



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Victor Garcia

A Psicanálise e o Cuidado de Si: questões preliminares a toda aproximação possível

Rio de Janeiro

2018

Victor Garcia

A Psicanálise e o Cuidado de Si: Questões preliminares a toda aproximação possível

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise do Instituto de psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Psicanálise.

Orientadora: Prof.^a Dra. Sonia Alberti

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

G216

Garcia, Victor.

A Psicanálise e o Cuidado de Si: questões preliminares a toda aproximação possível / Victor Garcia. – 2018.
164 f.

Orientadora: Sonia Alberti.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981.– Teses. 3. Foucault, Michel, 1926-1984. – Teses. I. Alberti, Sonia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Victor Garcia

A Psicanálise e o Cuidado de Si: Questões preliminares a toda aproximação possível

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Aprovada em 19 de junho de 2018.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Sonia Alberti (Orientadora)

Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^o Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^a Dra. Heliana de Barros Conde Rodrigues

Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^a Dra. Maria Anita Carneiro Ribeiro

Instituto de Psicologia - UVA

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

À Hilma de Oliveira - *In memoriam*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Professora Sônia Alberti - pela leitura do meu texto e por ter aceitado orientar meu tema de pesquisa, sem dúvida bastante diferente dos demais temas defendidos neste programa de pós-graduação. Tanto 2016 quanto 2017 foram anos muito difíceis - agradeço também sua compreensão, pois foi o que possibilitou que eu não interrompesse o mestrado diante de tantas adversidades.

À minha família, em especial à minha mãe Marcia Garcia, à minha avó Ileda de Oliveira, às minha tias avós Hilma (*in memoriam*) e Yara de Oliveira, e aos meus primos Kátia e Christiano Sydorack – por todo carinho e por todo apoio.

Aos meus queridos amigos de longa data, em especial à Thatiana Brito, à Débora Veiga, à Mariana Kehl, ao João Tannouri e ao Ádamo da Veiga – por escolherem partilhar a vida comigo, pelo amor e pela amizade. Também aos amigos que fiz nos Seminários de Orientação e na turma do mestrado, em especial ao Igor Téo, à Marcella Laboissière, à Ana Cristina Lemos e à Irene Beteille – pelo carinho, apoio, e diálogo constantes.

À Professora Heliana Conde – pela amizade e pelo carinho, por sempre me lembrar do otimismo tão necessário nesses tempos sombrios, por todo o conhecimento e sabedoria transmitidos ao longo desses anos, e pela imensa generosidade intelectual.

Aos Professores Marco Antônio Coutinho Jorge e Maria Anita Carneiro Ribeiro – por transmitirem a psicanálise com tanto desejo, pelos ensinamentos e pelas orientações na banca de qualificação.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação em Psicanálise da UERJ – pelo compromisso com a transmissão rigorosa da psicanálise.

Antes deveríamos era encontrar os nossos modelos no que permanece tão incompreendido e, no entanto, tão vivo daquilo que a tradição nos legou de fragmentário dos exercícios do ceticismo, na medida em que eles não são simplesmente esses malabarismos resplandecentes entre doutrinas opostas, mas, ao contrário, verdadeiros exercícios espirituais, que certamente correspondiam a uma práxis ética, que dá sua verdadeira densidade àquilo que nos resta de teórico nesse plano e sob essa rubrica.

Lacan

RESUMO

GARCIA, Victor. **A Psicanálise e o Cuidado de Si**: questões preliminares a toda aproximação possível. . 2018. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

O presente trabalho visa investigar a relação da psicanálise com o cuidado de si. Por “cuidado de si”, entende-se o modo como o filósofo francês Michel Foucault cingiu a existência de uma outra relação do sujeito com a verdade, que seria completamente diferente da relação moderna, e que teria sido preponderante durante toda a antiguidade greco-romana. Em um dos seus últimos cursos no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault propõe uma aproximação direta da psicanálise com essa tradição antiga, ao afirmar que Lacan retoma as exigências que nela se colocavam como centrais: o modo como a verdade é capaz de modificar o sujeito, e o preço que o sujeito precisa pagar para ter acesso à verdade. De fato, sabe-se que Lacan não cessou de falar no sujeito e na verdade ao longo de todo seu ensino. Contudo, embora pareça que Foucault apenas subscreva o que Lacan não cessava de dizer, faz-se necessário uma investigação mais apurada de sua proposta. Logo de saída, duas elaborações de Lacan aparecem como problemas, ao antagonizarem diretamente com a possível aproximação da psicanálise com o cuidado de si. A primeira pode ser encontrada na afirmação categórica por meio da qual o psicanalista francês vincula o sujeito da psicanálise com o sujeito fundado pela ciência moderna. A segunda pode ser encontrada na crítica que ele realizou da ética aristotélica, usando-a para diferenciar radicalmente a ética psicanalítica - o que nos mostra que há pelo menos uma crítica direta de Lacan à uma ética antiga. O sujeito e a ética figuram assim como duas questões preliminares, cuja investigação se coloca como necessária antes de pensarmos toda e qualquer aproximação possível da psicanálise com o cuidado de si. Objetivamos, então, através desses dois temas, avaliar, do ponto de vista da psicanálise, se essa provocativa aproximação de Foucault se sustenta.

Palavras-chave: Lacan. Foucault. Psicanálise. Cuidado de Si.

ABSTRACT

GARCIA, Victor. **The Psychoanalyses and the Care of the Self**: two preliminary questions to any possible approach. 2018. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The present work aims to investigate the relation between Psychoanalysis and the Care of the Self. By "Care of the Self," the French philosopher Michel Foucault pointed out the existence of another relation, completely different from the modern one, between the subject and the truth, preponderant throughout the entire Greco-Roman culture. In one of his last courses at the Collège de France, entitled *The Hermeneutics of the Subject*, Foucault proposes a direct approximation between Psychoanalysis and this ancient tradition, by directly affirming that Lacan retakes the demands placed in the center of this tradition: the way truth is capable of modifying the subject and the price that the subject must pay to gain access to the truth. In fact, it is known that Lacan did not cease to speak about the subject and about the truth throughout his teaching. However, although it seems that Foucault only subscribes to what Lacan has already said, a more detailed investigation of his interpretation is required. From the start, we notice that two of Lacan's theoretical elaborations directly antagonizes the possible approximation of Psychoanalysis with the Care of the Self tradition. The first one can be found in the statement in which the French psychoanalyst links the subject of Psychoanalysis to the subject founded by modern science. The second one can be found in his critique of Aristotelian ethics; and the way he uses Aristotle's elaboration in order to radically differentiate it from the psychoanalytic ethics, what indicates that there is at least one direct criticism, made by Lacan, to an ancient ethic system. The subject and the ethics, thus, appear as two fundamental questions regarding any preliminary approximation between Psychoanalysis and the Care of the Self. We aim, through these two themes, to evaluate, from the point of view of Psychoanalysis, if this provocative approach carried out by Foucault can be considered accurate.

Keywords: Lacan. Foucault. Psychoanalysis. Care of the Self.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O CUIDADO DE SI	26
1.1 Foucault e a ética	27
1.2 O sentido do <i>Gnôthi Seautón</i>	31
1.3 O início da metafísica em Heidegger e Foucault	34
1.4 Sócrates, mestre do cuidado	41
1.5 Sócrates e Alcibíades	45
1.6 O sentido da Epiméleia Heautoû	51
2 A CIÊNCIA E O SUJEITO DA PSICANÁLISE	64
2.1 O drama da Modernidade	66
2.2 Descartes e o <i>Cogito</i>	75
2.3 Freud e a ciência: das pesquisas neurológicas à psicanálise	81
2.4 A psicanálise, uma <i>Weltanschauung</i> científica	89
2.5 Lacan, a ciência, o sujeito	98
2.6 O aparecimento da psicanálise: uma questão de corte epistemológico?	106
2.7 O sujeito na psicanálise e no cuidado de si	114
3 A ÉTICA DA PSICANÁLISE	117
3.1 Aristóteles e a Estética da Existência nos gregos antigos	118
3.2 Kant e Sade	123
3.3 Freud e a moral	128
3.4 O ato ético de Antígona	135
3.5 A ética da psicanálise e o cuidado de si	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
REFERÊNCIAS	158

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa investigar a relação da psicanálise com o cuidado de si. Por “cuidado de si”, entende-se o modo como o filósofo francês Michel Foucault cingiu a existência de uma outra relação do sujeito com a verdade, que seria completamente diferente da relação moderna, e que teria sido preponderante durante toda a antiguidade greco-romana. “Cuidado de si” (em francês, *Souci de Soi*) é a tradução aproximada da expressão grega *Epiméleia Heautoû* (e da expressão latina *Cura sui*), tão importante e tão frequente nos textos antigos.

Esta dissertação busca analisar a única passagem da obra foucaultiana em que o filósofo desenvolve um pouco mais a possibilidade dessa relação, e que pode ser encontrada no curso ministrado em 1982 e intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*. Nela, Foucault propõe que na psicanálise (lacaniana, ele ressalta) podemos encontrar a mesma exigência presente no cuidado de si, a saber, a do encontro do sujeito com uma verdade que é capaz de lhe transformar em seu ser. Tentaremos defender que essa passagem dialoga diretamente com o que é a experiência de uma análise, podendo figurar como uma outra arqueologia para a psicanálise.

Evidentemente que Foucault conhecia bem o ensino de Lacan, e sabia que em sua *démarche* o psicanalista francês havia enfatizado a experiência de uma análise como sendo a da relação do sujeito com a verdade. Contudo, mesmo que pareça que aqui Foucault não faz mais do que subscrever o ensino de Lacan, faz-se necessário a realização de uma investigação mais apurada, que possa definir se o sentido do que está sendo proposto é o mesmo em ambos os autores. Logo de saída uma primeira questão já se delineia: relacionar a psicanálise com o cuidado de si também implica na aproximação dela com uma tradição pré-moderna (a da espiritualidade antiga, conforme veremos), o que é aparentemente problemático, já que tanto Freud quanto Lacan (especialmente Lacan), sempre a aproximaram da ciência moderna, i.e., da modernidade. Ou seja, não é por fazer eco ao ensino do psicanalista francês que a afirmação de Foucault é em si mesma precisa do ponto de vista da psicanálise.

A *Hermenêutica do Sujeito* se insere nos desdobramentos teóricos que levaram Foucault a modificar substancialmente o tema de sua *História da Sexualidade*. Lembremos que em 1976, Foucault (1976/2009) publica o primeiro volume sobre essa temática, intitulado *A Vontade de Saber*. Neste livro encontramos o diagnóstico de que o homem ocidental se tornou um animal confidente. Ele afirma que a injunção à confissão nos é imposta de tantas maneiras e há tanto tempo, que não a percebemos mais “como efeito de um poder que nos

coage” (FOUCAULT, 1976/2009, p. 69), como o exercício de um poder que nos subjetiva de um determinado modo. A partir de sua naturalização, teríamos a impressão de que “a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não demanda nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força” (FOUCAULT, 1976/2009, p. 69).

Nesse sentido, Foucault (1976/2009) vai mostrar que o ocidente foi o único que chegou a constituir uma ciência do sexual, ausente nas tradições não-ocidentais, e mesmo ausente nas tradições ocidentais pré-modernas. A alusão à psicanálise é evidente, chegando a ser expressamente realizada pelo filósofo, que entende o *dispositivo de sexualidade* como uma verdadeira arqueologia da psicanálise (ou seja, dele derivariam as bases históricas que a permitiram advir no mundo, que lhe serviram como condição de existência). Na esteira das ciências sexuais, a psicanálise figuraria como mais um capítulo da “vontade de saber” sobre o sexo, se apresentando como um método de “extorsão de confissão em formas científicas” (FOUCAULT, 1976/2009, p. 74).

Foucault sempre abordou a psicanálise do exterior¹ de sua teoria (sem discutir diretamente os textos de Freud e/ou de qualquer outro grande nome dessa área) e de sua prática (sem nunca ter se psicanalisado). Deste modo, a questão da verdade ou da falsidade dos pressupostos psicanalíticos, tanto quanto a questão da eficácia terapêutica da clínica², não configuram-se exatamente como problemas para o filósofo. Foucault apenas objetivava cingir, através da análise do poder, determinada experiência histórica de subjetivação (aquela em que a sexualidade foi atrelada à verdade), e o refinamento histórico de um tipo específico de fala (a fala de si, aquela que o sujeito direciona ao outro após ter dirigido seu olhar para o interior de si mesmo). Contudo, ainda que Foucault não coloque em questão a eficácia da psicanálise, a consequência sutil que se depreende dessa leitura “vinda do exterior”, não pode ser outra que não a da crítica mordaz: a clínica figura como fazendo parte dos dispositivos modernos de subjetivação, e tudo isso facilmente nos conduz ao diagnóstico de que provavelmente faríamos melhor em nos livrarmos da malha complexa de poderes que ela atualiza.

¹ “Não acho que devemos cair na armadilha, antiga, aliás, montada pelo próprio Freud, segundo a qual, do momento em que nosso discurso penetrar no campo psicanalítico, ele cairá sob a dominação da interpretação analítica. Quero manter-me em situação de exterioridade diante da instituição psicanalítica, ressitua-la em sua história, no interior dos sistemas de poder que a subtendem. Nunca entrarei no discurso analítico para dizer: o conceito de desejo em Freud não é bem elaborado, o corpo dividido de Melanie Klein é uma bobagem. Isso eu não direi jamais.” (FOUCAULT, 1975/2011, p.353)

² Foucault, inclusive, jamais negou a eficácia da psicanálise: “(...) Isso não implica que a psicanálise não possa ajudar ninguém. O psicanalista tem pontos em comum com o xamã nas sociedades primitivas. Se o cliente confere credibilidade à teoria praticada pelo xamã, ele pode ser ajudado. Assim também acontece com a psicanálise. (FOUCAULT, 1981/2014b, p. 342)”.

Foucault de fato não nutria grande admiração pela psicanálise³. Em todo caso, a crítica presente em *A Vontade de Saber* não foi sua última palavra sobre ela. Talvez possamos afirmar que Foucault, na medida em que se desenvolvia como pesquisador, tornava-se mais sensível à constatação de duplas potencialidades, de “bifurcações”, nos autores que estudava. Temos, por exemplo, a identificação de duas vertentes em Kant: a da analítica da verdade e da ontologia do presente (FOUCAULT, 1982-1983/2010) - sendo que o próprio Foucault se filia a essa última. Temos, igualmente, a identificação de duas vertentes em Platão: a do conhecimento de si e a do cuidado de si⁴ (FOUCAULT, 1981-1982/2014). E talvez tenhamos, neste que é um de seus últimos cursos, a possibilidade de pensar a psicanálise pelo viés do cuidado de si, e não mais exclusivamente através da hermenêutica de si, própria da tradição cristã confessional⁵.

Ora, se a verve crítica de Foucault aparece primeiro (ou se é a sua faceta mais evidente), é porque o filósofo francês sempre nos levou ao questionamento do preço por trás de nossas adesões aos discursos, às práticas e às instituições. Essas adesões, além do mais, quase sempre figuram como naturais e pacíficas. Afinal, quanto nos custa nossa ciência moderna? Quanto nos custa o cristianismo? Quanto nos custa a psicanálise? Quanto nos custa as escolas, as fábricas, as prisões, os hospitais? Quanto nos custa nossa medicina anatomo-patológica? Mas também quanto nos custava a medicina das espécies na época em que ela era preponderante?⁶

Gostaríamos de propor e de tentar defender, então, que na passagem do curso de 82 que visamos estudar nesta dissertação o filósofo nos aponta para a possibilidade de uma outra arqueologia da psicanálise. Tomarei a liberdade de citá-la quase na íntegra, devido à sua importância para o nosso trabalho:

Se é verdade, como dizem todos os cientistas, que podemos reconhecer uma falsa ciência pelo fato de que, para ser acessível, ela demanda uma conversão do sujeito e promete, ao termo de seu desenvolvimento, uma iluminação do sujeito; se podemos

³ “Foucault, a psicanálise nunca o fascinou” (BLANCHOT apud MILLER, 1989, p. 77).

⁴ Discutiremos essa dupla potencialidade de Platão, nomeada por Foucault (1981-1982/2014) de “paradoxo do platonismo”, no primeiro capítulo desta dissertação.

⁵ Dizemos “talvez”, pois pode muito bem ser que deslocar a análise da confissão para as práticas de si não constitua uma ruptura tão grande para Foucault. Em um entrevista de 1981, Foucault (1981/2014b, p. 342) afirma que “a psicanálise não é uma ciência, é uma técnica de trabalho de si sobre si, fundada na confissão”. Nesse caso a espiritualidade não seria exatamente uma “nova” arqueologia da psicanálise, mas apenas um alargamento da compreensão sobre a tradição da confissão. Tentaremos, no entanto, defender que é possível pensarmos toda uma nova arqueologia para a psicanálise através da espiritualidade.

⁶ Foucault (1981-1982/2014, p. 224) levanta esse mesmo questionamento a propósito do cuidado de si: “é possível constituir, reconstituir uma ética do eu? A que preço e em que condições?”. De certo modo, poderíamos compreender toda sua obra a partir desses dois elementos presentes nessa última questão. A obra de Foucault é inteiramente atravessada pela questão de saber as condições de possibilidade de algo surgir e a de definir o “preço” relativo a essa aparição.

reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade (isso é evidente, todos os cientistas o sabem), não se deve esquecer que, em formas de saber que não constituem precisamente ciências, reencontramos, de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, algumas exigências da espiritualidade. Dispensável, por certo, traçar-lhes um desenho: de imediato reconhecemos uma forma de saber como o marxismo ou a psicanálise. Assimilá-los à religião é, evidentemente, total engano. Isso não faz nenhum sentido e nada acrescenta. Em contrapartida, se considerarmos um e outro, 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 (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a conseqüente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, essas duas questões, repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo desses saberes ou, em todo caso, de ponta a ponta em ambos. De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. O que quero dizer é que nessas 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 e, portanto, da espiritualidade como condição de acesso à verdade. Ocorreu, bem entendido, que nem uma nem outra dessas duas formas de saber levou muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, esse ponto de vista. Tentou-se mascarar essas condições da espiritualidade próprias a tais formas de saber no interior de certas formas sociais. A ideia de uma posição de classe, de efeito de partido, o pertencimento a um grupo, a uma escola, a iniciação, a formação do analista, etc., tudo nos remete às questões da condição de formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências. Ao mesmo tempo, o preço pago para transportar, para remeter as questões “verdade e sujeito” a problemas de pertencimento (...) foi, bem entendido, o esquecimento das relações entre verdade e sujeito. E parece-me que todo interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisso: creio que Lacan foi o único, depois de Freud, a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nessa questão das relações entre sujeito e verdade (...) a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 28 e 29 - grifos nossos).

Logo de saída, caberia lembrar que essa passagem ocupa menos de duas páginas, de um curso que possui mais de quatrocentas, e que essa hipótese jamais será propriamente trabalhada por Foucault. Nem mesmo nos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, ambos revisados e publicados pelo próprio filósofo antes de sua morte, em 1984, que versam justamente sobre a temática do cuidado de si, possuem qualquer alusão sobre a relação da psicanálise lacaniana com a espiritualidade. Essa ressalva deve nos servir de alerta contra a tendência de tomar por encerrada a posição de Foucault sobre a psicanálise. Por se tratar da última palavra importante do filósofo sobre ela, tendemos a concluir que Foucault, então, teria finalmente reconhecido a psicanálise como um exercício de liberdade. Trata-se aqui de um falso alívio, que não leva em conta que Foucault, crítico radical que foi da filosofia hegeliana, nunca pretendeu produzir uma síntese final em nenhum de seus temas. Sendo assim, só podemos ler essa passagem, que no entanto foi de fato dita, como uma hipótese, como uma indicação de estudo que o próprio Foucault optou por não seguir. Ao longo do curso, quando

indagado justamente sobre essa temática, responde: “o que há de Lacan no meu modo de abordar, sem dúvida, repito, não me cabe dizer, não saberia dizê-lo” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 170). Caberia então aos lacanianos a tarefa de dizer o que há de Lacan nela.

Analisando-a de forma minuciosa, percebemos toda a cautela com que Foucault trata da questão. Em primeiro lugar, a aproximação que ele propõe faz referência, especificamente, **ao cerne** da questão espiritual - Foucault chega mesmo a afirmar que de modo algum marxismo e psicanálise são formas de espiritualidade (“de modo algum afirmo que são formas de espiritualidade”). Ou seja: tratar-se-ia, para ele, de reencontrar nesses dois saberes modernos interrogações, questionamentos e exigências, que estavam presentes de modo central na tradição espiritual. O que o filósofo parece querer apontar é que a psicanálise retoma uma espécie de relação pré-moderna entre o sujeito e a verdade: aquela de um sujeito não constituído, não finalizado, que não detém *a priori* a capacidade de atingir a verdade (tudo isso é a antítese do sujeito moderno), mas, ao contrário, sujeito que precisava se deslocar, se trabalhar, se exercitar, em um movimento contínuo, onde a verdade, singular e não universalizável, modifica seu ser mesmo de sujeito. Com relação à essa experiência de sujeito e à essa abertura para uma espécie de subjetivação singular, Foucault afirma: já podemos encontrá-las plenamente na antiguidade.

Em segundo lugar, constatamos que é possível uma leitura um pouco diferente da que propomos nesta dissertação. Conforme já dissemos, visamos defender que a passagem supracitada aponta para a possibilidade da clínica psicanalítica transformar o sujeito radicalmente. Contudo, Foucault notadamente não fala em clínica, fazendo menção, inclusive, ao marxismo⁷. O problema de Foucault parece ser, então, o das instituições e o da formação. De fato é possível ler toda a passagem como dizendo respeito quase que exclusivamente ao papel das instituições: marxismo e psicanálise teriam perdido o aspecto do cuidado de si por conta de determinadas experiências de institucionalização e pelas relações de poder ali presentes. Na psicanálise isso se traduziria no “destino funesto”⁸ que tantas vezes aguarda os estudantes dessa área; ao passo que no marxismo se traduziria na problemática do partido comunista, diversas vezes criticado por Foucault. Seguindo essa chave de leitura, Foucault estaria fazendo referência, no caso da psicanálise, mais ao modo como Lacan rompeu com as práticas engessadas da IPA e conseguiu formular uma instituição inédita - que batizou de

⁷ Sabe-se bem que o marxismo não é uma clínica, mas ele também parte da necessidade de uma transformação do sujeito. Conforme nos lembra Safatle (2017, p. 102): “A teoria marxista da revolução é, mais do que uma teoria das crises, uma teoria da emergência de sujeitos políticos com força revolucionária (...) [o proletariado] depõe regimes de existência baseados na propriedade, no individualismo possessivo e na identidade, com seus sistemas defensivos e projetivos”

⁸ cf. Roustang, 1987.

Escola -, apostando em uma formação permanente que visa furar toda e qualquer institucionalização, do que à potência transformativa de uma análise na produção de um sujeito radicalmente novo. Ainda assim, acreditamos que essa interpretação por si só não se sustenta, já que ela apela para a potencialidade da clínica fora das instituições psicanalíticas. Gostaríamos, em todo caso, de defender uma leitura dessa passagem que diga respeito *também* à experiência clínica.

Em terceiro lugar, chama a atenção que Foucault afirme categoricamente que assimilar a psicanálise à religião é totalmente enganoso e nada acrescenta, quando foi precisamente isso que ele fez alguns anos antes. Como entender essa mudança bastante radical de posição? Pensamos que se deve a dois principais motivos. Primeiro, ao fato do pensamento foucaultiano não se conduzir pela dialética e, conseqüentemente, abrir mão da necessidade de síntese. Segundo, à sua fidelidade às pesquisas históricas, que o levaram a desdobrar a continuação da *História da Sexualidade* de modo totalmente diferente do previsto. Inicialmente Foucault propôs que haveriam mais cinco volumes, em que seriam trabalhados o tema da confissão, das mulheres históricas, do sujeito perverso, da criança masturbadora etc. Terminou realizando um estudo minucioso sobre a antiguidade greco-romana, reduzindo todo o projeto a apenas mais dois volumes - *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si* - publicados 8 anos depois de *A Vontade de Saber*. A consequência da união desses dois pontos (ausência de síntese e mudança de projeto) é a de que Foucault se sente livre para mudar suas respostas sempre que mudam suas problemáticas.

Eis como o próprio Foucault descreve a mudança no projeto geral de sua *História da Sexualidade*, o que justifica o longo tempo de espera entre os livros:

A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da “carne”: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do “homem de desejo”. Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico (...) analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído (FOUCAULT, 1984/2012, p. 11-12)

Jacques Alain-Miller (1989) define bem essa mudança: Foucault foi do sintagma “falar de sexo”, tipicamente moderno, para o sintagma mais amplo “falar de si mesmo”, cuja existência precede o cristianismo. Quando pretendeu realizar uma genealogia da sexualidade moderna, se deparou com a necessidade de abordar o tema do “homem de desejo”, e então não lhe bastaram as análises do cristianismo. Ora, ao retroceder o período de análise de sua

História da Sexualidade, encontrando as práticas de do dizer-a-verdade sobre si mesmo bem antes da Idade Média, Foucault acaba por igualmente “retroceder” a arqueologia da psicanálise. Afinal, estudando a antiguidade descobre que

não é necessário esperar o cristianismo, esperar a institucionalização, no início do século XIII, da confissão, esperar, com a Igreja romana, a organização e o estabelecimento de todo um poder pastoral, para que a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio. O dizer-a-verdade sobre si mesmo, e isso na cultura antiga (...), foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros, e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois (FOUCAULT, 1983-1984/2011, p. 6)

Faz-se necessário aprofundarmos ainda mais os motivos de tal deslocamento no eixo das análises, pois nele Foucault não apenas complexificou sua *História da Sexualidade*, como também resolveu a característica sufocante que a noção de poder representava em seus estudos anteriores. Os comentadores costumam colocar os textos e livros de Foucault da década de 70 sob a rubrica da genealogia. No interior dessa organização didática de sua obra, *A Ordem do Discurso* (FOUCAULT, 1970/2013), aula inaugural dada no Collège de France em 1970, marcaria uma mudança importante com relação aos textos da década anterior: a partir dali Foucault começaria a tematizar o poder em suas análises históricas de modo bem mais explícito. Seguindo essa leitura, *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* poderiam ser compreendidos como os resultados mais bem acabados do trabalho com a noção de poder. No primeiro, Foucault (1975/2012) defende que a sociedade moderna se tornou disciplinar, ou seja, que nela o poder atua criando corpos dóceis e úteis ao capitalismo, desejosos de normas e de vigilância. No segundo, demonstra que o poder não é *negativo*, não atua apenas reprimindo ou proibindo, mas sim que é *positivo*, que antes de reprimir o poder incita e cria, produz subjetividade, esquadrinha os ordenamentos do verdadeiro e do falso etc. (FOUCAULT, 1984/2009).

É claro que já nessa época Foucault falava de uma agonística do poder, marcando que as resistência e as contra-condutas sempre aparecem como pontos irredutíveis de resposta aos exercícios de poder. Porém, nesse momento ainda não há claramente um trabalho minucioso sobre essa possibilidade de resistência e sobre os modos de exercê-la. Poderíamos dizer que a resistência ainda figurava como uma espécie de reação passiva ao poder. A partir da noção de cuidado de si, o poder passa a figurar no eixo do “si mesmo” como possibilidade ativa de um sujeito. Vejamos um exemplo simples e didático: a disciplina de um artista representa um trabalho dele para consigo próprio, e tem potencial de gerar uma transformação e uma estetização de sua própria existência. Pensemos em um músico. Muitas vezes o músico define

para si uma disciplina a ser seguida de modo rigoroso, com horários de estudo, com esquadramento de movimentos corretos etc. Ora, será que podemos dizer que trata-se da mesma relação de poder encontrada na disciplinarização de operários de uma fábrica? Ou será, nesse caso, que o músico estaria realizando sobre si próprio um trabalho de constituição de si? A partir da noção de cuidado de si, Foucault percebe que não há apenas um governo dos outros sobre o sujeito, mas que é igualmente possível conceber um governo do sujeito sobre si mesmo.

Enfim, conforme foi possível observar ao longo do desenvolvimento desta introdução, esta não é uma pesquisa clínica. Nossa dissertação pretende esboçar uma possível aproximação entre Foucault e Lacan dentro do campo da relação tempestuosa de Foucault com a psicanálise. De modo mais amplo, trata-se da produção de mais um capítulo sobre psicanálise e filosofia, o que insere nosso trabalho na linha de pesquisa *Problemas teórico-metodológicos e conexões da psicanálise* deste programa. Mas porque abordar Foucault em um mestrado em psicanálise? Porque abordar um autor que quase sempre teceu duras críticas à psicanálise e que a olhava com grande desconfiança?

Em primeiro lugar, se escolhermos incluir Foucault nesta dissertação é porque o filósofo francês fundamenta a maior parte dos pensamentos críticos de nossa época, de modo que o diálogo com esse pensador é uma das características de nossa atualidade. As marcas do pensamento foucaultiano podem ser sentidas nos mais diversos movimentos sociais e/ou intelectuais da contemporaneidade - da *Queer Theory* aos *Postcolonial Studies*, passando pela reforma psiquiátrica e pela crítica dos presídios. Isso porque a obra de Foucault pode ser resumida na tentativa, de imensa importância social, de circunscrever o gesto de exclusão pelo qual uma determinada sociedade define o que será para ela seu exterior (o louco, o delinquente, o doente, o anormal, o pervertido), e os espaços que se constituirão como contra-espacos (os asilos, as prisões, os manicômios). Seus livros se insurgem radicalmente contra toda e qualquer tentativa de naturalizar objetos, práticas, instituições, teorias e condutas. *História da Loucura*, por exemplo, decretou o fim do trancafiamento dos loucos pensado como natural (ALLOUCH, 2010). O filósofo francês é um dos grande representantes da tradição do pensamento que busca evidenciar o grau de incerteza por trás das nossas formas de existência e dos nossos modos de vida, e, por esse motivo, a frase bastante provocativa de Jean Allouch⁹ (2010, p. 119): “a posição da psicanálise será foucaultiana ou a psicanálise não será mais psicanálise. Aliás, vamos ver, este sempre foi o caso”¹⁰.

⁹ Psicanalista que também estudou a relação da invenção freudiana com o cuidado de si (cf. Allouch, 2014).

¹⁰ Vale frisar: trata-se da **posição** da psicanálise no mundo, e não de propor uma psicanálise foucaultiana.

Em segundo lugar - desdobrando ainda mais nossa justificativa na escolha de Foucault e na escolha da temática do cuidado de si -, poderíamos dizer que a arqueologia da clínica proposta pela *Hermenêutica do Sujeito* nos permite pensar de modo consistente a psicanálise como sendo um saber fora da psicologia. O que encontramos nesse curso são justamente os diversos modos não-psicológicos de se trabalhar. Não é necessário insistir no fato, bastante evidente, de que não havia “ciência da alma” na antiguidade. Acreditamos que a psicanálise não precisa ser incluída no hall das chamadas “ciências humanas”, que inclusive figuram para Lacan (1966/1998, p. 873) como “a própria voz da servidão”.

Foucault foi também um grande crítico da pretensão de se fazer uma ciência do homem. No curso *O Poder Psiquiátrico*, constrói a noção de “Função-Psi”, para reunir a rede de saberes que tentam dar conta do caráter indisciplinável do indivíduo:

Essa Função-psi foi o discurso e a instituição de todos os esquemas de individualização, de normalização, de sujeição dos indivíduos no interior dos sistemas disciplinares. Assim, vocês vêem aparecer a psicopedagogia no interior da disciplina escolar, a psicologia do trabalho no interior da disciplina de oficina, a criminologia no interior da disciplina de prisão, a psicopatologia no interior da disciplina psiquiátrica e asilar (FOUCAULT, 1973-1974/2006, p. 105)

A Função-psi aparece todas as vezes que tentamos psicoterapeutizar o psiquismo, submeter os indivíduos a estatísticas diversas, fazer as crianças se comportarem nas escolas, os prisioneiros nas prisões, os trabalhadores produzirem mais e melhor; enfim, em toda a tentativa de instaurar indivíduos adaptados e funcionais. Nesse curso, podemos observar que Foucault (1973-1974/2006) também inclui a psicanálise entre as disciplinas que realizam a função-psi. Ela possui, inclusive, o famigerado “psi” como prefixo. Mas qual seria o estatuto desse prefixo na palavra “psicanálise”, já que ele parece ser dispensável? Segundo Allouch (2014, p. 49):

Empregam-se como que indiferentemente – nas falas e nos escritos psicanalíticos – as palavras “análise” e “psicanálise”. O que, então, faz aqui esse “psi”, que, no uso, não possui nenhum valor semântico? Ele é um puro significante que, como tal, equivale a um sintoma.

Ora, apostar na espiritualidade como tradição que se relaciona com a psicanálise é um modo de situá-la fora das malhas adaptativas da função-psi, fortalecendo leituras mais libertárias da clínica psicanalítica. Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault chega a afirmar que não houve um reconhecimento claro, por parte da psicanálise, de que se tratava ali de uma herança das práticas do cuidado de si, e conclui que esse não-reconhecimento acarretou em “um positivismo, um psicologismo para a psicanálise” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 28).

Por fim, toda essa temática também levanta a interessante e inquietante questão sobre o que é esse campo *sui generis* que Freud inventou, e que se diferencia da psicologia, da medicina, e da filosofia. Cito Jean Allouch (2014, p. 52):

A análise não é uma psicologia. Ela não é tampouco uma arte, nem o psicanalista, um artista – o que às vezes se diz, às vezes até mesmo se reivindica. Ninguém duvida de que ela não seja uma religião, a despeito, igualmente, de algumas inclinações para esse lado; e menos ainda uma magia, ainda que ocasionalmente seja “mágica”. Aí está ela, pois, como que pairando no ar. Nem ciência, nem delírio, nem arte, nem religião, nem magia: então, o que é a psicanálise?

Seria ela, então, uma espécie de prática espiritual contemporânea? Conforme veremos no primeiro capítulo, a tradução para “cuidado de si” não é muito precisa, já que a expressão usada por Foucault para traduzir *Epiméleia Heautoû* do grego é “*souci de soi*”. Em espanhol a tradução foi para “*inquietud de sí*”. Ora, uma análise não teria a ver justamente com essa “inquietude” do sujeito? Lacan afirma categoricamente que não se busca uma análise visando autoconhecimento, e que a única verdadeira demanda de análise é “a de se desvencilhar de um sintoma” (QUINET, 2000, p. 16). Não poderíamos definir então, e de modo geral, uma análise como sendo a experiência de um sujeito inquieto sobre si mesmo?

Marco Antonio Coutinho Jorge, em comentário na banca de defesa desta dissertação, apontou que Lacan usava frequentemente o sintagma “experiência psicanalítica”, e que preferia não utilizar os termos “processo analítico” (típico dos analistas americanos), e menos ainda o termo “situação analítica”. A ideia do cuidado de si se conecta bem com a ideia de experiência - inclusive no sentido que Foucault confere a esse termo: “uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 289). Seja como for, uma análise é, inegavelmente e antes de tudo, um trabalho subjetivo. Ela implica um labor, uma elaboração do sujeito sobre si mesmo (sobre sua vida, sobre suas escolhas, sobre seu desejo, sobre suas angústias, sobre sua morte etc.); elaboração essa que passa necessariamente pela presença de um outro, que é o analista.

Para pensarmos, então, a relação da psicanálise com o cuidado de si, escolhemos nos deter primordialmente em dois tópicos: o sujeito e a ética. Desnecessário mencionar a amplitude e a complexidade de ambos - cada um deles enseja discussão suficiente para constituir mais de uma dissertação de mestrado. Naturalmente que ainda haveriam vários outros pontos importantes a serem estudados e aprofundados: a questão da verdade em ambas as tradições, a figura de Sócrates - tão trabalhada por Lacan no seminário sobre a transferência -, a *parresía* etc. Ao escolhermos abordar dois temas grandes, ao invés de focar nossa análise exclusivamente em um deles, ganhamos um olhar um pouco mais amplo sobre a

proximidade possível da clínica com a tradição espiritual. Além disso, veremos que existe um encadeamento natural entre eles, de modo que o fim do capítulo sobre o sujeito abre diretamente para o capítulo sobre a ética.

Optamos por começar esta pesquisa (que certamente não termina aqui) com o tema do sujeito e com o tema da ética por um motivo bastante específico: em ambos encontramos elaborações de Lacan que ao menos em uma primeira leitura parecem antagonizar diretamente com hipótese de aproximar a psicanálise do cuidado de si. No tocante ao primeiro desses temas temos o fato de que Lacan (1966/1998) faz coincidir o sujeito da psicanálise com o sujeito inaugurado pela ciência moderna, traduzido no famoso *cogito* de Descartes. No tocante ao segundo, sabemos que Lacan (1959-1960) realizou pelo menos uma crítica direta à uma ética antiga: aquela proposta por Aristóteles. Em ambos os casos a psicanálise é vinculada mais com uma tradição moderna do que com uma tradição pré-moderna.

Acreditamos que sujeito e ética se apresentam como as primeiras dificuldades que surgem na investigação da relação cuidado de si-psicanálise. Sem analisarmos esses primeiros pontos de tensão - que representam o risco de desmoronar a hipótese ela mesma -, torna-se desprovido de sentido trabalharmos as aproximações, seja via figura de Sócrates, seja via *parresía*, seja através de uma aproximação das noções de verdade. Sujeito e ética: duas “questões preliminares a toda aproximação possível da psicanálise com o cuidado de si”. Escolhemos essa frase como subtítulo para nosso trabalho pela referência bem humorada com o famoso texto de Lacan sobre a psicose. Evidentemente não visamos defender que esses dois temas devam ser sempre os primeiros a serem abordados, ou que são os únicos que possibilitam iniciar esse debate - que cada pesquisador permaneça livre para realizar sua própria pesquisa e formar sua própria leitura.

Elaboramos, então, a seguinte estrutura para esta dissertação. O primeiro capítulo visa exclusivamente esclarecer a noção foucaultiana de cuidado de si, e o sentido do que se entende por espiritualidade na antiguidade greco-romana. Não iremos nos deter em nenhuma escola filosófica específica, pois não pretendemos aqui realizar uma comparação direta da psicanálise com os exercícios espirituais antigos. Objetivamos apenas trabalhar o que foi o cerne da questão espiritual, ou seja, o modo como ela delimita uma outra relação do sujeito com a verdade, bastante diferenciada do que encontramos de modo preponderante na modernidade.

O segundo capítulo procura definir o sujeito da psicanálise, para poder pensá-lo com relação ao sujeito no cuidado de si. Nos guiaremos pela leitura do texto *A Ciência e a Verdade*, e procuraremos entender porque Lacan (1966/1998) afirma que a psicanálise é

impensável antes do advento da ciência moderna. O que teria se passado na Modernidade, capaz de fundar determinada experiência de sujeito? Aprofundaremos a compreensão da Modernidade presente na leitura de Koyré (epistemólogo privilegiado por Lacan), buscando os motivos que justificam entender a ciência como tendo operado um corte maior no que se refere à Antiguidade e à Idade Média. Nesse capítulo também estudaremos a relação de Freud com a ciência, e o lugar do chamado “cientificismo freudiano”. A análise da conferência *A questão de uma Weltanschauung* (FREUD, 1933[1932]/1996) nos permitirá definir bem a relação da clínica com a ciência, posto que ambas se apresentam como visões parciais de mundo, vinculadas à experimentação (no caso da psicanálise, à clínica) e constantemente abertas à reformulações.

Finalmente, o terceiro capítulo versará sobre a ética da psicanálise, procurando encontrar as ressonâncias e as dissonâncias com relação à ética do cuidado de si. Veremos como a psicanálise é, ela mesma e desde sua fundação com Freud, uma ética do desejo. Dentre as várias filosofias antigas privilegiaremos a filosofia aristotélica, já que a ética desse filósofo foi escolhida por Lacan para diferenciar a ética psicanalítica. Nossa dificuldade nesse capítulo se deve à posição que Aristóteles tem para Foucault no que tange à questão do cuidado de si. Aristóteles é o único filósofo antigo que Foucault exclui dessa tradição, entendendo-o como “O Filósofo”, como o primeiro filósofo no sentido moderno do termo (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Nos vários cursos e livros sobre a temática da espiritualidade, Foucault percorre basicamente todas as principais escolas filosóficas da época (o cinismo, o epicurismo, o estoicismo, o platonismo, o neoplatonismo, o neopitagorismo etc.), mas nunca chega a comentar a ética aristotélica. Essa ausência de comentários torna mais difícil o trabalho de medir o quanto a crítica de Lacan à ética de Aristóteles pode ser entendida como uma crítica geral à tradição da espiritualidade.

Esta dissertação trata, no fundo, de apresentar dois modos distintos de entender a emergência histórica da psicanálise enquanto discurso e enquanto prática: a de Lacan, com uma hipótese derivada da noção de corte epistemológico (que teria sido produzido, conforme dissemos, pela ciência moderna); e a de Foucault, com a hipótese de uma história das práticas de subjetivação. Veremos ao longo da dissertação que existem pontos de aproximação e pontos de tensão entre a hipótese de Lacan e a de Foucault. Sobretudo porque, conforme afirmamos no início desta introdução, Foucault jamais trata do plano conceitual da psicanálise para pensar sua arqueologia. É importante elucidarmos o porquê disso, antes de passarmos ao corpo do trabalho.

A arqueologia não privilegia o conteúdo da ciência, mas sim sua própria existência, os elementos histórico-culturais que definem seu aparecimento e que são, até certo ponto, alheios ao conteúdo da ciência:

compreendi que independentemente da história tradicional das ciências, um outro método era possível, que era uma certa maneira de considerar não tanto o conteúdo da ciência como a sua própria existência: uma certa maneira de interrogar os fatos, que me fez perceber que numa cultura como a do Ocidente a prática científica tem uma emergência histórica, comporta uma existência e um desenvolvimento histórico, e seguiu um certo número de linhas de transformação independentemente, até certo ponto, de seu conteúdo. Era preciso, deixando de lado o problema do conteúdo e da organização formal da ciência, pesquisar as razões pelas quais a ciência existiu ou uma determinada ciência começou, num momento dado, a existir e a assumir um certo número de funções em nossa sociedade (FOUCAULT, 1971/2008, p. 18-19)

Tomemos qualquer arqueologia/genealogia foucaultiana e veremos que ela está assentada nessa perspectiva “externa”. Temos, por exemplo, o aparecimento de saberes como a psicologia, a sociologia, a criminologia etc., entendidas por Foucault como relacionadas ao poder disciplinar; isto é, não como uma evolução ou um aperfeiçoamento dos estudos sobre o homem, mas como tendo que ver com determinada mudança nas relações de poder que passam a visar a produção de corpos dóceis e úteis (FOUCAULT, 1975/2012). Também em *História da Loucura*, Foucault (1961/2010) demonstra como que a concepção da loucura como doença mental só é possível a partir de determinado entendimento histórico da razão. E nem mesmo as ciências “puras” escapam da possibilidade da arqueologia (e sob essa perspectiva poderíamos dizer que elas são tão “impuras” quanto as ciências humanas e biológicas): Foucault (1973/2013) entende, por exemplo, que o aparecimento da física e da química tem que ver com determinadas mudanças no modo como as formas jurídicas lidavam com o problema da verdade, ou seja, com o aparecimento, o desenvolvimento, e a radicalização, de uma abordagem jurídica do tipo Inquérito.

Se Foucault não se preocupa tanto em analisar o conteúdo das ciências, é porque prefere estar atento aos processos de veridicção, i.e., ao modo como o sujeito se vincula aos enunciados verdadeiros. O filósofo francês afirma que por trás do famoso “penso, logo existo” cartesiano, Descartes nos omite um outro *cogito*, aquele que nos diria: “é verdade, logo me inclino” (FOUCAULT, 1979-1980/2014). Mesmo um enunciado banal como “o céu é azul” faz mais do que simplesmente constatar uma “verdade” sobre o céu - ele possui “efeitos performativos, ou melhor, faz ver, fazer, dizer, e ser de certo modo, pondo em cena um *jogo de verdade*” (RODRIGUES, 1998, p. 36). Nas palavras de Foucault (1979-1980/2014, p. 71):

quando o sujeito se submete voluntariamente ao vínculo da verdade numa relação de conhecimento, isto é, quando pretende, depois de se dar os fundamentos, os instrumentos e as justificações, manter um discurso de verdade - a partir de então, o que ele pode dizer sobre, ou a favor, ou contra o poder que o sujeita sem que ele queira?

Em contrapartida, conforme veremos ao longo de todo o segundo capítulo, a hipótese de Lacan para a emergência da psicanálise é interna a seu plano conceitual. Diz respeito diretamente ao conceito de sujeito, que pela relação que tem com o inconsciente figura como um de seus principais alicerces teóricos (MILNER, 1996). Contudo, veremos também que essa hipótese lacaniana não é apenas interna à psicanálise, mas que ela é debitária de determinada compreensão da história das ciências, que é a compreensão epistemológica (lembremos mais uma vez que a referência de Lacan é o brilhante epistemólogo Alexandre Koyré).

A epistemologia trabalha a partir da hipótese de que as ciências possuem uma dimensão histórica. Ora, se a história é eleita como ferramenta de trabalho, é porque a epistemologia acredita que ela é a única capaz de demonstrar o itinerário da razão: “seu objetivo é analisar a superação dos obstáculos, o desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos que tornam possível o progressivo acesso à racionalidade” (MACHADO, 2007, p. 7 e 8). Sendo assim, poderíamos afirmar que o problema que atravessa a epistemologia é o de saber “se há uma historicidade da razão e se é possível fazer uma história da verdade” (FOUCAULT, 1981/2018a).

Foucault foi bastante influenciado pela epistemologia, mas não se estabeleceu como um epistemólogo¹¹. Isso porque, “para a epistemologia, a ciência, discurso normatizado e normativo, é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora de racionalidade” (MACHADO, 2007, p. 7), o que sempre acaba culminando na realização de alguma distinção entre ciência e pré-ciência, entre erro e verdade, entre racional e irracional etc. As análises de Foucault se opõem a esses tipos de dicotomia¹², conforme teremos a oportunidade de ver em nosso segundo capítulo. Ao invés de trabalhar com a noção de “ciência”, o filósofo francês prefere falar em “saberes”. Segundo Rodrigues (1998, p. 42):

existem duas possibilidades para a análise dos conhecimentos: (1) a epistemológica, marcada pela presença do caráter normativo, isto é, de alguma distinção entre

¹¹ Machado (2007, p. 8) afirma que a arqueologia do saber foucaultiana “é um ponto de chegada, e não de partida”, pois foi o modo como Foucault “sempre procurou se situar com relação à epistemologia”. Afirma também que “uma análise minuciosa da abordagem de Foucault evidencia claramente que um progressivo distanciamento das teses epistemológicas (...) torna possível um novo tipo de história” (MACHADO, 2007, p. 8).

¹² Lembremos também do modo como Foucault sempre recusou trabalhar a partir da clássica distinção entre teoria (lugar da verdade) e ideologia (lugar do falseamento, da mistificação, da distorção etc.).

ciência e pré-ciência, segundo critérios variados; (2) a histórica ou sócio-histórica, prescindindo de tal distinção normativa: ciência e pré-ciência (ou não-ciência) são absorvidas na categoria de ideologias, ou de saberes, como componentes da vida coletiva.

É bastante curioso notar os momentos da obra foucaultiana em que aparecem, lado-a-lado, psicanálise e marxismo. Eles são quase sempre atravessados por essa temática da cientificidade que esses saberes, em diversos momentos, reivindicam para si. Em uma entrevista de 1971, dada aos brasileiros José Guilherme Merquior e Sérgio Paulo Rouanet, Foucault fala da existência, na França, de “algumas pessoas que consideram como incontestáveis duas proposições, ligadas entre si por um nexo um pouco obscuro: (1) o marxismo é uma ciência, e (2) a psicanálise é uma ciência” (FOUCAULT, 1971/2008, p. 34); e diz que essas proposições o deixam pensativo, pois não tem da ciência “uma ideia tão elevada assim” (FOUCAULT, 1971/2008, p. 34). Afirma, ainda, que conferir a esses saberes o estatuto de ciência seria “impor a essas disciplinas condições tão duras e tão exigentes que para o seu próprio bem seria preferível não chamá-las de ciências” (FOUCAULT, 1971/2008, p. 35).

No curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, marxismo e psicanálise voltam a figurar juntos, mas dessa vez o filósofo francês irá apontar diretamente para os efeitos de poder que uma abordagem pautada no corte epistemológico engendra. Nesse curso, Foucault se indaga mais uma vez qual é o interesse, tão recorrente nesses dois campos do saber, em se apresentarem como ciências. Mas essa pergunta se desdobra em uma outra: “quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência?” (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 11)¹³. O que é ressaltado agora, de forma direta, é a explicitação das relações de poder perpetradas pela instituição-ciência na cultura ocidental:

Quando eu vejo vocês se esforçarem para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo, para dizer a verdade, demonstrando de uma vez por todas que o marxismo tem estrutura racional e que suas proposições dependem, por conseguinte, de procedimentos de verificação. Eu os vejo, sobretudo e acima de tudo, fazendo outra coisa. Eu os vejo vinculando ao discurso marxista, e eu os vejo atribuindo aos que fazem esse discurso, efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média,

¹³ Veremos no capítulo 2 que Lacan realiza uma notável inflexão no debate sobre a cientificidade da psicanálise. Ele não se interessa mais em demonstrar (ou até mesmo em defender) que a psicanálise seja uma ciência. Contudo, conforme ressalta Milner (1996), essa mudança de perspectiva (que abandona o ideal de ciência para a psicanálise), não desconsidera a importância da ciência para o seu aparecimento e fundação. Ao contrário, Milner (1996) afirma que para Lacan a psicanálise é absolutamente sincrônica com a ciência. Mesmo tendo produzido essa inflexão, será que o questionamento levantado por Foucault também não se aplica à abordagem lacaniana? Em caso afirmativo, ainda poderíamos nos indagar quais seriam os saberes “não sincrônicos” com a ciência. Deixo a questão em aberto, mas sem deixar de ressaltar que a leitura lacaniana não rompe com a aposta no “corte epistemológico”.

atribuiu à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 11)

Por esse motivo que Foucault prefere se aliar ao filósofo da ciência que se definia como um “anarquista epistemológico” (FEYERABEND, 2011): Paul Feyerabend. No curso *Do governo dos vivos*, Foucault cita o polêmico livro do pensador austríaco, *Contra o Método*, e aproveita para cunhar o neologismo *anarqueologia*: “a genealogia seria, pois, (...) uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 11).

Na *Hermenêutica do Sujeito*, conforme vimos na longa passagem citada nesta introdução, Foucault volta a falar de marxismo e psicanálise, novamente frisando que tratam-se de “falsas ciências”. Mas agora essa repetição carrega uma grande inflexão: se são reconhecidas pelas ciências “duras” como falsas ciências, é justamente por seu caráter espiritual. Afinal, parece absurdo para Foucault que um pensamento revolucionário (no caso do marxismo), ou que uma revolução na subjetividade (no caso da psicanálise), não se dê a partir do cuidado (ou da inquietude) de si. Como esses dois campos poderiam não ter relação com essa inquietude que leva os sujeitos a se perguntarem, não exatamente “quem sou eu?”, mas mais precisamente “o que estou fazendo da minha vida?” ou “como me colocar no mundo?”.

Esse breve sobrevoo introdutório em um dos enfoques temáticos desta dissertação - no caso, o enfoque histórico ou arqueológico - já nos permite perceber que o esforço de pensar outra arqueologia para a psicanálise, é, com efeito, inseparável de um esforço para encontrar, não exatamente qual seria sua “verdadeira” arqueologia (a mais correta do ponto de vista histórico etc.), mas sim a de pensar qual seria a arqueologia mais “interessante” do ponto de vista de seus efeitos políticos. Sem partirmos da existência de alguma coisa como “A Psicanálise”, sem acreditarmos que exista uma “verdadeira psicanálise” pairando acima do que é feito *com ela* e *em nome dela* pelos diversos analistas e escolas, nosso trabalho objetiva fortalecer as boas leituras dessa teoria: aquelas que apostam em uma psicanálise não normativa, aquelas que apostam em uma psicanálise próxima da subjetividade de sua época, aquelas que visam identificar as relações de poder por ela perpetradas para poder transformá-las ou desativá-las.

Enfim, retomando e resumindo a proposta arqueológica foucaultiana: para Foucault é sempre possível realizar uma história dos saberes de fora dos próprios saberes, sem levar em conta seu plano conceitual, buscando as determinações sociais, institucionais, buscando as

transformações nas relações de poder que possibilitaram determinado saber emergir. Nesse caso e sob esse enfoque externo aos conceitos, uma arqueologia da psicanálise deveria se deter na história de nossas práticas de subjetivação, na história das relações do sujeito consigo mesmo ao longo do tempo, na história das relações do sujeito com a verdade.

Jacques Alain Miller (1989) afirma que deveria haver um aluno de Foucault prestes a fazer uma arqueologia da psicanálise que a localizasse em algum lugar *entre* a ciência e a religião. Em outras palavras, ela não se encontraria nem no que Lacan propõe sobre a relação da psicanálise com ciência e com o corte epistemológico, e nem no que Foucault propõe sobre a relação da psicanálise com a confissão cristã. Ora, eis a nossa hipótese de trabalho: seria esse terceiro lugar, esse “entre”, o cuidado de si?

1 O CUIDADO DE SI

Se visamos investigar a pertinência, do ponto de vista da psicanálise, da afirmação de Foucault sobre a relação desta com o cuidado de si, é necessário primeiramente compreendermos o que o filósofo estabeleceu com essa noção. Precisamos entender o sentido do que Foucault aponta como tendo sido a tradição milenar da espiritualidade, cuja história foi praticamente apagada e da qual, em nosso tempo, restaram apenas reminiscências.

Captar o motivo de sua incursão aos antigos equivale a compreender o que Foucault ambicionava em seu projeto filosófico que, sabemos bem, não tinha qualquer outra preocupação que não a de pensar o presente. Ao apontar para a existência do cuidado de si na antiguidade, Foucault tocava no que havia de mais caro na filosofia moderna: a aposta na história como sendo os desdobramentos de um grande progresso da razão, que teria culminado na modernidade. Ao demonstrar que os antigos se preocupavam bem mais com o cuidado de si do que com a obtenção de conhecimentos, Foucault contorna as leituras que entendem a antiguidade como atrasada ou pré-científica.

Neste capítulo, ambicionamos exclusivamente cingir o sentido geral do cuidado de si e da espiritualidade, de modo que não abordaremos a fundo nenhuma escola filosófica específica. O psicanalista francês Jean Allouch (2014), em livro dedicado exclusivamente a pensar a psicanálise a partir da espiritualidade, realiza uma leitura mais “comparativa”, propondo diversas aproximações diretas entre elas. Evidentemente que seu livro também explora muito outros aspectos interessantes, não se detendo exclusivamente na abordagem comparativa. Em todo caso, entre as comparações que realiza, podemos citar aquela em que demonstra, através de Epicuro, certa semelhança no modo de transmissão do saber na antiguidade e na psicanálise:

é só porque um sujeito será submetido, ele mesmo, à experiência, que ele pode, por sua vez, submeter alguém à experiência (...). Somente Epicuro, como se admitia em sua escola, havia conseguido liberar-se a si mesmo da não sabedoria, tal como igualmente se admite dentro do movimento freudiano que somente Sigmund Freud teria conseguido se autoanalisar (ALLOUCH, 2014, p. 59)

Ele aponta também a relação dessa transmissão da psicanálise - ou melhor, daquilo que resta de intransmissível no cerne da própria transmissão - com aquilo que Foucault (1983-1984/2011) nomeou de *parresía* - a “Coragem da Verdade”. O que a *parresía* coloca em jogo não é a validade ou invalidade do discurso, mas sim a posição subjetiva daquele que sustenta a verdade (FOUCAULT, 1983-1984/2011). É evidente que se o mestre antigo pode ser *parresiasta* com seu discípulo, e assim ajudá-lo em sua transformação, é porque alguém

algum dia sustentou para ele esse lugar da verdade. Ora, nitidamente que as elaborações foucaultianas sobre a *parresía* nos possibilitam pensar em aproximações com o que Lacan trabalhou como sendo da ordem do “bem dizer” (ALLOUCH, 2014).

Allouch (2014) aponta igualmente para a existência, na antiguidade, do fluxo associativo - que de fato não foi inventado Freud -, e para o modo como também lá ele era direcionado a alguém (no caso, ao mestre):

A mais surpreendente das aproximações observáveis entre essa cultura do cuidado de si que Foucault apresenta e a psicanálise concerne ao que se pode chamar de “fluxo associativo”. Freud não inventa a associação livre (...). Freud inventa, em contrapartida, uma nova relação com o fluxo associativo. O objeto, de alguma maneira, é o mesmo, mas a relação com o objeto se encontra revirada por Freud (ALLOUCH, 2014, p. 67-68)

Todas essas aproximações podem ser interessantes, e exortamos aqueles que se interessaram por elas a lerem o livro de Jean Allouch. Contudo, é preciso atentar para o fato de que comparar diretamente a psicanálise com qualquer exercício espiritual antigo, embora possa sempre ser feito, comporta diversos riscos (entre eles, o de apagar as singularidades presentes em ambas). Por hora seguiremos com a intuição de Nietzsche (2005, p. 136), que afirma que “enxergar semelhanças e criar igualdades é próprio de vistas fracas”, e ficaremos restritos à investigação sobre o sentido geral desse outro modo de relação do sujeito com a verdade, na tentativa de entender como ele se difere radicalmente da tradição moderna na qual estamos “quase” completamente imersos. Arqueologizar a psicanálise não é encontrá-la no passado, mas sim pensar as condições de possibilidade de seu discurso e de sua prática. Propomos aqui que essa condição histórica pode ser encontrada na longa história das práticas de subjetivação. Para isso, realizaremos uma análise detalhada das aulas do curso sobre *A Hermenêutica do Sujeito*, onde encontramos Foucault estabelecendo as bases teóricas tanto para pensar o cuidado de si, quanto para distingui-lo do conhecimento de si.

1.1 Foucault e a ética

A discussão sobre a ética é tardia na obra de Foucault. Até 1978 não se exigia de seu pensamento esse tipo de questionamento, posto que sua *démarche* se fundamentava numa crítica da noção de sujeito e da noção de homem. Foucault, que foi primeiramente tido como uma espécie de epistemólogo devido à publicação de *História da Loucura* (ERIBON, 1990), após a década de 70, e sobretudo após a publicação de *Vigiar e Punir*, passa a ser reconhecido definitivamente como o pensador do poder. Em todo caso, sua figura dificilmente era

associada ao campo da ética e/ou ao campo das indagações sobre o sujeito. Eis que, em 1982, para a surpresa de seus leitores, afirma:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos 20 anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos (FOUCAULT, 1982/2013, p. 273)

Um dos filósofos centrais para Foucault foi, sem dúvidas, Nietzsche - e sobretudo o Nietzsche de *A Genealogia da Moral*. De modo bastante abrangente, poderíamos dizer que o que o filósofo alemão visa mostrar nesse livro, é o modo como a moral não é uma noção suprassensível ou supra-humana, mas que ela é constituída historicamente; que toda moral tem uma emergência, que é debitária da luta e do embate de forças (NIETZSCHE, 2009). O impacto maior de seu pensamento em Foucault foi o de trazer para o primeiro plano a preocupação com a ideia de poder, evidenciando as relações de forças que constituem cada época.

Contudo, Foucault vai alargar essa concepção de poder até chegar a pensar a própria noção de sujeito a partir dela. Não para pressupor que exista um objeto chamado “O Sujeito”. Para Foucault, “O Sujeito” não existe, do mesmo modo que ele havia demonstrado não existir “O Poder”, “O Estado”, “O Homem” etc. Isso equivale a dizer que não existe uma mesma noção de sujeito que se possa aplicar aos gregos, aos romanos, aos medievais, aos antigos, aos modernos etc. Segundo o filósofo francês, tudo que se pode afirmar é que há determinadas experiências de subjetividade, que a cada época, a cada ordem, se constituem de determinada forma. Logo, se ele afirma que o sujeito foi sempre sua grande questão, é porque o mesmo não se encontra numa ruptura com a ideia de poder - ao contrário, representa seu aprofundamento. Nesse escopo de leitura, o poder não é mais algo que um sujeito exerce, mas sim um embate de forças que produz a própria compreensão do que é o sujeito em cada época. Em outras palavras: existe uma microfísica complexa de poderes, presentes nos saberes, nas instituições, nos discursos, que organizam de forma arbitrária, mas positiva, uma certa compreensão da subjetividade.

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 1973/2013, p. 20)

Em todo caso, o que derivou da tematização explícita das subjetivações e do sujeito entendido desse modo, foi justamente o resgate, para o seu projeto filosófico, da questão da

ética. Foucault desdobra seus estudos sobre a história da sexualidade na pesquisa sobre a constituição do sujeito ético através das técnicas de si. Isso possibilitará ao filósofo francês, entre outras coisas, demonstrar como que Sócrates iniciou uma forma inédita de vivência da ética, que irá perdurar por mil anos e que irá caracterizar toda a filosofia antiga greco-romana: a noção do cuidado de si; em grego, *epiméleia heautoû*; em latim, *cura sui*.

Vale ressaltar que Foucault não é exatamente um filósofo da ética, ou seja, que ele não propõe o cuidado de si como modelo a ser seguido. Imitar os exercícios espirituais, ou tentar reerguer as escolas filosóficas para nos aproximarmos do que acontecia na antiguidade não faria o menor sentido. Estamos em outra época, com outros problemas, com outros perigos, com outros modos de subjetivação. Em entrevista, quando indagado se achava que os gregos ofereciam uma alternativa atraente, responde de forma veemente: “Não! Não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado em outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 1983/2013, p. 299).

Mas, então, qual o sentido de estudar a ética na antiguidade, se não é a de encontrar nela uma saída para nossos dilemas atuais?

Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia - e para mudá-lo (FOUCAULT, 1983/2013, p. 305)

O estudo da história nos possibilita a realização de um bom diagnóstico do presente, nos possibilita “esgarçar” o tecido de nosso momento histórico para vermos surgir as principais linhas que sustentam sua trama. Em outras palavras: Foucault remexe no lodo da história para mostrar que outras camadas já foram impressas ali - camadas que foram posteriormente soterradas, abafadas por outras concepções da verdade. E este é o gesto foucaultiano que se reatualiza em todas as suas pesquisas históricas, conferindo-lhes sentido. Ora, se nossa relação, seja com nós mesmos, seja com a loucura, seja com a delinquência, seja com a sexualidade, já foi bastante diferente - ou seja, se ela não é natural -, isso quer dizer que ela também não é definitiva. Reside aí a fonte do otimismo de Foucault: no momento que percebemos que nada é natural, percebemos também que há sempre algo a ser feito.

Se é possível falar que todo esse estudo de Foucault sobre a antiguidade deriva, de algum modo, em uma proposta ética para nós contemporâneos - algo que não estamos totalmente seguros, já que Foucault jamais propõe o que deve ser feito -, esta se encontraria,

não exatamente na noção de cuidado de si, mas sim na noção de estética da existência¹⁴: cuidar da própria vida como quem faz uma obra de arte. A criação de uma estética da existência seria a única saída para ética, capaz tanto de contornar os sistemas prescritivos ou meramente formais, quanto de representar uma resistência aos poderes e saberes contemporâneos. Afinal, nosso problema hoje está no fato de que “a maioria das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada” (FOUCAULT, 1983/2013, p. 299). Evidentemente que uma proposta como essa torna o pensamento da ética bem mais arenoso, pois não há orientação e nem há parâmetros *a priori*. Além disso, a morte prematura de Foucault, em 1984, deixou muitas questões em aberto no que se refere a esse último período de sua elaboração teórica.

Em todo caso, o sentido dessa sua incursão pelos antigos podemos encontrar, mais uma vez, em Nietzsche. Trata-se do mesmo Nietzsche de *A Genealogia da Moral*, em que já no prólogo lemos a seguinte passagem:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”. Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito — levar algo “para casa”. Quanto ao mais da vida, as chamadas “vivências”, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre “ausentes”: nelas não temos nosso coração — para elas não temos ouvidos (NIETZSCHE, 2009, p. 7)

Nietzsche expõe esta grande ironia: aquele que mais se dedica ao conhecimento, o homem moderno, é justamente aquele que mais se desconhece. O homem do conhecimento é, na verdade, o homem do desconhecimento, pois ao reduzir a vida ao conhecimento ele a perdeu completamente. E nesse momento é a filosofia moderna, sobretudo a de Descartes e de Hume, que está sendo atacada, já que são sistemas filosóficos solipsistas que sequer podem garantir que o mundo exista fora do sujeito. O homem do conhece-te a ti mesmo ignora a ideia do cuidado de si e não pode dar conta de si mesmo, nunca lhe interessando como ele próprio se coloca para conhecer alguma coisa. Foucault (1981-1982/2014) mostra como nossa

¹⁴ Indo ao encontro dessa temática, em 1981, Foucault nos fala da possibilidade da amizade figurar como um modo de vida: “penso que é isso que torna ‘perturbadora’ a homossexualidade: o modo de vida homossexual, mais do que o próprio ato sexual. Imaginar um ato sexual que não se conforma à lei ou à natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que os indivíduos comecem a se amar, eis o problema (...). Os códigos institucionais não podem validar essas relações nas múltiplas intensidades, nas cores variáveis, nos movimentos imperceptíveis e que introduzem o amor, onde deveria haver a lei, a regra, o hábito” (FOUCAULT, 1981/2013, p. 349-350)

experiência contemporânea é específica dessa prática, que poderíamos nomear e resumir no preceito delfico do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), mas aponta que em sua origem havia de concomitante a necessidade do cuidado de si. Esta última foi completamente esquecida, prevalecendo apenas o conhecimento puro desligado do cuidado do sujeito. Vejamos agora o sentido desses termos de modo mais aprofundado.

1.2 O sentido do *Gnôthi Seautón*

A proposta de Foucault de pensar o sujeito através do cuidado de si é absolutamente espantosa para todos aqueles versados na tradição filosófica. Foucault, evidentemente, o sabia bem:

Pode-se objetivar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção de *epiméleia heautoû* para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância. É um tanto paradoxal e sofisticado escolher essa noção, pois todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) em uma fórmula totalmente diferente e em preceito totalmente outro: a famosa prescrição delfica do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 4)

Modernos que somos, a idéia de sujeito nos é imediatamente associada àquela do conhecimento. Nesta leitura, a filosofia ocidental se funda a partir justamente do problema do conhecimento, processo que teria sido exacerbado até chegar na modernidade, encontrando nos questionamentos kantianos “o que posso conhecer?” e “como posso conhecer?”, uma espécie de ápice. De fato, toda a teoria filosófica moderna coincide com uma teoria do conhecimento, e é possível ler toda a história da filosofia a partir dessa noção. A provocação de Foucault é justamente a de rever o olhar moderno sobre o passado. Ele nos convida a enxergar na antiguidade, não o privilégio do conhecimento de si, mas sim a existência de uma experiência diferente, que é a do cuidado de si.

De algum modo a tradição filosófica incorporou a famosa inscrição do oráculo de delfos (*gnôthi seautón*) à própria figura de Sócrates. Fazemos referência aqui à popular alegoria que conta que certa vez perguntaram ao oráculo quem era o homem mais sábio de Atenas, que respondeu que se tratava de Sócrates. Quando indagado, o próprio Sócrates se esquiva desse questionamento com o seu famoso “só sei que nada sei”. Sócrates só sabia uma coisa a mais que a humanidade: ele sabia que não sabia, e por isso havia sido apontado pelo o

oráculo como o homem mais sábio¹⁵. Contudo, mesmo que na historieta o filósofo se esquive do lugar do conhecimento, a tradição enxergou aí o começo da filosofia no sentido moderno do termo.

Através do estudo dos filósofos e dos historiadores da antiguidade, Foucault vai apontar os problemas dessa leitura, já que o *gnôthi seautón* “não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 5). Na contramão da leitura moderna, Foucault evidencia que o *conhece-te a ti mesmo* não representava a fundação da relação do sujeito com o conhecimento. Ele figurava, junto com outros dois preceitos, como regras de uso do Oráculo de Delfos, delimitando um grupo de recomendações e os modos de usar o serviços oracular. O primeiro preceito dizia: *medèn ágan* (“nada em demasia”); que nesse caso não significava uma recomendação ética para a conduta humana de modo geral, mas apenas “não coloque questões demais, não coloque senão questões úteis, reduzi ao necessário as questões que queres colocar” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 5). O segundo preceito aponta para a *engýe* (as cauções), e quer dizer: comprometer-se pode trazer infelicidade, não te comprometas com nada que não possas honrar. Finalmente, o terceiro, o *gnôthi seautón*, quer dizer apenas “cuida de ver em ti o que tens a intenção de saber” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 5), pois é preciso “continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se pois, não contar demais com a sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as das divindades” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 6). Logo, o *gnôthi seautón* aponta para um “saiba seu lugar entre os mortais”, não tendo a ver com uma construção do próprio sujeito a partir do conhecimento.

Foucault quer mostrar que se vamos tomar Sócrates como iniciador da filosofia, é preciso atentar para o fato de que a experiência socrática não é exatamente a do conhecimento de si, mas sim a do cuidado de si. Mais ainda: que essa noção vai sendo aprimorada, cultivada e radicalizada em toda a filosofia antiga greco-romana. É nesse sentido que Foucault destaca os dois momentos da tradição da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica da antiguidade: o momento “socrático-platônico”¹⁶ e o “momento helenístico”. E ressalta ainda que houve um grande aprofundamento dessa noção na passagem de um momento para o outro: “a incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural”

¹⁵ A questão do não-saber é fundamental da relação do cuidado de si com o conhecimento, voltaremos à ela.

¹⁶ É importante ressaltar que o “momento socrático-platônico” não representa exatamente o início do cuidado de si, mas apenas o início da reflexão filosófica sobre ele. O cuidado de si é pré-filosófico: “a necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica, e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p.44)

(FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 10). Ou seja, não foi apenas Sócrates que se preocupou com a *epiméleia heautoû*, mas o próprio pensamento antigo que basicamente não possuía qualquer outra preocupação que não a do cuidado de si. De modo geral, pode-se dizer que a busca pelo conhecimento, que evidentemente havia, era subordinada e convergia para ele.

Demetrius, o cínico, explica (...) o quão inútil é ocupar-se em especular sobre certos fenômenos naturais (como, por exemplo: a origem dos tremores da terra, as causas das tempestades, as razões pelas quais nascem gêmeos), devendo-se, antes, dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar o que fazemos (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 10)

A passagem acima, para nós modernos, beira a comédia¹⁷. Foucault a cita justo em sua primeira aula do curso, mesmo se tratando de um radicalismo típico do “momento helenístico”, que não necessariamente estava presente em todas as escolas filosóficas, para trazer a dimensão da diferença da antiguidade com o nosso tempo. É então que ele chama atenção para duas coisas. Em primeiro, precisamos entender como essa tradição, que durou pelo menos um milênio, indo do século 5 a.C ao século 5 d.C, foi surpreendentemente apagada da história. Não permaneceu nem mesmo como herança histórica de interpretação do passado. Em segundo lugar, é necessário entender como se deu essa passagem, ou seja, como que Demetrius “perdeu a briga” e a indagação sobre os “tremores da terra”, sobre “as causas das tempestades”, sobre “as razões pelas quais nascem gêmeos” se tornou fundamentalmente o que nos interessa saber.

É então que o filósofo francês nos fala de um terceiro momento, que ele chama de “momento cartesiano”, mas que agora é de derrocada quase definitiva da tradição do cuidado de si. De modo algum trata-se de localizá-lo exclusivamente na figura de Descartes, de “situar em uma data, individualizá-lo em torno de uma pessoa” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 25), mas sim de entendê-lo como um marco. Esse é o momento em que o sujeito não precisa mais se transformar para acessar a verdade, bastando

que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Parece-me então ser isso que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 172)

Logo, isolamento completo do sujeito no processo do conhecimento. Ninguém se importa com a subjetividade do cientista, com o que o levou a realizar tal pesquisa; e, em

¹⁷ A relação de Demetrius com o conhecimento será melhor explicado por nós no último subcapítulo deste capítulo 1.

contrapartida, nada daquilo que será descoberto por ele pode retornar como sendo algo que implique seu ser. A verdade, assim adquirida, não é capaz de salvar o sujeito:

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade quando foi tão difícil buscá-la. **Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito** (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 19 - grifos nossos)

Portanto, *cuidado de si* e *conhecimento de si* denotam duas experiências distintas na história das relações entre o sujeito e a verdade. No cuidado de si temos uma linhagem espiritual (veremos ainda o sentido dessa palavra), na qual o acesso à verdade só é possível por práticas, por atos que, em última análise, resultarão, no retorno dessa verdade, numa transformação do ser mesmo do sujeito. Em outras palavras: concepção de sujeito como inseparável de suas ações, sem qualquer essência; e concepção da verdade como sendo a do retorno, através dessas práticas, de uma transformação no ser do sujeito. No conhecimento de si temos o pensamento representativo, cujo acesso é privilégio do sujeito entendido como cognoscente. Resumindo: concepção de sujeito essencializada e estruturada - posto que este sujeito possui as condições *apriorísticas* de todo conhecimento possível -, e concepção da verdade como representação e como adequação das representações com o mundo.

1.3 O início da metafísica em Heidegger e Foucault

Segundo Heidegger (2008), filósofo que influenciou Foucault de modo considerável, sobretudo nessa última fase de sua obra, podemos identificar em Platão o início daquilo que posteriormente se chamará de metafísica. Heidegger defende que há em Platão, embora isso permaneça não-dito, “uma virada na determinação da essência da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 215), que ele depreende da análise minuciosa da alegoria da caverna. Trata-se, para o filósofo alemão, do momento em que o Bem se vincula à verdade, momento em que “a *alétheia* põe-se sob o jugo da ideia” (HEIDEGGER, 2008, p. 242).

Nessa famosa alegoria, Platão cria a seguinte imagem: um grupo de homens está detido, presos pelas pernas e pela nuca, em uma caverna embaixo da terra. Amarrados desse modo, só conseguem olhar para o fundo da caverna. Uma fogueira arde às suas costas. Entre o fogo e os homens aprisionados há uma mureta baixa por onde se erguem todo o tipo de coisa nas quais as sombras serão projetadas na parede, de modo que os prisioneiros vêem apenas essas projeções. Impossibilitados que estão de moverem o pescoço e descobrirem que se trata

apenas de sombras, tomam-nas por verdadeiras. Sucede-se então a narração da saída de um desses homens para fora da caverna e toda a temática do incômodo do contato da luz com olhos e da dificuldade de se acostumar à contemplação de um mundo cada vez mais real. “Logo que um destes prisioneiros fosse desamarrado e obrigado a ficar de repente de pé, a voltar seu pescoço, pôr-se a caminho e olhar para cima na direção da luz, (então, a cada vez) ele só conseguiria fazer isto entre dores” (PLATÃO apud HEIDEGGER, p. 219). A primeira luz perturbadora vem da própria fogueira de dentro da caverna, mas há, certamente, uma luz muitíssimo mais incômoda que essa, fora da caverna, que vem do sol.

Ora, para Platão, a caverna é a metáfora do mundo em que vive a humanidade, e as sombras aquilo a que chamamos de realidade. Mesmo libertos das amarras, ainda não conseguimos a real liberdade, posto que ainda não temos acesso à ideia das coisas, mas apenas às cópias. Fora da caverna podemos encontrar as Ideias perfeitas, mas essas só são realmente visíveis porque iluminadas pelo Sol, que corresponde à Ideia das ideias. Com isso Platão quer mostrar tanto a condição aprisionada do homem, quanto a escalada necessária para sua progressiva libertação.

É então que Heidegger expõe o cerne da alegoria, o motivo pelo qual Platão precisou traduzi-la em imagens: trata-se, evidentemente, da *παιδεία* (*paidéia*), da “formação” do homem grego, “a guia que conduz para a transformação de todo homem em sua essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 228). Diríamos, com Foucault: elemento de subordinação do conhecimento ao cuidado de si. Do mesmo modo, nas palavras de Heidegger (2008, p. 229):

Em forma de rechaço, Platão quer mostrar que a *παιδεία* não tem a sua essência em entulhar a alma despreparada com meros conhecimentos, como se faz com um recipiente vazio, que se apresenta arbitrariamente. Contrariamente a isto, a verdadeira formação apanha e transforma a própria alma na totalidade, alocando o homem antes de tudo em seu lugar essencial e com ele acostumando-o

Contudo, Heidegger ressalta que no desenvolvimento dessa postura fundamental para o conhecimento, no acesso a esse lugar essencial da qual deve-se acostumar-se, está implicada, imbricada, a questão da verdade. É a verdade que está intimamente relacionada a todas as etapas do mito da caverna, posto que é a luz que ela representa que os olhos humanos não estão preparados. Logo, há a necessidade de um preparo gradual; de acostumar-se, aos poucos, com os estágios do desvelamento do ente, sendo que cada etapa é mais difícil que a anterior. No primeiro nível, o mais elementar, os homens estão amarrados, só conseguem ver as sombras de objetos. No segundo nível, conseguem se desprender, olhar para todos os lados e, após acostumarem os olhos com a luz da fogueira, chegam um pouco mais perto do ente. No terceiro nível, a saída da caverna, olhar para o que há de mais desvelado e, ao mesmo

tempo, olhar para o sol, aquele que permite que tudo mais seja visto - novo incômodo, nova necessidade de adaptação.

Se já no interior da caverna é difícil retirar o olhar das sombras e voltá-lo para o lume do fogo e para as coisas que ali se mostram e se a tentativa de retirar o olhar daí chega mesmo a fracassar, então o tornar-se livre no espaço livre, fora da caverna, exige completamente a máxima paciência e empenho (HEIDEGGER, 2008, p. 233)

A formação do homem acontece quando em contato com o que há de mais desvelado, de mais verdadeiro; ao mesmo tempo que é justamente essa formação que possibilitará suportar os estágios do desvelamento (requer paciência e empenho). Foucault nos fala de uma “sobreposição dinâmica” e de um “apelo recíproco” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 64) entre o cuidado de si e o conhecimento de si em Platão - um aspecto não cessa de convergir para o outro. Em todo caso, “a essência da formação tem suas raízes na essência da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 234).

O ponto central da alegoria está na noção de “ideia”, e na noção do Bem enquanto “Ideia das ideias”, que corresponde metaforicamente ao sol. A ‘ideia’ é “o aspecto que empresta visibilidade àquilo que se apresenta” (HEIDEGGER, 2008, p. 237), é o brilho que ilumina o “sendo” de tudo, portanto, o Bem enquanto ideia suprema, é, em última análise, o que “doa visão” a tudo. E se ele aparece como doador de visão é porque é em si mesmo visível e cognoscível.

A alegoria nomeia o sol como imagem da ideia do bem. Em que consiste a essência dessa ideia? Enquanto ideia, o bem é algo que aparece; enquanto tal, ele é algo que doa visão; e enquanto esse elemento doador mesmo, ele é algo visível e, por isto, cognoscível (HEIDEGGER, 2008, p. 238)

Como podemos observar, há aí toda uma dinâmica em torno do olhar, possibilitado sempre pela luz, pela claridade, pela figura máxima do sol. Ou seja, Platão estabelece uma relação íntima entre o desvelamento e a retidão do olhar que desvela: o olhar, possibilidade do conhecimento, é pressuposto em toda afinidade possível com o Bem, com a luminosidade resplandecente das ideias. A rigor, o olho só vê porque é da mesma natureza que o sol:

o ver só vê o visível na medida em que o olho é (...) “conforme o sol”, na medida em que possui a capacidade para pertencer ao modo de ser do sol, isto é, ao seu luzir. O próprio olho “brilha” e se entrega ao luzir, podendo, assim, acolher e notar aquilo que aparece (HEIDEGGER, 2008, p. 238)

“Verdade” é a tradução usual, latinizada, do termo grego *ἀλήθεια* (*alétheia*), cuja tradução mais fiel, para Heidegger, seria “desvelamento”. Com isso o filósofo aponta que nos gregos antigos a verdade está mais relacionada a um ato do que a um resultado, tem mais a ver com uma vivência do que com uma evidência. Sendo assim, fica patente a ambiguidade

introduzida pela alegoria da caverna, ambiguidade que, para Heidegger, fundará a metafísica: nela podemos encontrar tanto a verdade como desvelamento do ente; como a verdade que, a partir da primazia do Bem e da capacidade humana e divina da contemplação desse Bem, torna-se uma característica do comportamento humano:

Enquanto desvelamento, ela continua sendo um traço fundamental do próprio ente. Enquanto retidão do ‘olhar’, porém, torna-se uma caracterização do comportamento humano frente ao ente (HEIDEGGER, 2008, p. 242-243)

De certo modo, no cerne dessa ambiguidade, a antiga concepção da *ἀλήθεια* (*alétheia*) cede lugar ao Bem, se subordina a ele, já que o desvelar passa a só ser acessível por intermédio da luminosidade da Ideia. A Verdade passa a ser a adequação correta entre o espírito e o Bem, a exatidão na retidão do olhar: o homem, então, “pensa na perspectiva da verdade como a retidão do representar de todo o ente segundo ‘ideias’ e avalia todo o real segundo valores” (HEIDEGGER, 2008, p. 249).

Ora, para Heidegger essa mudança foi fundamental. Enquanto o parâmetro de verdade era exclusivamente a *alétheia* subsistia uma certa abertura para o Ser, e a possibilidade de uma perspectiva de conhecimento mais alargada. Diríamos, com Foucault, mais próxima do cuidado de si. Por outro lado, quando o Bem sobe à cena, a verdade passa a ter relação com um processo de adequação, e o conhecimento passa a ser instrumental e cada vez mais técnico.

E é então que Heidegger mostrará como que essa semente plantada pela alegoria de Platão irá fundar as principais correntes da metafísica; como, a partir daí, “a cunhagem da essência da verdade como a retidão da representação enunciativa torna-se decisiva para todo o pensamento ocidental” (HEIDEGGER, 2008, p. 244). Em Aristóteles (apud HEIDEGGER, 2008, p. 244): “o falso e o verdadeiro não estão propriamente nas coisas (elas mesmas)... mas na compreensão”. Em Tomás de Aquino (apud HEIDEGGER, 2008, p. 244): “a verdade é encontrada propriamente no intelecto humano ou divino”. E, finalmente, em Descartes (apud HEIDEGGER, 2008, p. 245): “verdade ou falsidade, em sentido próprio, não podem estar em nenhum outro lugar a não ser no intelecto”. Resumidamente: fundação definitiva da metafísica enquanto teoria do conhecimento como adequação.

Mesmo tendo sido largamente influenciado pela teoria heideggeriana, Foucault vai se contrapor em parte a essa leitura, defendendo que foi Aristóteles quem fundou a metafísica e o conhecimento no viés instrumental. Isso porque, como vimos, podemos encontrar na alegoria da caverna a dimensão do cuidado de si, presente em todo o processo de ascese necessário para a contemplação das ideias, necessário para suportar a luminosidade do sol,

como processo de preparação do sujeito para acesso à verdade. No Platonismo “encontramos, por exemplo, de modo muito claro, a técnica da concentração da alma, da alma que se recolhe, que se reúne” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 46). É claro que Foucault está atento para a existência do que ele chama de “paradoxos do platonismo” (veremos ainda o sentido desse termo), mas para ele ainda há, em Platão, um conhecimento subordinado ao cuidado de si.

A exceção maior e fundamental é a daquele que, precisamente, chamamos ‘o’ filósofo, porque ele foi, sem dúvidas, na Antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 17).

Uma longa tradição, que começa em Sócrates, e que vai até o começo da cristandade, só tem uma única e grandiosa exceção: Aristóteles. Aristóteles não tem como base a *epiméleia heautoû*, e por isso Foucault pode compreendê-lo como uma espécie de “momento cartesiano” no interior da tradição espiritual. Mesmo que em sua *Ética a Nicômaco*, como defenderemos mais à frente neste trabalho, possamos encontrar ecos do cuidado de si, em Aristóteles, há, sem dúvidas, a prevalência da experiência do conhecimento.

De modo geral, o conhecimento figura para a filosofia como acesso privilegiado, como a forma mais plena de obter a verdade. Daí a insistência de Foucault em identificar essa tradição em Aristóteles, onde encontramos, com todo o rigor, a preocupação com a substância, com a forma; e, ao mesmo tempo, os diversos tratados, de lógica, de biologia, de física etc. Mais que isso: Aristóteles, para Foucault (1970-1971/2014), representa a supressão da distância e da exterioridade entre o conhecimento e o desejo de conhecer.

Foucault vai demonstrar, com Nietzsche, a precariedade, a fragilidade, de pressupor uma naturalidade no conhecimento (FOUCAULT, 1970-1971/2014). Para Nietzsche, filósofo que fez “a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 1973/2013, p. 22), e que foi um crítico radical da tradição filosófica, o conhecimento não é a forma privilegiada de ter acesso à verdade, mas sim uma forma inventada para se constituir um certo tipo de verdade. Ou seja, a verdade não é anterior ao conhecimento, no sentido de que o conhecimento seria sua descoberta - ao contrário: a verdade vem depois do conhecimento, recai feito um carimbo, estampando com seu selo esse modo específico de estabelecer relações a que chamamos de conhecimento.

No início de sua *Metafísica*, Aristóteles define que “todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer” (ARISTÓTELES apud FOUCAULT, 1970-1971/2014, p. 6).

O que implica em supor que:

1º existe um desejo que diz respeito ao saber; 2º este desejo é universal e encontra-se em todos os homens; 3º ele é dado pela natureza (FOUCAULT, 1970-1971/2014, p. 8)

Ora, Nietzsche vai ser o primeiro a propor que o conhecimento, além de demonstrar toda a arrogância do homem, é da ordem de uma invenção (FOUCAULT, 1973/2013), se opondo radicalmente à concepção aristotélica. O termo usado por Nietzsche é *Erfindung*. Primeiramente, dizer que o conhecimento é uma invenção significa dizer que ele não é natural, não se tratando de um instinto privilegiado. Antes, ele é algo produzido quando do embate entre os instintos - é resultado de uma luta e deriva do acaso:

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem (...). De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com o instinto, mas não pode estar presente neles (...) o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos (FOUCAULT, 1973/2013, p. 25)

Em segundo lugar, falar em *Erfindung* pressupõe não somente uma radical diferença entre o conhecimento e a natureza humana, como também um abismo entre o conhecimento e o mundo a conhecer: “é contra um mundo sem ordem, sem encadeamento, sem formas, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia, sem lei, que o conhecimento tem de lutar” (FOUCAULT, 1973/2013, p. 27). Para Nietzsche, conhecer não é estabelecer uma relação de compreensão harmoniosa com o objeto, mas sim o contrário: é rir do objeto para mantê-lo afastado de nós, dominá-lo, detestá-lo, e, eventualmente, odiá-lo e destruí-lo. Em outras palavras, conhecer é estabelecer relações de poder.

Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos (...) E é somente nessas relações de luta e de poder - na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder - que compreendemos em que consiste o conhecimento (FOUCAULT, 1973/2013, p. 31)

Paul Feyerabend, filósofo da ciência do século passado, foi inteiramente atravessado por essa questão, tendo demonstrado em diversas ocasiões o modo como o conhecimento é sempre uma redução da abundância que é o mundo. Em *A conquista da abundância*, livro póstumo formado pela reunião de seus últimos artigos, notas e textos, Feyerabend argumenta

que a procura pela realidade, típica da civilização ocidental, só foi possível por um “processo de simplificação do mundo” (FEYERABEND, 2006, p. 28). É no exercício de uma determinada violência com relação ao mundo que conhecemos, de modo que não há nada de natural nisso:

As abstrações removem as particularidades que distinguem um objeto de outro, juntamente com algumas propriedades gerais, tais como cor e cheiro. Os experimentos removem ainda mais, ou tentam remover, as conexões que ligam cada processo ao seu ambiente - eles criam um ambiente artificial e um tanto empobrecido e exploram as suas peculiaridades. Em ambos os casos, as coisas estão sendo retiradas, ou *bloqueadas*, em relação à totalidade que nos cerca (FEYERABEND, 2006, p. 28)

Em todo caso, fiquemos com Heidegger ou com Foucault, trata-se de apontar para a existência dessas duas experiências, e de identificar o germe de toda a tradição do conhecimento como representação no interior da tradição da espiritualidade. Mesmo que a *epiméleia heautoû* tenha subordinado, e até mesmo, em alguns casos, completamente marginalizado o *gnôthi seautón*, ele brotou, sem dúvidas, da própria filosofia antiga.

Em contraposição a uma tradição que postulava que, se eu me cuido, se eu me transformo, o que faço passa a ser verdadeiro, uma outra experiência do pensamento vai atrelar a verdade ao conhecimento. O que resulta disso é o declínio do cuidado de si, e a transformação na compreensão do sujeito. Não importa quem conhece, basta que haja um método e que ele seja o mais seguro e o mais eficaz possível. Em Aristóteles, temos, com efeito, uma importante discussão sobre o método, que pode ser encontrada, por exemplo, nos *Analíticos*. Nesse caso, como a ciência moderna veio a demonstrar, o método aristotélico não foi suficiente para garantir o conhecimento, levando-o aos diversos erros em sua física. Descartes acrescentaria: não basta apenas que haja um método, e que ele seja eficaz, mas é necessário também que o sigamos com rigor, que tenhamos a possibilidade de segui-lo com rigor - é preciso que não sejamos loucos, por exemplo. Discutiremos um pouco da questão do método nos antigos e nos modernos, e também Descartes, no próximo capítulo, sobre psicanálise e ciência.

Por hora, elucidado o sentido do *gnôthi seautón*, voltemos nosso olhar para a *epiméleia heautoû*. Começaremos analisando os dois principais textos platônicos que tratam da questão do cuidado de si em Sócrates, para depois nos aproximarmos do “momento helenístico” e, finalmente, chegarmos à uma caracterização mais geral do entendimento de Foucault sobre o cuidado de si.

1.4 Sócrates, mestre do cuidado

Foucault recorre aos dois textos que considera centrais para tratar da *epiméleia heautoû* socrática: a *Apologia de Sócrates* e o diálogo *Alcibíades*, de Platão. Ambos evidenciam que o cuidado de si não era uma noção marginal, acessória ou periférica, mas aquilo mesmo que era visado por Sócrates, aquilo que Sócrates entendia como sendo sua ação na *pólis*. Ao mesmo tempo, a análise desses dois textos, sobretudo do segundo, nos permite entender o lugar do *gnôthi seautón* na tradição platônica.

Começamos, então, com o comentário da *Apologia de Sócrates*, onde Foucault restringe suas análises a uma passagem específica, ao momento em que é dado ao filósofo ateniense o direito de escolher sua própria pena de morte. Nela, Sócrates (apud FOUCAULT, 1981-1982/2014, p.8) diz:

que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranquila, negligenciar o que a maioria dos homens estima, fortuna, interesse privado, postos militares, sucesso na tribuna, magistraturas, coalizões, facções políticas? (...) Por ter preferido oferecer, a cada um de vós em particular, aquilo que declaro ser o maior dos serviços, buscando persuadi-lo a preocupar-se (*epimelethéie*) menos com o que lhe pertence do que com sua própria pessoa, a fim de se tornar tão excelente, tão sensato quanto possível, de pensar menos nas coisas da cidade do que na própria cidade, em suma, de aplicar a tudo esses mesmos princípios?

E sua resposta, famosa na história da filosofia, foi: “não há nada tão indicado, Atenienses, para um indivíduo nessas condições, do que ser alimentado no Pritaneu¹⁸, muito mais do que para qualquer de vós que houvesse sido vencedor em Olímpia” (PLATÃO, 1980a, 36d). Ou seja, Sócrates estabelece como a única punição possível, como a única sentença verdadeiramente digna de suas ações, o que era justamente a maior honra que um ateniense poderia receber: ser alimentado e sustentado pelo Estado no Pritaneu, prêmio conferido aos vencedores das olimpíadas. O que está no cerne desse cinismo de Sócrates é a noção de *parresía*, que abordaremos posteriormente nesta dissertação, e que Foucault trabalhará nos seus últimos cursos no Collège de France: sustentar a coragem da verdade.

A partir dessa passagem da *Apologia*, Foucault pode delinear as bases da *epiméleia heautoû*, pelo menos do modo como ela se apresenta na figura de Sócrates, no chamado momento “socrático-platônico”. Em Sócrates, o cuidado de si implica cinco elementos interligados: (1) uma *função*, (2) uma *renúncia*, (3) uma *posição*, (4) um *despertar*, e (5) um *princípio de constante agitação*. Resumidamente: Sócrates é aquele que renunciou certos valores estimados em sua época para voltar-se para o cuidado de si próprio. E justamente

¹⁸ Lugar destinado aos hóspedes ilustres e aos vencedores dos Jogos Olímpicos.

porque ele pôde cuidar de si, que isso o levou necessariamente à função de cuidar do outro e, logo, a adotar uma posição de mestre (num sentido bastante particular). Esse cuidado do outro se traduz em provocar um despertar do outro, pelo qual o sujeito passa a ter uma permanente inquietude para consigo mesmo. Vejamos esses cinco pontos mais detalhadamente.

Em primeiro lugar, o cuidado de si é uma função a ser exercida. A primeira coisa que fica claro na figura de Sócrates é que o cuidado que ele teve com ele próprio o levou irremediavelmente ao cuidado do outro. Aliás, ele só pôde incitar o cuidado do outro porque em algum momento cuidou de si mesmo. Logo, o cuidado de si só pode ser pensado como uma ação externa, ou seja, só está para o outro. Com isso Foucault (1981-1982/2014) quer mostrar que o cuidado de si socrático não representa uma interioridade¹⁹. Discutiremos os “paradoxos do platonismo” mais na frente. Por hora, basta observarmos esse aspecto circular do cuidado de si na tradição socrático-platônica: embora, conforme veremos, o cuidado de si conflua para o conhecimento de si, seu verdadeiro fundamento e justificativa se encontra na produção de um cuidado com o outro. A dimensão do catártico e do político coincidem, e em textos como o *Alcíbiades* ou a *República*²⁰ “o cuidado de si é pois claramente instrumental em relação ao cuidado dos outros” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 158). Sendo assim e sob certo aspecto, esse retorno a si próprio não pode ser pensado como um mergulho na subjetividade, posto que conduz diretamente para o exterior, para uma função.

Em segundo lugar está a noção de renúncia. Foucault comenta que Sócrates “negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda carreira política, não pleiteou nenhum cargo nem magistratura” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 9), mas explicita que foi para poder ocupar-se de si mesmo e também do outro. Fez essa renúncia para seguir seu *daemon*, sua voz interior que é também uma mensagem dos deuses: “a atividade que consiste em incitar os outros a ocuparem consigo mesmos é a de Sócrates, mas lhe foi confiada pelos deuses (...) Sócrates não faz senão cumprir uma ordem” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 8).

Com a elucidação desses dois pontos, Foucault visa contrapor o cuidado de si aos dois modos de deturpação que essa noção conheceu ao longo da história e que, junto com o “momento cartesiano”, também contribuíram para seu enfraquecimento. Trata-se duas

¹⁹ Foucault (1983/2013, p. 322) afirma que a contemplação da alma de que se trata no platonismo “é uma forma ontológica e não psicológica de contemplação” e que “Platão nunca fala de exame de consciência - nunca!”. Estudaremos o significado dessa contemplação da alma no próximo subcapítulo.

²⁰ Sobre a circularidade entre cuidado de si e o cuidado com o outro, e a imbricação da catarse com a política: “Na salvação da cidade o cuidado de si encontra pois sua recompensa e garantia. Salva-se a si mesmo na medida em que a cidade se salva e na medida em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu-se à cidade que se salve. Encontramos essa circularidade manifestamente desdobrada ao longo de todo o edifício da *República*” (FOUCAULT, 1981-1982, p. 159).

maneiras de levá-lo ao extremo e de descaracterizá-lo completamente, que são a renúncia de si, e o individualismo.

Ora, é importante especificar o caráter da renúncia socrática, para diferenciá-la da renúncia cristã. Tal como no cristianismo, o cuidado de si implica em transformação do sujeito, i.e., em uma conversão (*epistrophé*, em Platão; *metánoia*, nos primeiros autores do cristianismo dos séculos III e IV d.C.). Contudo, a conversão na tradição cristã é inteiramente diferente da conversão na tradição filosófica antiga - podemos dizer que são concepções verdadeiramente antagônicas. Foucault (1981-1982/2014) mostra como que o cristianismo possui uma reminiscência da tradição do cuidado de si, mas já bastante alterado em seus princípios básicos. Em primeiro lugar, para o cristianismo a conversão se dá de forma súbita, a despeito de seu acontecimento ter sido ou não previamente preparado pelo sujeito. Em segundo lugar, ela leva em conta a passagem e o movimento do sujeito por certos binarismos, tais como obscuridade-luz, pureza-impureza, mortalidade-imortalidade etc. Por último, o mais importante: é necessário que o sujeito renuncie a si mesmo.

só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 190))

O cristianismo chega ao extremo de levar a renúncia de si até a mortificação de si²¹, através do apagamento do desejo e do corpo: atitude recorrente na figura do santo, aquele que se mortifica pelo outro, que se mortifica em prol da humanidade. Nada mais contrário ao cuidado de si exortado por Sócrates, que não implica em nenhum apagamento do sujeito, mas sim em um cuidado constante, em uma atenção constante do sujeito consigo próprio. Também no “período helenístico”, conforme veremos no subcapítulo a ele dedicado, a conversão propiciada pelo cuidado de si jamais põe em jogo uma ruptura com o eu. Se existe uma ruptura, ela ocorre mais precisamente com certos elementos que cercam o eu²². Além disso, a conversão no cuidado de si não se dá de forma súbita, mas sim de modo constante e gradual: no período helênico, cuidar de si é uma tarefa para a vida inteira.

No individualista há o extremo oposto do cristão: a exacerbação do cuidado de si. O individualista é aquele que só pensa em si mesmo e que ignora que a experiência do cuidado

²¹ É nesse sentido que Foucault (19821-1982/2014) vai mostrar que a *epiméleia heautoû* também foi a responsável por gerar as morais ascéticas mais severas, derivadas, sobretudo, do “momento helenístico”.

²² A título de exemplo, em Sêneca e nos cínicos temos a importante noção de “desaprendizagem”: como se desligar de certos valores do mundo, de certas aprendizagens que não servem bem ao cuidado que se quer ter consigo (FOUCAULT, 19821-1982/2014). Também temos em Sêneca a noção de fuga (*pheúgein*), que denota essa ruptura do eu com o que o cerca: “é em torno do eu, para que ele já não seja escravo, dependente e cercado, que se deve operar essa ruptura” (FOUCAULT, 19821-1982/2014, p. 191).

de si não pode ser desvinculada da vida na *pólis*. Representa aquele que não quer saber que o cuidado de si é, na verdade, uma função que se direciona ao outro, que sempre leva em conta a existência do outro, que parte do outro e encontra seu sentido de ser nesta existência mesma do outro. Se observarmos bem, ambas as deturpações possuem igual sentido: conduzem o cuidado de si para uma experiência moral, seja do “egoísmo”, seja do “não-egoísmo”.

Em terceiro lugar está a posição da qual Sócrates é irremediavelmente levado a ocupar, que é a de mestre. Seu sentido não pode ser encontrado no mestre hegeliano da dialética do senhor e do escravo. Trata-se de uma experiência radicalmente diferente, de uma mestria sem discípulos, que aponta para a impossibilidade que o cuidado de si aconteça sem passar pelo outro. O mestre é aquele que cuida do cuidado do outro, funcionando apenas como princípio do cuidado, como incitação ao cuidado - aquele para o qual esse cuidado é direcionado. Eis como Foucault o caracteriza:

Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo (...). O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 55)

Esta citação apresenta uma caracterização geral da mestria no cuidado de si, não sendo especificamente destinado à figura de Sócrates. O que há de específico na mestria socrática - veremos melhor no próximo subcapítulo -, é que ela “consiste em mostrar que a ignorância, de fato, ignora que sabe, portanto, que até certo ponto o saber pode vir a sair da própria ignorância” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 116). Se formos observar bem a estrutura dos diálogos socráticos, veremos que em nenhum caso o filósofo diz o que é para ser feito, do mesmo modo que a questão central que perpassa esses diálogos não é exatamente a definição do que quer que seja, mas sim o movimento de questionamento incessante chamado de maiêutica, através do qual Sócrates desconstruía o suposto saber de seu interlocutor. O conhecimento só pode ser produzido no momento em que seu interlocutor reconhece que é ignorante sobre o assunto de que trata, e no momento que reconhece também que ignorava completamente esse estado de ignorância em que se encontrava. É nesse sentido que podemos afirmar que Sócrates, a rigor, não possuía discípulos. Não era seu objetivo constituir um “exército de Sócrates”, ou seja, produzir pessoas semelhantes a ele. Sócrates não conduzia o cuidado de si para a figura dele mesmo, mas para a *pólis*.

Em quarto lugar, Sócrates, através do cuidado de si, se coloca como aquele que produz no outro um despertar: momento de um sujeito que desperta para a necessidade de sua própria

constituição se intenta alcançar a verdade. Esta posição é radicalmente oposta a do solipsismo do sujeito moderno, que veremos no capítulo seguinte.

Em quinto lugar, “comparação entre Sócrates e o tãvão, esse inseto que persegue os animais, pica-os e os faz correr e agitar-se” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 9), que acontece mais pra frente no texto da *Apologia*. O cuidado de si não se distingue da produção de uma agitação, de uma permanente inquietação, que “deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 9). Logo, pressupõe uma não-naturalidade, i.e., um estado a ser alcançado e trabalhado de modo constante.

Para finalizar nossa interpretação desse texto, caberia ressaltar a questão da pena de morte. Como entendê-la? Como Sócrates aborda o fim da própria vida? Diferentemente do que pode parecer, o filósofo ateniense não foi um mártir. Ele deixa claro que quem vai perder com a morte dele são os próprios ateniense e não ele: “sabeis perfeitamente que, se me condenardes à morte, sendo eu como vos disse, não me prejudicarei tanto como a vós mesmos” (PLATÃO, 1980a, 30c). A vida de Sócrates é servir aos atenienses e é em prol dos interesses deles que ele argumenta. Em sua perspectiva, a injustiça não está se dando com ele, mas com toda a cidade, inclusive com aqueles que o estão condenando. A grande questão para Sócrates não era a do fim de sua vida, mas sim a de saber como viver e como se portar no mundo:

Talvez alguém me objete: não te envergonhas, Sócrates, de teres adotado um modo de vida que hoje poderá acarretar-te a morte? Ao que eu diria esta resposta justa: Estás enganado, amigo, se imaginas que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em morrer ou viver, em vez de considerar apenas se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se comportou como homem de bem ou como celerado (...). Estimo-vos, Atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer um de vós que eu venha a encontrar (PLATÃO, 1980a, 28b e 29d).

1.5 Sócrates e Alcibíades

O segundo texto trabalhado por Foucault, inclusive de forma bem mais extensa, é o diálogo *Alcibíades*. Este texto, que os comentadores atuais reputam como um diálogo menor dentre os diálogos platônicos, apresenta, para Foucault, o “surgimento da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 30), e também a única teorização direta sobre o cuidado de si. Isto porque o texto formula explicitamente duas questões que são fundamentais: nele podemos encontrar tanto a indagação de Sócrates sobre o sentido do cuidado de si, o questionamento direto sobre o que é o cuidado de si; quanto a indagação

acerca de quem é o “eu” desse cuidado, ou seja, o que é o “si mesmo” (o *heautoû*) que figura na segunda parte da expressão. Além disso, Foucault (1981-1982/2014) ressalta que esse diálogo teve enorme importância na tradição neoplatônica, tendo, por vários séculos, ocupado o lugar de introdução à leitura de Platão.

Sendo assim, texto central para tratar da *epiméleia heautoû*, mesmo levando em conta que “o Alcibíades não dá testemunho e nem faz uma antecipação da história geral do cuidado de si, mas da forma estritamente platônica que ele toma” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 71). Além disso, duplo interesse, posto que sua análise permite um lampejo de toda a teoria de Platão, como se ela estivesse inteiramente contida ali em estado de crisálida, permitindo um olhar sobre os “paradoxos do platonismo” e da herança do platonismo na cultura ocidental. Foucault faz questão de ressaltar o problema da datação desse diálogo entre os historiadores da filosofia antiga, justamente por possuir claramente elementos do platonismo tardio:

Em suma, temos um texto que é cronologicamente estranho e que parece atravessar, de certo modo, toda a obra de Platão: as referências, o estilo da juventude estão muito presentes, inegáveis; por outro lado, a presença de temas e formas do platonismo constituído é igualmente muito visível (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 68)

Alcibíades foi uma figura histórica que viveu de 450 a 404 a.C, e que chegou a desempenhar um papel político importante em Atenas (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Nascido em uma família de aristocratas, perde os pais ainda na infância e é educado por ninguém menos que Péricles (PLATÃO, 1975). Além de rico, Alcibíades é excepcionalmente belo, sendo objeto do desejo de vários homens que, no entanto, ele desprezava. Tendo afastado todos os seus admiradores, lhe resta apenas Sócrates. Na ocasião do diálogo que leva seu nome o rapaz possui em torno de 18 anos (idade crucial em que se assumia a posição de sujeito na *pólis*), e ambiciona participar da política. É por esse motivo que Sócrates o interroga e que o diálogo acontece, já que o filósofo tenta mostrar a Alcibíades que ele precisa se cuidar antes de querer governar ou se tornar conselheiro de Atenas.

Podemos dividir esse diálogo em dois grandes momentos. No primeiro, Sócrates expõe a ignorância de Alcibíades diante de vários temas, mostrando ao jovem não apenas que ele não sabe nada sobre os assuntos necessários à vida política, como também que ele não sabe que não os sabe, levando-o a perceber que ele se apresentaria diante da assembleia ateniense para dar conselhos sobre assuntos que desconhecia completamente.

[Sócrates] Como poderemos convir, então, que sabes o que seja a natureza da justiça e da injustiça, se aberras tanto nas tuas respostas, por ser evidente que nem a aprendeste com alguém, nem a encontraste por esforço próprio? [Alcibíades] Pelo

que dizes, não é possível. [Sócrates] Não percebes, Alcibíades, como te exprimes com pouca precisão? (PLATÃO, 1975, 112c)

Mas Sócrates ainda o interroga em outro sentido, visando mostrar que, além do jovem não saber nada, todos os seus adversários, os futuros inimigos que fatalmente entrarão em guerra com Atenas, estão bem melhor preparados do que ele. Os lacedemônios são reconhecidos por sua “magnanimidade, disciplina, coragem, pertinácia, paixão do trabalho, amor da glória” (PLATÃO, 1975, 122c), além da posse de riquezas e de terras férteis que ultrapassavam em muito a realidade de Atenas. Por sua vez, os persas, além de serem igualmente ricos, descendem diretamente de Perseu, filho de Zeus, e conferem aos príncipes a melhor educação possível, realizada pelos tutores mais sábios.

É nesse contexto que surge a primeira emergência do preceito delfico do gnôthi seautón nesse diálogo. Sócrates lhe diz:

[Sócrates] Não, meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los (PLATÃO, 1975, 124b)

Nessa sua primeira aparição, o princípio figura meramente como um conselho de prudência: Alcibíades precisa refletir um pouco mais sobre sua precária condição. Ele quer governar a cidade, mas não consegue definir para Sócrates o que é justo e injusto, o que é útil aos atenienses etc. Também não está tão preparado quanto seus adversários, não possuindo as mesmas riquezas, o mesmo poder bélico, ou a mesma educação.

Diante de todas essas limitações, que lhe são duramente expostas por Sócrates, termina por render-se, exclamando: “[Alcibíades] pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo neste estado de ignorância, sem aperceber-me disso” (PLATÃO, 1975, 127d). Ao que Sócrates responde:

[Sócrates] É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesses percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la (PLATÃO, 1975, 127e)

Alcibíades está na idade ideal, início da vida adulta, - mas ideal para o quê? É então que começa o que definimos como a segunda parte do diálogo (a partir de 128a), que compreende a resposta de Sócrates a essa questão, e todos os seus desdobramentos. Eis o que filósofo surpreendentemente propõe ao jovem: Alcibíades está na idade correta, na idade ideal... para cuidar de si mesmo! Mas no momento preciso em que Sócrates enuncia a *epiméleia heautoû*, lhe sobrevém a necessidade de sua definição. Tão logo ele a enuncia, e a questão “o que é o cuidado de si?” se lhe impõe:

[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? (PLATÃO, 1975, 128a)

Ao cuidarmos de nossos negócios cuidamos de nós mesmos? Diante do perigo de confundirmos a ocupação consigo próprios da ocupação com as coisas que nos pertencem segue uma longa explicação, que Sócrates ilustra com o exemplo dos pés e do sapato. O sapateiro é aquele que sabe cuidar dos sapatos, mas cuidar dos sapatos não é o mesmo que cuidar dos pés. Os médicos, os ginastas, são aqueles que sabem cuidar dos pés, que sabem de seu funcionamento - e ninguém os confunde com o sapateiro. Sendo assim, fica definido que a arte de se ocupar com alguma coisa difere radicalmente da arte de se ocupar com algo que pertença a essa coisa. E, logo, que o cuidado de si não pode ser a arte de cuidar das coisas que nos pertencem, mas sim de cuidarmos de nós mesmos.

É então que surge a segunda emergência do *gnôthi seautón* nesse diálogo, no momento em Sócrates afirma ser impossível cuidarmos de nós mesmos se não soubermos o que somos:

[Sócrates] poderíamos saber que arte deixa melhores os calçados, se não soubéssemos o que é calçado? [Alcibíades] Impossível. (...) [Sócrates] E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos? [Alcibíades] Impossível. (...) [Sócrates] Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos (PLATÃO, 1975, 128e e 129a)

No entanto, trata-se ainda de uma emergência meramente metodológica do preceito délfico. Quer dizer apenas que é preciso que saibamos o que é o “*heautón*”, e não exatamente uma proposta de conhecimento sobre a alma, sobre as paixões, etc. “Portanto, não como ‘que espécie de animal és, qual é a natureza, como és composto?’, mas ‘qual é essa relação designada pelo pronome reflexivo *heautón*, o que é esse elemento que é o mesmo do lado do sujeito e do lado do objeto?’” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 49). Este talvez seja o momento central desse diálogo platônico, onde começam as interrogações de Sócrates sobre o que é esse “si mesmo”, o que é esse “eu” que cuida de si próprio, “questão que, consequentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós hoje - pois a palavra não está no texto grego - chamaríamos de questão do sujeito” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 36-37).

O que diz Sócrates? Como se estrutura sua argumentação para alcançar essa resposta? Ele se interroga se não haveria diferença entre a ação e aquilo que se serve da ação. Utiliza, para isso, vários exemplos. Não há, na arte do sapateiro, alguém que se serve das ferramentas

necessárias para tal ofício? Não há, na música, alguém que se serve do instrumento musical? Em última análise, quando olhamos, não há algo em nós que se serve dos olhos? Quando Sócrates fala a Alcibíades o que, em Sócrates, se serve da linguagem? Se o homem tem um corpo, o que, nele, se serve do corpo?

[Sócrates] Não difere o que usa alguma coisa da coisa por ele usada? (...) Logo, o sapateiro e o citaredo diferem das mãos e dos olhos de que se servem. [Alcibíades] Parece que sim. [Sócrates] E não usa o homem todo o seu corpo? [Alcibíades] Perfeitamente. [Sócrates] Por conseguinte, uma coisa é o homem, e outra o seu próprio corpo. [Alcibíades] Parece que sim. [Sócrates] Que é, então, o homem? (PLATÃO, 1975, 129c-e)

A resposta que o filósofo dá a Alcibíades vai na mesma direção de vários outros diálogos platônicos (FOUCAULT, 1981-1982/2014): “[Sócrates] O que mais pode servir-se do corpo, se não for a alma? [Alcibíades] Nada.” (PLATÃO, 1975, 130a). O *heautón* nada mais é do que a alma, da alma enquanto sujeito da ação - é ela que se serve do corpo, dos instrumentos e da linguagem. Ocupar-se consigo mesmo equivale a ocupar-se de sua alma.

Pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *khrêsis* [(servir-se de)] para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 53)

Terminada a investigação sobre o “si mesmo”, Sócrates retorna para a questão de saber sobre o que consiste o cuidado de si. Mas neste momento a resposta lhe vem rapidamente, sem nenhuma grande argumentação prévia: “[Sócrates] é a alma, portanto, que nos recomenda conhecer, quem apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo” (PLATÃO, 1975, 130e). E é então que vemos aparecer pela terceira e última vez o *gnôthi seautón* no diálogo, agora sim numa nítida confluência do cuidado de si para o conhecimento de si. “Gangorra” das duas tradições: é preciso se cuidar, mas para isso é necessário igualmente se conhecer. O cuidado de si deve se constituir no conhecimento de si.

Pois bem, mas no que consiste conhecer-se? De que modo se alcança o conhecimento perfeito da alma? - última parte do diálogo, bastante importante por conter elementos do platonismo tardio. Mais uma vez, tal como vimos no subcapítulo sobre a análise que Heidegger faz de Platão, aparece a metáfora do olho. Eis a formulação de Sócrates nesse diálogo: como um olho é capaz de se ver? Apenas quando tem sua imagem devolvida por um espelho. Nesse momento ele pode se reconhecer enquanto olho e ao mesmo tempo se perceber como princípio da visão: olho que olha o olho olhando. Logo, seguindo esse raciocínio, chegamos à necessidade de dirigir a alma para algo que a espelha, tanto para um objeto que a faça ver a si própria, quanto para o elemento, nesse objeto, que espelhe sua própria virtude.

Ora, a alma precisa se voltar para algo idêntico a ela, tal como o espelho que reflete o olho não faz mais do que mostrar o próprio olho e a capacidade de ver:

[Sócrates] e com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante? [Alcibíades] Parece que sim, Sócrates. [Sócrates] Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com conhecimento e a reflexão? [Alcibíades] Não há. (PLATÃO, 1975, 133b-c)

A alma, se quiser conhecer-se, precisa olhar para outra alma e, sobretudo, para o elemento mais divino dessa outra alma, onde ela pode reconhecer-se a si mesma: o pensamento e o saber. Há ainda, nessa parte final do diálogo, uma passagem polêmica, já que não se sabe se foi de Platão ou se foi introduzida posteriormente pela tradição cristã (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Seja como for, o diálogo prossegue com Sócrates falando da existência de um elemento ainda mais límpido e luminoso, que é a divindade: “[Sócrates] olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos” (PLATÃO, 1975, 133c).

Resumindo, temos o seguinte esquema da *epiméleia heautoû* no “momento socrático-platônico”: para bem governar, para exercer o poder, para agir na *pólis*, é necessário primeiramente cuidar de si mesmo. Mas cuidar de si mesmo converge para conhecer a si mesmo, para conhecer a alma. E a alma conhece a si mesma quando é capaz de olhar-se e de reconhecer-se no próprio princípio do saber e do conhecimento. Este elemento, o conhecimento, é o que há de mais divino na alma.

Chegamos, finalmente, à compreensão do que Foucault (1981-1982/2014) chamou de “paradoxos do platonismo”. Por um lado, evidentemente, o platonismo abriu o pensamento filosófico-reflexivo para a questão da espiritualidade e, nesse ponto, sem dúvidas foi o responsável por diversos movimentos gnósticos posteriores. A influência do platonismo no cristianismo é notável, e sabemos que até São Tomás de Aquino, no século XIII, eleger Aristóteles como figura central de sua teologia, a grande referência dos teólogos era Platão. Por outro lado, o platonismo abriu o pensamento, preparou o solo, para o desenvolvimento da tradição que poderíamos chamar de “racionalidade”:

De sorte que o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, esse duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 72)

1.6 O sentido da *Epiméleia Heautoû*

Conforme vimos, Foucault falava em dois momentos principais na longa história do cuidado de si na antiguidade: o de seu aparecimento na reflexão filosófica, “momento socrático-platônico”; e o de seu aprofundamento, “momento helenístico” (“verdadeira idade de ouro”, “fenômeno cultural”). Com relação ao primeiro, já delineamos, a partir da figura de Sócrates, seus principais pontos: o cuidado de si se presentificava como uma função, a ser exercida por alguém que já havia estabelecido um cuidado consigo próprio, e que estabelecia uma relação de mestria erótico-pedagógica, pelo qual o mestre era capaz de incitar uma permanente inquietude naquele que orientava a formação, no sentido conduzi-lo a superar a ignorância - e a superar mesmo a pior das ignorâncias, que é a ignorância que se ignora.

Dissemos, também, que Foucault aponta nesse “momento socrático-platônico” o que ele chama de “paradoxos do platonismo”. Embora ainda enxergasse ali toda a predominância do cuidado de si, Foucault vai reconhecer que nele havia marcadamente uma confluência do cuidado de si no conhecimento de si. Isso porque o cuidado de si emergia da necessidade de superar a ignorância e desembocava na necessidade de converter o olhar para a própria alma, de reconhecer divino existente na própria alma, de modo que conhecer a si mesmo pelo reconhecimento do divino em si era também ter acesso à verdade. Dito isso, podemos agora trabalhar as diferenças com relação ao cuidado de si do “momento helenístico”, para finalmente chegarmos à uma caracterização mais geral da *epiméleia heautoû*.

O “momento helenístico” representa a exacerbação da máxima socrática do cuidado de si, ao mesmo tempo que rompe com seus principais pontos (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Em primeiro lugar, não se trata mais de uma atividade que visa, como no diálogo do Alcibiades, apenas o bom governo da *pólis*. Mais que isso, o cuidado de si visa preparar o sujeito para a própria vida. Em segundo lugar, o cuidado de si é algo que deve se estender por toda a vida, não havendo uma idade ideal para realizá-lo. É até mesmo crucial que ele se realize na velhice, não sendo mais exclusivamente preparatório para a vida adulta (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Em terceiro lugar - mas não menos importante -, embora permaneça a figura do mestre, o cuidado de si passa a extrapolar o vínculo erótico-pedagógico, expandindo-se para as relações de amizade, de parentesco e profissionais.

Desse modo fica fácil entender porquê o “momento helenístico” representa a idade de ouro do cuidado de si: ele generaliza todos os princípios do “momento socrático”, intensificando-o em seus vários aspectos e tornando-se um princípio verdadeiramente geral.

Além disso, no “momento helenístico” a questão socrática da necessidade de se livrar da ignorância é pormenorizada frente à questão da formação:

Na prática de si que pretendo analisar, tal como aparece bem mais tarde, durante o período helenístico e romano, no começo do Império, a relação com o outro é tão necessária como na época clássica que acabo de evocar, mas, evidentemente, sob uma forma inteiramente diferente. A necessidade do outro funda-se, ainda e sempre, e até certo ponto, no fato da ignorância. Mas funda-se principalmente em outros elementos de que lhes falei na última aula: essencialmente no fato de que o sujeito é menos ignorante do que mal formado (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 116).

O mestre é necessário, não mais para fazer o sujeito sair de um estado de ignorância da qual ele próprio ignora, mas sim para tirá-lo do estado de má formação: “o indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 117). Em Sêneca, por exemplo, temos a necessidade de sair do estado de *stultitia*, termo que denota a servidão espontânea de todos aqueles que não cuidam de si. Esse estado de “tolice” é uma abertura irrestrita e radical com relação ao mundo. O *stultus* - o tolo - é aquele que: (1) se deixa influenciar por todas as representações do mundo externo, mudando constantemente de opinião e frequentemente se confundindo com a pluralidade delas; e que, (2) não dirige sua atenção para uma meta específica, não busca essa meta com determinação, posto que também não memoriza o que merece ser memorizado (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Ele está, portanto, à mercê do mundo, de modo que suas decisões, seu temperamento, sua personalidade, é tomada pelo mundo. Resumidamente, é aquele cuja existência passa “sem memória e nem vontade” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 119).

Sendo assim, no “momento helenístico”, o que se torna central passa a ser a transformação do sujeito, no sentido de sua libertação, de sua salvação com relação ao estado precário em que se encontrava anteriormente. Vemos aparecer em Sêneca, em Epicuro, e em outros autores desse período, a exortação para que o cuidado de si leve o sujeito a se equipar para a vida. Essa preparação do sujeito para a vida se dá através da produção de um conhecimento útil, que é necessário, por vezes, anotar, que é aconselhável e razoável que se memorize, para que se possa tê-lo a mão sempre que necessário. O saber deve servir, desse modo, como equipamento (*paraskeuê*) às intempéries que o futuro possa reservar:

O que é a *paraskeuê* (equipamento)? Pois bem, a *paraskeuê* é o que se poderia chamar de uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida (...) preparar o indivíduo para o futuro, um futuro constituído de acontecimentos imprevistos (...) [trata-se de] ser mais forte, ou de não ser mais fraco do que aquilo que pode acontecer (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 286)

Sendo assim, vemos que não se trata de conhecer tudo, e menos ainda de possuir um conhecimento aleatório qualquer, mas sim de conhecer apenas o que importa - nem mais e nem menos. Demetrius, por exemplo, realiza toda uma elaboração sobre o lugar que deve ocupar o conhecimento das causas (das causas de nascerem gêmeos, das causas das tempestades etc.): trata-se, nesse conhecimento das causas, de um prazer de cultura, de um suplemento, de um ornamento (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Ora, mas, então, o que verdadeiramente importaria saber? No caso de Demetrius: “que há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho da virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 209-210).

Vemos, em primeiro lugar, que Demetrius não conduz o cuidado de si, como em Sócrates, para a necessidade de um conhecimento do si. Vemos também que sua abordagem é estranha se comparada com a tradição cristã. Nesse sentido, “Demetrius não diz: negligencia o conhecimento das coisas exteriores e tenta saber exatamente o que és; faz o inventário de teus desejos, de tuas paixões, de tuas enfermidades” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 210). O que ele propõe como preponderante com relação ao conhecimento das causas é, na verdade, um saber relacional: é preciso levar em conta o mundo, é preciso saber o lugar dos deuses com relação a nós, é preciso lidar com os outros homens e também com a morte. O conhecimento causal “consiste precisamente em alguma coisa que pode perfeitamente ser verdadeira, mas em nada modifica o modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 211), tornando-se, portanto e de certo modo, inútil (ao menos na perspectiva de Demetrius)²³.

Por esse motivo encontramos a recorrente comparação do sábio com o atleta, com aquele que se exercita para enfrentar tanto os adversários quanto os desafios físicos de sua prova esportiva:

O bom atleta, nesse texto de Demetrius em todo caso, é apresentado como aquele que se exercita. Mas exercita-se em quê? Não em todos os movimentos possíveis, diz ele. Não se trata absolutamente de desenvolver todas as possibilidades que nos são dadas (...). Trata-se de nos preparar somente para aquilo com que podemos nos deparar, somente para os acontecimentos que podemos encontrar (...). O treinamento do bom atleta deve ser, portanto, o treinamento em alguns movimentos elementares, mas suficientemente gerais e eficazes (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 286)

²³ “não se trata de negar a extraordinária capacidade dos filósofos antigos de desenvolver uma reflexão teórica sobre os problemas mais sutis da teoria do conhecimento, da lógica ou da física (...) [contudo] a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de acessório, mas, bem ao contrário, na origem” (HADOT, 2014, p.17)

Em Plutarco, filósofo neoplatônico com traços estóicos, temos a mesma temática. Nele, e em alguns outros autores, encontramos a curiosa expressão grega *ethopoieîn*, que significa fazer o *êthos*, produzir o *êthos* (FOUCAULT, 1981-1982/2014). O que interessa é o caráter *ethopoieîn* do conhecimento e do saber, ou seja, se ele “funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *êthos*” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 212). O conhecimento do mundo pode ser perfeitamente útil desde que ele sirva ao *êthos*, seja possibilitando a transformação do sujeito, seja situando-o melhor com relação aos outros e ao mundo.

Também em Epicuro temos o estudo da natureza, dos fenômenos do céu, como um modo de reforçar a *ataraxia* (tranquilidade da alma) (FOUCAULT, 1981-1982/2014). Enfim,

O conhecimento dos meteoros, o conhecimento das coisas do mundo, o conhecimento do céu e da terra, o mais especulativo conhecimento da física, nada é recusado, longe disso (...). O que é requisitado e em que deve consistir o saber válido e aceitável, para o sábio como para o discípulo, não é um saber que se reportasse a eles mesmos, não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 217)

Por último, precisamos tratar do tipo de mestria relativo a esse “período helenístico”. Já vimos que a mestria socrática tinha que ver com livrar o outro de um estado de ignorância que era por ele ignorado. Já vimos também que o cuidado de si jamais deve ser entendido como uma prática solitária, constituindo-se mesmo como o contrário disso: não há cuidado de si sem a presença de um mestre²⁴. Isso explica o fascínio, por exemplo, pela figura de Epicuro, aquele que conseguiu cuidar de si sozinho. Seja como for, Epicuro foi um dos poucos a alcançar tal façanha, de modo que para o resto do mundo o cuidado de si implicava intimamente a relação com o outro.

Se a relação com o mestre era um de seus aspectos centrais, ela pouco tinha a ver com nossa concepção atual de mestria. Difícil caracterizar o que se passava nessas relações, que eram por vezes relações duais, e por vezes relações institucionalizadas através de uma escola (FOUCAULT, 1981-1982/2014). São muitos os casos estudados por Foucault em seus cursos, e não teremos a ocasião aqui de explorá-los de forma minuciosa. De modo geral, poderíamos dizer que essa mestria

de modo algum é um trabalho de instrução ou de educação no sentido tradicional do termo, de transmissão de um saber teórico ou uma habilidade. Mas é uma certa ação, com efeito, que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo de ser no qual está.

²⁴ “Existem também as conversas com um confidente, com amigos, com um guia ou diretor espiritual (...) em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem” (FOUCAULT, 1984/2011, p. 57)

É uma espécie de operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito, não simplesmente a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 121)

Ora, a questão que resta, então, é a de saber qual é essa ação que o mestre realiza, que não é exatamente uma transmissão de sabedoria e nem a condução de uma relação pedagógica. Sêneca (2016), por exemplo, troca diversas cartas com Lucílio, estabelecendo com ele um diálogo constante, uma troca intensa de experiências de vida. Afirma que realiza um discurso “*“quae veritati dat operam”*: que da lugar à verdade” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 360), posto que se vale sempre de uma fala transparente, sem máscaras, sem ornamentos. Em sua carta 75, diz:

Minhas cartas não estão a teu gosto, trabalhadas como convém, e te queixas. Na verdade, quem pensa em trabalhar seu estilo, senão os que amam o estilo pretencioso? Minha conversação, se nos encontrássemos face a face, preguiçosamente sentados ou caminhando, seria sem preparativos, de aparência fácil. Assim quero que seja minhas cartas: nada têm de requintado, nada de artificial. Se fosse possível, gostaria de deixar-te ver meus pensamentos mais que traduzi-los pela linguagem (...). Quanto a muito laborar com as palavras, é isso que não se deve fazer (SÊNECA apud FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 360-361)

Esse exemplo de Sêneca nos permite abordar o que caracterizava fundamentalmente essa mestria: tratava-se, precisamente, do exercício da *parresía*, termo que traduz-se usualmente por “fala franca”. Essa fala transparente que Sêneca reclama para seu discurso, fala sem grandes requintes ou ornamentos, essa fala fácil, é ela que deve ser utilizada quando se trata de guiar o outro. De modo geral, o cuidado de si no “momento helenístico” seguia duas obrigações:

Ela [a direção individual] não podia fazer-se sem que houvesse entre os pares, o diretor e o dirigido, uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade. E essa direção requeria certa qualidade, na verdade, uma certa “maneira de dizer”, uma certa, digamos assim, “ética da palavra” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 123)

Houveram diversas modalidades de *parresía*, e podemos separá-las, para fins didáticos, em dois grandes grupos, tal como Foucault o faz: havia a *parresía* na ética e havia a *parresía* na política. Ela aparecia em seu aspecto político com Péricles, por exemplo, no interior da democracia ateniense; mas também na direção dos príncipes e dos tiranos, exercida, seja pelo filósofo quando contratado para orientá-lo, seja por algum de seus conselheiros, seja pelo discurso de impreciação dos súditos (FOUCAULT, 1982-1983/2010). Ela também aparecia em seu aspecto ético, em alguns elementos da figura de Sócrates, em Sêneca, no Epicurismo, no Cinismo, enfim, nas diversas escolas filosóficas antigas, quando, no interior do cuidado de si, tratava-se de estabelecer um compromisso do sujeito com a verdade (FOUCAULT, 1983-1984/2011).

A figura clássica a ser estudada, uma das primeiras aparições, nos textos antigos, da *parresía* e da necessidade da *parresía*, pode ser encontrada na cena em que alguém se coloca diante do tirano para dizer-lhe a verdade. O *parresiasta*, através da *parresía*, se erguia contra as extravagâncias, os excessos, a loucura do tirano, as injustiças por ele cometidas, limitando, assim, sua atuação desmedida. Deste modo, ele dizia a verdade para o tirano, a despeito de poder invocar sua ira e a despeito de poder ser morto por ele:

E, contra a tolice, contra a loucura, contra a cegueira do amo, ele [o *parresiasta*] vai dizer a verdade e, por conseguinte, limitar com isso a loucura do amo. A partir do momento em que não há *parresía*, os homens, os cidadãos, todo o mundo está fadado a essa loucura do amo. E nesse momento nada é mais doloroso do que ser obrigado a ser louco com os loucos (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 150)

Diante de certas relações de poder intoleráveis, não há nada pior do que ser “louco com os loucos”²⁵. O aspecto político da *parresía* ressalta uma de suas principais características: o risco de vida que ela implicava para aquele que tinha a coragem de pronunciar a verdade. A rigor, em uma cena como essa, o *parresiasta* corria o risco real de ser assassinado pelo tirano. “Sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade” (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 55)

Ora, como já podemos ver nessa primeira formulação, o que está em jogo na *parresía* é precisamente a verdade. Mas não a verdade enquanto boa adequação com a realidade, e sim enquanto um ato de dizer que constitui a própria verdade do dizer. A *parresía* é a verdade enquanto debitária de uma certa realização no dizer. O que define a *parresía* é tanto o fato de que ela faz valer a liberdade da fala (“fala franca”), quanto o fato de que ela vincula de forma inexorável o sujeito ao que ele diz, de tal modo que esse dizer se abre para consequência imprevisíveis.

O *parresiasta*, aquele que utiliza a *parresía* é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 64)

Assim caracterizada, vemos que a *parresía* não é uma maneira de demonstrar, não é uma retórica, não é uma pedagogia, e nem é uma erística (FOUCAULT, 1982-1983/2010). Ela não é uma demonstração, pois não se trata de uma fala sustentada em uma estrutura racional do discurso. Se há uma estrutura racional subjacente ao discursos, na *parresía* não é

²⁵ Trata-se de uma frase de Jocasta, que Foucault (1982-1983/2010) retira da peça *As fenícias*, de Eurípidas.

preciso demonstrá-la. A *parresía* não é uma retórica pelo simples motivo de que ela se define como um “dizer-a-verdade”, ao passo que a retórica se vale dos artifícios do discurso para produzir o convencimento do interlocutor - a verdade não é essencial quando se trata de retórica. Ela também não é uma forma de pedagogia, e nesse ponto Foucault ressalta que ela se afasta da clássica ironia socrática presente na maiêutica. Não há nada a ensinar, mas sim a enunciar: enuncia-se uma espécie de fala cortante, a partir do qual o interlocutor ao qual ela se dirige “não pode fazer mais do que calar-se ou sufocar-se de furor” (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 54). Por fim, embora nela haja nitidamente uma estrutura agonística entre os agentes, a *parresía* não é uma erística posto que também não é uma discussão. Não se trata de entabular um debate em que um irá prevalecer sobre o outro, mas sim de emitir um enunciado verdadeiro e cortante.

No seu aspecto ético, ou seja, no modo como a *parresía* aparecia mais diretamente no interior do cuidado de si, temos mais ou menos a mesma estrutura. Evidentemente que as modalidades de *parresía* variavam muito entre as diversas escolas e os diversos filósofos, mas podemos afirmar, de modo geral, que ela cingia determinado *êthos* na relação com o outro, imprescindível ao cuidado de si do “momento helenístico”. O verdadeiro operador das transformações do sujeito não era uma simples transmissão de sabedoria, mas sim a execução de um caminho singular, pautado por exercícios e por um trabalho constante consigo próprio.

Vejamos um exemplo: faz parte do estoicismo refletir sobre a morte e aprender a morrer. Ora, será que alguém aprende a morrer apenas lendo sobre isso ou apenas ouvindo o que os sábios têm a dizer? Não é o que parece ocorrer, em todo caso, com Sêneca, conforme demonstra toda a sua correspondência com Lucílio. Sêneca menciona diversas vezes a insuficiência das transmissões de sabedoria sobre a morte, ressaltando que não se trata verdadeiramente dela na formação da espiritualidade. Na epístola 26, afirma que “debates filosóficos e colóquios literários e palavras coletadas dos preceitos dos sábios e a conversa erudita não revelam a verdadeira firmeza espiritual” (SÊNECA, 2016, p. 44). Na epístola 24, parafraseia certo desenvolvimento de Lucílio sobre a morte, e exorta: “prefiro que leias a ti mesmo que a minha carta” (SÊNECA, 2016, p. 40). Na epístola 30, conta a Lucílio que o convívio com Aufídio Basso, homem que estava bem velho e próximo da morte, foi muito mais importante do que seus ensinamentos: “estas coisas [Sêneca se refere a preceitos filosóficos], bem sei, foram tantas vezes ditas e serão tantas vezes ditas, mas nem quando eu as lia me foram igualmente úteis, nem quando as ouvia de pessoas que diziam que não eram temíveis coisas das quais não tinham medo: mas ele impôs a mim sua autoridade, uma vez que falava do avizinhar-se da própria morte”(SÊNECA, 2016, p. 48).

Sêneca sofria de asma, e poderíamos igualmente dizer que aprender a lidar com as crises foi bem mais importante no exercício de aprender a morrer do que a fala ou os textos de qualquer sábio que tenha passado por seu caminho. Na epístola 54, Sêneca narra a Lucílio uma forte crise asmática que havia transcorrido na ocasião, e lhe diz:

eventualmente, essa respiração conseguirá, de fato, o que tantas vezes tentou. Pensas que estou animado em te escrever estas coisas porque escapei? Se me alegro com esse desfecho como se estivesse bem de saúde, faço um papel tão ridículo como qualquer um que pensa ter conseguido uma vitória porque adiou uma audiência (SÊNECA, 2016, p.63)

Já mencionamos que no “momento helenístico” o cuidado de si jamais termina, e sob essa perspectiva é possível entender todo o projeto das *Cartas a Lucílio* como um imenso exercício espiritual de Sêneca, uma imensa elaboração que visava prepará-lo para a sua própria morte. Lembremos o contexto por trás dessas correspondências - elas foram escritas a partir de 62 d.C., naqueles que viriam a ser os últimos anos da vida de Sêneca²⁶. O filósofo de Córdoba sobreviveu a quatro imperadores romanos, sendo que foi preceptor do último desses quatro: Nero. Paul Veyne (2015) conta que a partir do momento que Nero mata a própria mãe, Agripina, suspeita de traição, Sêneca começa a se afastar lentamente dos cargos políticos. Seu dilema era o de tentar afastar-se o máximo possível de Nero, mas sem levantar suspeitas de traição. Agripina foi muito próxima a Sêneca, tendo sido a responsável por seu retorno do exílio e pelo convite de tutelar seu filho e futuro imperador de Roma. Além do horror com a morte de Agripina, Sêneca começa a discordar inteiramente da atuação de Nero como imperador, de sua megalomania, de sua loucura: torna-se um “anti-neroniano em seu foro íntimo” (VEYNE, 2015, p. 217). Nero se transformou no oposto do rei clemente que Sêneca defende que ele viria a ser em seu *Tratado sobre a clemência* (VEYNE, 2015), escrito pelo filósofo em latim (e não em grego, que era a língua “oficial” da filosofia) justamente para promovê-lo diante da população e para exortar que confiassem nele. Conforme sabemos, era possível se demitir de um cargo político, mas impossível demitir-se de ser amigo do imperador. Eventualmente chegará o momento em que o afastamento gradual de Sêneca será mal interpretado, e o filósofo figurará em uma das teoria conspiratória para derrubar o imperador que chegavam constantemente aos ouvidos de Nero. Acusado injustamente de traição, Sêneca morre segundo os preceitos do estoicismo: tira a própria vida de forma calma e racional.

As cartas a Lucílio são atravessadas por toda essa temática. A epístola 73 é uma carta aberta dirigida a Nero (VEYNE, 2015). Em diversos momentos das epístolas, Sêneca defende

²⁶ Sêneca morre em 65 d.C. (VEYNE, 2015).

que o filósofo deve se afastar da política para cuidar de seus próprios assuntos (instruir a humanidade, fazer progredir a sabedoria etc.), justificando seu próprio afastamento com relação a Nero. Além disso, discute amplamente a possibilidade do suicídio: em que ocasiões devemos antecipar a morte; se é preferível se matar ou deixar-se matar por um carrasco; se é preferível uma morte dolorosa e lenta ou uma morte rápida e indolor; se é preferível viver em condições deploráveis ou se não seria melhor morrer para sair logo da situação²⁷; se uma vida plena não é muitas vezes melhor do que uma vida longa; se morrer bem não é, em última análise, escapar do risco de viver mal; sobre como lidar com a morte de um amigo; e sobre como lidar com a inevitabilidade da morte em geral (SÊNECA, 2016).

a sombra de um suplício provável e iminente paira sobre as *Cartas a Lucílio* (...). Tudo se passa como se Sêneca, quando escrevia essas cartas, já tivesse optado por uma morte suave e por antecipar-se ao carrasco. E assim fora: já mandara preparar a cicuta, como logo se viria a saber (VEYNE, 2015, p. 228)

Vemos, então, que o operador da transformação do sujeito no interior do helenismo não se encontrava precisamente no ensino dos preceitos da escola, ou na transmissão de uma sabedoria. Tratava-se, na realidade, de uma experiência do sujeito consigo próprio que passava diretamente pela relação com o outro. Se fosse uma simples questão de transmissão de sabedoria a compreensão do que se passava nessas relações mestre-discípulo seria, sem dúvida, de fácil compreensão, pois estaríamos novamente no *Gnôthi Seautón* típico da cultura ocidental moderna. Toda a dificuldade de Foucault é a de tentar entender como se dava esse outro *modus operandi* que era o da *Epiméleia Heautoû*. Para tentar dar conta dessa especificidade, Foucault analisa justamente a *parresía*, essa sustentação, pelo mestre, do lugar da verdade. Para continuarmos com o exemplo de Sêneca: o que foi importante na figura de Aufídio Basso não era exatamente o que ele dizia e ensinava, mas o modo como vivia e aquilo que demonstrava com sua vida; o modo natural, por exemplo, com que falava da morte (SÊNECA, 2016). Trata-se da *parresía* enquanto

palavra livre, desvencilhada de regras, [que] deve certamente adaptar-se à situação, à ocasião, às particularidades do ouvinte; mas sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 365)

No cuidado de si helenístico, o custo do dizer-verdadeiro pesa mais do lado do mestre, “na medida em que é sobre o lado do mestre, do conselheiro, do guia, que incide o essencial das obrigações de verdade” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 366). Em contrapartida, é

²⁷ Com relação a esse ponto, na epístola 24 diferencia vigorosamente aqueles que “fogem da vida”, daqueles que “sabem sair dela”: “O homem corajoso e sábio não deve fugir da vida, mas sair dela” (SÊNECA, 2016, p. 41).

exatamente o oposto que vemos ocorrer na tradição cristã. No caso da confissão, o custo desse dizer-verdadeiro pesa quase inteiramente do lado do sujeito que se confessa: ele agora é realizado diretamente pelo sujeito e é relativo a ele próprio. No cristianismo a verdade está do lado da alma, “verdade que somente ela pode dizer, que somente ela detém e que não constitui o único, mas é um dos elementos fundamentais da operação pela qual seu modo de ser será modificado” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 367).

na espiritualidade cristã, é o sujeito guiado que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso (...). Na filosofia greco-romana, ao contrário, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é aquele que dirige. E deve estar presente não sob a forma da referência do enunciado (ele não tem que falar de si mesmo); está presente como aquele que diz: (...) “Essa verdade que te digo, tu a vês em mim” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 367)

Por último, precisamos abordar o modo como a *parresía* se diferenciava radicalmente de um outro modo com que podem se dar as relações entre os indivíduos, que é a lisonja. Conforme Foucault (1981-1982/2014) ressalta, a lisonja constituía um tema verdadeiramente central na antiguidade, tendo sido bem mais debatido do que o problema das condutas sexuais ou da relação com os pais. Mas o que torna a lisonja um risco moral tão grande, a ponto de existirem tantos tratados abordando a diferença entre o amigo e o bajulador? Ora, o fato de que o lisonjeador “faz crer que o outro é o mais belo, o mais rico, o mais poderoso”, tornando “impotente e cego aquele a quem se dirige”, e, por conseguinte, impedindo “que se conheça a si mesmo como se é” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 337).

Sendo assim, a lisonja representa o avesso da *parresía*: apresenta-se como discurso mentiroso e que, ainda por cima, deixa o lisonjeado na dependência do lisonjeador. Em nenhuma hipótese o sujeito poderia libertar-se do outro através da bajulação, ao passo que, através da *parresía*, chegaria o dia em que o indivíduo poderia prescindir do mestre:

A meta final da *parresía* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala – como é o caso da lisonja. O objetivo da *parresía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? Precisamente, porque o discurso do outro foi verdadeiro. É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando esse discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 340)

Enfim, após esse brevíssimo resumo das linhas gerais do “momento helenístico”²⁸, podemos passar para uma caracterização mais geral da *epiméleia heautoû*. O que está em seu cerne, e que confere sentido a todos os momentos de sua aparição, é a noção de espiritualidade: “cuidado de si designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 17). A espiritualidade faz referência à outra experiência de sujeito, distinta do sujeito moderno que é *a priori* capaz de verdade. Tratar-se-ia, antes, de um sujeito de ação, de um sujeito ético, sem substância, nem essência, cuja verdade só lhe seria dada ao preço de sua própria transformação. Na tradição espiritual, o pensamento é inseparável da vida, e a verdade é inseparável das condutas do sujeito; condutas éticas, em que essas práticas sobre si mesmo levam irremediavelmente ao cuidado com o outro.

Logo, poderíamos qualificar de espirituais, no sentido antigo deste termo, toda e qualquer prática que tome o sujeito para transformá-lo, para lapidá-lo, partindo da idéia de que o sujeito, tal como ele é, jamais pode acessar a verdade:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito, enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade (...). Postula a necessidade que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo (...). A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 16).

Traduzimos *epiméleia heautoû* por “cuidado de si”, mas o termo em francês, empregado por Foucault, é “*Souci de Soi*”. *Souci* não é exatamente cuidado, mas sim preocupação, inquietação²⁹. Esse apontamento com relação à tradução é importante, pois nos permite entender bem porque essa tradição é capaz de unir escolas e pensadores tão diversos. O que os perpassa é precisamente a questão do sujeito não constituído previamente, do sujeito de ação, que precisa ocupar-se de si mesmo, que precisa se cuidar. Claro que a tradução mais corrente de “*souci*” para “cuidado” não é totalmente imprecisa, mas comporta o perigo de esquecermos o que está por trás dessa necessidade de cuidado: um sujeito não finalizado e, portanto, necessariamente “inquieto”.

²⁸ Vale lembrar que o “momento helenístico” ocupa a maior parte das análises de Foucault (1981-1982/2014) na *Hermenêutica do Sujeito*, e que não seria possível e nem desejável neste trabalho abordá-lo em todos os seus ricos aspectos

²⁹ “*Epiméleia Heautou* é uma palavra muito poderosa no grego, que significa trabalhar ou estar preocupado com alguma coisa. Por exemplo, Xenofonte usava a palavra *epiméleia heautou* para descrever o gerenciamento da agricultura. A responsabilidade do monarca com relação aos seus cidadãos também era *epiméleia heautou*. Aquilo que um médico faz durante o atendimento ao paciente, é *epiméleia heautou*. É, portanto, uma palavra muito poderosa, que descreve uma espécie de trabalho, de atividade; implica uma atenção, um conhecimento, uma teoria” (FOUCAULT, 1983/2013, p. 315)

Foucault oferece vários exemplos do uso mais geral do termo “*epiméleia*” pelos gregos. O termo designa:

todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epiméleia* quando se fala para designar as atividades do dono-de-casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos. **Igualmente, em relação a si mesmo, a *epiméleia* implica um labor.** É preciso tempo para isso. (FOUCAULT, 1984/2011, p. 55 – grifo nosso)

“A *epiméleia* implica um labor”, um exercício, um trabalho constante sobre si próprio. Foucault foi bastante influenciado pela obra de Pierre Hadot, filólogo e grande especialista em filosofia antiga que cunhou o conceito “exercícios espirituais”. Da escolha da palavra “espiritual” decorre uma longa e meticulosa explicação, o que mostra toda a dificuldade de entender uma época que já não é mais a nossa, sem enxergar nela um espelho de nós mesmos. Hadot não quer empregar o termo “psíquico”, nem “moral”, nem “ético”, nem “intelectual” e nem “da alma” (HADOT, 2014), pois acredita que não abrangem a totalidade de sentido das práticas em questão. A primeira dificuldade é a de que trata-se, como vimos, de uma função. Não diz respeito à interioridade e nem responde bem às inquietações da pergunta “quem somos, em nosso íntimo?”, fortemente trabalhada pelo cristianismo. É teórico, mas não se resume somente à teoria. Enquanto prática meditativa, difere radicalmente da meditação teórica de tipo cartesiano. Não é moral no sentido corrente do termo, posto que não são prescrições universais, mas dizem respeito a uma prática de realização. Também não se constituem apenas como preceitos. Eles têm a ver com a alma, mas não no sentido cristão do termo. Em contrapartida, “a palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo” (HADOT, 2014, p. 20).

Constituem-se como exercícios espirituais as mais variadas práticas, pois

esse tempo não é vazio: ele é povoado por exercícios, por tarefas práticas, atividades diversas (...). Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excessos, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mas de que convém apropriar-se ainda melhor (FOUCAULT, 1984/2011, p. 56)

Para Hadot (1999), também há um abismo entre a compreensão atual de filosofia e a compreensão dos antigos. O que justamente caracteriza a filosofia antiga é a impossibilidade de separá-la do modo de vida do filósofo, pois se tratava sempre, primariamente, de um exercício de sabedoria, de uma terapêutica da alma, de uma transformação do sujeito:

o essencial da filosofia não é mais o discurso, mas a vida, mas a ação. Toda a antiguidade reconheceu que Sócrates foi filósofo, mais por sua vida e por sua morte, do que por seus discursos (HADOT, 2014, p. 330).

Hadot não quer com isso desqualificar as teorias filosóficas produzidas na antiguidade clássica, mas, antes, evidenciar que elas são secundárias quando comparadas à assunção de um modo de vida. Embora houvesse, claramente, sobretudo em Platão e em Aristóteles, uma discussão sobre a teoria do conhecimento, a espiritualidade era bem mais central em suas filosofias. Diferentemente de Foucault, Hadot (2014) não enxerga em Aristóteles uma exceção da tradição espiritual, e vai ressaltar a centralidade de sua noção de *eudaimonia* (o bem-estar, a felicidade). Voltaremos a discutir o lugar de Aristóteles no cuidado de si no terceiro capítulo, em que proporemos nossa própria leitura das possibilidades dessa aproximação.

Por hora, tendo definido o que deve-se entender por cuidado de si e por espiritualidade, levantemos alguns questionamentos que nortearão os próximos capítulos deste trabalho: será que a psicanálise faz algum eco à tradição milenar da *epiméleia heautoû*, como uma de suas possíveis reminiscências em nossa época? Qual sua concepção de sujeito? Como a psicanálise concebe a experiência ética? Estas são algumas das questões que temos pela frente.

2 A CIÊNCIA E O SUJEITO DA PSICANÁLISE

No capítulo anterior, trabalhamos as duas grandes tradições da relação sujeito-verdade, que Foucault identifica na história do ocidente. Na tentativa de pensar a psicanálise com relação ao cuidado de si, este capítulo visa investigar se a noção de sujeito para a psicanálise se aproxima ou não daquela colocada pela tradição espiritual. De saída encontraremos uma dificuldade, já que tanto em Freud quanto em Lacan encontraremos (cada um à sua maneira) vinculações da psicanálise com a ciência moderna, o que evidentemente a aproxima da tradição do *Gnôthi Seauton*.

Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1966/1998, p. 871) afirma: “é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do advento da ciência” - eis a afirmação que pretendemos desenvolver nesta parte do trabalho. Nela encontramos Lacan pensando, com base em Koyré, uma condição histórica para a emergência da psicanálise no mundo: o advento da ciência moderna. Koyré (2006), conforme veremos, foi autor de um importante livro, intitulado *Do mundo fechado ao universo infinito*, em que defende o aparecimento da *episteme* moderna como responsável por operar um *corte maior* (MILNER, 1996), que teria trazido diversas consequências para a subjetividade, ao iniciar uma nova compreensão sobre a organização do espaço, do movimento e da matéria.

Essa afirmação de Lacan (via Koyré) nos é muito cara, não apenas por dialogar diretamente com a proposta deste trabalho, mas também porque Foucault foi um dos principais pensadores a buscar nas mudanças históricas as explicações para certas formações de subjetividade. Afinal, conforme afirma Erlich (2007, p. 9), a hipótese de Lacan “implica dizer que a ciência moderna determina um modo específico de constituição de sujeito”. Contudo, apesar dessa hipótese lacaniana ser próxima do modo de Foucault proceder suas análises, é importante ressaltar que há importantes diferenças entre as duas abordagens. Trata-se, na verdade, da diferença existente entre a abordagem epistemológica francesa e a abordagem arqueológica foucaultiana.

Koyré foi um epistemólogo, podendo ser inserido na corrente chamada de *epistemologia francesa*, que se iniciou com Bachelard. Este, por sua vez, buscou reformular o pensamento filosófico sobre as ciências, defendendo que a epistemologia deva se apresentar como a filosofia de um “racionalismo aberto”, como uma perpétua reflexão sobre a ciência que se dá sempre a partir da própria atividade científica (FICHANT, 1974). Com isso, Bachelard se opõe às clássicas filosofias da ciência que visam determinar essa atividade

através da pressuposição de que ela responde a esse ou aquele princípio tido como *a priori* - abordagem que leva essas filosofias a construir, a partir do estudo da ciência, esquemas estáticos para dar conta da produção do conhecimento. Nem racionalismo, nem empirismo, nem idealismo e nem positivismo: a epistemologia, ao contrário, deve estar a altura de uma ciência que se caracteriza por uma perpétua retificação de seus pressupostos. Na visão bachelardiana "o real, para o cientista, se constitui por retificações que formam um feixe de aproximações sempre mais precisas"(FICHANT, 1974, p. 129). Ora, já podemos deslindar, então, duas características da epistemologia: explicitação de discontinuidades e do progresso racional do saber científico. Resumidamente, poderíamos dizer os epistemólogos franceses (apesar de suas diferenças) estudaram a discontinuidade presente nas diversas áreas tidas como científicas, no intuito de entender, através da história, seus ganhos de inteligibilidade.

Foucault, que também trabalha a partir da identificação de discontinuidades na história, e que foi amplamente influenciado por esses epistemólogos, se estabeleceu, no entanto, como um crítico da epistemologia francesa. Para isso, fundou dois métodos próprios: a arqueologia e a genealogia (esta última a partir da leitura de Nietzsche). Sem entrar em grandes detalhes, caberia dizer que a arqueologia/genealogia não tem como referencial fundamental a noção de “ciência”, diferindo-se da epistemologia no momento em que não toma a racionalidade como princípio ordenador da história. O deslocamento operado pela arqueologia, que leva de um estudo da “ciência” para um estudo dos “saberes”, permite a Foucault abordar discursos e práticas considerados “não-científicos”. *História da Loucura*, por exemplo, é apresentada como sendo a arqueologia de um silêncio (FOUCAULT, 2010a). Nesse sentido, Foucault não trabalha com a ideia de “corte maior”, conforme Milner (1996) assinalou corretamente em sua *Obra Clara*, e com isso não vê motivos para privilegiar o advento da ciência moderna tal como o faz Koyré. Teremos a oportunidade de discutir a tensão entre essas duas abordagens no final deste capítulo.

Voltemos a Lacan. O que o psicanalista francês identifica como inédito nessa ciência moderna, que teria possibilitado a psicanálise emergir alguns séculos depois? Lacan é bastante claro quanto a isso: ela inaugurou “um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido (...) e que é chamado *cogito*” (LACAN, 1966/1998, p. 870). Sendo assim, sua práxis “não implica outro sujeito senão o da ciência” (LACAN, 1966/1998, p.878). Ora, como entender essa afirmação? Como entender essa filiação da psicanálise ao “momento cartesiano”? Será que essa filiação encerra definitivamente qualquer relação da psicanálise com a espiritualidade? Veremos que essa

questão não se resolve tão facilmente, pois a psicanálise realiza também uma subversão do sujeito moderno.

Por último, três apontamentos metodológicos antes de iniciarmos propriamente o capítulo. Em primeiro lugar, faremos a leitura da modernidade partindo da visão de Koyré, e não da de Foucault, que certamente apresentaria diferenças³⁰. Essa escolha se deve à importância desse pensador para Lacan na formulação de seu “doutrinal de ciência” (veremos também o sentido desse termo, proposto por Milner). De fato, esse doutrinal só tem sentido se trabalharmos com a hipótese da ciência moderna como tendo realizado um corte maior, cujas consequências podem ser verificadas em múltiplas áreas (incluindo a subjetividade) (MILNER, 1996), de modo que a leitura arqueológica de Foucault não permitiria sustentar várias hipóteses derivadas desse doutrinal. Em segundo lugar, é importante ressaltarmos a relevância que o livro *A Obra Clara*, de Jean-Claude Milner (1996) teve neste capítulo, posto que ela guirá boa parte das seções aqui presentes. Em terceiro lugar, uma última ressalva: nossa leitura ficará circunscrita ao período dos primeiros Seminários de Lacan, indo até o seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, de 1964. Por se tratar de uma pesquisa de mestrado, não chegaremos a abordar as formulações tardias do psicanalista francês.

2.1 O drama da Modernidade

A emergência do sujeito dito moderno, para Lacan (1966/1998), tem a ver com a emergência de uma determinada experiência de divisão - de *Spaltung*. Esta divisão teria sido um efeito direto da modernidade enquanto momento de angústia abissal, derivada de perda das certezas e da desconfiança na tradição, que antes asseguravam uma certa relação subjetiva com a verdade. Eis, então, que para o psicanalista francês “a palavra ‘moderno’ nada

³⁰ Veremos, por exemplo, nos subcapítulos a seguir, que os autores que escolhemos para abordar a modernidade (Koyré, Milner, Kuhn, entre outros) estão todos inseridos na tradição do *Gnôthi Seauton* em sua leitura das transformações históricas. Sendo assim, a leitura que realizam da mudança das epistemes só pode se dar a partir de um ideal do progresso, em que a episteme antiga figura como pré-científica, atrasada, insuficiente, etc. Uma leitura dessas mesmas transformações que levasse em conta a tradição da *Epiméleia Heautoû* lembraria que o estudo da física, por exemplo, também se dava no interior de um exercício espiritual. Conforme afirma Hadot (2014, p. 49-51): “primeiramente, a física pode ser uma atividade contemplativa que encontra seu fim nela mesma e fornece à alma, libertando-a das preocupações cotidianas, a alegria e a serenidade (...), porém, pode também tomar a forma de um ‘sobrevoo’ imaginativo, que permite observar as coisas humanas como sendo de pouca importância”. Além disso, Foucault (2007) também não pensa que a matematização caracterizaria definitivamente essa época. Para ele, tratar-se-ia mais de uma determinada experiência de ordenação, responsável por identificar semelhanças e diferenças, esquadramento considerado imprescindível para alcançar uma boa representação do mundo.

estenografa se não estenografar um corte maior” (MILNER, 1996, p. 66)³¹. Este corte maior teria sido operado pela *episteme* moderna ao desbancar a *episteme* antiga.

Conforme assinalou Marcondes (2007), tanto o sentido da noção de modernidade quanto a datação de seu início são bastante problemáticos. Com efeito, foi Hegel quem propôs a divisão que utilizamos até os dias de hoje, que compreende a história da filosofia como dividida em antiga, medieval e moderna. O filósofo alemão foi o primeiro a fazer filosofia da própria história da filosofia, na tentativa de mostrar as diferentes realizações do Espírito ao longo do tempo. Hegel (2008) traduz a consciência humana em termos puramente históricos, já que a única constância é a ação do espírito humano engendrando novas formas a todo momento. O progresso do Espírito rumo ao absoluto equivale ao progresso da razão e da liberdade (ambos, evidentemente, se confundem), caminhando na direção da aquisição de sua autoconsciência plena. Por sua vez, se o Espírito tem como única verdade a liberdade, a história só poderia ser o progresso em direção a graus cada vez maiores de liberdade:

Ao mesmo tempo, a liberdade em si mesmo, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente - pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si -, é o fim a que ela tende e a única finalidade do Espírito. Na história universal tudo convergiu para esse objetivo final; todos os sacrifícios no amplo altar da Terra, através dos tempos, foram feitos para este objetivo final (HEGEL, 2008, p. 25)

Hegel é um pensador paradigmático da modernidade em vários sentidos, já que a compreensão desse período histórico usualmente se dá numa espécie de convergência entre as noções de progresso, de história e de revolução³². Em outras palavras, a síntese que produziu a ideia de progresso é concomitante da ideia moderna de revolução e da ideia moderna de história³³. Vemos esses três temas aparecerem perfeitamente no evento considerado por muitos autores como privilegiado no que se refere à modernidade: a chamada revolução científica, “período de quase um século e meio que vai da publicação de *Sobre a revolução dos orbes celestes* de Nicolau Copérnico (1543) até os *Princípios matemáticos da filosofia natural* de Isaac Newton (1687)” (MARCONDES, 2016, p.9). Se levarmos em conta outras áreas, como as artes, a filosofia, as letras, a medicina, talvez tenhamos outra datação para o início da modernidade, mas, em todo caso, não é essa a aposta de Lacan e de Koyré com a ideia de corte maior.

³¹ Discutiremos a hipótese do “corte maior” no penúltimo subcapítulo deste capítulo.

³² No que se refere à dialética hegeliana em sua compreensão do Espírito e em sua junção da noção de história com a noção de progresso, poderíamos fazer eco à importante questão levantada por Lévi-Strauss (2012, p. 290): “que se pode fazer dos povos ‘sem história’ quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história?”. Para o antropólogo francês, estaríamos diante da máxima expressão do etnocentrismo.

³³ Não à toa, encontramos nitidamente em Marx a confluência dessas três idéias.

Ora, se a ideia de modernidade está fundamentalmente vinculada à noção de progresso, ou seja, não só que algo novo surgiu, mas também que essa novidade é superior e mais avançada que o que havia anteriormente (MARCONDES, 2007), o advento da ciência moderna não pode deixar de figurar como elemento chave em sua compreensão. Com efeito, ela foi responsável por operar uma mudança radical nos campos da física e da astronomia, destronando os grandes modelos de compreensão do mundo: o modelo aristotélico e o modelo ptolomaico. Mais do que isso: a crítica desses modelos tradicionais do cosmos levou necessariamente à revisão do próprio fazer científico, e à crítica da episteme antiga proposta por Aristóteles. Não é à toa que Descartes será considerado o primeiro filósofo moderno - com ele, toda a dramaticidade do contexto moderno se traduz na necessidade urgente de se pensar um método que possa assegurar o conhecimento. Com efeito, Descartes e Bacon foram os primeiros filósofos a apontar, diretamente e sem rodeios, o erro dos antigos, denunciando que o método argumentativo que havia na antiguidade (seja ele dialético, maiêutico, silogístico etc.), não fora suficiente para alcançar um conhecimento seguro.

Para a física aristotélica, aplicar a matemática ao estudo das coisas terrestres representava um contra-senso³⁴. Para um grego ou um medieval, os dados imediatos da experiência sensível, da experiência concreta, do mundo ordinário em que vivemos e nos movemos, não são matemáticos ou matematizáveis. Aristóteles dividia a natureza, o conjunto dos seres em movimento, em duas regiões: a região celeste, chamada de supralunar, que realizava eternamente o movimento circular (considerado o mais perfeito de todos), e cuja substância era o éter; e a região terrestre, ou sublunar, constituída pelos quatro elementos - ar, fogo, terra, água -, altamente mutáveis e inconstantes (MARCONDES, 2007). Acima da região lunar, havia ainda a esfera das estrelas fixas (MARCONDES, 2007).

A matemática, por sua precisão e exatidão, só deveria ser usada para medir e estudar os astros celestes, que, nessa abordagem, eram os únicos dotados de movimentos perfeitos. E é por isso que a física de Aristóteles se caracterizava por ser mais qualitativa do que quantitativa, onde as constatações advinham da percepção sensível do mundo. Conforme exemplifica Elia (2007), Aristóteles explica a queda dos corpos através da teoria do lugar natural³⁵. As coisas pesadas tendem a se mover para o mais baixo possível, pois têm como

³⁴ “A física de Aristóteles, bem entendido, é falsa e completamente caduca. Não obstante, é uma física, isto é, uma ciência altamente elaborada, embora não o seja matematicamente. Não se trata de imaginação pueril, nem de grosseiro enunciado logomáquico de senso comum, mas de uma teoria, ou seja, uma doutrina que, partindo naturalmente dos dados do senso comum, submete-os a um tratamento extremamente coerente e sistemático” (KOYRÉ, 1982, p. 157).

³⁵ Para Koyré, essa teoria implica na noção de um todo, de uma ordem cósmica harmônica: “a concepção de ‘lugar natural’ é baseada numa concepção puramente estática da ordem. Com efeito, se cada coisa estivesse

lugar natural o centro da terra. Somente abandonando as explicações provenientes da percepção sensível do mundo é que pudemos entender que não se trata exatamente de queda dos corpos, mas de um fenômeno em que matéria atrai matéria na razão direta do produto das massas e inversa do quadrado das distâncias – fenômeno batizado por Newton de Lei da Gravidade.

Contudo, mesmo no que se refere aos astros, onde a matemática era de fato aplicada, os antigos também erraram. O principal modelo astronômico geocêntrico foi proposto por Ptolomeu, no século II, em seu *Almagesto* - tratado que se estabeleceu como a grande referência durante toda a Idade Média, para toda a Europa ocidental, mas também para o Império Bizantino e para o mundo árabe. O primeiro passo em direção à revolução do modelo astronômico ptolomaico foi dado por Copérnico, na obra *Sobre a revolução dos orbis celestes*, de 1543. Ele utilizou “de modo pleno as técnicas matemáticas elaboradas por Ptolomeu” (KOYRÉ, 2006, p. 28), mas com o diferencial de tomar como ponto de partida não o geocentrismo, e sim o heliocentrismo. Ou seja, Ptolomeu sabia fazer cálculos bem, porém partiu de uma hipótese errada ao ter como referência a terra no centro do universo. Naturalmente que após Copérnico muita coisa ainda foi alterada. Sua concepção de mundo não foi capaz, por exemplo, de romper com o ideal de finitude do cosmos, muito embora ele tivesse aumentado seu tamanho em 2000 vezes com relação à concepção anterior. Além disso, seu modelo ainda apostava na existência da “esfera celeste, isto é, a esfera das estrelas fixas” (KOYRÉ, 2006, p.31).

Ao estabelecer o heliocentrismo, Copérnico passou para a história como o principal marco simbólico da ciência moderna, imortalizado na expressão “revolução copernicana”. Lembremos que Freud (1917/1996) também considerou o marco de sua existência, ao perfilá-lo nas três grandes feridas narcísicas da humanidade: Copérnico, justamente, teria realizado a primeira, ao retirar a Terra do centro do universo com o heliocentrismo; seguido pela de Darwin, que retirou o homem do centro da vida natural através da teoria da evolução das espécies; e a do próprio Freud, que retirou a consciência do centro da vida psíquica. Conforme aponta Koyré (2006, p. 29): “o efeito imediato da revolução copernicana foi o de espalhar o ceticismo e a perplexidade”.

Em 1572, o astrônomo dinamarquês Tycho Brahe observou uma supernova, cuja explosão foi tão intensa que pôde ser vista a olho nu. Ora, essa observação, unida com a matematização que provou que ela havia ocorrido muito longe da Terra, trouxe problemas

‘em ordem’, cada coisa estaria em seu lugar natural e, bem entendido, ali ficaria e permaneceria para sempre” (KOYRÉ, 1982, p. 158).

para o modelo aristotélico. Isso porque, para Aristóteles, não poderia haver movimento para além do mundo supralunar, onde existiriam apenas estrelas fixas. Tycho Brahe também foi responsável por elaborar uma espécie de modelo intermediário entre o ptolomaico e o copernicano. Porém, em última análise, seu sistema ainda era geocêntrico: pressupunha a Terra imóvel, o Sol girando em volta dela e os demais planetas girando em torno do Sol (MARCONDES, 2007). Nesse momento conviviam os três modelos astronômicos, o de Ptolomeu, o de Copérnico e o de Brahe, pletamente de acordo com o argumento de Kuhn (2017), sobre o momento transitório em que convivem diferentes paradigmas, antes de uma ruptura de paradigmas de fato acontecer.

Contudo, um dos autores mais importantes dessa época foi Galileu, pensador do século XVII e inventor do telescópio (MARCONDES, 2016). Ele foi o responsável por uma das discontinuidades mais importantes da modernidade, ao operar “uma das mais profundas, senão a mais profunda revolução do pensamento humano desde a descoberta do Cosmo pelo pensamento grego” (KOYRÉ, 1982, p. 152). Essa revolução traduziu-se em uma “radical ‘mutação’ intelectual da qual a ciência física moderna é, ao mesmo tempo, o fruto e a expressão” (KOYRÉ, 1982, p. 152).

Conforme dissemos mais acima, a antiguidade não previa a aplicação da matemática no mundo terrestre, seja pela explicação aristotélica dos movimentos imperfeitos, seja pela explicação platônica de que a realidade era apenas cópia das figuras geométricas (KOYRÉ, 2016). Galileu suprimiu a distância ontológica entre a geometria e o mundo real, afirmando que “o livro do mundo está escrito em linguagem matemática” (GALILEU apud MARCONDES, 2016, p. 55)³⁶. Sendo assim, o mundo físico deve ser conhecido a partir da matematização da realidade, que deverá tornar inteligível qualquer movimento ocorrido no espaço geométrico. Koyré (1982) afirma que só podemos compreender a grande mudança introduzida por Galileu, ao percebermos que ele alterou, com a matematização da realidade, a própria concepção do Ser. Segundo o epistemólogo:

O que está em jogo, aqui, não é a certeza - nenhum aristotélico jamais pôs em dúvida a certeza das proposições ou demonstrações geométricas -, mas o Ser; nem mesmo o emprego da matemática na física - nenhum aristotélico jamais negou nosso direito de medir o que é mensurável e de contar o que é contável -, mas a estrutura da ciência, e portanto, a estrutura do Ser (KOYRÉ, 1982, p. 167)

³⁶ “Mais uma vez, estamos tão habituados à ciência matemática, à física matemática, que não mais sentimos a estranheza de um ponto de vista matemático a respeito do Ser, a audácia paradoxal de Galileu, ao declarar que o livro da Natureza é escrito em caracteres geométricos” (KOYRÉ, 1982, p. 166)

Outro importante astrônomo do início do século XVII foi Kepler, que também observou a explosão de uma supernova (MARCONDES, 2016). Sua grande contribuição foi a de ter reformulado a teoria do movimento dos corpos celestes. Ele rompeu com o paradigma do círculo como movimento perfeito, e demonstrou que as órbitas planetárias se dão na forma da elipse (KOYRÉ, 2016). Essa concepção estava intimamente ligada à noção do que Koyré chama de “Mundo Fechado”, que pressupunha um Cosmo enquanto totalidade dotada de perfeição e de harmonia. Lacan (1960-1961/2010, p. 119) ressalta a importância de Kepler como nome central da revolução científica, e afirma que Copérnico “não passa de fantasia histórica”, já que seu sistema ainda estava “embaraçado de elementos imaginários”. Foi Kepler quem rompeu com a ideia do todo, da unidade, da perfeição que o círculo representava, e que marcou toda a tradição ocidental (influenciando até mesmo a concepção do amor³⁷).

Finalmente temos a figura de Newton, que elucida o movimento dos corpos celestes através da explicação da gravitação universal. Ele representa “o final do processo inaugurado por Copérnico” (MARCONDES, 2016, p.87), quando a física aristotélica dá lugar, definitivamente, às leis universais matematizadas da qual está submetido todo o movimento dos corpos. Essa união da matemática com a física encontrará toda sua expressão em seu *opus magnum*, intitulado, justamente, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, de 1687.

Para Koyré (2016), o advento da ciência moderna, com a matematização da física e com a mudança radical na concepção de *episteme*, foi o acontecimento mais importante da modernidade. Essa nova ciência é a resposta a um mundo que já não mais se apresenta para nós como uma totalidade organizada, como um mundo fechado. Com ela, o universo se abre para o infinito:

A dissolução do Cosmo significa a destruição de uma ideia, a ideia de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado, de um mundo qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico. Essa ideia é substituída pela ideia de um Universo aberto, indefinido e até infinito, unificado e governado pelas mesmas leis universais, um universo no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível do Ser, contrariamente à concepção tradicional que distinguia e opunha os dois mundos do Céu e da Terra. Doravante, as leis do Céu e da Terra se fundem. A astronomia e a física tornam-se independentes, unificadas e unidas. Isso implica o desaparecimento, da perspectiva científica, de todas as considerações baseadas no valor, na perfeição, na harmonia, na significação, no desígnio (...). A dissolução do Cosmo, repito, me parece a revolução mais profunda realizada ou sofrida pelo espírito humano desde a invenção do Cosmo, pelo espírito Grego (KOYRÉ, 1982, p.155)

³⁷ Com efeito, através do discurso de Aristófanes, Platão (1980b) narra a queda dos seres redondos, completos, que possuíam duas cabeças, quatro braços, quatro pernas etc., que foram divididos ao meio pela ira divina de Zeus, e condenados a procurar eternamente por sua completude perdida - mito que pressupõe, em termos lacanianos, a existência da relação sexual.

Como entender essa ciência emergente com relação à experiência humana? Em primeiro lugar, devemos observar que a ciência moderna não mais descreve o mundo - ela o constrói. Em seu ato faz existir uma nova realidade, de tal maneira que seu método e seu objeto estão intimamente correlacionados. Sendo assim, o mundo dessa nova ciência não é o que temos acesso por meio de nossa experiência cotidiana - “a natureza, dizem os cientistas, obedece a princípios fundamentais escondidos atrás de todo tipo de processos secundários” (FEYERABEND, 2016, p. 76). Como é possível que o mundo que vejo não seja real? Como é possível que os planetas não girem em volta da terra, se é assim que me parece acontecer? Como é possível que a terra seja redonda, se minha percepção faz parecer que o mar se derrama no horizonte?

A ciência propõe que nossas percepções mais imediatas não passam de uma ilusão. Einstein (apud FEYERABEND, 2016, p. 70), por exemplo, afirmava categoricamente que: “para nós, físicos convictos, a distinção entre passado, presente e futuro não significa nada além de uma ilusão, embora tenaz”. Ao menos para os físicos clássicos temos, de um lado, a objetividade das leis científicas, entendidas como o que há de mais real; e, do outro, o subjetivismo ilusório das experiências (FEYERABEND, 2016).

Em segundo lugar, observamos também que a ciência não necessita de nenhuma referência exterior à sua própria atividade, podendo prescindir tanto da filosofia quanto da teologia. Suas verdades são completamente independentes dos dogmas teológicos e das verdades filosóficas. A ciência, com seu mundo desabitado de Deus, de deuses, e até mesmo do homem, dificulta a possibilidade da espiritualidade, decreta o fim dos vínculos animistas entre homem e natureza, e nos apresenta um universo despropositado e “gélido de solidão”³⁸. Nas palavras de Lacan (1960/2005, p. 40):

O que o discurso da ciência desmascara é que nada mais resta de uma estética transcendental mediante a qual se estabeleceria um acordo, ainda que perdido, entre nossas intuições e o mundo. A realidade física, verifica-se doravante impenetrável a qualquer analogia com qualquer tipo de homem universal. Ela é plena, totalmente inumana. O problema que se abre para nós não é mais o do co-nascimento, de uma co-naturalidade em que entrevemos a amizade das aparências. Sabemos o que cabe à terra e ao céu, ambos são vazios de Deus, e a questão é saber o que fazemos aparecer nas disjunções que constituem nossa técnica.

Se, por um lado, já não há mais lugar nem para Deus e nem para a experiência sensível do homem, por outro, a natureza torna-se determinável e previsível, passível de controle e de verificação. Se essa compreensão “inumana” do mundo tem a força de se impor a nós até hoje, isso talvez não se deva ao fato de ela ter sido aceita, mas sim aos resultados técnicos que

³⁸ Expressão que Feyerabend (2016) pega emprestado do biólogo Jacques Monod.

ela produz. Se a ciência é invencível desde então, isso se deve em parte à nossa crença em suas promessas (FEYERABEND, 2016).

Ora, acontece que essa nova física não apenas colocou em xeque a confiança nos sentidos, mas nos fez igualmente duvidar de toda a tradição clássica do pensamento que estivera historicamente atrelado a eles. Ela afirma sem parar que os antigos erraram. Mas quem são esses antigos? Não foram pessoas quaisquer, mas sim nomes importantíssimos como os de Platão e Aristóteles, que serão retomados, lidos e relidos pela tradição cristã, pela tradição árabe, e que foram a grande referência por longos dois mil anos; nomes como o de Plínio, o velho, e como o do grande Ptolomeu. “Revolução copernicana” é, em última análise, uma forma de designar essa enorme queda da autoridade, que foi uma das marcas mais fundamentais da modernidade. Lembremo-nos desta historieta fantástica:

Quando Galileu é interpelado pela Igreja em Roma e sugere que os cardeais olhem através de seu telescópio, ouve como resposta, na linha dos argumentos de São Tomás, que nenhuma verificação empírica pode suplantar as antigas doutrinas, porque a observação é limitada e imperfeita (MARCONDES, 2007, p. 157)

“O que poderia a observação frente a Aristóteles, a Deus, ao raciocínio argumentativo?” - argumentaram os cardeais da época. Contudo, a ciência moderna não foi a única a abalar a credibilidade da tradição. Encontramos pelo menos mais dois importantes acontecimentos que, embora sejam distintos dela, não deixam de estar intimamente relacionados entre si. Alguns anos antes, no período do Renascimento, as grandes navegações, com a consequente descoberta do chamado Novo Mundo e dos povos ditos “selvagens”, já trouxeram para a civilização ocidental um número bastante grande de questões. Elas não só ajudaram a comprovar que a cosmologia antiga estava errada (já que o céu muda do hemisfério norte para o hemisfério sul), mas assinalaram também uma perda de credibilidade a nível geográfico e biológico.

Lembremos, por exemplo, que Ptolomeu não foi somente o autor do famoso *Almagesto*, mas que ele foi também autor de uma obra de geografia que precisou ser inteiramente revista. “A primeira consequência das navegações foi a necessidade de alterar a própria concepção da Terra que se tinha desde a antiguidade (...) foi necessário rever a dimensão da Terra, redesenhar a cartografia então em vigor” (MARCONDES, 2016, p. 19). Ou seja, a geografia de Ptolomeu foi provada errada pelas grandes navegações antes mesmo de Copérnico duvidar da acuidade de sua cosmologia.

Lembremos também dos vários volumes da *Historia Naturalis*, de Plínio, autor do século I d.C, que compilou o trabalho de diversos autores da antiguidade, e que foi a grande

referência em botânica, zoologia, mineralogia (entre outras áreas), durante toda a Idade Média e até o início do Renascimento. Plínio não fazia qualquer alusão ao chamado Novo Mundo e, evidentemente, não possuía nenhuma referência à flora e à fauna ali presentes. Américo Vespúcio, na famosa carta *Mundus Novus*, diz: “E realmente creio que nosso Plínio não chegou a mencionar nem a milésima parte das espécies de papagaios e outros pássaros e animais que existem nessas regiões, de formas e cores tão diversas que Policeto, mestre da pintura, não teria sido capaz de pintá-los” (VESPÚCIO apud MARCONDES, 2016, p. 21).

O Novo Mundo faz entrar em colapso o método aristotélico analógico, pelo qual se conhece o novo por analogia com o antigo (MARCONDES, 2016). Ora, como comparar realidades tão distintas? Nesse contexto não há outra forma de produzir conhecimento senão através da própria experiência:

Foi necessário recorrer portanto à construção empírica dessa nova ciência. Não era apenas uma questão de incluir a nova realidade em um corpo de conhecimentos estabelecidos, que se alteraria profundamente com a inserção de novas espécies, levando à revisão de categorias e princípios classificatórios tradicionais. Tratava-se efetivamente de uma questão de sobrevivência para os conquistadores e os colonizadores, que precisavam distinguir plantas comestíveis de venenosas, animais selvagens de animais domésticos (MARCONDES, 2016, p.18).

Além da novidade em termos de fauna e flora, colocou-se também o problema da compreensão dos povos que viviam nas américas. De onde, afinal, eles vieram? Logo de saída sua existência entra em conflito com a famosa narrativa bíblica da Terra povoada pelos três descendentes de Noé, que teriam ido para a Ásia, para a África e para a Europa. Mas esse não foi o único problema que esses povos levantaram para o pensamento ocidental da época (problemas que, diga-se de passagem, estendem-se até hoje). O primeiro filósofo, e talvez o único em seu tempo, a tematizar o Novo Mundo e extrair reflexões filosóficas de sua descoberta foi Michel de Montaigne (1972). Para o filósofo, a descoberta das Américas nos fez romper com a ideia tão simples e cômoda que se fazia do homem. Afinal, como compreender esses povos, de costumes tão diferentes, de moral tão diversa, de funcionamento tão distinto, com relação a nós, ocidentais? Deveríamos considerá-los como um outro tipo de humanidade? Qual critério teríamos, de fato, para designá-los como selvagens? Até os dias atuais (e talvez para sempre) a existência dos povos “selvagens” coloca diretamente em cheque nosso próprio modo de vida, conforme Montaigne (1972, p. 106) já observara no século XVI:

Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios (...) não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política,

nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho, só sabem da ociosidade

Por último, a terceira grande ruptura moderna - que não será desenvolvida neste trabalho, mas que não poderia deixar de ser citada -, ocorreu no interior do próprio cristianismo, no movimento conhecido como Reforma Protestante. Mais uma vez temos a temática do rompimento com a autoridade, dessa vez em um confronto político que levou a Igreja a perder sua hegemonia em várias regiões da Europa.

2.2 Descartes e o *Cogito*

Como vimos, o homem moderno está então completamente perdido - momento de verdadeira angústia na história da humanidade. Sua confiança na imutabilidade e na unidade do conhecimento, na sua experiência sensível e na sua tradição, receberam um golpe violento. Deus está enfraquecido e já não é mais a causa final da realidade humana. A rigor, nem mesmo o cristianismo sobreviveu a essa fragmentação da tradição. A ciência, por sua vez, que parece oferecer um porto seguro, postula um mundo cujo acesso não me é evidente e cuja realidade é desprovida tanto de Deus quanto da forma e da necessidade do homem.

É nesse momento que surge René Descartes, no século XVII, propondo responder ao ceticismo - tanto ao ceticismo mais geral levantado pelo próprio contexto de sua época, quanto aos argumentos céticos propostos pelos filósofos declaradamente céticos dessa mesma época. A grande ambição de Descartes é a de dar sentido à ciência emergente, ao mesmo tempo integrá-la à experiência humana e tirar o homem do mundo das incertezas. Em outras palavras, seu objetivo era o de combater o ceticismo reinante. “Descartes não apenas conhecia parte da literatura cética, como também tinha plena consciência da *crise pyrrhonienne* como uma questão bastante viva em sua época (...) ele se encontrava sob forte impacto dos ataques céticos, percebendo a necessidade de uma nova e rigorosa resposta a eles” (POPKIN, 2000, p. 273-274).

Atualmente sabe-se que Descartes foi um leitor atento de Montaigne, autor para quem sua obra é uma espécie de tentativa de resposta (POPKIN, 2000). Em vários de seus ensaios Montaigne propõe um desafio cético ao pensamento: o que garante que nossa nova teoria científica, que acaba de destronar a teoria antiga, não será também contestada no futuro? O que garante que nossa pretensão a alcançar um conhecimento seguro não seja apenas fruto da

vaidade humana³⁹? O que garante que ainda não vamos descobrir mais terras além do Mundo Novo⁴⁰?

Quando se nos apresenta uma nova doutrina, temos boas razões para desconfiar e lembrar que, antes de ser formulada, estava em voga a doutrina oposta. Assim como esta foi derrubada pela atual, no futuro uma terceira substituirá a segunda (...). Há mil anos, era considerado uma atitude pirrônica colocar em dúvida a ciência da cosmografia e as opiniões aceitas por todos; era considerado heresia admitir os antípodas; e, contudo, nosso século descobriu uma grandeza infinita de terra firme, não uma ilha ou uma região em particular, mas uma parte que acaba de ser descoberta e é mais ou menos igual em grandeza ao que conhecemos. Os geógrafos daquele tempo insistiam em assegurar que tudo já havia sido descoberto e visto (...). Como saber, se Ptolomeu se enganou sobre os fundamentos de seu raciocínio, não é tolice confiar no que se diz agora e se não é mais verossímil que esse grande corpo que chamamos mundo seja coisa bem diferente do que julgamos? (MONTAIGNE apud MARCONDES, 2016, p. 41)

Analisemos agora qual foi a primeiríssima regra que Descartes estabelece como relativa ao método, proposta em seu *Discurso do Método*, e vejamos como ela faz eco ao desafio cético de Montaigne. Isto porque “em seus *Discours*, nas *Meditationes* e em *La Recherche de la Verité*, um procedimento é estabelecido para se desenvolver a *crise pyrrhonienne* possivelmente ainda com mais força do que até então tinha sido feito por qualquer pirrônico, antigo ou moderno” (POPKIN, 2000, p. 278-279). Nela, Descartes (2015, p. 54) diz:

O primeiro [preceito] era não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de maneira tão clara e distinta a meu espírito que eu não tivesse ocasião de colocá-lo em dúvida

O primeiro ponto que chama a atenção é a palavra “jamais”, por se tratar de um advérbio absolutamente excludente. Em nenhum caso, sob nenhuma condição, aceitar como verdadeiro coisa que eu não conheça evidentemente como tal. Descartes já introduz aqui, como condição para a verdade, a noção de evidência (a relação verdade-evidência é crucial em sua epistemologia). Segue-se, então, o “isto é” - a explicação de como realizar esse preceito metodológico -, que inicialmente aparece como duas recomendações negativas. Como consigo chegar na verdade pela evidência? Ora, evitando a precipitação e a prevenção. O precipitado é aquele que faz afirmações cedo demais, aquele que afirma sobre matérias que não tem embasamento. O prevenido é aquele que recorre a preconceitos, a pressupostos

³⁹ c.f. Ensaio “Da vaidade”(MONTAIGNE, 1972)

⁴⁰ “Tantos personagens eminentes se enganaram acerca desse descobrimento que não saberei dizer se o futuro nos reserva outros de igual importância” (MONTAIGNE, 1972, p.104). De fato a história provou que Montaigne estava certo ao levantar essa suspeita, já que o descobrimento oficial Austrália, na Oceania, data de 1770.

prévios e não-examinados, que acaba por deturpar sua argumentação. Logo, preceito negativo, empecilhos para o conhecimento: não falar apressadamente, e não falar a partir de preconceitos.

Mas Descartes continua: “nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de maneira clara e distinta a meu espírito”. Temos agora um elemento mais positivo, uma exigência do preceito: a clareza e a distinção. Qualquer representação (voltaremos a essa importante noção) precisa ser clara e distinta, pois se for confusa e obscura me conduzirá ao erro e não servirá. E finaliza, mais uma vez de forma bastante radical, dizendo: “...que eu não tivesse ocasião de colocá-lo em dúvida”. Surge o terceiro elemento dessa passagem, a segunda exigência: o crivo da dúvida. A própria dúvida figura agora como preceito metodológico. Submeter qualquer coisa que se apresente ao meu Espírito ao crivo da dúvida, para ver se ela tem a clareza e a distinção necessárias para se fundarem como evidências e, logo, poderem ser consideradas verdadeiras.

Ora, Descartes quer responder ao desafio cético proposto por Montaigne (sua primeira regra faz eco à impossibilidade cética do conhecimento), porém nesse processo ele acaba por construir uma exigência metodológica forte demais. Ele introduz um crivo muito rigoroso quando propõe que tudo deve ser posto em dúvida até que se possa comprovar clareza e distinção. Esse é o sentido de Popkin (2000) chamar Descartes de “*sceptique malgré lui*”, já que ao tentar refutar o ceticismo, Descartes foi visto pelos pensadores de sua época como expoente máximo dessa corrente:

(...) Descartes logo se viu denunciado tanto como um perigoso pirrônico quanto como um dogmático malsucedido cujas teorias eram apenas fantasias e ilusões. Os pensadores ortodoxos e tradicionais consideraram Descartes como um cético vicioso porque seu método da dúvida negava a base mesma do sistema tradicional. Portanto, apesar do que ele próprio dizia, Descartes foi considerado o ponto culminante de dois milênios de pensamento pirrônico (POPKIN, 2000, p. 301)

Ora, Descartes, que não se considerava um cético, que não almejava fortalecer o ceticismo mas sim combatê-lo, propõe uma resposta para sua própria questão. Afinal, o que poderia se apresentar em tamanha clareza e distinção que eu não seria sequer capaz de duvidar? A resposta pode ser encontrada no famoso argumento do *cogito*, fundante do sujeito moderno, presente no texto das *Meditações Metafísicas*. Mesmo que as *Meditações*, de 1641, escrito, portanto, 4 anos depois do *Discurso do Método*, não pretenda diretamente realizar uma fundamentação das ciências, mas sim demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma, é notável que ali Descartes tenha se preocupado em demonstrar uma certeza

indubitável. Parece nitidamente uma resposta ao critério que ele próprio estabeleceu no texto anterior e que o levou a tantas acusações céticas.

O argumento do *cogito* é desenvolvido de modo dialético, no sentido tradicional da dialética escolástica, em que o autor começa por assumir a premissa que pretende refutar. Nesse caso, o que Descartes assume? Ora, o próprio ceticismo. Conforme Popkin (2000) afirma, os primeiros passos do argumento do cogito, a prova dos sentidos, a prova dos sonhos, são derivados diretamente dos textos céticos antigos de Sexto Empírico, e do Teeteto de Platão.

As primeiras provas dizem respeito aos sentidos. Diz Descartes (2016, p.32): “tudo o que aceitei até o presente como o mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, algumas vezes experimentei serem esses sentidos enganadores, e é prudente nunca se fiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram”. A distância, a qualidade da luz etc., são circunstâncias capazes de enganar os sentidos - o problema do sentido é o problema das circunstâncias. E Descartes (2016, p.32) derruba essa prova através da noção de evidência: “existem talvez muitas outras das quais não se pode duvidar, embora as conheçamos por meio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto a este fogo, vestido com um roupão, tendo um papel entre as mãos e outras coisas desta natureza”. Sendo assim, ele propõe que quando tenho uma evidência não estou falando de algo distante ou obscuro, mas sim de uma experiência imediata.

O método dialético vai se radicalizando, e o segundo grupo de provas dizem respeito ao plano das realidades abstratas. Como poderia eu me enganar com relação à minha experiência mais imediata? “Como poderia eu negar que estas mãos e este corpo aqui me pertencem?” (DESCARTES, 2016, p.32). E responde: apenas se eu fosse louco eu me enganaria de tal modo. A loucura é encontrada por Descartes em suas meditações, e imediatamente posta de lado. Ele sequer tem o trabalho de refutá-la, diz apenas: “são loucos e eu não seria menos extravagante se meu pautasse por seus exemplos” (DESCARTES, 2016, p.33). O louco é aquele que precisa ser excluído, pois não tem condições de seguir o método. Se quisermos atingir a verdade, em primeiro lugar é preciso que não sejamos loucos.

Mas mesmo nós, os não-loucos, eventualmente sonhamos. A prova do sonho representa, para nós, os são, o momento em que a experiência imediata pode nos enganar. A refutação da prova do sonho diz: “com efeito, esteja eu desperto ou adormecido, a soma do dois ao três formará sempre o número cinco e o quadrado jamais terá mais de quatro lados” (DESCARTES, 2016, p.35). Ou seja, mesmo sonhando, certas regras muito gerais da aritmética ainda permanecem.

O último passo dessa meditação leva a dúvida às últimas consequências, atingindo até mesmo a solução conquistada ao enfrentar a prova das realidades abstratas: é o famoso desafio do gênio maligno. As provas que diziam respeito aos sentidos já estavam todas em Sexto Empírico, mas agora, com o gênio maligno, Descartes assume a radicalidade do ceticismo completamente, pois se ele conseguir refutar seu argumento principal, então todo o edifício cético ruirá com ele. Ele propõe: vamos supor que ao invés do Deus bondoso das sagradas escrituras, exista um demônio que interfere sistematicamente no processo do conhecimento, que atua como ponto externo na relação sujeito-objeto, bagunçando todo o processo do conhecimento, de modo que nunca posso saber se estou de fato chegando à verdade. Ora, por causa da hipótese do gênio maligno qualquer pensador coerente, exigente, honesto, deveria permanecer em dúvida, única posição verdadeiramente segura.

A resposta à dúvida hiperbólica é o famoso *Cogito, ergo sum*, presente na segunda meditação, em que Descartes extrai a certeza de dentro da própria dúvida - momento em que o método dialético alcança seu ponto máximo. O que é duvidar? O que fazemos quando duvidamos? Em última análise, a dúvida pressupõe o próprio pensamento, ela é um modo do pensamento, de tal forma que o pensamento é mais básico, mais primitivo que a própria dúvida. Podemos duvidar de absolutamente tudo, menos de que estamos pensando, pois duvidar é pensar. O próprio pensamento passa a figurar como certeza indubitável. Se duvidamos é porque pensamos e, enquanto pensamos, existimos, somos. Há sujeito no momento em que há pensamento, ou melhor: há sujeito porque há pensamento, já que para o filósofo moderno ele é propriamente essa coisa pensante, esse núcleo indubitável da experiência. Descartes nomeará esse plano de *res cogitans*.

Simplesmente ao levar o ceticismo ao seu limite, nos deparamos com uma verdade que ninguém pode colocar em dúvida de nenhuma maneira concebível. O processo de duvidar nos compele a reconhecer a consciência que temos de nós mesmos, nos compele a perceber que estamos duvidando ou pensando, e que se estamos aqui, existimos (POPKIN, 2000, p. 288)

Contudo, o fato de que o pensamento assegura minha existência ainda não resolve o problema da existência das coisas fora de mim - o plano da realidade objetiva -, nomeado por ele de *res extensa*. Não resolve sequer o problema das outras consciências. Descartes chegou apenas à certeza do sujeito pensante sobre si mesmo - que é uma certeza reflexiva -, mas esse não era exatamente o problema colocado pelo *Discurso do Método*. Uma certeza subjetiva não significa uma certeza sobre o mundo natural, e não basta o *cogito* para que se fundamente

o fazer científico⁴¹. Além disso, como vimos no capítulo anterior, a verdade científica não pode ser subjetiva, pois é correspondência com o real.

Em outras palavras, como se estabelece a ligação entre *res cogitans* e *res extensa*? Nesse momento que Descartes introduz um dos conceitos centrais da modernidade: a representação. A mente tem acesso a ideias, que são representações do real. Foucault (2007) vai mostrar que o que importa para Descartes não é tanto o sujeito, e sim a noção de representação como aquilo que trará o acesso ao conhecimento e à verdade. O sujeito seria apenas o elo. Foucault vai identificar em Descartes os mesmos pressupostos da metafísica aristotélica: a verdade como categoria universal e natural, cujo acesso está colocado para todos (exceto, no caso de Descartes, para os loucos).

Não é no mínimo curioso que Platão, que considerava as Ideias o que havia de mais nobre, nunca ter colocado como exigência a clareza e a distinção? É porque para ele as ideias não dependem da consciência. É apenas para uma consciência, e no momento em que a representação passa a ser o alicerce do conhecimento, que uma ideia precisa ser clara e distinta. Em Platão *é o sujeito* que se transforma para chegar às ideias - as ideias elas mesmas em nada dependem do sujeito. O *ego cogito* produz uma resignificação do conhece-te a ti mesmo, que passa a ser a imposição da consciência como ponto de partida. O que se inicia na modernidade é chamado de Idealismo, por oposição ao Realismo dos antigos. O pressuposto do realismo é de que a verdade precisa apenas ser desvelada, podendo-se chegar ao real tal como ele é. O idealismo introduz a noção de representação, como uma espécie de véu que se interpõe entre o real e a mente.

Sabemos que o passo suplementar será dado por Kant (1781/2001), que estabelece definitivamente que não temos acesso às coisas em si. Chama a atenção de qualquer estudante de psicanálise que os momentos mais dramáticos da primeira crítica giram em torno da impossibilidade de determinação da estrutura transcendental. Esta querela aparece, por exemplo, no interior da própria noção de coisas em si. Ao mesmo tempo que a coisa em si é central para o pensamento kantiano e precisa ser postulada, não é possível “olhá-la de frente”, pois ela está além de qualquer representação.

A querela também aparece na dificuldade de Kant em explicar como se dá a vinculação do sujeito transcendental ao conteúdo empírico. Por uma lado, Kant não pode abrir mão de pensar essa vinculação pois, do contrário, seu projeto estaria exposto à mesma

⁴¹ Não abordaremos nesse trabalho todo o desenvolvimento que vai do *cogito* até a postulação necessária de Deus (plano da *res divina*), trajetória que Descartes realiza almejando sustentar a possibilidade do conhecimento da natureza.

desmontagem que ele próprio submeteu a metafísica tradicional. As representações são produzidas a partir de determinações, mas para que essa atividade de representação possa se dar no mundo, para que ela possa ser aplicada a conteúdos empíricos, é necessário supor uma atividade vinculante. Por outro lado, o filósofo constata uma impossibilidade de falar como essa estrutura funciona, já que ela não pode obedecer aos mesmos procedimentos de determinação que estão presentes em todo o resto da estrutura e na própria noção de representação. É o caso do conceito kantiano de esquematismo, que não é abordado por ele de forma frontal como seria esperado que fosse, por ser colocado pelo próprio Kant como uma atividade fundamental no processamento do entendimento humano. Kant (1781/2001, B180) simplesmente diz que ele é “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza” .

Afinal, como falar do que não pode ser representado? Eis o impasse kantiano. Nesse momento já estamos bem mais próximo da psicanálise:

Em Kant o sujeito não aparecerá mais como uma *res*, substância consistente como em Descartes, mas como Vazio que, no campo do Entendimento, introduz a Razão, momento em que o sujeito é um sujeito transcendental, não-individual nem psicológico, sem que para isso seja necessário recorrer à *res* divina. O sujeito transcendental de Kant se aproxima mais do inconsciente freudiano do que qualquer noção psicológica de indivíduo psicofísico (ELIA, 2007, p. 14)

Freud também falou em representações, e falou inclusive em representante da representação - ponto nodal para toda representação possível. Evidentemente que a psicanálise não está interessada em fundamentar a atividade do conhecimento, mas ela não tem como evitar falar de representação - por mais problemático que seja a história desse conceito - pois, como veremos, o sujeito é aquilo que é representado por um significante para outro significante. Passemos, agora, para uma abordagem da ciência na psicanálise, até chegarmos a definir melhor seu sujeito.

2.3 Freud e a ciência: das pesquisas neurológicas à psicanálise

Tanto Freud quanto Lacan entendiam que a psicanálise está intimamente referida à *démarche* científica. Contudo, é evidente que o sentido, os motivos e até mesmo as ambições dessa filiação da psicanálise com a ciência não podem ser apreciados da mesma forma no que se refere aos dois psicanalistas. Eles não apenas viveram em contextos históricos radicalmente distintos, como também o lugar da psicanálise no mundo não era o mesmo: Freud enfrentou todas as dificuldades de se fundar uma nova área do saber, ao passo que Lacan já encontrou

esse saber consolidado (embora, para o psicanalista francês, completamente desvirtuado e enfraquecido). Milner ressalta que, no caso de Freud, a ciência figurava como uma espécie de ponto ideal para a psicanálise, traduzindo “plenamente o voto de que a psicanálise seja uma ciência” (MILNER, 1996, p. 30), mas afirma que, para Lacan, a ciência não se colocaria como “ponto ideal”, pelo simples fato de lhe ser constitutiva e essencial (voltaremos a isso).

Em primeiro lugar, o chamado “cientificismo” de Freud representava seu desejo de que a psicanálise se revelasse como uma *Naturwissenschaft*, ou seja, como um tipo de ciência da natureza. Vale lembrar que o contexto histórico e acadêmico de sua época foi fortemente marcado pelo positivismo⁴², pelo neokantismo e pela aposta na razão e na ciência. Sendo assim, o cientificismo traduz sua ambição de fundar o campo da psicanálise, no radical ineditismo de sua descoberta, como um saber a ser diferenciado da filosofia e de tudo mais que o contexto epistemológico pudesse identificar como obscurantista. O reconhecimento científico (e também da comunidade médica) se fazia necessário para que a clínica psicanalítica fosse aceita como método eficiente para o tratamento do sofrimento psíquico.

Contudo, o cientificismo de Freud vai muito além de uma estratégia necessária para a consolidação de uma área. Ele também denota a grande aposta do fundador da psicanálise na ciência, e o correlato entendimento do progresso científico como forma suprema do conhecimento humano (GARCIA-ROZA, 2009). O elogio à ciência pode ser encontrado ao longo de toda sua obra, perpassando vários de seus textos de modo uniforme. Vale a pena lembrar a frase com que ele encerra *O Futuro de uma Ilusão*, e que dá a tônica de sua posição: “não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (FREUD, 1927/1996, p. 63).

Como vemos, não é difícil compreendermos os motivos de Freud nutrir esperanças de que um dia sua invenção fosse traduzida em parâmetros científicos rigorosos. Em *Introdução ao Narcisismo* afirma esse voto categoricamente: “todas as nossas ideias provisórias em psicologia presumivelmente algum dia se basearão numa subestrutura orgânica” (FREUD, 1914/1996, p. 86). Por esse motivo, Lacan ressalta que Freud jamais rompeu com o cientificismo, o que já apontava para o lugar essencial da psicanálise com relação à ciência. O psicanalista francês afirma, ao contrário, que foi justamente a partir do cientificismo, e da relação com a verdade decorrente dele, que Freud pôde descobrir o inconsciente e fundar a psicanálise:

⁴² “O positivismo não era tanto uma escola organizada, e sim uma atitude difusa em relação ao homem, à natureza e aos métodos de investigação” (GAY, 2012, p. 51)

Dizemos, ao contrário do que se inventa sobre um pretenso rompimento de Freud com o cientificismo de sua época, que foi esse mesmo cientificismo - se quisermos apontá-lo em sua fidelidade aos ideais de um Brücke, por sua vez transmitidos pelo pacto através do qual um Helmholtz e um Du Bois-Reymond se haviam comprometido a introduzir a fisiologia e as funções do pensamento, consideradas como incluídas neles, nos termos matematicamente determinados da termodinâmica, quase chegada a seu acabamento em sua época - que conduziu Freud, como nos demonstra seus escritos, a abrir a via que para sempre levará seu nome. Dizemos que esta via nunca se desvinculou dos ideais desse cientificismo, já que ele é assim chamado, e que a marca que traz deste não é contingente, mas lhe é essencial (LACAN, 1966/1998, p. 871)

Contudo, nem a aposta de Freud no progresso científico, e nem o fato de a psicanálise ter com a ciência uma dívida constitutiva, fazem delas um único e mesmo discurso. Eis o que veremos a seguir: a fundação do discurso analítico em Freud, a partir do chamado “cientificismo freudiano”. Nos próximos subcapítulos retomaremos essa dinâmica de constituição e diferenciação da psicanálise com a ciência, porém a partir da leitura lacaniana da modernidade, de Descartes e do cogito (munidos com o que já vimos nos subcapítulos anteriores).

A formação inicial do pai da psicanálise foi a de médico e de pesquisador, e se deu em meio às pesquisas acadêmico-científicas de sua época. Inicialmente, em 1876, Freud participou do laboratório do darwinista Carl Claus, professor do departamento de zoologia de sua universidade, onde dissecou enguias, objetivando testar a hipótese desse animal ser hermafrodita (GAY, 2012). Contudo, Gay (2012) afirma que seu grande mentor intelectual do período da faculdade foi Ernst von Brücke, cujo laboratório de fisiologia Freud teve a oportunidade de estagiar durante seis anos. Nele, o futuro psicanalista desenvolveu pesquisas experimentalmente controladas, quase todas sobre neurofisiologia comparativa, “decifrando os quebra-cabeças do sistema nervoso, inicialmente de modestos peixes e a seguir de seres humano” (GAY, 2012, p. 50).

Ao redor de Brücke formou-se um pequeno círculo de importantes médicos e fisiologistas, todos grandes representantes da tradição positivista em Viena, que marcarão Freud profundamente: entre eles Emil Du Bois-Reymond e Hermann Helmholtz. O primeiro se tornará colega de Freud, e ambos se unirão na “tarefa de jogar ao monturo da superstição todo e qualquer panteísmo, todo misticismo da natureza, toda e qualquer história de forças ocultas manifestando-se na natureza” (GAY, 2012, p. 51), em uma clara oposição aos filósofos românticos e vitalistas da época. O segundo, Helmholtz, permanece até hoje como uma grande referência teórica, tendo influenciado inúmeros campos do saber (a ótica, a acústica, a termodinâmica, a física, a biologia) (GAY, 2012). Resumidamente, esses autores uniram as leis da termodinâmica - ou seja, a física -, à fisiologia, o que lhes permitiu a

explicação de fenômenos tais como o modelo do estímulo neuronal e do arco-reflexo (GARCIA-ROZA, 2009).

Ora, Freud não herdará desses cientistas apenas o fortalecimento de convicção na postura positivista. O futuro provará que ele também incorporou a noção de energia e movimento, centrais nas pesquisas desses autores, trazendo-as para as explicações do funcionamento da vida psíquica. Ao importar essas noções para a psicanálise nascente, podemos afirmar que Freud estava em sintonia com o que havia de mais avançado na ciência de sua época. Energia é um conceito complexo e essencial da física, e sua presença na psicanálise freudiana é inegável. Ela aparece mais nitidamente nos conceitos de libido e de pulsão (GARCIA-ROZA, 2009) - a primeira definida como a energia do psiquismo e a segunda definida como uma força constante que exige do psiquismo um trabalho. Ora, vejamos como o físico e matemático Poincaré (1988, p. 158) circunscreve o conceito de energia:

em cada caso particular, vê-se bem o que é a energia e pode-se dela dar uma definição pelo menos provisória; mas é impossível encontrar para ela uma definição geral. Se queremos enunciar o princípio em toda a sua generalidade e aplicando-o ao universo, o veremos, por assim dizer, apagar-se e não restará mais do que isso: *há alguma coisa que permanece constante*

Lacan também aponta para a influência da biologia da época nos conceitos freudianos:

Freud apóia sua teoria da libido no que lhe indica a biologia de seu tempo. A teoria dos instintos não pode deixar de levar em conta uma bipartição fundamental entre as finalidades da preservação do indivíduo e as continuidades da espécie. O que está aí no pano de fundo, nada mais é do que a teoria de Weissman (LACAN, 1954-1955/2009, p. 163)

Mas, no que se refere a Lacan, sabemos que ele toma Freud pelo avesso no que diz respeito à ambição freudiana de uma psicanálise rigorosamente científica, traduzida em termos biológicos. Ao menos nesse sentido, a leitura lacaniana é sua antífrase:

Tomaremos a biologia por antífrase. A biologia freudiana não tem nada a ver com a biologia. Trata-se de uma manipulação de símbolos no intuito de resolver questões energéticas, como manifesta a referência homeostática, a qual permite caracterizar como tal não só o ser vivo, mas também o funcionamento de seus mais importantes aparelhos. É em torno desta questão que gira a discussão inteira de Freud - energeticamente, o que é o psiquismo? (...) Se soubermos revelar o sentido deste **mito energético**, veremos sair o que, desde a origem e sem que se entendesse, estava implicado na metáfora do corpo humano como máquina (LACAN, 1954-1955/2010, p. 108 - grifo nosso)

Lacan pôde fazer essa leitura porque houve evidentemente um fracasso em sustentar a psicanálise a partir dos parâmetros da biologia. Freud jamais apresentou qualquer trabalho em termos verdadeiramente positivistas, ficando apenas no âmbito de suas esperanças. Temos, por

exemplo, textos como *O Projeto* (FREUD, 1895/1996), considerado pré-psicanalítico, que propõe explicar o funcionamento psíquico através de uma teoria dos neurônios, mas que não se dá minimamente em bases anatômicas (muito pelo contrário, na verdade já podemos encontrar nele uma verdadeira metapsicologia). Lacan entende essa empreitada freudiana como a criação de um mito - o mito energético⁴³.

Ademais, não é possível falar da relação de Freud com a ciência sem abordar Darwin. Sobretudo porque, conforme nos relembra Gay (2012, p. 52), no início dos anos de 1870 “a teoria da seleção natural se mantinha controversa, o perfume inebriante de uma inovação sensacional e perigosa ainda se apegava a ela”. Freud permaneceu um darwinista ao longo de toda sua vida, e Jorge (2008) ressalta que o psicanalista austríaco refletiu em diversos momentos sobre a importância da bipedia, chegando a falar na existência de um recalque orgânico:

Numa carta a Fliess de 11.1.1897, Freud comenta que o principal sentido dos animais, o olfato, acha-se reduzido (...). [Em outra carta, datada de 14.11.1897] Freud expressa, pela primeira vez, a ideia de que “algo orgânico desempenha um papel no recalque”. Ele observa, nesse momento, também pela primeira vez, quão grande importância atribui à posição ereta e à substituição do olfato pela visão como fatores que estariam na própria base do processo normal de recalque (JORGE, 2008, p. 36).

Até agora estamos diante de um Freud pesquisador, que parece prestes a abandonar definitivamente a clínica médica. De fato, Freud era fascinado pela pesquisa e tinha tudo para se tornar um eminente pesquisador em neurologia. Os experimentos que havia feito até então “detalharam descobertas que não são nada triviais”, comprovando importantes “processos evolutivos nas estruturas nervosas dos peixes” (GAY, 2012, p. 53). Após o período com Brücke e já de posse de seu diploma de medicina, Freud começará a trabalhar no Hospital Geral de Viena⁴⁴. Ali passará por várias especialidades da medicina, e conhecerá médicos renomados, tais como o psiquiatra e anatomista cerebral Theodor Meynert (GAY, 2012)⁴⁵.

⁴³ Ao acreditarmos mais uma vez em Foucault (1976/2009), veremos que o parâmetro biológico não apenas não cedeu do século XIX até nossa época, mas até mesmo se radicalizou, constituindo-se como um modo específico de poder, denominado pelo filósofo de biopoder. Sem dúvidas, a força e a importância da leitura lacaniana encontra-se justamente em reafirmar a aposta no sujeito do inconsciente que, conforme veremos mais a frente, sempre escapa de toda e qualquer tentativa de sutura pela ciência.

⁴⁴ Gay (2012) narra os motivos que o levaram a essa escolha: Freud precisava de dinheiro. Estava completamente apaixonado por Martha Bernays, queria se casar com ela, mas sabia que não tinha condições financeiras para isso e que a pesquisa demoraria a lhe prover sustento.

⁴⁵ Garcia-roza (2009) explica que Meynert fora um grande leitor de Herbart, “o único a oferecer um conceito de inconsciente dinâmico antes de Freud” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 45). Herbart propunha que as ideias (*Vorstellung*) lutam para se tornarem conscientes, sendo que é a intensidade de uma ideia que permite que ela irrompa na consciência (GARCIA-ROZA, 2009).

Mas, na verdade, a importância da participação de Freud no Laboratório de Fisiologia de Viena vai muito além da influência que um ou outro colega pesquisador possa ter representado para ele. Esse estágio possibilitará a Freud conhecer Josef Breuer, médico de Bertha Pappenheim (a famosa Anna O.), e ter seu primeiro contato com a histeria. Foi a histeria que possibilitou a Freud abrir a via da psicanálise. Conforme ressalta Quinet (2005, p. 110), a histeria “nos entrega de bandeja o funcionamento do inconsciente, a origem sexual dos sintomas, o corpo como cena de gozo e a transferência amorosa e passional com o outro do saber: o médico, o analista, o mestre, o professor, etc”.

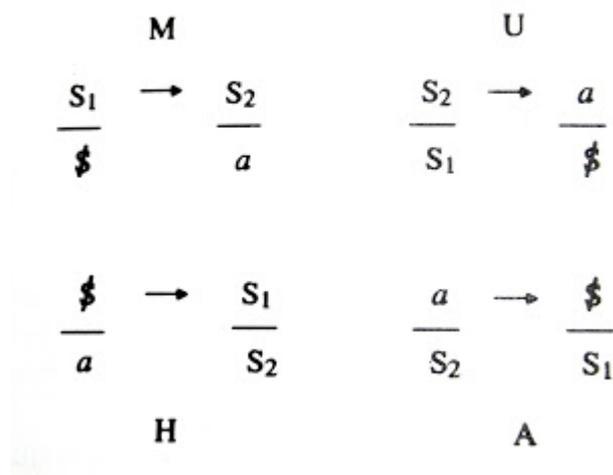
Por algum tempo, o crescente interesse de Freud pelas questões da psiquiatria e da vida psíquica conviveram com sua faceta de pesquisador em neurociências. A grande virada ocorreu em 1885, quando teve a oportunidade de realizar um estágio em Paris, na Salpêtrière de Charcot. Jean Martin Charcot foi um médico renomado, cuja pesquisa sobre a histeria combatia a visão mais corrente da medicina de sua época, que entendia esse quadro como um pitiatismo, uma farsa, uma encenação mentirosa. De fato, essas mulheres inquietavam a sociedade médica ao apresentarem sintomas corporais sem qualquer causa orgânica (QUINET, 2005). Através da apresentação de pacientes, que conduzia no hospital para uma plateia de médicos e pesquisadores, Charcot fazia a histeria entrar em cena com seus fenômenos corporais exuberantes, e demonstrava que sob efeito da hipnose os sintomas cediam, e as regiões afetadas voltavam ao seu funcionamento normal. Suas pesquisas clínicas o levaram a concluir: “desagrade ou não aos cétricos e aos histerofóbicos, isso não é um romance: a histeria tem suas leis” (CHARCOT apud QUINET, 2005, p. 98). Eis o que Freud aprendeu com Charcot: o sintoma histérico porta uma verdade, mesmo que a histeria seja marcada por certa teatralização endereçada ao outro.

Ao retornar da França, em 1886, Freud inicia sua clínica da histeria, se valendo inicialmente do método sugestivo e catártico utilizados tanto por Breuer quanto por Charcot, e já convencido da hipótese do trauma como justificativa clínica desse quadro. Contudo, poderíamos dizer que a psicanálise só estará definitivamente fundada em meados de 1890, quando Freud finalmente abriu mão das técnicas sugestivas e passou para a técnica da associação-livre, pedindo aos pacientes que falassem o que lhes viesse à cabeça. Mais uma vez foi uma histérica que mostrou o caminho, no famoso episódio em que uma paciente de Freud o pede para que ele lhe deixe falar⁴⁶.

⁴⁶ Trata-se da paciente Emmy von N. “Quando Freud a interrogava com insistência, ela se aborrecia, ‘muito rispidamente’, e pedia que ele parasse de ‘lhe perguntar de onde veio isso ou aquilo, mas que a deixasse me contar o que ela tinha a dizer’” (GAY, 2012, p. 87). A partir de então Freud pôde definir a hipnose como

Ora, mas se tanto Breuer quanto Charcot se dedicavam ao atendimento desses sujeitos, porque eles não fundaram a psicanálise antes de Freud? Lembremos que, desavisado da transferência, Breuer interrompeu o tratamento com Anna O. quando esta expressou seu amor erotizado através de uma gravidez imaginária. Charcot, por sua vez, não conseguiu se deslocar do lugar de médico e de “diretor de cena” dos espetáculos que conduzia no hospital. Por esses dois motivos, Quinet (2005, p. 111) conclui: “Breuer foi movido pelo desejo sexual, Charcot pelo desejo de mestria e Freud pelo desejo do analista”. Freud percebe que a medicina é impotente frente à histeria, e jamais será capaz de curá-la, não importando o quanto o saber médico avance. Ele desvelou que é a própria histérica que detém o saber sobre seu sintoma - saber que, no entanto, ela desconhece que sabe.

Quinet (2005 e 2009)⁴⁷ trabalha tanto a mudança de posição discursiva que levou Freud da medicina para o Discurso do Psicanalista, quanto também o modo como o Discurso da Histérica foi capaz de fundar a psicanálise, se valendo dos ensinamentos tardios de Lacan sobre o discurso e o campo do gozo. Eis os matemas dos quatro discursos, que o psicanalista francês entende como quatro modos de “aparelhar o gozo com a linguagem” (QUINET, 2009, p. 17):



Em cada um dos quatro discursos temos também quatro lugares distintos: o agente, o outro, a verdade e a produção:

enfadonha e infrutífera - termos que usa para qualificá-la na ocasião de suas cinco conferências nos EUA (FREUD, 1910[1909]/1996).

⁴⁷ Ficaremos circunscritos aos comentários de Quinet sobre esse tema, pois não avançaremos na leitura dos Seminários mais avançados do psicanalista francês neste mestrado.

<u>o agente</u>	<u>o outro</u>
a verdade	a produção

Passa-se de um discurso ao outro realizando um quarto de giro em seus elementos. Estes elementos, por sua vez, são sempre os mesmos: o sujeito (\$), o significante mestre (S1), o saber (S2) e o *objeto a* (a). Quinet (2009, p. 31) explica que o S1 é um “significante tomado a partir de sua propriedade de comando”, enquanto que o S2 é a repetição de S1 que forma a cadeia dos significantes, traduzindo-se como um saber que é “meio de gozo” (QUINET, 2009, p. 31). O (\$) representa o sujeito do inconsciente que desliza debaixo da cadeia dos significantes, aquele que “insiste, como excluído dentro dessa rede de saber” (QUINET, 2009, p. 32). No caso dos discursos, Quinet afirma que o *objeto a* aparece mais em sua vertente de mais-de-gozar do que como causa de desejo: trata-se aqui da “entropia da energia que cai da repetição” (QUINET, 2009, p. 32), do gozo perdido, inalcançado.

Se a histeria teve o poder de fundar uma área do saber, é porque, mais do que um tipo clínico da neurose, ela se apresenta também como uma forma de laço social: o discurso da histórica está presente sempre que alguém instiga o desejo do outro. É nesse sentido que Quinet (2005, p. 110) afirma que as históricas instigaram o pai da psicanálise a produzir um saber: “Freud (\$), ao aceitar a histórica como seu mestre (S1), produziu um saber (S2) inédito: a psicanálise”. Charcot, por sua vez, se encontrava no Discurso do Mestre todas as vezes que fazia suas pacientes obedecerem através da hipnose (QUINET, 2005). Por outro lado, a medicina também pode aparecer no Discurso do Universitário (QUINET, 2009), quando o médico se apresenta como aquele que detém o saber sobre o sintoma de seu paciente (S2), sustentado pelo conhecimento científico (S1). Daí então o médico se autoriza a clinicar um sujeito reduzido a objeto de seu saber (a), tendo como visada a eliminação da doença entendida como um mal. O que se perde nessa operação é justamente o sujeito (\$) do inconsciente - que no caso da histeria continuará a se fazer representar por seus sintomas.

Ao se deslocar da posição do saber, Freud deu início a um discurso inédito na civilização: o Discurso do Analista - o único que coloca o outro no lugar de sujeito (QUINET, 2009). Nele, sustentado pelo saber da psicanálise (S2) - o que equivaleria a dizer também: por levar em conta o inconsciente -, o analista se apaga como sujeito, se colocando apenas como causa libidinal do processo analítico (a). A consequência é a produção do saber inconsciente pelo paciente e a apropriação por parte dele de seus significantes-mestres (S1).

A possibilidade de ser analista só comparece verdadeiramente ao final de uma análise - “para Lacan, toda análise é didática quando levada a seu termo, pois ela produz um analista” (QUINET, 2000, p. 95) -, o que levanta a interessante questão, que pela extensão e complexidade não teremos como trabalhar aqui, sobre a análise do próprio Freud. Sabemos que Freud buscou, sem muito sucesso, um analista para tratar de suas próprias questões e sofrimentos (sua histeria, sua fobia de trem, sua bissexualidade), e que nesse ensejo o pai da psicanálise trocou inúmeras cartas com Fliess, mas também com Ferenczi e com Jung. Não haveria, então, na história de Freud, uma troca epistolar que lembraria aquela de Sêneca a Lucílio?

Da neurologia à psicanálise, o que vemos é que Freud, na verdade, nunca abandonou a posição de pesquisador. Ele afirma categoricamente que, em psicanálise, clínica e pesquisa coincidem (FREUD, 1912/1996). Por esse motivo que o psicanalista também nunca abriu mão de seu “cientificismo”: sabia que o campo que havia fundado estava em um registro totalmente diferente do da filosofia, posto que se pautava na empiricidade da clínica e não na pura especulação teórica. Vejamos agora o principal texto de Freud sobre a filiação da psicanálise à ciência, que aponta justamente para o fato de ambas se apresentarem como áreas de pesquisa abertas à reformulação de seus pressupostos, a partir da constatação de mudanças na experiência.

2.4 A psicanálise, uma *Weltanschauung* científica

Um dos principais textos para tratar da relação de Freud com a ciência é uma de suas suas últimas conferências, intitulada “a questão de uma *Weltanschauung*”. O termo alemão *Weltanschauung* deriva diretamente de Kant, tendo sido posteriormente trabalhado por diversos autores até ter seu sentido alargado e passar a significar simplesmente “cosmovisão”, “concepção de mundo”. Na definição de Freud, a *Weltanschauung* diz respeito à experiência do pensamento que tenta dar conta da totalidade da realidade, “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência (...), não deixa nenhuma pergunta sem resposta” (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 155). Uma análise minuciosa dessa conferência nos permitirá esclarecer a posição da psicanálise com relação a filosofia e a religião, além de demonstrar a hipótese lacaniana de que a ciência tem a ver com a experiência do não-todo (ponto de encontro com a psicanálise), que já começamos a abordar no capítulo em que tratamos de Koyré e da modernidade.

Inicialmente Freud destaca três tipos de *Weltanschauung*: a arte, a filosofia e a religião. Com relação à primeira não é necessário nos determos demoradamente. O pai da psicanálise se restringe a ressaltar os benefícios da arte para a civilização, afirmando tratar-se de uma *Weltanschauung* subjetiva e não objetiva, que não se propõe como “verdade última”, que não oferece explicações universais e não se pretende como abordagem generalizável. Embora possua técnica e método próprios, a arte é propositalmente “imprecisa”, convocando os sujeitos à imaginação e à interpretação, sem as quais sua atividade perde o sentido.

Com relação à *Weltanschauung* filosófica, Freud (1933[1932]/1996, p. 157) nos diz que “a filosofia não se opõe à ciência, comporta-se como uma ciência e, em parte, trabalha com os mesmos métodos; diverge, porém, da ciência, apegando-se à ilusão de ser capaz de apresentar um quadro do universo que seja sem falhas e coerente”. O que está sendo evidentemente criticado por Freud é a filosofia enquanto metafísica tradicional, que sempre se apresentou como uma forma de conhecimento valorativo, subjetivo, sistemático, não-verificável e ao mesmo tempo com pretensões universalizantes. Freud circunscreve a atividade desse tipo de filósofo através dos belos versos de Heine: aquele que “com seus barretes de dormir e com os trapos de seu roupão de noite (...) remenda as falhas do edifício do universo” (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 157).

Contudo, acreditamos que a relação de Freud com a filosofia é bem mais complexa. Por um lado, sabemos de seu apreço pela ciência e de seu olhar cético sobre filosofia. Peter Gay (2012) nos informa que Freud foi bastante admirador do filósofo alemão Feuerbach, sobretudo nos primeiros anos de sua faculdade de medicina, o que denota que sua verve crítica com relação a filosofia estava colocada desde o início de sua formação. Isso porque, embora fosse filósofo, esse hegeliano de esquerda (que também influenciou Marx) apresentava uma crítica radical da teologia (entendida como ilusão perniciosa), e também de grande parte da tradição filosófica, em prol de uma abordagem mais próxima da realidade (GAY, 2012). Por outro lado, sabemos, senão da influência direta que autores como Nietzsche e Schopenhauer desempenharam no pensamento freudiano - influência categoricamente recusada por Freud -, ao menos da proximidade da teoria psicanalítica com a filosofia desses autores.

Lembremos, a título de exemplo, como *A genealogia da moral*, de Nietzsche (2009), antecipa diversos temas caros à psicanálise. O filósofo aborda a dinâmica consciente-

inconsciente, nos falando da existência de um “esquecimento ativo”⁴⁸; relaciona a consciência à memória, e propõe que sua assunção tem que ver com a inscrição e repetição de experiências; nos fala da pobre empreitada da razão no que tange à possibilidade de domínio dos afetos; aborda a satisfação na crueldade como elemento da vida psíquica, chegando mesmo a propor a ideia de sublimação⁴⁹; e ainda nos diz que o sentimento de “má consciência” deriva diretamente de uma internalização dos instintos agressivos, consequência direta do aumento das proibições civilizatórias ao desejo humano⁵⁰.

Há semelhanças também com a filosofia de Schopenhauer (2015), que divide o mundo em Vontade e Representação. Em sua leitura crítica de Kant, Schopenhauer afirma que antes de toda e qualquer representação estaria a Vontade, que independe em absoluto de qualquer operação do entendimento. A Vontade aparece como o em-si do mundo, de modo que ela não pode possuir qualquer objeto (antes, são os objetos emergem dela). Deriva daí o pessimismo schopenhaueriano, pois se a Vontade é anterior aos objetos nenhum objeto é capaz de saciá-la, levando a uma luta incessante que tornaria a existência humana uma “condição tão miserável que lhe seria preferível o não ser absoluto” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 90).

Derrida (2007), em texto dedicado a Freud, trabalha a evitação deliberada do fundador da psicanálise com relação à filosofia, notando que ela se traduz numa evitação à “especulação”: “a evitação da filosofia está mais ativa do que nunca, mais deliberada também, mais circunspecta na ‘especulação’” (DERRIDA, 2007, p. 293). Nesse trabalho, Derrida se questiona se a ciência - seja ela qual for - consegue evitar totalmente a especulação, apontando para a existência de um rastro talvez indelével da filosofia no interior de outros saberes. Afinal, “o que a filosofia *não tem a ver* com a especulação psicanalítica? (DERRIDA, 2007, p. 293 - grifos do autor).

Com relação a isso, o filósofo francês cita e comenta a passagem, presente no *Estudo autobiográfico*, em que Freud afirma ter evitado Nietzsche: “outro filósofo cujas intuições e perspectivas coincidem amiúde, da maneira mais surpreendente, com os resultados penosamente conquistados pela psicanálise” (FREUD apud DERRIDA, 2007, p. 291). Aponta que essa curta passagem autobiográfica possui três elementos centrais: (1) Freud afirma ter chegado a conclusões próximas às de Nietzsche, mas (2) ele o fez sem o seu auxílio, por

⁴⁸ “esquecer não é uma simples força inercial, como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência” (NIETZSCHE, 2009, p. 43).

⁴⁹ “Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutílização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência” (NIETZSCHE, 2009, p. 53).

⁵⁰ “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*” (NIETZSCHE, 2009, p. 67)

outros caminhos, por outra via, (3) por uma via mais penosa (ou ao menos mais penosa do que a via filosófica que foi a de Nietzsche). Segundo Derrida (2007, p. 291):

O mais penoso, o menos suportável é que o que se tenha de pagar com tanta pena, a saber, o trabalho da especificidade da psicanálise, seja dado sem pena ao filósofo, gratuitamente, graciosamente, como por brincadeira, por nada. O mais penoso é que o penoso não o seja para os outros, arriscando-se assim a perder todo o seu valor: uma falsa moeda em suma, emitida por esse ancestral indigno da psicanálise.

O que seria essa via em que se conquista penosamente um conhecimento? Trata-se aqui daquela diferença de registro em que se dão os saberes da filosofia e da psicanálise, que abordamos no último subcapítulo. No caso da segunda, essa “via penosa” é da clínica psicanalítica e da escuta dos pacientes, realizada por Freud. Para o psicanalista, a experiência clínica é soberana e superior à pura teorização (veremos mais à frente como essa via se relaciona diretamente com o que Freud nomeia de *Weltanschauung* científica, e os motivos dela ser “tão penosa” - tanto para Freud quanto para as ciências naturais).

Se os caminhos percorridos por Nietzsche/Schopenhauer e por Freud foram assim tão diferentes, deveria importar menos que os resultados por vezes coincidam: e é assim que Freud nada aos dois filósofos. Teria sido apenas por uma feliz coincidência que esses autores se aproximam dele em conclusões importantes. Além disso, a dívida é ainda menor, já que a psicanálise conquistou penosamente esses conhecimentos de modo a contornar a pura especulação, tornando-se inclusive mais apta a garantir seu valor:

Assim como a Nietzsche, nada é devido a Schopenhauer. Como tal, a teoria psicanalítica *não* lhe *deve nada*. Ela não herdou dele mais do que nós herdamos simulacros conceituais, o que é o mesmo que dizer uma moeda falsa, notas emitidas sem garantia de valor (...). Não temos que assumir a dívida (...) porque o outro se endividou de um modo impagável (imperdoável) ao emitir simulacros de conceitos (DERRIDA, 2007, p. 294)

No que tange à crítica freudiana da filosofia como uma *Weltanschauung*, podemos também contra-argumentar que é impossível encontrar uma unidade na filosofia. É necessário reconhecer que essa mesma crítica foi igualmente realizada pela própria filosofia, ficando necessariamente delimitada e circunscrita a certa tradição de autores. Lembremos, por exemplo, que Kant (1781/2001), filósofo para o qual toda a elaboração teórica perde o sentido se não conseguirmos definir previamente as categorias que orientam o homem em sua atividade de conhecer, também criticou a metafísica tradicional. Na contemporaneidade temos, para citar apenas dois autores, Foucault e Derrida, em que não encontramos nem metafísica, nem ontologia, e nem teoria do conhecimento. Já não há mais qualquer resquício de *Weltanschauung* nesses dois autores franceses, e nem sequer a ideia de “sistema filosófico”

(tal como encontramos claramente em pensadores como Hegel). Em Foucault temos ainda toda a base documental, possibilitada pelas pesquisas históricas que ele próprio conduzia nas bibliotecas e arquivos.

Seja como for, para Freud, a filosofia, embora se oponha à ciência ao se estabelecer como uma *Weltanschauung* de pretensões universalizantes, não é sua verdadeira adversária. Enquanto *Weltanschauung* ela sequer conseguiria atingir as massas, não exercendo “influência direta na grande massa da humanidade”⁵¹ e sendo “objeto do interesse de apenas um pequeno grupo de intelectuais” (FREUD, 1933[1932]/1996, p.158). A religião, por sua vez, é apontada pelo psicanalista como a única que pode verdadeiramente fazer frente à ciência e entrar em choque com ela.

A *Weltanschauung* religiosa, para Freud (1933[1932]), é bem mais perigosa. Logo de saída, ela parte de um sujeito cujo desafio não é o de conhecer e produzir verdades sobre o mundo, mas sim compreender uma verdade que já está pronta, que foi concedida por Deus em toda sua máxima benevolência, necessitando apenas ser revelada. O homem religioso não é sujeito do conhecimento, pois esse já se lhe apresenta sistematizado em uma totalidade que organiza toda sua realidade, que é capaz de conferir sentido a absolutamente tudo que se lhe apresenta - ela é estruturada a partir de dogmas, ou seja, através de um tipo de conhecimento não falseável.

Sendo assim, a religião tem a força de se apresentar como uma máquina poderosa de produzir sentido, e, por essa mesma razão, ela tem grandes chances de triunfar frente a tudo - frente à ciência, à psicanálise e à filosofia (LACAN, 1974/2005). A religião é inquebrantável, afirmava Lacan. Quanto à psicanálise - ela “sobreviverá ou não” (LACAN, 1974/2005, p. 65), mas não triunfará, cabendo aos psicanalistas a tarefa de fazê-la durar. Ambas lidam diretamente com o real que assola a experiência humana, com esse impossível de ser simbolizado que se manifesta na angústia, e que se presentifica em tudo aquilo que não funciona bem no interior do funcionamento dito “normal” do mundo. Contudo, na contramão da psicanálise, a religião visa apagar o real através da produção inesgotável de sentido, mascarando ardilosamente isso que “não funciona”. Por esse motivo que Lacan afirma só haver *uma verdadeira religião*. Trata-se daquela que historicamente se apresenta como a grande missionária da verdade, sempre pronta para indicar o caminho correto que seu rebanho deve percorrer:

⁵¹ Caso que certamente não se aplica a Marx, se levarmos em conta tudo que foi feito a partir de seu nome.

Há uma verdadeira religião, é a religião cristã. Trata-se simplesmente de saber se essa verdade aguentará o golpe, ou seja, se será capaz de secretar sentido de forma a que efetivamente nele nos afogemos. Ela vai conseguir, é certo, pois tem recursos. Já tem um monte de esquemas preparados para isso. Ela interpretará o Apocalipse de São João. Um punhado de gente já tentou isso. Ela encontrará uma correspondência de tudo com tudo. É, inclusive, sua função. (LACAN, 1974/2005, p. 67)

A ciência moderna também tem uma íntima relação com o real, sendo próprio da sua atividade a colonização do real com seus cálculos e equações (LACAN, 1974/2005). Como vimos, ela nasceu no momento em que a humanidade era assolada por uma grande crise cética, metaforizada na angústia de Descartes que o levou a se despojar de toda e qualquer certeza e partir do zero absoluto. Contudo, Lacan aponta que somente agora os cientistas começam a se angustiar com seu próprio fazer, e a terem uma pontada de percepção do impossível que atravessa sua própria posição de cientista. A ciência, que “não faz nenhuma espécie de idéia do que faz” (LACAN, 1974/2005, p. 62), trouxe para os cientistas uma súbita crise de responsabilidade: os cientistas começam a ter “uma pequena ideia de que seria possível fazer bactérias resistentes a tudo, que não pudessem mais ser detidas” (LACAN, 1974/2005, p. 61)⁵². A religião, por sua vez, já percebeu seu lugar junto a esse novo contexto: “vão precisar dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência” (LACAN, 1974/2005, p. 65).

Voltemos para a conferência de Freud, pois também para ele a religião tem que ver com a criação de sentido, dando ao homem

(...) informações a respeito da origem e da existência do universo, assegura-lhes proteção e felicidade definitiva nos altos e baixos da vida, e dirige seus pensamentos e ações mediante preceitos, os quais estabelece com toda sua autoridade (...). A ciência não pode competir com a religião quando esta acalma o medo que o homem sente em relação aos perigos e vicissitudes da vida, quando lhe garante um fim feliz e lhe oferece conforto na desventura (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 158)

Essa conferência é um dos textos em que Freud trabalha a religião como a neurose infantil da humanidade, e em que aparece a comparação do Deus todo poderoso com a figura do pai. Freud ressalta que o pai efetivamente apareceu em toda sua magnificência na infância de cada um de nós, fazendo frente ao desamparo que marca radicalmente os primeiros anos da existência humana. Evidentemente que o desamparo é estrutural e não some com a independência adquirida na idade adulta: o homem adulto “em sua confrontação com o

⁵² Essa afirmação de Lacan não dialoga perfeitamente bem com as consequências do apagamento do cuidado de si na modernidade, abordadas por Foucault? A produção de conhecimento passa a não ter mais relação com a ética. O filósofo francês afirma que a partir da modernidade “a evidência substitui a ascese como ponto de junção da relação com o si e da relação com o verdadeiro”, e que “nesse momento temos um sujeito de conhecimento não ascético, que vai permitir a institucionalização da ciência e permitir que pessoas totalmente imorais se tornem diretoras de departamento científico (...). Platão não podia ser imoral” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 143).

mundo ainda é uma criança” (FREUD, 1933[1932]/1996, p. 160). Junto com o desamparo estrutural permanecem os desejos infantis de proteção, de guarda, de cuidados. A psicanálise desvela que o ideal de maturidade racional trazida pelo imaginário da idade adulta nada tem de estável e garantido. A rigor, o inconsciente permanece como sendo o infantil do adulto.

Enfim, a crítica de Freud à tradição do pensamento metafísico e religioso tem por objetivo filiar a psicanálise à uma outra experiência de *Weltanschauung*, uma que leva em conta a impossibilidade da totalização do conhecimento e que não apenas aceita a si própria como incompleta mas que também coloca sua incompletude, a parcialidade de suas descobertas, como fazendo parte do critério de aperfeiçoamento: a *Weltanschauung* científica. Milner nos traz a chave de compreensão dessa nova *Weltanschauung*, nos ajudando a compreender o sentido da filiação freudiana à ciência, mais do que a outras formas de conhecimento. Segundo Milner (1996, p. 39):

No mundo antigo, ele [Koyré] descobre o par *theoria/praxis*, inteiramente independente do par *episteme/techné*. Mas, por isso mesmo, podemos articular o que, para os modernos, parece ser um paradoxo desse mundo passado: a existência de uma *episteme*, a existência de *technai*, e paralelamente a inexistência das máquinas produtivas

Esta citação, que denuncia um paradoxo, nos parece, a princípio, não explicar a relação da *Weltanschauung* científica com a psicanálise. É necessário destrinchá-la. O que seria esse aparente paradoxo - o da existência de uma *episteme*, de uma *technai*, mas sem que isso resulte em máquinas produtivas? Ele traduz um dos traços mais radicais trazidos pela ciência moderna, e que diz respeito à associação definitiva entre conhecimento e técnica. A partir da modernidade conhecer passa a ser equivalente a saber fazer, a produzir, a criar. O que explica o paradoxo é simplesmente o fato de que a verdade não estava intimamente ligada à técnica. Isso porque, tanto na antiguidade quanto na Idade Média, havia um nítido desprestígio da técnica em prol do alcance da verdade pela contemplação ou pela teoria.

Porém, é evidente que a modernidade não inaugura a noção de técnica, já que o conceito de *techné* data da grécia antiga. Tanto para Platão quanto para Aristóteles o campo do conhecimento era bem mais amplo do que é atualmente para nós, e na hierarquia dos modos de conhecer encontramos, por exemplo, noções como a de *eikasia* (correntemente traduzida por imaginação - a contemplação das sombras), de *doxa* (a formação de uma opinião), de *episteme* (formação de um conhecimento mais especializado), de *mathesis* (saber ensinar), dentre várias outras (*phronesis*, *eidēnai*, *gnosis*, *práxis*, *pistis*, etc.). Entre elas estava a *techné*, o saber técnico dos artífices, que era evidentemente muito importante, já que não havia produção industrial e eram os artesãos que confeccionavam os objetos de uso

cotidiano. Ainda assim, mesmo ressaltando a importância e a utilidade dessas formas de conhecimento, para a tradição antiga elas não eram capazes de chegar à verdade⁵³. A verdade diria respeito a outras categorias, hierarquicamente superiores: a *neosis*, a *sophia*, a *theoria*. Platão foi nitidamente um dualista, para quem os seres humanos possuíam a capacidade de atingir um ponto ontologicamente mais elevado, caracterizado pelo sol, pela verdade, pela justiça, pelo bem. Já em Aristóteles, a verdadeira felicidade, a verdadeira postura ética, só se encontra no equilíbrio, na *sophia* (voltaremos a esse ponto no capítulo sobre a ética).

Quais seriam, então, para os principais autores gregos, as características negativas do fazer, que impedem a *techné* de ser entendida como um saber mais elevado? Em primeiro lugar, conforme vimos no capítulo anterior em que abordamos a teoria platônica das ideias, todo objeto criado só pode ser a cópia de um modelo perfeito. Dizer que um objeto é cópia equivale a dizer que há algo ontologicamente superior a ele e, logo, que sua própria existência não é eterna e imutável, mas sim instável e perecível. Em segundo lugar - tese que Aristóteles vai elaborar mais que Platão -, o objeto criado é dependente, não só da técnica do artífice, mas também do material que o produtor dispõe para utilizar, e da qualidade de suas ferramentas. Em outras palavras, a criação é sempre limitada, seja pelo material, seja pela ferramenta, seja pela habilidade do artífice. Em terceiro lugar - argumento muito importante, posto que aparece em diversos diálogos platônicos -: o fato de que quem define a adequação do objeto criado é o usuário e não o criador. Por esse motivo Platão estabelece uma diferença entre a arte do fabrico e a arte do uso do objeto, e subordina necessariamente a primeira à segunda.

[Sócrates] É que para cada coisa correspondem três artes: a que se serve delas, a que a fabrica e a que a imita. Mas, a que tendem as propriedades, a beleza e a perfeição de um móvel ou de um ser vivo ou de qualquer ação, se não for ao uso em vista do qual todos foram feitos, quer o tenham sido pelo homem, quer pela natureza? Logo, é de necessidade absoluta que o usuário de cada coisa seja o mais experimentado e mostre ao respectivo fabricante os defeitos ou excelências desse objeto, revelado pelo uso. Assim, o tocador de flauta apresentará ao fabricante de flautas os espécimes que provaram bem na prática, explicando-lhe como deve prepará-las, indicações que o fabricante precisará aceitar. Desse modo, é o perito na matéria quem se manifesta acerca das qualidades e defeitos das flautas, dando-lhe o outro inteiro crédito, quando se dispõe a fabricá-las (PLATÃO, 2000, 601d-e).

Como seria possível elevar em dignidade o conhecimento técnico se, em última análise, é o flautista quem dirá se a flauta produzida é de boa ou má qualidade? Enfim, como vemos, em nenhuma hipótese a *techné* pode figurar no centro da epistemologia antiga. Ora, para a ciência moderna trata-se justamente do oposto. Francis Bacon (1979, p. 41), um dos principais pilares da fundamentação do método científico na modernidade, afirma que “os

⁵³ “Os artesãos fabricavam muitas coisas úteis, mas os filósofos negavam que tivessem ‘conhecimento’” (FEYERABEND, 2016, p. 135)

gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois, a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril de obras”. Lacan (1960-1961/2010, p. 132) também entende que esse momento da história ocidental foi marcada por uma forte crença no significante:

O que Sócrates chama de ciência é aquilo que se impõe necessariamente a toda interlocução em função de uma certa manipulação, de uma certa coerência interna, que está ligada, ou que ele crê ligada à única, pura e simples referência ao significante

Diferentemente da episteme antiga, na episteme moderna há uma valorização da observação e da experimentação, que abrem para um critério de verdade sempre provisório. O universal cede lugar ao parcial. A verdade não diz mais respeito a um domínio imutável do ser, já que o empírico “não cessa de vir a ser ou de cessar de ser, sendo por conseguinte incessantemente outro do que ele é” (MILNER, 1996, p. 40), de modo que a inversão na lógica das epistemes não pode mais ser evitada: a teoria, agora produzida diretamente por um saber aplicado à uma empiricidade qualquer, só pode ser considerada secundária com relação à própria experimentação que a gerou, necessitando estar eternamente aberta à alterações e reformulações. Ao mesmo tempo, tanto a experimentação quanto a observação, no momento em que podem ser replicadas por outros cientistas, conduzem à uma maior estabilidade na relação causa-efeito, levando a um conhecimento mais fidedigno do real. Tudo isso é radicalmente diferente das teorias exclusivamente argumentativas, que partem de um mesmo objeto e chegam à conclusões radicalmente distintas.

Resumidamente: na ciência moderna (1) não há mais a busca por verdades estáveis e universais, mas (2) apenas o manejo e o aperfeiçoamento das técnicas, que culmina em (3) uma verdade provisória e aberta à reformulação. Mas as consequências não param por aí, e faz-se necessário acrescentarmos uma última: a antiga contemplação da natureza agora cede lugar para seu domínio. Lembremos mais uma vez das palavras de Bacon (1979, p. 49), filósofo que acreditava que a natureza deve ser torturada⁵⁴ através da experimentação até ela que nos revele seus mais íntimos segredos: “a verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos”. Através da produção de toda sorte de artefatos e engenhocas, o ser humano é capaz de ampliar seu poder sobre os fenômenos naturais, e de aperfeiçoar suas condições de vida, o que em última análise justificaria a própria

⁵⁴ É Paul Feyerabend (2016) quem deduz sentido de *tortura da natureza* em Bacon. Isso porque Bacon (1979, p. 65-66) afirma que “os segredos da natureza melhor se revelam quando esta é submetida aos assaltos das artes (*vexationes artis*) que quando deixada no seu curso natural”. Traduz-se o vocábulo “*vexare*” por “molestar”, “oprimir”, “espremer”, “incomodar”, “irritar”.

existência da ciência moderna. Para o filósofo, conhecimento e poder agora se equivalem completamente:

Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quase se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática (BACON, 1979, p. 13)

Ora, toda essa postura com relação ao saber e à verdade, típica da *Weltanschauung* científica, Freud a subscreve em diversos locais de sua obra. No começo do seu texto sobre *A pulsão e suas vicissitudes*, retifica a importância e a centralidade da clínica em suas pesquisas, subordinando os chamados *Grundbegriffe* - os “conceitos fundamentais” -, a ela. Encerremos este subcapítulo com as palavras do psicanalista:

Tais ideais - que depois se tornarão os conceitos básicos da ciência - são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado. Devem, de início, possuir necessariamente certo grau de indefinição; não pode haver dúvida quanto a qualquer delimitação nítida de seu conteúdo. Enquanto permanecem nessa condição, chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas (...). Só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maior, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área (FREUD, 1915/1996, p. 123)

Veremos agora a relação que Lacan propõe entre a ciência e a psicanálise, e entre a ciência e o sujeito, para então definirmos melhor o que é o sujeito na psicanálise.

2.5 Lacan, a ciência, o sujeito

Conforme dissemos, Lacan chega em um segundo momento, em que a psicanálise já está estabelecida e já goza de prestígio internacional. Desse modo, seu contexto histórico e filosófico, agora marcado pelas influências do estruturalismo lévi-straussiano e da linguística saussuriana, é totalmente diferente do de Freud. O estruturalismo se estabeleceu como um anti-humanismo, criticando as ciências humanas e demonstrando que é possível falar da experiência do sujeito sem cair em um obscurantismo, e ao mesmo tempo sem ter o homem como objeto de uma abordagem positivista. Desse modo, o psicanalista francês não tem mais a necessidade fervorosa de defender a psicanálise à luz das ciências ditas naturais e pode até mesmo deslocar essa reflexão: não mais pensar se a psicanálise é ou não ciência, mas sim o que seria uma ciência que incluía a psicanálise (MILNER, 1996).

Milner (1996) ressalta que a ciência, para Freud, se colocava como um ponto ideal - motivo por trás do “cientificismo” freudiano. Tomar a ciência como ponto ideal significa colocá-la como um campo exterior de pressupostos estabelecidos, a partir do qual se mediria a

distância da psicanálise para com esses mesmos pressupostos. Em outras palavras, a ciência figura nesse caso como um modelo a ser seguido. “Lacan dele se separa quanto à questão do ideal da ciência: ele não acredita nisso. Mais exatamente, não acredita nisso *para a psicanálise*” (MILNER, 1996, p. 30). O psicanalista francês, além de não trabalhar com a noção de “ciência ideal”, entende que a ciência moderna estrutura o objeto da psicanálise internamente (MILNER, 1996). Ela não poderia ocupar o lugar do ideal, pelo simples fato de não aparecer como um campo externo. Ao contrário: existe, conforme Lacan (1966/1998) demonstra em *A Ciência e a Verdade*, um nexos lógico entre a ciência e a psicanálise, através do qual o advento da primeira possibilitou o advento da segunda. Deslocada a questão do ideal, “a psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos” (MILNER, 1996, p. 31), e poderá inclusive tecer críticas ao fazer científico.

Milner nomeia de “doutrinal de ciência”, “a conjunção de proposições sobre a ciência e de proposições sobre o sujeito” (MILNER, 1996, p. 36). Com relação às conjunções e proposições relativas ao sujeito, o autor sublinha a “equação” lacaniana através do qual o psicanalista faz coincidir o sujeito da psicanálise com o sujeito da ciência:

Esta equação dos sujeitos enuncia três afirmações: 1) que a psicanálise opera sobre um sujeito (e não, por exemplo, sobre um eu); 2) que há apenas um sujeito da ciência; 3) que estes dois sujeitos constituem apenas um (MILNER, 1996, p. 28)

No que se refere às conjunções e proposições relativas à ciência, Milner destaca a “hipótese do sujeito da ciência”, que funciona como pedra angular para toda a discussão dessa temática: “a ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito” (MILNER, 1996, p. 29). Esta proposição basilar se articula ainda com toda a leitura que Lacan faz de Descartes, e com seu “cartesianismo radical”:

O edifício cartesiano repousa crucialmente sobre o Cogito (...). É no que se baseia um conjunto de proposições que articulam o que podemos chamar de cartesianismo radical de Lacan: ‘se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo Cogito’; ‘Descartes inventa o sujeito moderno’; ‘Descartes inventa o sujeito da ciência’; ‘o sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano’ (MILNER, 1996, p. 33).

De fato, em *A Ciência e a Verdade* já podemos encontrar todos os principais elementos do “doutrinal de ciência” apontados por Milner. Nesse texto, Lacan, partindo da proposição central sobre haver uma experiência de sujeito tipicamente moderna - “um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência” (LACAN, 1966/1998, p. 870) -; e relacionando-a a Descartes - “o que foi inaugurado por Descartes e é chamado de *cogito*” (LACAN, 1966/1998, p. 870); chega finalmente até a proposição sobre a

unidade do sujeito para ambos os discursos - “sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência” (LACAN, 1966/1998, p. 878). Afirma ainda a influência direta da leitura de Koyré - “Koyré é nosso guia aqui” (LACAN, 1966/1998, p. 870) -, autor que definiu (e fundamentou historicamente) o corte promovido entre a episteme antiga e a episteme moderna.

Conforme vimos nos subcapítulos anteriores, a ciência moderna minou toda a confiança do homem no universo de sentido e compreensão provenientes da tradição e da experiência sensível. Ela foi responsável por realizar um corte no todo da razão teórica e colocar em questão a clássica pretensão da filosofia de construir uma razão universal (ela é eminentemente crítica de toda e qualquer *Weltanschauung*). Além disso, essa física emergente é completamente indiferente às verdades teológicas. Tudo isso gerou o que poderíamos qualificar, com a psicanálise, de um verdadeiro momento de angústia na história da humanidade (ALBERTI, ELIA, 2008). Diante do espetáculo histórico de demolição da tradição aristotélica e medieval, a razão humana se viu desprovida daquilo que até então carecia para viver: imutabilidade e unidade. No momento em que tudo se tornou incerto, o ceticismo, cujo maior expoente foi Montaigne, cresceu de forma galopante.

Vimos também que Descartes foi o primeiro filósofo que sentiu mais vivamente a necessidade de repensar toda a filosofia - motivo pelo qual ele é considerado o primeiro filósofo da modernidade⁵⁵. Tratava-se, para Descartes, de reagir tanto ao ceticismo quanto à autoridade vazia da teologia medieval, vinculada que estava aos sistemas tradicionais de produção do conhecimento. Descartes via o ceticismo como algo intolerável e deletério para o homem, visto que não seria possível e nem desejável renunciar definitivamente à verdade. Sente então a necessidade aguda de recomeçar, de partir do zero. E, como apenas o erro parecia certo, a única atitude que segura a tomar foi a da dúvida. Sendo assim, faz da dúvida um método, e através dela chega na impossibilidade radical de negar a existência do próprio pensamento, por este ser mais básico do que a própria dúvida. Eis, então, que define uma certeza fundamental: enquanto duvido, penso, se penso, existo.

Conforme afirmam Alberti e Elia (2008, p. 787), “nenhum momento seria mais propício para o surgimento do sujeito” do que esse momento de angústia vivido pela humanidade. Por esse motivo que Lacan (1966/1998) afirma ser o sujeito, este correlato lógico de uma realidade a ser conhecida de modo objetivo, a tradução do *cogito* cartesiano. Ora, o objeto - ou seja, tudo que diz respeito à realidade externa a mim - foi colocado em suspenso pela ciência moderna, porém, eu mesmo - o sujeito que tem acesso a esses objetos -

⁵⁵ “Esta proposição foi decerto exposta repetidas vezes, e principalmente por Hegel” (MILNER, 1996, p. 32).

não posso não existir. Nasce com Descartes o par sujeito-objeto, propriamente moderno, e fundamental para a teoria do conhecimento⁵⁶

Contudo, essa evidentemente não foi a única contribuição de Descartes. Koyré (1982) demonstra que a filosofia cartesiana possui vínculos orgânicos com a teoria galileana. O *cogito* cartesiano, enquanto resposta à fundação da ciência moderna e às mutações introduzidas por Galileu, abriu o mundo para a possibilidade da representação. A partir de então, tratar-se-á, nas diversas produções de conhecimento científico que ali se iniciarão, de operar abertamente e diretamente com o simbólico, i.e., de cobrir o real com equações e fórmulas. Se para Galileu a matemática é a linguagem da natureza, a matematização da física passa a fazer do fenômeno físico algo fabricado matematicamente:

O cogito cartesiano inaugura uma cisão do objeto na ciência e, por conseguinte, no discurso: de um lado, o objeto real – por exemplo, a estrela no céu –, de outro, o objeto construído enquanto conceito, ou seja, a simbolização do objeto, a estrela formulada no papel do astrônomo fazendo-a existir no cálculo científico, substituindo metaforicamente aquela que continua no céu (ALBERTI, ELIA, 2008, p. 787)

Para Galileu, a realidade objetiva não é nunca aquilo que poderíamos imediatamente encontrar, mas sempre algo a ser acessado através da atividade do pensamento⁵⁷. Os sentidos deixam de ser a fonte primeira do conhecimento e da objetividade, e o mundo fenomênico passa a figurar como um obstáculo. Como já dissemos: essa nova ciência não descreve o mundo - ela o constrói. Não se trata de uma realidade prévia a ser medida, mas de uma realidade que nasce no momento mesmo em que é medida, de tal modo que a realidade científica é, propriamente, a sua realização.

O *cogito* cartesiano, então, traduz a necessidade dos objetos acederem à linguagem do plano conceitual para existirem, possibilitando o tratamento do real pelo simbólico. Lacan ressalta que o “logo existo”, conteúdo do “penso” e da atividade do pensar, é antes de tudo uma fala:

⁵⁶Lembremos também da discussão que fizemos no primeiro capítulo: o que Foucault nomeia de “momento cartesiano” tenta justamente cingir essa experiência em que o sujeito não precisa mais se constituir para acessar a verdade. O sujeito existe em nós independente de qualquer coisa, estando previamente constituído. Em Descartes, ele aparece como uma substância, uma *res cogitans*, uma “coisa pensante”, ao passo que em Kant ele aparece propriamente como sujeito - sujeito transcendental. É certo que Descartes faz parte da longa tradição da filosofia do sujeito, mas não é inteiramente correto do ponto de vista da história da filosofia dizer que há em Descartes um sujeito. Sobretudo porque havia a palavra em latim *subjectum*, fortemente presente em toda a tradição teológica, e Descartes não a utilizou. É em Kant que temos propriamente o sujeito moderno, pois ele radicaliza o gesto cartesiano ao propor que essa “coisa pensante” possui toda uma estrutura transcendental, que é o que permite operar as categorias do entendimento. Descartes chegou na substância, mas estava longe de intuir o transcendental.

⁵⁷Nas palavras de Koyré (1982, p. 154): “Como sabemos, para Galileu, era através de curvas, círculos e triângulos, em linguagem matemática ou, mais precisamente, em linguagem geométrica - não na linguagem do senso comum ou através de puros símbolos -, que nos devemos dirigir à natureza e dela receber respostas”

Portanto não é inútil repetir que, na experiência de escrever: *penso: “logo existo”*, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem (LACAN, 1966/1998, p. 879).

Lacan (1966/1998) estava a par de todo esse desenvolvimento, mas identifica, em sua própria leitura de Descartes, uma questão que a psicanálise possibilita o esclarecimento: o sujeito (esta coisa pensante que, porque pensa, existe), não está no mesmo nível dos objetos representados pela ciência. Ele não pode ser inteiramente representado por qualquer representação, de modo que ele “ex-iste” ao simbólico. Desde o início de seu ensino, Lacan (1954-1955/2010) marca a diferença entre o Sujeito (je) e o Eu (moi). O Eu não é o sujeito, mas sua significantização, denotando o modo como o sujeito “é reduzido a um traço mnêmico, à sua representação enquanto traço, marca significante que presentifica o próprio sujeito na fala” (ALBERTI, ELIA, 2008, p. 788). Conforme afirmam Alberti e Erlich (2008, p. 50):

Se o cogito inaugura o sujeito reduzido ao significante, fato que justifica a dívida da psicanálise ao campo da ciência, a psicanálise, ainda que o reconheça como efeito do significante, confere, a partir da clínica, que o sujeito não se resume a ele. O sujeito só se representa parcialmente, sendo na não-representação que a vertente real pode comparecer

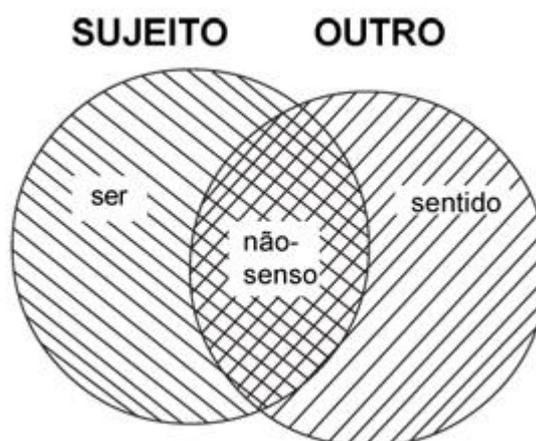
Descartes funda sua “coisa pensante” destituindo-a de toda e qualquer qualidade ou predicado - despojamento típico da determinação científica. O sujeito, poderíamos dizer, não é gordo e nem magro, nem inteligente e nem burro, nem rápido e nem lento etc. Elia (2007) nos lembra, inclusive, que foi por essa via que Freud fundou a psicanálise, ao constatar que o sujeito também não é nem homem e nem mulher, ou seja, que a diferença sexual não se inscreve no inconsciente. Segundo Milner (1996, p. 33):

Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência. Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência

Em outras palavras: o sujeito não se reduz ao significante. E, conforme afirma Lacan (1964/2011, p. 203), a própria definição de significante é debitária do sujeito, pois um significante “é o que representa um sujeito para outro significante”. O sujeito é representado como S1 para S2, percorrendo a cadeia de significantes “por baixo dela”, e não se deixando capturar por nenhum deles. Eis o matema do sujeito, que destaca que ele não está no mesmo nível da cadeia dos significantes:

$$\frac{S_1}{\beta} \rightarrow \frac{S_2}{\beta}$$

No Seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan (1964/2011) trabalha a lógica da *alienação* e da *separação*, presente na afânise do sujeito pelo significante. Trata-se da dialética de constituição do sujeito através do campo do Outro. Para ilustrá-la bem, Lacan (1964/2011, p. 207) desenha dois círculos, em que podemos ver que o sentido está atrelado ao campo do outro:



O lado do Ser é de certo modo mítico, posto que a linguagem preexiste ao sujeito. Por esse motivo Lacan afirma que o *vel* da alienação não deixa de ser uma escolha forçada, do tipo “a bolsa ou a vida” - se escolhermos a bolsa, perdemos a vida e a bolsa, ao passo que se escolhermos a vida, teremos uma vida sem bolsa. A *alienação* se mostra como essa falsa disjunção “ou..., ou...”⁵⁸, cuja lógica também está presente no caso do sujeito: este encontra-se sempre em dependência com relação ao Outro. Não é possível escolher Ser sem o Outro, de modo que só resta “escolher” o Outro e ter uma perda no que se refere ao Ser. Lacan (1964/2011) chama essa “perda do Ser” de *fading* do sujeito, e nomeia todo esse processo de afânise, relacionando-o com a atuação do significante.

Como do lado do Ser “não há nada” (trata-se do lugar do Isso freudiano, de onde algo deve advir), tudo se passará na zona de interseção do não-sentido - que é propriamente o lugar do sujeito do inconsciente. Algo da ordem do sentido (S1) se dirige ao sujeito, que é tomado por esse S1 para nele se fazer representar. Contudo, tão logo o sentido começa a se esboçar, e a presença de um segundo significante, o significante binário (S2), que representa a cadeia

⁵⁸ Trabalhando essa questão sob o prisma da lógica dos conjuntos, Lacan (1964/2011, p. 206) afirma: “o *vel* da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*”.

dos significantes, vem barrar o sujeito (\$) e tirá-lo da cadeia. O S2 é precisamente o significante da afânise, sendo ele quem barra o sujeito.

Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso - escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente (LACAN, 1964/2011, p. 206)

A partir da afânise, o sujeito estará para sempre dividido por uma fala que comporta o sentido e o não-sentido, estará para sempre dependente desse *nonsense* originário, atravessado pelo inconsciente e marcado pelo não-saber. Um ato falho, por exemplo, que denota claramente que não temos consciência de tudo que temos a dizer, é algo que *representa* o sujeito. Ele é sinal de que *há* sujeito. Ou seja, o ato falho não é o sujeito e também não o apresenta, pois este é *de fato* barrado, só podendo ser representado.

Lacan (1964/2011) destaca ainda a lógica genial de Freud. Afinal, porque o pai da psicanálise nos fala em recalque primário e em recalque secundário? Não seria suficiente pressupor que existiriam apenas os chamados recalques secundários - aqueles passíveis de serem desvendados pela análise? Ora, mesmo que Freud tenha descoberto que o recalque é sempre do representante do afeto (e nunca do afeto ele mesmo), isso não lhe basta, e ele é levado a falar na existência de um *Vorstellungsrepräsentanz*, de um recalque originário (LACAN, 1964/2011). Lacan traduz esse termo por representante da representação, comparando-o com o processo da afânise, já que o *Vorstellungsrepräsentanz* significa, em última análise, a própria fundação do inconsciente enquanto nonsense originário, a partir do qual todos os outros recalques serão possíveis.

Esse conceito denota a percepção de Freud de que não basta que hajam as representações, sendo necessário postular também que exista uma condição de representabilidade. Toda significação exige um recalque primeiro, i.e., prévio. Em outras palavras, se esse sujeito não tivesse submergido no inconsciente pela afânise de S2, colocando-se fora da cadeia dos significantes, não haveria a possibilidade da ocorrência de qualquer recalque secundário. Lacan (1964/2011, p. 215) nos traz um exemplo esclarecedor dessa lógica freudiana: “quando os diplomatas dialogam, eles são supostos representar algo cuja significação, aliás movente, está para além de suas pessoas, a França, a Inglaterra etc.”. Um embaixador é a representabilidade de um país. Ele rebaixa o nível puramente simbólico para o nível da representação presente, presencial, de um país no outro. Uma vez instalada a representabilidade, tornam-se possíveis todas as representações.

O sujeito foi inaugurado pelo *cogito*, pois este também representa o despojamento do saber, i.e., a disjunção entre o saber e a verdade (LACAN, 1966/1998). Descartes chega na “coisa pensante” ao rechaçar todo o saber e apelar para a dúvida, o que para Lacan demonstra que o sujeito se constitui nas incertezas do saber, na divisão entre o saber e a verdade. Desde Freud que a aparição de algo da ordem do sujeito é contemporânea de uma emergência da verdade no discurso do paciente: trata-se da verdade presente nos sonhos, nos lapsos, nos sintomas, nos chistes e nos atos falhos.

Retornemos agora à questão da ciência, para finalizarmos este subcapítulo. Lacan (1966/1998) conclui que se a ciência foi a responsável por fundar o sujeito, ela foi igualmente responsável por excluí-lo de suas operações. O sujeito simplesmente não pode entrar na objetividade científica. Podemos dizer que do desejo que move o cientista a ciência nada quer saber, e que ela igualmente procura evitar tudo que diz respeito ao âmbito individual, afetivo e passional. Desse modo, a psicanálise subverte o discurso da ciência ao levar em conta o sujeito e trabalhar a partir dele:

A Psicanálise, neste sentido, é estritamente derivada do método inaugural da ciência moderna, e se não permanece no campo da ciência, é por operar neste método uma subversão radical, pela qual introduz, na cena (por isso dita Outra cena, a do inconsciente), precisamente, aquilo que o discurso da ciência, por ser a-semântico, universal e contingente, introduziu mas, no mesmo golpe, expeliu de seu campo operacional: o sujeito (e não o homem) (ALBERTI, ELIA, 2008, p. 784)

Essa subversão do sujeito da ciência, colocada em cena pela psicanálise, nada mais é do que o reconhecimento, pelos motivos que acabamos de ver, de que esse sujeito é inconsciente. Ao apontar para o inconsciente, a psicanálise entende que cada sujeito possui uma história singular, com os significantes (S1s) que a marcaram. Ou seja, que essa “Outra cena que determina o sujeito é feita de linguagem” (ALBERTI, ERLICH, 2008, p. 56) . E se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, já que o sujeito depende do significante, o método da psicanálise não poderia ser outro que não o da fala em associação livre.

Alberti e Erlich (2008) ressaltam que, se tanto a ciência quanto a psicanálise tratam do real pelo simbólico, elas não o fazem exatamente do mesmo modo. Isso porque a ciência deixa do lado de fora de seu campo tudo aquilo que não pode ser por ela simbolizado, i.e., tratado através das representações; ao passo que a psicanálise inclui a dimensão do real no tratamento. Logo de saída, é por conta do real, quando as tentativas de simbolizar o real falham, que o paciente procura a análise⁵⁹. Desse modo, ela não apenas leva em conta o

⁵⁹ “Pode-se dizer que um sujeito vem buscar análise ali onde, pela emergência do real, seu recurso simbólico falha” (ALBERTI, ERLICH, 2008, p. 53).

sujeito, como está igualmente atenta à impossibilidade do simbólico de recobrir inteiramente o real. Quinet (2009, p. 20) afirma que quando a ciência se desenvolve através do Discurso do Universitário, o real fica elidido por trás da injunção “‘tudo pelo saber!’, ‘não importa o que aconteça, continue avançando!’”. Em outras palavras, a ciência é capaz de se apresentar como não-castrada, algo que a própria cultura elaborou através da criação do personagem do “cientista maluco”, aquele cuja invenção o devora.

Conforme veremos no capítulo seguinte, sobre a ética, “tomar o simbólico como incompleto, furado, é o que dá o norte à ética da psicanálise” (ALBERTI, ERLICH, 2008, p. 53). Mas, antes de passarmos para o tema da ética, faz-se necessário elaborarmos uma discussão sobre as relações do sujeito na psicanálise e no cuidado de si.

2.6 O aparecimento da psicanálise: uma questão de corte epistemológico?

Terminamos de ver a elaboração de Lacan sobre a relação do sujeito com a ciência; justificamos, com Koyré e sua leitura da modernidade o porquê dessa relação; e, por último, compreendemos o “cientificismo” de Freud. Mas afinal: como pensar essa clara vinculação da psicanálise com os principais alicerces da modernidade, presente em seus dois principais autores (Freud e Lacan), em relação ao cuidado de si? Essa questão está intimamente relacionada a uma outra: como definir/datar a arqueologia da psicanálise, i.e., quais acontecimentos históricos possibilitaram as condições empíricas de seu aparecimento enquanto discurso e enquanto prática?

Milner (1996), em sua *Obra Clara*, não desconsidera absolutamente a pertinência dessa última questão, discutindo-a amplamente e propondo uma leitura. Ele afirma que o historicismo, a rigor, não é necessário ao “doutrinal de ciência” lacaniano, posto que este denotaria mais uma mudança da ordem da lógica⁶⁰ (mudança presente na passagem de uma episteme à outra), do que propriamente aos fatos históricos. Milner defende que se o doutrinal fosse uma tese historicista, ele poderia ser facilmente desmentido, bastando que demonstrassem a existência “na Grécia ou em Roma [antigas], de discursos a um só tempo matematizados e empíricos” (MILNER, 1996, p. 45); ao passo que, no dispositivo de que Lacan se vale

a episteme da qual se separa a ciência moderna é mais uma figura estrutural do que uma entidade propriamente histórica. Ela é caracterizada por um conjunto de teses,

⁶⁰ “A persistência de sua pertinência [das epistemes], em relação à psicanálise, não deriva da rememoração, mas do presente. Mais exatamente, ela deriva de uma lógica” (MILNER, 1996, p. 45)

não por datações, mesmo se pudermos estabelecer entre teses e datas uma relação natural (MILNER, 1996, p. 45)

Em nada surpreende que Milner (1996), ao abordar se o historicismo é ou não necessário ao “doutrinal de ciência”, acabe indo ao encontro de Foucault - autor que ele discute ao longo de todo o terceiro capítulo de seu livro. Não que Foucault tenha defendido uma abordagem em que se procura a existência de *grandes* lógicas na história, mas sim porque o filósofo francês, tal como os epistemólogos e tal como o “doutrinal” lacaniano, trabalha a partir da identificação de descontinuidades na história. Até onde sabemos, Foucault nunca usou a palavra “lógica” para designar seus recortes históricos. As palavras não são inocentes, e esta certamente carrega consigo toda uma tradição. Para falar dos diferentes períodos que identificava em suas pesquisas, ele preferia utilizar termos como “ordem”, “episteme” etc., que, no entanto, não deixam de denotar uma certa lógica interna⁶¹. A grande diferença de Foucault para/com o “doutrinal de ciência”, conforme veremos mais a frente, é que esta lógica interna não é nunca uma figura estrutural, nunca atinge a totalidade dos discursos. Em outras palavras, se Foucault trabalha com descontinuidades, ele não trabalha com a noção de “corte maior”. É possível dizer que ele fala de lógicas internas, mas jamais de “grandes” lógicas.

Os motivos dessa recusa, podemos encontrar nas consequências que Milner extrai de sua leitura: (1) a indiferença com relação aos fatos históricos, e (2) a aposta de que o “doutrinal de ciência” conduza a uma estrutura transcendental. Com efeito, no final do terceiro capítulo de *A Obra Clara*, encontramos um subcapítulo intitulado, justamente, “rumo a uma leitura transcendental”. Nele, Milner (1996) visa extrair as proposições basilares relativas ao significante⁶², afirmando que o resultado “se deixa ler de maneira homônima como uma filosofia transcendental” (MILNER, 1996, p. 88). Isso porque as línguas, afirma Milner (1996), não estão sujeitas aos cortes, de modo tal que o sujeito, se é sempre sujeito de um significante, seria a própria forma moderna da questão transcendental⁶³.

⁶¹ Não seria inteiramente equivocado falar de “lógica” em Foucault, contanto que fique claro que se trata de uma lógica interna (ou seja, de lógicas descontínuas).

⁶² “Vemos que nessas condições duas proposições podem ser extraídas: 1) a cadeia significante é nada menos do que a definição, a mais genérica possível, do pensamento, reduzido a suas propriedades mínimas; em outras palavras, o significante é o pensamento sem qualidade; 2) reduzido a suas propriedades estruturais e despojado das qualidades que lhe são estranhas (elas no máximo derivam da alma), todo sujeito metafísico deixa-se decifrar como o sujeito de um significante” (MILNER, 1996, p. 87)

⁶³ Naturalmente que Milner (1996, p. 89) afirma isso com certa cautela: “é certo que Lacan nega sistematicamente as propriedades transcendentais legadas pela tradição; mas será certo que admita propriedades desse tipo, sejam elas outras que não as propriedades da tradição? Não o afirmarei. Entretanto, a analogia salta aos olhos entre propriedades transcendentais do objeto qualquer e propriedades mínimas do sistema qualquer”.

Foucault, ao contrário, não é indiferente aos fatos históricos, justamente por não querer se comprometer com qualquer tipo de aposta numa filosofia transcendental. Contudo, isso não quer dizer que ele “acredite” na existência d’A História. Temos aqui mais um ponto em que Foucault e Lacan se aproximam bastante: para ambos “A História” não existe. Conforme afirma Milner (1996), o fato de que podemos encontrar de modo recorrente a palavra “história” nos títulos dos livros de Foucault não atesta contra o que acabamos de dizer, pelo contrário: o que vemos é que essa “história” vem sempre acompanhada de um genitivo - “da loucura”, “da sexualidade”, “das ciências humanas” etc. Foucault recusa toda e qualquer totalização da história, e ressalta que “é preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída” (FOUCAULT, 1980/2015: 322), e ser indiferente “para com a obrigação de tudo dizer” (FOUCAULT, 1980/2015: 319).

Sendo assim, a tal possível descoberta da existência de discursos empíricos e matemáticos entre os gregos e romanos antigos, para seguirmos com o exemplo de Milner (1996), também não colocaria as pesquisas foucaultianas por terra. O que está em jogo para Foucault, que permite a Milner aproximá-lo dessa história pensada como uma “lógica”, é que para o filósofo francês a história é sempre marcada pelo litígio entre duas ou mais posições discursivas. Lembremos, por exemplo, de nosso primeiro capítulo, em que mostramos que Foucault identifica em Aristóteles um verdadeiro “momento cartesiano” na antiguidade. “Momento cartesiano” é apenas um nome, ou seja, não foi necessário esperar Descartes produzir sua filosofia para vermos brotar, no interior da tradição da *Epiméleia Heautoû*, um discurso que a antagonizava (conforme vimos, o do *Gnothi Seauton*). Vale ressaltar: isso não quer dizer absolutamente que para Foucault a chegada de Descartes aconteceria inevitavelmente - estamos bem longe de Hegel e das buscas pela “origem”.

Foucault sublinha, com Nietzsche, que nos “começos” encontramos sempre a diferença. Também em *A genealogia da moral*, Nietzsche (2009) aponta para a existência de um litígio, que teria ocorrido entre a moral dos fortes (i.e., dos aristocratas), e a moral dos fracos (i.e., dos escravos). O resultado, já bastante conhecido pelos leitores do filósofo alemão, se confunde com o diagnóstico nietzschiano da modernidade: os escravos “ganharam” (NIETZSCHE, 2009). Críticos de qualquer transcendência, Nietzsche e Foucault representam o momento em que o pensamento da história não se interessa mais por buscar grandes constâncias:

[Segundo Nietzsche] Paul Réé se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares (...): como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não

tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias (FOUCAULT, 1971/1979: 15)

Essa nova concepção de história (que preferimos chamar de “não-metafísica”, ao invés de “lógica”), Nietzsche a nomeia de genealogia. É possível resumi-la da seguinte forma: não mais buscar as origens, não mais pressupor uma teleologia (nem mesmo a da razão), mas sim procurar se ater à singularidade dos acontecimentos. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche (2009) se opõe aos “psicólogos”, aqueles tentam deduzir a origem das coisas supondo que elas respondem a uma função que seria permanente - como se na “origem” já se encontrasse uma demanda pelo que somos/temos hoje. Foucault (1971/1979, p. 17) ressalta que a busca pela “origem” é aquela que tenta “recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo”. Com Nietzsche aprenderíamos que por trás das coisas só há um segredo: o fato de que elas não têm essência. Nos “começos” não encontramos as coisas em sua identidade consigo mesmas, mas sim a discórdia, o embate das forças que as constituirão como determinada experiência de verdade.

O descontínuismo presente na epistemologia francesa também nega a busca pela origem e, nesse ponto, se aproxima bastante da visão foucaultiana. As pesquisas de Koyré (1982), por exemplo, se opunham frontalmente à abordagem continuísta do famoso físico (e historiador da física) Pierre Duhem. Este, com efeito, defenderá que a revolução científica é resultado de uma lenta evolução, que tem suas origens na Idade Média. A introdução do aristotelismo na Idade Média tardia teria valorizado a ciência natural contra o neoplatonismo cristão que vigorava até então através da influência de Santo Agostinho e de Pseudo-Dionísio. Isso teria possibilitado o salto posterior realizado pela revolução científica. Nesse sentido, Duhem vai mostrar que já nos séculos XIII e XIV podemos encontrar todo um grupo de franciscanos pensando questões próprias à lógica e à ciência a partir dessa retomada de Aristóteles.

Se opondo a essa leitura, Koyré (1982) vai defender que não se trata de identificar os “precursores” da revolução científica. “A tese heliocentrista de Aristarco de Samos⁶⁴”, por exemplo, “não faz dele um precursor de Copérnico, pois ele se situa no campo bem ordenado de uma cosmologia completamente diferente da de Copérnico” (FICHANT, 1974, p. 156). Ora, desmontar a leitura continuísta equivale a desmontar a filosofia da história que lhe é subjacente, e a apontar para a existência de uma historicidade própria ao acontecimento científico:

⁶⁴ Astrônomo e matemático grego, autor de uma teoria heliocêntrica, que viveu de 310 a.C a 230 a.C.

Ela [a história das ciências pensada a partir da epistemologia] requer uma temporalidade diferenciada (...): especificidade do tempo da ciência fazendo com que o acontecimento científico traga em si uma marca sempre singular que impede a simultaneidade imaginária do antes e depois, conduzindo ao pseudoconceito de precursor, de que tanto se faz uso (FICHANT, 1974, p. 156)

O grande ponto de divergência de Foucault com o “doutrinal de ciência” lacaniano está no fato de que, se o doutrinal estenografa a existência de um corte, proporcionado pela mudança nas epistemes, este só faz sentido se for entendido como um corte maior (MILNER, 1996). A necessidade de um corte maior “se impõe se o doutrinal tiver que incluir uma teoria do sujeito” (MILNER, 1996, p. 66). Com efeito, encontramos na epistemologia - em Koyré, por exemplo -, a hipótese de que um único evento tem o potencial de reorganizar tudo. Qualificar um corte de “maior”, tal como faz o doutrinal de ciência lacaniano, significa propor que ele afeta todos os discursos de uma época:

supondo-o [o corte maior], supomos que ele afeta todos os discursos possíveis; nenhum deles a isso é imune, ao menos na medida em que é moderno (...) a psicanálise atesta que nem mesmo a vida interior está imune ao corte (MILNER, 1996, p. 67)

O filósofo da ciência Thomas Kuhn, que foi fortemente influenciado por Koyré, nos fala da existência de rupturas suficientemente profundas para gerar uma quebra de paradigma. Um paradigma nada mais seria do que uma visão de mundo, do que um conjunto de crenças, que formam as pressuposições que alicerçam a concepção da ciência em uma determinada época (KUHN, 2017). Todo problema científico é resolvido sob a égide de determinado paradigma, de modo que esse conjunto de crenças é compartilhado pela comunidade científica dominante e tem o potencial de resolver os problemas até então existentes⁶⁵. As revoluções científicas teriam assim uma *estrutura*, cuja lógica poderíamos extrair - daí o título de um de seus principais livros: *A Estrutura das Revoluções Científicas*.

Até aqui temos, mais uma vez, uma abordagem descontinuista, e podemos vislumbrar bem as proximidades com a abordagem foucaultiana. Contudo, Kuhn defende que a quebra de paradigma está longe de ser algo corriqueiro; ao contrário, ela teria ocorrido pouquíssimas vezes na história do pensamento. Além disso, a quebra de paradigmas parece estar sempre restrita ao âmbito das ciências naturais. Kuhn (2017) nos fala apenas de Copérnico, Newton e Einstein, na física; e de Lavoisier, na química.

⁶⁵ “Considero ‘paradigma’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2017, p. 53). Ainda segundo Kuhn (2017), um paradigma só muda diante de uma “anomalia”, ou seja, de um problema científico que não pode ser resolvido pelo arcabouço técnico-conceitual da teoria em vigor.

Ora, Foucault não pode trabalhar nem com a epistemologia e nem com a noção de corte maior (muitas vezes derivado das abordagens pautadas no corte epistemológico) pois, conforme vimos argumentando, o filósofo não trabalha a partir da noção de “ciência”, deslocando sua abordagem para uma análise dos “saberes”. Isso equivale a dizer que Foucault não coloca a *ratio* como uma espécie de categoria hiperdeterminante com relação a própria história. Mesmo que a filosofia bachelardiana fale sempre de racionalismos regionais, aplicáveis exclusivamente a determinadas regiões de cientificidade - não pretendendo, deste modo, formular qualquer racionalismo geral -, sua abordagem da história ainda é guiada pela noção de progresso da razão. Roberto Machado (2007, p. 9) faz a seguinte síntese dessa temática:

mesmo a epistemologia sendo considerada o ponto de referência que melhor permite situar as condições de possibilidade da arqueologia, esta assume em suas análises da racionalidade uma posição bastante diferente: enquanto a epistemologia, pretendendo estar à altura das ciências, postula que a ciência ordena a filosofia, como diz Bachelard; a arqueologia, reivindicando sua independência em relação a qualquer ciência, pretende ser uma crítica da própria idéia de racionalidade (...). Abandonando a questão da cientificidade, a arqueologia realiza uma história dos saberes de onde desaparece qualquer traço de uma história do progresso da razão

A diferença entre a abordagem epistemológica e a abordagem arqueológica não se traduz em uma incompatibilidade. O que acontece é que a noção de “saber” é mais ampla que a noção de “ciência”. Por um lado, o “saber” não é exclusividade da ciência, sendo independente dela e encontrando-se em outros tipos de discursos; por outro lado, “toda ciência se localiza em um campo de saber (MACHADO, 2007, p. 154). O saber encontra-se não apenas naquilo que pode ser demonstrado, mas também está presente em legislações, narrativas, regulamentos, textos filosóficos, textos literários etc. Esse modo de leitura permite que a arqueologia trate de discursos tidos como não-científicos, e também daqueles que têm pretensão de algum dia serem ciências. Permite também uma análise não-normativa dos saberes.

Resumindo o que foi dito por nós até aqui e retomando o debate com a hipótese de Lacan, poderíamos chegar nas seguintes conclusões: a história, em Foucault, é mais espacial do que temporal - ponto de convergência com o “doutrinal de ciência” lacaniano. Porém, sem partir da razão como categoria normativa e ordenadora da história, cada objeto passa a demandar o estabelecimento de sua própria temporalidade, possuindo seus cortes específicos, de modo que as discontinuidades encontradas em determinada historicização não necessariamente se aplicam a outros objetos - ponto de divergência com o “doutrinal de ciência” lacaniano. Temos, em Foucault, múltiplas temporalidades, politemporalidades

coexistindo sincronicamente. A complexidade da análise histórica conduz, inclusive, à uma redução da importância causal, sendo a causalidade entendida como um “‘poliedro de inteligibilidade’, cujo número de faces não é previamente definido e nunca pode ser considerado como legitimamente concluído” (FOUCAULT, 1980/2015: 333).

A partir da obra de Foucault poderíamos nos indagar: será que existe alguma coisa como um “corte maior”, capaz de reconfigurar toda uma época, de alterar a totalidade dos discursos? Será que o essencial da história se traduz na mudança do paradigma epistemológico da física? Será, finalmente, que a história das ciências é assim tão simples e objetiva, e os cientistas tão coerentes com a estreita metodologia científica? A hipótese do corte epistemológico vem sofrendo várias provocações nos últimos tempos, que tentam complexificar a questão e evitar o florescimento do cientificismo. É o caso de Paul Feyerabend, que dedicou inúmeros textos à essa temática⁶⁶.

A história da ciência, afinal de contas, não consiste simplesmente em fatos e conclusões extraídas de fatos e conclusões. Também contém ideias, interpretações de fatos, problemas criados por interpretações conflitantes, erros e assim por diante. Em uma análise mais detalhada, até mesmo descobrimos que a ciência não conhece, de modo algum, “fatos nus”, mas que todos os “fatos” de que tomamos conhecimento já são vistos de certo modo e são, portanto, essencialmente ideacionais (FEYERABEND, 2011, p. 33)

Em *Contra o Método*, Feyerabend (2011) estabelece um interessante diálogo com o Galileu de Koyré. Ele se indaga se Galileu produziu uma ruptura com a episteme antiga por causa de seus conceitos, ou por conta de uma acentuada capacidade retórica e propagandística. O filósofo austríaco demonstra, com propriedade, que Galileu se valeu de uma miríade de métodos para convencer seus interlocutores de suas ideias tão pouco intuitivas, de modo que seu texto é farto de manobras extra-científicas. Fiquemos com apenas um exemplo. O telescópio que Galileu inventou (e que não cessou de propagandar como sendo um “olho melhorado”), era, na verdade, um objeto bastante rudimentar⁶⁷. Quando utilizado para contemplar o céu “produziu fenômenos espúrios e contraditórios, e alguns de seus resultados podiam ser refutados por um simples olhar a olho desarmado” (FEYERABEND, 2011, p. 138).

Esse exemplo ilustra bem que tanto para Feyerabend quanto para Foucault “A Ciência” não existe. Não há uma única voz que quando fala “repete e repete sem parar um única mensagem” (FEYERABEND, 2016, p. 85). As diferentes ciências possuem diferentes

⁶⁶ Sobre essa temática, ver também Shapin (1999).

⁶⁷ Feyerabend (2011) nos conta que o objeto criado por Galileu duplicava estrelas, por exemplo.

ideologias, que muitas vezes entram em conflito⁶⁸, de modo que “o monstro ciência que fala com uma única voz é uma colagem feita por propagandistas, reducionistas e educadores” (FEYERABEND, 2016, p. 85). Não há qualquer homogeneidade no campo científico, e menos ainda unidade/exclusividade de método. Para Feyerabend (2011) os cientistas podem e devem se valer de diversas estratégias, tanto de métodos “racionais” quanto de métodos “irracionais”, para fazerem avançar o conhecimento.

No fundo, não existe uma ciência em si. Não existe uma idéia geral ou uma ordem geral que se possa intitular ciência, e que possa autenticar qualquer forma de discurso, desde que aceda à norma assim definida. A ciência não é um ideal que atravesse toda a história, e que seria encarnado sucessivamente, primeiro pela matemática, depois pela biologia, depois pelo marxismo e pela psicanálise (FOUCAULT, 1971/2008, p. 35)

Enfim, terá sido o “corte epistemológico” enquanto “corte maior” o essencial para o surgimento da psicanálise? Vimos que essa hipótese lacaniana funciona bem no que se refere ao âmbito interno do plano conceitual da psicanálise: ela fundamenta a relação do sujeito com o significante, deixa entrever que o sujeito que a psicanálise opera é sem predicados e marcado por uma divisão (uma *Spaltung*), e que a psicanálise leva em conta um universo infinito e contingente, de modo que ela não visa conduzir o sujeito à uma espécie de plenitude perdida. Contudo, seria igualmente possível problematizar as consequências políticas dessa abordagem apontando para o que há de *externo* ao plano conceitual⁶⁹ e lembrar dos perigos que, de uma forma ou de outra, sempre rondam uma abordagem “*internalista*” na realização da história de um saber. Segundo Rodrigues (1998, p. 35), corremos o risco de desconsiderar as “relações entre produção de saber e práticas sociais”, de modo a produzir uma cisão artificial entre *gênese teórica* e *gênese social*. Rodrigues (1998, p. 42) afirma ainda que

qualquer epistemologia, descontinuista ou não, maneja a “espada do corte epistemológico”, instalando-se em uma espécie de *tribunal internalista* que desconsidera os vínculos do conceitual com o histórico-social ou institucional; quer dizer, com o que é (apenas aparentemente) *externo* ao texto ou ao discurso. Ignoram-se assim ativamente os nexos entre os efeitos de jurisdição epistemológica, quanto ao *o que* e ao *como* se deve saber - problemáticas, conceitos e métodos avalizados como científicos - , e os “regimes de práticas” - casuais, bélicos, não instalados em qualquer plenitude da razão - instauradores tanto de tais *o que* e tais *como* quanto dos próprios poderes epistemológicos (jurisdições e normatividades) de legislar sobre isso.

⁶⁸ “Há cientistas que depreciam a especulação e a consideram parte da metafísica. Muitos cientistas defensores dessa ideia evitaram a teoria da relatividade geral. Temos também os especuladores que não dão a mínima para os detalhes das evidências” (FEYERABEND, 2016, p. 85).

⁶⁹ Em Castel (1978), por exemplo, encontramos uma interessante análise crítica da hipótese do corte epistemológico para a psicanálise.

Ora, o que podemos afirmar é que afastar a história da psicanálise da história das ciências, no interior de nossa cultura ocidental contemporânea, é sem dúvida apontar para uma gênese menos nobre desse campo do saber. Finalizo este subcapítulo citando na íntegra a resposta que Foucault dá a Jean François e John De Witt, em 1981, que o questionam justamente sobre a dificuldade dos psicanalistas em reconhecerem que a psicanálise pode figurar entre as técnicas de subjetivação. Veremos que sua resposta traz exatamente a questão da ciência que estamos discutindo, e que nos parece ser um dos motivos de tensão entre a hipótese arqueológica de Foucault e a hipótese lacaniana:

A rejeição deles a essa ideia é um fato. Por quê? Como sabe, é importante na história de uma disciplina, de um saber ou de uma prática aceitar sua história, por mais humilhante que seja. Seja como for, notei que os psiquiatras não gostam nem um pouco quando tentamos repensar a história de seus próprios conhecimentos por meio de uma prática manicomial. Noto, em compensação, que Einstein chegou a dizer que a causalidade física se enraizava na demonologia, sem que isso ofendesse os físicos. Porque os psiquiatras se ofendem e os físicos não? Porque uns são verdadeiros cientistas que não têm porque temer por sua ciência, e os outros temem muito que o frágil estatuto científico de seu saber seja comprometido pela história. Então, quando os psicanalistas se acalmarem em relação às histórias de sua prática, terei muito mais confiança na verdade daquilo que eles dizem (FOUCAULT, 1981/2018b, p. 230-231)

2.7 O sujeito na psicanálise e no cuidado de si

Mas, afinal, como situar a questão da psicanálise com relação ao cuidado de si no que se refere ao sujeito? Temos diante de nós uma questão complicada e intrigante, já que a psicanálise, ao mesmo tempo que parte do sujeito moderno, o subverte. Subversão: essa palavra aponta que não é exatamente, *ipsis litteris*, do sujeito moderno de que se trata. Conforme veremos no capítulo seguinte, isso fica bem mais evidente no tema da ética. Se por um lado, a ciência “nada tem a dizer sobre isso [sobre a ética], e sem dúvida, como ciência, ela nada tem a fazer quanto a isso” (MILNER, 1996, p. 46), por outro, “a questão da moralidade num universo finito, matematizado e preciso é, evidentemente, aquela que propõe Kant” (MILNER, 1996, p. 61).

Ora, por subverter o sujeito moderno, veremos que a psicanálise não coaduna minimamente com a ética kantiana. Kant de fato estabeleceu a única ética possível a partir de um sujeito definido como *a priori*, como transcendental, sujeito que nada mais é do que o operador da razão pura. Essa ética só pode ser “desinteressada”, ou seja, só implica o sujeito na medida em que a razão pura figura para Kant como plenamente capaz de conduzir a ação

em todos os casos. Temos, em Kant, o radical oposto da ética pautada pelo cuidado de si. Voltaremos a isso no próximo capítulo.

É evidente que o surgimento da psicanálise passa necessariamente pela modernidade. Parece bastante evidente, também, a influência que Descartes e Kant desempenham na conceituação psicanalítica do “sujeito”. Segundo Foucault (1973/2013, p. 19):

Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo o conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir. Ora, parece-me que a psicanálise pôs em questão, de maneira enfática, essa posição absoluta do sujeito. Mas se a psicanálise o fez, em compensação, no domínio do que poderíamos chamar teoria do conhecimento, ou no da epistemologia (...), parece-me que a teoria do sujeito permaneceu muito filosófica, muito cartesiana e kantiana

Mas será que ao realizar a tal subversão do sujeito moderno, a psicanálise não se aproxima justamente da compreensão de sujeito presente na tradição do cuidado de si? Antes de avançarmos, faz-se necessário dissolver certa confusão que a leitura de Foucault pode provocar:

Foucault não parece dar muito valor a uma diferenciação conceitual entre os conceitos de sujeito, si mesmo e indivíduo, falta de precisão que pode conduzir a numerosas confusões. Pois, de um lado, ele afirma que os gregos não possuíam nenhuma experiência de sujeito, ao passo que analisa, de outro, a constituição de si como sujeito moral. Importante, porém, é o esforço de Foucault em recusar uma visão essencialista do sujeito em favor de um sujeito constituído autonomamente mediante práticas de si (ORTEGA, 1999, p. 32)

Em outras palavras, temos em Foucault uma espécie de separação do que poderíamos chamar de *sujeito constituinte* (constituente de todo o conhecimento possível) e de *sujeito constituído* (constituído pelas práticas de si, mas também pelas relações de poder⁷⁰). Foucault sempre trabalhou a partir do segundo, e nunca acreditou na existência do primeiro. Ao propor que o sujeito não é, como em Descartes, uma substância, Foucault afirma que ele não é alguma coisa de permanente, de imutável ou de idêntico a si mesmo. Para o filósofo francês, o sujeito não é uma forma universal, mas sim histórica e singular. Contudo, essa “forma” do sujeito não designa uma essência desde sempre existente, capaz de se atualizar nele perpetuamente, e que seria responsável por determinar aquilo que ele é. Ao contrário: ela diz respeito a maneira como o indivíduo relaciona-se consigo mesmo, ou seja, a uma variável historicamente determinada e plenamente imanente. Imanência pura: nada, em Foucault, “salta” da história

⁷⁰ Se no final de sua vida Foucault (1982/2013) pode afirmar que sempre se interessou pelo sujeito, é justamente pelo fato de ter sempre sublinhado em suas pesquisas o modo como os poderes e saberes são capazes de se traduzir em formas de subjetivação, criando, por exemplo, o indivíduo criminoso, o doente mental etc.

No momento em que o sujeito passa a ser ontologicamente capaz de conhecer, não é mais necessário que ele realize sobre si mesmo um trabalho para ter acesso à verdade, seja para conhecer a si próprio, seja para conhecer os outros ou o mundo. A rigor, esse sujeito constituinte já não precisaria mais realizar uma prática sobre si mesmo para se tornar capaz de conhecer a *sua* própria verdade. Eis aqui algo que a psicanálise certamente não pode subscrever. O nítido fracasso dessa empreitada equivale inteiramente ao fracasso das chamadas ciências humanas. Não é possível fazer ciência do homem, pois da ciência só temos o sujeito (por ela excluído), ou seja, a singularidade, as práticas históricas que o dotam de positividade, a sua constituição sempre debitária do Outro.

Como vemos, o ponto de tensão está justamente no fato de Foucault ter revelado que a antiguidade greco-romana era farta de práticas de si e de modos de subjetivação, que denotam a existência dessa outra relação do sujeito com a verdade, que parece atravessar a psicanálise inteiramente. Por um lado, a modernidade permitiu à psicanálise a definição do sujeito e a compreensão de sua relação com o significante, por outro lado, a subversão desse mesmo sujeito representa acima de tudo uma subversão na compreensão da relação dele com a verdade. Este último ponto, além de permitir a crítica das ciências humanas, ao que parece, também a aproxima bastante da tradição do cuidado de si.

Frédéric Gros resume bem o que estamos tentando defender aqui, que é a possibilidade de uma outra arqueologia da psicanálise que não a do corte epistemológico. Veremos que não há nada que um psicanalista não possa subscrever:

Obviamente, há o *cogito* cartesiano, o *ego* transcendental kantiano, todos esses núcleos de universal, esses suportes abstratos de conhecimentos verdadeiros. Ao que o existencialismo retorquiu: esses sujeitos-fundamentos, essas unidades espirituais, essas entidades teóricas não dizem nada além do esforço de fundação das ciências. O verdadeiro sujeito é o indivíduo com sua história pessoal, seu percurso singular, o sujeito como aventura única (GROS, 2018, p. 156)

Terminemos, então, com uma citação de Jean Allouch, psicanalista que aposta igualmente na possibilidade do diálogo psicanálise-cuidado de si, e que nos parece bastante próxima do que disse Frédéric Gros. Ela aponta ainda para o tema de nosso próximo capítulo: a ética.

Outro traço decisivo: o próprio fato de ter podido vir à luz uma “ética da psicanálise”. Por si só, isso indica que a psicanálise se situa em algum lugar distinto do da ética da ciência; que ela não teria como ser posta sob a insígnia do sujeito cartesiano do conhecimento; que se trata - para e na psicanálise - de outra coisa que não o “conhece-te a ti mesmo”. Essa outra coisa é o cuidado de si (ALLOUCH, 2014, p. 72).

3 A ÉTICA DA PSICANÁLISE

Neste capítulo trataremos do tema da ética na psicanálise, como mais um modo de pensá-la com relação ao cuidado de si. Será que, enquanto proposta ética, podemos encontrar nela alguma ressonância da espiritualidade? Por um lado, temos a crítica direta de Lacan à ética aristotélica; por outro lado, tanto na psicanálise como na tradição antiga, o campo da ética não pode ser definido pela simples injunção de prescrições, e muito menos por uma proposta meramente formal (como é o caso do modelo kantiano). Na Antiguidade não havia nada parecido com uma codificação dos atos permitidos e proibidos, e a moral⁷¹ não desembocava numa regra geral de condutas. No que se refere ao uso dos prazeres, por exemplo, os antigos desconheciam grandes interdições, que não eram colocadas nem mesmo pelos seus maiores moralistas, conforme afirma Foucault (1984/2012, p. 114):

nem os médicos, ao darem conselhos de regime, nem os moralistas, ao pedirem aos maridos para respeitar suas esposas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais. E a razão disso não está, sem dúvida, no pudor ou na reserva dos autores, mas no fato de que o problema não é esse: a temperança sexual é um exercício de liberdade que toma forma no domínio de si; e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém e se contém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo, na relação que tem com os outros

Encontramos no cuidado de si nitidamente uma tradição pré-cristã, alheia aos grandes códigos de conduta que conduziam à purificação da alma pecadora. E encontramos também uma tradição pré-moderna, no sentido de que a razão, mesmo que enfatizada (e, de fato, a conduta racional era enfatizada) não conduzia a nenhum tipo de imperativo categórico. Resumidamente, tratava-se de um autêntico governo de si mesmo, e não de um governo de si pautado pelas interdições e prescrições de um outro: a ética era um exercício de liberdade.

Neste capítulo abordaremos, de forma resumida, três sistemas filosóficos que propuseram uma ética: Aristóteles, Kant e Sade. Estes três nomes não apenas representam grandes autores no que tange a esta questão, mas foram também comentados pela psicanálise, seja por Freud, seja por Lacan. Ao trabalharmos com Aristóteles, tentaremos estabelecer uma abordagem mais geral sobre a ética antiga e aquilo que Foucault entendia por uma estética da existência presente nos gregos. Talvez esta não seja a melhor escolha pois, como vimos, Aristóteles foi entendido por Foucault como a grande exceção à tradição espiritual. De fato,

⁷¹ Vale ressaltar que usaremos os termos “ética” e “moral” de modo indistinto ao longo de todo o capítulo, tal como o faz Foucault. A partir do momento em que não acreditamos na existência de uma moral transcendental, mas sim que toda ética/moral é uma construção histórica, perde o sentido realizar esta diferenciação.

no que se refere ao conhecimento, o filósofo grego abriu para algo radicalmente novo em sua época. Mas como situar a ética aristotélica com relação ao cuidado de si? Não há comentários de Foucault a este respeito, mas acreditamos poder inseri-la nesta tradição. Em todo caso, vamos apostar que sim e trabalhar a partir dessa aposta.

Não abordaremos outros autores da Antiguidade, devido ao escopo deste capítulo. Escolhemos Aristóteles por se tratar de um autor privilegiado por Lacan para pensar a ética própria à psicanálise. Evidentemente, Lacan encontra em Aristóteles um exemplo negativo, e vai tentar demonstrar, a partir da clínica, que não há Bem Supremo possível para a experiência humana. Kant e Sade também foram comentados por Lacan, tendo Freud (1930/1996) igualmente criticado a ética kantiana. Ambos os projetos são tipicamente modernos, e denotam uma distância enorme com relação ao projeto aristotélico, de modo que valem a pena serem trabalhados por nós para uma melhor compreensão da temática. Estes dois importantes autores da história do pensamento servem como um excelente contraponto, tanto à tradição do cuidado de si, quanto à ética psicanalítica.

De modo geral, tanto a psicanálise quanto a filosofia de Foucault propõem que a ética teria relação com a singularidade, seja no sentido psicanalítico da aposta no desejo - sempre singular e indestrutível -, seja no sentido foucaultiano da construção de uma estética da existência. Em ambos os casos, trata-se de uma ética impossível de ser generalizada, cujo caminho não pode ser previsto ou antecipado, e cujas consequências transformadoras só são atestadas em cada caso. Esse tipo de abordagem torna o pensamento da moral bem mais complexo e, acreditamos, ainda não se extraiu dela toda a sua potência no que ela tem de reformadora da própria noção de política.

3.1 Aristóteles e a Estética da Existência nos gregos antigos

Para Aristóteles toda ação moral é definida a partir da sua relação ao mais alto dos bens, aquele que permite a realização concomitante do bem viver e do agir ético. Este Bem último que é o mais supremo dos bens é a *εὐδαιμονία*. *Eudaimonia*, literalmente: o estado daquele que é habitado por um bom *daemon*, por um bom gênio, normalmente traduzido por felicidade ou por bem-estar. Mas porque a felicidade é, para o filósofo, o Bem Supremo?

Em sua *Ética a Nicômaco* (1991), Aristóteles aponta que toda ação humana visa necessariamente a um fim. Os fins variam: o fim da atividade médica é a saúde; o da arquitetura, o prédio; o da guerra, a vitória; e assim por diante. Contudo, o que todos os fins possíveis têm em comum é que eles representam um bem, que é o bem visado pela

ação/atividade não importando qual seja esta. Para o filósofo, o fim é sempre e em todos os casos um bem: “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer” (ARISTÓTELES, 1991, p. 9).

Do mesmo modo que os fins variam, os bens enquanto fins também variam. Aristóteles quer chegar ao bem *em si*, ou seja, a um bem último, àquele que é visado por si próprio. Realiza então uma separação e uma hierarquia dos bens: “é evidente, pois, que falamos dos bens em dois sentidos: uns devem ser bens em si mesmos, e os outros, em relação aos primeiros” (ARISTÓTELES, 1991, p.13). Sendo assim, propõe que só deve haver um bem supremo, que se deseja por si mesmo e que é a finalidade de todos os bens ulteriores.

Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se existe um fim absoluto, será o que estamos procurando (ARISTÓTELES, 1991, p. 15)

O sumo bem é o bem buscado por ele mesmo, que é superior aos bens buscados em vista de outras coisas ou de outros bens. Qual seria ele? Ora, para Aristóteles, este é justamente o caso da *eudaimonia*. O médico, por exemplo, sabe que o bem visado por sua atividade é a saúde, mas ele não necessariamente sabe que este bem é subordinado a um bem maior que é a *eudaimonia*. Afinal, se busca a saúde pois ela é uma das condições do bem-estar e da felicidade. Enquanto todos os bens são buscados visando a *eudaimonia*, ninguém busca a *eudaimonia* visando qualquer outra coisa que não ela mesma.

No entanto, Aristóteles vai mostrar que há uma diversidade de compreensões por parte dos homens acerca da natureza da *eudaimonia*. Alguns a atribuem aos prazeres; outros, às honrarias; outros ainda, às riquezas. Ou seja, para o senso-comum ela se encontra precisamente no que Aristóteles entende como sendo os bens secundários. O filósofo não nega a importância destes bens secundários, posto que são requisitos importantes para alcançar um estado de bem-estar/felicidade, mas aponta que o vulgo não percebe que existe algo para além deles. Aristóteles, então, precisa definir o que entende por *eudaimonia*.

Eis como a define: “a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita” (ARISTÓTELES, 1991, p. 23). Trata-se aqui do importante conceito grego de *ἀρετή* (*areté*) - a Virtude. Ora, em primeiro lugar é importante ressaltar que a felicidade é definida por Aristóteles como sendo uma *atividade*. Ela não é exatamente um estado de espírito interno, mas sim uma forma de ação. Esta ação é aquela para a qual convergem todos os que procuram a virtude, de modo que a felicidade é a própria ação realizada enquanto ação virtuosa: “a atividade conforme a virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade” (ARISTÓTELES,

1991, p. 188). Diferentemente da nossa concepção atual de felicidade, em Aristóteles ela não é compreendida como sendo o resultado da realização de expectativas individuais.

Em segundo lugar, também é importante entender que não se trata, para Aristóteles (1991), de qualquer virtude, mas da mais perfeita, da mais alta, que é a racionalidade. Neste ponto, para entendermos o sentido desse uso da racionalidade, gostaríamos de aproximar o que o filósofo antigo está propondo com as elaborações de Foucault (1984/2012) sobre o cuidado de si, presentes em seu segundo volume da *História da Sexualidade*⁷². Para Foucault, esse uso da razão, muitas vezes presente na tradição do cuidado de si, não tinha que ver com uma forma de controle absoluto de si, das paixões, e do mundo ao redor. Em sua leitura dos gregos, Foucault (1984/2012) ressalta, por exemplo, toda a preocupação antiga com a questão da dietética, trabalhando o link que havia entre medicina, dietética e estética, e demonstrando como que a medicina grega se baseava na busca do equilíbrio e da moderação, entendidos como condições para o fortalecimento do corpo e da alma. Sendo assim,

a prática do regime enquanto arte de viver é bem outra coisa do que um conjunto de precauções destinadas a evitar as doenças ou terminar de curá-las. É toda uma maneira de se constituir como um sujeito que tem por seu corpo o cuidado justo, necessário e suficiente. Cuidado que atravessa a vida cotidiana; que faz das atividades maiores ou rotineiras da existência uma questão ao mesmo tempo de saúde e de moral (...) e que, por fim, visa armar o próprio indivíduo com uma conduta racional (FOUCAULT, 1984/2012, p.137)

Em Aristóteles, a virtude se assemelha a essa espécie de medicina, de regime, posto que sua realização também não seria naturalmente dada aos humanos, sendo necessário exercitar-se para atingi-la. É nesse sentido, nos parece, que mesmo que Aristóteles (1991, p. 24) supusesse existir na alma “qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste”, ele também afirma que isto que resiste à razão pode ser plenamente persuadido pela própria razão. Resta, então, definirmos o que o filósofo antigo entendia por esse uso da razão.

Para Aristóteles (1991), se a atividade racional constitui a natureza própria da felicidade, é porque ela não pode ser desvinculada de uma ação virtuosa em direção à temperança e ao exercício do meio termo. Acreditamos que a aproximação da ética aristotélica com o cuidado de si é possível justamente por ela se pautar no *métron*, na busca pela medida; e se opor à experiência da *hýbris*, dos excessos, da desmedida, dos vícios. Ora, alcançar tal exigência, por si só, nos parece denotar a necessidade de um cuidado do sujeito consigo próprio.

⁷² Ressaltamos, novamente, que estamos realizando uma leitura de nossa inteira responsabilidade ao aproximarmos a ética aristotélica do cuidado de si, posto que o próprio Foucault nunca o fez.

Além disso, encontramos outro ponto de conexão da ética aristotélica com o cuidado de si no fato de esse “meio termo” não partir de um horizonte de referências normativas. Segundo Aubenque (2003, p. 70):

A virtude consiste em agir segundo o justo meio e o critério do justo meio é a reta regra. Mas o que é a reta regra? Aristóteles não nos dá nenhum meio para reconhecê-la, senão apelando para o julgamento do homem prudente

Lembremos que tanto Platão quanto Aristóteles “denunciam a generalidade inumana da lei, ignorante dos casos particulares” (AUBENQUE, 2003, p. 74). Diante dessa questão, no entanto, eles oferecem saídas diferenciadas, já que Aristóteles rompe com a teoria platônica das Ideias. Sendo assim, encontramos em Platão a figura do Rei e em Aristóteles a do homem equânime. O Rei platônico podia prescindir da lei, posto que é sábio e que contempla a Ideia de Bem: “o chefe platônico se dispensava da lei porque carregava em si mesmo a ciência de uma ordem mais alta que toda lei, e distribuía em torno de si uma justiça perfeita penetrada de razão e de ciência” (AUBENQUE, 2003, p. 75-76). Por sua vez, o homem prudente de Aristóteles, o homem equânime, não tendo mais uma norma transcendente, se referenciava pelo quê?

Enquanto a sabedoria, tal como foi concebida desde Platão, é o reflexo de uma ordem transcendente na alma do sábio, a qual permite medi-la, a prudência, não tendo essência em relação a qual se definir não pode senão se remeter à existência do prudente como fundamento de todo valor (AUBENQUE, 2003, p. 77)

Em Aristóteles é o próprio homem prudente o fundamento de todo o valor. Ainda segundo Aubenque (2003, p. 71):

Mas se a superioridade do prudente não repousa sobre um saber, isto é, sobre a participação em uma ordem universal, a autoridade da qual Aristóteles o investe não é arbitrária? Eis um homem que, apesar de todas as atenuantes, não é apenas interprete da reta regra, mas é a própria reta regra

Nesse ponto, acreditamos mais uma vez que o estudo de Foucault (1984/2012) sobre o cuidado de si possa lançar uma luz na compreensão de Aristóteles, nos ajudando a entender o que exatamente o filósofo antigo propunha ao falar do homem prudente, este que é, ele próprio, a reta regra. Trabalhar bem essa questão se coloca como central, se visamos entender o sentido do conceito aristotélico de *eudaimonia* como realização da *aretê*. Tentemos, então, esboçar uma aproximação do homem prudente aristotélico com as pesquisas de Foucault sobre o uso dos prazeres na antiguidade.

Ao estudar o uso dos prazeres, Foucault (1984/2012) mostra como a ética grega se relacionava com uma espécie de regulação das intensidades, e não com a proibição de

determinadas ações. Devemos lembrar que os gregos não vivam a moral como sendo a conformidade à um código geral, caso em que a relação do sujeito consigo mesmo é inteiramente balizada pela normatividade. Ao invés de grandes interdições, sua moral se preocupava mais com as intensidades, com a definição dos melhores momentos, das melhores circunstâncias, da melhor idade para o uso dos prazeres (FOUCAULT, 1984/2012).

Neste sentido, mesmo as práticas de abstinência não se deviam à uma desqualificação dos prazeres, mas devem ser entendidas como um exercício espiritual, como uma prática de fortalecimento de si. Se a moral dessa tradição se apoia em uma medicina mais do que na jurisdição, é porque ambas são orientadas pelos valores próprios à estética, tendo como referência noções como a de harmonia, de simetria, de equilíbrio e de proporção. No caso da medicina, o corpo belo não era diferenciado do corpo dotado de saúde. Sendo assim, todos esses temas se reúnem no que poderíamos chamar, com Foucault, de uma estética da existência nos gregos:

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1984/2012, p. 17-18)

Ora, se na Grécia Antiga a liberdade vai estar intimamente relacionada ao domínio que os indivíduos podem exercer sobre si mesmos, sobre seus impulsos e inclinações - espécie de estilização da liberdade -, o que exatamente era entendido como um problema moral? Foucault (1984/2012) aponta que a verdadeira negatividade moral estava longe de se reportar a temáticas do tipo amar ou não amar alguém do mesmo sexo, cometer ou não cometer adultério etc. Tinha que ver com ser passivo no que tange aos prazeres. A verdade em relação ao sexo não se dava no interior de um mapeamento exaustivo e minucioso das práticas, ou seja, não se dava em termos de um conhecimento das sexualidades⁷³, mas sim na caracterização do sujeito pela possibilidade de refletir e de regular para si próprio o uso de seus prazeres (FOUCAULT, 1984/2012).

Essa passividade enquanto experiência condenada deve ser vista como a ineficácia no controle dos impulsos. O prazer sendo exclusivamente fruto da experiência de um sujeito, o único capaz de exercer sobre si próprio uma limitação com relação a estes mesmos prazeres, nos permite compreender a misoginia recorrente nos textos gregos antigos. Na visão dos

⁷³ Vale ressaltar que Foucault (1976/2009) emprega a palavra “sexualidade” para se referir exclusivamente à experiência moderna. Nela, os prazeres se reportam à uma classificação tipológica exaustiva, que liga-os necessariamente à subjetividade daquele que os realiza, seja através da história de vida deste sujeito, seja através de seu corpo biológico.

antigos, por não estarem na posição do sujeito ativo ao obterem prazer sexual, tanto o rapaz passivo quanto a mulher se aproximavam perigosamente de um lugar do qual não tinham a possibilidade de controlar. Em outras palavras: sob nenhuma hipótese a mulher e o rapaz poderiam figurar como “senhores” de sua experiência erótica. “Daí a extraordinária desconfiança de toda a ética grega a propósito do prazer do rapaz e da mulher, essa ideia de que o prazer da mulher é algo indefinível, algo incontrolável, ou seja, sobre o que o sujeito não pode ter domínio” (FOUCAULT, 1980-1981/2016, p. 80).

Voltemos a Aristóteles, para concluirmos com ele. A partir dessa chave de leitura foucaultiana, diríamos que a regulação das intensidades no interior da exigência de virtude é, em última análise, o próprio fundamento da política na ética aristotélica. A temperança exercida pelos sujeitos reporta todos eles à possibilidade de criação de um espaço político comum, e é por esse motivo que o filósofo distingue a vida dedicada aos prazeres, da felicidade: é que a felicidade só pode ser felicidade da própria comunidade política como um todo. Encontramos nitidamente a convergência do cuidado de si para a *pólis*, aqui, em Aristóteles, representada na objetivação da felicidade exclusivamente no plano social. A ética em Aristóteles é, assim, a partir da estreita ligação entre a ação moral e a vivência na cidade, união entre a atividade contemplativa e a atividade prática: o homem que age na vida pública, através de um exercício virtuoso sempre constante e renovado, é um homem feliz.

3.2 Kant e Sade

Poucas épocas apresentaram uma consciência tão aguda de si próprias como o período chamado de Iluminismo. Não é comum uma época qualificar a si própria no momento mesmo em que acontece. Em geral, o entendimento e a reflexão sobre um período histórico só é realmente realizado *a posteriori*. Não quer dizer que os filósofos não pensem a partir de questões suscitadas pelo presente, que não encontrem, “nessa configuração designada como presente, um motivo para uma decisão filosófica” (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 13). Mas é que isso não é o mesmo que se perguntar

o que acontece hoje? o que acontece agora? o que é esse “agora” do qual estamos todos e que é o lugar, o ponto do qual escrevo? (...) o que é, precisamente, este presente a que pertencço? (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 12-13)

Neste sentido, tanto Kant quanto Sade foram marcados, não só pelo contexto que se firmou no chamado século das luzes, mas também pela percepção aguda do Iluminismo enquanto emergência de algo radicalmente novo. Este período, entre o fim do século XVII e o

fim do século XVIII, representou uma espécie de apogeu da crença na razão, na capacidade da ciência em tornar a vida humana melhor, e da crítica à religião, que não podia mais sustentar a justificativa do poder monárquico e a organização social vigente.

Em Kant encontramos o esforço de compreender o que se passava no presente, em todo seu vigor, no texto chamado “o que é o iluminismo?” (KANT, 1784/2017), publicado em um jornal da época. A *Aufklärung* representa, para o filósofo, a saída do homem do estado de menoridade da qual ele é o próprio culpado. Enquanto a menoridade diz da incapacidade de se servir do seu próprio entendimento sem a tutela de um outro, o Esclarecimento figuraria como a coragem de se servir da razão, e de levar suas luzes para toda parte, de forma sistemática. Para Kant (1784/2017), diferentemente dos animais, o homem teria sido liberto pela natureza através da aquisição da razão, mas não há a menor garantia de que ela será utilizada, podendo ser inibida tanto pela preguiça quanto pela covardia.

Contudo, a razão, para Kant, deve ser, em certo sentido, inofensiva. Ela não pode, senão como expressão pública de uma razão coletiva, colocar em xeque o próprio funcionamento das instituições, da ordem e das leis. Em outras palavras, o esclarecimento deve avançar sobre todas as coisas, mas mantendo a obediência que caracteriza o bom funcionamento de uma sociedade. É nesse sentido que Kant (1784/2017) diferencia seu uso nos âmbitos privado e público, e exemplifica: não cabe ao soldado questionar as ordens de seu superior no exercício direto de seu ofício, mas ele pode, e até mesmo deve, ser livre para se expressar publicamente, para criticar as instituições, para propor novas diretivas etc. O uso público da razão é aquele da liberdade de publicar livros, de escrever em jornais, enfim, de apelar à consciência de todos (FOUCAULT, 1982-1983/2010), enquanto que o uso privado (a ser evitado) é o de cada um diante de instituições e de figuras de autoridade.

Outra atitude própria às Luzes é a da crítica, aqui entendida como a reflexão sobre os limites. No caso do filósofo alemão, se traduz no esforço de conciliar a fé na razão humana com a reflexão sobre os limites desta própria razão. As três famosas críticas de Kant possuem um movimento interno, que confere sentido à passagem de uma à outra. Enquanto que a *Crítica da Razão Pura* estabelece as bases apriorísticas da razão, a *Crítica da Razão Prática* tenta garantir a origem *a priori* do princípio moral, ou seja, o modo como a razão pura é capaz de se atualizar em toda ação. Kant quer pensar a questão da moral, contudo ele sabe de antemão todos os problemas derivados de uma proposta de moral prescritiva, que em última análise nunca consegue justificar seus fundamentos (como é o caso problemático da moral cristã). É então que o filósofo lança mão do conceito de imperativo categórico, na tentativa de

delimitar uma moral meramente formal - uma espécie de molde a ser utilizado em todos os casos.

Em sua segunda Crítica, Kant (1788/1959) visa definir como a faculdade prática da razão se relaciona com a noção de dever, a partir do entendimento de que a ação moral só acontece quando praticada pelo reconhecimento do dever moral. O filósofo difere os “imperativos” das “máximas”. Enquanto que a última é subjetiva e vale para cada sujeito, o primeiro é objetivo e representa a universalidade da ação. Ou seja, a noção de “imperativo” diz respeito àquilo que deve ser feito em cada caso e em todos os casos. Com relação a eles, destaca ainda dois tipos: categóricos e hipotéticos.

Os imperativos hipotéticos visam definir quais são as condições *sine qua non* para que determinada hipótese se realize. Quando queremos alguma coisa, o que não pode faltar ao esforço de conseguí-la? Quais são as condições imperativas, por exemplo, da hipótese de se tornar professor universitário? Ora, sem dúvida, estudar o suficiente, obter os títulos que são exigidos, passar em um concurso etc. Mas Kant aponta para a existência de um imperativo não objetivo e mais sofisticado, que é o imperativo categórico - “categórico” justamente no sentido de que não comporta distinções, se apresentando como absoluto.

Os imperativos categóricos são a expressão direta da lei moral, evidenciando como a razão pura é suficiente para mover a vontade em direção ao dever: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1788/1959, §7). Em outras palavras, por trás de cada ação tomada deve figurar a reflexão por parte do sujeito racional sobre a possibilidade de sua universalização, se submetendo à uma lei que, a rigor, é imposta por ele próprio. Neste sentido, Kant aposta que existe uma forma da lei que é anterior a qualquer conteúdo, posto que sua validade deriva diretamente da racionalidade. Ele propõe uma filosofia moral puramente formal, e aponta para a universalização e a autonomia desta forma. No imperativo categórico a vontade é movida *a priori* de modo objetivo, já que a razão pura seria plenamente capaz de determinar a vontade e, em todos os casos, levar o sujeito até o dever.

Como vimos, os imperativos hipotéticos possuem conteúdo, e visam sempre alguma finalidade, algum objetivo específico que o sujeito pretende alcançar. Ora, por melhor e mais nobre que seja este objetivo, não há como considerá-lo moral. Kant (1788/1959) é claro com relação a isso: não se trata de negar que ações morais possam ter um fim, mas sim que a inclinação pelo fim não é o que caracteriza a ação moral. A ação moral caracteriza-se por uma espécie de “desinteresse”. Por isso, Kant (1788/1959) diferencia os tipos de bem: *Das Wohl* e *Das Gute*. O primeiro faz referência ao bem-estar individual e a tendência do ser humano em

buscar o prazer e fugir do sofrimento, enquanto que o segundo é o bem moral, *a priori* e incondicionado.

Essa questão do desinteresse, que perpassa toda a obra de Kant, é central para entendermos o sentido do sujeito no interior do chamado “momento cartesiano”. Todo esforço kantiano se resume na tentativa de construir esquemas formais, lógicos e universais. Foucault nos lembra que Kant teve verdadeiro fascínio pela Revolução Francesa, mas pela Revolução “como espécie de acontecimento cujo próprio conteúdo é sem importância” (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p.20). O que ele achava verdadeiramente fascinante não eram figuras como Robespierre ou Danton - aqueles que tinham interesses específicos pela revolução, seja pela possibilidade de troca do modelo político, seja por qualquer outro motivo. Não eram, tampouco, as transformações políticas que dela poderiam advir. O que fascinava Kant era o entusiasmo do francês comum, do povo em geral - daqueles que em todo caso, tanto numa monarquia quanto numa república, continuariam miseráveis.

em torno da Revolução, há, diz ele, “uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”. O importante na Revolução, portanto, não é a própria Revolução, que, de todo modo, é um desperdício, mas o que acontece na cabeça dos que não fazem a Revolução, ou em todo caso que não são seus atores principais (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 19)

O que é este entusiasmo “desinteressado”? Ora, para Kant é evidentemente um sinal da razão. Podemos identificar na história algo que pode ser concebido como progresso moral da humanidade ao olharmos para a Revolução, não pelo evento em si, mas pelo próprio entusiasmo que ele é capaz de gerar. Este entusiasmo generalizado, que parte de um povo que se dá uma constituição republicana, por ser desinteressado, se prova, portanto, moral. Para Kant, precisaríamos olhar a história como processo, para além de seus eventos negativos e trágicos, ou seja, abrir o horizonte para conseguirmos enxergar um certo curso da razão. Neste sentido, o desinteresse é o exato oposto da tradição do cuidado de si que, conforme vimos, pressupõe um sujeito não constituído, que precisa se implicar em um trabalho sobre si mesmo, que precisa ter tempo para se empenhar, para se dedicar a si mesmo.

Assim vislumbramos a mudança estrutural que o projeto kantiano trouxe quando comparado com a filosofia aristotélica. Em Kant, onde a reflexão moral está ligada à universalização da ação, há um abandono tanto do horizonte das virtudes quanto da relação entre felicidade e ação ética. Se a verdadeira ação moral é desinteressada, ela não pode, em última análise, estar referida aos efeitos que teria sobre o agente, posto que deve se dar a partir do dever. Kant supõe que se existe uma máxima moral, seria lógico admitir que haveria ações que seriam completamente indiferentes à felicidade.

Vejamos agora porque a ética psicanalítica se opõe radicalmente ao formalismo do imperativo categórico. Lacan (1963/1998) possui um interessante texto em que propõe que é necessário articular Kant com outro autor moderno, a saber, Sade. O psicanalista ressalta que, para Kant

Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode enunciar nenhuma lei de tal bem [*das Wohl*], portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática. Assim, a investigação do bem seria um impasse, se ele não renascesse - *das Gute*, o bem que é objeto da lei moral. Ele nos é apontado pela experiência que temos de ouvir dentro de nós, ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional (LACAN, 1963/1998, p. 777)

Em outras palavras, Lacan está apontando que justamente o princípio do prazer freudiano não poderia, para Kant, se tornar o paradigma da moral. Isso porque o bem só pode figurar como moral no momento em que se desvencilha da necessidade de um objeto que defina sua condição. De modo que, “seu peso só aparece por excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto, o que por isso Kant designa como ‘patológico’” (LACAN, 1963/1998, p. 777-778).

Em Sade encontramos não um imperativo do dever, mas sim um imperativo do gozo: “tenho o direito de gozar do seu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (LACAN, 1963/1998, p. 780). Sua obra, absolutamente entediante e repetitiva⁷⁴, se resume à descrição exaustiva dos infinitos modos de fazer do outro objeto de um gozo que se pretende ilimitado. Como entender esses dois projetos no seio do mesmo Iluminismo? Lacan (1963/1998) vai mostrar que podemos encontrar o sentido de um no outro, tal como se fossem duas faces de uma mesma moeda. Mesmo se tratando de sistemas filosóficos aparentemente opostos, há uma lógica subjacente que os perpassa, de modo que a verdade de Kant, a encontramos em Sade, e a verdade de Sade, em Kant.

O mote dessa leitura de Lacan, aquilo que em Kant corrobora sua análise, pode ser encontrado na maneira como o pensador alemão toma a dor na experiência moral. A dor naquilo que ela comporta da “promessa de ignomínia” (LACAN, 1963/1998, p. 782), ou seja, de desonra, de degradação, de humilhação. Isso porque a dor e a humilhação, são, para o filósofo, sentimentos que necessariamente se experimentam no submetimento ao imperativo categórico (KANT, 1788/1959). A voz interior da razão internalizada legisla sobre o sujeito, exigindo disciplina, submissão, exigindo uma luta constante para que ela seja atendida. Se é

⁷⁴ Sobre a “chatice” de Sade, Foucault (1975/2013) certa vez se referiu a ele como “o sargento do sexo”.

necessário todo esse esforço da razão contra a sensibilidade e os afetos, que coloca a dor da humilhação como uma espécie de sentimento privilegiado (já que necessariamente destacado do próprio imperativo), é porque o homem precisa incessantemente ser educado, disciplinado - sua natureza comporta um alto grau de insubordinação.

A verdade de Kant pode ser encontrada em Sade, no fato de que a razão prática possui um gozo excessivo: o Outro gozando excessivamente do sujeito. Em outras palavras: o imperativo de gozo em Sade é a verdade de Kant, aquilo que Kant nos omite. Kant se esforça para mostrar que a Lei moral vem de uma voz interna, vem do sujeito transcendental no uso da razão, e Lacan visa mostrar que é em Sade que podemos encontrar sua verdadeira ligação com o Outro. Em Sade é mais evidente a dimensão do Outro, pois é vindo de algum lugar que é logo de cara externo ao sujeito que se manifesta o imperativo sadiano. É nesse sentido que Lacan (1963/1998) aponta que a máxima de Sade tem ao menos a honestidade de se pronunciar pela boca do Outro.

Kant e Sade são frente e verso de uma mesma lógica. O que está por trás da proposta de Sade é também o Outro, é também um imperativo vindo do Outro: goze! Como diz Lacan (1963/1998), toda e qualquer injunção traz em seu bojo a tirania do “tu és isso”, que visa prender o sujeito em um único significante. Em Lacan temos claro que o Supereu não se manifesta apenas na proibição, na interdição de um gozo (ou seja, na lógica kantiana), mas também, e de modo cada vez maior na contemporaneidade, através da injunção ao gozo (lógica sadiana). Siga qualquer uma dessas injunções e o resultado é o mesmo: sentimento de culpa.

Como veremos a seguir, a psicanálise pode trazer uma baliza ética para a contemporaneidade ao retirar o gozo da ordem da obrigação imperativa na qual ele é oferecido atualmente, e colocá-lo para o sujeito como sendo apenas uma possibilidade. Vejamos agora as bases conceituais da problemática da moral em Freud, para depois retornarmos à leitura do Seminário sobre a ética, de Lacan, e, finalmente, podermos então situar melhor a ética psicanalítica com relação ao cuidado de si.

3.3 Freud e a moral

Freud não concebeu a psicanálise diretamente como uma ética, muito embora todo o seu desenvolvimento sobre a técnica analítica aponte nessa direção (JORGE, 2017). Ele não o fez diretamente pois, como vimos no capítulo anterior, o psicanalista se opunha a colocar a psicanálise entre as teorias que visavam a constituição de um sistema totalitário que tentasse

dar conta dos pedaços soltos do mundo. Em outras palavras, não pensava sua invenção como *Weltanschauung*, seja filosófica, seja religiosa. Neste sentido, afirma que nem a teoria e nem mesmo a clínica teriam qualquer coisa a propor sobre o agir correto, justo ou bom. Pelo contrário, a experiência colhida por Freud da escuta de seus analisandos o levou a dizer, em carta a Pfister, seu amigo pastor, que não achou muito de bom nas pessoas, e que a psicanálise nada teria a acrescentar com relação à discussão sobre o bem e o mal (RINALDI, 1996).

“*Homi homini lupus*” - o homem é o lobo do homem -, eis o que o psicanalista encontrou na clínica (FREUD, 1930/1996). Após conceituada a pulsão de morte (FREUD, 1920/1996), Freud pôde afirmar que o ser humano é marcado por uma agressividade inerradicável, e pela tendência a sempre tratar o outro como objeto de um gozo mortífero:

(...) os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas, pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (FREUD, 1930/1996, p. 116)

Neste sentido, Rinaldi (1996) aponta que Freud foi um grande crítico da moral burguesa, operando verdadeiras torções no pensamento maniqueísta:

Subvertendo as distinções morais tradicionais, ele demonstra como, por trás da santidade, pode-se encontrar um grande pecador, como podem conviver numa mesma pessoa, uma mãe carinhosa e uma vigia de um campo de concentração, como as virtudes do altruísmo se confundem com os imperativos do narcisismo, como a exacerbação do sentimento de culpa pode levar ao crime (RINALDI, 1996, p. 44)

Em 1920, Freud introduz um dos pilares centrais da psicanálise: a pulsão de morte. Desde o início de sua clínica e, logo, de sua obra, o fundador da psicanálise aponta para o limite da linguagem e da representação, para um furo estrutural. Sendo assim, seja falando de *das Ding* no *Projeto* (FREUD, 1895/1996), seja apontando para o “umbigo do sonho” como ponto indecifrável na *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996), seja postulando a necessidade de um recalque primário impossível de ser levantado, é sempre o mesmo vazio que Freud tenta contornar. Mas é apenas com a postulação da existência de uma pulsão de morte, em 1920, que o psicanalista finalmente “nomeia” este inominável.

Em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1996), a pulsão de morte aparece em toda a sua fecundidade para o pensamento da clínica através da constatação de uma compulsão à repetição. Dez anos depois, no texto do “Mal-estar na civilização”, a pulsão de morte é tratada do ponto de vista civilizatório, tanto através das forças disruptivas da

agressividade e do ódio presentes na relação com o próximo, como de modo mais amplo na destruição que as guerras propiciam. Para Freud, a guerra é catastrófica, pois é justamente a autorização por parte do Estado para o exercício da pulsão de morte em todos os seus aspectos terríveis: crueldade, dominação, chacina etc. Ela é capaz de despertar o pior que habita no homem, conforme depreendemos da leitura do texto freudiano. Ainda assim, Lacan (1959-1960/2008) vai ressaltar o aspecto positivo da incidência da pulsão de morte na civilização, já que é apenas a partir da destruição que algo novo pode emergir.

Em *O Mal-estar*, o psicanalista também assenta as bases de uma verdadeira genealogia da consciência moral (RINALDI, 1996). Freud (1930/1996) faz equivaler a ética kantiana à instância que denominou de Supereu, que funciona como um agenciador de culpa. Como vimos, no cerne do projeto filosófico de Kant está a noção de dever, orientado pelo imperativo categórico, que estabelece que toda e qualquer ação deve necessariamente passar pelo crivo da razão e, a rigor, só pode ser executada caso possa valer como lei universal. Ora, Freud descobre não apenas que o Eu não é senhor em sua própria casa, ou seja, que a razão não pode muito frente ao inconsciente, como também que todo ser humano é habitado por desejos que de modo algum poderiam ser universalizados como lei. Sendo assim, a ética kantiana só poderia levar à culpa e à experiências superegóicas cada vez mais severas.

Inclusive, para Freud (1930/1996), a culpa é um dos principais nomes do mal-estar na civilização - uma de suas consequências incontornáveis. Isto porque há um paradoxo no processo civilizatório: a civilização⁷⁵ se ergue justamente contra as pulsões agressivas, sexuais e escatológicas, mas, a rigor, elas não podem ser erradicadas. No *Mal-estar na civilização*, o supereu figura justamente como esta dobra do Eu sobre o próprio Eu, que funciona como um panóptico que tudo vê e que tudo julga⁷⁶. Neste sentido, a culpa aparece como a consequência direta do sujeito ter cedido do próprio desejo:

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão das pulsões. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. (...) Aquele que em consequência de sua constituição não consegue concordar com a supressão da pulsão, torna-se um “criminoso”, um “outlaw”, diante da sociedade - a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se com um grande homem, um herói (FREUD, 1908/1996, p. 173)

⁷⁵ Para o psicanalista, não há civilização sem ordem, beleza e limpeza (FREUD, 1925/1996)

⁷⁶ Freud tematiza a gênese do Supereu de outros modos, por exemplo, quando diz que ele é herdeiro do complexo de Édipo (FREUD, 1924a/1996).

A civilização, então, exige forte renúncia pulsional. Porém, nem toda renúncia se tornará sintoma, tal como Freud (1915/1996) mostra no texto sobre as vicissitudes da pulsão. A sublimação é outro modo de satisfação do campo pulsional que consegue contornar a realização através do contato direto com o objeto. Para o pai da psicanálise, a sublimação presta importantes serviços ao processo civilizatório, estando por trás das grandes conquistas e das grandes obras de arte da humanidade. Contudo, o psicanalista deixa claro que ela não é capaz de dar conta inteiramente de todo o campo do pulsional e que, indefectivelmente, alguma satisfação direta precisará ocorrer.

No que se refere à problemática da felicidade, Freud afirma que não há nada que a garanta, nem no microcosmo e nem no macrocosmo, cabendo a cada um encontrar seu próprio caminho (FREUD, 1930/1996). Para Freud, a felicidade teria mais a ver com a economia libidinal do que com uma constante a ser alcançada, sendo algo da ordem de “uma manifestação episódica, ligada à satisfação de impulsos intensamente represados” (RINALDI, 1996, p. 44). Como veremos, a psicanálise enquanto clínica não pode prometer a felicidade, tendo mais a ver com o desejo do que com a promessa de um gozo ilimitado que não leva em conta a Lei simbólica, presente no que Freud nomeou de parcialidade das pulsões.

Para o pai da psicanálise, não há sentido em se perguntar sobre o propósito da vida, já que a única coisa que temos disponível a nossa favor é uma pequena quota de libido. Se esquivando deste tipo de indagação, Freud (1930/1996, p. 84) escreve:

Voltar-nos-emos, portanto, para uma questão menos ambiciosa, a que se refere àquilo que os próprios homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas. O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar? (...) Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer (...). Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o princípio do prazer

Além disso, ressalta que a principal fonte de sofrimento advém do laço social (FREUD, 1930/1996), se valendo da famosa alegoria de Schopenhauer sobre os porcos-espinhos para exemplificá-la (FREUD, 1921/1996). Esta historieta conta que, em um inverno muito rigoroso, um grupo de porcos-espinhos se uniram para se protegerem do frio. Contudo, tão logo se aproximaram e os espinhos os levaram a se ferirem mutuamente e, portanto, a novamente se afastarem. Para Freud, a situação do homem no que se refere ao próximo está bem circunscrita nesta alegoria paradigmática. Estamos sempre entre estes dois impossíveis: por um lado o frio, que representa o desamparo, a solidão e a impossibilidade de viver sem o

outro; por outro lado, temos a diferença radical que esse outro porta com relação a nós, o que torna difícil sua aproximação.

No que se refere ao convívio com o outro, Freud (1930/1996) também mostrou o impossível presente no mandamento do “amai ao próximo como a ti mesmo”. O amor é um sentimento muito precioso, sinal de minha afeição por parte daqueles que amo e, logo, não pode ser dado a qualquer um (FREUD, 1930/1996). Além disso, e ainda mais importante: a experiência clínica mostra que não há amor sem ódio.

[Aquele estranho] não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar (...). Na verdade, não precisa nem mesmo auferir alguma vantagem; se puder satisfazer qualquer tipo de desejo com isso, não se importará em escarnecer de mim, em me insultar, me caluniar e me mostrar a superioridade de seu poder (FREUD, 1930/1996, p. 115)

Freud (1921/1996) também demonstrou que é sempre possível constituir um grupo de semelhantes, mas apenas sob a condição de restarem pessoas de fora, os “diferentes”, para que possamos direcionar nossa agressividade. Reside aí o paradoxo que está presente no cristianismo: toda generalização tende à segregação. Aqueles cuja doutrina têm em seu cerne o amor ao próximo, estão, na história da humanidade, entre os que mais odiaram e os que lidaram pior com as diferenças.

Em termos lacanianos, o que está por trás desse mandamento é a semelhança do meu Eu com o Eu do outro, ou seja, da lógica especular que Lacan trabalha com relação ao Estádio do Espelho (LACAN, 1949/1998). O psicanalista francês nomeou de registro do imaginário a identificação com o outro no narcisismo. Segundo Freud (1914/1996), no início de sua vida o bebê humano tem uma experiência auto-erótica advinda das satisfações pulsionais em seu corpo ainda despedaçado, e é somente após uma nova ação psíquica que o Eu se unifica e advém a organização da imagem corporal. Isso quer dizer que o registro do imaginário traz à tona os limites entre o corpo de um e o corpo do outro, e da sempre precária constituição narcísica a partir da identificação com a imagem especular vinda deste outro. Logo, é o registro próprio da rivalidade e da hostilidade.

A formulação acerca do Estádio do Espelho também é debitária do curso que Kojève deu sobre Hegel, e que marcou toda uma geração de importantes pensadores. Sabemos que a leitura kojeviana toma a Dialética do Senhor e do Escravo como paradigma do pensamento hegeliano (KOJÈVE, 2014). Nesta alegoria, Hegel mostra que a dialética de onde emergirá a consciência de si se traduz numa luta por puro prestígio entre dois indivíduos, em que só há lugar para o reconhecimento de um deles. Este que tem o seu desejo reconhecido, é nomeado,

portanto, de senhor; enquanto que aquele que o reconheceu, que reconheceu o desejo do senhor, é denominado de escravo. Entre dois Eu's o que se dá é sempre da ordem da agressividade, pois o registro do imaginário é justamente o da briga por este único lugar disponível de reconhecimento. Segundo Rinaldi (1996, p. 84):

A agressividade aparece, assim, como correlativa à estrutura narcísica, manifestando-se na relação entre o eu e o outro. O mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo”, nesse sentido, ao fundamentar-se na identificação imaginária, traz em si essa agressividade

Contudo, é no texto do *Projeto para uma psicologia* que talvez resida a mais importante contribuição da psicanálise para a reflexão sobre a ética, conforme apontou Lacan (1959-1960/2008). Neste trabalho, Freud (1895/1996) mostra que a experiência de satisfação está intimamente relacionada com o encontro com o próximo. Ela é debitária do desamparo primordial do bebê humano, que não tem condições de sobreviver sem auxílio do Outro. Trata-se aí do primeiro laço social estabelecido por todo sujeito, derivado da necessidade irremediável de cuidados e de proteção. Isto permite ao pai da psicanálise definir o desamparo como fonte de todos os motivos morais, e enfatizar mais uma vez a importância da alteridade na constituição subjetiva:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica [de descarga do estímulo endógeno]. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil (...). Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*. (...) A totalidade do evento constitui então a *experiência de satisfação* (...) (FREUD, 1895/1996, p. 370)

A experiência de satisfação freudiana é marcada pelo desamparo inicial e pela concomitante chegada de uma ajuda externa. Sem esta ajuda, o desprazer da fome sentida pelo bebê jamais cessaria. Sozinho, o bebê humano não é capaz de fazer o estímulo interno desconfortável sumir. Isto permite a Freud trabalhar o funcionamento desta primeira experiência de satisfação, representado pela primeira mamada. Ela seria responsável por imprimir no psiquismo uma espécie de marca indelével. Um traço mnêmico dessa experiência originária se registra no psiquismo, mas a própria satisfação não pode se inscrever, de modo que ela jamais será vivenciada novamente, mesmo nas mamadas posteriores. O sujeito buscaria revivê-la, mas sempre fracassaria. Esta satisfação resta como uma Coisa, ao mesmo tempo interna e externa ao aparelho psíquico, já que faz referência a um objeto perdido.

É Lacan que, em sua leitura do *Projeto*, pesca o termo *das Ding*, e dota-o de valor conceitual (nos dois textos do pai da psicanálise em que ele aparece - *O Projeto* e *A Negativa*

-, ele evidentemente não possui este estatuto). A Coisa é realçada, em Freud, como dizendo respeito ao objeto perdido quando do encontro com o próximo, que faz com que toda relação objetual posterior, ou seja, todos os futuros objetos pelos quais o sujeito se interessará em sua vida, apontem para este impossível.

Há, portanto, uma divisão original da experiência da realidade, uma vez que, na busca da satisfação, ele se depara com algo de enigmático, de opaco, que o obriga a fazer o retorno, mas que indica também que alguma coisa na realidade pode servir (DORIS, 1996, p. 70)

Sendo assim, todo encontro com o objeto do desejo comporta, na verdade, uma espécie de reencontro com a Coisa. A rigor, para a psicanálise, sempre nos encontramos com o objeto perdido; o que quer dizer que a impossibilidade da satisfação completa rememora *das Ding*. Esta intuição de Freud, nos primórdios da psicanálise, sobre a existência de um objeto para sempre perdido no âmago da experiência humana, retornará em vários momentos de sua obra. Ela pode ser encontrada, por exemplo, em todos os desdobramentos teóricos sobre a incontornável parcialidade das pulsões, presente tanto nos *Três ensaios* (FREUD, 1905/1996), quanto no texto da *Pulsão e seus destinos* (FREUD, 1915/1996). Mas mesmo no *Mal-estar*, em que Freud (1930/1996) trabalha minuciosamente a civilização como cerceamento do campo pulsional enquanto produtor de sofrimento, ele levanta a suspeita de que para além dos conflitos do desejo com as leis, exista algo próprio à constituição psíquica que impossibilita a satisfação completa. Veremos mais à frente como que Lacan trabalha a ética da psicanálise inteiramente a partir dessa percepção de Freud.

Além disso, Freud ainda irá definir o que ele nomeia de “complexo do próximo”, que é o que possibilita a primeira apreensão da realidade para o sujeito. Por um lado, há aquilo do próximo que é possível de ser simbolizado e representado, que pode ser inscrito enquanto traço mnêmico. Mas há também a presença de uma Coisa, que resiste à simbolização, e que se apresenta até mesmo como hostil ao sujeito. Com isso, o psicanalista consegue demonstrar o motivo da ambivalência presente em todo contato com o semelhante. “No reconhecimento do próximo, seja como objeto, seja como força auxiliar, há algo que resiste como uma Coisa, que escapa ao juízo, e que aparece como estranho ou mesmo hostil” (RINALDI, 1996, p. 48).

Embora Freud tenha percorrido inúmeros caminhos que nos permitem estabelecer a psicanálise como uma ética do desejo, conforme ressalta Jorge (2017), foi Lacan quem teorizou diretamente sobre isso. Veremos no subcapítulo seguinte a crítica de Lacan a Aristóteles, para depois concluirmos com os fundamentos dessa ética do desejo.

3.4 O ato ético de Antígona

Lacan dedicou um seminário inteiro ao tema da ética da psicanálise, chegando até mesmo a afirmar, alguns anos depois, que este era o único de seus seminários que gostaria de reescrever como livro (RINALDI, 1996). O Seminário sobre a ética apresenta, como todos os seus seminários, um verdadeiro mundo de temas a serem explorados. Iremos nos deter na leitura que Lacan faz de Antígona, entendida por ele como verdadeiro paradigma do ato ético. Em *Televisão*, o psicanalista (LACAN, 1974/2003, p. 522) afirma: “me restringi a Nicômaco e a Eudemo, isto é, a Aristóteles, para deles diferenciar vigorosamente a ética da psicanálise”. Conforme veremos a seguir, Lacan encontra na tragédia sofocliana um paradigma oposto ao aristotélico.

No entanto, para compreendermos bem o que Antígona representa, é necessário que avancemos um pouco mais na leitura de Aristóteles. Já vimos que o filósofo entendia o exercício da felicidade enquanto realização da virtude na comunidade política, e entendia a virtude como possibilidade racional de atuação no meio termo. Mas como que esta virtude poderia se traduzir em justiça na *polis*? Para Aristóteles isso se daria através de um sistema de equidade e de proporcionalidade, não só entre os sujeitos de ação, mas também entre os objetos. Deste modo, a justiça comportaria ao menos quatro termos: A, B, C, D, onde A e B são os sujeitos, e C e D os objetos. Ora, se existe uma relação equânime entre A e B e entre C e D, haverá necessariamente uma proporcionalidade, uma simetria entre todos os termos⁷⁷.

Assim como o termo A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D. Logo, também o todo guarda a mesma relação para com o todo; e esse acoplamento é efetuado pela distribuição (...). Donde se segue que a conjunção do termo A com C e de B com D é o que é justo na distribuição (ARISTÓTELES, 1991, p. 85)

Aristóteles sabia que a universalidade da lei impedia que se chegasse nos casos particulares, o que acabava por obstruir a justiça. Para atingi-la, o filósofo precisa acrescentar a noção de equidade como suplemento da noção de lei. Tudo que é equitativo é necessariamente justo, embora nem tudo que é justo é necessariamente equitativo. Neste caso, pode ocorrer injustiça “quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais” (ARISTÓTELES, 1991, p. 85).

Isto não quer dizer que o campo político apareça como a idealização de um espaço no interior do qual nenhum conflito emergiria. Basta nos reportarmos a toda a discussão grega

⁷⁷ É esta simetria, como veremos, que não foi levada em conta por Creonte ao impedir o enterro de Polínicês, na tragédia de Antígona.

entre democracia, oligarquia, e aristocracia, presentes no próprio texto de Aristóteles (1991). Ou seja, poderia haver pleno acordo no que diz respeito à necessidade da existência de um regime de proporções, e desacordo no que se refere ao regime político. Isto pode ser depreendido de afirmações tais como esta:

as distribuições devem ser feitas “de acordo com o mérito”; pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especificam a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência (ARISTÓTELES, 1991, p. 85)

Sendo assim, o “justo é, pois, uma espécie de termo proporcional” (ARISTÓTELES, 1991, p. 85). Deste modo, sua moral estaria referida mais ao campo das relações entre os agentes, do que ao campo da normatividade. Para manter este sistema, Aristóteles precisa apelar para a natureza do homem virtuoso, capaz de justa medida e capaz de prudência. Diríamos, com Foucault, que mesmo no interior do sistema aristotélico, este homem só poderia aparecer a partir de um trabalho sobre si mesmo.

Ora, mas o que acontece quando as virtudes não são capazes de organizarem a si mesmas no interior do espaço coletivo? O que acontece quando a relação de proporcionalidade e de simetria já não mais se coloca no horizonte das possibilidades de organização social? Não foi à toa que Lacan elegeu a tragédia de Antígona para tratar da ética da psicanálise: nela encontramos justamente esta problemática em todo seu desfecho trágico. O curioso, para Lacan, é que isso tenha aparecido antes mesmo de Aristóteles e de Kant:

Destarte, o espetáculo trágico não nos mostra a objeção primeira, *avant la lettre*, numa pré-formulação, antes do encaminhamento ético que, de Aristóteles a Kant, leva-nos a destacar a identidade primeira da lei e da razão? (LACAN, 1959-1960/2008, p. 306)

Vejamos, resumidamente, o contexto geral dos acontecimentos da trilogia tebana de Sófocles (2011). Édipo teve quatro filhos com sua mãe Jocasta: Ismene, Antígona, Polinices e Etéocles. Após deixar o governo de Tebas em direção ao exílio, seus dois filhos homens combinam que se alternariam no poder. Contudo, Etéocles não quer abrir mão do trono, forçando Polinices a se aliar com forças estrangeiras para tentar tomá-lo à força. Durante este embate, os irmãos matam-se um ao outro, levando Creonte, irmão de Jocasta (e, portanto, tio dos dois rapazes), a assumir o governo da cidade.

Furioso com Polinices, que se aliou a forças estrangeiras, Creonte decide dar um tratamento desigual no que se refere aos cortejos fúnebres dos irmãos. A Etéocles, defensor da cidade, prescreve um enterro digno de um herói; enquanto que a Polinices, aquele que teria

traído Tebas, que teria profanado os templos de seus deuses, decreta que o corpo não seja sequer enterrado, para que sirva de comida aos animais.

A tragédia de Antígona começa neste momento, com a heroína contando para sua irmã Ismene que irá desrespeitar o comando de seu tio, pois não pode concordar que um de seus irmãos tenha tal tratamento. Sendo assim, o tema central da peça é o embate entre duas leis. De um lado, a lei de Creonte, rei de Tebas, que proíbe as exéquias de Polinices e ameaça matar qualquer um que desrespeite sua imposição. E por outro lado, a lei dos deuses, representado pela escolha de Antígona em desrespeitar a lei de Creonte e enterrar Polinices por sua própria conta. Um dos momentos mais bonitos da tragédia sofocliana é a resposta que Antígona dá a Creonte, quando confrontada por seu ato:

[Creonte] E te atreveste a desobedecer às leis? [Antígona] Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram (SÓFOCLES, 2011, p. 142)

Esta “lei dos deuses” não deve ser entendida como a expressão teológica de uma crença, e nem mesmo como a adoção de um modelo político orientado pela teologia. Ela é divina no sentido de não-escrita, de não-encarnada, ou seja, de que é atemporal e irá sempre existir. Trata-se de uma lei que escapa de todo o contexto histórico e de toda temporalidade, dotada do poder disruptivo de produzir um colapso no interior da *polis*. Algumas interpretações entendem que a tragédia de Antígona poderia ser considerada como a fundadora dos direitos humanos. Seu ato apontaria para a existência de uma lei que paira acima das leis da *polis*, apontaria para a universalidade da lei da igualdade, apontaria, finalmente, para o que tem de inalienável nos direitos humanos.

Como vemos, o drama de Antígona não diz respeito a qual sistema político seria o melhor, para que, a partir dele, se possa estabelecer uma simetria entre as virtudes. O problema se coloca em outro lugar: ela acusa que o que é a justa medida para Creonte não o é para ela. Nessa peça, todo o sistema aristotélico entrou em desarmonia, perdendo completamente a relação de proporcionalidade entre os agentes (A e B) e os objetos (C e D). Para começar, Creonte sequer trata Polinices (A) e Etéocles (B) como iguais. Do mesmo modo suas punições, o enterro (C) e o não enterro (D), serão também diferenciadas. A consequência disso é que não há qualquer relação equânime entre estes quatro termos.

Em Antígona assistimos ao colapso das virtudes, que se traduz na perda completa da possibilidade da justa medida. Com efeito, seu ato não mais se dará tendo como horizonte a

felicidade, ele não será portador de felicidade, e a heroína passa a agir tendo plena consciência de que caminha em direção à morte.

Vimos como que em Kant a felicidade não pode mais se sustentar na coletividade, ficando circunscrita aos estados individuais de autorrealização. Como consequência dessa “internalização” da felicidade, não mais pensada como uma ação na *polis*, ela passa a se relacionar intimamente com as noções de prazer e desprazer, tornando, para Kant, ainda mais complicado elegê-la como paradigma da moral. Neste sentido, o filósofo alemão não apenas a exclui inteiramente do horizonte da moralidade, mas chega mesmo a propor que o ato moral tenha que ser desinteressado e guiado pelo dever.

Ora, ao eleger Antígona como paradigma do ato ético, Lacan corrobora com a perspectiva kantiana, que aponta para a impossibilidade de sustentar a felicidade como horizonte da ação moral. Contudo, contrariamente a Kant, Lacan (1959-1960/2008) demonstra que o desejo pode ser a expressão de uma ação ética. Em outras palavras, o psicanalista não coaduna com o desinteresse kantiano. Aceita a postulação do sujeito moderno como sendo o mesmo da psicanálise, mas não realiza o passo seguinte, que o dirige para o imperativo categórico.

Em diversos momentos do Seminário sobre a ética, Lacan qualifica o ato de Antígona de belo. Mas esta beleza não mais tem a ver com os valores gregos presentes na estética da existência, ou seja, com noções como proporcionalidade, harmonia e simetria. Para o psicanalista, sua ação é bela pois aponta para um limiar, para uma espécie de limite entre duas mortes. Sem conhecer nem o temor e nem a piedade, a heroína trágica adota a postura radical de não ceder de seu próprio desejo. É na radicalidade de sua conduta, a de sustentar o desejo mesmo quando este a conduz para a morte, que encontramos a chave do fascínio que a personagem exerce sobre nós. Trata-se de um brilho insuportável - de um *hímeros*, nos dizeres do Coro -, proveniente do ato desta “vítima tão terrivelmente voluntária” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 294) que é Antígona.

Ao longo de seu comentário, Lacan discute vários termos gregos presentes na peça, que dizem respeito à questão da lei: *hamartia*, *Até*, e *diké*. A palavra grega *Até* é correntemente traduzida por *desgraça*, mas para o psicanalista tem mais a ver com o ato de Antígona enquanto ultrapassagem desse limiar, com esta ação que a coloca entre duas mortes. Vale ressaltar que esse ato, Antígona o realiza duas vezes, já que ela enterra novamente Polinices mesmo depois do mensageiro contar a Creonte que alguém desrespeitou seu édito. Apenas nesta segunda vez que ela é pega em seu crime e colocada em julgamento perante o tirano de Tebas. Sendo assim, a *Até* é o lugar em que se situa Antígona enquanto

ultrapassagem dos limites da própria humanidade: “que Antígona saia deste modo dos limites humanos, o que isso quer dizer para nós? - senão que o seu desejo visa precisamente isto - para além da *Até*” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 312).

Para Lacan, o édito de Creonte nada teria a ver com a *Até*. Seu campo é o da errância, da *hamartia*. Seu engano foi o de confundir as leis da terra com as leis divinas (*dike*). É por isso que esse personagem inicialmente também não conhece nem o temor e nem a piedade - assim como Antígona -, mas ao final da peça acaba por demonstrar piedade na tentativa de corrigir seus atos. Creonte é a representação do bem, “ele quer o bem”, tal como todo chefe “ele está aí para o bem de todos” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 305). Antígona mostra os limites do que em Creonte se pretende como uma “lei sem limites, a lei soberana, a lei que transborda” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 306), promovendo uma reflexão sobre o não-todo da lei. Ao cometer um erro de julgamento e desrespeitar a *dike*, o tirano paga um preço alto: termina com seu filho e sua mulher mortos em seus braços.

Antígona, por sua vez, não comete erro de juízo. Seu ato se apresenta como “autonomos” - ato que rege a si mesmo, sem intervenção de um terceiro. O coro lhe diz: “é por tua vontade e decisão que tu, apenas tu entre os mortais, descerá viva à região das sombras” (SÓFOCLES, 2011, p. 152). Sendo assim, o lugar que ela reclama para si é o da fronteira entre-duas mortes, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, entre o simbólico e o real. Ora, a relação de Antígona com a morte é enfatizada em diversos momentos ao longo de toda a peça: “assim cercada de infortúnios como eu vivo, a morte não seria uma vantagem?” (SÓFOCLES, 2011, p. 143), “minha alma há tempos já morreu, para que eu sirva aos mortos” (SÓFOCLES, 2011, p.146), “como serei desventurada ali, nem pertencendo aos vivos nem aos mortos” (SÓFOCLES, 2011, p. 153).

Como entender este “entre-duas-mortes”, presente na interpretação lacaniana? A “primeira morte” não traz dificuldades à compreensão: diz respeito à morte física, provocada pelo envelhecimento, pelas doenças ou por algum acidente. A “segunda morte”, no entanto, exige uma leitura mais minuciosa.

Em uma primeira análise, esta “segunda morte” descreve a condenação de Antígona de ser emparedada viva, que de alguma forma faz eco à condenação ao não sepultamento de Polínicês. A primeira é o negativo da segunda: enquanto um apodreceria em vida, a outra viveria como que morta. Em ambos os casos, trata-se de uma zona impossível de ser habitada, onde não se pode ficar por muito tempo. Aqui o sentido desta “segunda morte” é o da vivência da morte ainda em vida. Nos dizeres do psicanalista: “destino de uma vida que vai

confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 295).

Lacan afirma que Creonte pune Polinices com uma “segunda morte”, espécie de segundo assassinato, de assassinato de quem já estava morto. Trata-se neste caso de uma morte simbólica, muito mais violenta e brutal do que a morte física. Esta morte implica em um apagamento total da inscrição simbólica do sujeito, já que seu não sepultamento representa não só uma desonra com relação aos costumes dos homens, mas visa sobretudo um apagamento do nome. Conforme afirma Safatle (2017, p. 63):

o Estado deixa de ter qualquer legitimidade quando mata pela segunda vez aqueles que foram mortos fisicamente, o que fica claro na interdição legal a todo e qualquer cidadão de enterrar Polinices, e a todo e qualquer cidadão de reconhecê-lo como sujeito, a despeito de seus crimes. Pois não o enterrar só tem um significado: não acolher sua memória através dos rituais fúnebres, anular os traços de sua existência

Porém, em uma análise mais profunda, percebemos que esta “segunda morte” tem a ver com a própria assunção do desejo, entendido mais como capacidade de desejar do que com o desejo por algo de específico. Trata-se da mortificação que o significante produz no campo do vivo, desta hiância que faz emergir o desejo. Lacan ressalta a “pura e simples relação do ser humano com o aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 333).

Para a psicanálise, o significante em sua função de corte produz a desnaturalização responsável pela emergência do desejo e do sujeito. Sendo assim, podemos dizer que a ética psicanalítica está inteiramente circunscrita na formulação freudiana do *Wo es war soll ich werden* (lá onde Isso era, Eu devo advir), que para Lacan figura como verdadeiro imperativo ético. É também a partir desta “segunda morte” que temos acesso, através de um efeito de retorno, de *a posteriori*, à “primeira morte”, aquela da cessação da vida.

Com Antígona aprendemos que se a ética da psicanálise não se orienta pela felicidade, é porque ela o faz pelo desejo. A felicidade, traduzida nos termos prazer-desprazer, não pode orientar o ato ético. O que a experiência clínica demonstra é que no lugar do Bem supremo de Aristóteles está *das Ding*. A Coisa é, como vimos, o objeto perdido da primeira experiência de satisfação, rememorado por todas as experiências futuras enquanto impossibilidade de satisfação plena. Lacan (1959-1960/2008), no Seminário sobre a ética, trabalha as formulações de Freud sobre *das Ding* como dizendo respeito a um mito freudiano, que contornaria a existência de uma Lei. Associa a Lei à *das Ding*, substituindo no discurso de São Paulo a palavra *pecado* pela palavra *Coisa*:

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse - Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte (LACAN, 1959-1960/2008, p. 103).

Para Lacan (1959-1960/2008), a Coisa não é nem bem e nem mal, pois é apenas um furo, núcleo do real que constituirá a subjetividade do ser-falante. O furo que *das Ding* representa é o que faz orbitar ao seu redor a cadeia significante que constituirá a fantasia: a Coisa é indizível e, na impossibilidade de gozarmos dela, resta o desejo, advindo das representações que a circundam. Em outras palavras, não podemos reencontrar *das Ding*, mas podemos seguir suas coordenadas de prazer.

No texto d'A *Negativa* Freud (1925/1996) estabelece o pensamento como presentificação do objeto perdido, no sentido de que a palavra tenta restaurar a Coisa. Podemos dizer, com Lacan, que esse texto teve o mérito de demonstrar como que a Coisa está numa relação de *extimidade* no que se refere ao sujeito, sendo-lhe conjuntamente estranha e íntima. Ou seja, encontra-se dentro e fora da estrutura subjetiva - ao mesmo tempo no âmago da subjetividade, mas também excluída dali, como puro vazio que possibilita esta mesma subjetividade.

Também em *Antígona* encontramos esse paradoxo. A heroína age em conformidade à uma injunção advinda do Outro, mas que, no entanto, toma como sua lei. Na peça, encontramos um momento em que o Coro confronta diretamente o ato de Antígona com aqueles de seus ancestrais: “pode ser que na presente provação expies os pecados cometidos por teu pai” (SÓFOCLES, 2011, p. 153). Ao que ela responde: “trouxeste-me à memória o mais pungente dos fatos - o destino de meu pai, três vezes manifesto, o de nós todos, Labdácidas famosos (...) e para eles vou assim, maldita, sem ter chegado às bodas” (SÓFOCLES, 2011, p. 153).

Com efeito, Lacan ressalta em diversos momentos que a *Até* que Antígona foi buscar é também familiar, dizendo respeito à maldição que recaiu sobre a família dos Labdácidas. Ele aponta para a herança simbólica que a heroína herda de seus ancestrais: “Antígona perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 334). Trata-se aqui da *extimidade*, que convoca o sujeito a agir e a responsabilizar-se por um ato que lhe é, ao mesmo tempo, estranho e íntimo.

Todo este impasse entre o desejo e a lei, presentes no Seminário sobre a ética, aproxima Lacan de Bataille. Afinal, não foi mera coincidência que este seminário date do

mesmo ano da publicação de *O Erotismo*⁷⁸. Para Bataille (2014) a transgressão faz parte da realidade do homem, já que os interditos foram feitos para serem violados. Contudo, Bataille deixa claro que a transgressão não é a negação do interdito, mas sim negação da negação (operação hegeliana). Se a transgressão fosse a simples negação do interdito, ela equivaleria a um retorno à animalidade. Entretanto, enquanto negação desta negação, ela figura como suspensão do interdito que não o suprime totalmente (BATAILLE, 2014). Ou seja, transgredir os interditos impostos pelo mundo racional não faz mais do que gerar novos interditos - relação paradoxal e necessária que implica que transgredir não é negar a lei, mas, de certo modo, afirmá-la.

A máxima do “agiste conforme teu desejo?”, enquanto descontinuidade com a lei, mas referenciada por ela, traz a tona o que está mais-além do princípio de prazer. O terreno do entre-duas mortes, da “segunda morte”, aponta diretamente para a existência de uma relação entre desejo e morte, já presente em Freud na conceituação da pulsão de morte. Lacan ressalta que Antígona “leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 333). Lembremos da formulação freudiana do princípio de prazer e seus desdobramentos.

Para Freud, prazer e desprazer têm a ver com a quantidade de energia no aparelho psíquico, de modo que o excesso de energia traz o desprazer, enquanto que uma quantidade mínima de energia traz uma sensação prazerosa. O psiquismo poderia ser metaforizado como um caldeirão borbulhante, sempre habitado por altos níveis de excitação derivados das pulsões clamando por satisfação. A pulsão “não tem dia nem noite, não tem primavera e nem outono (...) não tem subida e nem descida” (LACAN, 1964/2008, p. 163), seu trabalho é incessante. Mesmo enquanto dormimos, fortes moções pulsionais se realizam através dos sonhos. Neste caso, a partir da teoria freudiana do princípio de prazer, o prazer figuraria como a baixa energética momentânea, derivada da satisfação pulsional, de modo que o homem tenderia sempre a aliviar suas tensões.

Sendo assim, o masoquismo coloca para Freud (1924b/1996) uma espécie de problema econômico. A experiência do masoquismo demonstra que o ser humano é capaz de extrair prazer mesmo nos momentos de excesso de energia no aparelho psíquico. Esta satisfação, que está além do princípio de prazer, Lacan irá entender como sendo um dos aspectos do que ele chama de gozo. Ora, não há nada que impossibilite mais que a felicidade

⁷⁸ Bataille foi um dos alicerces ocultos de Lacan que, no entanto, só o citou uma única vez em todo seu ensino (LETHIER, 2000). É preciso reconhecer que estes dois homens não só nutriram laços de amizade, mas que seus pensamentos se influenciaram mutuamente de forma velada.

figure como centro da ética do que a constatação da existência de algo para-além do princípio de prazer.

Resumidamente, teríamos o seguinte: a felicidade não pode, em última análise, ser o fundamento da ética por dois motivos que estão intimamente ligados. Em primeiro lugar porque no cerne da experiência humana de satisfação está *das Ding*, colorindo esta mesma experiência com os tons da parcialidade. Em segundo lugar, porque a psicanálise desvela que no âmago da busca pela felicidade o sujeito se depara com o que está além do princípio de prazer, se depara com alguma coisa que faz barreira a esta felicidade, podendo chegar mesmo a impedi-la completamente.

De modo mais geral, o que está por trás da crítica, tanto a Aristóteles quanto a Kant, é que para Lacan ambos os pensadores atrelam a ética a um ideal. A psicanálise, por sua vez, se opõe radicalmente a todo tipo de ideal, conforme aponta Lacan (1959-1960/2008, p. 23):

Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, se não do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento do real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir neste domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do humano em relação ao real

A ética da psicanálise, ao invés de se dirigir para o Bem como ponto ideal, irá se referenciar pelo real, ali onde Freud inscreve a castração, a parcialidade incontornável das pulsões, e o limite de toda satisfação. Para a psicanálise, trata-se de sustentar a radicalidade da falta que é constituinte e móbil do desejo, ao invés de idealizar que ela possa ser suturada, ou até mesmo que seria desejável que ela o fosse. Em outras palavras, aponta para uma ética do desejo, mas que leva em conta o real de seu *modus operandi*. Não se trata de uma apologia da falta “negativada”, do niilista, aquela da dor da existência; mas justamente da falta “positivada”, que possibilita a metonímia do desejo e que abre o sujeito para a vida.

No que diz respeito a esta dimensão do impossível, Lacan frisa que a moral carrega o peso do real (no sentido lacaniano deste termo), traduzindo o impossível pelo proibido:

(...) minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real - o real como tal, o peso do real (LACAN, 1959-1960/2008, p. 30)

Mas mesmo sustentando o desejo como via ética, a psicanálise não o idealiza, não supondo aí uma relação harmoniosa e perfeita. Pelo contrário, a experiência psicanalítica é princeps em demonstrar todas as dificuldades do sujeito em estar diante de seu desejo. Na clínica da histeria é a insatisfação que colore esta relação, enquanto que na neurose obsessiva

ela é marcada pelo impossível (QUINET, 2000). Além disso, o desejo é articulado no inconsciente, mas não é articulável pela linguagem, sendo da ordem do impossível dizê-lo inteiramente. Deriva daí o deslizamento metonímico que leva o sujeito de objeto em objeto, num movimento incessante que pode, por vezes, deixá-lo perdido.

Finalmente, temos justificado o porquê de a psicanálise não ser uma técnica referenciada pela felicidade. Como o desejo não é inteiramente articulável, o trabalho analítico é justamente o de elaborá-lo cada vez melhor, conforme afirma Elia (1995, p. 90):

(...) o desejo introduz uma ética na qual o sujeito não tem outra escolha senão responsabilizar-se por sua verdade, verdade que se situa nos limites do saber, no ponto em que o saber toca o real, e que, por isso mesmo, desfaz-se enquanto saber, cedendo lugar a uma verdade que, pela mesma razão, não tem, com o ato de dizer, uma relação de plenitude: a verdade só pode ser *semi-dita*, precisamente por sua relação com o real. O sujeito tem, como imperativo ético, semi-dizer, cada vez melhor, a verdade de seu desejo

Munidos da crítica de Lacan a Aristóteles, e dos principais alicerces da ética da psicanálise, tentemos avançar algumas hipóteses no que se refere ao nosso tema de pesquisa.

3.5 A ética da psicanálise e o cuidado de si

Tal como fizemos no capítulo anterior com relação à discussão sobre o sujeito, concluiremos este capítulo tentando esboçar uma breve reflexão diante da seguinte questão: como pensar a ética da psicanálise com relação ao cuidado de si? Conforme vimos sustentando, o fato de Lacan ter escolhido uma ética antiga, a aristotélica, para diferenciar a ética psicanalítica pode representar uma derrocada direta de nossa hipótese, traduzindo-se em mais uma questão que poderíamos chamar de “preliminar a toda aproximação possível da psicanálise com o cuidado de si”.

A dificuldade de medir o quanto a crítica de Lacan à ética de Aristóteles pode ser entendida como uma crítica geral à tradição da espiritualidade se deve ao fato de que Foucault, conforme também já dissemos, jamais comentou a ética aristotélica, podendo fortemente significar que ele sequer a considerasse como uma representante do cuidado de si. Pierre Aubenque (2003) afirma que a ética da prudência de Aristóteles não pode ser separada de sua metafísica⁷⁹ - e nós já vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, a opinião de Foucault

⁷⁹ A verdade é que não se pode dissociar a teoria ética da prudência das doutrinas metafísicas de Aristóteles. Também a prudência é, mais que qualquer outra, uma virtude metafisicamente fundada (AUBENQUE, 2003, p. 12-13)

com relação à metafísica aristotélica: verdadeiro “momento cartesiano” no interior da antiguidade.

Sem podermos nos orientar por Foucault, e não havendo nenhum comentador que tenha tratado dessa temática, só nos resta uma tomada de posição e a realização de uma leitura de nossa inteira responsabilidade. Gostaríamos de propor que, no que se refere à ética, há uma grande aproximação da psicanálise com o cuidado de si, e isso independentemente da crítica de Lacan a Aristóteles. Dois motivos nos levam a essa conclusão.

Em primeiro lugar porque a crítica do psicanalista francês ao filósofo antigo recai sobretudo na noção de Bem supremo, i.e., na possibilidade das justas medidas conviverem de forma harmoniosa. É nesse sentido que Lacan elege a tragédia de Antígona como paradigma do ato ético, pois a clínica permite demonstrar que “o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 306). Ora, não estamos seguros de poder estender a idealização aristotélica da *polis* à toda a tradição do cuidado de si, e isso independentemente de termos encontrado em sua ética alguns elementos dessa tradição.

No Seminário sobre a transferência, o psicanalista francês relembra *O Nascimento da Tragédia*, de Nietzsche, afirmando que “basta abrir um diálogo de Platão, mais ou menos ao acaso, para verificar a profunda incompetência de Sócrates cada vez que ele toca no assunto da tragédia” (LACAN, 1960-1961/2010). Ao estudar profundamente a Grécia Arcaica, Nietzsche (2007) encontra no grego dessa época forte correspondência entre uma sensibilidade aguda ao sofrimento e uma imensa capacidade de produção artística. Sabe-se como a arte teve importância capital no pensamento do jovem Nietzsche. Nesse primeiro momento de sua obra, somente a arte figura para o filósofo como tendo força suficiente para desmontar os alicerces da modernidade, permitindo a crítica da ciência, da razão, da consciência, e da verdade.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche (2007) destaca os dois instintos, os dois impulsos da natureza que assolam a existência humana, batizando-os de apolíneo e dionisíaco, em homenagem aos deuses Apolo e Dionísio. Completamente antagônicos, o primeiro diz respeito ao equilíbrio, à individuação, à beleza, à calma, à ordem, ao passo que o segundo traduz as forças da desmedida, da desintegração do eu, do êxtase, da volúpia e da crueldade. É nesse sentido que a tragédia figura para o filósofo alemão como o tratamento das forças dionisíacas pela arte, ou seja, uma espécie de união do apolíneo com o dionisíaco. Contra o dionisíaco puro, a arte é capaz de integrar esse instinto destruidor existente no mundo ao invés

de reprimi-lo. Ela é capaz de torná-lo belo, e apresentá-lo em um espetáculo cujo prazer de assistir se confunde com o prazer de existir (NIETZSCHE, 2007).

Com Sócrates e Platão, cujo projeto de razão, para Nietzsche, se estende até a modernidade, teria início o grande processo de decadência dos instintos estéticos em prol da racionalidade científica. De fato, nos três filósofos da antiguidade para os quais a questão do *Gnôthi Seautón* era mais importante - Sócrates, Platão e Aristóteles -, podemos observar o mesmo projeto de suplantar a dimensão trágica da existência. Não é por acaso que nesses mesmos pensadores a ética passe a se vincular com a ideia de Bem. Esse talvez seja o motivo de Foucault jamais comentar a ética aristotélica, ao passo que, se chegou a inserir Sócrates e Platão na tradição do cuidado de si, o fez com toda a cautela, evidenciando os “paradoxos do platonismo”.

Em segundo lugar, porque ainda que, “contra Foucault”, possamos identificar traços do cuidado de si na ética aristotélica (como foi feito por nós neste capítulo), a crítica direta a um modelo do cuidado de si não representa necessariamente uma crítica da espiritualidade ela mesma, ou da espiritualidade como um todo. Ou seja, a crítica de Lacan à ética de Aristóteles não necessariamente conduz para uma crítica geral da espiritualidade antiga.

Vale lembrar que a tradição do cuidado de si é suficientemente ampla para incorporar figuras bastante heterogêneas. Nela podemos encontrar tanto Diógenes, o cínico, que vivia em um barril e zombava dos valores da civilização, quanto Sêneca, cuja fortuna equivalia “a um quinto dos rendimentos anuais do Estado Romano”(VEYNE, 2015, p.19). A figura de Sêneca, um dos autores mais importantes do estoicismo, pode nos parece chocante e contraditória com o cuidado de si, pois temos fortemente como referência os valores cristãos e os valores modernos. Sendo assim, mesmo sem querer, acabamos esperando do cuidado de si uma espécie de renúncia material, ou que ele conduza a valores humanistas, como o da igualdade entre os homens. Nada disso: Sêneca era riquíssimo, possuía muitos escravos, e emprestava dinheiro a juros (VEYNE, 2015).

Isso não quer dizer, evidentemente, que Sêneca era o modelo correto de cuidado de si, ao passo que Diógenes não (ou vice-versa). A tradição do cuidado de si não tinha a ver com a postulação do modelo correto a ser seguido. Pelo contrário: o cuidado de si era um trabalho de cada um sobre si mesmo. Um governo de si, e não um governo vindo do outro⁸⁰. Nas palavras de Foucault (1981-1982/2014, p. 102):

⁸⁰ Para tornar essa frase foucaultiana em uma assertiva psicanalítica, não bastaria colocar a letra “o”, da palavra “outro”, em maiúsculo?

o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo (...) o cuidado de si sempre tomou forma em práticas, em instituições, em grupos, que eram perfeitamente distintos entre si, frequentemente fechados uns aos outros e, na maioria das vezes, implicando uma relação de exclusão dos demais

O que se mostra central nessa tradição é que, em última análise, a ética não era orientada por valores *apriorísticos* referentes ao bem e ao mal, ao mesmo tempo sem com isso desconsiderar que a vida na *polis* leva em conta o outro e a comunidade. O que torna o cuidado de si interessante é justamente “a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar” (FOUCAULT, 1983/2013, p. 304). Precisamente nesse ponto, parece que o cuidado de si se aproxima bastante da proposta psicanalítica, já que Lacan (1959-1960/2008, p. 32) afirma que a ética da psicanálise “não é senão prelúdio à ação moral como tal”. Ou seja, ela se dá sempre numa espécie de limiar, no limite de uma ética atenta ao real, que não desconsidera o peso da moral, mas que ao mesmo tempo não prescreve qualquer conduta.

O que se mostra verdadeiramente relevante, e o que aproxima a psicanálise do cuidado de si de forma indelével no tema da ética, é o fato de a psicanálise ser inteiramente atravessada por ela. Conforme ressalta Jorge (2017, p. 68), a psicanálise é tanto uma ética da diferença absoluta, como é também “regida pela dimensão do ‘não ceder de seu próprio desejo’”. Embora Freud não a tenha abordado diretamente desse modo, “é necessário sublinhar que a dimensão da ética da psicanálise destacada por Lacan já se acha exposta em Freud, de modo assistemático, em sua obra, em inúmeras passagens que recortam a experiência analítica em torno da dimensão do desejo” (JORGE, 2017, p. 107).

Enfim, dizer que a psicanálise é uma ética do desejo, que ela trabalha a partir da verdade singular do saber inconsciente, nada mais é do que afirmar que ela possibilita uma transformação radical da vida do sujeito. Trata-se, verdadeiramente, para usar o termo de Colette Soler, da produção de um “sujeito inédito”, de uma “metamorfose” do sujeito:

Pode verdadeiramente a psicanálise, quando ela chega a seu termo, pretender produzir um sujeito inédito? (...) Lacan não hesitou e mais de uma vez evocou esse sujeito transformado pela análise com o termo, muito forte, metamorfose (SOLER, 1998, p. 391)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa proposta era a de apresentar e debater as duas primeiras dificuldades que uma aproximação psicanálise-cuidado de si suscitam. Encontramos nos temas do sujeito e da ética posições de Lacan que parecem antagonizar diretamente com a proposta dessa aproximação. No que se refere à ética, Lacan fez uma crítica direta à filosofia de Aristóteles, que foi, como todos sabem, um filósofo antigo. No que se refere ao tema do sujeito, Lacan faz equivaler o sujeito da psicanálise com aquele inaugurado pela ciência moderna. Essas duas afirmações nos poderiam conduzir facilmente à conclusão de que a possibilidade de diálogo da psicanálise com qualquer derivado da tradição pré-moderna seria inexistente.

Contudo, vimos que a questão não se resolve tão facilmente, e nossa dissertação visou justamente a realização de uma pesquisa que pudesse aprofundar esse debate. O tema da ética foi de mais fácil aproximação, pois não apenas a inserção de Aristóteles na tradição do cuidado de si é delicada, como também a crítica de Lacan à sua ética não necessariamente representa uma crítica geral à tradição espiritual. Além disso, as possibilidades de diálogo são bastante evidentes: tanto na psicanálise quanto na tradição do cuidado de si, a ética não prescreve uma conduta geral, não se orienta por uma moral transcendental e nem por uma moral formal, e, portanto, não se universaliza. Ao contrário, ela é determinada pela relação do sujeito com uma verdade que lhe é singular.

Acreditamos que uma continuação dessa pesquisa necessariamente passaria por abordar a questão da verdade na psicanálise. Afinal, qual seria essa verdade que o sujeito encontra ao empreender uma análise – a única que seria capaz de metamorfoseá-lo? Para a psicanálise, não poderia ser outra que não a verdade da castração. “A castração, diante da qual o sujeito se divide, é um elemento universal para o ser falante, fonte da verdade sobre a qual ele não quer nada saber” (QUINET, 2008, p. 128). Verdade da castração em todos os seus desdobramentos: como divisão estrutural do sujeito (sempre dividido por seu inconsciente), como inconsistência do Outro (já que o sujeito se aliena a partir de seus significantes), como inexistência da relação sexual (impossibilidade estrutural de completude com o outro), como inexistência da metalinguagem (impossibilidade de dizer a verdade da verdade que garantiria um sentido último a tudo) e, finalmente, como impossibilidade da decifração completa do sintoma (que justamente pela verdade tocar no real, só pode ser semi-decifrado).

No mundo contemporâneo, onde o capitalismo e suas formas de subjetivação esvaziadas imperam, a relevância do tema da ética não pode ser contornado. Gros (2018) afirma - com razão -, que a palavra “injustiça” se encontra obsoleta: nosso mundo atual é

obsceno. “Estamos na era da indecência” (GROS, 2018, p. 14). O grande crescimento das religiões se deve, em última análise, a essa espécie de nulidade ética que o ocidente constituiu para si (COMITÉ INVISÍVEL, 2016). No islamismo - religião que mais cresce em todo o mundo -, temos o exemplo mais bem finalizado disso. Conforme Foucault (1978/2013) percebeu, o islamismo é mais do que uma simples religião, se apresentando como uma “espiritualidade política”, ou, em outras palavras, como um modo de vida. Por esse motivo, o Comité Invisível (2016, p.9) afirma:

Seria preciso, pelo contrário, admitir que a força dos islamitas reside justamente no fato de sua ideologia política se apresentar, antes de tudo, como um sistema de prescrições éticas (...). E então as pessoas aqui na França poderiam parar de choramingar ou de dar alarmes falsos a cada vez que um adolescente sincero preferisse integrar as fileiras de “jihadistas” em vez da multidão suicida dos assalariados do setor terciário

Afinal, será que existe outro ponto de resistência política que não seja o cuidado (ou a inquietude) de si? Que não derive diretamente daquele tavão, de Sócrates, que mordida as pessoas? Essa questão retoma todo o momento helenístico, que era atravessado de ponta a ponta pela questão da formação: as pessoas são mal formadas, e é preciso “desaprender” muita coisa caso se queira deixar de ser um *stultus* - um “tolo”. “*Sine dediscere oculos tuos*”: “permita que teus olhos desaprendam” - exortava Sêneca (apud FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 95). Como vimos no primeiro capítulo, o “tolo”, para Sêneca, é aquele que apresenta uma abertura irrestrita ao mundo, que se encontra, portanto, à mercê do mundo e ao “sabor dos ventos”, de modo que suas decisões, seu temperamento, sua personalidade, é fraca e forjada pelo mundo.

Tudo se passa como se os antigos tivessem plena consciência que não há nada fora da produção de subjetivação, de modo que se o sujeito não envergar as relações de poder para ter algum domínio sobre si mesmo e sobre sua ação no mundo, ele terminará por se dar completamente ao acaso e, por conseguinte, terá uma relação catastrófica com os outros e com o mundo. “Se tudo se dá ao acaso, não se dê, tu, ao acaso” - exortava Marco Aurélio (apud HADOT, 2014, p.299).

A importância política dessa inquietude pode ser constatada da forma mais banal possível, ao observarmos todas as reações contrárias que são despertadas pelos sujeitos que trabalham a si próprios - e isso historicamente. Lembremos qual foi a acusação que condenou Sócrates à morte, três mil anos atrás. Não foi a defesa do conhecimento contra a ignorância. Sócrates foi condenado por corrupção da juventude (PLATÃO, 1980a). O problema que ele

representava - e nesse sentido o governo ateniense tinha razão em acusá-lo -, é que ele estava transformando, através do cuidado de si, a política.

Lembremos também de alguns dos tristes acontecimentos que marcaram a vinda da filósofa norte-americana Judith Butler, ao Brasil, por ocasião do evento realizado pela USP e pela Universidade de Berkeley, no SESC pompéia, em 2017. Tudo começou com o abaixo-assinado, articulado pelo MBL, contra a vinda de Butler, que atingiu mais de 300 mil assinaturas. Durante o evento houveram protestos na porta do SESC, em que manifestantes indignados queimaram uma boneca que representava a filósofa, realizando uma espécie de eco bizarro com as bruxas e a Inquisição. Além disso, Butler também foi atacada no aeroporto de Congonhas, quando deixava o país, por um pequeno grupo de pessoas que a xingavam de fascista, assassina de crianças e de corruptora de menores.

Mais uma vez o tema da corrupção: Sócrates corrompia a juventude, Judith Butler corrompe as crianças. Não há nada de misterioso nessa coincidência: trata-se sempre da corrupção da juventude (ou seja, da corrupção daqueles que ainda estão se formando), que assusta os que preferem que nada mude. Cuidar de si significa, historicamente, romper, corromper, desvirtuar com os costumes e com as ordens instituídas. Judith Butler não tem 300 mil leitores no Brasil e o ataque não foi à sua teoria - que é desconhecida pela maior parte da população brasileira. Judith Butler foi atacada porque representa um modo de vida. O ataque à sua pessoa é um exemplo paradigmático de que a política está além de toda e qualquer teoria, está mesmo além de um debate sobre a distribuição das riquezas, sendo, em última análise, “uma luta a respeito de formas de vida e de modos de existência” (SAFATLE, 2017, p. 75).

Contudo, é preciso atentar para uma importante ressalva de Foucault, que aparece no meio do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Em uma das aulas, o filósofo questiona de forma aguda que sentido teria uma “ética do eu” nos dias atuais, apontando para o drama político que adviria da impossibilidade de sua constituição:

Gostaria de assinalar que, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões - ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. -, quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma dessas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nesses tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.

Em um curso ministrado em 1983, em Berkeley, Foucault (1983/2017) aborda um pouco mais esse esvaziamento da dimensão do cuidado de si na contemporaneidade. Ele afirma que: (1) o ascetismo cristão transformou o cuidado de si em uma renúncia sacrificial de si; que (2) as técnicas de si foram integradas nas “técnicas educacionais, pedagógicas, médicas e psicológicas”, “integradas em estruturas de autoridade e de disciplina, ou substituídas e transformadas pela opinião pública, pelos meios de comunicação de massa, pelas técnicas de sondagem, que desempenham um papel formador de nossa atitude em relação aos outros e a nós próprios” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 82); que (3) “as ciências humanas pressupõem que a relação principal com o si é, e deve ser, essencialmente uma relação de conhecimento” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 82); e, por fim que (4) atualmente pensa-se que o si, tal como uma realidade escondida, deve ser desvelado, desenterrado, quando na verdade ele é algo a ser construído. Em suma, o cuidado de si perdeu sua autonomia e agora é imposto aos indivíduos.

Poderíamos, talvez, acrescentar mais um ponto nessa lista: a crescente sofisticação do capitalismo contemporâneo, através da propagação e da generalização do chamado neoliberalismo. O neoliberalismo talvez seja um bom exemplo desse esvaziamento de sentido da ética do eu, de que Foucault nos fala nessa passagem⁸¹. Vários pensadores defendem que ele é muito mais do que um retorno ao clássico *laissez-faire*, sendo também uma produção de subjetividade e uma mobilização de afetos (DARDOT e LAVAL, 2016). O projeto neoliberal foi sintetizado na frase pronunciada por Margaret Thatcher (apud DARDOT e LAVAL, 2016, p. 331) no final da década de 80: “A economia é o método, o objetivo é mudar a alma”. Nessa chave de leitura, o neoliberalismo é o poder quando ele tem como alvo o desejo. Poderíamos dizer que ele tem o potencial de produzir uma espécie de banalização do cuidado de si, tornando-o um detestável empreendedorismo de si. Trata-se da assunção do indivíduo como uma pequena empresa: “você tem que cuidar da SUA carreira!”, “você tem que fazer um bom network para se dar bem!”, “O mérito de suas conquistas é todo seu!” etc.

Esse domínio do eixo da subjetividade, do eixo do si mesmo, presente no neoliberalismo, fica ainda mais evidente quando o mercado nos fala do chamado “capital humano”, isto é, o modo como cada um deve se tornar rentável, empregável, investindo em seus atributos pessoais, investindo na construção estética da própria imagem, e em formações profissionais continuadas, sempre buscando se diferenciar e se destacar com relação aos

⁸¹ Foucault não menciona o neoliberalismo, que estava apenas começando nessa época. Vale lembrar que a teorização do neoliberalismo data da década de 30, mas que o começo de sua aplicação data da década de 80 (DARDOT e LAVAL, 2016).

outros (MARÍN-DÍAZ, 2015). Temos, então, não apenas a injunção “invista em você mesmo!”, mas também um “torne-se autêntico!”, “diferencie-se!”, “torne-se você mesmo!” etc. Tudo isso aliado a outra injunção, já conhecida e diagnosticada por Lacan e pelos estudiosos da psicanálise que trabalham a cultura, que é a do “goze!”⁸² - nova manifestação do supereu, que quer dizer muito simplesmente que estamos diante de um imperativo crescente de sempre intensificar nossas experiências, torná-las mais produtivas ao eu, extrair de todos os nossos investimentos um excesso, um sempre-mais, um mais ainda.

O neoliberalismo tem o potencial de manter o discurso do cuidado de si, mas de esvaziá-lo de conteúdo e de sentido⁸³. Talvez estejamos assistindo, e aqui fica outra hipótese a ser trabalhada posteriormente, a um poder que faz solapar a dimensão do cuidado de si, no momento em que consegue atrelar o governo dos sujeitos ao modo como cada sujeito se governa por si mesmo. E isso de tal modo que corremos o risco de pensar que estamos indo contra as principais linhas de força das dinâmicas do poder na contemporaneidade, quando nada mais estamos fazendo do que cumprir com todas as suas exigências. Talvez resida aí grande parte de nosso drama político atual, apontado por Foucault nessa citação.

Depois desse longo parêntese sobre os desdobramentos possíveis do tema da ética e do cuidado de si na contemporaneidade, gostaríamos agora de tecer algumas últimas palavras para desdobrar também o tema do sujeito. Fazer dialogar o sujeito na psicanálise e o sujeito no cuidado de si foi bem mais desafiador. Não cabe retomar aqui todas as conclusões que tiramos no capítulo a ele dedicado. Bastaria ressaltar que, quando Lacan propõe que o psicanalista opera com o sujeito que a ciência exclui, ele afirma que o sujeito da psicanálise não pode ser outro que não o da subjetividade, e não o correlato lógico de uma realidade a ser conhecida de modo objetivo. Em outras palavras, que não se trata de um sujeito para o qual a verdade se dará numa relação de adequação, mas sim um sujeito cuja verdade precisa ser buscada, elaborada, e cujos efeitos desta busca se fazem sentir nas transformações da vida que ela possibilita. Lacan mostra, ainda, como que a tradição moderna possibilitou a psicanálise conceituar o sujeito e definir seu funcionamento com relação à linguagem.

Vimos também que toda essa discussão pode ser compreendida como um modo de situar a arqueologia da psicanálise, ou seja, de pensar suas condições históricas de emergência enquanto discurso e enquanto prática. E isso nada tem a ver com localizá-la no passado. Ora,

⁸² Como exemplo de uma análise desse tipo, cito Žižek (2010, p.99): “Não espanta, portanto, que Lacan postulasse uma equação entre gozo e supereu: gozar não é uma maneira de seguir nossas tendências espontâneas, é antes algo que fazemos como um tipo de dever ético estranho e distorcido.

⁸³ Não seria a autoajuda, com as suas fórmulas prontas de sucesso e de felicidade, um ótimo exemplo do cuidado de si “neoliberalizado”? Isso para não mencionarmos o “coaching”, cujo sucesso crescente é inegável. Para uma análise minuciosa da relação do cuidado de si com a autoajuda, cf. Marín-Díaz, 2015.

ao pensar a história por outro viés, Foucault não pode endossar a hipótese que relaciona a psicanálise com o corte epistemológico. A pesquisa histórica que interessa a Foucault - e que serviria de arqueologia da psicanálise se bem realizada - é a de desvendar como se “escava” uma interioridade, ou melhor, como que se “escavou” a *nossa* interioridade, de nós modernos, ocidentais - através de que técnicas, de que discursos, de que instituições. Em outras palavras: uma arqueologia da psicanálise, para Foucault, deveria se deter na história de nossas práticas de subjetivação.

Lembremos que o curso que estudamos se chama *A Hermenêutica do Sujeito*, e que nele Foucault não realiza nenhuma hermenêutica do sujeito. Ora, porque então esse título? Parece que a questão que o filósofo francês faz ecoar é: qual a história da relação do sujeito com a verdade, qual a história do modo como a verdade foi se atrelando ao sujeito, qual a história das práticas de si que ao longo de toda a tradição ocidental colocaram o sujeito em determinada relação com a verdade, de tal modo que tudo isso resultou, no interior dessa mesma tradição ocidental, no paroxismo de chegarmos a propor que haja uma hermenêutica do próprio sujeito? Essa hermenêutica do sujeito teria, ainda por cima, apagado quase completamente o cuidado de si de nossa temporalidade.

Um exemplo bastante paradigmático do modo como essa “hermenêutica do sujeito” está enraizada em nossa cultura, pode ser encontrado na polêmica biografia de Foucault, escrita pelo americano James Miller (1994), intitulada *A paixão de Michel Foucault*. Nela, Miller ambiciona explicar toda a obra do filósofo francês através de três experiências traumáticas que teriam se passado em sua infância. O biógrafo procura apresentar uma espécie de “verdade profunda” de Foucault, “restituindo” a unidade de seu eu. E é assim que Foucault é apresentado como sendo um homem afeito às “experiências-limite”, fascinado pela morte e com tendências suicidas jamais inteiramente superadas. Suas pulsões sadomasoquistas seriam também a chave de compreensão de toda sua teorização sobre o poder. A violência das interpretações de Miller atingem o ápice do absurdo e do mau gosto, ao insinuar que Foucault teria “escolhido” se contaminar com o HIV.

Elizabeth Roudinesco está coberta de razão ao afirmar que “ficamos confusos diante da tolice dessa interpretação pretensamente freudiana da obra e da vida de Foucault” (ROUDINESCO, 2007, p. 143). Porém, James Miller não é psicanalista e nem sequer chega a citar Freud diretamente em suas interpretações. O que ele realiza, na verdade, não passa de uma abordagem interpretativa rasa que poderia estar embasada em qualquer leitura hermenêutica, mas que sem dúvida tem a psicanálise como fundo legitimador. O que surpreende nessa polêmica biografia de Foucault não é tanto o fato de ela ter sido escrita, mas

sim seu grande sucesso editorial, ou seja, a naturalidade com que a possibilidade de uma “hermenêutica do sujeito” se dá para nós. Conforme afirma outro biógrafo do filósofo francês, Didier Eribon, em comentário do texto de Miller: “seria necessário refletir sobre a estranha tradição cultural que torna possível a existência desse tipo de livro. O mais impressionante não é que um texto como esse seja escrito e publicado: é que ele seja acolhido e por vezes aplaudido” (ERIBON, 1996, p. 18).

Talvez devamos reconhecer, com certa tristeza, que a psicanálise se incorporou ao senso comum, de forma bem mais preponderante, através do *Gnôthi Seautón*. A famosa expressão “Freud explica”, ouvida com frequência aqui e acolá, dá testemunhos disso. A análise do ego, tão criticada por Lacan, nos parece ser mais um exemplo desse modo de ler a psicanálise. Essa herança do *Gnôthi Seautón* na psicanálise, posteriormente transmitida para a cultura, foi simplificada circunscrita por Benedito Nunes (1988, p. XI) em seu diagnóstico de nosso tempo: “nascemos em um mundo freudianizado, onde nos psicanalisamos sem querer”.

É bem provável que tenha sido por isso, como que para minimizar os efeitos desse *Gnôthi Seautón*, que Lacan tenha adotado uma retórica de difícil compreensão. A hipótese de Foucault é a de que ele buscou trazer a formação do analista diretamente para o cuidado de si. Seu famoso “hermetismo” leva aqueles que se debruçam sobre seu ensino à necessidade da realização de um trabalho sobre si próprios:

Penso que o hermetismo de Lacan é devido ao fato de ele querer que a leitura de seus textos não fosse simplesmente uma ‘tomada de consciência’ de suas ideias. Ele queria que o leitor se descobrisse, ele próprio, como sujeito de desejo, através dessa leitura. Lacan queria que a obscuridade de seus *Escritos* fosse a própria complexidade do sujeito, e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a ser realizado sobre si mesmo (FOUCAULT, 1981/2014a, p. 330)

Para encerrar este trabalho, gostaríamos de levantar uma interessante indagação, cujo aprofundamento ficará para uma outra oportunidade: será que esse “mundo freudianizado” de que nos fala Benedito Nunes - ou seja, o modo como a psicanálise é capaz de circular na civilização como uma espécie de discurso sobre a verdade do homem -, não deriva diretamente da possibilidade de lê-la através do *Gnôthi Seautón*? Tal como Foucault evidenciou os “paradoxos do platonismo” (que apresentamos no capítulo 1), não haveriam também, e em alguma medida, “os paradoxos da psicanálise”?

É comum encontrarmos, nos poucos autores que trabalham a relação de Foucault com a psicanálise, a denúncia da ambiguidade⁸⁴ do filósofo com relação a ela, já que em vários momentos ele oscila entre o elogio e a crítica. Foucault, de fato, é capaz de mudar totalmente sua opinião quando muda o aspecto que está analisando: é capaz de apreciar a *Traumdeutung* e não apreciar os *Três Ensaios*; reconhecer que Freud rompeu com as teorias da degenerescência, mas ainda assim acreditar que o psicanalista austríaco fortaleceu o dispositivo de sexualidade (FOUCAULT, 1976/2009); mostrar que a psicanálise é capaz de escutar o louco sem romper de fato com o poder psiquiátrico (FOUCAULT, 1961/2010) etc. Ora, mas será que essa “ambiguidade” se encontra precisamente em Foucault, ou será que ela não se localizaria, muitas vezes, na própria psicanálise?

Se tomada em seu aspecto mais geral, parece bastante razoável uma interlocução da psicanálise lacaniana com a tradição da *Epiméleia Heautoû*. Contudo, não é possível desconhecer a nítida influência da modernidade, e de toda a tradição do *Gnôthi Seautón*, no interior da psicanálise como um todo. Por esse motivo que Birman (2000) aponta que a psicanálise (que, vale lembrar, possui várias outras abordagens além da lacaniana) estaria em algum lugar *entre* o cuidado de si e o conhecimento de si. De modo bem amplo, poderíamos dizer que algo desse “conhecimento de si” está irremediavelmente presente em toda análise, através da elaboração do saber inconsciente. Nas palavras de Lacan (1960-1961/2010, p. 55):

Aquele que vem ao nosso encontro, partindo dessa suposição de que não sabe o que tem - já está aí toda a implicação do inconsciente, do *ele não sabe* fundamental. É por aí que se estabelece a ponte que pode ligar nossa nova ciência a toda a tradição do *conhece-te a ti mesmo*

Por esse motivo que o chamado “momento socrático” que, conforme vimos no primeiro capítulo, é marcado pela convergência do cuidado de si para o conhecimento de si, talvez seja o que há de mais próximo no que se refere ao diálogo da tradição espiritual com a psicanálise. Investigar a leitura que Lacan (1960-1961/2010) faz de Sócrates, no Seminário sobre a transferência, nos parece outra continuação possível para esta pesquisa.

Gostaríamos de finalizar esta dissertação fazendo uma espécie de “balanço geral” sobre produção deste trabalho enquanto experiência acadêmica. Realizamos aqui uma pesquisa teórica (e não clínica), de revisão de bibliográfica, em que fizemos dialogar a teoria psicanalítica com a filosofia. Relacionar duas grandes áreas do saber não é tarefa fácil e

⁸⁴ cf. Derrida (1994), que afirma que Foucault realiza um movimento pendular com relação à psicanálise; cf. Ernani (1988, p. 144): “A grande questão, a meu ver, é procurar compreender por que, apesar de tantos deslocamentos [deslocamentos positivos que Freud teria produzido acerca de vários temas], reconhecidos pelo próprio Foucault, suas análises acerca da Psicanálise conduzem sempre à afirmação de que tais deslocamentos não são suficientes, não bastam para romper com as sólidas estruturas da dominação”

possui alguns riscos. Não é tarefa fácil, pois o escopo ampliado da pesquisa demanda uma maior erudição, e que se recorra a um número maior de textos, o que é sempre difícil de realizar dentro do curto tempo de duração de uma pesquisa de mestrado. A ausência (quase) completa de bibliografia que abordasse diretamente nossa temática também não facilitou. Quanto aos “riscos”, eles aparecem de forma clara quando tentamos ser igualmente “justos” com as duas áreas, ou seja, quando não queremos desfavorecer uma em prol da outra, quando não queremos banalizar ou caricaturar um pensamento, enfim, quando nos esforçamos para conferir profundidade teórica à ambas.

Além disso, fazer Foucault dialogar com a psicanálise possui suas dificuldades próprias - e muitas delas só pudemos perceber ao longo da própria produção da pesquisa e da escrita. Não exatamente pelo filósofo francês ter se colocado, em diversos momentos, como um crítico da psicanálise, mas sim por se tratar de dois projetos de pensamento radicalmente distintos. Enquanto que a psicanálise é uma clínica, e, como tal, almeja a construção de uma teoria (mesmo que provisória) sobre a subjetividade e sobre o sofrimento que possa dar conta dos fenômenos nela encontrados, a força da experiência intelectual de Michel Foucault é a “força de fugir” (BERNAUER, 1990). Interessa a Foucault pensar em que medida e até que ponto podemos ser totalmente diferentes do que somos, de modo que sua obra é inseparável de uma experiência de pensamento que se constrói diante de certas realidades intoleráveis.

Tal como Bartleby, interessante personagem de um conto de Melville (2015) que a partir de determinado momento começa a responder, sistematicamente, “eu preferiria não” (“I would prefer not to”) a todo tipo de demanda que seu chefe lhe faz, o pensamento de Foucault traduz-se em um esforço de interromper os fluxos, ou de ao menos dificultar/complexificar a facilidade com que se estabelecem certas conexões. Neste sentido, tratar Foucault como um “teórico” pode ser problemático, já que não existe propriamente uma “teoria foucaultiana”, e sua obra é quase inteiramente marcada por pesquisas históricas localmente datadas e geograficamente circunscritas. Como se não bastasse, ainda há o fato de Foucault nunca abordar o plano conceitual da psicanálise. Esse modo de proceder suas análises, sempre “de fora” dos saberes, se coloca como uma dificuldade quando nosso objetivo é avaliar o que ele está propondo do ponto de vista do interior de um saber.

Mas, como já é sabido, as “pedras no caminho” são sempre o que há de mais interessante em todo percurso... Tomar consciência dessas dificuldades, levá-las em conta, tentar trabalhar com elas e a partir delas, tentar, por vezes, contorná-las, enfim, teve o enorme saldo positivo de ampliar nossa compreensão, tanto dos autores trabalhados, quanto da própria atividade de pesquisador. Seguimos acreditando que produzir um diálogo da psicanálise, seja

com a filosofia, seja com qualquer outra área do conhecimento, é sempre enriquecedor. Sendo assim, aos que apostam que a filosofia tem algo a dizer à psicanálise (e vice-versa), e aos que pensam, como nós, que um mundo monotemático é demasiadamente entediante - esta pequena contribuição ao debate de ideias.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, S.; ELIA, L. *Psicanálise e ciência: o encontro dos discursos*. In: Revista Mal-estar E Subjetividade, Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 779-802, 2008.
- ALBERTI, S.; ERLICH, H. *O sujeito entre psicanálise e ciência*. In: Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 47-63, 2008.
- ALLOUCH, J. *A psicanálise: uma erotologia de passagem*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2010
- _____. *A psicanálise é um exercício espiritual? Resposta a Michel Foucault*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2014.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BACON, F. *Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BATAILLE, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- BERNAUER, J. *Michel Foucault's force of flight: towards an ethics for thought*. London: Humanities Press, 1990.
- BIRMAN, J. *Entre o cuidado de si e o saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- CASTEL, R. *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- COMITÉ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos - crise e insurreição*. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- DARDOT, P. e LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Edipro, 2016.
- DERRIDA, J. *Especular - sobre Freud*. In: _____. *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. "Fazer justiça a Freud". In: ROUDINESCO, E. (Org.). *Foucault: leituras de história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ELIA, L. *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.
- _____. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- ERLICH, H. *Psicanálise e ciência: um sujeito, dois discursos*. Dissertação (Mestrado em Psicanálise e Saúde Mental) - Instituto de psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

- ERIBON, D. *Michel Foucault 1926-1984*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- _____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- FEYERABEND, P. *A conquista da abundância*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- _____. *Contra o método*. São Paulo: Unesp, 2011.
- _____. *Ciência, um Monstro: lições trentinas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- FICHANT, M. A epistemologia na França. In: CHÂTELET, F. *História da filosofia, Vol. 8*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- FOUCAULT, M. (1961) *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. (1966) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. (1970) *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013
- _____. (1970-1971) *Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. (1971) Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, S., MERQUIOR, G., et al. *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2008.
- _____. (1971) Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do Poder*. Org. MACHADO, R. São Paulo: Graal, 1979.
- _____. (1973) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- _____. (1973 - 1974) *O Poder Psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. (1975) *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. (1975) Sade, Sargento do Sexo. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. III, Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. (1975) Michel Foucault, as respostas do filósofo. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VII, Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. (1975-1976) *Em defesa da sociedade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. (1976) *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____. (1978) O chefe mítico da revolta do Irã. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. (1979-1980) *Do governo dos vivos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. (1980) A Poeira e as nuvens. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. IV, estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. (1980) Conversa com Michel Foucault. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1980-1981) *Subjetividade e verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. (1981) Lacan, o “libertador” da psicanálise. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. I, Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. (1981) Entrevista com Michel Foucault. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. I, Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. (1981) Da amizade como modo de vida. In: _____. *Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1981) Entrevista de Michel Foucault a André Bertin. In: _____. *Malfazer, dizer verdadeiro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018a.

_____. (1981) Entrevista de Michel Foucault a Jean François e John De Witt. In: _____. *Malfazer, dizer verdadeiro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018b.

_____. (1981-1982) *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. (1982) O sujeito e o poder. In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. DREYFUS, H. RABINOW, P. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1982-1983) *O governo de si e dos outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. (1983) Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. DREYFUS, H. RABINOW, P. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1983) *O que é a crítica?, seguido de A cultura de si*. Lisboa: Texto & Grafia, 2017.

_____. (1983-1984) *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. (1984) *História da sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

_____. (1984) *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1908). Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1910[1909]). Cinco lições de psicanálise. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1912). Recomendações aos médicos que praticam a psicanálise. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914) “Sobre o narcisismo: uma introdução. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1921). Psicologia de grupo e análise do Ego. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1923). O Ego e o Id. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1924a). A dissolução do Complexo de Édipo. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1924b). O problema econômico do masoquismo. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1925). A Negativa. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1930). O mal-estar na civilização. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1933 [1932]). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: _____. *Edição Standard das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, L. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

GROS, F. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga.* São Paulo: É Realizações, 2014.

HEGEL, G. *Filosofia da história.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: _____. *Marcas do caminho.* Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

JORGE, M. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1, as bases conceituais.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 3, a prática analítica.* Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

KANT, I. (1784) *O que é o iluminismo.* Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acessado em: 22/04/2017.

_____. (1781) *Crítica da razão pura.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____. (1788) *Crítica da razão prática.* São Paulo: Editora Brasil, 1959.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Estudos de história do pensamento científico.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas.* São Paulo: Perspectiva, 2017.

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

_____. (1954-1955). *O Seminário, livro I: Os escritos técnicos de Freud.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. (1954-1955). *O Seminário, livro II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.* Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1959-1960). *O Seminário, livro VII: A ética da psicanálise.* Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1960) Discurso aos católicos. In: _____. *O triunfo da religião precedido de Discurso aos Católicos.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1960 - 1961). *O Seminário, livro VIII: A transferência.* Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1963) Kant com Sade. In: _____. *Escritos.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. (1964). *O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1966) A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1974) Televisão. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

_____. (1974) O triunfo da religião. In: _____. *O triunfo da religião precedido de Discurso aos Católicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LETHIER, R. *Bataille com Lacan*. In: Revista de Psicologia da USP, Vol. 11, N° 1, págs. 253-282, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus, 2012.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia - dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Textos básicos de história das ciências - a revolução científica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

MARÍN-DÍAZ, D. *Autoajuda, educação e práticas de si*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MELVILLE, H. Bartleby, o escrevente - uma história de Wall Street. In: AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência; seguido de Bartleby, o escrevente - uma história de Wall Street*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MILLER, J.-A. Michel Foucault et la psychanalyse. In: CENTRE MICHEL FOUCAULT. *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989.

MILLER, J. *The passion of Michel Foucault*. Nova York: Anchor Books, 1994.

MILNER, J-C. *A obra clara - Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

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

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: _____. *Diálogos, Vol. I, Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias maior, e outros*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980a.

_____. O banquete. In: _____. *Diálogos, Vol. III e IV, Protágoras, Górgias, O banquete, Fedão*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980b.

_____. O primeiro Alcibíades. In: _____. *Diálogos, Vol. V, Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *Diálogos, Vol. VI e VII, A república*. Pará: Universidade Federal do Pará, 2000.

POINCARÉ, H. *A ciência e a hipótese*. Brasília: Unb, 1988.

POPKIN, R. *História do ceticismo - de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

QUINET, A. *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *A lição de Charcot*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *A descoberta do Inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

RINALDI, D. *Ética da diferença*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

RODRIGUES, H. *Perigos e promessas do encontro entre grupalismo e historiografia na formação de psicólogos*. In: *Temas psicol.*, Vol. 6, Nº 1, págs. 31-44, abr. 1998. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1998000100004&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 30 de janeiro de 2018.

ROUDINESCO, E. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007

ROUSTANG, F. *Um destino tão funesto*. Rio de Janeiro: Taurus, 1987.

SAFATLE, V. *Só mais um esforço*. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação - Tomo I*. São Paulo: Unesp, 2015.

SÊNECA. *Edificar-se para a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

SHAPIN, S. *A revolução científica*. Lisboa: Difel, 1999.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SOLER, C. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

VEYNE, P. *Sêneca e o estoicismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

ŽIŽEK, S. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.