

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO FACULDADE
DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE CURSO DE PSICOLOGIA**

JOÃO PEDRO DOS SANTOS RODRIGUES

**UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL ENTRE A PSICANÁLISE E
O CUIDADO DE SI**

SÃO PAULO 2023

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO FACULDADE
DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE CURSO DE PSICOLOGIA**

JOÃO PEDRO DOS SANTOS RODRIGUES

**UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL ENTRE A PSICANÁLISE E
O CUIDADO DE SI**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Faculdade de Ciências
Humanas e da Saúde da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo como
parte dos requisitos exigidos para a
graduação no curso de Psicologia, sob
orientação do Prof. Dr. Mauro Lantzman

SÃO PAULO 2023

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Mauro pela confiança e pelas incansáveis leituras.

Ao Paulo pela generosidade de aceitar o convite de parecerista.

À meus pais pela compreensão de que o caminho de uma vida pode ser percorrido das mais diversas formas.

Aos meus avós por terem me dedicado todo o carinho e amor imagináveis.

À Lala, Pi, Lucão, Char, Tampa, Vini e Berga por terem feito de São Paulo um lar. Barão Geraldo é aqui.

À Rafa pelo aconchego que é nossa amizade e pelos valiosos conselhos.

À Bia e Gabs pela cumplicidade desde o início e até hoje.

À Fefa pela companhia nessa interminável jornada que está sendo a nossa graduação.

À Rapha e Gi pela amizade que insiste e persiste e por toda a sinceridade de sempre.

À Júlia por tudo o que vivemos e compartilhamos nos últimos anos. Levarei comigo o nosso encontro.

RESUMO:

70700001 – Psicologia

70705038 - Papéis e Estruturas Sociais; indivíduo

Título: Uma aproximação possível entre a psicanálise e o cuidado de si

Orientando: João Pedro dos Santos Rodrigues

Orientador: Mauro Lantzman

O seguinte trabalho tem como ponto de partida a hesitação da psicanálise em pensar a si mesma dentro da contemporaneidade. Hesitação essa que abrange tanto o âmbito epistemológico, com as muitas psicanálises que despontaram após Freud, quanto às dimensões ética e política. Assim, o seguinte trabalho procura, através de uma aproximação com a tradição do cuidado de si trabalhada por Foucault no final de sua obra, pensar a psicanálise no sentido de uma prática de liberdade. A aproximação terá como norte o procedimento genealógico, tal como empregado por Foucault, de modo a indicar a existência de uma importante linha de força de sustentação do edifício psicanalítico, que remonta a antiguidade e ao cuidado de si com suas exigências de espiritualidade. Serão então aproximados o cuidado de si antigo e a psicanálise freudiana a partir das relações entre sujeito e verdade que podem ser encontradas em ambas as tradições. Procura-se demonstrar que noções centrais à teoria e à prática psicanalítica como livre associação, resistência e transferência, convocam o sujeito para a realização de um trabalho sobre si a fim de poder se relacionar com a verdade. Tal exigência de um trabalho sobre si também se faz presente no cuidado de si, principalmente a partir das noções de ascese e dos exercícios espirituais. No decorrer do trabalho, também será problematizada a genealogia da psicanálise esboçada por Foucault em *A vontade de saber*.

Palavras chave: Cuidado de si; conhecimento; sujeito; verdade; psicanálise; Foucault; Freud.

SUMÁRIO

Introdução:	1
Metodologia:	7
Capítulo 1: A noção de cuidado de si:	11
1. Da arqueologia as formas de subjetivação:	11
1.1. Conhecimento e cuidado de si:	13
1.2. Cuidado de si socrático-platônico:	15
1.3. Limites do cuidado de si socrático-platônico:	15
1.4. Conversão platônica: centralidade do conhecimento em relação ao cuidado:	16
1.5. O paradoxo do platonismo:	18
1.6. Cuidado de si em Roma:	19
1.7. Generalização do cuidado de si:	19
1.8. Conversão romana: predominância do cuidado sobre o conhecimento:	21
1.8.1. Sair do estado de stultitia e questão do outro:	22
1.8.2. Conversão do olhar: Desvio dos outros e das coisas do mundo:	23
1.9. Os exercícios espirituais como centro da conversão helenística:	25
1.9.1. <i>Parrhesía</i> : O uso da palavra no cuidado de si:	26
1.9.2. Exercícios meditativos:	28
1.9.3. Exercícios em situação real:	30
Capítulo 2: A psicanálise em A vontade de saber:	32
2.1. História da sexualidade I: por uma outra concepção de poder:	33
2.2. A biopoder e a sexualidade:	35
2.3. O dispositivo da sexualidade e a Psicanálise:	38
2.3.1. A função social do Édipo:	38
2.3.2. Psicanálise e a confissão:	42
2.4. Psicanálise, disciplina e biopoder:	44
2.5. O reducionismo da psicanálise em A vontade de saber:	46
3. Psicanálise como cuidado de si: Esboço de uma genealogia:	49

3.1. Psicanálise e a verdade: entre o cuidado e o conhecimento de si.....	50
3.2. O início do cuidado: <i>Stultitia</i> e o sintoma:.....	52
3.3.O acesso à verdade: Livre associação e transferência como exercícios espirituais.....	55
3.3.1.Livre associação e os exercícios meditativos:.....	57
3.3.2: Livre associação e o uso da palavra pelo analisando:.....	59
3.3.3: Transferência e os exercícios em situações reais:.....	60
3.4.O outro do analista:.....	62
3.4.1.Postura do analista:.....	63
3.4.2. Formação do analista:.....	65
3.4.3: Interpretações e construções: O uso da palavra por parte do analista.....	67
3.5.O retorno da verdade: <i>Etopoiésis</i> e perlaboração:.....	68
3.6.Conversão e psicanálise: Auto Finalização do eu e estilística da existência.....	70
3.7. Por uma outra concepção de psicanálise:.....	73
4.Considerações finais:.....	76
5.Referências:.....	79

Introdução:

O seguinte trabalho surgiu a partir de um espanto que sempre perpassou nossa relação com a psicanálise desde o início da graduação, espanto esse que se deve ao caráter enigmático e ambíguo de seu estatuto. Por um lado, é possível entender a psicanálise como um saber tipicamente moderno, como indica a metáfora freudiana do psiquismo como máquina (LOPARIC,1995). Mas por outro, sua prática estabelece uma forma de relação que remete a pensamentos outros, como por exemplo a cura xãmanica (LÉVI-STRAUSS, 2008) ou a própria tradição da espiritualidade antiga que será desenvolvida ao longo deste trabalho. Como afirma Allouch, podemos pensar que após décadas de desenvolvimento e de bifurcações, o lugar reservado a prática psicanalítica permanece extremamente equívoco:

depois de mais de um século, por conta de ter quebrado a cabeça em todos os sentidos, a psicanálise chegou ao ponto de não saber onde está, a que lugar pertence, e o que é. Algo que, mesmo tendo efeitos positivos, particularmente efeitos críticos, tem, no entanto, consequências fastidiosas em vários planos. Talvez não tanto na prática mesma (prática que, de alguma forma maneira, é *sustentada* pelo dispositivo freudiano - embora seja preciso examiná-la mais de perto, pois às vezes surpreendemos esse dispositivo posto na conta do discurso do mestre), mas sobretudo no que se pode chamar de posição da psicanálise dentro da *episteme*, por um lado, e na maneira com que a psicanálise tem de se apresentar no social, por outro - a fim de aí poder subsistir, mesmo que seja na forma de um parasita. Como ela escolheria uma política que seria sua, se ela não sabe mais nem quem é? (ALLOUCH, 2014, p.38)

O trecho acima sintetiza de forma precisa algumas das principais implicações que essa hesitação da psicanálise em pensar a si própria tem como consequência, pois para além de implicações meramente epistemológicas, tal impasse produz uma desorientação política e ética. Colocado de outra forma, trata-se do próprio sentido do fazer psicanalítico enquanto prática social que se perde de vista.

O seguinte trabalho parte desse contexto de desorientação epistemológica, ética e política para propor um exercício de reflexão sobre o próprio fazer psicanalítico a partir do caminho apontado por Michel Foucault em sua *Hermenêutica do sujeito*, na qual a psicanálise é aproximada da antiga tradição do cuidado de si. Tal aproximação, permite pensar a psicanálise como uma prática de si que trabalha no sentido da liberdade, agenciando a produção de novas subjetividades ao dar vazão a novas formas de pensar, agir e desejar.

A relação de Foucault com a psicanálise, entretanto, está longe de ser unívoca e linear. Se por muitas vezes se constitui como uma crítica contundente à prática psicanalítica, por outras Foucault se mostra mais condescendente, chegando mesmo a tecer um elogio em *As palavras e as coisas*. Tal complexidade pode logo ser verificada no início de sua fase arqueológica em *A história da loucura* onde, ao mesmo tempo em que vê a psicanálise como um prolongamento do processo de exclusão e submissão da loucura pela razão, identifica nesta o mérito de ter aberto novamente a possibilidade de diálogo com as formas do desatino:

Freud retomava a loucura ao nível de sua linguagem, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo. Ele não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos da loucura uma adição maior; reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de um diálogo com o desatino.”(FOUCAULT,1978,p.375)

Foucault nunca mostrou grande preocupação em estabelecer uma coerência entre suas obras ou entre seus objetos de análise, o que faz com que o autor as revise constantemente ou mesmo mude seu projeto de forma repentina¹. Tal modo de proceder acaba por conferir à sua obra um caráter difuso e fragmentário. Sintoma disso é a enorme dificuldade por parte dos comentadores em identificar um sentido unificador predominante na obra foucaultiana. Segundo Gutting (2005), é preciso questionar a viabilidade de tais estratégias uma vez que, ao procurar conduzir tal multiplicidade a um esquema explicativo unitário, acabam por empobrecer os diversos sentidos possíveis da empreitada foucaultiana. O próprio autor, no belíssimo segundo prefácio escrito na ocasião da reedição de *História da loucura*, parece manifestar o desejo de que seus livros sejam entendidos como acontecimentos, contendo em si uma multiplicidade de caminhos de leitura possíveis:

“Gostaria que esse objeto-evento, quase imperceptível entre tantos outros, se recopiasse, se fragmentasse, se repetisse, se simulasse, se desdobrasse, desaparecesse enfim sem que aquele a quem aconteceu escrevê-lo pudesse alguma

¹ Nesse sentido, talvez o caso mais notável seja a *História da Sexualidade*. Entre o primeiro e o segundo livro Foucault altera seu projeto de forma considerável, mudando seu foco de análise da modernidade para a antiguidade greco-romana. Segundo Grós (2006), tal recurso a antiguidade corresponde a um recuo com a finalidade de investigar formas de autoprodução da subjetividade que não passam pela submissão a práticas de poder-saber. Tal ponto será fundamental para o seguinte trabalho.

vez reivindicar o direito de ser seu senhor, de impor o que queria dizer, ou dizer o que o livro devia ser.” (FOUCAULT, 1978, p.6)

Tendo isso em vista, a relação aparentemente caótica de Foucault com a psicanálise não deve nos espantar, sendo coerente com a singularidade de seu pensamento. O que aqui se pretende é, através de um mergulho nas relações entre Foucault e a psicanálise, desdobrar e desenvolver um fragmento entre os muitos possíveis dessa relação.

Antes de introduzir em linhas gerais em que se fundamenta essa aproximação e as potencialidades que contém, é necessário reconhecer desde de já suas limitações. Se considerarmos que a aproximação entre psicanálise e cuidado de si foi pontuada por Foucault principalmente em *A hermenêutica do sujeito*, curso de 1982 integrante da parte final de sua obra, é tentador considerá-la como a formulação definitiva do autor em relação a prática psicanalítica. Entretanto, tendo em vista o que foi dito acima a respeito da natureza fragmentária e desierarquizada da obra foucaultiana, tal posição se mostra insustentável e isso por dois motivos principais. Primeiro, pois ao estabelecer uma hierarquia entre as posições de Foucault sobre a psicanálise, acabamos por sub-repticiamente introduzir uma espécie de teleologia que teria como ponto de chegada mais adequado a psicanálise como cuidado de si. Ora, se levarmos a sério o caráter difuso de sua obra, não cabe estabelecermos critérios valorativos entre as diferentes fases do pensamento de Foucault. Cada fase, seja a arqueológica, genealógica ou a do retorno aos gregos, responde a projetos e objetos diferentes de análise e deve ser considerada em sua singularidade, não se tratando aqui de um desenvolvimento linear rumo a uma maior perfeição analítica. Segundo, e que é efeito da primeira, adotar tal posição implicaria em, de certa forma, eximir a psicanálise das críticas anteriores, seja em relação a sua afinidade com o poder psiquiátrico, seja pela função disciplinar que exerce no interior do dispositivo da sexualidade. Pelo contrário, no que concerne a este trabalho, tais críticas serão consideradas em sua radicalidade, uma vez que remetem a possibilidades reais de prática psicanalítica e em relação às quais, a aproximação com o cuidado de si pretende estabelecer diálogo e fornecer um outro caminho para o pensamento.

Outra limitação da pesquisa, que deve logo de início ser assinalada a fim de se evitar mal entendidos, diz respeito ao alcance mesmo dessa aproximação. Não se trata, através dessa tentativa, de se estabelecer um sentido fechado e definitivo para a psicanálise, afirmando que esta seria a herdeira inequívoca do cuidado de si na atualidade. Contra tal conclusão

precipitada, o próprio Foucault adverte ao comentar sobre a relação do marxismo e da psicanálise com a espiritualidade antiga:

“De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. O que quero dizer é que nestas formas de saber reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver - sob um olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios -, são as muito velhas e fundamentais questões da epiméleia heautoú e, portanto, da espiritualidade como condição de acesso à verdade.”(FOUCAULT, 2006 ,p.40)

Tal afirmação é esclarecedora e deve orientar o sentido dessa aproximação. Mais do que estabelecer uma identidade entre as duas, se trata de investigar de que forma a psicanálise atualiza, no interior de seu complexo e intrincado campo de saber, algumas questões, preocupações e práticas que são típicas da espiritualidade. E mais, de que forma essa atualização se insere e se relaciona com o complexo campo social da contemporaneidade. Tendo isso em vista, se tentará esboçar uma outra linha genealógica possível para a psicanálise que se acrescenta às esboçadas na *História da loucura* e *A vontade de saber*.

O estabelecimento dessa nova filiação genealógica pode ser feita de diversas maneiras. Recentemente tivemos algumas tentativas significativas nesse sentido, que buscam, cada uma à sua maneira, percorrer esse caminho. O primeiro trabalho de fôlego sobre o tema foi a tese de mestrado de Ernani Chaves intitulada *Foucault e a Psicanálise*. Nesse escrito, Chaves aborda essa relação a partir de duas obras, a saber, *História da loucura* e *A vontade de saber*, em que se concentra a crítica de Foucault à psicanálise como forma de normatização e sujeição. Joel Birman também publicou em 2000 um pequeno ensaio intitulado *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Birman parte da premissa de que a relação entre Foucault e a Psicanálise não possui uma unidade clara, tendo esta um caráter fragmentário e estando diluída no decorrer da obra do autor. Mais recentemente, o psicanalista francês Jean Allouch publicou *A psicanálise é um exercício espiritual?*. Neste escrito, Allouch parte da importante indicação de Foucault em *A hermenêutica do sujeito* acerca das possíveis relações entre a psicanálise e o cuidado de si, para então desenvolver uma reflexão sobre as afinidades entre as duas tradições. O trabalho de Allouch tem um foco mais direcionado para a psicanálise lacaniana, apesar de localizar brevemente em Freud elementos da espiritualidade. No que concerne a esta pesquisa, os livros de Birman e Allouch possuem especial importância, uma vez que desenvolvem possíveis efeitos que a retomada do cuidado de si poderia surtir na prática psicanalítica.

Além disso, temos algumas teses de pós-graduação realizadas na última década no Brasil que versam sobre o tema. Rodrigo Ventura (2013) propõe uma retomada do cuidado de si a partir de sua corrente cínica, para pensar a psicanálise por meio das práticas da askesis e de Eros. A tese de Ventura tem como pano de fundo uma preocupação política ao procurar pensar a psicanálise como prática de liberdade. Victor Garcia (2018), por sua vez, procura realizar uma aproximação entre a tradição do cuidado de si e a psicanálise lacaniana. Para tal, o autor parte da análise de duas posições de Lacan que indicariam uma possível incompatibilidade. A saber, a aproximação feita por Lacan da psicanálise com a tradição filosófica moderna e a crítica endereçada por este a ética antiga, mais especificamente a Aristóteles. Para Garcia, portanto, esclarecer as questões do sujeito e da ética seriam como que a condição para toda aproximação possível entre cuidado de si e psicanálise. Por fim, Naldinho (2018), procura realizar tal aproximação investigando de maneira privilegiada as obras de Freud. Tal tentativa se inscreve em seu projeto mais amplo de re-leitura de alguns pensadores a partir da perspectiva foucaultiana da filosofia como uma prática de si. O autor parte das proposições de Foucault em *A hermenêutica do sujeito* e investiga as dimensões éticas, morais e teóricas do pensamento freudiano com o intuito de defender a presença de uma arte de viver em Freud.

No que concerne ao presente trabalho, se tentará realizar tal aproximação fundamentalmente a partir das relações entre sujeito e verdade. É por meio do tratamento singular a questão da verdade, presente tanto no cuidado de si quanto na psicanálise, que pensamos ser possível melhor aproximá-las. Segundo Foucault, o cuidado de si deve ser entendido principalmente a partir de suas exigências de espiritualidade:

“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 que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, tome-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade.” (FOUCAULT, 2006, p.20.)

Em outras palavras, é necessário que o sujeito, através sempre da mediação de um outro, realize previamente um trabalho sobre si mesmo para que seja possível transformar seu ser. Tal transformação, por sua vez, é um efeito direto da relação que esse sujeito estabelece com

o verdadeiro. Ora, é possível ver essa exigência presente tanto nas formas de espiritualidades gregas e romanas, responsáveis por introduzir tal modalidade de relação com a verdade, quanto na psicanálise desde seu início com Freud. Tal exigência se torna especialmente patente quando nos voltamos para o percurso e desenvolvimento das técnicas psicanalíticas presentes em Freud. Noções como Hipnose, ab-reação, escuta flutuante, livre associação e transferência, apontam para essa condição de que um trabalho seja realizado, trabalho esse que passa diretamente pela mediação do outro do analista.

Trata-se, portanto, de investigar na sequência, de que modo algumas das principais noções que balizam a psicanálise freudiana atualizam, a seu modo, essa mesma relação entre sujeito e verdade. Com isso, ao aproximar a psicanálise dessa fase do pensamento de Foucault, na qual ele se volta para formas possíveis de auto subjetivação, tem-se como objetivo recolocar o sentido da psicanálise no interior do social como uma prática de liberdade.

“Pensar a psicanálise inscrita na tradição do cuidado de si é pensar na contramão do cientificismo contemporâneo. É pensar a psicanálise, não como uma ciência do sexual, mas como uma prática próxima do campo da ética e da filosofia. É pensar a psicanálise enquanto experiência que desafia os dispositivos normalizantes de poder-saber e suas práticas de sujeição, assumindo a sua potência de subversão e a sua aposta radical na singularidade e na liberdade.”(VENTURA, 2012)

No entanto, tão logo começamos a delinear os contornos dessa aproximação nos deparamos com uma questão fundamental a qual é impossível ignorar, a saber: Tendo em vista o período histórico ao qual pertence a psicanálise, afirmar que esta teria algum parentesco com o cuidado de si antigo não seria anacrônico? E mais, não estaríamos com isso excluindo o fato de que a psicanálise se relaciona com a verdade a partir de uma tradição de pensamento essencialmente moderna? Quanto ao primeiro ponto, é plausível defender que tal relação não se dá de forma arbitrária e anacrônica, uma vez que é possível identificar uma linha de transmissão genealógica que perpassa diversos autores modernos antes mesmo da espiritualidade poder ser atualizada pela psicanálise. Dessa forma, em pensadores como Montaigne, Spinoza e Nietzsche encontramos essa mesma temática de um trabalho sobre si necessário para se ter acesso ao verdadeiro e é justamente essa corrente de transmissão que vai permitir a retomada dessa mesma temática no final do século XIX.

No que concerne ao caráter moderno da psicanálise, não se trata de modo algum de negá-lo. Como aponta Fulgêncio (2015), o método de pesquisa freudiano deve muito a uma

certa tradição pós-kantiana muito presente na Alemanha da época, tradição bem distante da espiritualidade antiga. Segundo Foucault, pode-se estabelecer uma ruptura entre a relação que a tradição greco-romana mantinha com a verdade e a relação que vai se instaurar na modernidade, a partir de Descartes, com o advento da modalidade do conhecimento:

“Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso” (FOUCAULT, 2006, p.22)

Entretanto, quando nos voltamos para a prática analítica propriamente dita, é possível identificar a presença de forma de relação do sujeito com a verdade que nos enviam novamente para a tradição antiga do cuidado de si. Considerar seriamente essa presença, significa traçar uma outra linha de força possível na tentativa de complexificar a genealogia da psicanálise.

Metodologia:

O seguinte trabalho, parte da metodologia genealógica de Foucault. De forma negativa, pode-se definir a genealogia de forte influência nietzschiana empreendida por Foucault em contraposição a uma certa maneira de se fazer história. Tal concepção de história se baseia fundamentalmente em um ponto de vista “supra-histórico”, construindo assim “um ponto de apoio fora do tempo” (FOUCAULT, 1998, p.26). Os historiadores, dessa forma, julgam toda a diversidade de acontecimentos passados a partir de valores que julgam eternos e imutáveis. Introduzem na análise um sentido final como uma forma de garantir uma continuidade, uma teleologia, rumo a um ponto de chegada. Foi assim que por muito tempo foi contada a história da psiquiatria, sendo esta o ponto final de um longo desenvolvimento em que finalmente teria sido possível tratar os loucos com humanidade, a partir da concepção da loucura como doença mental. Vimos, entretanto, com a publicação de *A história da loucura*, que não se tratava de humanidade mas sim de uma forma mais eficaz e minuciosa de controle da loucura pela razão.

Em contraposição a essa tradição da historiografia, a genealogia vai se afirmar como uma pesquisa de proveniência (Herkunft) e da emergência (Entstehung). Proveniência significa tentar rastrear e reconstituir o tipo de impulso e de força que anima o surgimento de determinada noção. Isso significa também a compreensão das aspirações e dos interesses

envolvidos nesse surgimento. A noção tipicamente moderna de sexualidade, como veremos, estava atravessada por um novo tipo de poder político (biopoder) de investimento e de controle da vida, não se tratando apenas de uma nova descoberta científica. Foucault demonstrará essa noção de sexualidade se contrapõe a noção cristã da carne e a noção antiga de afrodisia, ambas formas diversas do sujeito se relacionar com o seu corpo, o desejo e os prazeres. Portanto, uma análise de proveniência implica em introduzir no interior da história a descontinuidade e o acaso, a multiplicidade dos acontecimentos e das formas de experiência:

“Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1998, p.15)

A emergência (Entstehung), por sua vez, diz respeito ao ponto de surgimento de determinado conceito, sentimento ou de um indivíduo. Esse ponto de emergência é sempre um palco de luta e de combate entre forças diversas: “A emergência é portanto a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude.” (FOUCAULT, 1998, p.24) A predominância e a dispersão de determinada concepção, animada por impulsos e aspirações específicas, implica sempre o conflito e a dominação de outras concepções e consequentemente de outros impulsos de qualidades distintas. Basta lembrar que o dispositivo da sexualidade surgiu e se desenvolveu no interior da burguesia e só posteriormente ganhou força para se generalizar para as demais parcelas da população.

Por fim, a genealogia assume abertamente o seu caráter perspectivo. Isso implica que a genealogia se faz sempre com um certo interesse crítico, ou seja, com um desejo de transformar certo estado atual de coisas:

“Pois a genealogia não é apenas a reconstituição do processo histórico de formação do que aparece a nós como necessário. Ela é a recuperação das alternativas que permaneceram esquecidas no interior da formação de campos hegemônicos. Se assim não fosse, a genealogia não poderia aspirar consolidar-se como um pensamento crítico.” (SAFATLE, 2017,p.350)

O seguinte trabalho vai, dessa forma, se orientar pelos pressupostos da genealogia foucaultiana para pensar uma outra linha de força genealógica possível para a psicanálise. Assumindo como ponto de partida um estado recente de desorientação no interior da psicanálise, trata-se de recuperar uma alternativa que permaneceu impensada no interior do próprio campo psicanalítico.

A pesquisa procederá, em um primeiro momento, a partir de uma análise conceitual exaustiva da noção de cuidado de si tal como elaborada na obra de Foucault. Tal análise tem como objetivo explicitar o conteúdo desse conceito, a função que cumpre dentro da polaridade cuidado de si-conhecimento e enfatizar a relação do sujeito com a verdade nessa tradição. Para tanto, a principal obra a ser estudada na pesquisa será a *A hermenêutica do sujeito*, uma vez que é nesse curso de 1982 que Foucault vai investigar mais detalhadamente as práticas de cuidado de si existentes na antiguidade greco-romana.

No segundo capítulo, será abordado de forma detalhada o papel reservado por Foucault à psicanálise em *A vontade de saber*. O recurso a tal obra se justifica, pois é nela que a psicanálise vai ser mais sistematicamente pensada por Foucault como uma prática constituinte do dispositivo da sexualidade. Na medida em que tal livro pode funcionar como uma genealogia da psicanálise, se faz necessário também discutir até que ponto a argumentação de Foucault a respeito da função disciplinar desempenhada pela psicanálise se sustenta.

No terceiro capítulo, serão efetivamente aproximados a psicanálise freudiana e o cuidado de si em sua vertente helenística. Tal aproximação tem como objetivo demonstrar de que modo a exigência da espiritualidade se faz presente em algumas das principais noções freudianas como a resistência, livre associação, atenção equiflutuante e a transferência. Para tanto, serão utilizados principalmente os escritos técnicos de Freud, uma vez que nestes tais conceitos se encontram explicitamente articulados com a clínica, permitindo assim que nossa atenção se volte para a prática analítica e seus efeitos no sujeito.

A escolha pela obra freudiana se justifica por alguns fatores. Em primeiro lugar, foi necessário realizar um recorte dado a enorme diversidade de vertentes que coexistem dentro do campo psicanalítico. Em segundo lugar, por Freud ocupar a posição *sui generis* de iniciador da psicanálise, sendo assim possível, através de sua obra, entrever os jogos de força que estavam em jogo no momento da emergência da psicanálise. Além disso, Freud permaneceu como a fonte sempre retomada e renovada pelos pós-freudianos. Por sua vez, a ênfase que será dada ao modelo de cuidado romano ou helenístico se justifica por ser nesse período que a finalidade do cuidado vai se centralizar na tarefa de auto constituição do sujeito,

se desvinculando da finalidade política predominante no modelo platônico. Esse movimento de auto finalização vai permitir que seja traçado um importante paralelo com o modelo de cuidado proposto pela psicanálise.

Por fim, serão investigados ao término do capítulo os efeitos éticos e políticos resultantes de uma tal aproximação. Trata-se, assim, de pensar a psicanálise como uma prática de subjetivação que opere na direção da liberdade. Nesse sentido, a psicanálise não seria mais pensada como um saber-poder que se exerce a partir de fora, impondo ao sujeito alguma forma de normatividade. Seria, inversamente, um dispositivo que permite ao sujeito tomar distanciamento das forças dominantes presentes no campo social, tornando possível o estabelecimento de “uma relação de força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si.”(DELEUZE, 2005, p.108).

Capítulo 1: A noção de cuidado de si

1. Da arqueologia as formas de subjetivação:

No início de seu penúltimo curso, *O governo de si e dos outros*, Foucault empreende uma breve interpretação acerca do movimento de seu pensamento. Foucault aqui, classifica seus trabalhos como tentativas de se fazer uma história do pensamento, sendo pensamento entendido enquanto uma investigação acerca dos focos de experiências. Tais focos são constituídos por três camadas sobrepostas, de modo que cada uma corresponde a um grande momento do pensamento foucaultiano. Seus primeiros trabalhos se dedicaram a uma análise das formações de saber, em que, em contraposição a epistemologia histórica, Foucault toma como objeto de análise as diversas formações discursivas (científicas, jurídicas, filosóficas, literárias, etc...) que em um determinado momento histórico convergem para constituir um campo de saber. À esse período conhecido como arqueológico pertencem *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *a Arqueologia do saber*.² Na sequência, Foucault se debruça sobre “as matrizes normativas de comportamentos para indivíduos” (FOUCAULT, 2010, p.4) passando a se orientar metodologicamente pela investigação genealógica. Tratava-se de deslocar a análise das grandes formações de poder como estado, povo e classe para as técnicas e os procedimentos pelos quais o poder efetivamente se exerce sobre os sujeitos, de modo a determinar condutas e comportamentos. Correspondem a esse momento *Vigiar e punir*, *A vontade de saber* e os cursos no Collège de France lecionados no período de 1970 a 1980. No terceiro e último momento de sua obra, Foucault passa a investigar “o eixo de constituição dos modos de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2010, p.6). Aqui, o filósofo se distancia em relação a formas correntes de discursos que tomam o sujeito como objeto e elaboram uma teoria do sujeito. Ao invés, a genealogia de Foucault investiga as diferentes formas através das quais o sujeito, em sua relação consigo, é levado a se constituir enquanto sujeito. Dado a especial importância desse período para o seguinte trabalho, cabe aqui nos determos de forma mais detalhada.

Segundo Gros (2006), a inflexão na direção da genealogia das formas de subjetivação começa em 1980 com o curso *O governo dos vivos*. Neste, Foucault se propõe a analisar a história dos procedimentos e das tecnologias que atrelam o sujeito a uma verdade, tomando

² A história da loucura ocupa uma posição *sui generis*, uma vez que os três eixos do que Foucault entende por experiência se encontram presentes, embora que ainda não sejam elaborados de forma bem delineada. A dimensão do saber é contemplada através das análises dos discursos médicos, jurídicos e literários. Na longa análise institucional, que ocupa praticamente toda a primeira e a terceira parte do livro, se observa uma investigação acerca das diversas práticas e tecnologias que produzem a loucura. Por fim, podemos pensar na literatura como a grande forma possível de subjetivação a partir da qual os sujeitos podem escapar dos imperativos normatizadores do poder.

como objeto de estudo a prática da confissão existente em algumas instituições monásticas. Aqui, tal vinculação ainda é compreendida como um processo de dominação, em que o sujeito é compelido por um poder externo a estabelecer uma forma determinada de relação a si e a produzir uma verdade sobre seu ser. A investigação logo conduz Foucault a se debruçar sobre formas de relação e de trabalho sobre si que permitiriam ao sujeito a produção de uma verdade irreduzível a um poder exterior coercitivo: “Era possível, portanto, um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação.”(GROS, 2006, p.618).

Seus últimos trabalhos vão se dedicar, portanto, a estudar diferentes formas de subjetivação que se diferenciam da subjetivação moderna, que objetifica e assujeita. É nesse contexto que se insere a mudança de rota no projeto da História da sexualidade, concebido inicialmente para ser a história do processo de normatização da dimensão sexual que se deu na modernidade. Entretanto, tal projeto se modifica radicalmente a partir de *O uso dos prazeres*. Segundo Foucault (FOUCAULT, 1984, p.13), trata-se de retornar para a antiguidade greco-romana a fim de analisar as práticas e as técnicas de si a partir das quais o sujeito mantém um intenso cuidado ético com o jogo de seus prazeres e com direção de sua sexualidade, práticas essas que não são determinadas por forças externas de poder.

Em *A hermenêutica do sujeito* de 1982, foco principal de estudo do seguinte trabalho, Foucault vai buscar ampliar essa pesquisa em relação a formas possíveis de subjetivação, ao investigar diferentes tecnologias de si que não estão exclusivamente ligadas à esfera da sexualidade. O foco de análise recai sobre as práticas de cuidado de si, na medida em que estas possibilitam a autodeterminação do sujeito a partir de uma verdade irreduzível à dimensão do poder. Com Gros, podemos compreender esse movimento de Foucault como a abertura de uma nova possibilidade de existência para o sujeito: “estudando as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas.”(GROS, 2006, p.621). Ou ainda com Deleuze, que via nesse retorno à antiguidade uma forma de atualizar a grande invenção dos gregos:

“É preciso que - dos códigos morais que efetuam o diagrama em tal ou tal lugar (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, etc.) - se destaquem “um sujeito”, que se descole, que não dependa mais do código em sua parte interior. Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesma. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a

subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como um produto de uma “subjetivação”. (DELEUZE, 2005, p.108)

1.1. Conhecimento e cuidado de si

Em *A hermenêutica do sujeito*, tais formas outras de subjetivação vão ser pensadas a partir de uma distinção fundamental entre o cuidado de si e o conhecimento de si, distinção essa que será insistentemente retomada no decorrer do curso. Trata-se aqui da distinção entre dois modos de vinculação da subjetividade à verdade, a saber, via conhecimento (*gnôthi seautón*) de si ou via cuidado de si (*epimeleia heautoû*). Foucault argumenta que o conhecimento de si foi retrospectivamente valorizado pela tradição moderna do pensamento em detrimento do cuidado de si. Nesse sentido, o preceito do “conhece-ti a ti mesmo” socrático é compreendido simbolicamente como o movimento inaugural de uma longa história, a partir da qual o sujeito toma a si mesmo como objeto de investigação e de conhecimento teórico. No entanto, para Foucault,³ a hipótese de uma continuidade entre a filosofia antiga e a modernidade é ilusória, uma vez que é produto de uma projeção retrospectiva que nos diz, antes de mais nada, sobre a própria especificidade do pensamento moderno.

Segundo Foucault, a relação entre sujeito e verdade na modernidade é marcada pela forma do conhecimento, que consiste no postulado de que o sujeito é a priori capaz de verdade: “Basta 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.” (FOUCAULT, 2006, p.234). Tal modelo pode ser exemplarmente observado em Descartes “que introduziu evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser” (FOUCAULT, 2006, p.18) e também em Kant, para quem as faculdades a priori do sujeito (sensibilidade, imaginação, entendimento e razão) são entendidas como condições de possibilidade a todo o conhecimento possível.

Em contraposição a modalidade moderna, Foucault vai retornar à antiguidade tendo como chave de leitura o cuidado de si. A título de uma breve introdução acerca da noção cuidado de si e do percurso que será percorrido por Foucault nesse curso, pode-se esquematicamente dividir o cuidado de si em três principais momentos: 1) Momento socrático-platônico; 2) Momento romano e 3) Momento cristão. Cada um desses momentos será desenvolvido na sequência de forma detalhada. Na primeira aula do curso, a título de

³ Foucault aqui se vale grandemente das análises de Pierre Hadot, para quem a filosofia antiga é antes de tudo uma reflexão e uma prática ética.

uma primeira aproximação, Foucault (2006, p.14) esboça três traços comuns a todas essas modalidades. Em primeiro lugar, o cuidado de si deve ser entendido como uma atitude em relação a si mesmo, com relação aos outros e ao mundo. Em segundo lugar, essa atitude implica em um movimento de conversão a ser realizado pelo olhar. É necessário, portanto, retirar a atenção e o investimento do mundo exterior e depositá-los em si mesmo. Por fim, o cuidado de si implica sempre em complemento prático, em que são praticadas ações e exercícios com o objetivo de operar uma transformação do ser daquele que cuida de si mesmo.

Um pouco mais a frente nessa mesma aula, Foucault se detém sobre as práticas dedicadas a realizar essa transformação. Passa então a relacionar tais práticas, as quais ele intitula como práticas espirituais, a questão da verdade. A tradição do cuidado de si, e esse ponto é fundamental para este trabalho, entende a verdade como algo que não está dado de antemão, ou ainda “que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito” (FOUCAULT, 2006, p.19). Nesse sentido, passa a ser necessário, para que o sujeito possa se relacionar com o verdadeiro, a realização prévia de um árduo trabalho deste sobre si mesmo, de maneira que em seu ser seja desencadeado um processo de transformação. É apenas a partir desse trabalho que a verdade pode ser produzida e alcançada pelo sujeito. No entanto, é importante que se diga que esse contato entre sujeito e verdade nunca se dá na forma de uma recompensa ou de uma apropriação inerte. Foucault fala aqui de um retorno da verdade sobre o sujeito:

“Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade/há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura.” (FOUCAULT, 2006, p.21)

É justamente esse movimento de produção da verdade pelo sujeito e de retorno da verdade sobre o sujeito, como será demonstrado mais à frente, que parece se atualizar também na prática psicanalítica e que justifica uma aproximação entre essas duas tradições. Para tal, é necessário compreender de que forma esse movimento se realiza nas modalidades grega e romana do cuidado de si.

1.2. Cuidado de si socrático-platônico:

O ponto de partida de *A hermenêutica do sujeito* é a filosofia socrático-platônica, mais especificamente o texto que, segundo Foucault, marca a primeira aparição da temática do cuidado de si na discussão filosófica, a saber, *O alcibiades* de Platão.⁴ Esse diálogo é fundamental para as intenções de Foucault neste curso, uma vez que nele pode-se observar a tematização simultânea dos imperativos do cuidado e do conhecimento de si. Além disso, é nesse texto que pode-se encontrar a primeira teorização do cuidado de si.

Segundo Muchail (2011), é possível esquematizar as menções de Foucault sobre o modelo socrático-platônico a partir de dois grupos de características. Pode-se dizer que o primeiro grupo diz respeito às limitações atreladas ao cuidado de si e abrange as relações mantidas com as dimensões da política (finalidade), da pedagogia (destinatário) e das relações (mestre/discípulo). O segundo grupo diz respeito ao modelo de conversão platônico, que atrela o cuidado de si ao conhecimento de si. Os momentos desse processo de conversão são a superação de um estado de ignorância que se desconhece, conhecimento da alma a partir do reconhecimento do divino em si e o acesso à verdade a partir da reminiscência.

1.3. Limites do cuidado de si socrático-platônico:

No que diz respeito à relação do cuidado platônico com a política, Foucault enfatiza o fato de que a finalidade última do cuidado de si platônico é a atuação na esfera pública. Alcibiades é um jovem privilegiado que pertence a uma das famílias mais ricas de Atenas e que tem sérias intenções de ingressar na política. É justamente nessa passagem, que se dá entre a posição privilegiada e o exercício do poder, que Foucault localiza a emergência da necessidade do cuidado de si. É apenas por perceber as aspirações políticas de Alcibiades, que Sócrates indica a necessidade de que este se volte para si mesmo: “Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo.” (FOUCAULT, 2006, p.35). O aspecto pedagógico, por sua vez, pode ser apreendido na avaliação feita por Sócrates de que a formação de Alcibiades foi insuficiente para que este venha a exercer o poder na cidade de forma adequada. Nesse sentido, a prática do cuidado de

⁴ Foucault chama a atenção para a existência de uma tradição anterior à filosofia que já praticava algo similar ao cuidado de si. Chama especial atenção para a sociedade espartana em que “ocupar-se de si” era o caminho natural daqueles que não tinham de se dedicar ao trabalho (FOUCAULT, 2006, p.30) e para os pitagóricos em que já existia um grande número de práticas que tinham como objetivo preparar a alma para o contato com o divino.

si teria aqui claramente uma função pedagógica de proporcionar a formação necessária para a atividade política, cuidado esse que teria de ser exercido na juventude quando ainda é possível remediar os efeitos da má formação. A terceira característica se refere à dimensão erótica do cuidado. Em sua modalidade socrático-platônica o cuidado de si está totalmente concentrado na figura do mestre. Diferentemente do professor ou do sofista, o mestre não procura transmitir conhecimentos instrumentais para que o sujeito aprenda um ofício ou se destaque nos debates e nos julgamentos. O mestre busca, através do amor desinteressado que dedica ao seu discípulo, "encontrar a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio." (FOUCAULT, 2006, p.74). O mestre é, portanto, aquele que conduz e que cuida da relação que seu discípulo vai estabelecer consigo mesmo. Tal posição do mestre, ou de um outro mais experiente que media as práticas de cuidado e o acesso à verdade, vai permanecer viva para toda uma tradição, constituindo assim um dos eixos fundamentais do cuidado de si.

1.4. Conversão platônica: centralidade do conhecimento em relação ao cuidado

Antes de nos aprofundarmos nas características da conversão em Platão, se faz necessário explicitar o sentido que Foucault atribui a essa noção. Segundo Foucault, a conversão consiste no núcleo central a partir do qual as modalidades de cuidado de si se estruturam e são exercidas. Não se trata aqui de um conceito bem acabado e sim de "um esquema prático" (FOUCAULT, 2006, p.265) que se encontra expresso em um conjunto de imagens e expressões como "aplicar-se a si mesmo", "desviar-se de tudo o que se presta a atrair nossa atenção", "voltar-se para si mesmo" (FOUCAULT, 2006, p.254). Em suma, a tecnologia da conversão sempre implica um retorno a si mesmo com a intenção de promover uma transformação, de se abandonar ou superar um modo de vida em direção a outro.

É importante salientar que, apesar do termo "conversão" remeter quase instantaneamente ao âmbito religioso, a conversão cumpriu um importante papel na filosofia antiga e na política. Como indica Hadot (2014, p.204), a noção possui uma história e uma evolução próprias, e pode ser pensada a partir de dois modelos basilares, o platônico, *epistrophé*, e o cristão, *metanoia*. Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault vai partir dessa diferenciação de Hadot para sustentar a tese de que podemos encontrar um terceiro modelo nas filosofias helenísticas.

Segundo Foucault, o primeiro momento da conversão platônica, *epistrophé*, consiste na constatação da distinção que atravessa o plano do real entre a ordem das aparências e das essências. A partir dessa constatação é possível passar a desviar de tudo o que se apresenta como aparência. O segundo momento passa pela constatação de um estado de ignorância, de

não saber, estado este que é preciso remediar a partir da prática do cuidado. A ignorância aqui deve ser entendida em um duplo sentido. No diálogo, Sócrates rapidamente identifica um desconhecimento por parte de Alcibíades acerca dos negócios da cidade e da finalidade a que deve tender toda boa atividade política. No entanto, Alcibíades ignora também o próprio fato de nada saber acerca da política, o que é ainda mais grave.

Um terceiro e último momento diz respeito ao tipo de relação particular que se estabelece a partir desse movimento de retorno a si mesmo. Trata-se de uma relação em que sujeito e objeto coincidem, pois o sujeito do cuidado é o próprio objeto do cuidado. É necessário descobrir, portanto, qual é esse terreno sobre o qual tal relação de si a si vai se instaurar a fim de se evitar equívocos: “Bem, sem dúvida avançamos até este ponto – pois chegamos a um consenso razoável sobre o que somos – mas temíamos fracassar nisso não percebendo que cuidávamos de outra coisa, mas não de nós mesmos.” (PLATÃO, 2022, 132b-c). Esse “consenso sobre o que somos”, o si mesmo do cuidado, é estabelecido a partir de uma distinção fundamental entre aquele que usa algo (algum instrumento ou objeto) e aquilo que é usado por alguém. Na interpretação de Foucault:

“Trata-se, conseqüentemente, de fazer passar, para uma ação falada, o fio de uma distinção que permitirá isolar, distinguir, o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos, etc.) que constituem esta própria ação e permitem efetua-la. Trata-se, em suma, se quisermos, de fazer aparecer o sujeito na sua irredutibilidade” (FOUCAULT, 2006,p.69)

O sujeito irredutível aqui, ou seja, o responsável por executar as mais variadas ações possíveis ao homem, sejam elas ações corporais ou de linguagem, é a alma. No entanto, para Foucault é fundamental que não se confunda a alma que aqui é descoberta, ou seja, alma enquanto sujeito, que ocupa uma posição transcendente em relação às demais coisas do mundo e capaz, portanto, de estabelecer relações consigo mesma e com os outros e a alma enquanto substância. Dessa forma, aparece pela primeira vez no discurso filosófico a noção de sujeito, noção comum as posteriores tradições do cuidado de si, enquanto aquele que é apto para realizar ações, possuir comportamentos e estabelecer relações. O cuidado de si é, portanto, um cuidado que incide sobre a própria alma entendida em sua posição de sujeito da ação.

É no terceiro momento da conversão platônica que Foucault vai situar a subordinação do cuidado de si ao conhecimento de si. Até então, a investigação de Sócrates e Alcibíades chegou a conclusão de é necessário que este último passe a se ocupar consigo mesmo. Também foi estabelecido que o objeto sobre o qual esse cuidado deve incidir é a alma. Resta,

portanto, investigar em que consiste esse cuidado que deve ser direcionado para a alma entendida enquanto sujeito de ação. Foucault vai argumentar que no modelo platônico, cuidar de si significa conhecer a si mesmo, de modo que todas as tecnologias de si já presentes na cultura grega pré-socrática são reorganizadas em torno do preceito do conhecimento de si.

No diálogo, esse conhecimento de si é tematizado a partir da metáfora do olho. O olho pode se voltar sobre si e perceber a si mesmo quando se coloca diante de um espelho que lhe devolve sua própria imagem ou quando se coloca diante de um outro olho. Neste último caso, o olho consegue enxergar a si mesmo através da pupila, princípio da visão. O que dessa metáfora devemos extrair como modelo a ser seguido pelo conhecimento de si em Platão, é que, a alma, a fim de conhecer a si mesma enquanto pensamento e sabedoria, deve buscar esse conhecimento em algo semelhante a si própria, que contenha o mesmo princípio a partir do qual a própria alma é criada. Para Platão, portanto, o objeto de contemplação deve ser o divino, sendo este entendido como as Formas ou Ideias, princípios de inteligibilidade de todas as coisas.

Esse conhecimento das Ideias ou das Formas, é um processo de rememoração, uma vez que estes princípios já estão inscritos previamente na alma humana e que, no entanto, são esquecidos quando a alma passa a existir no mundo corporal e sensível. Conhecer no platonismo, portanto, equivale a um trabalho infinito de contemplação, rememoração e de reconhecimento do divino em si. Uma vez de posse desse conhecimento, é possível então ao sujeito retornar às questões que concernem ao domínio do mudano. Na medida em que toma conhecimento das Ideias, passa a ser possível ao sujeito discernir entre o bom e o mal, o justo e o injusto, o belo e o feio, sendo assim capaz de governar a si mesmo e aos outros. O círculo então se fecha e a finalidade política do cuidado é alcançada.

1.5.O paradoxo do platonismo:

É importante destacar o caráter paradoxal que Foucault atribui ao platonismo ao interpretá-lo a partir da distinção entre o cuidado e conhecimento de si. Por um lado, é possível identificar no platonismo fortes elementos da tradição da espiritualidade, uma vez que é condição para o conhecimento da verdade o recuo em relação ao mundo e a produção de uma outra relação do sujeito para consigo através do trabalho de rememoração e reconhecimento. Por outro, é também possível identificar no platonismo, “o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de "racionalidade".”(FOUCAULT, 2006, p.97) e que vai desembocar no conhecimento puro não espiritualizado da modernidade. Isso pois, como se mostrou acima, o platonismo acaba por atrelar fortemente o cuidado de si ao

conhecimento de si, de modo que o ato e o método de conhecimento vão “absorver e reabsorver as exigências da espiritualidade”(FOUCAULT, 2006, p.98). Veremos em seguida, como nas escolas helenísticas a relação entre cuidado e conhecimento de si vai se dar de maneira distinta.

1.6.Cuidado de si em Roma:

Após um breve percurso acerca do cuidado de si socrática-platônico, Foucault passa a investigar as modalidades de cuidado de si praticadas durante o período do alto império romano entre os séculos I e II d.c. É a esse período que Foucault vai dedicar a maior parte de suas análises no curso, dado a preponderância que o cuidado de si assume em Roma. Nessa investigação, Foucault vai recorrer principalmente a autores das escolas epicuristas e estoicas como Epicuro, Musonius Rufus, Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio.

A sistematização em dois grupos principais de características proposta por Muchail (2011) também se estende ao cuidado de si helenístico e romano. O primeiro grupo, que abrange os aspectos político (finalidade), pedagógico (destinatário) e erótico (relacional), pode ser compreendido a partir do denominador comum da generalização. Assim, enquanto na modalidade socrática-platônico as práticas de cuidado tinham por finalidade oferecer aos jovens com ambições políticas um modelo de relação a si apropriado para o governo dos outros, nas filosofias helenísticas as práticas de cuidado vão passar por um processo de expansão e generalização. O segundo grupo de características concerne à especificidade do modelo de conversão helenístico. Enquanto em Platão pode-se observar uma clara centralidade do conhecimento de si sobre o cuidado de si, aqui ênfase recai sobre o cuidado de si e sobre a ascese. O Conhecimento vai então ganhar um outro sentido, estando fortemente atrelado aos exercícios espirituais.

1.7.Generalização do cuidado de si:

No que diz respeito à finalidade, Foucault chama a atenção para o fato de que o cuidado de si romano se desvincula da esfera política, não mais consistindo em uma preparação de jovens para o exercício do poder político. Ao invés, a finalidade última das práticas de cuidado passa a convergir para o próprio objeto do qual se cuida. Se em Platão a alma, era apenas “um elemento de transição para outra coisa que seria a cidade ou os outros” (FOUCAULT, 2006, p.218), para os romanos, o eu vai ser, não só o objeto sobre o qual incide o cuidado, como também o objetivo final de todas as práticas e técnicas de cuidado:

“O eu é a meta definitiva e única do cuidado de si. Por conseguinte, esta atividade, esta prática do cuidado de si, em nenhum caso pode ser considerada como pura e simplesmente preliminar e introdutória ao cuidado dos outros. Centrada apenas em si mesma, é uma atividade que encontra seu desfecho, sua completude e sua satisfação, no sentido forte do termo, somente no eu, isto é, naquela atividade que é exercida sobre si. Cuida-se de si, por si mesmo, e é no cuidado de si que este cuidado encontra sua própria recompensa. No cuidado de si é-se o próprio objeto, o próprio fim.” (FOUCAULT, 2006, p.218)

Se trata, portanto, de um movimento de "auto finalização de si para si" (FOUCAULT, 2006, p.218). Com isso, o cuidado de si não deve ser exercido para a constituição de uma subjetividade capaz de exercer o poder adequadamente, mas sim para a produção de uma subjetividade capaz de lidar com todo e qualquer acontecimento.

Estreitamente vinculado a esse movimento de deslocamento da finalidade está a ampliação da faixa etária e do status social daqueles que devem se dedicar ao cuidado de si. Se ocupar consigo não tem mais uma função primordialmente pedagógica, de educar o jovens destinados a exercer o poder na pólis, e passa a ser uma atividade desejável em qualquer momento da vida e passível de ser praticado por indivíduos de todos os segmentos sociais: “De fato, se observarmos no período de que lhes falo a maneira como se praticou o cuidado de si, perceberemos que é realmente uma atividade de toda a vida.” (FOUCAULT, 2006, p.109) Com isso, um grande contingente de homens adultos e mesmo idosos passam a se ocupar consigo. Segundo Foucault, e isso é fundamental para seus propósitos nessa fase de sua obra, tal expansão acaba por imbuir o cuidado de si de uma função crítica e corretiva em relação aos comportamentos e costumes sociais da época:

“A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. (FOUCAULT, 2006, p.116)

O sujeito deve, antes de mais nada, abandonar certa forma de subjetivação corrente na vida social para que seja então possível a construção de uma nova forma de vida.

Por fim, no que concerne ao modelo relacional do cuidado de si, o que se observa é também uma intensa proliferação de formas. Se na Grécia o cuidado de si era reservado à forma dual entre mestre-discípulo destinada a uma certa aristocracia, em Roma, tais formas vão se multiplicar e se difundir por todo o conjunto da população através da constituição de

grupos, seitas e redes de amizade. Nas camadas mais populares, as práticas de cuidado estavam muito comumente associadas a movimentos religiosos, como o culto ao deus Isis por exemplo, sendo muito difundidas práticas de abstinência e confissão. Nas camadas aristocráticas se praticava uma forma mais individualizada e articulada com a investigação teórica, que se apoiava na constituição de redes de amizade, mais próximas da mestria platônica, como exemplifica a correspondência entre Sêneca e Lucílio. Foucault chega a falar aqui na formação de uma verdadeira cultura de si⁵. Um outro exemplo de forma relacional do cuidado citado por Foucault é o do grupo dos terapeutas, constituído por indivíduos que se retiravam para as periferias da cidade a fim de curar-se por meio de intensas práticas ritualísticas, teóricas e espirituais.

O essencial, e Foucault alerta contra esse possível mal entendido, é que o cuidado de si não pode ser exercido na individualmente na interioridade do sujeito. Foucault aqui, faz questão de pontuar que não devemos entender tal generalização no sentido de uma lei universal aplicável indistintamente a todos⁶: “Não é como ser humano enquanto tal, não é simplesmente enquanto pertencente à comunidade humana, mesmo se este pertencimento for muito importante, que o cuidado de si pode manifestar-se e, principalmente, ser praticado.”(FOUCAULT, 2006, p.145) O cuidado de si é sempre a consequência da escolha de uma forma de vida a qual o sujeito quer ascender e que, no momento em que é realizada, implica em uma diferenciação em relação àqueles que não escolheram da mesma forma. Além disso, sempre está associado a organizações, instituições e grupos, não sendo possível que o sujeito se ocupe consigo de maneira solitária e transforme seu ser apenas ao incorporar um mandamento geral em sua conduta.

1.8.Conversão romana: predominância do cuidado sobre o conhecimento:

Segundo Foucault, o modelo de conversão romano foi ocultado por dois modelos de conversão que para a tradição assumiram uma posição hegemônica, a saber, o platônico e o cristão. O que está em jogo aqui são dois modos de relação do sujeito com a verdade, do

⁵ Foucault elenca quatro condições para que possamos considerar determinada formação como uma cultura (FOUCAULT,2006, p.220): 1)Existência de um conjunto de valores ordenados e hierarquizados; 2)Que esses valores sejam universais mas que ao mesmo tempo não sejam acessíveis a todos; 3)Para acessar esses valores é necessário que o sujeito a adoção de uma série de procedimentos, práticas e condutas; 4)Que esses procedimentos tenham sido transmitidos e que façam parte a um campo de saber.

⁶ Foucault aqui apresenta uma interessante hipótese na qual defende que a lei, como princípio ordenador das condutas humanas, é apenas uma das formas que as tecnologias do sujeito com relação a si mesmo assumiram no decorrer da história: “ No fundo, a lei não passa de um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito relativamente a si mesmo. Ou, se quisermos, mais precisamente ainda; a lei não passa de um dos aspectos desta longa história no curso da qual se constituiu o sujeito ocidental tal como hoje se nos apresenta.”(FOUCAULT,2006, p.139)

cuidado com o conhecimento. Como exposto acima, Foucault identifica na *epistrophé* platônica três princípios fundamentais: 1)A transcendência que estrutura o real, entre um mundo das essências e das aparências; 2)O desprendimento da alma em relação ao corpo 3)O privilégio concedido a noção do conhecer. No cristianismo, por sua vez, a noção de conversão (*metanóia*) vai assumir uma forma bem diversa. Segundo Hadot, a conversão como metanóia “significa "mudança de pensamento", "arrependimento" e implica a ideia de uma mutação e renascimento” (HADOT, 2014, p.203). Esse renascimento é preparado mediante um processo desencadeado por um acontecimento capaz de revelar a verdade divina ao sujeito, acontecimento esse que é “ao mesmo tempo histórico e meta histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito.” (FOUCAULT, 2006, p.260) O conhecimento da verdade divina se desdobra em um conhecimento de si que tem como meta a progressiva purificação do eu. Aqui, o conhecimento consiste em ser capaz de identificar e suprimir tudo aquilo que pode nos desviar da palavra revelada, desejos e tentações, por exemplo. A conversão cristã está condicionada, portanto, ao conhecimento de uma verdade absoluta que se prolonga em um processo de decifração e de renúncia a si. O cuidado de si se encontra também aqui subordinado ao conhecimento.

Se de forma sintética pode-se pensar que o modelo platônico gira em torno da rememoração e que o modelo cristão da exegese de si, Foucault afirma que o modelo helenístico gira vai se caracterizar pela auto finalização de si, ou seja, trata-se de “constituir o eu como objetivo a alcançar”(FOUCAULT, 2006, p.313)

1.8.1.Sair do estado de *stultitia* e questão do outro:

No modelo helenístico a conversão deve incidir sobre um estado patológico denominado *stultitia*. Esse estado pode ser caracterizado como uma completa ausência de cuidado para consigo, o que implica em uma total abertura para o mundo exterior de modo a se deixar afetar e se misturar com qualquer representação que venha ao seu encontro. Na *stultitia*, há uma enfraquecimento da memória e da vontade, de modo que o *stultus* se encontra disperso no tempo e incapaz de fixar seu desejo no que quer que seja. Como consequência, se observa no *stultus* uma “perpétua mudança do modo de vida”(FOUCAULT, 2006, p.162). O *stultus*, portanto, se encontra em um estado de servidão, sua vontade não é livre, uma vez que não se sustenta por muito tempo, além de ser determinada aleatoriamente por acontecimentos e representações. É, portanto, esse estado de servidão da vontade que é preciso corrigir. Segundo Foucault, é necessário então dobrar essa vontade em direção ao único objeto que se pode querer indefinidamente e independentemente das condições, a saber, o eu. Entretanto,

"A constituição de si como objeto suscetível de polarizar a vontade, de apresentar-se como objeto, finalidade livre, absoluta e permanente da vontade" (FOUCAULT, 2006, p.165) só se faz possível a partir da mediação de um outro.

No período helenístico, dado a generalização das práticas de cuidado como foi exposto acima, esse outro mediador pode assumir diversas formas. Ainda é possível encontrar a figura do filósofo profissional, que atua a partir da forma institucional da escola ou do conselheiro privado. No entanto, Foucault insiste que a relação dual necessária para esse modelo de conversão se transforma em uma prática social que não necessariamente requer a participação do filósofo como o mestre mediador. Sem dúvida é necessário que o outro tenha entrado em contato e se apropriado do discurso e do modo de vida filosófico, mas esse outro pode ser um amigo, um parente, o dirigente de uma seita religiosa ou mesmo um professor de retórica, como no caso de Frontão em relação a Marco Aurélio.⁷

Ainda sobre essa relação do *stultus* com seu outro do cuidado, Foucault vai tecer alguns comentários a fim de precisar a sua natureza. Como vimos acima, uma das transformações operadas entre o cuidado de si grego e o romano consiste em sua desvinculação em relação à função pedagógica. Assim, o mestre aqui não deve ser entendido com um educador que deve remediar uma má formação e sim como um outro que deve incitar certas práticas, realizar uma "operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito"(FOUCAULT, 2006, p.165). Tais práticas, que serão estudadas em detalhes mais adiante, devem ser realizadas pelo sujeito sobre si mesmo, com o objetivo de transformar a si mesmo e de produzir uma nova relação de si para consigo.

1.8.2. Conversão do olhar: Desvio dos outros e das coisas do mundo

Um segundo momento da conversão helenística consiste no retorno do olhar sobre si mesmo, na necessidade do exame de si mesmo. Diferentemente do modelo platônico, não se trata aqui de um olhar que incide sobre a alma a fim de conhecer a verdade divina que esta é portadora. Foucault também distingue do olhar exegetico e vigilante cristão, que exige do sujeito a enunciação de uma verdade sobre si. Também não devemos entender esse movimento como precursor da racionalidade moderna, que vai tomar um sujeito como um objeto a ser metodicamente analisado. Foucault vai pensar esse retorno do olhar sobre si a partir de um duplo desvio, a saber, em relação aos outros e em relação às coisas do mundo.

⁷ A esse respeito, Foucault analisa a correspondência entre Frontão e Marco Aurélio na parte final da segunda hora da aula de 27 de Janeiro.

Quanto ao desvio em relação aos outros, o que está em jogo é a capacidade de não deixar-se levar pela curiosidade. A curiosidade que aqui está sendo criticada é o “interessar-se pelo que não vai bem com os outros. Interessar-se por seus defeitos. Sentir prazer em conhecer as faltas que eles cometem” (FOUCAULT, 2006, p.269). Ao invés, ao retornar sobre si, o olhar deve ter como único objetivo e meta a constituição de um belo eu e ser capaz de se concentrar “nesta trajetória que nos separa daquilo a que queremos nos dirigir ou daquilo que queremos atingir.”(FOUCAULT, 2006, p.273).

Foucault vai se deter mais detalhadamente acerca do desvio em relação às coisas do mundo. Isso pois, tal questão se insere no núcleo da problemática foucaultiana acerca das relações entre o dizer verdadeiro e a prática do sujeito. Nos encontramos aqui no centro deste curso de 1982. Desde o início do curso, Foucault vem defendendo a tese de que na filosofia antiga, mais especificamente nas filosofias helenísticas, é possível encontrar uma outra modalidade de relação do sujeito com a verdade. Relação essa que envolve exigências de espiritualidade, ou seja, um trabalho do sujeito sobre si mesmo para que este possa entrar em relação com a verdade. Ora, é especialmente no cuidado de si helenístico, que tal relação melhor se evidencia, o que explica o porquê de grande parte do curso ser dedicado a essa modalidade. Esse lugar privilegiado concedido ao modelo romano se deve, portanto, além de outras razões já assinaladas, à primazia que o cuidado assume em relação ao conhecimento através da noção de *ascese*. Ao abordar a relação do cuidado de si romano com o saber das coisas do mundo, Foucault vai procurar mostrar como este está subordinado às práticas ascéticas.

O imperativo de desvio das coisas do mundo para si não significa um simples abandono de todo e qualquer conhecimento acerca do mundo⁸. Tal desvio, ao invés, remete a um critério de utilidade que deve guiar a investigação e o estudo teórico acerca das coisas do mundo. Tal critério, que é comum a todas as escolas helenísticas (cinismo, epicurismo e estoicismo): “está no modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos*.”(FOUCAULT, 2006, p. 290). Se vê aqui um critério de utilidade, que permite distinguir entre um saber eticamente potente, capaz de modificar o sujeito, e um saber inerte que se transforma apenas em erudição. A essa distinção, corresponde a noção de *etopoiésis*. É *etopoiético* tudo aquilo que é capaz de transformar a conduta do sujeito, de produzir seu *ethos*. Nesse sentido, um saber pode ser considerado

⁸ É sabido que as filosofias helenísticas, principalmente a estóica e a epicurista, se dedicaram intensamente à elaboração de uma física própria.

etopoiético quando é capaz de ser espiritualizado, de gerar uma transformação no ser do sujeito que o detém. O conhecimento do mundo, portanto, é considerado útil e desejável na medida em que pode ser incorporado pelo sujeito mediante a utilização de práticas e exercícios espirituais. Neste ponto, pode-se introduzir o terceiro e último momento da conversão helenística, a saber, a centralidade das práticas ascéticas de cuidado em relação ao conhecimento.

Foucault define a ascese helenística como o que conjunto de práticas e procedimentos “que permite que o dizer-verdadeiro-dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo - constitua-se como maneira de ser do sujeito.” (FOUCAULT, 2006, p.395) e que tem como finalidade última a constituição de relação de completude de si para consigo: “o objetivo é colocar-se - e da maneira mais explícita, mais forte, mais contínua e obstinada possível- como fim de sua própria existência.”(FOUCAULT, 2006, p.400).

A ascese helenística adquire pleno sentido quando contrastada com a ascese cristã. Enquanto esta última tem como objetivo a renúncia a si, renúncia essa que é realizada pela submissão do sujeito à lei divina, na primeira, trata-se de vincular o sujeito à verdade a partir da produção de um equipamento, a *paraskeuê*. A *paraskeuê* tem como finalidade constituir o sujeito de tal forma que este esteja preparado e protegido para todo e qualquer acontecimento com o qual possa vir a se deparar no decorrer de sua vida. Segundo Foucault, a *paraskeuê* é o “elemento de transformação do logos em ethos” (FOUCAULT, 2006, p. 394) ou ainda “a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros - ancorados no sujeito - em princípios de comportamento moralmente aceitáveis” (FOUCAULT, 2006, p.394). Para que tal estrutura de transformação do discurso em ação possa ser produzida, é necessário todo um conjunto de técnicas, práticas e exercícios. Serão estas práticas que vão constituir o núcleo na ascese helenística.

1.9. Os exercícios espirituais como centro da conversão helenística:

Tendo em vista que a ascética constitui o centro da conversão romana, trata-se agora de estudar em detalhes o conjunto de exercícios espirituais que tem como finalidade “uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros.” (FOUCAULT, 2006, 505). Dada a enorme diversidade de exercícios, Foucault vai propor uma sistematização a partir de dois grandes grupos, a saber, os exercícios meditativos, *meletân*, e os exercícios em situação real,

ou *gymnássein*. Antes, entretanto, é preciso investigar a importante função que é reservada a fala e a escuta em uma relação de cuidado.

1.9.1. *Parrhesía*: O uso da palavra no cuidado de si

O discípulo que toma a decisão de se converter ao cuidado, tomando a si mesmo como meta, vai exercer o cuidado fundamentalmente a partir de uma ascese, ou seja, a partir de uma série de exercícios que tem “por princípio ligar o indivíduo a verdade” (FOUCAULT, 2006, p.400). Com isso, o discurso verdadeiro é incorporado ao sujeito, de tal forma que este seja capaz de estabelecer uma relação adequada consigo mesmo e com os acontecimentos do mundo.

O iniciante no cuidado deve se dedicar a uma série de exercícios propedêuticos de escuta, leitura, escrita e fala. Tendo em vista a aproximação com a psicanálise, vai se investigar de forma mais detalhada como os exercícios de escuta e de fala se articulam a ascese. A escuta e a fala remetem imediatamente à postura a ser adotada pelo discípulo em relação a seu mestre e a toda uma economia entre a prática da escuta, do silêncio e a da palavra que esta implica. No cuidado de si antigo, a escuta se situa do lado do discípulo⁹, enquanto que o uso da palavra e da fala ao mestre. O exercício da escuta é um exercício introdutório pelo qual o discípulo entra em contato pela primeira vez com a verdade pronunciada pelo mestre. Todo o desafio do exercício da escuta consiste em ser capaz de separar o *lógos*, o conteúdo de verdade contido no discurso, da *léxis*, a maneira pela qual o discurso é pronunciado.

Para tal, é necessário primeiramente o silêncio. O silêncio é o primeiro passo a ser dado pelo discípulo a fim de exercitar sua escuta. A conduta do silêncio é comum tanto ao cuidado de si antigo grego, alcançando sua forma extrema na escola pitagórica com a prática dos cinco anos de silêncio, quanto às formas romanas mais brandas, em que o silêncio representava o tempo necessário a inscrição e a incorporação do discurso ouvido pela alma do discípulo. Junto ao silêncio, é necessário uma certa postura de impassibilidade, do corpo e do pensamento, para que seja possível receber a verdade da maneira mais direta possível. Na escuta, tanto a alma quanto o corpo devem conservar um estado de completa ausência de perturbação. Foucault vai ainda mencionar um terceiro componente do exercício de escuta que concerne a atenção. O silêncio e a impassibilidade da alma e do corpo criam as condições

⁹ Como é possível inferir, na psicanálise essa economia vai se inverter. A fala desencadeada pela regra fundamental da associação livre se situa majoritariamente do lado do analisando, enquanto que a escuta, através da contrapartida da atenção equiflutuante, do lado do analista. Entretanto, há momentos em que também o analista toma a palavra por meio da interpretação.

para que a atenção possa se direcionar o mais direta e precisamente possível para o *lógos* do discurso, para a verdade, a coisa dita, e não se deixar levar pela beleza e pelo estilo concernente a forma:

A atenção não deve ser dirigida para a beleza da forma; ela não deve ser dirigida para a gramática e para o vocabulário; não deve nem mesmo ser dirigida para a refutação das argúcias filosóficas ou sofisticas. É preciso apreender o que é dito. É preciso apreender o que é dito por este *lógos* de verdade sob o único aspecto interessante para a escuta filosófica. (FOUCAULT, 2006, p.419)

Se do lado do discípulo é exercitado a escuta através do silêncio, da impassibilidade e do direcionamento da atenção, a contrapartida da parte do mestre consiste na prática do discurso verdadeiro. A prática de pronunciar o discurso verdadeiro ganha na tradição do cuidado de si um status técnico e ético, uma maneira específica de se enunciar. Isso pois, a verdade, o *lógos* filosófico, depende, na medida em que é colocado em palavras e articulado em um discurso, de uma *léxis*, ou seja, de uma forma pela qual é enunciado e transmitido. É esta forma específica de transposição da verdade para o discurso do filósofo que Foucault denomina *parrhesía*.

A *parrhesía*, portanto, é a forma própria ao discurso do mestre do cuidado, é a forma mediante a qual a palavra vai ser usada na relação de cuidado entre mestre e discípulo. Essa forma deve seguir uma série de regras técnicas e éticas para que produza o efeito desejado. No que concerne a técnica, a *parrhesía* deve ser um discurso que enuncia e comunica de forma clara e direta, na medida em que tem como finalidade última a transmissão de uma verdade que deve ser subjetivada pelo discípulo. Nesse sentido, a *parrhesía* se opõe ao discurso do retórico, que não leva em conta o valor de verdade de seu conteúdo na medida em que tem como finalidade a persuasão. No que se refere a dimensão ética, a *parrhesía* exige uma certa postura do mestre. Tal postura consiste em uma absoluta franqueza: “a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer.”(FOUCAULT, 2006,p.450).¹⁰ Dessa forma, Foucault vai opor *parrhesía* e lisonja. O lisonjeador é aquele que se aproxima de alguém mais poderoso a fim de conseguir favores, de

¹⁰ Foucault aqui enfatiza essa dimensão oportunista da *parrhesía*, na qual o mestre deve encontrar o momento certo de falar: “deve-se efetivamente ter muitos cuidados ao dirigir-se aos discípulos; deve-se retardar tanto quanto possível as ocasiões de intervir entre eles. Porém, sem jamais retardá-las demasiadamente. Deve-se escolher exatamente o bom momento.”(FOUCAULT, 2006, p.469). No capítulo 3, a *parrhesía* será aproximada da interpretação psicanalítica a partir desse prisma.

modo que, para tal, seu discurso tem por finalidade inflamar o poderoso, convencê-lo de que é melhor e mais sábio do que realmente é. O discurso do lisonjeador, portanto, impede que o poderoso conheça e cuide de si mesmo e nesse sentido é simetricamente oposto ao discurso do mestre do cuidado. Assim, tanto na lisonja quanto na retórica, aquele que toma a palavra lhe utiliza no fundo em benefício próprio, seja para conseguir uma parcela do poder dos poderosos seja para alcançar a glória através de um belo e persuasivo discurso. Ao invés, na *parrhesía*, a palavra do mestre tem de ser perpassada pela generosidade. O único desejo do mestre do cuidado é o de produzir em seu discípulo uma transformação que modifique sua relação consigo mesmo:

“Agindo sobre eles, trata-se fundamentalmente de conseguir que cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo” (FOUCAULT, 2006, p.465)

Essa postura de franqueza por parte do mestre é a condição mesma de possibilidade da *parrhesía*. No fundamento deste franco-falar e de seu efeito de verdade sobre o discípulo, está a coincidência entre o sujeito da conduta e o sujeito da enunciação. É necessário que a forma de vida do mestre, na medida em que este toma a palavra, se faça presente como um exemplo de uma vida moldada a partir dessa mesma verdade. Em outras palavras, é o próprio ser do mestre que deve encontrar expressão através da fala:

Como diz explicitamente o texto, é preciso fazer compreender “*omnia me illa sentire, quae dicerem*”, que eu efetivamente experimento (*sentire*) como verdadeiras as coisas que digo. E acrescenta ainda “*nec tantum sentire, sed amare*”: e não apenas eu às experimento, considero-as como verdadeiras, mas ainda as amo, a elas estou ligado e toda a minha vida é por elas comandada. (FOUCAULT, 2006, p.490)

1.9.2. Exercícios meditativos:

Os exercícios meditativos podem ser entendidos em um sentido geral como um trabalho do pensamento sobre si mesmo. Em geral, são exercícios que promovem um retorno do olhar e da atenção para os movimentos do pensamento, a saber, o fluxo das representações, as opiniões, os julgamentos e as paixões. A partir desse retorno, trata-se de exercitar a verdade que lhe foi transmitida pelo mestre em pensamento e de incorporar essa verdade como um modo de conduta frente aos acontecimentos e representações provenientes do mundo exterior:

“No estoicismo, o olhar sobre si deve ser a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, e deve sê-lo pelo exercício reflexivo da meditação.” (FOUCAULT, 2006, p.558).

Um primeiro grande grupo de *melétan*, consiste nos exercícios de análise das representações.¹¹ Em Marco Aurélio, encontra-se um bom exemplo nesse sentido. O exercício consiste em, a partir de um fluxo espontâneo de pensamento, voltar o olhar para as representações de modo a conseguir descrever e definir os objetos. Para tal, é necessário um exercício de decomposição do objeto em suas partes e de nomeação de cada uma dessas partes. Em um segundo momento decorrente dessa análise inicial, o sujeito deve ser capaz de dimensionar esse objeto em relação aos demais objetos do mundo e em relação ao homem, ou seja, estabelecer a relação que mantém com as demais coisas do mundo e qual a sua eventual utilidade e valor para o homem. Como resultante desses dois momentos, é possível então inferir qual a postura que se deve ter frente a essa representação: “qual é a virtude de que necessito em relação a ele, como por exemplo: doçura, coragem, sinceridade, boa-fé, simplicidade, abstinência, etc...” (FOUCAULT, 2006,p.353) A finalidade última deste exercício, e aqui está seu caráter propriamente espiritual na medida em que diz respeito à transformação que pretende produzir no sujeito, consiste em um engrandecimento da alma. A partir da definição da essência da coisa e de seu real valor, é possível se desprender de todos os preconceitos e as ilusões difundidas em relação à representação. É esse discernimento que permite um estado de tranquilidade e indiferença em relação ao objeto.

Um outro exemplo de exercício meditativo dado por Foucault consiste no exame de consciência estóico. Assim como a análise das representações, trata-se de um exercício de pensamento que tem repercussões práticas sobre todo o modo de ser do sujeito. O exame de consciência pode ser realizado tanto no período da manhã quanto no período da noite. O exame matutino consiste em um exercício voltado para um futuro próximo, em que o sujeito se recorda de todas as atividades que terá de realizar durante aquele dia. Com isso, é possível antecipar o que cada situação demandará e qual sua finalidade própria, a fim de que se possa melhor planejar um plano de ação, uma forma de conduta, que coincida com o que os preceitos estóicos prescrevem. O exame de consciência noturno, por sua vez, é complementar ao exame diurno, na medida em que consiste em um olhar retrospectivo para o conjunto de condutas realizadas durante o dia, a fim de avaliar se foram adequadas ou não aos acontecimentos que as suscitaram. Disso, pode-se depreender que o exame de consciência é um exercício de dupla rememoração, a saber, em relação ao que vamos viver ou ao que

¹¹ Como veremos no capítulo 3, esse tipo de exercício guarda uma relação interessante com a prática da livre associação psicanalítica.

acabamos de viver e em relação às regras de conduta a partir das quais nossas ações devem ser planejadas ou avaliadas. A partir dessa avaliação, é possível que o sujeito se situe a respeito da relação de cuidado que mantém consigo mesmo, em outras palavras, “Em que ponto estou nesta operação que me permite sobrepor, fazer coincidir perfeitamente em mim o sujeito de conhecimento da verdade e o sujeito da ação reta?” (FOUCAULT, 2006, p.587).

1.9.3. Exercícios em situação real:

Os *gymnázein*, ou exercícios em situação real, são exercícios que se caracterizam por serem realizados em uma ocasião que se apresenta na realidade. Tal ocasião pode ser artificialmente gerada ou pode espontaneamente se apresentar na vida do sujeito. De todo modo, é uma ocasião que convoca não apenas um trabalho do pensamento, mas também um trabalho direto do corpo sobre si mesmo. Foucault admite que a distinção entre exercícios meditativos e exercícios em situação real é um tanto quanto arbitrária, na medida em que em muitos casos é pode-se identificar tanto um trabalho sobre do pensamento quanto do corpo. No entanto, é possível pensar que enquanto no caso dos *melêtan*, o sujeito pode praticar de forma isolada do mundo externo, nos *gymnázein* é necessário que uma situação externa ao sujeito se apresente, situação essa que é então tomada como uma oportunidade de se exercitar.¹²

Um exemplo desse gênero são os exercícios de prova. De forma geral, o exercício de prova pode ser realizado mediante qualquer situação que convoque o sujeito a agir de acordo com a verdade. Todo e qualquer acontecimento, que em geral é compreendido pelo senso comum como um infortúnio, para o praticante da prova deve ser considerado como uma oportunidade para se exercitar, para encarnar a verdade em sua conduta. Nesse sentido, para os estóicos o mal não tem realidade ontológica, todas as dificuldades da vida quando tomadas através da prova devem ser consideradas como um bem:

“Somos obrigados a considerar que são bens, bens dos quais devemos tirar proveito e utilidade para a formação do indivíduo. Não há uma única dentre as dificuldades que encontramos que, justamente enquanto dificuldade, enquanto sofrimento, enquanto infortúnio, não seja um bem.” (FOUCAULT, 2006, p. 536)

¹² No capítulo 3, os *gymnázein* serão aproximados da situação transferencial em uma análise, de modo que a transferência pode ser pensada como um exercício em situação real que permite que um trabalho seja realizado sobre o inconsciente do sujeito.

A prova sempre tem como ponto de partida uma pergunta acerca do atual estado no qual a relação de cuidado do sujeito consigo mesmo se encontra, uma interrogação que busca uma demarcação de si mesmo, um conhecimento sobre o próprio cuidado: “Ou seja, nos exercícios de prova busca-se medir em que ponto se está em relação àquilo que se era, em relação ao progresso já feito, e em relação ao ponto a que se deve chegar.” (FOUCAULT, 2006, p.522). Foucault exemplifica citando dois exercícios de prova propostos por Plutarco, que seguem uma lógica de progressão. O primeiro tem como finalidade exercitar o controle da cólera. Plutarco então propõe que primeiro se tente não se encolerizar por um dia, depois por vários dias, depois por um mês e assim por diante. A mesma coisa com a justiça, até que através de sucessivos dias apenas praticando a justiça sejamos capazes de extirpar todo e qualquer desejo a ações injustas. Assim, durante esse período de compromisso do sujeito com a prova, toda e qualquer situação pode ser enfrentada como uma ocasião para exercitar o controle da cólera e a prática da justiça. Novamente aqui, pode-se notar a função *etopoiética* que o exercício cumpre, na medida em que se trata de fazer coincidir o sujeito do saber e o sujeito da conduta, de espiritualizar o saber na produção de um modo de vida ético.

2.A psicanálise em A vontade de saber:

Sem dúvidas, levando em consideração toda a obra de Foucault, é no primeiro tomo da História da sexualidade, *A vontade de saber*, que a psicanálise vai assumir um papel mais decisivo. Foucault chega mesmo a afirmar que “A história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise.” (FOUCAULT,1988,p.121) Dado às pretensões do presente trabalho, a saber, a tentativa de propor uma outra linha de força genealógica da psicanálise a partir da obra de Foucault, se faz necessário em um primeiro momento expor como a psicanálise é entendida em *A vontade de saber*. Em seguida, cabe investigar até que ponto esse diagnóstico continua relevante, bem como até que ponto é possível argumentar a favor de outra possibilidade de leitura acerca da psicanálise dentro da obra foucaultiana.

Esse desvio de rota pela História da sexualidade se faz necessário, em primeiro lugar, pelo amplo tratamento que é dedicado à psicanálise nessa obra. Apesar de não ser o objeto de estudo principal do livro, a psicanálise é citada em diversos momentos sendo claramente situada frente ao dispositivo da sexualidade descrito por Foucault. Em segundo lugar, sem dúvida a posição crítica assumida aqui por Foucault é a que teve mais reverberações dentro e fora dos círculos psicanalíticos, sendo quase que instantaneamente lembrada quando se aborda a relação de Foucault com a psicanálise. Muito do impacto desse estudo pode ser explicado pelo ambiente intelectual da época, em que diversos outros pensadores realizaram críticas em relação ao saber e as instituições psicanalíticas como Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* publicado em 1972, quatro anos antes de *A vontade de saber*. Por último, e principalmente, pois a posição crítica de Foucault nesse livro está em aparente contradição com os propósitos deste trabalho e, dessa forma, se faz importante investigar se as teses postuladas por Foucault em relação em psicanálise invalidam a aproximação desta com o cuidado de si, ou mesmo até que ponto essas duas linhas genealógicas são conciliáveis entre si.

2.1.História da sexualidade I: por uma outra concepção de poder

As teses propostas por Foucault em *A vontade de poder* são mais do que conhecidas, havendo um volume enorme de comentários e mesmo de outros pensadores que foram fortemente influenciados pelo livro. Não se trata, portanto, de realizar uma exposição exaustiva acerca dos pontos abordados por Foucault, mas apenas de uma contextualização breve com o objetivo de possibilitar uma melhor compreensão do lugar que a psicanálise ocupa nessa obra.

Foucault inicia o livro nos situando em relação a forma como o problema da sexualidade geralmente é abordado em nossas sociedades, a saber, a partir da hipótese repressiva. A história até então difundida acerca do percurso da sexualidade no ocidente estaria diretamente atrelado a história do desenvolvimento capitalista e a ascensão da burguesia. Até o século XVII, a sexualidade era encarada com mais naturalidade, com uma maior tolerância “as palavras eram ditas sem reticência excessiva e, as coisas, sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade. Eram frouxos os códigos da grosseria, da obscenidade, da decência, se comparados com os do século XIX” (FOUCAULT, 1988, p.8). A intensificação da produção capitalista e o consequente aumento das demandas por mão de obra surtem seus efeitos também na esfera da sexualidade. Isso pois, para que seja possível atender às enormes exigências produtivas se faz necessário toda uma reorganização e uma nova economia sexual. A força da qual todo indivíduo é portador deve ser canalizada para a produção, sendo convertida em força de trabalho a serviço da multiplicação do capital. A repressão da sexualidade, entendida aqui “como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, consequentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber.”(FOUCAULT, 1988, p.9) seria mais uma das facetas da dominação capitalista.

Para Foucault, entretanto, as coisas se passaram de forma bem diferente. Mesmo se atendo apenas ao domínio das evidências históricas, a hipótese repressiva dificilmente se sustenta. Segundo Foucault, ao invés de um crescente silenciamento é possível identificar tecnologias e mecanismos destinados a investir cada vez mais sobre o sexo, seja através da produção de discursos seja por meio de práticas diversas. A partir do século XVIII, passou a existir um grande interesse público acerca da sexualidade, interesse esse que era compartilhado por políticos, economistas e médicos e que levou a uma grande proliferação de discursos racionais acerca da sexualidade.

Do ponto de vista teórico, a hipótese repressiva é criticada por Foucault em proveito de uma nova concepção de poder que se mostre mais adequada para a compreensão da dinâmica de nossas sociedades. Nas entrelinhas da hipótese repressiva, se esconde uma concepção de poder que Foucault classifica como jurídico-discursiva. Resumidamente podemos compreender esse tipo de poder como eminentemente limitativo. Sua incidência em relação à sexualidade se dá sempre através das figuras negativas da rejeição, da regra, da censura ou da interdição. Em uma palavra, o poder tal como concebido por esse modelo seria dotado apenas “da potência do não”(FOUCAULT, 1988, p.83).

Foucault propõe ao invés desse poder “do não” uma concepção positiva de poder, pensada como:

“a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.” (FOUCAULT, 1988, p.88)

De forma mais sistemática, pode-se pensar o poder em Foucault a partir de cinco proposições capitais: 1)O poder não é algo que se possui e sim algo que “se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”(FOUCAULT, 1988,p.90); 2)As relações de poder não são um domínio do social autônomo que se encontra em relação de exterioridade, mas são imanentes a todos os processos sociais (político, econômico, médico, etc...), participando assim da sua produção; 3)O diagrama do poder não é formado por uma oposição universal entre dominados e dominadores e sim por arranjos históricos que são passíveis de modificação; 4)O poder se exerce a partir sempre de uma intencionalidade, ou seja, sempre tem um alvo e um objetivo. No entanto, essa intencionalidade não provém da decisão de um sujeito. Há uma certa autonomia própria as táticas e mecanismos de poder, que se organizam e se distribuem em torno dos acontecimentos de determinada época passando a constituir dispositivos¹³; 5)Onde há poder há resistência. No entanto, os pólos de resistência sempre se encontram em uma situação de imbricação com o poder, nunca sendo externos a ele. Assim como não existe um ponto central de exercício do poder, e sim táticas múltiplas e dispersas que se conjugam, a resistência é exercida a partir de diversos núcleos e pode se dar de maneira coordenada ou não.

Por fim, o terceiro ponto de refutação em relação à hipótese repressiva é o que Foucault chama de benefício do locutor. A hipótese de um poder repressor com relação à sexualidade garante um sentido revolucionário a tudo aquilo que se opõe a este. Toda e qualquer expressão da sexualidade que a tire desse jogo de coerção adquire um status de gesto

¹³ De forma sistemática, pode-se entender o conceito de dispositivo em Foucault a partir de três pontos principais: 1)O dispositivo é uma rede que se estabelece articulando uma série de elementos heterogêneos: discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. (FOUCAULT, 1998, p.244; 2) Entre esses elementos não existe uma hierarquia de valor ou de função pré-determinada, podendo se estabelecer múltiplas relações em pró da eficácia política do dispositivo; 3)O dispositivo sempre emerge para responder uma urgência de um determinado período histórico.

de libertação. Segundo Foucault, pode-se verificar aqui a atualização das práticas de pregação dada “a existência, em nossa época, de um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade, estão ligados entre si.”(FOUCAULT,1988, p.12) Talvez isso explique em parte a enorme aderência que essa hipótese encontra em nossas sociedades. Além disso, Foucault chama a atenção para o papel de “bode expiatório” que tal hipótese cumpre. Isso pois, ao se representar a natureza do poder como repressora, se perde de vista as demais formas de dominação que são efetivamente postas em prática. Em outras palavras, a promessa de um reino da liberdade sexual livre das amarras do poder encobre a existência e os efeitos das demais tecnologias do poder.

Com isso, já pode-se entrever uma das principais teses de Foucault no livro. A sexualidade não é algo externo e oposto ao poder, ao modo de uma entidade universal e que sua história fosse unicamente a história das formas de repressão. Ao invés, Foucault postula que a própria ideia de algo como uma sexualidade como um objeto passível de ser cientificamente estudado, como um campo de intervenção clínica ou mesmo como uma região fundamental de explicação do nosso Ser nas sociedades ocidentais, são efeitos de um complexo dispositivo de poder. Vê-se, portanto, como o dispositivo da sexualidade exemplifica a analítica do poder proposta por Foucault:

“O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.”(FOUCAULT, 1988,p.8)

2.2.A biopoder e a sexualidade:

Foucault entretanto não se limita neste livro a conceituação do dispositivo da sexualidade. Este é, por sua vez, um dos principais agenciadores do que Foucault chama de biopoder. É apenas no último capítulo do livro, *Direito de morte e poder sobre a vida*, que Foucault vai apresentar essa nova forma de poder que caracteriza as nossas sociedades, bem como situar a função que o dispositivo da sexualidade cumpre nesse quadro mais geral.

Segundo Foucault, é possível identificar uma importante descontinuidade entre a forma de poder presente nas sociedades medievais e a forma de poder que advém com a era clássica e que se intensifica na era moderna. Nas sociedades medievais o poder, encarnado na figura de um soberano, se caracteriza por ser uma instância de confisco, “direito de apreensão

das coisas do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminar com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.”(FOUCAULT, 1988, p.128). No limite, o soberano tinha o direito de impor a morte a seus súditos, seja diretamente no caso de uma ordem de execução direta seja indiretamente por meio de uma guerra.

Com o advento da era clássica e, posteriormente, da era moderna, o poder passa a não mais a se exercer sobre a morte mas sim a investir e gerir a vida: “ Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte.”(FOUCAULT, 1988, p.130). Trata-se a partir de agora de garantir, reforçar, administrar e ordenar os processos vitais. Esse investimento do poder sobre a vida se desenvolveu a partir de dois pólos complementares, a saber, a partir de uma anátomo-política dos corpos, efetuada através das disciplinas¹⁴, e de uma biopolítica das populações. A primeira era voltada para o corpo enquanto “objeto a ser manipulado” (DREYFUS,1995, p.149), visando produzir um corpo dócil, útil, disponível para a exploração econômica. Proliferação, portanto, de instituições disciplinares como a família, a escola, a polícia, o hospital e a prisão. A segunda, por sua vez, centrada no corpo enquanto espécie, incide em questões relativas ao conjunto da população como natalidade, mortalidade, longevidade, saúde, hereditariedade.¹⁵

É nesse cenário, em que a vida passa a ser o principal objeto de investimento do poder e o centro das disputas políticas, que Foucault situa o momento do surgimento da

¹⁴ A disciplina tal como pensada para Foucault pode ser definida como “uma técnica de exercício de poder” (FOUCAULT, 1998, p.106) que foi sistematicamente pensada como um mecanismo de gestão dos homens a partir do século XVIII. Tal técnica, que pode-se verificar em instituições como a escola, a prisão e o exército, tem como finalidade o potencializar o controle e a maximização do trabalho e da força vital dos sujeitos. Foucault destaca quatro principais características do poder disciplinar: 1)Tem como efeito uma distribuição estratégica dos sujeitos no espaço, distribuição que é pensada tendo em vista a produção de uma determinada subjetividade. O caso paradigmático aqui citado por Foucault é o do panóptico; 2)O poder passa a se concentrar no desenvolvimento das ações e não mais apenas no resultado final. Surge assim uma arte do corpo humano, a fim de aumentar a eficiência dos processos de produção; 3)O poder disciplinar pressupõe uma constante e incansável vigilância sobre o sujeito. Nesse sentido o panóptico é exemplar, na medida em que expressa espacialmente o tipo de subjetivação ideal almejada pelo poder disciplinar, a saber, a produção de um sujeito que de tanto ser vigiado passa a se vigiar; 4)Na disciplina o exercício do poder é rigorosamente sistematizado, incidindo de forma constante sobre os indivíduos singulares. O exame é o seu instrumento fundamental: “O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Através do exame, a individualidade torna-se um elemento pertinente para o exercício do poder” (FOUCAULT, 1998, p.107)

¹⁵ Uma das consequências fundamentais desse processo de emergência do biopoder assinaladas por Foucault é a substituição, ou melhor, a sobreposição da lei pela norma. No regime jurídico-discursivo de poder, cabe à lei traçar a linha a partir da qual o poder era aplicado, poder que tinha como principal arma a morte. No biopoder, em que o poder age muito mais na administração da vida, é a norma que vai funcionar como critério de aplicação e organização a ser seguido pelo poder. As instituições jurídicas vão cada vez mais se deixar guiar pela norma, se articulando com saberes e instituições que cumprem uma função regularizadora, como a medicina por exemplo.

sexualidade¹⁶. Dispositivo central, uma vez que esta desempenha um papel de articulação entre o corpo individual e o corpo enquanto população. Ao mesmo tempo em que a sexualidade garante ao poder uma grande capilaridade, uma vez que permite o acesso e regulação do corpo de todo e qualquer indivíduo através da eliminação, controle ou incitação das intensidades, dos prazeres, dos desejos e das práticas, é também possível pensar, através dela, políticas públicas amplas com o fim de controlar as dinâmicas populacionais:

“Insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todos um micropoder sobre o corpo; mas, também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente. O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. (FOUCAULT, 1988, p.135)

Tal articulação, entre as técnicas disciplinares do corpo e biopolítica das populações, é realizada segundo Foucault a partir de quatro frentes de intervenção, “quatro linhas de ataque” (FOUCAULT, 1988, p.137). A sexualização da criança e a histerização da mulher, utilizaram largamente de tecnologias disciplinares para o controle e a normalização dos corpos com a prerrogativa reguladora de garantir a saúde futura da espécie, no caso das crianças, e da conservação da ordem no interior da instituição familiar, no caso das históricas. Por sua vez, inversamente, o surgimento da categoria da perversão e as políticas de controle da natalidade intervêm de forma reguladora no âmbito das populações e encontram a sua justificativa na necessidade disciplinar individual.

2.3.O dispositivo da sexualidade e a Psicanálise:

É dentro desse quadro do biopoder, em que vigora um dispositivo da sexualidade que articula as dimensões micro e macropolíticas de poder, que Foucault vai situar a possibilidade de surgimento de algo como a psicanálise. Em outras palavras, pode-se pensar que o dispositivo da sexualidade é a condição mesma do surgimento da psicanálise, tanto da

¹⁶ Nesse ponto é importante assinalar a distinção realizada por Foucault entre sexo e sexualidade. O sexo para Foucault era uma questão familiar e sendo até o século XVIII tratado através de leis que tinham como objetivo organizar a homeostase do corpo social. Através dessas leis eram estipulados o que era permitido e proibido em termos de casamento bem como as obrigações de transmissão e divisão de propriedades. O que Foucault chama de sexualidade, por sua vez, se caracteriza por uma forte investimento pelas instituições de poder e regimes de saber em uma dimensão individual dos prazeres, sensações, desejos e fantasias particulares a todos os indivíduos: “A forma histórica do discurso e da prática, que Foucault denomina “sexualidade”, nasceu de uma separação do sexo e do dispositivo da aliança. A sexualidade é uma questão individual: Ela diz respeito aos prazeres individuais ocultos, aos excessos perigoso para o corpo, às fantasias secretas; passou a ser considerada como a essência do ser humano individual da identidade pessoal.” (DREYFUS, 1995, p.188)

formação desse novo campo de saber que coloca a sexualidade como um conceito central, quanto na sua prática que pretende intervir e transformar a maneira como os sujeitos se relacionam com sua sexualidade.

Segundo Chaves (1988), a afirmação de que o dispositivo da sexualidade pode ser pensada como uma arqueologia¹⁷ da psicanálise se sustenta por dois principais argumentos, a saber, a função social do Édipo e a centralização das relações de poder na relação médico e paciente através da tecnologia da confissão. Cada uma dessas razões corresponde a uma dimensão da pesquisa genealógica de Foucault. Por um lado, a função social do Édipo se relaciona diretamente com a história da difusão no eixo sincrônico do dispositivo da sexualidade. Por outro, a tecnologia da confissão diz respeito ao eixo diacrônico do dispositivo, levando assim em conta sua lenta formação a partir das práticas cristãs medievais da direção da consciência e da penitência e seu deslocamento para outras regiões do social.

2.3.1.A função social do Édipo:

Na segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas* de 1973, Foucault inicia comentado *O Anti Édipo* de Deleuze e Guattari. Segundo Foucault, *o Anti Édipo* constitui um marco em relação a discussão sobre o complexo de Édipo, noção basilar da prática psicanalítica. Isso pois para os autores, e também para Foucault como veremos, o sentido do complexo de Édipo não consiste, como propôs a psicanálise, em encenar uma verdade irreduzível e atemporal acerca da constituição e da natureza de nosso desejo, de nosso inconsciente e de nossa constituição como sujeito. Ao contrário, a utilização do mito de Édipo pela psicanálise teria uma função eminentemente política na medida em que, através do drama edípico, o desejo é conduzido e confinado no triângulo familiar. Trata-se de uma forma, portanto, de controlar e regular o desejo e não mais de uma explicação sobre a sua gênese: “Édipo não seria pois uma verdade da natureza, mas um instrumento de limitação e coação que os psicanalistas, a partir de Freud, utilizam para conter o desejo e fazê-lo entrar em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade em determinado momento” (FOUCAULT, 2002, p.29). Em *A vontade de saber*, tal crítica a psicanálise como instrumento de poder é quase que integralmente retomada, sendo agora articulada ao dispositivo da sexualidade e ao biopoder.

¹⁷ Apesar de Foucault utilizar o termo arqueologia é notável que a metodologia que orienta *A vontade de saber* se assemelha muito mais com a genealogia, na medida em que o foco da análise não são mais as formações discursivas e sim os efeitos de poder dos discursos e das práticas: “O verdadeiro objeto de *A vontade de saber* é a teoria do poder, a crítica da sua concepção jurídico-discursiva, e nos damos conta de que o tema da sexualidade é o meio pelo qual esta crítica pode ser efetuada ao mesmo tempo em que se substantiva a hipótese do poder “capilar” .” (MEZAN, 1985, p.116)

Para que possamos compreender o argumento de Foucault acerca do sentido político que o conceito de Édipo assume nesse contexto, se faz necessário uma breve recapitulação acerca da história da difusão do dispositivo da sexualidade e de como a família vai assumir um papel central nesse processo. Ao contrário do que a teoria repressiva postulava¹⁸, Foucault vai argumentar que as práticas desenvolvidas durante a idade média para a vigilância e o controle do desejo e dos prazeres foram retomadas e desenvolvidas pela classe burguesa. Foi no interior da família burguesa, que a sexualidade foi incitada, temida e exaustivamente vigiada. As figuras do adolescente onanista e da mulher histérica ganham aqui protagonismo, não sendo por acaso que ambos encontram seu lugar na obra freudiana.

O sentido dessa sexualização que ocorreu no interior da burguesia deve-se a uma tentativa de auto-afirmação. Em pleno processo de ascensão social, a burguesia procura produzir para si mesma, através de uma constante vigilância com o próprio corpo, com os prazeres e com o desejo, uma forma de vida que a diferencie das classes populares. Não repressão do corpo mais sim produção de “um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que mantivesse seu valor diferencial; e isso outorgando-se, entre outros meios, uma tecnologia do sexo.”(FOUCAULT, 1988, p.112). Essa autosexualização da burguesia se articulava também diretamente com a temática biopolítica da hereditariedade e da degenerência, ou seja, com a preocupação de constituir uma linhagem saudável e purificada. Trata-se de um projeto de “expansão infinita da força, do vigor, da saúde, da vida.”(FOUCAULT, 1988, p.117)

O processo de difusão desse dispositivo para o proletariado ocorreu, portanto, tardiamente. No início, enquanto a burguesia se ocupava com a sua sexualidade, as classes populares continuavam submetidas ao dispositivo da aliança, dispositivo a partir do qual a antiga forma de poder soberano¹⁹ regulava o sexo. Para que o dispositivo da sexualidade se

¹⁸ Como já mencionado acima, a teoria repressiva defendia que a repressão da sexualidade era levada a cabo pelas exigências de produtividade do capitalismo nascente, de modo a evitar um uso improdutivo da força vital dos indivíduos. Desse ponto de vista, a repressão deveria incidir principalmente sobre a classe trabalhadora, dado que esta constituía a força de trabalho: “Se escrevêssemos a história da sexualidade em termos de repressão e referíssemos essa repressão à utilização da força de trabalho, seria necessário supor que os controles sexuais tivessem sido tanto mais intensos e cuidadosos quanto mais dirigidos às classes pobres;”(FOUCAULT, 1988, p.112)

¹⁹ O dispositivo da aliança está voltado principalmente para uma “homeostase do corpo social”(FOUCAULT, 1988, p.101), sua função é a de reproduzir a forma das relações dominantes bem como o sistema de regras que as regem. Assim, cabe ao dispositivo da aliança estabelecer o que é permitido e proibido, as regras do matrimônio, de parentesco e de transmissão de nome e de bens dentro de uma mesma linhagem. Com o advento do biopoder e das novas exigências de controle e administração dos corpos e das populações, emerge o dispositivo da sexualidade. Este por sua vez, não tem mais a função de reproduzir mas sim “proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.”(FOUCAULT, 1988, p.101).

difundisse por todo o corpo social, foram necessárias o surgimento de uma série de dificuldades urbanísticas, econômicas e populacionais que as grandes cidades passaram a enfrentar.²⁰ Só então, o dispositivo da sexualidade burguês se generalizou, passando a assumir uma função central na resolução dessas questões na medida em que, tal como exposto acima, permite ao mesmo tempo um controle no âmbito das singularidades e da espécie.

Foucault, entretanto, faz questão de assinalar que não se trata aqui de uma simples substituição, mas sim de uma justaposição e de uma articulação entre os dois dispositivos. Desde a sua primeira aparição, nas práticas de penitência, o dispositivo da sexualidade surgiu e se desenvolveu apoiado ao dispositivo da aliança. No século XVIII, o dispositivo da sexualidade, até então desenvolvido nas práticas religiosas e na pedagogia, vai se deslocar paulatinamente para a família que passou a assumir uma função central nessa articulação. A partir desse ponto, são as leis próprias as relações familiares (pais-filhos e marido-mulher) que vão fornecer o suporte em torno do qual o dispositivo da sexualidade vai se instaurar.

Foi nesse espaço familiar então, regido pelas leis da aliança, que a sexualidade passou a ser produzida e investida a partir dos quatro eixos descritos acima no item anterior (criança, histórica, perversão e natalidade). A família passa então a funcionar nas sociedades ocidentais como um operador que fixa e canaliza a sexualidade, como a região do social privilegiada para a efetivação desse dispositivo. A família não pode, portanto, ser reduzida a um lugar de repressão e silenciamento da sexualidade, mas sim um lugar no qual os prazeres, os sentimentos e os desejos são produzidos e organizados em torno das leis e regras da aliança: “A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança.” (FOUCAULT, 1988, p.102) Surgem assim, toda uma série de figuras familiares, como a criança fóbica, a mãe histérica ou o marido perverso que podem ser interpretados como mistos de desvios em relação às regras da aliança e as normas da sexualidade, casos em que essa justaposição não foi bem sucedida.

Nasce com isso uma crescente demanda direcionada para toda uma classe de novos especialistas, pediatras, pedagogos e psiquiatras que buscam a resolução desse impasse entre uma sexualidade produzida no interior e a partir da própria família e que, no entanto, muitas vezes transborda as regras estipuladas da aliança. Para Foucault, é também aqui que a psicanálise se insere, como mais uma das tentativas de resolução do conflito entre uma sexualidade desviante que não se conforma facilmente com as regras da aliança.

²⁰ Sinteticamente, questões relacionadas com a ocupação do espaço urbano, habitacionais, mão de obra, de fluxo populacional e de saúde das populações.

Nos primórdios dessa clínica da sexualidade se encontra Charcot, que, através da aplicação do modelo neurológico, buscava separar essas figuras desviantes de suas famílias a fim de isolar a sexualidade do dispositivo da aliança, mas isso apenas visando uma maior eficácia na adaptação desse sujeito desviante às leis familiares. Para Foucault, Freud intensifica o movimento iniciado por Charcot ao separar de maneira ainda mais radical a sexualidade do dispositivo da aliança. Com Freud, a sexualidade não é mais abordada a partir do modelo neurológico e sim a partir de dramas histórico-familiares singulares, podendo agora ser colocada em discurso.

Entretanto, Foucault argumenta que, apesar de uma aparente libertação da sexualidade do dispositivo da aliança, a psicanálise acaba por insidiosamente reintroduzir as leis deste em seu interior, a partir da maneira como pensa a sexualidade e constituição do sujeito. Édipo, este grande conceito central a partir do qual é possível pensar a dinâmica de constituição e de socialização dos sujeitos, reintroduz as exigências da aliança no interior da sexualidade ao explicar a formação da sexualidade tendo por referência as leis vigentes no interior da família:

“A garantia de que lá, no fundo da sexualidade de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema da aliança. Não havia riscos de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei.”(FOUCAULT, 1988, p.106).

Para Foucault, na versão da psicanálise que toma aqui como objeto de análise, a proibição do incesto é a representação por excelência dessa lei universal que deve organizar e canalizar a sexualidade e o desejo. É a partir da proibição do incesto e da castração que a segue, que a sexualidade vai ser reconduzida e distribuída no interior do dispositivo da aliança. Nesse sentido, a psicanálise vai se constituir como uma teoria que se propõe a lidar com essa interdição e com os efeitos muitas vezes maléficos que esta acaba por produzir nos sujeitos. Trata-se ainda, na esteira de Charcot, da articulação da sexualidade desviante com a normatividade representada pelo modelo hegemônico da família burguesa..

2.3.2.Psicanálise e a confissão:

A confissão é considerada por Foucault como uma tecnologia do eu fundamental nas sociedades ocidentais e constitui um dos pilares de sustentação do dispositivo de sexualidade. Através da confissão, o indivíduo é impelido a produzir uma verdade acerca de si

mesmo, verdade essa que produz o efeito de circunscrever o sujeito dentro de uma identidade. Tal tecnologia está fortemente presente na prática psicanalítica e é a partir dela que Foucault vai pensar os efeitos de poder e de dominação presentes na relação entre médico-paciente, analista-analisando.

A partir das práticas de penitência e de exame de consciência ainda na idade média, o indivíduo passa a ser reconhecido socialmente a partir de discurso de verdade que é capaz de confessar acerca de si mesmo. Passa a ser requerido dos sujeitos um exame exaustivo sobre si mesmo a fim de que seja possível dizer “o que somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos e o que se oculta, o que não pensamos e o que pensamos inadvertidamente.” (FOUCAULT, 1988, p.59) Com o decorrer da história, essa tecnologia vai se consolidando como uma das principais formas de produção de verdade e, dessa forma, sendo apropriada e acomodada pelas mais diversas regiões do social. Confessa-se um crime para o juiz, os pecados para o padre, o amor por alguém, as dificuldades de aprendizagem para o professor, a doença para o médico, a infância e as fantasias para o psicanalista.

A confissão pode ser entendida principalmente como uma relação de poder. Isso pois, não é possível que a confissão ocorra de forma solitária, sendo sempre necessário a presença, física ou virtual, de um outro (Um padre, professor, pai, psicanalista, juiz, amante). Esse outro não é apenas um interlocutor mas o representante da instância de dominação a qual é direcionada a confissão. Aquele que confessa é impelido a colocar em discurso uma verdade sobre si que é extraída mediante um grande esforço de análise e de superação de forças opostas²¹, discurso esse em que enunciado e sujeito do enunciado coincidem. O discurso acerca de si mesmo é então reconhecido como verdadeiro através desse jogo penoso e do olhar desse outro autorizado que testemunha todo o ritual. Os efeitos desse ritual sobre o sujeito podem ser os mais diversos, variando conforme a forma que a confissão assume nos diversos contextos em que é aplicada (Perdão, culpabilização, libertação, condenação entre outros). Esses efeitos de verdade extraídos pela confissão são considerados aqui por Foucault como efeitos de sujeição da subjetividade, produzidos por uma tecnologia que foi instrumentalizada por diferentes regiões do saber e do poder.

Em *A vontade de saber*, Foucault se debruça principalmente sobre as transformações sofridas pela tecnologia da confissão na sua transposição para o domínio médico durante a

²¹ Forças opostas essas que podem assumir diferentes versões a depender do domínio em que a confissão está sendo aplicada. Na confissão religiosa, pode-se pensar que a culpa e a vergonha em confessar pensamentos e desejos pecaminosos como forças opostas. No caso da psicanálise, esse elemento de uma força que impede que certos elementos sejam confessados e colocados em discurso se faz muito presente. Dentro da dinâmica de funcionamento, conceitos como o de recalque e o de resistência dão conta de pensar essa força oposta.

constituição de uma ciência do sexual. Ao longo do século XIX, o discurso sobre o sexo que até então estava atrelado a confissão religiosa vai ser transposto para uma forma científica. Portanto, o discurso sobre o sexo não vai ser mais regidos pelas clássicas temáticas cristãs do pecado, da morte e da salvação mas sim por uma ciência que se preocupa com a vida e com a norma.

Segundo Foucault, a constituição da sexualidade como um objeto de análise científico faz parte de uma grande aparelhagem para a produção da verdade sobre o sexo, de modo que este passou a ser um objeto de verdade e de falsidade. No centro desse dispositivo está a *scientia sexualis*, forma específica a partir da qual as sociedades ocidentais produzem essa verdade. A tecnologia da confissão foi então instrumentalizada pela ciência do sexo, de modo que passa a ser requerido do sujeito que este confesse e se individualize a partir de sua sexualidade. Assim, por meio dessa produção de identidades sexuais a partir de sua colocação em discurso, a ciência sexual funciona como um mecanismo biopolítico na medida em que passa a catalogar e a ordenar as sexualidades de acordo com os critérios de normalidade das sociedades modernas. É esse saber acerca da sexualidade que vai fundamentar as intervenções, sejam elas realizadas dentro do consultório do médico ou a partir da elaboração de uma política populacional. Clara articulação aqui, portanto, entre as dimensões do saber e do poder. É nesse processo de deslocamento da tecnologia da confissão, que uma série de transformações serão realizadas com o intuito de coordenar as exigências científicas com a forma confessional.

Nesse ponto, Foucault cita cinco procedimentos através dos quais a tecnologia da confissão foi apropriada pelo discurso científico. Apesar de possuírem um escopo mais amplo, servindo a psiquiatria, pedagogia e psicologia, todos esses procedimentos parecem também se aplicar a prática psicanalítica: 1) A transposição do imperativo do “fazer falar” para o domínio científico, por meio de uma conceituação própria a clínica. Aqui, Foucault se refere diretamente a noções psicanalíticas que procuram dar conta dessa exigência de que o sujeito produza um enunciado sobre si mesmo, como a hipnose e a livre associação. No campo propriamente médico, pode-se pensar na prática da anamnese; 2) Essa exigência de colocar si mesmo em discurso passa a ser cientificamente justificada através do privilégio etiológico que é conferido a sexualidade: “o sexo é dotado de um poder causal inegotável e polimorfo.”(FOUCAULT, 1988, p.64); 3) A confissão encontra a sua justificativa complementar no postulado de que o sexo é algo obscuro, de difícil acesso e que escapa ao conhecimento do próprio sujeito. Impossível aqui não pensar na psicanálise e na tarefa de levantamento das resistências para a emergência do conteúdo recalcado; 4) O quarto ponto diz

respeito à necessidade da interpretação. Ao confessor não basta testemunhar a confissão mas também interpretar a verdade oculta que se esconde por trás do relato daquele que se confessa. A verdade sobre o sujeito apenas se completa por meio dessa tarefa interpretativa: “A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe.”(FOUCAULT, 1988, p. 65) Por fim, o último procedimento se refere à medicalização da sexualidade. A partir da confissão científica, a sexualidade não vai mais ser entendida através do registro do bem, do mal e do pecado, mas sim a partir das categorias tipicamente biopolíticas do normal e do patológico. A confissão passa a ser essencial para o planejamento de intervenções médicas, sendo inclusive considerada em si mesma como terapêutica. Basta lembrar do início da terapia psicanalítica que tinha como finalidade a produção de uma reação catártica através da hipnose.

2.4.Psicanálise, disciplina e biopoder:

Apesar de distribuídas ao longo do livro, é possível sintetizar o argumento de Foucault em relação à psicanálise em *A vontade de saber* da seguinte maneira. Para Foucault, a psicanálise, apesar de ensaiar uma ruptura com os mecanismos de dominação²², acaba por constituir, juntamente com a medicina, psiquiatria e a psicologia, mais uma das tecnologias biopoder de gestão e de controle das populações que tem na norma seu horizonte de ação.

Como vimos, o biopoder tem duas frentes principais de atuação, a saber, a dimensão micropolítica com o controle dos corpos e a dimensão macropolítica com o controle das populações. Pode-se assim pensar, que a prática psicanalítica atua diretamente na dimensão disciplinar de controle dos corpos, incidindo indiretamente no controle populacional. Essa incidência se dá através da introdução das leis da aliança, que estipulam qual deve ser o modelo normativo de família, no interior de sua teoria e de sua prática através do conceito de complexo de Édipo. A outra faceta dessa incidência descrita por Foucault se dá através do dispositivo da confissão, a partir do qual a psicanálise acaba por produzir e circunscrever entidades patológicas deduzidas a partir de uma interpretação acerca do desejo do sujeito.

Segundo Birman (2007), a própria noção de sexualidade em psicanálise, pelo menos até a formulação do conceito de pulsão de morte, é tributária dessa nova conjuntura biopolítica que emerge na modernidade, uma vez que esta seria em Freud uma herdeira de toda uma história conceitual que deriva das noções de instinto e de força vital. A noção de

²² Ruptura com a teoria racista da degenerência e a radicalização do movimento de Charcot.

pulsão sexual, articulada ao conceito de repressão, carregaria consigo certa ideia de normatividade sexual e, portanto, uma divisão entre o normal e o patológico. Nesse sentido, o patológico estaria diretamente relacionado com uma repressão demasiado intensa da pulsão sexual, enquanto que a normalidade estaria relacionada com a possibilidade do sujeito dar um outro destino que não o sintoma para essa força pulsional. Esse diagnóstico acerca da pulsão sexual seria codificado pela psicanálise a partir da noção de desejo. Seria a partir da incitação a confissão e da interpretação do desejo confessado, que a psicanálise pode realizar um diagnóstico acerca da normalidade ou da patologia do sujeito e então planejar intervenções que conduzam a formas de expressão possíveis do desejo dentro de uma sociedade civilizada.

A psicanálise como uma tecnologia de normalização subjetiva se insere, dessa forma, naquilo que Foucault identificou em *O poder psiquiátrico* como função-psi. A função-psi é constituída por uma série de saberes e práticas como a psiquiatria, psicopatologia, psicopedagogia, psicocriminologia e psicanálise: “E creio que é essa a função desses psicólogos, psicoterapeutas, criminologistas, psicanalistas, etc.; qual é ela, senão ser agentes da organização de um dispositivo disciplinar que aí se ligar, se precipitar onde se produz um hiato na soberania familiar?” (FOUCAULT, 2006, p.106). Ou seja, frente a crise da instituição familiar no final do XIX e começo do XX, surgiram uma série de saberes psicológicos que tinham como objetivo principal “refamiliarizar” o indivíduo ou, na terminologia de *A vontade de saber*, reinscrevê-lo nas leis da aliança. Essa função, que no início era exercida apenas no âmbito familiar sempre que o indivíduo escapava a soberania da família, logo se generalizou para todas as principais instituições disciplinares (escolas, quartéis, prisões), conservando como referência a as leis que estruturam e regem o funcionamento da instituição familiar:

“E intervinha com um discurso no qual ela atribuía à lacuna, ao enfraquecimento da família, o caráter indisciplinável do indivíduo. Assim vocês vêem aparecer, na segunda metade do século XIX, a imputação à carência familiar de todas as insuficiências disciplinares do indivíduo. Depois, enfim, no início do século XX, a função-psi tornou-se ao mesmo tempo o discurso e o controle de todos os sistemas disciplinares. 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.” (FOUCAULT, 2006, p.106)

Com a emergência do dispositivo da sexualidade, a função-psi teria à disposição um enorme campo para o desenvolvimento de tecnologias de controle disciplinar. Vimos que, no caso da psicanálise, essas tecnologias podem ser pensadas a partir da confissão e de seus elementos

constituintes(o fazer falar, o privilégio etiológico do sexual, a interpretação e a medicalização), no sentido de, a partir do confessado, ser possível planejar intervenções e modificações no domínio da sexualidade.

Se levarmos então em conta os dois eixos a partir do qual o sujeito é constituído em Foucault, a saber: a partir de técnicas de dominação, discursos e práticas de poder, e a partir de técnicas de si, discursos e práticas de autoconstituição de si, é possível concluir que, nesse período de sua obra, Foucault situa claramente a psicanálise no interior das tecnologias de dominação. Seu sentido político está atrelado a função de sujeição e controle das subjetividades que exerce no interior do biopoder, na medida em que produz, por meio da confissão, uma objetificação do sujeito em uma identidade sexual. A partir dessa identidade é possível então intervir e normalizar.

2.5.O reducionismo da psicanálise em *A vontade de saber*:

Cabe aqui se debruçar de maneira crítica sobre a posição reservada por Foucault à psicanálise em *A vontade de saber*, pois se a genealogia da psicanálise se limitasse a essa função biopolítica a aproximação com o cuidado de si estaria interdita. Entretanto, e aqui será considerada apenas a psicanálise freudiana, é possível verificar na abordagem de Foucault uma série de imprecisões e de reducionismos que autorizam que uma outra leitura da psicanálise seja realizada.

Segundo Mezan (1985) em sua artigo denominado *Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise* e Chaves (1988) em *Foucault e a psicanálise*, a suposta arqueologia da psicanálise anunciada em *A vontade de saber* peca ao negligenciar a dimensão conceitual do saber psicanalítico. Apesar de o foco de Foucault neste livro não ser a dimensão conceitual e sim muito mais a das práticas e das instituições, os autores argumentam que esta negligência acaba por impedir que se apreenda a especificidade da psicanálise, na medida em que há aqui uma relação indissociável entre a prática e a teoria.

Segundo Mezan (1985), Foucault evita adentrar em uma análise acerca dos conceitos psicanalíticos fundamentais da sexualidade e do inconsciente. Em relação ao conceito de inconsciente, este é omitido completamente, não sendo abordado em nenhum momento de *A vontade de saber*. Tal omissão é fundamental para que a psicanálise “possa surgir como a figura moderna pela qual se perpetua a confissão da sexualidade” (MEZAN, 1985, p.117). Quanto à noção de sexualidade, Foucault parece considerar uma noção comum a todo o conjunto da *Scientia sexualis*, não diferenciando a concepção psicanalítica das concepções psiquiátricas vigentes. Uma breve análise, entretanto, basta para identificar diferenças

fundamentais. Teorias sexuais correntes como as de Havelock Ellis e de Kraft-Ebing concebiam o sexual como uma função natural inata a serviço da finalidade última da reprodução e, nesse sentido, todo o desvio de função do instinto sexual era concebido como patológico. É aqui que podemos situar aquilo que Foucault denominou como "implantação perversa" (FOUCAULT, 1988, p.37), ou seja, a explosão de categorias clínicas que tinha por função classificar, vigiar e intervir nos desvios da função sexual a fim de garantir um controle biopolítica da dinâmica populacional.

Freud, por sua vez, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, desenvolve uma teoria radicalmente distinta e em certo sentido transgressora a clínica psiquiatra. Freud concebe uma pulsão sexual que se desvincula do instinto e de sua teleologia em direção a reprodução da espécie. Ao invés, a pulsão sexual em Freud é de partida perversa e polimorfa, parcial e fragmentária, não possuindo objeto específico de satisfação: "É provável que o instinto sexual seja, de início, independente de seu objeto, e talvez não deva sequer sua origem aos atrativos deste." (FREUD, 1905/2016, p.38) A perversão em Freud é, portanto, constitutiva do desenvolvimento da sexualidade, não sendo em si mesma patológica. A passagem da pulsão perversa e polimorfa do autoerotismo para uma pulsão unificada, submetida ao primado genitalidade e da reprodução, é resultado de influências culturais e não de uma natureza intrínseca. Assim, a sexualidade tal como concebida por Freud, guarda em si um potencial crítico e transgressor em relação à norma imposta pela psiquiatria da época, não sendo evidente, como parece considerar Foucault, que tal concepção pode se adequar a uma função disciplinar no interior do biopoder.

Soma-se a essa omissão conceitual uma série de três reduções realizadas por Foucault acerca da prática psicanalítica. Em primeiro lugar, ao evitar adentrar no domínio conceitual psicanalítico, e Mezan acrescenta aos conceitos fundamentais o de transferência, Foucault reduz a prática da psicanálise a uma mera "sexoterapia verbal" (MEZAN, 1985, p.117). A especificidade de sua prática, entretanto, consiste em uma análise do inconsciente e da sexualidade através da transferência. Nesse sentido, para que uma verdadeira genealogia da psicanálise fosse realizada seria necessária uma investigação acerca das condições históricas de aparecimento destes conceitos. Em segundo lugar, Foucault reduz a psicanálise apenas a psicanálise freudiana, reduzindo em seguida a obra freudiana a uma mera teoria sexual. Além de ignorar a especificidade do conceito freudiano de sexualidade, Foucault projeta uma sexualidade em Freud que se reduz ao âmbito corporal, das sensações e dos prazeres, ignorando sua dimensão psíquica e inconsciente. Por fim, a terceira redução denunciada por Mezan consiste na aproximação da psicanálise a uma prática de origem confessional. Foucault

aqui teria compreendido de forma equivocada a regra fundamental da livre associação. Esta não deveria ser interpretada como uma injunção a confissão e sim como um instrumento para a instauração da transferência entre analista e analisando. Nesse sentido, a confissão poderia figurar como uma fantasia do paciente neurótico que vê no analista aquele que pode absolvê-lo e perdôá-lo. Entretanto, o trabalho de uma análise não deve realizar essa fantasia mas sim investigar o seu sentido e a função que cumpre no psiquismo do sujeito em questão. Não há nisso nenhuma injunção para confessar o inconfessável, Foucault apenas chega a essa conclusão pois se atém ao que há de mais superficial em uma análise “o fato de que um fala e o outro escuta, e de vez em quando intervém.” (MEZAN, 1985, p.120).

A genealogia da psicanálise indicada por Foucault se faz insuficiente justamente na medida em que escolhe não adentrar no campo de saber psicanalítico propriamente dito, evitando assim abordar a psicanálise no que ela tem de singular. Assim, parece temerário aceitar prontamente a tese de que a psicanálise cumpriria uma função disciplinar no interior do social. Também não cabe refutar a tese de uma vez por todas, mas indicar que sua comprovação ou não depende de uma investigação mais profunda e ampla da psicanálise, que comporte tanto suas condições institucionais quanto conceituais de possibilidade. No que segue, pretende-se esboçar uma outra possibilidade genealógica que remonta até as práticas de cuidado de si antigas.

3:Psicanálise e o cuidado de si: esboço de uma genealogia.

No capítulo anterior, foi exposta como Foucault concebe a psicanálise como mais um dentre tantas técnicas modernas de dominação. Trata-se sempre, através da articulação de discursos e práticas, da produção de um sujeito que esteja de acordo com a norma e com a reprodução da sociedade moderna. Em 1976, Foucault estava às voltas com as formas a partir das quais o poder se exerce positivamente sobre os sujeitos, produzindo comportamentos e condutas. Nesse quadro, a sexualidade apareceu para Foucault “como referencial privilegiado do que ele então descreve como sendo a grande empresa de normalização no Ocidente moderno” (GROS, 2006, p.619) e a psicanálise, a partir do Édipo e da confissão, como mais uma das tecnologias de normalização.

Entretanto, como vimos no capítulo 1, esse projeto vai sofrer uma reviravolta e o foco das análises vai se voltar para a investigação das técnicas de si, ou seja, os procedimentos a partir dos quais é possível ao sujeito intervir sobre si mesmo, modificando a sua relação consigo e transformando seu ser. Tal modalidade de constituição subjetiva permanece impensada nos trabalhos anteriores de Foucault: “Elas não haviam se mostrado claramente para Foucault enquanto ele estudava a problematização do sujeito no Ocidente moderno, mascaradas talvez ou subordinadas às técnicas de dominação e às técnicas discursivas.” (GRÓS, 2006, p.621) São essas práticas que serão então abordadas nos estudos seguintes de Foucault sobre a antiguidade, seja a partir do domínio da sexualidade seja a partir do fenômeno mais abrangente do cuidado de si.

Neste capítulo, serão enfim aproximadas práticas de cuidado de si antigas, tal como expostas no capítulo 1, e a psicanálise freudiana na tentativa de conferir a esta última um sentido ético e político renovado. Dessa forma, a psicanálise poderia ser compreendida como uma técnica de si que atualiza a relação entre sujeito e verdade própria a tradição do cuidado de si. Para tal, tomaremos como norte as indicações de Foucault em *A hermenêutica do sujeito*:

“Fazendo ressurgir esta questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta epiméleia heautoú, que constituiu a forma mais geral da espiritualidade. Esta questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que - do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da epiméleia heautoú - não pode, por

definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (FOUCAULT, 2006, p.41)

Assim, é necessário levar em conta o próprio saber psicanalítico, isto é, as noções e conceitos que balizam sua prática para investigar até que ponto estas atualizam as questões próprias à tradição do cuidado de si.

Para tal, a ênfase recairá sobre algumas das principais noções que alicerçam a prática psicanalítica, a saber, a livre associação, a transferência e a perlaboração, de modo a aproximá-las de noções pertencentes a tradição da espiritualidade como a conversão, os exercícios espirituais e a *etopoiésis*. Se buscará demonstrar que a psicanálise, da sua maneira, atualiza a relação do sujeito com a verdade já presente no cuidado de si antigo, e em grande medida esquecida²³ durante a modernidade, introduzindo uma nova modalidade de cuidado:

“Foucault pode falar em termos gerais do cuidado de si porque se trata, justamente, com exceção de algumas variantes, das mesmas peças dentro das diferentes escolas filosóficas, mas também terapêuticas. Assim, vai evidenciar-se o fato de que a psicanálise é outras dessas partidas, outra configuração, outra colocação em jogo dos mesmos elementos.”(ALLOUCH, 2014, p.56)

3.1. Psicanálise e a verdade: entre o cuidado e o conhecimento de si

Como aponta Foucault no início do curso, o cuidado de si na modernidade foi sendo paulatinamente esquecido na mesma medida em que o conhecimento de si foi assumindo centralidade. Tal centralidade implica uma outra maneira a partir da qual o sujeito se relaciona com a verdade. O sujeito moderno de Descartes e Kant é desde o início, por sua própria estrutura de sujeito, capaz de verdade, não sendo necessário que este se converta. O sujeito moderno atinge a verdade por meio do método, da contínua adequação entre a sua estrutura de sujeito e a estrutura do objeto (FOUCAULT, 2006, p.22), no entanto, o seu ser não é mais colocado em jogo, ou seja, seu ser não é transformado para e na relação com a verdade.

²³ Embora tenha sido em grande parte esquecido, Foucault indica que elementos do cuidado de si se fizeram presentes para uma certa tradição do pensamento na modernidade: “Retomemos toda a filosofia do século XIX - enfim, quase toda: Hegel certamente, Schelling, Shopenhauer, Nietzsche, o Husserl da Krisis, também Heidegger - e veremos precisamente que, seja desqualificado, desvalorizado, considerado criticamente, seja, ao contrário, exaltado como em Hegel, de todo modo porém, o conhecimento, o ato de conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade. Em todas estas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito” (FOUCAULT, 2006, p.38). Assim, é possível pensar em uma linha de transmissão da espiritualidade ao longo do século XX. Na sequência, se tentará demonstrar que Freud também pode pertencer também a essa tradição.

Se observa, portanto, que na modernidade ocorreu uma separação entre esses dois preceitos que na antiguidade caminham juntos e se interpenetram. Seja no platonismo ou nas filosofias helenísticas, o sujeito por si mesmo e de imediato não era capaz de estabelecer relações com o verdadeiro, sendo necessário sempre um trabalho prévio sobre si mediado por um outro. Além disso, a transformação do ser do sujeito não se esgota nisso, na medida em que a verdade, uma vez alcançada, realiza um retorno sobre o sujeito modificando-o

Muito já foi falado sobre como a psicanálise subverte a modernidade ao postular a existência de um inconsciente e consumir a terceira ferida narcísica do homem, em que o Eu não é mais o senhor de sua própria casa. É possível de fato ler a obra de Freud da perspectiva do conhecimento, ou seja, como um saber que pretende, através de um método próprio, postular uma teoria do sujeito de pretensões universalizantes. São diversos os trabalhos que pretendem dar conta da novidade psicanalítica a partir do ponto de vista do conhecimento, ou seja, procurando investigar a novidade epistemológica introduzida por Freud. Entretanto, a relação entre a psicanálise e a modernidade pode também ser abordada através do outro polo dessa distinção proposta por Foucault, a saber, o cuidado de si. Nesse sentido, quanto nos voltamos para a prática clínica, para o que se passa entre analista e analisando em uma cena analítica, é o cuidado de si que parece voltar à tona. E isso, na medida em que entra em cena uma modalidade de relação entre sujeito e verdade que nos remete a tradição antiga tal como retomada por Foucault.

Um importante indício da presença dessa modalidade no interior da psicanálise, é o deslocamento que o postulado de um sujeito cindido provocou na forma do conhecimento no qual a modernidade se encontrava absorvida. Nesse sentido, o acontecimento freudiano de um radical descentramento do sujeito a partir das noções de inconsciente e de sexualidade abalou, entre outras coisas, a relação do sujeito moderno com a verdade. Nesse movimento, os dois pólos que garantem a verdade como correspondência são fortemente questionados. Por um lado, o objeto sobre o qual se debruça a psicanálise freudiana, a saber, a sexualidade inconsciente e recalcada é irrepresentável e não objetivável em sua totalidade ao mesmo tempo em que insiste em retornar. Retorno esse, por sua vez, sempre incompleto e distorcido pela via do sintoma, do sonho, ato falho e do chiste. Por outro, o sujeito “não mais se caracteriza pela transparência dos atos de consciência, nem pela interioridade como instância desses atos, tampouco por alguma unidade pretensamente subjacente: o desconhecimento (*méconnaissance*) lhe é constitutivo, a divisão lhe é inerente.”(IANNINI, 2013, p.15) Se esboça, já em Freud, uma mudança radical do estatuto da verdade que não pode ser pensada mais a partir do modelo clássico da adequação.

Como indica Iannini, apesar de ser Lacan que vai de fato tematizar diretamente a questão dos deslocamentos produzidos pela psicanálise para com a questão da verdade, já é possível perceber em Freud a necessidade de recorrer a uma racionalidade outra para a apreensão de uma verdade que insiste em não se deixar representar. Não por acaso, a experiência estética figura como um importante recurso na obra de Freud, sendo utilizada inúmeras vezes como fonte para a teorização, haja visto os conceitos de complexo de Édipo e de narcisismo. Com Freud, a verdade é então deslocada para outra cena: “A verdade de que trata a psicanálise, relativa ao sintoma, ao desejo, ao real do sexo, à interpretação, ao final de análise, aos ditos e não ditos do sujeito no processo de cura remete sempre a outra cena, a que Freud chamava o inconsciente, ou, mais precisamente, pensamento inconsciente” (IANNINI, 2013, p.12) Verdade essa que está intimamente ligada à contingência, ou seja:

“As experiências fundamentais de constituição subjetiva – prazer e dor – dependem de circunstâncias as mais diversas, que definem, para cada sujeito, os objetos privilegiados que estruturam, segundo a metáfora ferroviária de Freud, o circuito dos trilhos ou trilhamentos (Bahnung) que orientam os modos de satisfação libidinal possíveis a um sujeito.” (IANNINI, 2013, p.23)

É essa verdade contingencial, desejante e inconsciente que vai se revelar na situação analítica e que aparece de imediato como estranha ao sujeito, como algo que não lhe pertence mas que ao mesmo tempo o determina. Tem-se aqui, portanto, um modo de pensar a verdade bem diferente da modalidade moderna do conhecimento.

Evidentemente, não é possível realizar aqui um estudo aprofundado acerca da questão da verdade na obra de Freud. Entretanto, para os objetivos deste trabalho, é suficiente a constatação desse novo regime de verdade e de sua relação com a outra cena inconsciente. A aposta aqui, é de que é possível pensar a modalidade de verdade psicanalítica a partir do cuidado de si antigo, na medida em que esta exige um trabalho do sujeito sobre si mesmo para que este possa entrar em contato com sua verdade singular. Esse contato, acarreta sempre em um retorno da verdade sobre o sujeito, ou seja, uma transformação subjetiva, através da instauração de uma nova relação do sujeito consigo mesmo. Tal aproximação será feita a partir desses dois momentos, a saber, o trabalho de acesso do sujeito à verdade e o efeito de retorno dessa verdade sobre o sujeito. O momento do acesso será pensado por meio das noções de transferência, livre associação e atenção equiflutuante. Por sua vez, o retorno da verdade inconsciente sobre o sujeito será tematizado a partir de um paralelo entre a noção de *etopoiésis* e o trabalho de perlaboração.

3.2. O início do cuidado: *Stultitia* e o sintoma:

Como já indicado no capítulo 1, a noção de conversão constitui o que podemos chamar de núcleo central dessas práticas de cuidado de si descritas por Foucault. Não se trata propriamente de um conceito, mas de um esquema prático e rigoroso a partir do qual o processo de transformação do sujeito vai ser pensado. Dada a forte conotação religiosa que essa noção ganhou a partir do cristianismo, vale insistir que antes de ser apropriada por este modelo de conversão cristão, tal noção já possuía uma longa história na filosofia. Em Platão a conversão como rememoração e na filosofia helenística como auto finalização de si. Para as filosofias helenísticas, a motivação inicial para a conversão ao cuidado de si consistia em um esforço para se afastar do estado de *stultitia*. Esse estado se caracteriza por uma completa ausência de cuidado de si, culminando com um enfraquecimento da vontade e uma errância do desejo que não consegue se fixar a nada. O *stultus* se encontra em condição de servidão frente a imprevisibilidade dos acontecimentos. De forma análoga, também na psicanálise é possível pensar que o sujeito em sofrimento que procura análise se encontra em uma posição de servidão em relação a seu próprio sintoma e ao seu inconsciente.

Quando se pensa na psicanálise por meio do discurso freudiano, o sujeito desde o seu início se vê atravessado por três principais formas de sofrimento contra as quais terá de se haver, a saber: “A prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade.”(FREUD, 1930/2010, p.29) No que tange às duas primeiras formas a resposta de Freud é relativamente simples. Apesar de haver uma impossibilidade constitutiva de domínio completo da natureza, e portanto também do nosso corpo, o homem conseguiu em grande parte mitigar seu sofrer mediante o desenvolvimento técnico e científico. O discurso psicanalítico vai incidir principalmente sobre a terceira fonte de sofrimento, que diz respeito às relações problemáticas entre o homem e a civilização.

Freud vai pensar essa relação como marcada por um mal-estar permanente e constitutivo da subjetividade ao qual é impossível escapar. Isso pois, para Freud, o sujeito moderno é descentrado, ou seja, a consciência é destituída do lugar que lhe foi consagrado pelo pensamento moderno de instância autônoma e soberana. Dessa forma, o polo de determinação da subjetividade vai ser deslocado para a dimensão pulsional e do inconsciente, dimensão essa impossível de ser apreendida pela consciência em sua totalidade. O sofrimento emerge justamente nesse confronto entre as ininterruptas exigências pulsionais de satisfação e os limites impostos pela ordem civilizacional. Esses limites não se mantêm apenas na

exterioridade do campo social, mas são inscritos no interior do sujeito, passando a constituir e organizar as subjetividades, como indicam as noções-chaves da proibição do incesto e da castração. Pode-se, então, pensar juntamente com Birman (1997) e afirmar que a subjetividade moderna sobre a qual versa o discurso psicanalítico é marcada por uma tragicidade e um desamparo constitutivos, na medida em que o conflito entre pulsão e cultura jamais pode ser solucionado e o sofrimento que daí advém não pode ser curado.

Tem-se aqui um primeiro paralelo para se pensar a psicanálise a partir do cuidado de si. Assim como na filosofia antiga, o sujeito tal como se apresenta em seu contato imediato e espontâneo com o mundo se mostra em uma situação delicada de descompasso. O *stultus* para as filosofias helenísticas, mais especificamente para o estoicismo, é um estado patológico e mórbido do qual se tem de sair. Tal estado, como já indicado no primeiro capítulo, é marcado por uma agitação e uma desorientação do pensamento e da vontade causada por uma abertura demasiada e sem filtros em relação às representações e objetos do mundo exterior (FOUCAULT, 2006, p.162). O adjetivo que melhor caracteriza a figura do *Stultus* é o de errático, alguém que se encontra em um estado de completa servidão em relação aos acontecimentos do mundo exterior e que possui uma vontade e uma forma de vida frágil que se alteram a todo momento. Esse estado patológico revela a figura de alguém que não se dedica às práticas de cuidado, que ainda não voltou seu olhar sobre si mesmo e que, portanto, não quer a si mesmo.

O estado de *stultitia* pode ser considerado como “o outro polo em relação às práticas de si” (FOUCAULT, 2016, p.162), uma vez que é um estado típico daqueles que ainda não se converteram às práticas de cuidado, ou ainda, a *stultitia* é a própria matéria-prima a ser trabalhada pelo cuidado de si. Entretanto, a saída da *stultitia* não pode se dar de modo solitário. A vontade que se encontra em tal posição de servidão não é capaz por si só de sair desse estado de não-relação consigo mesmo:

“Sair da *stultitia*, na medida mesma em que ela se define por esta não-relação consigo, não pode ser feito pelo próprio indivíduo. A constituição de si como objeto suscetível de polarizar a vontade, de apresentar-se como objeto, finalidade livre, absoluta e permanente da vontade, só pode fazer-se por intermédio de outro.”(FOUCAULT, 2006, p.165)

É importante reforçar, entretanto, que a intervenção desse outro não é de ordem pedagógica, na medida em que o cuidado de si romano se desvinculou da finalidade formativa própria à versão platônica. Também não se trata de um saber teórico passivamente transmitido

e absorvido pelo sujeito. A intervenção do mestre do cuidado é muito mais da ordem do ato, de uma incitação do sujeito a converter-se a si mesmo, a se dedicar e a trabalhar sobre si mesmo: “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, 2006, p.166)

Também em Freud, é possível observar que a intensificação do mal-estar pode produzir formas de adoecimento particularmente severas que acabam por comprometer a capacidade do sujeito moderno de realizar e de gozar (FREUD, 1904[1905]/2017, p.57) É isso que parece ocorrer nas três grandes modalidades de neurose mapeadas por Freud, a saber, a histeria, a neurose obsessiva e a fobia. Em todos esses casos, o sujeito se vê em uma espécie de servidão em relação ao seu sintoma, na medida em que esse nada mais é que uma forma singular encontrada pelo sujeito de expressar o conflito no qual está enredado, possibilitando assim uma solução de compromisso entre as diferentes correntes pulsionais inconscientes que exigem satisfação. O sujeito que chega a uma análise, portanto, como que reconhece que a forma com que até então cuidava de si mesmo fracassou: “Demandar uma análise, engajar-se nela, levá-la a seu termo, é ter percebido, pela insuportável graça do sintoma, que a maneira como se cuidava de si até então era calamitosa. (ALLOUCH, 2014, p.53) Assim, a aposta psicanalítica consiste na possibilidade de produzir no sujeito moderno uma outra relação consigo mesmo, de introduzir este sujeito em uma nova maneira de cuidar de si mesmo (ALLOUCH, 2014, p.53). Modalidade essa que passa por uma experiência de transformação que resulta do contato do sujeito com seu inconsciente.

Assim, tanto o estado de *stultitia* quanto o sintoma pelo qual o sujeito moderno é absorvido apontam para um certo esgotamento da maneira com que até então se cuidava de si. Tal esgotamento é o ponto de partida para a espiritualidade antiga e também para a psicanálise. Ambas oferecem uma outra maneira de se relacionar consigo, uma outra possibilidade de constituição subjetiva, o que permite ao sujeito sair de seu atual estado de servidão.

3.3.O acesso à verdade: Livre associação e transferência como exercícios espirituais

Em Além do princípio do prazer (FREUD, 1920/2010, p.130) Freud empreende uma breve sistematização dos diferentes momentos pelos quais passou a técnica psicanalítica. Passado o período do método catártico, a prática psicanalítica consistia “sobretudo em uma arte da interpretação” (FREUD, 1920/2010, p.130) em que o analista procurava descobrir e comunicar o sentido inconsciente das formações sintomáticas do analisando. Aqui ainda se

fazia sentir a influência da hipnose, na medida em que Freud considerava fundamental a produção de uma descarga energética por parte do analisando. A ab-reação havia sido substituída pelo trabalho de dispêndio do analisando para a “superação da crítica contra sua ocorrências, separação essa que lhe era imputada.” (FREUD, 1914/2017, p.151). Em um segundo momento, a ênfase se voltou para uma análise da superfície do psiquismo, em que o trabalho do analista se reduzia a interpretar e revelar as resistências que estavam se opondo ao desvelamento dos conteúdos inconscientes. Por fim, Freud vai passar a enfatizar o papel da transferência no tratamento, considerando esta como um elemento determinante do processo analítico através do qual o sujeito coloca em ato, na relação com o analista, aquilo que não consegue recordar pela via da superação das resistências.

Um traço comum a todos esses momentos da clínica freudiana, de fundamental importância para os propósitos deste trabalho, é a de uma intensa e persistente dificuldade de desvelamento do conteúdo inconsciente do sujeito, dessa outra cena sobre a qual o sujeito nada ou pouco sabe. Em Freud, grande parte do poder de transformação do sujeito se deve ao processo de conscientização do conteúdo recalcado. (FREUD, 1937/2017, p.344). Desde muito cedo em sua obra, Freud identifica e confere centralidade à divisão psíquica que pode ser observada nas neuroses e a decorrente força que se opõe ao trabalho de rememoração do sujeito:

“ A teoria da repressão é o pilar em que repousa o edifício da psicanálise, a parte mais essencial dela; mas não é senão a expressão teórica de uma experiência que pode ser repetida à vontade, quando empreendemos a análise de um neurótico sem recorrer à hipnose. Então sentimos uma resistência que se opõe ao trabalho analítico e pretexto uma ausência de lembranças para fazê-lo malograr. Essa resistência é encoberta pelo emprego da hipnose; por isso a história da psicanálise propriamente se inicia apenas com a inovação técnica da renúncia à hipnose.”(FREUD, 1914/2012, p.186)

A esse processo defensivo de cisão frente um conflito insuportável ao Eu Freud denomina recalque e a força mantenedora dessa divisão, que se opõe a conscientização e incorporação pelo Eu de seus conteúdos, é denominada resistência. É contra tal força que analista e analisando terão de trabalhar intensamente durante a análise.

Na conferência XIX, de suas Conferências introdutórias (FREUD, 1917[1916]/2014,p.222), Freud faz um interessante inventário dos tipos de resistências que podem se dar em um processo analítico. Em um primeiro momento a resistência se volta imediatamente

para a regra fundamental da livre associação. Contra esta, o sujeito se vale de diversos artifícios, como a típica afirmação que nada lhe vem à mente e a valorização de certos pensamentos como desimportantes ou de caráter privado. A resistência pode ser representada nas bruscas interrupções no fluxo associativo do paciente, bem como nos longos períodos de pausas. Uma outra forma muito comum segundo Freud é a resistência intelectual. Aqui, a resistência se vale de um aspecto racional para atacar e obstruir a direção do processo analítico rumo ao conteúdo recalcado:

“ Basta dizer que, de forma resoluta e persistente, conseguimos enfim arrancar da resistência certa medida de obediência à regra técnica fundamental, e logo a resistência passa para outra região. Surge como resistência intelectual, põe-se a combater com argumentos, apodera-se das dificuldades e improbabilidades que o pensamento normal, mas não treinado, encontra nas teorias psicanalíticas. Então ouvimos, de uma só voz, todas as críticas e objeções que na literatura científica são feitas em coro ao nosso redor.” (FREUD,1917[1916]/ 2014, p.224)

Frente a essa forma insidiosa de resistência, Freud afirma que é prudente ao analista evitar se demorar sobre esse aparente convite ao debate e a discussão teórica feito pelo paciente, uma vez que, no limite, este serve apenas para protelar o avanço analítico. Por fim, existe ainda uma forma ainda mais severa de resistência e que impõe os mais difíceis obstáculos para a técnica psicanalítica. Tal resistência se apropria do fenômeno da transferência, ou seja, da repetição em ato de um padrão relacional ao qual não é possível ao paciente rememorar, instrumentalizando-o para a obstrução do tratamento: “Aqui e ali, tem-se a impressão de que, no doente, a intenção de desencaminhar o médico, de fazê-lo sentir sua própria impotência, de triunfar sobre ele, substitui por completo a intenção melhor de pôr fim à doença.” (FREUD,1917[1916]/2014, p.225).

Todas essas manifestações dão notícias do trabalho que tem de ser feito pelo analista e pelo analisando para que seja possível acessar a dimensão do inconsciente, a outra cena do sujeito que contém uma verdade sobre seu ser. Na sequência, se tentará mostrar de que modo duas das principais vias de acesso ao inconsciente, livre associação e transferência, podem ser aproximadas de exercícios espirituais próprios à tradição do cuidado de si.

3.3.1.Livre associação e os exercícios meditativos:

O caminho de Freud até a formulação da livre associação foi árduo, passando por uma série de desenvolvimentos sucessivos. Mesmo após ter abandonado o método catártico de

Breuer, Freud continuava se valendo da sugestão para tentar provocar no paciente o acesso às lembranças esquecidas causadoras do sintoma. Freud constatou então que muitas vezes vinham à tona uma série de lembranças que aparentemente não possuíam nenhuma relação com a formação sintomática. Frente a essa dificuldade prática que a resistência do paciente lhe impunha, Freud se ateve ao princípio do determinismo psíquico o que fez com sustentasse a hipótese de que os pensamentos dos quais o sujeito era capaz de se lembrar:

“tinham de mostrar certa semelhança com o que era buscado, devido à sua natureza de sintoma, e, se a resistência não era muito forte, devia ser possível, a partir do pensamento surgido, chegar ao que era buscado. O pensamento tinha de ser, em relação ao elemento reprimido, como que uma alusão, uma representação dele em discurso indireto”(FREUD, 1910/ 2013, p.188)

Ou seja, era possível através de uma representação atualmente consciente, por meio de associações sucessivas, chegar até o complexo ideativo recalcado. Freud então formula a regra fundamental da livre associação, a partir da qual o sujeito é encorajado a suspender seu juízo crítico acerca do seu fluxo de ideias, uma vez que é através desse movimento espontâneo de representações que é possível reconstruir a cadeia associativa que conduz ao conteúdo recalcado.

Como aponta Allouch (2014,p.68), na medida em que a associação livre consiste em uma prática a partir da qual o sujeito tem de realizar um exercício que visa o contato com e a comunicação das representações contidas em seu aparelho psíquico, é possível relacioná-la com toda uma série de práticas de análise de representações presentes na tradição do cuidado de si. Allouch vai além, ao pontuar que a livre associação não foi uma invenção psicanalítica, podendo ser encontrada por exemplo em exercícios espirituais estóicos.

Um grande exemplo desses exercícios pode ser encontrado em Marco Aurélio. Como explicitado no primeiro capítulo, o saber na filosofia antiga tinha um caráter *etopoiético*, ou seja, seu valor era medido a partir de sua possibilidade de ser subjetivado e incorporado no modo de ser dos sujeitos. Os exercícios espirituais tinham por finalidade permitir essa incorporação. É a fim de exemplificar esse caráter ético do saber que Foucault (2006, p.351) vai retomar o exercício de análise das representações em Marco Aurélio.

Seguindo a sistematização proposta por Foucault dos exercícios ascéticos da época do alto império romano, pode-se enquadrar a análise das representações como um exercício voltado para a *meletân*, na medida em que incide sobre o pensamento. De forma resumida, o exercício de Marco Aurélio propõe um retorno do olhar e da atenção sobre uma ideia, a fim

de descrever e definir a representação que se apresenta à consciência de forma que seja possível atribuir a esta seu valor. A atenção deve se voltar para o fluxo associativo espontâneo: “ tomar, portanto, o fluxo da representação e dar a este fluxo espontâneo e involuntário uma atenção voluntária que terá por função determinar o conteúdo objetivo desta representação”(FOUCAULT, 2006, p.356). A partir disso, dois momentos: Em um primeiro momento, é preciso se deter sobre uma representação a fim de ser capaz de desvendar a essência do objeto em questão, do que este objeto é composto e de nomeá-lo. O segundo momento consiste na atribuição de um valor a este objeto, ou seja, ser capaz de situar a utilidade do objeto em questão em relação ao universo, ao conjunto dos demais objetos e em relação ao homem. Ao ser capaz de realizar essas duas tarefas, é possível se aproximar da indiferença e da tranquilidade em relação às coisas e aos acontecimentos que caracteriza a liberdade estoíca.

É evidente, que a finalidade almejada pela livre associação e pela análise das representações é completamente distinta. A primeira, visa possibilitar um afrouxamento das resistências através de um esforço do sujeito para o estabelecimento de um fluxo associativo que aponte um caminho de investigação do inconsciente. Já a análise das representações tem como objetivo conhecer as representações para melhor dominá-las, de forma a não se deixar influenciar pelas coisas do mundo. No entanto, é possível pensar que ambas as práticas partem de um mesmo ponto de partida, de uma mesma disposição de espírito, a saber, o de permitir que um movimento de pensamento se estabeleça com certa espontaneidade. É possível afirmar então, que a livre associação freudiana remonta a uma longa tradição de exercícios espirituais de linhagem meditativa e mesmo que inaugura uma nova maneira de se relacionar com o fluxo das representações: “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.68)

3.3.2: Livre associação e o uso da palavra pelo analisando:

Como vimos, Foucault trata de forma detalhada do uso da fala e da palavra na tradição do cuidado de si romano. Através do estoicismo e do epicurismo, Foucault mostra que na tradição antiga o uso da palavra verdadeira via regra pertencia ao mestre. O discípulo, que está se iniciando no cuidado deve se exercitar primeiramente em escutar as palavras do mestre, de modo a travar um primeiro contato com a verdade.

O que se verifica na análise parece de certa forma inverter os papéis que estão em jogo no cuidado antigo. Ao analisando trata-se de levar a cabo o exercício de livre associação,

através do qual uma verdade inconsciente pode se enunciar através da rememoração, dos atos falhos e dos chistes. Portanto, a verdade em uma análise, apesar de ser necessário a mediação do outro do analista, depende grandemente do trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo.

Essa verdade, entretanto, é um acontecimento raro e em certo sentido difere consideravelmente daquilo que Foucault identificou como a *parrhesía* do discurso do mestre. Foi essa raridade da verdade na cena analítica que levou Lacan a pensar o movimento inconsciente em chava heideggeriana, a partir de sua dinâmica de abertura e de ocultamento análoga ao movimento do próprio ser (BIRMAN, 2010, p.195). Além disso, diferentemente do que ocorre na *parrhesía*, o surgimento desta verdade não está condicionado a uma postura ética em que o sujeito do enunciado e o da conduta coincidem. Pelo contrário, a emergência do inconsciente seria o índice mesmo de um descompasso intrínseco ao próprio sujeito e a sua estrutura cindida. Portanto, a verdade não como todo dizer no qual a conduta do sujeito se encontra perfeitamente expressa. Ao invés, na psicanálise “a verdade seria então sempre dita de forma parcial e incompleta, no diapasão do semi dizer, como nos disse Lacan; isso impossibilitaria então a radicalidade assumida pela coragem da verdade presente no franco falar” (BIRMAN, 2010, p.198)

3.3.3: Transferência e os exercícios em situações reais:

Se a livre associação é uma prática que incide principalmente sobre o pensamento, mobilizando suas principais categorias como o juízo, as associações, representações e a memória, a transferência é um fenômeno psicanalítico de natureza distinta.

Foi apenas a partir de 1912 com o artigo *sobre a dinâmica da transferência* que Freud começa a se dar conta do papel estruturante que a transferência possui dentro de um processo analítico. Até então, o que Freud considerava transferência “não passa, pelos menos no plano teórico de um caso particular de deslocamento de afeto de uma representação para outra” (LAPLANCHE, 2022, p.516). O fato do deslocamento ocorrer na representação da figura do analista era considerado contingencial.

Freud, entretanto, vai com o tempo percebendo o caráter sistemático da transferência, ou seja, desse deslocamento de afetos muitas vezes intenso que parece em muito extrapolar aquilo que seria considerado razoável pelo contexto da relação analítica. A sua repetição constante na clínica, faz com que Freud considere a transferência um fenômeno constituinte da condição neurótica: “então temos que abandonar a ideia de um acaso perturbador e reconhecer que se trata de um fenômeno intimamente ligado à natureza da própria doença.” (FREUD, 1917[1916]/2014, p.475). Freud vai afirmar, de forma ainda mais radical,

que a transferência não apenas faz parte da doença em questão mas sim constitui uma nova doença, que substitui a anterior e que vai se instaurar através da figura do analista. É por conta desse fenômeno de substituição próprio a transferência que histeria, fobia e neurose obsessiva serão renomeadas como neuroses de transferência.

Em *Lembrar, repetir e perlaborar*, Freud vai associar a transferência a uma impossibilidade do sujeito em rememorar determinados conteúdos arcaicos de sua infância. Em alguns casos, a resistência a livre associação e a lembrança se faz tão intensa que o sujeito então coloca em ato aquilo que está recalado²⁴:

“ Mas se tivermos em mente o último tipo, no intuito de marcarmos a diferença, podemos dizer que o analisando não se lembra de mais nada do que foi esquecido e recalado, mas ele atua com aquilo. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele repete sem, obviamente, saber que o repete.”(FREUD, 1914/2017, p.154)

A dimensão do ato e da repetição ganham um novo estatuto no processo analítico. É pela via da atuação que uma parcela importante do inconsciente do sujeito vai se revelar, a saber: “tudo que já se impôs a partir das fontes do seu recalado em sua essência evidente, suas inibições e posições inviáveis, seus traços de caráter patológicos. Pois ele também repete todos os seus sintomas durante o tratamento”.(FREUD, 1914/2017, p.156)

Frente a essa repetição, cabe ao analista saber manejar a transferência de modo a utilizá-la como um aliado no tratamento o que nem sempre é simples, uma vez que uma transferência demasiado intensa, muitas vezes vivida pelo analisando como um estado de piora de seus sintomas, pode levar ao abandono da análise. Esse manejo é possível, pois a transferência é uma relação real que é induzida a partir das condições específicas de uma análise. Nesse sentido, o espaço de uma análise permite que as repetições do analisando se desenvolvam livremente, revelando assim conteúdos inconscientes que em uma situação cotidiana não poderiam vir à tona. É a partir dessa “zona intermediária entre a doença e a vida”(FREUD, 1914/2017, p.160) que a porção do inconsciente revelada pode ser enfim lembrada e perlaborada pelo analisando.

²⁴ Isso não quer dizer que a transferência apenas passa a existir na medida em que a resistência se intensifica, mas que a impossibilidade de lembrar de determinados conteúdos recalados pode desencadear uma transferência intensa, na qual estes conteúdos são diretamente colocados em ato: “ Se o tratamento começar sob os auspícios de uma transferência suave e positiva, sem que o seja de forma expressa, ele inicialmente permite um aprofundamento na lembrança, como na hipnose, enquanto até mesmo os sintomas da doença se calam; mas se no decorrer do tratamento essa transferência se tornar hostil ou excessivamente forte e, por isso, passível de recalque, imediatamente o lembrar dá lugar ao atuar.”(FREUD, 1914/2017, p.156)

Com a transferência nos afastamos do âmbito do pensamento e adentramos no âmbito da ação, de uma outra espécie de trabalho exigido do sujeito para que seja possível entrar em contato com sua verdade inconsciente. Mais uma vez aqui, é possível perceber grandes ressonâncias com os exercícios próprios a tradição do cuidado de si. Entretanto, se a livre associação se aproxima mais dos exercícios meditativos de pensamento, a transferência se encontra do lado dos exercícios em situação real, dos *gymnázēin*. Como já exposto em detalhes no capítulo um, os *gymnázēin* são exercícios ascéticos praticados em situações reais, sejam estas artificialmente provocadas ou acontecimentos do cotidiano. Tais exercícios serviam tanto para subjetivar os ideais estoicos do autodomínio e da indiferença frente aos acontecimentos (é o caso das práticas de abstinência) quanto para que o sujeito possa se autoconhecer, no sentido de saber até que ponto a sua conduta ética frente a determinadas situações limite está sendo orientada pelo verdadeiro (é o caso dos exercícios de prova).

São inúmeras as diferenças entre a transferência e os exercícios de práticas em situação real, entretanto estes parecem ter uma mesma estrutura quando se leva em conta o papel que estes cumprem na relação do sujeito com a verdade. A transferência pode ser pensada como um verdadeiro exercício espiritual em situação real, na medida em que a relação transferencial entre analista e analisando é vivenciada como “um pedaço de vivência real”(FREUD, 1914/2017, p.160), embora seja uma vivência na qual é possível intervir dado o espaço limiar criado pela análise. É por meio do investimento pulsional que é realizado através da figura do analista que é possível acessar uma verdade inconsciente do sujeito, uma porção de seu ser que até então lhe era inacessível. Assim como nos demais exercícios espirituais, trata-se de pôr o sujeito em contato com uma verdade, a fim de possibilitar uma transformação.

3.4.O outro do analista:

A temática do outro no cuidado de si é fundamental e perpassa toda a tradição antiga. De forma geral, pode-se dizer que o cuidado de si é inconcebível sem a figura de um outro. Esse outro, entretanto, exerce um papel específico e não deve ser confundido com outras figuras de cuidado, como o médico que cuida do corpo ou o pai de família que cuida dos bens. O mestre do cuidado de si é esse que vai se ocupar da alma de seu discípulo enquanto “ela é sujeito de ação”(FOUCAULT, 2006, p.73) é aquele que

“cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si

próprio. Amando o rapaz de forma desinteressada, ele é assim o princípio e o modelo do cuidado que o rapaz deve ter de si enquanto sujeito.” (FOUCAULT, 2006, p.74)

Apesar dessa fórmula geral, Foucault vai apontar importantes diferenças do papel desempenhado por esse outro nos cuidados de si grego e romano. No modelo platônico, o mestre é aquele que introduz o discípulo em um jogo de cuidado entre a ignorância e a rememoração. Trata-se de, através do diálogo, levar o sujeito a constatar a ignorância frente a suas concepções prévias. Em seguida, o sujeito é levado a constatar uma ignorância ainda mais primordial, a saber, a ignorância da verdade que estava desde sempre contida em sua memória. O cuidado, a partir deste ponto, vai consistir nesse processo de conhecimento dessas verdades primordiais, as Ideias, através da rememoração. Dada a finalidade política e pedagógica da modalidade platônica, trata-se de, através desse movimento em direção às Ideias, remediar certa defasagem formativa do discípulo a fim de torná-lo um bom governante. No cuidado de si romano, por sua vez, o outro não vai exercer mais um papel formativo, dado que a finalidade última do cuidado não é política e sim a constituição de um eu bom e belo. Ao invés, o outro é aquele que deve incitar, provocar e produzir naquele que se converte ao cuidado, um trabalho sobre si orientado para ascender ao status de sujeito.

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 [...]. 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, 2006, p.166)

Dado a importância da figura do outro também na psicanálise, cabe investigar de que modo essa temática vai ser pensada por Freud, de forma a esboçar uma possível aproximação com a tradição do cuidado de si antigo.

3.4.1. Postura do analista:

Durante os vários períodos de sua prática analítica, Freud nunca abriu mão de que uma das tarefas centrais da análise deveria ser a revelação de um conteúdo inconsciente, de modo que o Eu consciente do sujeito pudesse entrar em contato com que lhe é estranho, que foi expulso de seus domínios mas que insiste em retornar através do sintoma. Toda a reflexão

clínica e técnica de Freud sobre o papel do analista vai sempre ter como pano de fundo o acesso a esse conteúdo recalçado.

Em um processo de análise é requerido do analisando a adesão a regra fundamental, que como vimos pode ser pensada na esteira de um exercício espiritual meditativo. A livre associação do analisando, entretanto, tem a sua contrapartida do lado do analista através da prática da atenção equiflutuante. Assim, simetricamente a suspensão da crítica e dos juízos de valor do analisante sobre o fluxo de seu pensamento, é preciso que o analista, na sua escuta, seja capaz de produzir em si um estado de atenção uniforme, de modo a não direcionar um esforço de memorização para nenhum conteúdo específico. Isso pois, na medida em que o analista passa a selecionar os conteúdos trazidos conforme aquilo que julga a priori importante, é na suas próprias expectativas e inclinações que está se apoiando:

“A regra para o médico pode ser formulada da seguinte maneira: mantenha todas as influências conscientes longe de sua capacidade de memorização e se entregue completamente à sua “memória inconsciente”, ou, dito de maneira puramente técnica: ouça o que lhe dizem e não se preocupe se vai se lembrar de algo ou não.”(FREUD, 1912/2017, p.95)

Freud aqui parece propor um exercício ao analista a fim de permitir que o inconsciente do analista entre em contato com o inconsciente do analisando. O inconsciente do analista vai cumprir então um papel fundamental, ao identificar e reconstituir aquilo que desse inconsciente outro lhe foi comunicado:

“Assim como o receptor transforma novamente em ondas sonoras as oscilações elétricas da linha, originadas por ondas sonoras, da mesma forma o inconsciente do médico é capaz de reconstituir, a partir das ramificações do inconsciente que lhe são informadas, esse inconsciente que determinou as ocorrências [Einfälle] trazidas pelo paciente.”(FREUD, 1912/2017, p.99)

Além da atenção equiflutuante, Freud vai por diversos momentos se voltar para a postura que o analista deve assumir frente ao acontecimento transferencial. Tendo em vista que o analista é objeto dos mais intensos e variados afetos no decorrer de uma análise, faz-se essencial pensar acerca da postura a ser adotada frente aquilo que a repetição transferencial demanda do analista.

Freud aqui é categórico ao afirmar que o analista não deve recusar os afetos trazidos à tona pela transferência, como se fossem absurdos e fora de contexto, assim como também não

deve corresponder a suas demandas. Ao invés, deve ser possível manejá-los de modo a se utilizar de sua força pulsional na direção do trabalho analítico:

Mantemos a transferência amorosa, a tratamos como algo irreal, como uma situação que deva ser enfrentada no tratamento e reconduzida às suas origens inconscientes e que deva ajudar a levar à consciência da paciente os elementos mais ocultos de sua vida amorosa e, com isso, a dominá-los.”(FREUD, 1915[1914]/2017, p.174)

Freud parece sugerir com isso que o outro do cuidado na cena analítica deve ocupar uma posição singular e, portanto, diversa daquelas que podemos encontrar na vida social. Não se trata de fazer o papel moralista, reprimindo as manifestações inconscientes do analisante, assim como também não se deve corresponder a este de forma total e sem reservas. O olhar e a intenção do analista devem estar direcionados para viabilizar o trabalho do sujeito sobre si mesmo, possibilitando que este entre em contato com a sua verdade inconsciente e se transforme a partir desta.

Aqui se adentra em uma questão fundamental para a tematização desse outro em psicanálise, a saber, a questão da formação do analista. Pois, para que o analista seja capaz de colocar o seu inconsciente à disposição do analisando é necessário que este já o tenha submetido a um trabalho, ou seja, que o analista mesmo já tenha sido introduzido a essa modalidade de cuidado que é a psicanálise.

3.4.2. Formação do analista:

Em *A questão da análise leiga*, Freud apresenta o modelo de formação de analistas vigente na época nas instituições de ensino de psicanálise:

“Nesses institutos, os próprios candidatos são analisados, têm aulas teóricas em forma de palestras sobre todos os objetos importantes para eles e usufruem da supervisão de analistas mais velhos e experientes quando são habilitados a empreender os primeiros experimentos em casos mais simples.” (FREUD, 1926/2017, p.261)

Dentro os elementos que compõem esse tripé formativo, análise pessoal, estudos teóricos e supervisão, é a exigência de que o analista tenha ele mesmo uma experiência de análise pessoal que permite com que se trace um interessante paralelo com a tradição do cuidado de si.

Esse modo de transmissão próprio a psicanálise em que “é só porque um sujeito será submetido, ele mesmo, à experiência, que ele pode, por sua vez, submeter alguém à experiência”(ALLOUCH, 2014, p.59) remonta a um dispositivo próprio da tradição da espiritualidade. Na escola de Epicteto, existiam diferentes tipos de alunos. Haviam aqueles que desejavam completar sua formação antes de ingressar na vida política. Também existiam jovens que queriam completar a sua formação cultural, realizando assim uma espécie de “estágio preambular à vida.”(FOUCAULT, 2006, p.170). Por fim, existiam aqueles alunos que participavam da escola com a intenção de se tornar filósofos, ou seja, de passar a exercer o cinismo como um modo de vida. A estes, é preciso conseguir transmitir algo a mais. Não apenas introduzi-los na modalidade de cuidado proposta pelo cinismo, mas também despertar neste a capacidade de introduzir outros à modalidade de cuidado propriamente cínica. Significa então, que o futuro mestre do cuidado cínico deve ser capaz de indicar ao seu discípulo o combate com a vontade no qual este se encontra imerso, a saber, um combate em que este faz o mal acreditando fazer o bem: “ele faz o que não quer e não faz o que quer. Faz o que não quer, isto é, faz algo nocivo. Não faz o que quer, isto é, não faz a coisa útil que acreditava fazer”. (FOUCAULT, 2006, p.172). Caso isso não seja possível, é a si mesmo que o aluno tem de se remeter, ou seja, é a uma falha no próprio cuidado que dedicou a si mesmo que se deve situar essa impossibilidade de exercer a mestria: “ Deveremos acusar a nós mesmos, não aqueles que não conseguimos convencer” (FOUCAULT, 2006, p.172).

Em Freud, pode-se observar muito claramente esse mesmo dispositivo de transmissão em funcionamento. Para que o analista possa ocupar de forma adequada a posição de analista, ou seja, manejar a análise e intervir sempre tendo em vista o desvelamento e a elaboração do inconsciente, é preciso que este já tenha sido iniciado na modalidade de cuidado proposta pela psicanálise. Em outras palavras, é preciso que este já tenha realizado um trabalho sobre seu próprio inconsciente. Caso contrário, é provável que seus próprios recalques e resistências não elaboradas sejam um impeditivo da escuta do inconsciente de um outro:

“pode-se, antes, exigir que ele tenha se submetido a uma purificação [Purifizierung] psicanalítica e que tenha tomado conhecimento daqueles complexos próprios, adequados para atrapalhá-lo na absorção daquilo que lhe é apresentado pelo analisando. A bem da verdade, não se pode duvidar do efeito desqualificante de tais defeitos próprios; cada recalque não resolvido do médico corresponde, de acordo com uma expressão precisa de Wilhelm Stekel, a um “ponto cego” em sua percepção analítica.” (FREUD, 1912/2017, p. 100)

Para Freud, portanto, a experiência de análise pessoal do analista é insubstituível, na medida em que provoca no futuro analista “impressões e convicções no próprio corpo que em vão buscamos alcançar a partir do estudo de livros e ouvindo conferências.”(FREUD, 1912/2017, p.100)

Allouch (2014, p.59) vai ainda apontar para uma interessante semelhança entre a forma de transmissão psicanalítica e a epicurista. Epicuro foi o único dentre os epicuristas que conseguiu se libertar por conta própria da não sabedoria, “o único que jamais tivera necessidade de diretor” (FOUCAULT, 2006, p.168) A partir dele, todos os demais mestres epicuristas foram direta ou indiretamente dirigidos por Epicuro. Mesmo a escola tendo se ampliando e perdurando por gerações, a transmissão da modalidade de cuidado epicurista inescapavelmente remonta a Epicuro, uma vez que este foi o seu iniciador e possuía a posição singular de alguém que se auto libertou. Ora, também com Freud se passa algo homólogo. Freud é o único dentre os psicanalistas que não foi analisado por um outro mas sim por ele mesmo, através da auto análise realizada a partir de seus sonhos. De certa maneira, todos que se formam e se autorizam como analistas retomam, a cada vez, o ato inaugural freudiano.

3.4.3: Interpretações e construções: O uso da palavra por parte do analista.

No item 3.3.3. indicamos que, no que concerne ao uso da fala e da palavra, a psicanálise parece inverter as posições que se verificam no cuidado de si antigo. Assim, simetricamente ao livre falar por associação do analisando, o analista deve exercitar antes de tudo a escuta através do exercício da atenção equiflutuante. Como vimos, no cuidado de si era o discípulo que tinha de exercitar a escuta por meio do silêncio, da impassibilidade e da atenção. No entanto, o analista não se reduz a função da escuta, sendo possível a este intervir eventualmente ao tomar a palavra através do emprego de interpretação e de construções.

Freud aborda especificamente essa questão em seu texto *Construções em análise* de 1937, na qual busca responder uma objeção, atribuída posteriormente a Havelock Ellis, na qual a psicanálise seria acusada por conceder ao analista uma tal posição na qual a sua interpretação não poderia ser questionada. Assim, caso o analisando não concorde com a interpretação, esta recusa seria atribuída não a um erro de julgamento do analista, mas sim a resistência do analisante: “Heads i win tails you lose” (FREUD, 1937/2017, p. 365). Dessa forma, a crítica de Ellis recoloca a questão das relações de poder em jogo em uma análise no centro da discussão, uma vez que acusa a psicanálise de impor ao analisando o ponto de vista do analista a todo custo.

Na sequência do texto, Freud vai melhor situar a função das intervenções do analista em uma análise. Não se trata jamais de tentar convencer o analisando ou de coagi-lo a aceitar determinada interpretação: “O analista teria se comportado de forma muito incorreta se um infortúnio desses lhe acontecesse; principalmente, ele teria de fazer a autocrítica, reconhecendo que não deu voz ao paciente.” (FREUD, 1937/2017, p.371). Freud, ao invés, retira o peso das construções realizadas e comunicadas pelo analista ao afirmar que uma construção equivocada não surtirá efeito algum no analisando, e que pode inclusive ser prontamente substituída por outra construção mais adequada: “Entendemos a construção individual como nada mais que uma suposição, que aguarda a verificação, a comprovação ou o descarte.” (FREUD, 1937/2017, p.375)

A construção acima de tudo tem como finalidade a produção de um efeito sobre o analisando. É com base neste, o que Freud denomina confirmações indiretas, que se deve mensurar o valor de uma intervenção. Tal efeito indica que a intervenção do analista provocou efetivamente um movimento sobre o inconsciente do analisando, o que pode ser representado em uma análise através do desencadeamento de novas associações logo após a construção. O efeito causado pela intervenção também pode ser da ordem do ato, resultando em uma piora dos sintomas e desencadeando assim fortes resistências. A intervenção, portanto, visa colocar em movimento a dinâmica psíquica do sujeito, atuando em favor da continuidade do trabalho analítico e é a esta continuidade que está vinculado o seu valor: “Apenas a continuidade da análise poderá trazer a decisão sobre a correção ou a inutilidade da nossa construção.” (FREUD, 1937/2017, p.375)

3.5.O retorno da verdade: *Etopoiésis* e perlaboração:

Até aqui, foram abordadas aproximações entre a psicanálise e o cuidado de si que remetem ao trabalho necessário ao sujeito para que seja possível entrar em contato com a verdade. Nas diferentes modalidades de cuidado esse trabalho era realizado por meio da ascese, ou seja, através de uma grande diversidade de exercícios espirituais a partir dos quais o sujeito pode entrar em contato com os princípios que ordenam o modo de vida filosófico. Tendo isso em vista, mostrou-se como as noções de livre associação, atenção equiflutuante e transferência dizem também respeito a essa exigência de trabalho. No entanto, uma outra face das relações entre o sujeito e a verdade no cuidado de si remete aos efeitos de retorno que essa verdade provoca no sujeito, efeitos esses que vão produzir efetivamente uma transformação em seu ser.

Na modalidade do cuidado de si romana, Foucault recupera a noção de *etopoiésis* para pensar esse retorno da verdade sobre o sujeito. Os preceitos que serviam de norte para o modo de vida filosófico possuem uma qualidade *etopoiética*, ou seja, apenas tinham valor na medida em que podiam ser subjetivados²⁵ pelo sujeito e transformar seu modo de ser, em outras palavras, um saber útil e valioso é aquele que tem consequências éticas. Com isso, Foucault reafirma a distinção entre cuidado de si e conhecimento, uma vez que neste último a relação entre sujeito e saber é de exterioridade. Assim, um sujeito que foi capaz de incorporar esse saber e se transformar a partir dele é um sujeito portador de um equipamento, *paraskeuê*, que lhe permite enfrentar os acontecimentos com o qual venha a se deparar.

Na psicanálise, também não se trata de uma mera tomada de conhecimento do conteúdo inconsciente por parte do sujeito. Não basta simplesmente informar ao sujeito as causas de seu sofrimento. Freud por diversas vezes vai advertir sobre os efeitos estéreis e muitas vezes maléficos que uma comunicação desse tipo pode produzir:

“Se o conhecimento do inconsciente fosse tão importante para o doente como quer crer o inexperiente em Psicanálise, para a cura seria suficiente o doente assistir a palestras ou ler livros a respeito. Mas essas medidas têm a mesma influência sobre os sintomas de males nervosos quanto a distribuição de cardápios para os famintos. Essa comparação é útil até para além deste uso imediato, pois a comunicação do inconsciente ao doente, via de regra, tem como consequência a intensificação do conflito dentro dele e o aumento do sofrimento” (FREUD, 1910/2017, p.86)

Se faz implícito em uma afirmação como essa, que o saber que um processo analítico proporciona não é meramente de cunho intelectual e sim algo da ordem de uma experiência ativamente vivida pelo sujeito. Em outras palavras, para que uma transformação efetivamente ocorra, é necessário que o sujeito entre em contato com o seu inconsciente e de alguma forma subjetive aquilo que até então não podia ser pensado, mas que insistia em retornar através do sintoma. Freud vai pensar esse processo, de incorporação do conteúdo recalado, através do conceito de perlaboração.

A perlaboração é um conceito que não foi muito explorado por Freud no decorrer de sua obra, sendo em *Lembrar, repetir e perlaborar* que é abordado de forma mais demorada.

²⁵ O termo subjetivação está aqui sendo usado em sentido foucaultiano. O conceito de subjetivação é derivado de uma concepção de sujeito radicalmente histórica e anti substancialista. Para Foucault, o sujeito não deve ser reduzido a uma essência universal mas compreendido a partir de seus diferentes modos de constituição ao longo da história. Assim, os modos de subjetivação “são, precisamente, as práticas de constituição do sujeito.” (CASTRO, 2004, p.408) Como já indicado anteriormente, a subjetivação pode ocorrer em dois sentidos diversos: No sentido de uma objetificação do sujeito a partir de discursos e práticas que lhe são impostas do exterior e como uma prática de auto constituição realizada pelo próprio sujeito.

Nesse texto, Freud introduz a perlaboração ao relatar ser muito comum entre jovens analistas um estranhamento ao constatar uma certa estagnação do tratamento, mesmo depois da interpretação e da comunicação das resistências ao paciente. Ao contrário de indicar o fracasso da análise, essa aparente estagnação, segundo Freud, aponta para um intenso trabalho do sujeito sobre si mesmo. Este estaria, na verdade, tentando superar as suas resistências e incorporar determinado conteúdo inconsciente que até então se encontrava recalcado: “O médico não tem mais nada a fazer aí senão esperar e aceitar um percurso que não pode ser evitado e que também nem sempre pode ser acelerado.” (FREUD, 1914/2017, p.161) É justamente esse trabalho de incorporação e, em certa medida, resolução do estatuto conflitivo do conteúdo inconsciente que recebe o nome de perlaboração.

Freud encerra o texto identificando uma semelhança estrutural esclarecedora entre os processo de perlaboração e o da ab-reação. Como afirma Laplanche: “É sem dúvida por levar em consideração o caráter vivido e resolutivo da perlaboração que Freud vê nela um homólogo do que representava a ab-reação no tratamento hipnótico.”(LAPLANCHE, 2022, p.340). No método catártico a representação traumática era evocada através da hipnose, o que permitia uma descarga dos afetos que até então estavam represados nas conversões corporais. É através de uma experiência de reatualização da situação traumática, que os afetos evocados podem ser vividos até o fim e a formação sintomática pode ser abandonada. Da mesma forma, na perlaboração, o sujeito pode entrar em contato com pulsões recalçadas e lhe dar um outro destino que não passe por uma repetição sintomática.

Em *Análise finita e infinita*, Freud oferece uma importante indicação acerca do sentido em que se deve tomar essa resolução do conflito psíquico. Esse trabalho sobre si, que o sujeito realiza no momento em que seu Eu trava contato com sua verdade inconsciente, pode ser entendido enquanto um trabalho de domaço: “isso quer dizer que a pulsão foi acolhida completamente na harmonia do Eu e é acessível através das outras aspirações no Eu, não trilhando mais os seus próprios caminhos em busca de satisfação.” (FREUD, 2017, p.326) A domaço, a acolhida, da pulsão no Eu remetem, portanto, a esse retorno da verdade sobre o sujeito, a uma transformação em seu ser que inclui a recuperação da capacidade do sujeito de realizar e de fruir.

3.6.Conversão e psicanálise: Auto Finalização do eu e estilística da existência

Como vimos, Foucault atribui um papel central à noção de conversão em *A hermenêutica do sujeito*, afirmando que esta noção se encontra no núcleo mesmo das práticas de cuidado de si. De forma geral, a conversão pode ser pensada como um movimento de

desvio das coisas do mundo e de retorno sobre si. Retorno esse que implica um trabalho sobre si na medida em que visa sempre uma transformação. A finalidade de transformação e a natureza desse trabalho variam de acordo com a modalidade de conversão, fazendo com que Foucault proponha uma sistematização em que são diferenciados três modelos, a saber, o grego, o romano e o cristão. No grego tem-se um trabalho de rememoração que tem como finalidade o conhecimento das Ideias e a formação de um bom governante (*epistrophé*). Na cristã, trata-se sobretudo de um trabalho na direção da renúncia do si mesmo e da constituição de um novo eu purificado e passível de salvação (*metanoia*). Por fim, Foucault vai propor um modelo de conversão próprio à tradição helenística que se caracteriza pela predominância de exercícios espirituais, que tem por finalidade última a produção de uma forma de vida bela e boa. Portanto, não mais uma finalidade política nem religiosa, mas sim de auto subjetivação, da constituição de uma forma e de um estilo para a própria existência.

Se pensarmos a psicanálise a partir do modelo da conversão, pode-se distinguir três momentos. O primeiro momento, que foi abordado no início deste capítulo em paralelo com a noção da *stultitia*, é o de saída de um estado indesejado. Os platônicos pensavam esse estado a partir de um não saber irrefletido. Os cristãos, por sua vez, como estado de pecaminoso no qual o sujeito se via imerso em desejos impuros e os romanos como um estado de *stultitia*, na qual o sujeito se via completamente à mercê dos acontecimentos externos. Ora, na psicanálise, esse estado indesejado sobre o qual o cuidado deve incidir é o de um certo estado de passividade em relação a seu inconsciente, no qual este passe a determinar uma grande porção da existência do sujeito através do sintoma. A conversão psicanalítica teria então como ponto de partida esse estado de intenso sofrimento em decorrência de um conflito que se desenrola na cena inconsciente. Um segundo movimento consiste em um retorno do sujeito sobre si mesmo e sobre os seus sintomas. Trata-se então de não mais ignorar suas manifestações sintomáticas, de se demorar sobre elas e de tomá-las como verdadeiros adversários:

“ Ele precisa criar coragem para ocupar a sua atenção com as manifestações de sua doença. A doença em si não pode mais ser algo desprezível para ele, deve ser antes um adversário digno, uma parte de sua essência que se apoia em bons motivos, de onde se trata de buscar algo valioso para a sua vida futura.”(FREUD, 1914/2017,p.157)

É a partir dessa postura, a qual muitas vezes leva o sujeito até uma análise, que se pode começar o trabalho do sujeito sobre si mesmo a fim de acessar a verdade contida em seu inconsciente. É através desse trabalho, como foi evidenciado a partir das noções de livre

associação e transferência, que o sujeito pode entrar em contato e enunciar essa verdade. Um terceiro momento consiste na apropriação, na subjetivação, realizada pelo sujeito acerca de sua própria verdade inconsciente. Foi o que tentou-se demonstrar com a aproximação do conceito de perlaboração ao de *etopoiésis*. Não se trata de tomar o inconsciente como mais um objeto de conhecimento a ser analisado e dominado pela razão. O saber do inconsciente é *etopoiético*, ou seja, promove uma transformação efetiva do ser do sujeito à medida que vai sendo acessado e perlaborado.

Sem dúvida, dentre os três modelos de conversão abordados por Foucault, é a conversão romana que possui mais ressonâncias com o modelo psicanalítico. Isso pois, em ambos os casos, a finalidade do cuidado parece estar centrada na constituição para o sujeito de um novo modo de relação a si. Não uma finalidade política, nem uma renúncia visando uma salvação após a morte, mas sim a possibilidade da constituição de uma outra forma de estar neste mundo, com os outros e consigo mesmo.

Há entretanto uma importante diferença. O cuidado de si romano tem como meta a constituição de uma “relação completa, consumada, adequada de si para consigo.”(FOUCAULT, 2006, p.259) Essa relação de completude é pensada pelas filosofias romanas por intermédio da figura do velho. A velhice passa a ser vista como um momento ideal e positivo da vida, para o qual todo o trabalho sobre si das práticas de cuidado deve tender. O velho mestre do cuidado é o modelo de uma existência bela que se completa em si mesma:

“aquele que pode enfim ter prazer consigo, satisfazer-se consigo, depositar em si toda alegria e satisfação, sem esperar qualquer prazer, qualquer alegria, qualquer satisfação em mais nada, nem nos prazeres físicos de que não é mais capaz, nem nos prazeres da ambição aos quais renunciou.” (FOUCAULT, 2006, p.135)

Ora, em psicanálise não é disso que se trata. De partida o sujeito psicanalítico se encontra em uma condição trágica, na medida em que o encontro entre sujeito e cultura, entre a pulsão e as exigências civilizatórias, não é totalmente conciliável. Em outras palavras, existe um mal estar intrínseco a esse encontro que não pode ser totalmente eliminado: “no discurso freudiano essa relação é marcada essencialmente pelo mal-estar, pois a inserção do sujeito na cultura é permeada pelo conflito e pela impossibilidade do sujeito em solucioná-lo de forma absoluta.” (BIRMAN, 1997, p.9) Nesse sentido, a psicanálise não pode oferecer nenhuma espécie de cura definitiva que garanta ao sujeito uma existência sem sofrimento.

Segundo Birman (1996, p.40), foi apenas com a elaboração da noção de pulsão de morte, que esse estado de permanente incompletude e indeterminação do sujeito ganhou um estatuto conceitual mais bem acabado. Freud passou a conceber uma pulsão que não se submete totalmente ao princípio do prazer e que se caracteriza por ser uma força de anti ligação, que obriga o sujeito a um constante trabalho de reinvenção e de criação de novas formas de investimento pulsional. Assim, pode-se pensar que o trabalho do sujeito sobre si em uma análise deve ser direcionado pelo analista para essa tarefa:

“O ato analítico deverá justamente encontrar destinos para as forças pulsionais. Esta via de investigação é, ainda hoje, continua aberta e indeterminada. O grande desafio inerente à experiência psicanalítica, tanto para o analista quanto para o analisando, é o de produzir e o de inventar ligações.” (BIRMAN, 1996, p.40)

Portanto, diferentemente da conversão romana que tem como meta um ideal de completude, a conversão psicanalítica tem como finalidade a “constituição de um estilo para o sujeito, que seria regulada nos registros ético e estético” (BIRMAN, 1997, p.12). Estilo este que leva a dimensão trágica da existência e que busca oferecer ao sujeito um novo modo singular de se relacionar com os seus conflitos e sofrimentos.

3.7. Por uma outra concepção de psicanálise:

É preciso retomar que o sujeito tal como pensado por Foucault no decorrer de sua obra se encontra em uma encruzilhada. Até os anos 80

“o sujeito, como que por uma propensão natural, era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura.” (GROS, 2006, p.621).

Sujeito, portanto, pensado a partir de uma identidade produzida por uma série de discursos e práticas articulados na instância do poder. De 1980 em diante o que se pode observar, tanto através de seus cursos quanto através da passagem entre o primeiro e o segundo tomo da história da sexualidade, é um reordenamento do projeto teórico de Foucault em torno das formas a partir das quais o sujeito pode vir a constituir a si mesmo. O retorno à antiguidade

grega, tanto no âmbito da sexualidade quanto do cuidado de si, tem, portanto, a finalidade de recuperar “uma outra figura de sujeito” (GROS, 2006, p.621), um outro modo de subjetivação distinto da modalidade moderno, que se dá através da forma conhecimento e das práticas disciplinares. Assim, se revela aqui a tarefa crítica própria ao método genealógico, que se caracteriza por ser “uma estratégica reflexão voltada para a atualidade, sugerindo novos modelos e práticas, possibilidades e alternativas” (MUCHAIL, 2009, p.84)

Quando nos voltamos para o sujeito freudiano, é possível identificar uma importante semelhança com a concepção foucaultiana. Em Foucault, como vimos, o sujeito é fundamentalmente constituído por uma dimensão de alteridade, tendo sua identidade fixada por um conjunto de discurso e práticas que circulam no meio social. Ora, em Freud, a alteridade também cumpre uma função fundamental no processo através do qual o sujeito se constitui:

“Na vida psíquica do indivíduo, o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliador e como adversário, e por isso a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social, nesse sentido ampliado, mas inteiramente legítimo.” (FREUD, 1921/2023, p.137).

Basta, para verificar a importância desse outro, lembrar-se de como Freud descreve o processo de constituição do Eu a partir da dinâmica das identificações com os outros com os quais o sujeito estabelece vínculos libidinais:

“De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetivos abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto.” (FREUD, 1914/2023, p.37)

Ou ainda, de como a instância do Supereu é formada a partir de identificações com figuras de autoridade, sendo primeiramente os pais no processo de dissolução do Édipo e depois com as demais figuras do ambiente social:

“Pois a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública).”(FREUD, 1914/2010, p.42)

Assim, a aproximação com as práticas de cuidado de si na qual se baseou este trabalho foi uma tentativa de pensar a psicanálise como uma técnica de si, a qual oferece ao sujeito, por intermédio do outro do analista, a possibilidade de se descolar dessa objetificação/identificação que lhe é imposta de saída. Trata-se de um processo através do qual o sujeito pode se apropriar dessa alteridade que lhe é constitutiva, dessa verdade inconsciente que de início lhe é estranha mas que o determina. Trabalho sobre si para acessar a verdade (Livre associação e transferência) e retorno da verdade sobre o sujeito (perlaboração), tendo por finalidade a constituição de uma estilo singular de existência para si.

É nesse sentido que pode-se pensar a psicanálise como uma prática de liberdade. Para Foucault, a liberdade não é um estado, um ponto de chegada, que pode ser alcançado de forma absoluta. Também não se trata de um atributo natural do indivíduo, uma propriedade que pode ser usada da forma que este bem entender, como propõe uma concepção liberal. Em Foucault, a liberdade é um exercício constante, uma prática que visa questionar as formas de sujeição e dominação que nos constituem: “a experiência de liberdade não seria a experiência de uma identidade ou um estado natural ou previamente dado, mas, ao contrário, uma experiência de fragilidade de um tipo de identificação presumida como certa” (RAJCHMAN, 1993, p.128). A existência da liberdade implica em dizer que não existe uma determinação histórica absoluta, que todas as determinações históricas que nos perpassam e nos constituem (discursos, instituições, práticas, formas de relação, modalidades de sofrimento) estão sujeitas a serem interrompidas, interpretadas e ressignificadas pelos sujeitos.

A psicanálise, portanto, pode ser entendida como uma importante prática de liberdade de nossos tempos, que introduz o sujeito em uma modalidade de cuidado em que, através de um trabalho de si sobre si, é possível produzir uma outra forma de relação para consigo. Forma essa descolada das objetificações e identidades impostas pelos discursos e pelas práticas de poder. O trabalho de uma análise se apoia e se desenvolve justamente nesse ponto de resistência do sujeito às formas históricas que o constituem e o limitam, na medida em que é aí que reside a possibilidade de vir a ser diferente do que se é.

4.Considerações finais:

Tendo como ponto de partida o contexto de desorientação da psicanálise na contemporaneidade, tal como descrito por Allouch (2014,p.38), tentou-se ao longo do trabalho propor um novo sentido político e ético para a prática psicanalítica. Para tanto, nos apoiamos no método genealógico foucaultiano e nas suas indicações em *A hermenêutica do sujeito* para esboçar uma outra possibilidade de filiação genealógica para a psicanálise que remontasse as práticas antigas de cuidado de si. A aproximação se fundamentou principalmente nas relações entre sujeito e verdade, de modo em que se procurou defender que a psicanálise, à sua maneira, atualiza a exigência de uma trabalho a ser realizado pelo sujeito para que este possa entrar em contato com a verdade e transformar a si mesmo. Trabalho esse que, como vimos, possui dois momentos principais, a saber, o momento do acesso do sujeito a verdade e o de retorno da verdade sobre o sujeito.

Com essa aproximação, o principal objetivo consistiu em contribuir para a discussão acerca do sentido ético e político que pode ter uma prática como a psicanálise na atualidade. Ao compreender a psicanálise freudiana como uma técnica de si que introduz o sujeito em uma modalidade de cuidado a partir da verdade inconsciente, foi possível pensá-la como uma prática de liberdade. E isso, na medida em que permite ao sujeito se desgarrar das objetificações que lhe são impostas e produzir um estilo singular para si.

Além disso, a aproximação entre a psicanálise e o cuidado de si contribuiu para a complexificação da intrincada relação entre Foucault e a psicanálise, até então muito pautada pela teses de *A vontade de saber*, que atribuíam a psicanálise uma função de assujeitamento. Defendeu-se que a espécie de genealogia ali traçada não se sustenta por si só, uma vez que não considera suficientemente a especificidade da psicanálise. Para tanto, seria necessário levar em conta sua dimensão conceitual, tendo em vista que os conceitos e a prática psicanalítica são indissociáveis. No capítulo 3, demonstrou-se como alguns dos principais conceitos da psicanálise freudiana comportam em si uma exigência de trabalho do sujeito sobre si mesmo e, dessa forma, guardam proximidade com os exercícios espirituais antigos.

Não foi possível, entretanto, desenvolver alguns pontos que são importantes para uma melhor fundamentar essa aproximação entre a psicanálise e o cuidado de si. Um primeiro ponto diz respeito às mutações acerca do lugar da verdade nas tradições da antiguidade e da psicanálise. Foucault identifica que com a tradição cristã foi produzida uma importante transformação na história da subjetividade ocidental, que diz respeito à possibilidade de que o sujeito enuncie uma verdade sobre si mesmo:

Mas enfim, se tivermos a este respeito uma visão histórica um pouco mais ampla, penso ser preciso considerar como um acontecimento de grande importância, nas relações entre sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade. (FOUCAULT, 2006, p.437)

Como vimos, em psicanálise todo o trabalho realizado pelo sujeito sobre si deve resultar no acesso a uma verdade que é a verdade referente aquele sujeito singular. A verdade que vem à tona a partir da livre associação, da transferência ou da interpretação sempre se manifesta como a verdade acerca de si mesmo. Na antiguidade greco-romana, por sua vez, não se tratava nunca de dizer a verdade de si. A verdade com a qual o sujeito entrava em contato a partir da relação de cuidado era exterior a este e dizia respeito às coisas e acontecimentos do mundo, bem como à melhor forma de se colocar nessa relação entre o homem e o mundo. Verdade, portanto, da relação homem-mundo e que deveria ser transformada em uma forma de vida a partir de exercícios espirituais.

Portanto, existe uma importante continuidade entre essa possibilidade de dizer a verdade sobre si, inaugurada pelo cristianismo, e a psicanálise. Talvez poderíamos inclusive atribuir a essa continuidade a inversão operada pela psicanálise no que diz respeito ao uso da fala e da palavra em relação ao cuidado antigo, como foi indicado no capítulo 3. O uso da palavra, que na modalidade de cuidado antiga pertencia quase que exclusivamente ao mestre, em psicanálise passa para o lado do analisando, daquele que está apenas começando a cuidar de seu inconsciente. Enfim, seria preciso melhor investigar como a psicanálise vai se situar frente a essa possibilidade subjetiva, tão presente em nossos tempos, de dizer a verdade sobre si mesmo. Bem como os possíveis efeitos de sujeição ou de libertação que dizer a verdade sobre si no interior de uma análise pode produzir.

Um outro ponto, que foi abordado apenas de forma superficial durante o trabalho, se refere a prática e a transmissão da espiritualidade na modernidade. Tal como indicado pelo próprio Foucault, existe toda uma tradição filosófica que cultivou formas de espiritualidade na modernidade. É interessante notar que tal tradição é especialmente forte no contexto intelectual alemão do fim do século XX, incluindo nomes como Hegel, Nietzsche e Schopenhauer. Caberia assim investigar a presença da espiritualidade nesses autores, de modo identificar possíveis ressonâncias com a espiritualidade que identificamos aqui em Freud. Outra vertente de transmissão da espiritualidade, como aponta Safatle, é a literatura e, mais especificamente, o movimento dândi que podemos encontrar em um autor como Baudelaire:

“O dandismo, essa “instituição para além das leis”, permite compreender a vida como um trabalho singular sobre si a partir das leis de uma estética. Um ascetismo (no sentido de ascese que nos submete a uma prova) que faz do corpo, do comportamento, dos sentimentos e das paixões uma obra de arte.” (SAFATLE, 2017, p.353)

Por tanto, a experiência estética própria a modernidade também seria uma outra importante fonte possível de transmissão da espiritualidade para a psicanálise.

Por fim, um enorme campo de investigação se abre se levarmos em conta a psicanálise pós freudiana, mais especificamente em sua vertente lacaniana. Foucault chega mesmo dizer que Lacan teria problematizado, no interior do campo psicanalítico, as relações entre sujeito e verdade, procurando pensar o preço a ser pago pelo sujeito para se relacionar com o verdadeiro: “acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta epiméleia heautoú, que constitui a forma mais geral da espiritualidade.” (FOUCAULT, 2006, p.41)

5.Referências bibliográficas:

ALLOUCH, JEAN. *A psicanálise é um exercício espiritual?Resposta a Michel Foucault* / Jean Allouch; tradução: Maria Rita Salzano Moraes e Paulo Sérgio de Souza Jr. - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

BIRMAN, Joel. *A biopolítica na genealogia da psicanálise: da salvação à cura*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, n.2, p.529-548, abr.-jun. 2007.

_____. *A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia*. Tempo psicanal. [online]. 2010, vol.42, n.1, pp. 183-202.

_____. *Estilo e modernidade em psicanálise* / Joel Birman. — São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Por uma estilística da existência: sobre a psicanálise, a modernidade e a arte* / Joel Birman. - São Paulo: Ed.34, 1996.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. Apresentação de Benedito Nunes - Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*; tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro - São Paulo: Brasiliense, 2005.

DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica* / Hubert Dreyfus, Paul Rabinow; tradução de Vera Porto Carrero. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito* / Michel Foucault: edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros ; tradução Márcio Alves da Fonseca. Salma Tannus Muchail. - 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006. - (Tópicos)

_____. *A verdade e as formas jurídicas* / Michel Foucault, (tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes... et al. J - Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002

_____. *História da loucura na idade clássica*; tradução José Teixeira Coelho Netto -1 ed. - São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 2; o uso dos prazeres* / Michel Foucault; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: Microfísica do poder/ Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no College de France (1982-1983)* / Michel Foucault; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. - (Obras de Michel foucault)

_____. *O nascimento do hospital*. In: Microfísica do poder/ Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *O poder psiquiátrico: curso dado no College de France (1973-1974)* / Michel Foucault ; edição estabelecida por Jacques Lagrange, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana ; tradução Eduardo Brandão ; revisão técnica Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. - São Paulo : Martins Fontes, 2006. - (Tópicos)

_____. *Sobre a história da sexualidade*. In: Microfísica do poder/ Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Verdade e poder*. In: Microfísica do poder/ Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FULGENCIO , Leopoldo. *Kant e as especulações metapsicológicas em Freud*. Kant e-prints, [S.l.],v.2,n.9,p.1–31,2015.Disponívelem:<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/319>. Acesso em: 10 jun. 2023.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920) / Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. *A análise finita e a infinita*. In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *A questão da análise leiga*. In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *Cinco lições de psicanálise*. In: Obras completas, volume 09: Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”), uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910) / Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Conferências introdutórias à psicanálise*. In: Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917) / Sigmund Freud; tradução Sergio Tellaroli; revisão da tradução Paulo César de Souza. — 1 a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Construções em análise*. In: Obras completas, volume 13: conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917) / Sigmund Freud; tradução Sergio Tellaroli; revisão da tradução Paulo César de Souza. — 1 a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Contribuição à história do movimento psicanalítico*. In: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914) / Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu*. In: Cultura, sociedade e religião : O mal-estar na cultura e outros escritos / Sigmund Freud ; tradução Maria Rita Salzano Moraes.-1.ed;3. reimp.-Belo Horizonte : Autêntica, 2023.

_____. *Lembrar, repetir e perlaborar*. In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *Observações sobre o amor transferencial*. In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *O mal estar na civilização*. In: Obras completas, volume 18: O mal estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930 – 1936) / Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. *O método psicoanalítico freudiano*. In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico*. In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *Sobre a psicanálise "selvagem"*. In: In: Fundamentos da clínica psicanalítica / Sigmund Freud ; tradução Claudia Dornbusch. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2017. -- (Obras incompletas de Sigmund Freud ; 6)

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Obras completas, volume 6 :três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905) / Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza. -11 ed.-São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GROS, Frédéric. *Situação do curso*. In: A hermenêutica do sujeito/ Michel Foucault: edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros ; tradução Márcio Alves da Fonseca. Salma Tannus Muchail. - 2' ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006. - (Tópicos)

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*; tradução Dion Davi Macedo. - 6'ed- São Paulo: Edições Loyola, 2014

IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade em Jacques Lacan* / Gilson Iannini. -- 2. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2013. -- (Filô/Margens, 1).

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de psicanálise* / Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis; Tradução Pedro Tamen. - 5.ed.-São Paulo : Martins Fontes - selo Martins, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A eficácia simbólica*. In: Antropologia estrutural / Claude Lévi-Strauss; Tradução Beatriz Perrone-Moisés. - São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LOPARIC, Zeljko. A máquina no homem. In: Psicanálise e universidade, n.7, 1997, p .14-32.

MEZAN, Renato. *Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise*, In: RIBEIRO, Renato Janine, org. *Recordar Foucault* . São Paulo, Brasiliense,1985.p. 94-125.

PLATÃO. *Alcibiades I ou conhece-te a ti mesmo* / Platão; tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira; introdução de Julia Annas - 1'ed.- São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

RAJCHMAN, John. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética* / John Rajchman; tradução, Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

SAFATLE, Vladimir; “*Para além da sexualidade: Foucault e a liberdade como autopertencimento*”, In: NOVAES, Adauto; *Mutações; entre dois mundos*, São Paulo: Edições Sesc, 2018

TANNUS MUCHAIL, Salma. (2009). *A propósito do título a hermenêutica do sujeito*. *Revista De Filosofia Aurora*, 21(28), 79–86.

_____. *Estóicos e epicuristas*. In: *Foucault, mestre do cuidado*, São Paulo: Edições Loyola, 2011.

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