, F. (org.), *Psicanálise e laço social*, Rio de Janeiro: 7Letras, 2009b.

\_\_\_\_\_ *Cadernos sobre o mal: agressividade, violência e crueldade*, Rio de Janeiro: Record, 2009c.

\_\_\_\_\_ Governabilidade, força e sublimação Freud e a filosofia política. In: *PSICOLOGIA USP* v.21 n.3, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_ Uma clínica sem sujeito. In: *JORNAL ESTADO DE SÃO PAULO*, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.estadao.com.br>. Acesso em: mai. 2013.

\_\_\_\_\_ *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012a.

\_\_\_\_\_ Modernismo e psicanálise: a problemática da influência na crítica freudiana do dispositivo da hipnose e na constituição do dispositivo da transferência. In: *REVISTA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE* v.46 n.2, São Paulo, 2012b.

BIRMAN, J.; FORTES, I. e PERELSON, S. (org.) *Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade*, Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CASTEL, R. *O psicanalismo*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CARATINI, R. *La philosophie I: Histoire*, Paris: Seghers, 1984.

CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia, dos pré-socráticos a Aristóteles*, 3ª edição, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2002.

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

\_\_\_\_\_ *É a psicanálise um cuidado de si? Mais uma vez... Foucault e a psicanálise*. In: OLIVEIRA, C. (org.), *Filosofia, psicanálise e sociedade*, Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010.

CONTE-SPONVILLE, A. *Valor e verdade: estudos cínicos*, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DELEUZE, G. *Foucault*, 1ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_ *Conversações 1972 -1990*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_ *Diálogos*, São Paulo: Editora Escuta, 1998.

\_\_\_\_\_ *O anti-Edipo: capitalismo e esquizofrenia*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

\_\_\_\_\_ *Diferença e repetição*, São Paulo: Edições Graal, 2006.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche*, Lisboa: Edições 70, 2009.

DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*, São Paulo: Editora Escuta, 2001.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988

DORION, L. A. *Compreender Sócrates*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DREYFUS, H. L. e RABINOW, P., *Michel Foucault – uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

DROZ, G. *Os mitos platônicos*, Brasília: Editora UnB, 1997.

FERENCZI, S. A elasticidade da técnica psicanalítica. In: FERENCZI, S. *Obras completas*, v. IV, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FORTES, I. *A dor psíquica*, Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.

FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*, São Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_ *Microfísica do poder*, 21ª Edição, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_ *A História da sexualidade I: A vontade de saber*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_ *A História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, São Paulo: Edições Graal, 6ª edição, 1984.

\_\_\_\_\_ *A História da sexualidade III: O cuidado de si*, São Paulo: Edições Graal, 8ª edição, 1985.

\_\_\_\_\_ *Dits et écrits II*, Paris: Gallimard, 1994a.

\_\_\_\_\_ *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, 1994b.

\_\_\_\_\_ O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P., *Michel Foucault – uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_ *Resumo dos cursos do Collège de France 1970 - 1982*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1997.

\_\_\_\_\_ *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_ *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

\_\_\_\_\_ *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

\_\_\_\_\_ *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda., 2004b.

\_\_\_\_\_ *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda., 2006a.

\_\_\_\_\_ *O poder psiquiátrico*, São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

\_\_\_\_\_ *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, Petrópolis: Editora Vozes, 34ª edição, 2007.

\_\_\_\_\_ *Segurança, território, população*, São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_ *O nascimento da clínica*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

\_\_\_\_\_ *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard, 2008c.

\_\_\_\_\_ *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_ *O governo de si e dos outros*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_ *Do governo dos vivos*, São Paulo: Centro de cultura social, Rio de Janeiro: Achiamé, 2010b.

\_\_\_\_\_ *Ditos e escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda., 3ª edição, 2010c.

\_\_\_\_\_ *Os anormais*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d.

\_\_\_\_\_ *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.

\_\_\_\_\_ *Leçons sur la volonté de savoir, suivi de Le savoir d'Edipe*, Paris: Seuil/Gallimard, 2011b.

FRANCALANCI, C. *Amor, discurso, verdade: uma interpretação do Symposium de Platão*, Vitória: EDUFES, 2005.

FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*, Rio de Janeiro: Imago, 1996. [Os textos selecionados abaixo referem-se a essa edição]

\_\_\_\_\_ *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]), volume I.

\_\_\_\_\_ *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1892-1899), volume I.

\_\_\_\_\_ *Esboços da “comunicação preliminar” de 1893* (1940-41 [1892]), volume I.

\_\_\_\_\_ *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), volume II.

\_\_\_\_\_ *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência* (1893), volume III.

\_\_\_\_\_ *As neuropsicoses de defesa* (1894), volume III.

\_\_\_\_\_ *A interpretação dos sonhos* (1900), volumes V e VI.

\_\_\_\_\_ *Um fragmento da análise de um caso de histeria* (1905 [1901]), volume VII.

\_\_\_\_\_ *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), volume VII.

\_\_\_\_\_ *Sobre a psicoterapia* (1905 [1904]), volume VII.

\_\_\_\_\_ *Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna* (1908), volume IX.

\_\_\_\_\_ *Cinco lições de psicanálise* (1910 [1909]), volume XI.

\_\_\_\_\_ *As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica* (1910), volume XI.

\_\_\_\_\_ *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911), volume XII.

\_\_\_\_\_ *A dinâmica da transferência* (1912a), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* (1912b), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912c), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Observações sobre o amor transferencial* (1912d), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Sobre o início do tratamento* (1913), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Recordar, repetir e elaborar* (1914a), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Observações sobre o amor transferencial* (1915 [1914]), volume XII.

\_\_\_\_\_ *Totem e tabu* (1912- 1913), volume XIII.

- \_\_\_\_\_ *A história do movimento psicanalítico* (1914b), volume XIV.
- \_\_\_\_\_ *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914c), volume XIV.
- \_\_\_\_\_ *Os instintivos e suas vicissitudes* (1915a), volume XIV.
- \_\_\_\_\_ *O inconsciente* (1915b), volume XIV.
- \_\_\_\_\_ *A repressão* (1915c), volume XIV.
- \_\_\_\_\_ *Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença* (1915d), volume XIV
- \_\_\_\_\_ *Luto e melancolia* (1917 [1915]), volume XIV.
- \_\_\_\_\_ *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1916-1917 [1915-1917]), volume XVI.
- \_\_\_\_\_ *Além do princípio de prazer* (1920), volume XVIII.
- \_\_\_\_\_ *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), volume XVIII.
- \_\_\_\_\_ *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923 [1922]), volume XIX.
- \_\_\_\_\_ *O ego e o id* (1923), volume XIX.
- \_\_\_\_\_ *O problema econômico do masoquismo* (1924), volume XIX.
- \_\_\_\_\_ *As resistências à psicanálise* (1925 [1924]), volume XIX.
- \_\_\_\_\_ *A questão da análise leiga* (1926), volume XX.
- \_\_\_\_\_ *Inibições, sintomas e ansiedade* (1926 [1925]), volume XX.
- \_\_\_\_\_ *Mal-estar na civilização* (1930 [1929]), Volume XXI.
- \_\_\_\_\_ *Por que a guerra?* (1933 [1932]a), volume XXII.
- \_\_\_\_\_ *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933 [1932]b), volume XXII.



\_\_\_\_\_ *Análise terminável e interminável* (1937a), Volume XXIII.

\_\_\_\_\_ *Construções em análise* (1937b), Volume XXIII.

\_\_\_\_\_ *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), Volume XXIII.

GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990a.

\_\_\_\_\_ *O mal radical em Freud*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990b.

\_\_\_\_\_ *Introdução à Metapsicologia Freudiana 1*, Rio, Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_ *Introdução à Metapsicologia Freudiana 3*, 5ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

\_\_\_\_\_ *Acaso e Repetição em Psicanálise, uma introdução à teoria das pulsões*, 7ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*, São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

GONDAR, J. A clínica como prática política. In: ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE: SEGUNDO ENCONTRO MUNDIAL, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: [http://www.estadosgerais.org/mundial\\_rj/download/5c\\_Gondar\\_147161003\\_port.pdf](http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5c_Gondar_147161003_port.pdf). Acesso em: mar. 2008

GOULET-CAZÉ, M-O. e BRANHAM, R. (org.) *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*, São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GOULET-CAZÉ, M-O (org.) *Les cyniques grecs: fragments e témoignages*, Paris: Librairie Générale Française, 1992.

GRIMALDI, N. *Sócrates, o feiticeiro*, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GROS, F (coord.). *Foucault: Le courage de lá vérité*, Paris: PUF, 2002.

GROS, F. *Foucault*, Paris: PUF, 1996.

\_\_\_\_\_ Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo: Martins Fontes, 6ª edição, 2004.

\_\_\_\_\_ O cuidado de si em Michel Foucault. In: VEIGA-NETO, A. e RAGO, M. (org.) *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte: Autêntica, 2ª edição, 2008.

GUATTARI, F. 1985 – Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos. In: QUEIROZ, A.; CRUZ, N. V. (org) *Foucault hoje?*, Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Paris: Albin Michel, 2002.

\_\_\_\_\_ *O que é a filosofia antiga?*, São Paulo: Edições Loyola, 3ª edição, 2008.

\_\_\_\_\_ *Éloge de Socrate*, Paris: Éditions Allia, 2010.

HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HUISMAN, D. *Sócrates*, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

KATZ, C. (org.) *Férenczi: história, teoria, técnica*, São Paulo: Ed. 34, 1996.

KOHAN, W. *Filosofia: o paradoxo de aprender e ensinar*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

LACAN, J. *Seminário VIII: a transferência (1960-1961)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_ *Seminário VII: a ética da psicanálise (1960)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997

\_\_\_\_\_ *Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*, 3ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, 21ª Edição, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche e a verdade*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

\_\_\_\_\_ *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

- MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- MONTAIGNE, M. *Os ensaios: uma seleção*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MOSÉ, V. *Pensamento chão – Poemas*, São Paulo: Editora Record, 2007. Disponível em: <http://www.vivianemose.com.br>. Acesso em: jun. 2013.
- MUCHAIL, S. T. *Foucault, mestre do cuidado*, São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- NAVIA, L. *Diógenes, o cínico*, São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_ *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Rio de Janeiro: Elfos Ed., 1995a.
- \_\_\_\_\_ *Ecce hommo: Como alguém se torna o que é*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_ *A genealogia da moral*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- \_\_\_\_\_ *A gaia ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- \_\_\_\_\_ *Aurora: reflexões sobre o preconceito global*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004a. Kindle Edition.
- \_\_\_\_\_ *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.
- \_\_\_\_\_ *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Humano, demasiado Humano II*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NUSSBAUM, M. *The therapy of desire- Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- \_\_\_\_\_ *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

ORTEGA, F. e ZORZANELLI, R. *Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PLATÃO. *O primeiro Alcebiades*, Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, Tradução de Carlos Alberto Nunes e Coordenação de Benedito Nunes, 1975.

\_\_\_\_\_. *Diálogos I: Menon, Banquete, Fedro*, Rio de Janeiro: Ediouro, 21ª edição, 1999.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. In: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*, Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Diálogos VI: Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno*, Bauru, SP: Edipro, 1ª edição, 2011.

POLITZER, G. *Crítica aos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*, Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998.

PORTOCARRERO, V. Reabilitação da concepção de Filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault. In: KOHAN, W e GONDRA, J.. (org.) *Foucault 80 anos*, Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

QUEIROZ, A. *Foucault: o paradoxo das passagens*, Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

RAJCHMAN, J. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da verdade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, São Paulo: Paulus, 2002.

REVEL, J. *Michel Foucault – conceitos essenciais*, São Paulo: ClaraLuz Editora, 2005.

ROCHA, Z. Transferência e criatividade no tempo da análise. In: REVISTA LATINOAMERICANA DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL v. VI n. 4, 2003.

\_\_\_\_\_. A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã. In: ÁGORA v.11 n.1, Rio de Janeiro, 2008.

ROUSTANG, F. *Um destino tão funesto*, Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1987.

SANTORO, F. *Arqueologia dos prazeres*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

TEDESCO, S. Subjetividade e seu plano de produção. In: QUEIROZ, A.; CRUZ, N. V. (org) *Foucault hoje?*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2007.

TESHAINER, M. *Psicanálise e biopolítica: contribuição para a ética e a política em Michel Foucault*, Porto Alegre: Zouk, 2006.

VENTURA, R. *A resistência criativa*, Rio de Janeiro, 2006, Monografia – Programa de Especialização em Filosofia Contemporânea, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_ *Os paradoxos do conceito de resistência: Do mesmo à diferença*, Rio de Janeiro, 2009, Dissertação de Mestrado – Instituto de Psicologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento Entre os Gregos, Estudos de Psicologia Histórica*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos? Ensaio Sobre a Imaginação Constituinte*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_ *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WOLFF, F. Três figuras do discípulo na filosofia antiga in Discurso 22 1993 (p. 123 a p. 152)

ZALTZMAN, N. *A pulsão anarquista*, São Paulo, Editora Escuta, 1993.

ZYGOURIS, R. *Pulsões de vida*, São Paulo: Editora Escuta, 1999.

\_\_\_\_\_ *O vínculo inédito*, São Paulo, Editora Escuta, 2002.