

Cléa Maria Ballão
Jossânia Veloso
(Orgs.)

REFLEXÕES EM FILOSOFIA E PSICANÁLISE



Esta obra é fruto de uma proposta apresentada pelo prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida para os alunos de sua disciplina no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. A cada ano a proposta era lançada como desafio a novos alunos, o que fez a disciplina render alguns livros, um exercício importante para o nosso aprendizado como pesquisadores. Da obra freudiana são abordados aqui conceitos como identificação, narcisismo, incorporação, vínculo, assim como a questão do outro. Também um capítulo é tratado a questão do real, a partir de Freud, Merleau-Ponty e Lacan. A questão do desejo é abordada partindo como ponto de vista uma análise a partir de Agostinho e Lacan. Outro tema tratado, também, em Agostinho é a dignidade humana na dicotomia do *usus-fruitio*. Nesta obra, também estão presentes alguns debates suscitados a partir do pensador francês Michel Foucault. Ele aparece numa análise sobre o cuidado de si e a stultitia em Sêneca, para depois ser abordado de forma mais direta em seu sujeito do conhecimento e na possível autonomia do sujeito na última fase do autor. Esperamos que o leitor possa encontrar aqui, a partir desses autores que citamos, Agostinho, Foucault, Freud, Lacan, Merleau-Ponty e Sêneca, pontos que o instigue a explorar ainda mais essas temáticas assim como temáticas correlatas que nos ajudam a questionar e a buscar cada vez mais entendermos um pouco sobre quem somos. Numa desconstrução e construção contínua, sempre desafiadora, instigante e espantosa.



Reflexões em Filosofia e Psicanálise

Reflexões em Filosofia e Psicanálise

Organizadoras
Cléa Maria Ballão
Jossânia Veloso



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BALLÃO, Cléa Maria; VELOSO, Jossânia (Orgs.)

Reflexões em Filosofia e Psicanálise [recurso eletrônico] / Cléa Maria Ballão; Jossânia Veloso (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

180 p.

ISBN - 978-65-5917-243-6

DOI - 10.22350/9786559172436

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Psicanálise; 3. Freud; 4. Foucault; 5. Coletânea; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
Cléa Maria Ballão Jossânia Veloso	
1	11
Identificação e narcisismo na obra freudiana	
Cléa Maria Ballão	
2	37
A dignidade humana na dicotomia agostiniana do <i>usus-fruitio</i>	
José Roberto de Mello Filho	
3	52
Identificação, incorporação e vínculo emocional com o outro na teoria freudiana	
Cléa Maria Ballão	
4	71
O desejo: diálogo entre Lacan e Agostinho	
Juliana Rodrigues Dalbosco	
5	84
O real como impossível	
Renato dos Santos	
6	98
Cuidado de si e a <i>stultitia</i> em Sêneca – uma análise foucaultiana	
Jossânia Veloso	
7	115
O sujeito do conhecimento em Foucault: apontamentos sobre a primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”	
José Roberto de Mello Filho	
8	129
A possibilidade de autonomia em Foucault	
Jossânia Veloso	

Apresentação

*Cléa Maria Ballão
Jossânia Veloso*

Esta obra é fruto de uma proposta apresentada pelo prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida para os alunos de sua disciplina no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. A cada ano a proposta era lançada como desafio a novos alunos, o que fez a disciplina render alguns livros, um exercício importante para o nosso aprendizado como pesquisadores. No caso específico deste livro, além dos participantes da disciplina, de 2018, abraçaram a ideia alguns ex-alunos e também colegas de outras instituições.

Seguindo o modelo de uma edição de 2015, os professores, especialistas e pós-graduandos aqui reunidos, trazem à luz alguns textos em que tratam de temas interligados como filosofia e psicanálise, considerados também transversais em várias áreas do conhecimento. Temas que nos instigam e nos afetam de maneira a estarmos sempre a volta com perguntas e respostas, ora originais ora as mesmas perguntas reformuladas, de tempos em tempos.

Da obra freudiana são abordados aqui conceitos como identificação, narcisismo, incorporação, vínculo, assim como a questão do outro. Também em um capítulo é tratado a questão do real, a partir de Freud, Merleau Ponty e Lacan. A questão do desejo é abordada partindo como ponto de vista uma análise a partir de Agostinho e Lacan. Outro tema tratado, também, em Agostinho é a dignidade humana na dicotomia do *usus-fruitio*. Nesta obra, também estão presentes alguns debates suscitados a partir do pensador francês Michel Foucault. Ele aparece numa análise sobre o

cuidado de si e a *stultitia* em Sêneca, para depois ser abordado de forma mais direta em seu sujeito do conhecimento e na possível autonomia do sujeito na última fase do autor.

Esperamos que o leitor possa encontrar aqui, a partir desses autores que citamos, Agostinho, Foucault, Freud, Lacan, Merleau-Ponty e Sêneca, pontos que o instigue a explorar ainda mais essas temáticas assim como temáticas correlatas que nos ajudam a questionar e a buscar cada vez mais entendermos um pouco sobre quem somos. Numa desconstrução e construção contínua, sempre desafiadora, instigante e espantosa.

1

Identificação e narcisismo na obra freudiana ¹

Cléa Maria Ballão ²

*Quando eu te encarei frente a frente não vi o meu rosto
Chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto
É que Narciso acha feio o que não é espelho.*

Caetano Veloso.

O termo identificação é registrado na obra freudiana desde sua correspondência com Fliess até um de seus últimos artigos intitulado “Achados, ideias, problemas” escrito e publicado em Londres, em 1938. Já o vocábulo narcisismo aparece pela primeira vez, apenas em 1909, em uma reunião com colegas na Sociedade Psicanalítica de Viena. Nessa ocasião, Freud aponta o narcisismo como um estágio do desenvolvimento psíquico/sexual necessário entre o autoerotismo e o amor objetal. A partir desse momento, esse termo aparece em outros textos e ganha destaque conceitual com a elaboração do artigo de 1914, “À Guisa de introdução ao narcisismo”. Diante de tal constatação, entendemos como de fundamental importância resgatar algumas dessas passagens para melhor acompanharmos o pensamento do autor sobre o assunto e, assim, adquirirmos uma visão mais clara acerca desses conceitos.

¹ Esse texto, com pequenas alterações, integra a dissertação do mestrado da autora intitulado “As vicissitudes da constituição da função materna: um percurso teórico em Winnicott e Freud”, defendida em 2012, na UFPR

² Doutoranda em Filosofia pela PUCPR, na linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise. Mestre em Psicologia pela UFPR. Graduação em Psicologia pela UTP. Professora do curso de graduação em Psicologia na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: Clémariaballao@gmail.com

Nossa intenção é apresentar as principais ideias de Freud acerca do entrelaçamento da identificação com a realização de desejos pela via dos sintomas e sonhos, bem como suas articulações com o narcisismo. A exposição começa pelas considerações freudianas sobre a identificação no início da construção da psicanálise e registradas em sua correspondência com Fliess. Em seguida, aborda a identificação articulada aos sonhos e sintomas, na tentativa de apontar o modo de atuação da identificação nesses fenômenos para encobrir desejos inconscientes. Na continuidade do trabalho são discutidas questões relativas a identificação e o narcisismo como elementos constituintes do Eu.

Considerações iniciais de Freud acerca da identificação.

As primeiras considerações freudianas acerca da identificação, assim como de tantos outros conceitos psicanalíticos, começam a ser pensadas e registradas na correspondência que Freud manteve com Fliess entre os anos de 1887 a 1904. Os registros ali impressos permitem, a investigadores como nós, acompanhar o nascimento de ideias que mais tarde ganham o estatuto de conceitos na teoria psicanalítica. Este é o caso do conceito de identificação. Ele surge nos primórdios da psicanálise e atravessa toda sua teoria. Vejamos então algumas ideias de Freud sobre a identificação, registradas em suas cartas a Fliess.

Segundo constatamos no “Rascunho L”, anexado a Carta 61, datada de Viena, 2 de maio de 1897, na qual o assunto em pauta era a arquitetura da histeria, Freud utiliza a palavra identificação ao fazer referência ao papel desempenhado pelas empregadas domésticas na organização das fantasias histéricas. Diz o autor que,

Uma imensa carga de culpa, com autocensuras (por furto, roubo etc.), torna-se possível [para uma mulher] através da identificação com essas pessoas de baixo padrão moral, que tão frequentemente são lembradas por ela como

mulheres sem valor, sexualmente ligadas com o pai ou o irmão dela. (Freud, 1987/1996, p. 297-8).

No “Rascunho N”, anexado a Carta 64, datada de Viena, 31 de maio de 1897, o assunto continuava sendo as neuroses. Ao referir-se aos desejos hostis dos filhos contra seus pais como elemento integrante dessas patologias, o mestre vienense assevera que tais desejos, recalcados por atuação da compaixão a esses familiares em ocasiões de doença ou morte deles, retornam à consciência como ideias obsessivas. Na paranoia se manifestam como desconfiança patológica; na melancolia como autoacusações e na histeria podem ser observados como punição retributiva, ou seja, desenvolver os mesmos estados de doença dos quais os pais padeceram. A identificação nesses casos, diz Freud (1897/1996) “nada mais é do que um modo de pensar, e não nos exime da necessidade de procurar o motivo” (p.305) para a construção dos sintomas. Mais adiante afirma que “a construção de sintomas por identificação está ligada às fantasias – isto é, a seu recalçamento no Inc. – numa forma análoga à da modificação do ego na paranoia”. (p.307).

Na Carta 125 de 9 de dezembro de 1899 afirma que “a histeria (e sua variante, a neurose obsessiva) é aloerótica: sua via principal é a identificação; restabelece todas as figuras amadas da infância que foram abandonadas [...] e dissolve o próprio ego em figuras externas”. (p.331).

Nessas primeiras aparições do vocábulo identificação podemos observar que ele aparece como um mecanismo de ordem inconsciente, que toma por empréstimo uma característica alheia, apodera-se dela e a utiliza para compor fantasias e sintomas. Mais do que isto, podemos notar que a identificação surge como que fazendo referência a uma ligação com a escolha objetal resultante do complexo edípico, que ainda não havia sido elaborado, mas já entrava em cena através de pequenas citações da lenda

grega. Contudo, julgamos que devemos prosseguir acompanhando as ideias freudianas, uma vez que nos encontramos nos marcos iniciais dos escritos psicanalíticos e, portanto, ainda temos um longo caminho a trilhar.

A identificação nos sonhos e nos sintomas

O livro “A Interpretação dos Sonhos”, obra inaugural da psicanálise, nos mostra uma detalhada investigação acerca do funcionamento do aparato psíquico a partir do trabalho do sonho. Ao investigar a formação do sonho Freud (1900/1996) descobre que nesse processo, o recalque³ desempenha um papel fundamental no que tange a deformação dos desejos inconscientes do sonhador e essa descoberta o leva a elaborar a dimensão psicológica das neuroses. Sendo a identificação nosso foco investigativo, vamos dirigir nossa atenção para o capítulo IV desse livro que aborda a distorção nos sonhos. Para tal empreendimento, Freud utiliza o relato do sonho de uma paciente em análise e expõe alguns indícios do modo pelo qual o mecanismo de identificação atua. Supõe que a identificação age no sentido de colaborar para a deformação onírica e encobrir desejos inconscientes, para que esses possam se realizar. Expomos então na sequência a análise do sonho conforme apresentado por Freud.

Ao propor que todos os sonhos são realizações de desejos, Freud (1900/1996) se vê confrontado por uma de suas pacientes, que lhe diz ter tido um sonho que contrariava tal proposição, pois um de seus desejos não tinha se realizado. Ela conta seu sonho a Freud e lhe pergunta como ele poderia enquadrar esse sonho em sua teoria. Segue o relato da paciente.

Eu queria oferecer uma ceia, mas não tinha nada em casa além de um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas então me

³ O termo recalque aqui é tomado no sentido de defesa.

lembrei que era domingo à tarde e que todas as lojas estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava com defeito. Assim, tive de abandonar meu desejo de oferecer uma ceia. (Freud, 1900/1996, p. 181).

Freud (1900) após ouvir o relato, concorda com a paciente que à primeira vista o sonho se afigurava sensato e coerente e parecia mesmo ser o inverso da realização de um desejo. Entretanto, afirma que somente uma análise do sonho poderia mostrar seu sentido. Feitas as associações e interpretações dos elementos oníricos, analista e paciente chegaram, enfim, a conclusão de que a impossibilidade de oferecer o jantar à amiga portava o sentido da realização do desejo de não ajudar a amiga magricela engordar e tornar-se atraente aos olhos do marido da paciente. Porém, ao afirmar que os sonhos e os sintomas possuem o caráter de serem multi-determinados e, portanto, podem admitir outras interpretações que não são contraditórias, Freud propõe mais uma interpretação para o sonho de sua paciente, o que acaba por conduzi-lo ao tema da identificação. O elemento onírico que possibilitou essa nova interpretação foi o salmão defumado, que na realidade era o prato predileto da amiga da paciente. Diante dessa informação confirmada pelo próprio Freud que conhecia a amiga de sua paciente, ele lembra que ao mesmo tempo em que a paciente estava ocupada com seu sonho de renunciar a um desejo, oferecer a recepção, também tentava efetivar um desejo renunciado na vida desperta, o sanduiche de caviar⁴, enquanto sua amiga portava o desejo de comer salmão e, também, o de engordar para tornar-se mais atraente para o mundo masculino. Assim, ao supor que o desejo não realizado não era exatamente o da paciente, mas o de sua amiga, Freud mostra que a paciente se

⁴ Na vida desperta a paciente apresentava o desejo de comer diariamente sanduiche de caviar, mas não o fazia por considerar tal desejo uma extravagância.

identificara com a amiga e, então, se pergunta pelo sentido dessa identificação histérica.

No contexto da elucidação do sonho, Freud afirma que a identificação permite aos histéricos expressarem em seus sintomas não apenas suas próprias experiências, mas também as de um grande contingente de pessoas. Dessa forma, podem sofrer em nome de toda uma multidão de pessoas e desempenharem sozinhos todos os papéis de uma peça teatral. Seguindo com seu raciocínio, assegura que não se trata de uma imitação histérica, mas de um ato mental que se processa ao longo dessa imitação, ou solidariedade intensificada que se reproduz, como diz ele. Sendo assim, a identificação consiste na feitura inconsciente de uma inferência, que caso fosse consciente poderia produzir, possivelmente, um medo e não resultaria na concretização real do temido sintoma. Por essa perspectiva, o mentor da psicanálise pode afirmar “que a identificação não constitui uma simples imitação, mas uma assimilação baseada numa alegação etiológica semelhante; ela expressa uma semelhança e decorre de um elemento comum que permanece inconsciente.” (FREUD, 1900/1996, p.184).

No caso da histeria, a identificação é utilizada com mais frequência para expressar um elemento sexual comum. Assim, uma mulher histérica pode se identificar, mais rapidamente em seus sintomas, com as pessoas com quem tenha tido relações sexuais ou com aquelas que tenham tido relações sexuais com as mesmas pessoas que ela. Vale lembrar que nas fantasias históricas, assim como nos sonhos, para fins de identificação não há necessidade de que as relações sexuais tenham se efetivado, é suficiente que se tenha fantasiado sobre elas.

Vemos na análise desse sonho a atuação do mecanismo de identificação histérica entre a paciente e sua amiga. Nesse processo a mulher do açougueiro no sonho, ocupava o lugar de sua amiga, em função de que em suas fantasias inconscientes, essa assumia o seu lugar (da paciente) em

relação ao desejo de seu marido. Assim, podemos pensar que a identificação, na neurose, consiste em um mecanismo psíquico inconsciente que serve para anunciar ou denunciar um componente comum que liga uma pessoa a outra e é assimilado e utilizado de forma mais contundente pelos histéricos.

Ainda nesse mesmo livro ao discorrer sobre “Os Meios de representação nos sonhos”, capítulo VI, tópico C, Freud (1900/1996) volta a mencionar a identificação, mas agora em um sentido um pouco diferente. A identificação, nesse ponto, é utilizada para demonstrar como a relação de semelhança, consonância ou aproximação, isto é, a relação tal como é possível de ser representada nos sonhos pela unificação que pode estar presente no material dos pensamentos do sonho.

Na identificação, apenas uma das pessoas ligadas por um elemento comum consegue ser representada no conteúdo manifesto do sonho, enquanto a segunda ou as demais pessoas parecem ser suprimidas dele. Mas essa figura encobridora única aparece no sonho em todas as relações e situações que se aplicam quer a ela, quer às figuras que ela encobre. (Freud, 1900/1996, p. 346).

Porém, logo em seguida, alerta que o elemento comum que gera a combinação das duas pessoas pode ser representado no sonho ou omitido dele. Esse método de representação por meio da identificação é bastante eficiente para se burlar a censura causada pela resistência. Portanto, Freud (1900/1996) conclui que a identificação, que aqui equivale a produção de figuras compostas, serve a várias finalidades nos sonhos e entre essas cita as seguintes: 1) “para representar um elemento comum a duas pessoas,” 2) “para representar um elemento comum deslocado e” 3) “para expressar um elemento comum meramente imaginário.” (p. 347-8). Acrescenta ainda que o desejo do sonhador de que duas pessoas tenham um elemento comum, muitas vezes, coincide com a troca de uma pela outra nos sonhos,

como aconteceu no sonho da “Injeção de Irma”, no qual Freud desejava trocar sua paciente Irma por outra mulher ou que a outra mulher pudesse ser sua paciente tal como Irma o era.

Há ainda um apontamento acerca da identificação, no capítulo V, tópico D, “Sonhos Típicos”, quando Freud (1996/1900) ao discutir a questão dos sonhos sobre a morte de pessoas queridas, marca a existência de uma comoção que sentimos diante da tragédia do destino de Édipo. “Seu destino comove-nos apenas porque poderia ter sido o nosso – porque o oráculo lançou sobre nós, antes de nascermos, a mesma maldição que caiu sobre ele.” (p. 289). Na tragédia grega o fato de o Rei Édipo matar seu pai Laio e casar-se com sua mãe Jocasta expõe para cada um de nós a realização de nossos próprios desejos infantis. Justamente pelo personagem de Sófocles ter sido alguém que realizou nossos desejos mais primitivos, “nós dele recuamos com toda força de recalçamento pelo qual esses desejos, desde aquela época, foram contidos dentro de nós”. (p. 289). Muito embora esses desejos tenham sido contidos pela repressão, ainda podem ser encontrados e revelados sejam nos sonhos sejam nos sintomas.

Sintetizando o caminho percorrido até aqui, podemos dizer que entendemos a identificação como uma operação psíquica que atua de forma inconsciente e produz uma ligação entre duas pessoas, sendo essa ligação possível em vista de um elemento comum, suposto por uma das pessoas do par relacional. Essa operação psíquica desempenha um papel importante na formação dos sonhos, assim como na formação dos sintomas no que tange a burlar a censura, se fazer representar, fazer circular a energia, realizar desejos inconscientes e, simultaneamente, se misturar ao outro e deste se distinguir para promover a emergência de um Eu organizado.

Ainda a identificação articulada aos sonhos e sintomas

Na nota do editor inglês referente ao texto freudiano “Fragmento da Análise de um Caso de Histeria”, Strachey (1905/1996) informa que em 25 de janeiro de 1901, na Carta 140, Freud escreve a Fliess contando que no dia anterior havia concluído um artigo, cujo título na época denominou de “Sonhos e Histeria”. Esse artigo que fora publicado somente quatro anos depois, era o hoje conhecido caso Dora, ou nas palavras de Freud ([1905/1996), “um fragmento de análise de um caso de histeria em que as explicações se agrupam em torno de dois sonhos. Portanto, é, na realidade, uma continuação do livro sobre os sonhos.” (p. 15/6).

Pensamos que se tal texto é uma continuação do livro “A Interpretação dos Sonhos” e se nesse encontramos uma articulação interessante entre a identificação, os sonhos e os sintomas neuróticos e até onde sabemos do caso Dora há persistentes identificações históricas da jovem ora com a mãe, ora com o pai e outros personagens da história de seu caso, inclusive com a Madona retratada por Leonardo da Vinci, devemos examiná-lo, para vermos onde ele pode nos levar em nossa busca pela compreensão da identificação. Observamos que não é nossa intenção fazer uma exposição detalhada do histórico do caso, pois esse pode ser consultado no volume VII da “Edição *Standard* Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud” (1996) ou em outras edições que o leitor desejar, de modo que nossa proposta é realizar apenas um recorte no que se refere a identificação histórica exposta nesse caso. Assim, como forma de contextualizar o tratamento, trazemos somente alguns dados da história de Dora que consideramos mais relevantes para nosso propósito. Vamos a eles.

Freud (1905/1996) relata que começou a atender Dora, uma jovem de 18 anos de idade, com sintomas de dispneia crônica, enxaquecas, tosse nervosa e afonia, a pedido de seu pai que o conhecia em razão de ter-se

tratado com ele anteriormente. O motivo que levou o pai da garota a procurar tratamento para ela foi o prenúncio de suicídio, assim entendido por ele, ao ler uma carta de despedida encontrada no quarto da filha, após uma discussão que teve com ela. A razão de tal discussão era a amizade do pai com o casal K, que a filha insistia que deveria acabar.

Dora acusava o pai de manter uma relação amorosa com a senhora K e querer entregar a filha ao senhor K, como espécie de consolação pela tolerância desse homem frente as relações entre sua mulher e o pai de Dora. De fato, enquanto o pai da paciente fazia visitas frequentes a senhora K quando seu marido estava no trabalho e oferecia a ela valiosos presentes e recursos financeiros para sustentar seus gastos, o senhor K, diariamente enviava flores a Dora e aproveitava todas as oportunidades para dar-lhe presentes e permanecer em sua companhia.

Diante das colocações tão bem fundamentadas por Dora, que se tornavam quase incontestáveis, Freud (1905/1996) suspeitou que, talvez, ela estivesse querendo encobrir outros pensamentos. Afinal, sua experiência profissional mostrava que quando alguém desfia “um rosário de censuras a outras pessoas leva-nos a suspeitar da existência de um rosário de autocensuras de conteúdo idêntico”. (p. 43) Em outras palavras, Freud estava dizendo que as censuras dirigidas ao pai por Dora estavam revestidas de autocensuras de conteúdo semelhante. Embora Freud, acertadamente, sem dúvida, use o termo projeção para explicar o comportamento de sua paciente, vemos também em ação o mecanismo de identificação. Ao acusar o pai de ser conivente com os assédios do Sr. K, para não ser importunado por ele em suas relações com a Sra. K, Dora identificada com o pai agira de modo semelhante. Basta lembrarmos que ela não se dispôs a ouvir a governanta quando esta quis lhe falar a respeito e repudiou outros indícios, como: não visitar a Sra. K quando suspeitava que seu pai poderia estar lá, pois nestes momentos os filhos eram afastados da casa e Dora

acompanhava-os em seus passeios e não se importava de cuidar deles. Essa conduta apresentada por Dora, ainda que inconsciente, faz dela própria uma cúmplice do relacionamento de seu pai com a Sra. K e de certo não é sem nenhum ganho, pois pela via da identificação realizaria seus desejos edípicos de amor ao pai, ao Sr. K e a Sra. K.

No caso Dora existe vários pontos relacionados à identificação que podem ser explorados. A identificação com o pai, com a Sra. K, com a mãe, com a prima, com o primo, com a empregada do casal K e com a Madona. Estas identificações ocorrem via sintomas neuróticos. Vejamos alguns deles. A identificação de Dora com o pai lhe servia muito bem, pois que assim, poderia, por essa via, tornar-se amante da Sra. K. Por outro lado, identificada com a Sra. K, poderia ser a amante do pai. As identificações com a mãe ocorriam por meio de pequenos sintomas e peculiaridades, que a faziam agir como uma esposa ciumenta. As exigências que fazia ao pai para este abandonar a amizade com o casal K e a ameaça de suicídio apontam para a fantasia de ocupar o lugar da mãe junto a esse pai. Dora identifica-se com as mulheres que seu pai supostamente tinha amado, mas não podia admitir sua paixão por ele, esta se encontrava sob a ação do recalque, logo se expressava pela via sintomática.

Agora, sigamos adiante e examinemos o conceito de narcisismo, uma vez que a partir da delimitação de tal conceito, o Eu vai adquirindo novos contornos e a identificação maior relevância na trama conceitual da psicanálise.

Identificação e Narcisismo: vias que convergem para a constituição do Eu

A demarcação conceitual acerca da identificação vai assumindo maior relevância na teoria psicanalítica quando começa a ser formulada uma nova concepção de Eu vinculada ao fenômeno do narcisismo. Vamos então dirigir nossa atenção para o narcisismo, procurando não perder de vista

as considerações freudianas sobre a identificação elaboradas nesse período.

O termo narcisismo, segundo os comentários editoriais que apresentam o artigo “À Guisa de Introdução ao Narcisismo” (1914/2004) foi mencionado pela primeira vez em uma nota de rodapé acrescentada em 1910, na 2ª edição dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Nesta oportunidade ao tratar do objeto sexual dos invertidos Freud (1905/1996) salienta que havia constatado em suas investigações

[...] uma fase muito intensa, embora muito breve, de fixação [dos invertidos] na mulher (em geral a mãe), após cuja superação identificaram-se com a mulher e tomaram a si mesmos como objeto sexual, ou seja, a partir do narcisismo buscaram homens jovens e parecidos com sua própria pessoa, a quem eles devem amar tal como a mãe o amou. (Freud, 1905/1996, p.137).

Nessa citação o termo em questão é usado para reafirmar o modo pelo qual o sujeito invertido elege a si mesmo como objeto sexual e, a partir disso, procura alguém semelhante para amar. Não muito distante dessa colocação, tanto em termos cronológicos quanto em seu significado, outra menção acerca do narcisismo é apresentada ao público no texto “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”. Este artigo também foi publicado em 1910 e aborda de modo semelhante o processo de escolha objetal na homossexualidade masculina, ou seja, o menino diante da ausência do pai e submetido inteiramente a influência da mãe, após um estágio de fixação na figura materna, seu amor por ela sucumbe à repressão, mas ele identificado com ela, toma a si próprio como modelo para os novos objetos de seu amor. Neste sentido, a escolha de objeto é realizada “segundo o modelo do narcisismo, pois Narciso, segundo a lenda grega, era um jovem que preferia sua própria imagem a qualquer outra”. (Freud, 1910/1996, p. 106).

Na continuidade dos escritos freudianos, o termo narcisismo ganha maior relevo conforme podemos observar na análise de Schreber. Mais precisamente no tópico III, “Sobre o mecanismo da paranoia”, Freud (1911/1996) ao explicar o papel desempenhado por um desejo homossexual no desenvolvimento da paranoia, supõe a existência de um estágio no desenvolvimento da libido situado entre o autoerotismo e o amor objetal, ao qual ele denominou de narcisismo.

De maneira mais detalhada, assegura que em um determinado momento do desenvolvimento da libido, o indivíduo reúne suas pulsões sexuais, até então, desvinculadas e essencialmente autoeróticas, com o propósito de obter um objeto amoroso. No início dessa transformação elege a si próprio, seu próprio corpo, para essa função, sendo apenas subsequentemente que conseguirá tomar outra pessoa como objeto de seu amor.

A respeito desse trajeto Freud afirma que após a fase de escolha objetal heterossexual ter sido atingida, as tendências homossexuais são desviadas de seu objetivo, combinam-se com partes da pulsão egóica e ajudam a constituir os impulsos sociais de amizade, camaradagem e amor à humanidade em geral. Assevera ainda que quando ocorre uma fixação narcísica, essa pode operar como disposição para uma enfermidade posterior, na medida em que a pessoa experimente “qualquer coisa que faça a libido fluir regressivamente” (Freud, 1911/1996, p.70).

Até esse ponto podemos observar que além de abordar o lugar ocupado pelo narcisismo no desenvolvimento da libido, Freud começa a penetrar com maior propriedade no caminho que o conduzirá, mais tarde, a uma compreensão mais clara acerca da natureza do Eu. Natureza essa que se compõe de fragmentos objetais incorporados no processo de identificação narcísica. Antes de prosseguirmos nossa investigação sobre o narcisismo, vamos proceder a um desvio desta, para abordar a

identificação como mecanismo psíquico que, por meio de uma incorporação ambivalente, funda o social. Na verdade, não se trata exatamente de um desvio do assunto que estamos tratando, uma vez que algumas palavras já foram ditas no parágrafo anterior.

No período compreendido entre os anos de 1912 e 1913, Freud trabalha com o fenômeno da identificação que pode ser qualificada já de ambivalente, pois que é atravessada por amor e ódio em relação ao pai da horda primeva. Nos quatro ensaios intitulados “Totem e Tabu” Freud (1912-13/1996) tenta aplicar as descobertas psicanalíticas que tinha à sua disposição para solucionar problemas não resolvidos da psicologia social. Estimulado pelos trabalhos deficientes acerca do assunto desenvolvidos por Wundt e pela escola de Zurique, da qual Jung fazia parte, postula a criação do mito de fundação do grupo social ou da civilização humana, tomando o complexo de Édipo como originário de tal fundação.

Em sua reflexão, a identificação, ponto que nos interessa, aparece como mecanismo psíquico relacionado ao fenômeno da incorporação. Como é do conhecimento daqueles que estão inseridos no campo psicanalítico, nessa obra Freud sugere a existência de uma horda primitiva, na qual um pai, na função de chefe tribal, detém todo poder sobre as mulheres e impede os filhos de terem acesso a elas. À medida que os filhos crescem e podem se tornar rivais desse pai, ele expulsa-os do clã. Esta atitude paterna gera nos filhos um sentimento de hostilidade contra esse pai, que em determinado momento, se reúnem, matam o pai e o devoram em uma refeição que passa a ser denominada, posteriormente, de totêmica, em função da eleição de um totem representante do pai.

Após a comemoração, sobrevém um sentimento de culpa, uma vez que embora o pai fosse odiado ele também era amado e admirado, o que faz com que os irmãos instituem o tabu do incesto e a criação do totem, minimizando, assim, sua culpa e, ao mesmo tempo, estabelecendo leis

invioláveis para a convivência social. Ao fundarem o grupo social os irmãos se colocam em nível de igualdade, pois afinal agora todos são semelhantes, uma vez que todos partilharam do parricídio e da refeição em que devoraram o próprio pai. Esse elemento que os liga pela semelhança é a identificação entre si, originada pela incorporação da refeição totêmica, mas também porque esse pai era amado e odiado por todos e por cada um dos filhos.

Por essa via de raciocínio, a identificação nesse texto parece apontar para dois tipos de ligação: um dos filhos em relação ao pai e outro, talvez por intermédio desse primeiro, dos filhos uns em relação aos outros. De qualquer forma, tanto um quanto outro tipo de identificação possui uma relação estreita com o complexo edípico, que pela atuação da função paterna possibilita ao humano posicionar-se como homem ou mulher e incorporar, por identificação, os atributos de um ou de outro sexo. Temos aí então a identificação por via da incorporação. Prestes a concluir sua investigação, Freud (1912-13/1996) pressupõe que a existência simultânea de amor e ódio é, provavelmente, um fenômeno fundamental de nossa vida emocional, mas considera também a possibilidade de que originalmente ela não existia e só foi adquirida por conexão com o complexo parental. Quanto a pressuposição da existência de uma mente coletiva, assevera que nesta “ocorrem processos mentais exatamente como acontece na mente de um indivíduo”. (Freud, 1912-13/1996, p. 159). Afirma ainda que tais processos mentais são transmitidos de uma geração à outra de modo inconsciente, e então, se questiona: quanto pode ser atribuído à continuidade psíquica na sequência das gerações e quais são os recursos utilizados por determinada geração para transmitir seus estados mentais à geração seguinte.

Procurando responder tais perguntas, menciona a comunicação direta e a tradição, mas está cômico de que não são suficientes para explicar

tal processo. Refere-se então que pelo menos uma parte desse problema pode ser solucionado “pela herança de disposições psíquicas que, no entanto, necessitam receber alguma espécie de ímpeto na vida do indivíduo antes de poderem ser despertadas para o funcionamento real”. (p.160). Mais adiante ao fazer referência a repressão, afirma que

Mesmo a mais implacável repressão tem de deixar lugar para impulsos substitutos deformados e para as reações que deles resultem. Se assim for, portanto, podemos presumir com segurança que nenhuma geração pode ocultar, à geração que a sucede, nada de seus processos mentais mais importantes, pois a psicanálise nos mostrou que todos possuem, na atividade mental inconsciente, um *apparatus* que os capacita a interpretar as reações de outras pessoas, isto é, a desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão de seus próprios sentimentos”. (Freud, 1912-13-1996, p. 160).

Entendemos que apesar dessas considerações estarem fazendo referência especialmente a função paterna que se liga a religião, a moral e a sociedade, elas também nos auxiliam a pensar em um ponto importante da função materna, a saber, a sua transmissão, marcando desse modo uma construção psíquica também sociocultural da maternidade. Estas colocações abrem possibilidades para que possamos pensar a constituição da função materna em sua dimensão tanto sociocultural, num sentido mais amplo, quanto individual no âmbito parental da relação mãe-filha. Finalizado o desvio proposto para abordar a identificação como mecanismo psíquico que através da incorporação ambivalente funda o social, retornemos a questão do narcisismo.

No texto “À Guisa de Introdução ao Narcisismo” (1914/2004) Freud além de sintetizar suas considerações anteriores acerca do assunto, traz para a discussão questões concernentes a relação do Eu com os objetos externos e, ainda, introduz o conceito de ideal do Eu, construindo assim

pontos a partir dos quais novas linhas de raciocínio irão se fundamentar, como é caso do conceito de Supra-Eu⁵ ou Superego⁶ apresentado no texto “O Eu e o isso” ou “O Ego e o id” em 1923. É interessante lembrarmos que esse texto sobre o narcisismo, assim como “Totem e Tabu”, já mencionado, foi escrito no contexto de uma época em que as discordâncias teóricas entre Freud e seus dissidentes Jung e Adler estavam em plena efervescência, tanto que Freud contra-argumenta o posicionamento de ambos. No caso de Jung no que tange a sua precipitada afirmação de que a teoria da libido teria fracassado na explicação da esquizofrenia e de Adler no diz respeito ao seu conceito de protesto masculino “que ele elevou à categoria de quase única força pulsional a atuar na formação do caráter e da neurose, baseando-se [...] em uma questão de valoração social”. (Freud, 1914/2004, p.111).

Isso lembrado, podemos asseverar que a problemática do narcisismo ganhou maior relevo na teoria freudiana a partir desses dois pontos de divergência, especialmente com Jung e a escola de Zurique, na medida em que Freud se viu obrigado a ampliar a extensão de sua teoria libidinal por meio do narcisismo e, assim, caminhar em direção a elaboração conceitual do Eu. Vejamos como isso aconteceu.

Antes de Freud circunscrever o narcisismo no raio conceitual da psicanálise, ele era um termo utilizado, no âmbito da descrição clínica, para indicar a conduta de um indivíduo que trata seu próprio corpo como normalmente só trataria um objeto sexual, portanto, um tipo de comportamento patológico caracterizado como perverso. A partir de dificuldades na clínica psicanalítica das neuroses, no que concerne a resistência desses pacientes se deixarem influenciar pelo analista, Freud

5 Termo utilizado na tradução do alemão para o português, feita por Luiz Alberto Hanns.

6 Termo utilizado na tradução da edição inglesa para a língua portuguesa sob a direção de Jayme Salomão.

propõe que para além das perversões, a libido designada de narcisismo, poderia ser parte integrante do desenvolvimento sexual normal. Neste caso, desempenha o papel de “complemento libidinal do egoísmo próprio da pulsão de autoconservação, egoísmo que, em certa medida, corretamente pressupomos estar presente em todos os seres vivos”. (Freud, 1914/2004, p.97).

Em outras palavras, Freud propõe a ideia de um narcisismo primário e normal e busca, então, compreender sob a ótica da teoria da libido, os dois traços de caráter típicos dos parafrênicos, quais sejam: o delírio de grandeza e a fuga da realidade. No que se refere a fuga da realidade ou desligamento do interesse pelo mundo exterior, observa que esse fenômeno, apesar de também se apresentar no caso dos neuróticos, estes conservam as pessoas e as coisas na fantasia, ao passo que os parafrênicos não. Frente a tal constatação, Freud se pergunta pelo destino dessa libido. Sua resposta é a de que essa libido foi redirecionada ao Eu, originando o comportamento denominado de narcísico. Assim, o delírio de grandeza se constituiria desse narcisismo secundário, que estava depositado nos objetos e foi recolhido para o Eu, o que promoveria a amplificação e explicitação de um estado que já existia antes, o narcisismo primário.

Freud, ainda, correlaciona o delírio de grandeza à onipotência dos pensamentos e a crença na magia, própria dos povos primitivos e da atitude semelhante adotada pelas crianças. Nessa linha de pensamento propõe que “originalmente o Eu é investido de libido e de que uma parte dessa libido é depois repassada aos objetos; contudo, essencialmente, a libido permanece retida no Eu”. (p.99). Sendo assim, propõe também uma oposição entre a libido do Eu e a libido objetal, ressaltando que quanto mais se investe libido nos objetos, menos energia sobra para investimentos no Eu. Cita o estado de apaixonamento como investimento objetal extremo e, sua contrapartida, a fantasia sobre o fim do mundo, característica dos

paranoicos, como investimento no Eu. Essa oposição entre uma e outra libido só passa a ocorrer a partir do momento em que se iniciam os investimentos de objetos, pois que até então, no estado do narcisismo primário, elas coexistem.

Ao propor a distinção entre libido do Eu e libido objetal, que pode ser entendida como ampliação do pressuposto que distinguiu as pulsões sexuais das pulsões do Eu, elaborado a partir da análise da histeria e da neurose obsessiva, Freud supõe que no início da constituição psíquica ou da marcação da cadeia prazer/desprazer, o que está presente no indivíduo são as pulsões autoeróticas, mas não uma instância como o Eu, que precisa ser desenvolvida. Este desenvolvimento ocorre por intermédio de uma ação psíquica que acrescenta algo ao autoerotismo, este algo é o Eu e o amor a si próprio ou o narcisismo. Sendo assim, o narcisismo é a condição para a constituição do Eu, embora algumas vezes apareça meio confundido com o Eu.

Até este ponto podemos observar que Freud toma a análise dos exageros e distorções próprios do campo patológico das parafrenias para estudar o narcisismo e, assim, penetrar na psicologia do Eu. Todavia, ao tratar do narcisismo não se limita a este campo de estudos e busca, também, outros caminhos que o conduzam a aproximações do fenômeno narcísico. Entre estes analisa: a influência da doença orgânica, da hipocondria e da vida amorosa sobre a distribuição da libido.

No que diz respeito a influência da enfermidade orgânica sobre a distribuição da libido, considera natural que um sujeito atormentado por incômodas sensações corporais, recolha seus investimentos libidinais dos objetos do mundo exterior que não se relacionem com seu sofrimento. Um sujeito nesta condição substitui sua disposição amorosa por uma completa indiferença, ou nas palavras de Freud, (1914-2004, p. 103) “enquanto estiver sofrendo deixará de amar”. O estado do sono também implica um

recolhimento narcísico da libido e o egoísmo dos sonhos inscreve-se nesse contexto⁷.

Na hipocondria, de modo semelhante ao que ocorre na doença orgânica, também, a distribuição da libido sofre alteração no que se refere ao seu recolhimento, mas nesta a libido retirada dos objetos do mundo externo, concentra-se sobre o órgão do qual o hipocondríaco está se ocupando. Apoiado na teoria sexual que concebe a existência de zonas erógenas capazes de substituir os órgãos genitais e comportar-se de modo análogo a eles, Freud considera a erogeneidade como uma faculdade geral de todos os órgãos, de modo que um aumento ou redução desta em determinada parte do corpo, pode corresponder paralelamente a uma alteração do investimento da libido no Eu. Portanto, o mecanismo do adoecimento hipocondríaco e da formação de seus sintomas, assim como ocorre nas parafrenias, se vincula ao represamento da libido no Eu. Represamento este que é sentido como desprazeroso, na medida em que o desprazer é a expressão de maior tensão, ou seja, ao acumular certa quantidade, esta se transforma em qualidade psíquica de desprazer. Isto explica por que a vida psíquica se vê forçada a ultrapassar as fronteiras do narcisismo e a depositar a libido nos objetos. Uma necessidade dessa ordem ocorre quando o investimento de libido no Eu ultrapasse, ou talvez, esteja prestes a ultrapassar, a quantidade tolerada. Afinal, a função do aparelho psíquico postulado pela psicanálise é “[...] sobretudo lidar com as excitações que, de outra forma, seriam sentidas como dolorosas ou provocariam efeitos patogênicos.” (Freud, 1914/2004, p.106).

Vale ressaltar, no entanto, que este trabalho de escoamento, realizado pelo aparelho psíquico, inicialmente, não faz diferença se aplicado a

⁷ Acerca desse assunto remetemos o leitor ao texto freudiano, “Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos”, 1917.

objetos reais ou fantasiados. Somente quando a libido estiver sido represada no Eu e não permanecer investida em objetos imaginários, pois que foi recolhida dos investimentos objetais, é que esta diferença se mostra perceptível, como no caso dos delírios de grandeza dos parafrênicos.

Outra via de acesso ao estudo do narcisismo é a vida amorosa dos seres humanos, onde Freud (1914/2004) assevera que existem dois tipos de escolha objetal: 1) por veiculação sustentada e 2) narcísica. No primeiro tipo, a escolha amorosa se fundamenta na mãe ou na pessoa que realiza o cuidado e a proteção da criança, visto que esta elege seus primeiros objetos sexuais a partir de suas experiências de satisfação. De acordo com esse tipo de escolha, ama-se: a) a mulher que nutre, b) o homem que protege. No segundo tipo, a escolha objetal se pauta na própria pessoa. Nesse caso, ama-se: a) o que se é, b) o que se foi, c) o que se gostaria de ser, d) a pessoa que outrora fez parte de nosso Si-mesmo. A escolha de objeto por veiculação sustentada é própria dos homens e a escolha narcísica característica das mulheres. Frente a essa categorização, Freud se apressa em esclarecer que ambos os caminhos estão franqueados a todo ser humano, o que significa que um ou outro acabará sendo privilegiado.

A existência do narcisismo primário é confirmada por dedução retroativa a partir da observação da atitude afetuosa dos pais para com seus filhos; atitude esta que não passa de uma revivescência e de uma reprodução do próprio narcisismo deles, a muito tempo abandonado. Justamente por terem procedido a esse abandono, agora na condição de pais supervalorizam a criança, atribuem a ela todas as perfeições e tendem a encobrir, negar ou esquecer quaisquer circunstâncias que se apresentam como obstáculos nessa empreitada.

Explorando um pouco mais o texto em pauta, observamos que Freud ainda aborda assuntos valiosos que se referem: as perturbações a que o narcisismo original está exposto, as reações com as quais se defende e às

vias que é forçado a percorrer nesse processo. No que concerne a expressão narcisismo original pode-se dizer que ela é usada para designar uma fase intermediária situada entre o autoerotismo e o narcisismo, na qual ocorre a unificação do Eu e este Eu, então, torna-se objeto privilegiado de investimento libidinal, servindo de reservatório da libido.

O autoerotismo caracteriza-se como um estado primitivo da sexualidade infantil, no qual a pulsão sexual obtém satisfação sem recorrer a um objeto externo, pois trata-se na verdade de pulsões parciais, portanto, ainda não unificadas, que alcançam satisfação no próprio corpo, ou melhor, em partes do próprio corpo. Com a unificação do Eu, este passa a ser objeto de investimento libidinal e, só posteriormente, esta libido narcísica transforma-se em libido objetual por ser direcionada aos objetos do mundo externo. Assim, o narcisismo secundário, pode-se alegar, surge dos investimentos objetais que retornam ao Eu. Porém, para compreendermos melhor tal processo, sigamos Freud.

Ele observou que um adulto “normal” se encontra muito distante do delírio de grandeza que imperou em sua infância e que mesmo outros caracteres psíquicos por meio dos quais é possível se chegar ao narcisismo primário parecem ter desaparecidos. A partir desta observação se pergunta o que teria sido feito dessa libido do Eu? A resposta é elaborada com base na psicologia do recalque. Freud afirma que o recalque ocorre a partir do Eu ou mais precisamente da avaliação que o Eu faz de si mesmo. Esta avaliação é possível porque cada indivíduo edifica em si um ideal, o qual é tomado com referência para medir o Eu atual. Esse Eu-ideal agrega o narcisismo primário e toda perfeição e completude desfrutada até então pelo Eu infantil. Como estamos no campo da libido, e este, segundo Freud não admite renunciar a uma satisfação já desfrutada, mas também não conseguindo manter-se nesse estado em função do ato educativo e da capacidade de juízo que vem sendo despertada, a saída encontrada é

procurar recuperar o estado narcísico na forma de um ideal-de-Eu⁸. Assim, o ideal projetado é o substituto do narcisismo perdido ou abandonado.

Nessa trama em que se encontra o conceito de narcisismo, Freud (1914/1996) sugere que há relações entre a idealização e a sublimação e começa então a elucidá-las. Define a sublimação como um processo que ocorre na libido objetal, direcionando a pulsão para outra meta que não seja sexual e a idealização como um processo que ocorre tanto no campo da libido do Eu quanto no da libido objetal e torna o objeto psiquicamente supervalorizado. Portanto, ao situar a sublimação no campo da pulsão e a idealização no campo objetal, ele entende que esses dois processos psíquicos são diferenciados e não podem ser confundidos. Sugere que a formação de um ideal-de-Eu elevado não significa sublimação das pulsões sexuais, pois ainda que a sublimação possa ser motivada pelo ideal, sua ocorrência ou não independe dessa motivação. No que se refere à neurose, propõe uma diferença entre esses dois processos na medida em que “a formação de ideal eleva o nível das exigências do Eu e é o mais forte favorecedor do recalque; a sublimação, por sua vez, oferece uma saída para cumprir essas exigências sem envolver o recalque.” (p.113). Postula, ainda, a existência de uma instância psíquica designada de consciência moral, que atua a partir do ideal-de-Eu e tem por função zelar pela satisfação narcísica, observando ininterruptamente o Eu atual e medindo-o por esse ideal.

Esse postulado ajuda a compreender o delírio de estar sendo observado no caso das enfermidades paranoides, as quais reproduziriam de forma regressiva a instauração dessa instância como uma intrusão hostil

8 Estas duas expressões, Eu-ideal e Ideal-de-Eu, usadas por Freud em um mesmo parágrafo, nos remete a pensar que ele estaria se referindo a dois conceitos distintos, uma vez que em se tratando de Freud seria difícil aceitar que tivesse num ato de descuido, cometido uma inversão de termos. No entanto, como não é de nosso interesse abordar essa distinção nesse trabalho, a menos que mais diante se torne difícil de prosseguir sem tal diferenciação, por ora apenas remetemos o leitor a nota explicativa T.798, incluída ao final do texto “À Guisa de Introdução ao narcisismo” (2004).

do mundo externo. Afinal a consciência moral em essência é formada pela incorporação da crítica parental e, posteriormente, da crítica da sociedade. Penetrando um pouco na estrutura do Eu, Freud procura discutir a questão do autoconceito nas pessoas normais e nos neuróticos.

Afirma que “[...] tudo o que possuímos ou conseguimos, cada remanescente do sentimento primitivo de onipotência que tenha eventualmente sido corroborado pela nossa experiência, ajuda a incrementar o autoconceito”. (Freud, 1914/2004, p. 115). Esta citação deixa claro que ele reconhece que o autoconceito depende da libido narcísica e tal reconhecimento não é sem fundamento.

Lembra que nas parafrenias o autoconceito se eleva, enquanto nas neuroses de transferência ele se reduz, do mesmo modo que a percepção de estar sendo amado o eleva ao passo que não estar sendo amado o reduz. Lembra ainda que as relações do autoconceito com o erotismo dividem-se em dois casos: 1) se os investimentos libidinais forem egossintônicos, o ato de amar é avaliado como qualquer outra atividade do Eu que envolve anelo ou privação, rebaixamento ou elevação do autoconceito, 2) se a libido estiver recalçada, o investimento libidinal é sentido como um gravíssimo rebaixamento do Eu e a satisfação nesse caso é impossível. Vejamos um pouco mais sobre isso.

Para que o Eu se constitua é necessário que ocorra um processo de distanciamento do narcisismo primário, mas também um intenso anseio de o recuperar. Em função das diversas imposições advindas do mundo externo, as gratificações e completudes do estado de narcisismo primário são deslocadas para um Ideal-de-Eu e o Eu começa a investir libidinalmente os objetos. Estas duas ações psíquicas empobrecem o Eu, mas ele poderá novamente se enriquecer obtendo satisfações com objetos investidos e, também, pela via da realização do ideal. Em resumo, “[...] uma parte do autoconceito é primária, resíduo do narcisismo infantil, outra parte

provém da onipotência confirmada pela experiência (a realização do ideal-de-Eu) e uma terceira parte origina-se da satisfação da libido objetal.” (p. 117). Supomos que estas considerações em muito podem contribuir para o entendimento de como Freud concebeu os conceitos de identificação e de narcisismo. Entretanto, julgamos que dois outros pontos acerca do assunto merecem ser investigados, a saber: questões relativas à identificação suscitada pela introdução dos conceitos de narcisismo e ideal-de-Eu expostas por Freud em seu artigo sobre o luto e o adoecimento melancólico e, identificação e a formação do vínculo emocional com o outro desenvolvidas no livro “Psicologia de grupo e a análise do ego”, publicado em 1921, razão que nos conduz a prosseguir com essas questões em um próximo artigo.

Referências

- Freud, S. (1996). **Extratos de documentos dirigidos a Fliess**. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 221-454). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950).
- Freud, S. (1996). **A Interpretação dos sonhos**. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vols. 4 e 5). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996). **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 7, pp. 117-289). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996). **Fragmento da Análise de um Caso de Histeria**. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 7, pp. 15-116). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1996). **Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância**. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J.

Salomão, trad., Vol. 12, pp. 73-141). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1910).

Freud, S. (1996). **Sobre o mecanismo da paranoia.** In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 12, pp. 67-106). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911).

Freud, S. (1996). **Totem e tabu.** In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 13, pp. 11-162). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (1996). **Sobre o narcisismo: uma introdução.** In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 77-113). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1996). **Achados, ideias, problemas.** In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 23, pp.317-318). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1938).

A dignidade humana na dicotomia agostiniana do *usus-fruítio*

José Roberto de Mello Filho ¹

Veja o que você faz: és tão bom, que nos arrasta para o amor ao próximo, que para nós é o primeiro e o último passo para alcançar o amor de Deus e como fronteira em que se unem ambos os amores, a Deus e ao próximo. Se, como foi dito, nos mantermos nessa fronteira, o calor dos dois fogos nos atinge e nos inflamamos no amor de ambos. Pois quanto mais nos abrasa e nos acende esse fogo do próximo, mais no impõe a buscar um amor mais puro a Deus. Aqui, nenhuma medida de amor é imposta a nós, visto que a medida é amar sem medida.

– Carta de Severo a Agostinho (ep. 109.2)

Introdução

Aurélio Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia, situada no norte da África Romana, em 13 de novembro de 354. Filho de pai pagão e mãe cristã fervorosa, Agostinho narra em suas Confissões a sua peregrinação espiritual rumo ao encontro de sua fé em Deus.

Agostinho é, sem dúvida, o pensador da antiguidade tardia cuja vida é mais claramente conhecida, devido, entre outros fatores, à sua disposição teológica e filosófica de empreender o desenvolvimento de seu pensamento por meio de um discurso em primeira pessoa, que coloca a sua experiência de vida como pressuposto e plataforma de suas especulações.

¹ José Roberto de Mello Filho é doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Mestre em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Teoria e Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). Bacharel em Teologia (UMESP), Administração (FUMEC) e Direito (CNP). Licenciado em Filosofia (CEUCLAR). E-mail: jrmellofilho@gmail.com.

Suas *Confissões* são um dos maiores clássicos da literatura mundial de todos os tempos.

Segundo Lima Vaz (2006, p. 179), "nenhum pensador na história da cultura cristã ocidental alcançou uma importância e influência comparáveis à do bispo de Hipona". Alfred N. Whitehead (WHITEHEAD *apud* RODRIGUES, 2016, p. 2) chegou a afirmar, com certo exagero, que toda a filosofia ocidental seria como uma nota de rodapé do pensamento de Platão. Se for considerada válida essa hipérbole, de forma análoga, pode-se afirmar também que a história do pensamento cristão se divide em antes e depois de Santo Agostinho, haja vista que praticamente toda a formação do pensamento teológico medieval está estribado, de uma forma ou de outra, no legado deixado pelo mestre africano.

Diante do gigantismo do pensamento de Santo Agostinho é que se propõe no presente texto discutir o seu pensamento, especificamente no campo da ética, a partir da distinção e discussão dos conceitos por ele apresentados, quais sejam o de *usus* e *frutio* e como estes conceitos podem ser utilizados para apresentar uma reflexão acerca das relações humanas interpessoais.

A diferenciação proposta por Agostinho ao classificar as coisas entre aquelas que devem ser usadas (*uti*) ou gozadas (*frui*), apesar de amplamente aceita e compreendida pelos agostinólogos, tem levantado a suspeita de que, por ser uma ética finalística em que Deus é a razão última e objetivo final da peregrinação espiritual humana, essa classificação poderia culminar numa tentativa velada de se instrumentalizar as relações humanas, a fim de usá-las de forma egocêntrica com a único propósito de promover a beatificação individual.

Diante desta problematização, bem como da riqueza que se pode extrair do pensamento agostiniano no campo da ética, é que se propõe pesquisar acerca da definição conceitual dos termos *usus* e *fruitio*, bem

como compreender a sua aplicação para o sentido metafísico que Agostinho impõe a realidade ao descrever o *telos* da vida humana, qual seja, o gozo completo e final de Deus.

O conceito agostiniano de amor

Agostinho afirma no início de suas *Confissões* que “Criaste-nos para ti [Deus], e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousares em ti” (*Conf.* I,1.1.). Agostinho não diz que o que está inquieto no ser humano, primariamente, é a inteligência ou a razão, mas o coração, a sede dos afetos, dos amores. Para Agostinho, o amor é o núcleo que determina o ser humano. O homem é, por essência, um ser amante.

O amor é uma inclinação, uma tendência inata ao movimento, é o motor íntimo da vontade². O indivíduo age porque ama. Age porque é incompleto, insuficiente em si. Diferentemente de alguns pensadores racionalistas, que entendem que o núcleo central do ser humano seria a razão, Agostinho entende o homem enquanto um ser primariamente afetivo³. Mas ainda subjaz a pergunta: por que, para Agostinho, o ser humano se encontra existencialmente inquieto? James K. Smith (2016, p. 236, tradução nossa) interpreta Agostinho da seguinte forma:

Uma vez que nossos corações são feitos para encontrar seu fim em Deus, nós iremos experimentar uma atormentadora ansiedade e uma inquietação quando tentamos amar substitutos. Ser humano é ter um coração. Você não pode não amar. Então, a questão não é se você vai amar finalmente; a questão é o que você vai amar finalmente. E você é o que você ama.

2 “De início é evidente que, se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor” (GILSON, 2007, p. 257).

3 “(...) os pensamentos são palavras do coração” (*Trin.* XV,10.18).

O coração é o *locus* do amor e o amor é o que confere sentido e identidade ao ser humano, porque “cada um é tal qual aquilo que ama” (*Ep. Jo. II,14.*). Afinal, é nos amores que se concentram os motivos internos que levam as pessoas a agirem de determinado modo. Se alguém deseja se conhecer intimamente, deve conhecer quais são os seus amores, as suas predileções, os seus motivos base.

Jorge Gutiérrez (2001, p. 132) afirma que “o rumo de nossa vida está direcionado pelas coisas que amamos, pois, as nossas opções, são consequências de nosso amor: nossa vida será guiada pelas coisas que verdadeiramente amamos”. Outrossim, ele conclui que “a filosofia de Agostinho proclamava que é o amor quem nos impulsiona, quem nos leva, quem nos atrai: o rumo da vida é dado pelo amor”.

O amor é o que orienta a vida humana. Segundo Agostinho, o “meu amor é meu peso. Para qualquer parte que eu vá, é ele que me leva” (*Conf. XIII,9.12*). E ainda: “Assim como [o corpo] é conduzido pelo seu peso, assim também [a alma racional] é conduzida para onde quer que seja pelo amor” (*Ep. 157,2.9*). Miguel Lucas (1997, p. 63, 64) explica esses excertos agostinianos da seguinte forma:

O homem, assim como os outros corpos, está inquieto até achar o seu devido lugar e repouso. A pedra vai para baixo, o fogo, para cima; o homem, para onde o seu amor o leva, pois ele é o seu próprio peso. Se colocarmos óleo e água em uma jarra e agitarmos, enquanto o óleo não alcançar a superfície da água não ficará quieto. Chegando à superfície descansará, terá quietude, pois esse é o seu próprio peso. Da mesma forma o homem – por ter sido feito para Deus (...) estará inquieto, insatisfeito enquanto não conseguir ordenar seu amor, atingir o seu peso, o seu devido lugar de repouso, Deus.

Para Agostinho, o peso é o lugar natural de um ente. O conceito de “lugar natural” é derivado da *physis* grega. Empédocles entendia que o

mundo era feito essencialmente de quatro elementos: terra, ar, fogo e água. Posteriormente, Aristóteles afirmou que cada um dos elementos tinha o seu lugar natural no universo, que era determinado pelo seu “peso”, de modo que o fogo pertencia aos céus, o ar se situava abaixo do fogo, a água debaixo do ar e a terra embaixo de todos. Obviamente, como um homem de seu tempo, Agostinho não conhecia o conceito de gravidade oriundo da física newtoniana, e se sentiu à vontade para usar a metáfora da *physis* grega para explicar o movimento interno do amor.

Em Aristóteles, o que levava um corpo a buscar o seu lugar natural era um impulso interno, produzido pelo seu próprio peso (FLETEREN *in* FITZGERALD, 2001, p. 817). De modo análogo, Agostinho afirmara que “de fato, a alma racional tende para as coisas do alto e para Deus, onde está o seu repouso, como os corpos tendem para a terra pelo seu peso” (*Ep.* 55.18). Pode-se compreender a metáfora da seguinte forma: assim como os quatro elementos encontram seus lugares naturais por causa do seu peso, assim também as pessoas encontram seus lugares no mundo por meio dos seus amores (FLETEREN *in* FITZGERALD, 2001, p. 817).

Sendo assim, o amor é a força gravitacional do homem. É o que o orienta em sua peregrinação existencial. O ser humano, inadvertidamente, é arrastado para o seu centro gravitacional, pelo peso espiritual dos seus amores, que o atraem invariavelmente para o seu lugar no mundo.

A ética do amor na dicotomia do *usus-fruitio*

A normatividade do agir humano é expressa a partir dos princípios metafísicos e deontológicos da ética agostiniana. Para ele, o cumprimento da normatividade moral é o que leva o indivíduo a alcançar a felicidade, pois é o caminho que se trilha para a beatitude.

Desta forma, importa frisar que a deontologia agostiniana não é um fim em si mesma, mas aponta para uma teleologia eudaimônica, que, por

sua vez, não pode ser alcançada diretamente, mas é o resultado natural da busca pela virtude, transformando-se assim em uma ética aretaica. Afinal, para Agostinho, o homem só alcança a felicidade na medida em que vive virtuosamente pela graça de Deus.

Não obstante, cabe sublinhar aqui que a vida moral do homem bom, justo e feliz é pautada pelos preceitos normativos da ética cristã. A sabedoria é o resultado da conexão entre a busca da felicidade e o conhecimento da verdade, que, por meio da graça divina, torna eficaz a vida piedosa.

Para Santo Agostinho a busca do conhecimento tem como objetivo encontrar a felicidade (AGOSTINHO *apud* GILSON, 2007, p. 223). A antropologia agostiniana parte do pressuposto que o ser humano tem um desejo inato pela felicidade. Este desejo natural intrínseco ao ser humano serve como impulso para o seu agir. O desejo por felicidade move-o a buscar algo que sacie o seu apetite natural e possibilite que o indivíduo alcance o estado de beatitude, ou seja, de realização existencial.

Assim, o empreendimento intelectual deve ser teleológico, ou seja, se fundamenta na busca de um fim beatificador do ser humano. Logo, o conhecimento não é um fim em si mesmo, mas um meio para se alcançar a beatitude. O conhecimento da estrutura ontológica do real torna o homem capaz de discernir a ordem adequada das relações das coisas existentes, habilitando-o a agir de forma coerente com a identidade ontológica das coisas que são hierarquicamente estabelecidas a partir de uma visão cosmológica que integra todo o real abaixo de um eixo comum que lhes confere significado metafísico. Conforme explica Etienne Gilson (2007, p. 243):

Ao submeter-se à sabedoria, o pensamento se ordena para o seu fim; por isso ele se torna capaz de ordenar para ela as ações do homem e lhes conferir o seu

caráter de moralidade. Quando se coloca em seu lugar, o pensamento sabe como dispor todas as coisas no lugar que lhes pertence e de que maneira se comportar em relação a elas.

Nesta perspectiva, no livro 1 da sua importante obra “A Doutrina Cristã”, Agostinho inicia uma discussão acerca das coisas (*res*). Ali, o mestre africano lança mão de dois conceitos, o *usus* e o *fruitio*, ou seja, o uso e a fruição, conceitos estes que ele logo se propõe a defini-los. Segundo Agostinho, “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado” (*doc. Christ.* I, 4.4.). Sendo assim, “as [coisas] que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender a felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas” (Idem).

Por meio desta lógica, Agostinho entende que somente Deus deve ser fruído, enquanto o restante das coisas deve ser usado. A estrutura ética sob a qual Agostinho pensa esta relação consiste em sua visão cristã a respeito do amor. Sendo Deus o *summum bonum*, somente o amor a Ele pode levar o ser humano à sua verdadeira e perene felicidade, afinal, Deus é eterno e imutável. Por conseguinte, o indivíduo que ama a Deus sobre todas as coisas não corre o risco de perder o seu amado supremo, e com isso, perder também a razão do seu viver. Neste sentido é que, em última instância, somente Deus deve ser fruído e o amor a todas as outras realidades criadas devem ter em Deus a referência para o seu uso ordenado.

A *ordo amoris*, isto é, a “ordem dos amores”, é um conceito basilar do pensamento ético de Santo Agostinho. Segundo essa perspectiva metafísica, o mundo é formado por uma hierarquia de coisas e valores, sendo que a virtude reside em se relacionar de forma correta com as coisas ao ponto de se amar cada qual na medida de seu real valor. Este valor é

mensurado de acordo com o seu grau de perfeição dentro da ordem criacional estabelecida por Deus. Portanto, nas palavras de Joel Gracioso (2012, p. 21):

Ao direcionar sua existência dessa maneira, o homem adquire a virtude, que consiste justamente em seguir a ordem do amor, a qual leva a fruir apenas do criador e a usar o mundo criado para atingir a vida feliz que está em Deus e, por conseguinte, assume ainda uma vida virtuosa, porque ama não de qualquer maneira, mas através da ordem do próprio amor e da hierarquia dos seres.

Em síntese, a *ordo amoris* pode ser compreendida como uma lei universal que regula as relações que as pessoas devem ter com as coisas que lhe são dispostas. Para que se tenha uma vida ética, é necessário que os amores do indivíduo estejam adequados ao princípio ordenador supremo que dispõe de todas as coisas criadas por Deus e que direciona o movimento de todas essas coisas até que elas alcancem a sua finalidade, isto é, o seu lugar devido de acordo com seu propósito cósmico último.

É visando justamente a correta ordem do amor que Agostinho emprega a distinção entre o *uti-frui*. O significado de *uti* não se limita meramente ao uso instrumental de algo, mas pode ser melhor compreendido como um tipo de amor que não é autorreferente, mas que se apoia em algo que lhe dá o verdadeiro sentido de satisfação. Em outras palavras, o amor vinculado ao *uti* é relativo, sendo que por outro lado o *frui* é absoluto, ou seja, somente Deus é um fim absoluto, enquanto que as coisas finitas são veículos relativos que apontam para Deus.

Contudo, essa dicotomia pode conduzir a uma interpretação errônea do pensamento agostiniano: se o ser humano enquanto ente a ser amado, está na categoria do *uti*, como ficaria a questão da dignidade humana? Seria o outro mero instrumento ou mera intermediação na busca individual

da fruição (*fruitio*) a Deus? É justamente por causa desse dilema que quando se trata das relações intersubjetivas, Agostinho apresenta uma certa nuance conceitual entre os termos *uti-frui*.

Se por um lado Agostinho é claro ao afirmar que somente Deus deve ser fruído, ou seja, as demais pessoas estariam necessariamente inseridas na categoria do uso, por outro, temos que destacar dois aspectos. Em primeiro lugar, o termo uso (*usus*) aqui é empregado para definir o aporte relativo que o vínculo intersubjetivo deve se estabelecer.

Em segundo, Agostinho chega a afirmar que o outro é fundamental para a fruição plena de Deus, pois este não deve ser gozado de forma individualista, mas de forma comunitária. Ou seja, o outro participa integralmente da beatitude particular, criando assim um vínculo necessário entre a fruição divina e a relação com o outro. Sendo assim, ao se aplicar a distinção do *usus-fruitio*, pode-se prevenir de tratar o outro com um amor idólatra, ou seja, um amor que se coloca como causa última da beatitude.

Agostinho ilustra muito bem este tipo de precaução na ocasião de sua homília em 1Jo 2.12-17. Neste sermão, após fazer referência ao texto paulino de Rm 1.25, que se afirma que o erro humano consiste em adorar e servir a criatura ao invés do criador, Agostinho exemplifica o amor idólatra com a história de um noivo que, ao demonstrar seu amor a sua noiva, dá a ela um anel como sinal deste amor.

Contudo, a esposa, de forma descabida, passa a amar mais o anel do que o seu próprio noivo, sendo que é, na verdade, o amor do noivo que é o significado último e a causa final da existência do próprio anel. Sendo assim, para Agostinho, esta noiva deveria ser considerada “adúltera”, pois ela ama mais o presente do que o doador do presente.

A dignidade humana e o amor ordenado

O grande risco de se amar o outro de forma absolutista, isto é, idólatra, consiste em que este tipo de amor encerra a peregrinação humana, pois pretensamente o amante julga ter encontrado no outro a fonte última de sua realização existencial. Contudo, Agostinho (*doc. Christ. I, 4.4*), usando esta metáfora da peregrinação, define a sua ética teleológica da seguinte forma:

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos em fim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meio de condução terrestre ou marítima. Usando deles poderíamos chegar à casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade.

É desse modo que peregrinamos para Deus nessa vida mortal. Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, haveremos de usar desse mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus, isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas.

Porém, esta afirmação, se mal compreendida, pode levar a um outro extremo, qual seja, a ideia de instrumentalização do ser humano. É neste prisma que Oliver O'Donovan chega a afirmar em seu artigo intitulado “*Usus and Fruitio in Augustine, De Doctrina Christiana I*” que este tipo de construção ética deveria ser abandonado, pois instrumentaliza as relações humanas, tratando o outro como um mero veículo, objeto ou caminho para os interesses pessoais de felicidade e beatificação individual do

sujeito, que usa do outro meramente para alcançar fins próprios (O'DONOVAN *apud* KROEKER, p.3).

Contudo, se for analisado mais acuradamente o desenvolvimento do pensamento ético de Agostinho, pode-se perceber que, ao tratar do amor ao próximo, ele parece inserir no binômio *uti-frui* um *tertium quid*, uma espécie de nuance que se situa entre o usar e o fruir. Agostinho mesmo chega a afirmar que “nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramos-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar” (*doc. Christ.* I, 4.4).

Assim, o próximo deve ser amado e valorizado por si, mas este amor, típico do amor aplicado ao *usus*, não é um amor autorreferente, mas teor-referente. Inobstante a isso, Agostinho também afirma que “o próximo pode gozar de Deus conosco”, e ainda que: “todos nós que dele [Deus] gozamos, gozamos também uns dos outros nele” (*Ibidem*, I, 32.35).

Em última instância, sendo Agostinho um pensador cristão, o amor ao próximo para ele se baseia nos mandamentos do Cristo, qual seja, amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo, ou seja, o amor a Deus se situa isolada e soberanamente no cume da pirâmide hierárquica das coisas a serem amadas. Contudo, o amor ao próximo não é deixado de lado e muito menos é realizado com fins egoístas, haja vista, por exemplo, a seguinte citação de Agostinho em sua obra *De trinitate* (VIII, 7.10):

Ora, o verdadeiro amor é aderir à verdade, para viver na justiça. Desprezemos pois todas as coisas mortais por amor pelos outros, amor que nos faça desejar que eles vivam na justiça. Desse modo, poderemos estar dispostos a morrer quando necessário pelos irmãos, como o Senhor Jesus Cristo nos ensinou com seu exemplo.

Logo, o amor ao próximo para Agostinho não é um amor instrumental, como propôs O'Donovan, mas um amor sacrificial, nos moldes do ensino do Cristo. Feitas estas considerações, pode-se concluir que a proposta ética agostiniana se encontra balizada numa visão equilibrada da dignidade humana, dado o valor intrínseco do ser humano, pois a distinção *uti-frui* previne dois extremos danosos para a *ordo amoris*.

Se por um lado, o fato de que se deve fruir de forma absoluta apenas a Deus, evita a formação de relações idólatras entre seres humanos, pois a realização do indivíduo não se dá em vínculos finitos e ontologicamente desordenados. Por outro lado, pelo fato de que o ser humano possui valor intrínseco, criado a imagem de Deus, este jamais poderá ser instrumentalizado. Neste sentido, Idalgo J. Sangalli (1998, p. 181) afirma o seguinte:

Nessa importante questão do *amor* Agostinho, diz Aranguren, (...) 'não estabelece a menor contradição entre o amor a si mesmo – *amor sui* – e o amor a Deus – *amor Dei* (...) A contradição se encontra no amor – como bem supremo – de Deus ou do mundo. O mundo pode amar-se, mas não como bem supremo, senão como bem subordinado e útil para a salvação; ou dito na terminologia de Agostinho: o *frui* coloca-se em Deus, que é quem se deve amar por si mesmo; o *uti* ou uso amoroso como vista ao fim último, no mundo'. Isso não significa que somente Deus pode ser amado por si mesmo. Também não quer dizer que o homem (as criaturas) não possa ser amado por si mesmo e ser apenas meio para chegar a Deus. O homem pode amar-se, mas nunca de modo absoluto.

Além disso, sem o outro, a fruição de Deus não é completa, já que o amor e o gozo pleno acontecem no convívio ordenado entre os seres humanos que se encontram diante de Deus. É deste modo, qual seja, não amando as pessoas como a razão última da nossa existência, mas também não os amando como algo a ser meramente consumido, é que a ética

agostiniana do *usus-fruitio* se situa entre os dois extremos da idolatria e da instrumentalização das relações humanas.

Considerações finais

Diante dos argumentos expostos, pode-se concluir que, para Santo Agostinho, a plataforma para se constituir as relações humanas é o amor. Este amor é o que move o ser humano em busca de sua realização existencial. Contudo, o amor ao próximo deve ser temperado, quer dizer, regulado pela noção agostiniana da *ordo amoris*, de modo que cada ente criado por Deus deve ser amado na proporção em que seja respeitada a cadeia gradativa do ser.

Essa noção metafísica é a base para se compreender a dicotomia conceitual do *usus-fruitio*, isto é, “usar-fruir”. Para Agostinho, o único ente que deve ser fruído é Deus, sendo as demais coisas (*res*) usadas. Contudo, entre as coisas a serem usadas, o ser humano é aquele ente que possui o maior grau de valor na cadeia da *ordo amoris*, devido justamente a dignidade humana, de modo que Agostinho entende que, mesmo sendo do tipo *uti*, o amor ao próximo é, mais precisamente, um híbrido entre o *usus* e o *fruitio*, pois o amor a Deus não pode ser dissociado do amor ao próximo. A questão chave é que o amor ao próximo não pode ser absolutizado, sob pena de ferir a *ordo amoris*, o que levaria a idolatria e às suas consequências nefastas ao propósito último do ser humano, qual seja, a sua felicidade plena.

Por outro lado, justamente pela inseparabilidade do amor a Deus e ao próximo, é que o outro não pode ser visto como mero instrumento para a felicidade pessoal, haja vista que o amor cristão de Agostinho é regulado pela liberdade e pela alteridade, não visando o interesse próprio. Isso impede que se tenha a instrumentalização do outro, pois só se pode amar a Deus em plenitude, na medida em que dele se goze em meio as

interrelações humanas. Pelo contrário, ao amar o próximo tendo Deus como referência para esse amor, o que se tem é um motivo que ultrapassa o próprio outro, ser finito, limitado e imperfeito que é, e se amplifica rumo a transcendência e o infinito, pois, conforme Severo escreve a Agostinho, “a medida [de amor] é amar sem medida” (*ep. 109.2*).

Referências

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991 (Coleção Patrística, v. 17).

_____. **A Trindade**. Trad. Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994 (Coleção Patrística, v. 7).

_____. **Comentário da primeira Epístola de São João**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. (Série Espiritualidade).

_____. **Confissões**. Trad. Maria L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1997 (Coleção Patrística, v. 10).

_____. **O Livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994 (Coleção Patrística, v. 8).

AGUSTÍN, San. **Cartas (1º) 1-123**. In: San Agustín (Augustinus Hipponensis) Obras completas, versión española. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index.htm>> Acesso em: 17 out. 2016.

FITZGERALD, Allan D. (dir.) **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a traves del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus e Discurso Editorial, 2007.

GUTIÉRREZ, Jorge Luís Rodrigues. **Entre dois amores**: o amor e a vida na filosofia de Santo Agostinho. In: Revista Caminhando, v. 6, n. 1 [8], p. 126-133, 2010.

GRACIOSO, Joel. **A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho**. In: Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, p. 11-30, 2012. Edição Especial, p.21.

KROEKER, Sarah Stewart. **Resisting Idolatry and Instrumentalisation in Loving the Neighbour**: The Significance of the Pilgrimage Motif for Augustine's Usus-Fruitio Distinction. In: Studies in Christian Ethics, v. 27:2, p. 202-221, 2014.

LIMA VAZ, H. C. de. A Ética Agostiniana. In: **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LUCAS, Miguel. **Entrevista com Santo Agostinho**: a caminho do novo milênio. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: da eudaimonia aristotélica à beatidão agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998 (Coleção Filosofia – 80).

SMITH, James K. A. **You are what you love**: the spiritual power of habit. Grand Rapids: Brazos Press, 2016.

Identificação, incorporação e vínculo emocional com o outro na teoria freudiana ¹

*Cléa Maria Ballão*²

Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura.

Guimarães Rosa.

O presente texto tem por objetivo apresentar a concepção de identificação em dois pontos precisos da obra freudiana. Em um primeiro momento, o conceito de identificação é abordado a partir do artigo “Luto e melancolia” na tentativa de se compreender a relação entre identificação e incorporação. Em um segundo tempo, a investigação toma por marco referencial o escrito intitulado “Psicologia de grupo e a análise do ego”, para apresentar a relação entre a identificação e a formação do vínculo emocional com o outro.

Identificação e incorporação

Freud (1917/2006) inicia o texto “Luto e Melancolia” propondo elucidar a natureza da melancolia, comparando-a com o afeto envolvido no luto normal, método que utilizou anteriormente ao servir-se dos sonhos como protótipo das perturbações mentais narcisistas na vida normal. Logo no

¹ O texto, com pequenas alterações, integra a dissertação do mestrado da autora intitulada “As vicissitudes da constituição da função materna: um percurso teórico em Winnicott e Freud”, defendida em 2012, na UFPR.

² Doutoranda em Filosofia pela PUCPR, na linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise. Mestre em Psicologia pela UFPR. Graduação em Psicologia pela UTP. Professora do curso de graduação em Psicologia na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: Cléamariaballao@gmail.com

início do texto, Freud caracteriza o luto como uma “[...] reação à perda de uma pessoa amada, ou à perda de abstrações colocadas em seu lugar, tais como a pátria, liberdade, um ideal etc.” (Freud, 1917/2006, p. 103). Observa que sob essas mesmas circunstâncias de perda algumas pessoas desenvolvem a melancolia, em vez do luto. Este, por sua vez, é entendido como processo normal que embora implique graves desvios do comportamento, não é considerado patológico, logo, não requer tratamento.

A melancolia é caracterizada como um estado de ânimo profundamente doloroso, que implica a suspensão do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e a depreciação do sentimento de si. Essa autodepreciação é facilmente constatável em um discurso construído por censuras, recriminações e insultos a si mesmo, podendo chegar à expectativa delirante de punição. Esse aspecto encontrado na melancolia não aparece no processo de luto, servindo, então, para diferenciar essas duas condições.

O luto é uma reação à perda. Perda de um objeto amado que produz um estado de ânimo doloroso que, por sua vez, provoca o desinteresse pelo mundo exterior, resguardando apenas aquilo que possa lembrar o morto. Os objetos sacralizados, as relíquias. Também se encontra prejudicada ou inibida, a capacidade de substituição do objeto que não mais existe por outro e todo tipo de atividade que não se relacione diretamente com a lembrança do falecido. Durante esse processo o Eu parece concentrar-se nessa perda de tal modo que é totalmente por ela absorvido e não consegue atribuir valor a outros propósitos que antes lhe interessavam.

Porém, o trabalho realizado pelo luto, aponta por meio do teste de realidade que o objeto amado deixou de existir e, assim, o enlutado que respeita essa realidade e, a ela se apegando, pouco a pouco retira a libido investida nas relações que mantinha com o objeto, agora perdido. É claro que tudo isso não é assim tão simples. Afinal, conforme lembra Freud

(1917/2006), o ser humano de modo geral nunca abandona de bom grado uma posição libidinal antes ocupada. Na tentativa de conservar a ligação com o objeto, uma série de oposições se manifesta contra esse desinvestimento, podendo, eventualmente, tais oposições disponibilizarem-se com tamanha força que ao invés de predominar o respeito pela realidade, essa se torne insuportável e o sujeito permaneça ligado ao objeto por meio de uma psicose alucinatória. Pensamos aqui na psicose puerperal, na qual a morte do bebê pode desencadear a fuga da realidade e a construção delirante/alucinatória de que o bebê não morreu, mas encontra-se muito próximo dela, em seus braços, enquanto vive a embalar um boneco ou outro objeto qualquer. O trabalho de luto conforme apontamos é um processo que ocorre pouco a pouco, isto é, que requer um tempo e consome uma grande quantidade de energia porque para cada lembrança e expectativa investidas na ligação ao objeto, que emerge por conta do seu desaparecimento, ocorre um reinvestimento, que paulatinamente deverá ser desinvestido para que ao término do luto, o Eu volte a ser livre e volte a funcionar sem tais inibições.

A melancolia também pode ser uma reação a perda de um objeto amado, em alguns casos, mas em outros, essa perda pode ser de natureza mais ideal, quando o objeto de fato não morreu, entretanto, perdeu-se como objeto de amor. Em outros casos ainda, embora se admita a perda, não se consegue saber com clareza o que foi perdido. A perda que ocasionou a melancolia pode ser conscientemente conhecida pelo paciente, mas este não consegue identificar o que se perdeu com o desaparecimento do objeto. Sendo assim, Freud marca uma diferença entre as duas condições, relacionando a melancolia com a perda de um objeto e com esta perda, perde-se algo não conhecido conscientemente, ao passo que no luto a perda é evidente, é bem conhecida.

Outra característica da melancolia ausente no luto é a depreciação de si próprio. Enquanto no luto o mundo externo parece esvaziado de sentido, na melancolia este vazio ocorre no Eu, gerando uma extraordinária diminuição do sentimento de Si. Com o Eu no mais completo empobrecimento, o melancólico se descreve como alguém que não tem valor, que é incapaz de quaisquer realizações, que é moralmente reprovável, enfim, lamenta por ser um sujeito tão indigno, indigno inclusive de viver.

Com todos estes atributos só resta esperar que seja rejeitado e punido. Esta sua autocrítica não se limita a um acontecimento recente, ao contrário, perpassa todo seu passado, paralisando-se nesta história sem expectativa alguma de mudança. Com relação a esse delírio de insignificância, Freud observa que fazer intervenções com a intenção de amenizar o discurso do paciente ou tentar abonar algumas de suas acusações ou, ainda, procurar defendê-lo de si próprio, seriam ações inúteis, quiçá não terapêuticas. Observa, também, que a autocrítica desmedida com a qual o melancólico se descreve o aproxima do autoconhecimento e, então, se pergunta, “[...] por que é preciso primeiro ficar doente para poder enxergar essa verdade”. (p. 106). Verdade, aliás, excessivamente realista, que não permite concessão alguma e conduz, por vezes, a procedimentos extremos, como a avaliação que o personagem shakespeariano Hamlet aplicava a si próprio.

Por fim, Freud chama a atenção para o fato de o melancólico não se sentir envergonhado diante das considerações negativas que tece acerca de si próprio, mas ao contrário, parece obter alguma gratificação com a falta de pudor com que se apresenta aos outros. Conclui que no caso da melancolia a perda ocorre no seio do Eu, conclusão que o instiga a investigar a constituição do Eu. Nesta época, Freud ainda não tinha elaborado a segunda tópica do aparelho psíquico e, portanto, ainda não dispunha do Supereu como instância, mas é possível observar com clareza que ele já

faz um esboço da cisão do Eu, ao afirmar que “[...] uma parte do Eu do paciente se contrapõe à outra e a avalia de forma crítica, portanto, uma parcela do Eu trata a outra como se fora um objeto.” (p. 107). Essa ideia do Eu ser tomado por objeto e, nesta condição, ele poder ser esmagado pela consciência moral, termo que Freud usava naquele momento, o conduz ao estudo da identificação.

Ouvindo atenta e pacientemente as autorrecriminações do melancólico, constata que as mais graves acusações, na verdade, não eram destinadas exatamente a própria pessoa, mas dirigiam-se a alguém que o doente ama, amou ou deveria amar, escolha objetal narcísica. A partir dessa constatação torna-se compreensível a falta de pudor do melancólico ao denegrir-se perante os outros. Afinal, as autorrecriminações são, no fundo, recriminações dirigidas ao objeto amado, que deste foram retiradas e deslocadas para o próprio Eu. Vejamos como isso ocorre.

Feita a escolha objetal, isto é, o enlaçamento da libido a uma determinada pessoa, ocorre, por alguma razão, uma decepção proveniente da pessoa amada causando uma espécie de estremecimento dessa relação. No caso da melancolia, ao invés da retirada da libido desse objeto ser deslocada para outro objeto, o investimento é retirado e recolhido para o Eu. Nesta instância psíquica a função desse investimento recolhido, não é uma função qualquer, mas a de produzir uma identificação do Eu com o objeto abandonado. Vem dessa constatação a célebre frase de Freud de que “[...] a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (p. 108). Assim, o Eu modificado por identificação, torna-se o próprio objeto abandonado e pode, então, ser julgado, instalando-se um conflito entre o Eu (objeto) e a instância crítica (consciência moral).

Referindo-se a escolha objetal dos melancólicos, Freud sugere que esta foi realizada numa base narcísica, isto é, a referência utilizada neste tipo de escolha, está ligada ao ideal de si próprio. Considerando a

identificação como uma etapa que precede a escolha objetal e, que traz a marca da ambivalência, o Eu situado na fase oral canibal, de acordo com a teoria da libido quer incorporar o objeto e o faz por devoração. Nesta modalidade de incorporação, caso as fantasias destrutivas predominem, a relação com o mundo objetal pode ser sentida como uma relação, na qual tudo aquilo que se consegue é atacado e destruído. O melancólico ataca o objeto abandonado que foi introjetado e com o qual se identifica, atacando, portanto, o próprio Eu.

A julgar pelo exposto até aqui, poderíamos pensar que uma escolha objetal de tipo narcisista pode constituir-se em uma predisposição para a manifestação da melancolia, mas Freud alega ser esta uma conclusão precipitada. Segundo ele, tal afirmação necessita de investigações mais exaustivas, pois as identificações com o objeto também são encontradas nas neuroses de transferência, especialmente na histeria, ainda que na identificação narcísica o investimento no objeto seja abandonado.

O que desencadeia a melancolia, diz Freud (1917/2006, p. 110) “[...] abrange todas as situações por meio das quais os elementos opostos de amor e ódio se inseriram na relação com o objeto, ou lograram reforçar uma ambivalência já preexistente, por exemplo, situações de ofensas, negligência e decepção.” Vemos que o conflito de ambivalência se constitui em um importante pré-requisito para a melancolia. Pois, sendo obrigado a desistir do objeto, sem poder abandonar o amor por esse mesmo objeto, esse sentimento refugia-se na identificação narcísica, transformando-se em ódio sobre o objeto substituto, o Eu, fazendo-o sofrer e obtendo satisfação sádica. Este tipo de satisfação permite esclarecer um importante enigma da melancolia, que é a tendência ao suicídio. Neste caso

[...] o Eu somente pode matar a si mesmo se conseguir, através do retorno do investimento objetal, tratar a si próprio como um objeto, isto é, se puder dirigir

contra si a hostilidade originalmente destinada a um objeto, hostilidade esta que, em verdade, está no lugar [*vertritt*] da reação original do Eu contra objetos do mundo externo. (Freud, 1917/2006, p. 111).

O Eu pode ser entendido como a instância que contém a grande reserva narcísica, isto é, um vasto campo de forças que se mobiliza diante de ameaças à vida no sentido de protegê-la. Nesta perspectiva, como compreender o consentimento, no caso da melancolia, com sua própria autodestruição? Freud afirma que quando o objeto se revela mais poderoso que o próprio Eu, através da regressão narcisista. Além do suicídio e, mesmo que seja uma situação em certo sentido oposta a esta, a paixão extrema também faz com que o Eu seja dominado pelo objeto.

Outro ponto exposto por Freud é a tendência da melancolia, em certos casos, se transformar em mania. Apoiado por observações psicanalíticas e por sua experiência geral sobre a economia psíquica desses casos enfatiza que o conteúdo das duas afecções é o mesmo. Entretanto, enquanto na melancolia o Eu é dominado pelo complexo, na mania ele o ignora. Economicamente após um esforço psíquico intenso que deixa de ser necessária, a energia investida nesse esforço se torna disponível e busca escoamento. Segundo Freud na mania tal como na melancolia, fica ocultado do Eu, o que foi que ele venceu, o que ele superou? Em outras palavras, não sabe a razão de tamanho entusiasmo. Seguindo com seu raciocínio, Freud se pergunta por que ao final do luto não é observado esta mesma condição econômica da mania. Supõe que o desligamento do objeto no luto ocorra de forma muito lenta que ao seu final toda a energia disponibilizada foi utilizada neste trabalho. Enfatiza que na melancolia a relação objetal contém o conflito da ambivalência, que situado no sistema inconsciente encontra obstáculos que impedem o alcance da consciência. Por isso intui que o processo melancólico se encerra após o esgotamento

da raiva ou o abandono do objeto que não mais possui valor. Finalizando o artigo, sustenta que dos três pré-requisitos da melancolia, a saber, perda do objeto, ambivalência e regressão da libido de volta ao Eu, o último deve ser o elemento que possibilita a mania.

Outros escritos freudianos discutem ainda pontos importantes sobre o luto e a melancolia como é o caso dos textos: “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, “Sobre a transitoriedade”, “Neuroses de transferência: uma síntese” entre outros. No entanto, como abordamos essa temática para uma maior compreensão sobre o mecanismo psíquico da identificação, mencionaremos apenas uma passagem do texto que trata da transitoriedade por considerarmos relevante para nossa investigação. Ao discutir questões relacionadas ao luto, em determinado ponto do ensaio, Freud (1916/1996) expõe a ideia de que frente a algo transitório, por exemplo, a beleza das flores observada por ele, seu amigo e o poeta, na caminhada que empreendiam, pode-se experimentar uma revolta antecipando o luto pelo seu desaparecimento. No entanto, ao findar o luto é possível verificar que a descoberta da fragilidade do objeto não retirou dele o seu valor. Abordamos agora a identificação como forma de laço emocional primitivo.

Identificação e a formação do vínculo emocional com o outro

O mecanismo psíquico de identificação é investigado mais detalhadamente por Freud em seu artigo “Psicologia de grupo e a análise do ego”, publicado em 1921. Apenas a título de registro vale lembrar que, esse artigo mantém uma linha de continuidade com as ideias desenvolvidas nos textos “Totem e Tabu”, “À Guisa de Introdução do Narcisismo” e “Luto e Melancolia. As questões principais desse texto, conforme o próprio título sugere, são: a formação de grupo e a análise do Eu. Freud estava interessado em desvendar o mecanismo psíquico que levava as pessoas a formarem

grupos. Ele acreditava que havia um mecanismo psíquico responsável pelas formações grupais e que o indivíduo neste contexto sofreria ou produziria alterações em sua vida psicológica. Alterações como emoções intensificadas, capacidade intelectual reduzida e atividade psíquica regredida.

A propósito da formação de grupo, Freud torna menos nítido o contraste entre a psicologia individual e a psicologia de grupo, na medida em que afirma que

[...] apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. (Freud, 1921/1996, p. 81).

Sobre a constituição do Eu, no artigo em discussão, Freud começa a elaborar algumas ideias sobre tal processo, mas este é mais bem delineado no artigo denominado “O Eu e o id”, publicado em 1923. Assim, buscando avançar um pouco mais em nossa investigação acerca da identificação, elegemos para este fim, o capítulo VII do artigo em pauta, o qual pode ser considerado a principal tentativa freudiana de elaboração conceitual do mecanismo de identificação, ainda que o próprio Freud reconheça não ter esgotado sua natureza e demonstre certa insatisfação acerca do assunto. Também tomaremos em análise o capítulo VIII, “Estar amando e hipnose” por entendermos que neste texto Freud apresenta considerações importantes sobre as relações amorosas e os laços emocionais, bem como, aponta a diferença entre a idealização e a identificação.

No capítulo VII, Freud (1921/1996) afirma que “[...] a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. (p.115). Esta afirmação nos remete a pensar a valorização, estabelecida por Freud, da incidência com o outro para a constituição psíquica, ou seja, é a partir da ligação emocional que ocorre no encontro mãe-bebê, que este último poderá constituir um Eu, enquanto a primeira poderá constituir-se como mãe. Entendemos que a partir do encontro do bebê com uma pessoa, no contexto de nossa investigação a mãe, ele poderá a ela ligar-se emocionalmente e assim iniciar seu processo de subjetividade. Isso tudo, podemos deduzir, tem início em um tempo bastante primitivo, já que Freud também afirma que a identificação ajuda a preparar o caminho para o complexo edípico. Vejamos como esse processo ocorre.

No início da vida psíquica quando as pulsões ainda são caracterizadas como parciais e a modalidade de satisfação é autoerótica, a criança pode apresentar dois laços emocionais distintos sem que haja influência ou interferência mútua. Desse modo, o menino pode amar a mãe que o alimenta e identificar-se com o pai como seu modelo. Porém, não poderá permanecer muito tempo nessa condição, já que em contato com o mundo externo, ele começa a experimentar exigências deste e deve, portanto, caminhar rumo a unificação de sua vida psíquica. Neste percurso de unificação os dois laços emocionais distintos até então, se reúnem e desta confluência origina-se o complexo de Édipo.

Ao perceber o pai como aquele que obstaculiza sua relação com a mãe, sua identificação com ele é tomada de hostilidade que, então, desliza para a identificação de ocupar o lugar do pai em relação a mãe. Justamente por essa possibilidade de deslizamento, de um campo amoroso para outro de hostilidade, é que a identificação pode ser considerada como ambivalente desde o início. Neste sentido, comporta-se como um derivado da fase

oral, na qual o objeto amado é assimilado por ingestão e, portanto, aniquilado, tal como age o canibal fixado nessa fase. Até aqui identificação e escolha objetal possuem uma distinção muito clara uma vez que no primeiro caso queremos de ser o objeto, ao passo que no segundo, a pretensão está em ter o objeto, ou seja, na identificação a ligação afetiva ocorre com o sujeito e na relação objetal incide sobre o objeto do ego. Sendo a identificação caracterizada como um tipo de laço afetivo com o outro, ela se faz possível antes de qualquer escolha objetal. Entretanto, Freud observa que ela também pode provir do complexo de Édipo, como ocorre na estrutura de um sintoma neurótico. Ilustra este caso com o exemplo da menininha que desenvolve o mesmo sintoma de sua mãe e observa que a identificação, nesse caso, significa o desejo da criança tomar o lugar da mãe e o sintoma expressa seu amor objetal pelo pai. Mas, a identificação no sintoma histérico também pode ser o mesmo da pessoa amada. Este foi o caso de Dora que apresentava o mesmo tipo de tosse de seu pai. A identificação aqui aparece no lugar da escolha de objeto, esta regride para a identificação e o ego assume as características do objeto. Contudo, vemos que nesse tipo de identificação o ego pode tanto copiar um traço característico da pessoa amada quanto um traço da pessoa hostilizada.

Vimos até agora que Freud propõe um tipo de identificação como sendo a forma mais primitiva e original de laço emocional, que ajuda preparar o caminho para a trama edípica; um segundo tipo, ou talvez fosse melhor dizer, um desdobramento da identificação primária que se destina ao complexo de Édipo e, portanto, a construção de sintomas neuróticos, onde a escolha de objeto retroage para identificação e, a existência de um outro desdobramento, em que a identificação desconsidera qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada. Para explicar este tipo de identificação, Freud se vale da seguinte suposição: uma das muitas moças de um internato, ao receber uma notícia a respeito de um homem por

quem estava secretamente apaixonada, sente ciúmes e reage com uma crise histérica. Por uma espécie de infecção mental, outras moças ali também internadas e conhecedoras do assunto passam a agir de modo igual. Neste caso, a identificação baseia-se no desejo de colocar-se na mesma situação, ou seja, aquelas moças, que gostariam de vivenciar tal situação, sob a influência do sentimento de culpa, aceitam também o sofrimento dela decorrente. Este tipo de identificação ocorre da seguinte forma.

Um determinado ego percebeu uma analogia significativa com outro sobre certo ponto, em nosso exemplo sobre a receptividade a uma emoção semelhante. Uma identificação é logo após construída sobre esse ponto e, sob a influência da situação patogênica, deslocada para o sintoma que o primeiro ego produziu. A identificação por meio do sintoma tornou-se assim o sinal de um ponto de coincidência entre os dois egos, sinal que tem de ser mantido reprimido. (Freud, 1921/1996, p. 117).

Freud (1921/1996) ainda acrescenta que este terceiro tipo de identificação, pode aparecer com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não seja objeto de sua pulsão sexual. Assim, podemos supor outros desdobramentos dessas considerações como forma de ir buscando uma aproximação com a questão da identificação e o laço emocional com o outro. Em se tratando de psicanálise entendemos que ao falar de identificação, Freud está se referindo a uma operação psíquica inconsciente, que quando caracterizada como primitiva e promotora direta e imediata de uma ligação afetiva com outra pessoa, constitui-se como elemento fundante do psiquismo. Essa operação psíquica fundante, pois primitiva e original, surge por assim dizer, a partir da ação narcísica sobre o autoerotismo que possibilita o aparecimento de um eu organizador, capaz de estabelecer ligações de afeto.

Transpondo esta colocação para a função materna, por exemplo, pensamos no seguinte: porque a mãe investe narcisicamente seu bebê, ele vai tornando-se capaz de produzir laços emocionais. Esse tipo de identificação adjetivada de primária, que compreende um laço emocional com outra pessoa investida de onipotência, antecede a relação objetal propriamente dita. Nossa compreensão acerca de como isso se processa é a de que, nesse ponto, o que existe ou começa a existir, é aquilo que Freud chamou de ego corporal, que incorpora o objeto próprio da fase oral “[...] em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal.” (Freud, 1921/1996, p.115). Esta explicação é perfeitamente aplicável no caso do bebê que está em vias de se constituir como sujeito. Mas será que pode ser também aceitável no caso da constituição da maternidade ou da função materna?

Pensamos que neste caso trata-se de uma identificação secundária, uma vez que ela já percorrer o caminho edípico. Naturalmente que ela poderá retroceder até momentos bastante primitivos de sua constituição psíquica e, no caso específico da maternidade, acreditamos que estes momentos iniciais especialmente vivenciados com sua própria mãe, são revividos e afetam a construção de sua maternidade. Ainda assim, sua identificação com o bebê é de ordem secundária, isto é, situa-se a partir de uma escolha objetal, mas também em certa medida numa espécie de contágio mental se pensarmos a maternidade no campo social. Podemos, talvez, colocar a questão da seguinte forma: a identificação primária é fundante do psiquismo e seus desdobramentos implicam na constituição do Eu. Assim, na constituição da maternidade, no campo da neurose, está implicada tanto a identificação primária quanto a secundária na medida em que, obviamente, sem a primária, a secundária não existe, mas também ainda que o primeiro passo tenha sido dado (identificação primária) sem

o passo seguinte, processo de escolha objetal assegurado pela travessia edípica, a maternidade tende a encontrar barreiras intransponíveis.

Outro ponto importante inspirado pelo texto em discussão e observado na clínica é a relação identificação e desejo que está presente, na verdade, desde o início das discussões. Embora Freud não desenvolva claramente esta relação no presente texto, ele nos inspira a pensar que a identificação se sustenta em um desejo inconsciente. A menininha que deseja ocupar o lugar da mãe e identifica-se com a doença materna, Dora que deseja o lugar do pai junto a Sra. K e identifica-se com os sintomas paternos, as moças do internato que desejam vivenciar a mesma situação daquela que está secretamente enamorada e, então, assumem também sua dor.

Seguindo esta linha de raciocínio, para que a mãe possa construir um laço emocional com seu bebê, isto é, identificar-se com ele, é necessária de sua parte, a existência de um desejo inconsciente sobre o bebê. Mas entra em cena então a questão de saber o que pode acontecer se esse desejo materno ao invés de sustentar-se na identificação, tomar com apoio a idealização. Será que a princípio o bebê não estaria para a mãe, mais situado no campo da idealização do que da identificação? Na tentativa de construir uma resposta para esta questão vamos tomar como referência o capítulo VIII, “Estar amando e hipnose”.

Neste texto Freud (1921/1996) propõe que o estado de estar amando e o fenômeno da hipnose surgem da idealização do objeto. Logo no início do capítulo, lembra que para uma determinada classe de casos, que ele denomina de amor sensual comum, o estado de estar amando significa um investimento objetal por parte das pulsões sexuais com objetivo a uma satisfação sexual. Atingido o objetivo, o investimento cessa. Porém, em se tratando de pulsão a revivescência da necessidade é certa, motivo

suficiente para que o investimento objetal se torne mais duradouro, ou seja, continue nos intervalos desapaixonados.

Fazendo uma síntese da evolução da vida erótica humana, Freud acrescenta que inicialmente a criança elege um dos pais como objeto amoroso e suas pulsões sexuais, até então parciais, se unificam neste objeto. Sobrevém a isso a repressão que a compele a renunciar a maior parte dos objetivos sexuais infantis e a sua ligação com os pais passa ser caracterizada como afetiva, em função de que agora se liga a eles por meio de pulsões inibidas em seu objetivo. Ainda assim, não se deve perder de vista que as primitivas tendências sensuais que foram reprimidas são conservadas no inconsciente. Na puberdade com o aparecimento de novos impulsos sexuais, o amor sensual e o amor afetivo podem se harmonizar ou, em casos desfavoráveis, permanecerem separados. No primeiro caso a relação objetal se caracteriza pela interação de pulsões desinibidas e inibidas em seu objetivo, ao passo que no segundo, esta interação não ocorrendo, resulta uma cisão entre os dois tipos de amor.

Quando se está amando é notável a supervalorização do objeto amado. Este comumente não é submetido a crítica e suas qualidades são altamente valorizadas. Este fato decorre da idealização. Tal fenômeno é facilmente observado nos atos maternos em relação aos filhos/as, que são acolhidos como objetos que evidenciam serem sucedâneos para algum inatingido ideal de ego desses pais. “Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo”. (Freud, 1921/1996, p.122).

À medida que o amante aumenta cada vez mais seu investimento no objeto amado, seu ego torna-se mais humilde e submisso, de tal modo que pode ser consumido pelo objeto. Em outras palavras, mediante a devoção do ego ao objeto, as funções atribuídas ao ideal do ego deixam de funcionar

e sem a crítica exercida por essa instância, o objeto assume este lugar. Feitas estas considerações, Freud propõe definir a diferença entre a identificação e o estado de estar amando, também entendido como fascinação ou servidão.

No caso da identificação o ego se enriquece, pois introjeta as propriedades do objeto, enquanto na servidão empobrece, pois substitui seu constituinte mais importante, a saber, o ideal de ego, pelo objeto. O mentor da psicanálise salienta, porém que economicamente não se trata de enriquecimento ou empobrecimento, uma vez que é possível “[...] estar amando como um estado em que o ego introjetou o objeto em si próprio”. (p. 123). Acrescenta outra distinção que julga atender melhor a essência da questão.

No caso da identificação, sendo o objeto perdido ou abandonado, é erigido no ego e efetua uma alteração parcial neste. Já na idealização o objeto é mantido e dá-se uma supervalorização dele pelo ego e as expensas do ego. No entanto, parece que a tentativa de Freud de diferenciar o estado de estar amando da identificação vacila, pois que após esta proposta de diferenciação ele se questiona se seria inteiramente correto afirmar, que a identificação pressupõe que o investimento objetal tenha sido abandonado? Se não pode haver identificação enquanto o objeto é mantido? E, ainda, se o objeto é colocado no lugar do ego ou do ideal do ego?

Instigado por estas interrogações procura explicar o estado de estar amando por meio da hipnose. Define a relação hipnótica como a devoção ilimitada de alguém enamorado, mas excluída a satisfação sexual, que é refreada temporariamente e permanece em segundo plano no estado real de estar amando. A relação hipnótica assim caracterizada torna-se idêntica a uma formação grupal composta de dois membros e, desta forma, possibilita a investigação do comportamento do indivíduo em relação ao líder. A esse respeito, Freud mostra que aquilo que assegura a permanência de

laços entre as pessoas são os impulsos sexuais inibidos em seus objetivos, justamente por serem eles incapazes de proporcionar satisfação completa. Ao contrário destes, os impulsos sexuais desinibidos em seus objetivos tendem a extinguir-se quando ocorre a satisfação, razão pela qual para que tenha maior durabilidade necessita estar mesclado com componentes afetuosos.

As elucidações freudianas sobre o estado de estar amando e a hipnose, cessam nesse ponto sob o reconhecimento de que na hipnose ainda existiam muitas coisas inexplicadas e misteriosas que naquele momento o impediriam de avançar sobre o assunto. Porém, entendemos que para a nossa investigação as considerações expostas sobre o estado de estar amando, a hipnose, a idealização e a identificação nos auxiliam na construção do conhecimento que almejamos atingir sobre a constituição da maternidade.

Neste sentido, abre-se uma linha de pensamento sobre a formação e a permanência da relação afetiva entre mãe e filho/a. Relação que em alguns casos é tão intensa e duradoura e, em outros, é tão frágil e instantânea, difícil de ser estabelecida e, às vezes, incapaz de se consolidar. Vejamos o que Freud registrou em suas anotações “Achados, ideias, problemas” sobre a identificação. Em um curto parágrafo datado de 12 de julho, escreve.

“Ter’ e ‘ser’ nas crianças. As crianças gostam de expressar uma relação de objeto por uma identificação: ‘Eu sou o objeto.’ ‘Ter’ é o mais tardio dos dois; após a perda do objeto, ele recai para ‘ser’. Exemplo: o seio. ‘O seio é uma parte de mim, eu sou o seio.’ Só mais tarde: ‘Eu tenho’ – isto é, ‘eu não sou ele’ [...]. Freud (1938-1941/1996, p. 317).

A citação reafirma o ponto de vista defendido por Freud em outras passagens anteriores a esta e já expostas por nós, de modo que finalizamos esse texto por aqui.

Referências

Freud, S. (1996). **Sobre o narcisismo: uma introdução**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 77-113). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1996). **Reflexões para os tempos de guerra e morte**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 285-310). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1996). **Sobre a Transitoriedade**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 313-320). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1996). **Luto e melancolia**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 245-263). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

Freud, S. (1996). **Psicologia de grupo e a análise do ego**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 18, pp. 77-154). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).

Freud, S. (1996). **O Ego e o Id**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 19, pp. 13-80). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).

Freud, S. (1996). **Achados, ideias, problemas**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. 23, pp.317-318). Rio Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1938).

Rosa, J.G. (2006). **Grande sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1956).

O desejo: diálogo entre Lacan e Agostinho

*Juliana Rodrigues Dalbosco*¹

“Uma alma se mede pela dimensão do seu desejo”

(FLAUBERT, 1915, p. 40).

Pensar a questão do desejo no âmbito da filosofia e da psicanálise é de grande relevância, visto que a questão do desejo é um conceito muito caro para a filosofia. Uma vez que a noção de desejo não foi criada pela psicanálise, mas advém da filosofia, retornar à filosofia é, portanto, uma maneira de retratar o percurso que fez com que chegasse à psicanálise, que se serve para pensar no âmbito da estruturação do sujeito.

Um dos autores da tradição filosófica foi Santo Agostinho, o qual é citado por Lacan em vários dos seus seminários. No âmbito científico, a análise de retornar a Agostinho para pensar a questão do desejo é uma forma de atualizar o conceito por meio de uma releitura crítica, e verificar os alcances que esta atualização proporciona. Para Lacan, o desejo desempenha uma função central na vida do ser humano. Por esta razão, pensamos que essa pesquisa pode ser interessante no sentido de que a questão do desejo está diretamente vinculada com a questão da responsabilização ética do sujeito na sociedade e no mundo.

A hipótese de nossa investigação é de que Santo Agostinho apresenta a noção de desejo como uma das quatro principais *perturbações*, ou *paixões* da alma, ao lado da alegria, da tristeza e do medo. Para ele, o desejo

¹ Psicanalista, Mestranda em Filosofia (UNIOESTE), graduada em Psicologia (UNIJUÍ). E-mail: dalbosco.psi@outlook.com.

deixa a alma permanentemente em estado de inquietude, transformando as pessoas em constantes inquietos. Isso ocorre porque o ser humano nunca se satisfaz plenamente ao realizar seus desejos, continuando a sua existência insatisfeito, a desejar sempre e a não atingir o grau máximo de satisfação. Para o filósofo, só há uma solução: a mudança do objeto do desejo. Ao invés do homem desejar bens materiais, perecíveis, deveria canalizar o desejo para o Bem supremo e imperecível, o Absoluto e Eterno, ou seja, Deus.

Se, em Santo Agostinho, a noção de desejo deixa a pessoa em estado de inquietude, por ser insatisfeito, para a psicanálise de Lacan, o desejo também se mantém insatisfeito, posto que ele se funda na perda do objeto, momento esse que marca a entrada do sujeito em uma relação contínua com uma insatisfação. Não havendo objeto de satisfação na realidade, o desejo não se realiza, mantendo-se sempre insatisfeito. Essa insatisfação leva o sujeito a uma contínua busca por novos objetos, na tentativa de encontrar a satisfação. Segundo Almeida (2007), o desejo acaba ficando nesta dinâmica da mediação ou do *entre-deux*, onde há uma inesgotável e sempre interativa satisfação-insatisfação. Na perda originária de satisfação, passa-se a viver continuamente com a falta de satisfação: "essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si" (LACAN, 2008a, p. 344). Neste sentido, o desejo é marcado pela linguagem. Lacan atribui o desejo aos significantes, e atribui um objeto que deve estar de acordo com a estrutura que ele denominou metonímia.

Em nossa leitura, tanto Santo Agostinho quanto Lacan, constataam, por vias distintas, a ocorrência de que o desejo permanece insatisfeito, colocando o homem em constante movimento e, portanto, sendo aquilo que caracteriza por excelência o sujeito. Ao se haver com a falta, com a castração, o sujeito é levado a fazer escolhas, mas seu desejo permanecendo

insatisfeito e sem garantias de sucesso ou certezas sobre a vida, sofre e tem resistências. Quem não aceita bem lidar com as mudanças contingentes da vida, quem não tolera perder, não se abre para novas possibilidades de viver. Fazer escolhas envolve bancar o desejo e conseqüentemente as suas perdas. Fazer escolhas é fazer uma aposta com coragem no desejo.

O desejo em Agostinho e Lacan

No primeiro capítulo de *Confissões*², Agostinho (2004) afirma que o homem, como sendo uma pequena partícula da criação Divina, deseja louvar a Deus: “vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e no nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 2004, p. 37). Para o filósofo, o homem necessita seguir no caminho de Deus para que consiga lidar com a inquietação de seu desejo.

O autor também discorre acerca da luta das vontades, uma sendo de âmbito espiritual e outra concupiscente, que lhe travavam uma batalha interna, sendo que as forças que combatiam provinham de si, sendo atos de vontade, chegando onde não o queria, uma vez que, estava certo de que ao entregar-se ao amor de Deus era melhor que ceder ao seu desejo. Desse modo, afirma:

Entendia agora como ‘a carne tem desejos contra o espírito, contra a carne’. Eu na verdade, vivia em ambos: na carne e no espírito. Vivia, porém, mais naquele que aprovava em mim (no desejo do espírito contra a carne), do que no outro que em mim condenava (no desejo da carne contra o espírito) (AGOSTINHO, 1988, p. 173).

² Estamos utilizando duas traduções da obra *Confissões*, Editora Vozes de 1988 e Editora Nova Cultural de 2004. Ambas dos tradutores J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.

Quando se ocupa a dissertar acerca da *lembrança dos afetos da alma*, considera a memória sinônimo de *espírito*³, dado que os afetos da alma, por vezes, necessitam da força da memória, e, ao se tratar do corpo, afirma que o espírito é uma coisa e o corpo é outra. Assim, declara: “reparai que me apoio na memória, quando afirmo que são quatro as *perturbações* da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza”⁴ (AGOSTINHO, 1988, p. 231).

Mais tarde, em sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho (1996) reitera que a causa do pecado está na alma e não na carne, considera, por conseguinte, um erro os que pensam que todos os males da alma provêm do corpo, dando a entender que as perturbações da alma, como fonte de todos os vícios e pecados procedem do corpo. Para o filósofo é a alma pecadora que torna o corpo corruptível.

Madureira (1973) sustenta que a ideia central da visão de mundo interior de Agostinho é a de *verdade*. A relação entre o espírito do homem e Deus é aquela que estabelece entre a vida e a verdade. “Será, portanto, feliz quando, livre de perturbações, se alegrar somente na *verdade*, origem de tudo o que é verdadeiro” (AGOSTINHO, 2007, p. 103). E que a inquietação, ocasionada pelas perturbações da alma é um dos extremos, entre os quais pende à sua existência, pois, perpassa sua vida em busca da verdade. Toda alma humana é, para Agostinho, o centro de dois amores, nela nem tudo é luz, há uma ambiguidade.

Nesse sentido, “a própria inquietação que se constitui em apelo interior para o encontro com a verdade, por causa dessa ambiguidade parece condenada a não passar de solução inteligível” (MADUREIRA, 1973, p. 122). Acerca desta ambiguidade, podemos pensá-la juntamente com as

3 Na tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, da Obra *Confissões*, ed. Vozes de 1988, utiliza-se espírito (*animus*) com o mesmo sentido de alma (*anima*) ou mente (*mens*).

4 Essas perturbações são o que a psicologia chama de paixões fundamentais, ou emoções. Na tradução de Cícero também se considera *perturbações* o desejo, alegria, medo e a tristeza

noções de *paradoxo*, e *entre-deois*, descritas por Almeida (2012), que são noções que se entrelaçam, e, tanto em Santo Agostinho, quanto em Lacan, a noção de *desejo*, possui uma dialética de *satisfação-insatisfação*. Nesta direção, Madureira afirma:

Com efeito, a aspiração ao ser, à verdade, à vida feliz, é que suscita dentro do homem a inquietação. Desviada, porém, essa aspiração pelo poder do orgulho e da soberba, passa a centralizar-se no próprio eu, querendo encontrar dentro dele próprio a satisfação plena de seu desejo (MADUREIRA, 1973, p. 124).

O desejo em Santo Agostinho passa por uma incessante busca de satisfação, onde, segundo o filósofo, só seria possível atingir se o homem estiver ao encontro do Bem Supremo, imperecível que é Deus. Sendo esta a única forma de obter uma vida feliz diante da verdade que acabaria com a incessante inquietude ocasionada pelo desejo. “Deus é a bondade absoluta e o homem é o réprobo miserável condenado à danação eterna e só recuperável mediante a graça divina. Eis o cerne da antropologia agostiniana” (PESSANHA, 2004, p. 20).

Lacan (1985), por sua vez, afirma que o desejo é uma função central em toda experiência humana, e as relações que os humanos estabelecem estão aquém do campo da consciência. É através do desejo inconsciente que se efetua a estruturação primitiva do mundo humano. Para o psicanalista, o desejo “é desejo de nada que possa ser nomeado” (LACAN, 1985, p. 281). Se o ser fosse apenas o que é, nem sequer haveria lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função de uma falta, e “é em função desta falta, na experiência do desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser” (LACAN, 1985, p. 281). Através do amor fazemos laço com o outro, tornando possível estar junto apesar dos impasses que a alteridade nos apresenta. Na clínica, o analista escuta esses impasses, histórias, experiências, afetos, a contingência desse encontro para que a falta

causadora do desejo não se esgote, para que apesar da nossa incompletude inerente à nossa condição humana, não deixemos de amar. Nesta perspectiva da falta como causadora do desejo, Lacan assegura que:

O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe. Esta falta acha-se para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu (LACAN, 1985, p. 280-281).

Quanto ao uso do termo desejo, em Lacan, também há uma ambiguidade, ora ele o objetiva – nem que seja apenas para poder falar dele – ora, o contrário, o situa como sendo primitivo em relação a qualquer tipo de objetivação. Assim, é preciso lidar “com um sujeito que está aí, realmente desejante, e o desejo de que se trata é anterior a qualquer espécie de conceitualização – toda e qualquer conceitualização sai dele” (LACAN, 1985, p. 283). Provando, assim, que a análise conduz o analista a tomar as coisas desta forma, e que a maior parte daquilo que o sujeito analisando crê ter certeza é, para o analista, algo superficial, racionalizado, daquilo que seu desejo inconsciente fomenta que dá a curvatura essencial ao seu modo de agir no mundo.

O desejo se manifesta sempre na juntura da fala, surge no momento em que se encarna numa palavra, com o simbolismo e está relacionado com o desejo do Outro. O desejo está referido à linguagem. Conforme Lacan, pelo efeito da linguagem “o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala” (LACAN, 1988, p. 178).

Segundo o psicanalista, “o desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 2005, p. 31). Esse Outro (A) é o lugar do significante e se relaciona

com o meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe, é neste nível que sou implicado de maneira mais clara. Nesse sentido, Lacan sustenta:

Não há outro desvio para descobrir o que me falta como objeto de meu desejo. É por isso que, para mim, não só não há acesso a meu desejo, como sequer há uma sustentação possível de meu desejo que tenha referência a um objeto qualquer, a não ser acoplando-o, atando-o a isto, o $\$$, que expressa a dependência necessária do sujeito em relação ao Outro como tal (LACAN, 2005, p. 33).

Se tratando do objeto do desejo, ele é desconhecido e a única forma de acessá-lo seria acoplando-o a um significante do Outro, o sujeito depende desse Outro. Lacan (2005), no *Primeiro esquema da divisão*, salienta que há no sentido da divisão, um resto, um resíduo, “esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o a ”. Não há objeto que satisfaça o desejo, apenas o objeto que o causa. O objeto do desejo não é um objeto, mas outro desejo, o que o sujeito deseja é sempre o desejo do Outro.

Segundo Cremasco (2017, p. 109), o *objeto a*, objeto causa de desejo, é “aquilo que presentifica a falta no sujeito, seu desejo que, como vimos é desejo do Outro”. O reconhecimento da falta é o que baliza a passagem pelo complexo de castração em direção a posição de sujeito desejante, onde pode-se colocar metonimicamente objetos substitutivos de desejo, no lugar do objeto perdido. O desejo surge do interdito.

Para Almeida (2007), o sujeito é na sua essência lacunoso. Uma vez que é a falta que exprime o desejo. “O desejo tem, portanto, em Lacan, um caráter paradoxal, desviante, errático, excêntrico, e até mesmo escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade” (CREMASCO, 2017, p. 114). Mas é a fantasia que faz com que o desejo possa continuar existindo.

Segundo Lacan em *O Seminário livro 11*, "a fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo" (LACAN, 2008b, p. 181). Assim, o objeto do desejo ou é uma fantasia, ou é um engano.

É através da fantasia que conseguimos lidar com o Real, é ela que indica ilusoriamente o que falta. Conforme Kuss, "a fantasia encena a presença da perda do gozo que foi perdido para adentrarmos na linguagem, gozo esse que, enquanto sujeitos falantes, tornou-se inacessível" (KUSS, 2015, p. 66). O desejo desliza de objeto em objeto, ele não se satisfaz plenamente, mas encontra satisfações parciais através da fantasia e do *objeto a*.

O sujeito se defende de seu desamparo e, com esse recurso que a experiência imaginária da relação com o outro lhe dá, constrói algo que, diferentemente da experiência especular, é flexível com o outro. Com efeito, o que o sujeito reflete não são simplesmente jogos de preeminência, não é simplesmente seu aparecimento para o outro no prestígio e no artifício, é ele mesmo como sujeito falante. É por isso que o que lhes designo aqui como lugar de saída, como lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se situar, é a fantasia. [...] A função da fantasia é dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação, de situação. Por isso é que o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas sempre, essencialmente, a uma fantasia (LACAN, 2016, p. 28).

É muito comum que o sujeito queira ilusoriamente preencher essa falta estrutural com algo que possa trazer alguma satisfação, mesmo que momentânea. Por exemplo: com comida, com compras, com filhos, com uma outra profissão, com álcool, com drogas, etc. Muitas vezes são fugas para não deixar o desejo emergir. É importante saber que a falta é constitutiva. Isso significa que é impossível preencher completamente esse vazio. Pois como já mencionamos, é a partir da falta que surge o desejo. E é o desejo que nos põe em movimento.

Alguma coisa falta e o sujeito tenta nomear isso, então se esforça para conquistar e logo após a conquista, percebe que outra coisa já está faltando. Vivemos pela insatisfação da completude. Caso não houvesse falta, diante de uma satisfação plena, não iríamos nos movimentar, visto que é o vazio que nos move para buscar o novo. Como nos lembra Lacan: “o desejo é um remédio para a angústia” (1992, p. 357).

O desejo necessita de um outro para se constituir como tal. Ainda acerca da definição de desejo em Lacan, Miller (1997) questiona: “Que é o desejo? É o desejo de fazer reconhecer o seu desejo” (MILLER, 1997, p. 40). Ademais, destaca que o único objeto e única satisfação do desejo é ser reconhecido pelo outro. Coincidindo com o que diz França (1997), onde complementa afirmando que, para falar de desejo, é necessário radicalizar a clivagem da representação entre a ausência do objeto de satisfação e a presença da realidade alucinada. Logo, “a pulsão circunscreve o objeto, mas não o apreende, marcando a dimensão da incompletude” (FRANÇA, 1997, p. 101). Para França (1997), o corpo-linguagem de desejo em movimento, é marcado pela ausência de sentido de completude. O desejo é, nesse sentido:

Movimento cujo objeto é o desejar, porém algo necessariamente sustenta, media e reconhece este movimento: a linguagem. Por sua vez, o valor estético da linguagem do desejo é o encontro forma e movimento, impressão/expressão, que é instante resultante de uma captura erótica da finitude (FRANÇA, 1997, p. 102).

Como mencionado anteriormente, o desejo está referido à linguagem. Essa linguagem é carregada de símbolos, de imagens e de afetos, é a expressão de um inconsciente plural e dinâmico, linguagem de uma materialidade de impressões e inscrições que nos remetem a um corpo

erógeno, corpo-linguagem de desejo. Em nossa reflexão, tanto para Lacan, quanto para Agostinho o desejo está relacionado com a linguagem. O que a linguagem revela é justamente o paradoxo de *satisfação-insatisfação*. Nessa direção Almeida (2012) explica que:

Esse vai-e-vem da significação que se revela recalcitrante a toda maestria e a todo domínio do discurso é característico da própria experiência da *escrita*, ou do *texto*, pois o que está em jogo nessa dinâmica do *dizer* e do *desdizer* é a própria tensão do desejo ou, para empregar um termo peculiar a Agostinho, é a própria tensão da *vontade* na sua infindável e sempre recomeçada satisfação (ALMEIDA, 2012, p. 212).

Almeida (2011) reforça ainda que há um paradoxo do *entre-deois* que atravessa a obra agostiniana, na sua tentativa de apreender um significado que jamais se dá de maneira definitiva. No que se refere a noção de *Vontade*, o autor demonstra que ela se manifesta, como um vínculo, ou um *entre-deois* que efetua a inclusão entre percepção externa e percepção interna, entre mundo exterior e mundo interior.

Considerações finais

Retomando que, para Agostinho, o desejo pertence as *paixões* da alma, cometer o mal não é nada mais do que submeter sua vontade às paixões, à concupiscência e que deveria canalizar o desejo para o Bem supremo. O mal está no fato do desejo dominar a razão. Desse modo, o filósofo afirma que “é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina” (AGOSTINHO, 2008, p. 32). Contrariamente ao que propõe a psicanálise lacaniana, onde o psicanalista considera que “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, e de ter cedido de seu desejo” (LACAN, 2008a, p. 373).

Para Lacan (2008a), a intenção de tomar o bem como um bem natural, acabaria por conduzir à ilusão da harmonia. Orientar-se na direção do bem seria ceder do desejo, ou seja, na direção do bem, perde-se algo do desejo. Segundo Backes (2017), a promessa da análise poderia ser a de deslocar o sujeito desta ilusão de obter o objeto do seu bem mais primitivo, o *Das Ding*⁵. O que implica em “não deixar de querer os seus bens, aqueles que o sujeito constitui imaginariamente, mas talvez que estes objetos não tivessem um caráter tão primitivo e um viés tão totalizante” (BACKES, 2017, p. 6).

Portanto, em nossa perspectiva, tanto Santo Agostinho quanto Lacan definem a noção de desejo como uma força que coloca o sujeito em constante movimento, produzindo uma inquietação, ficando numa dialética de *satisfação-insatisfação*. Para Lacan, o desejo é fundamental na estrutura do sujeito, enquanto que para o filósofo o desejo deveria ser canalizado para o Bem supremo, que é Deus. Embora o percurso de Lacan e Agostinho seja semelhante enquanto a dialética de *satisfação-insatisfação* produzida pelo desejo, divergem no sentido em que Agostinho afirma que a inquietude cessaria se o homem trocasse os objetos de desejo pelo Bem Supremo, dessa forma atingiria uma vida feliz e plena. Lacan mostra a impossibilidade de satisfação plena de atingir o objeto primordial e perdido, *Das Ding*.

Por fim, concluímos com a questão “Você quer o que você deseja?” A dúvida é essencialmente humana, porque os animais não ficam se questionando acerca da vida. O desejo é da ordem do inconsciente, diferente do querer. Nada do que queremos satisfaz plenamente o nosso desejo. É comum vermos uma pessoa lutar muito por algo e logo após conquistar, se desinteressar completamente. Desejar, nos lembra Lacan, é sempre

⁵ “O primeiro objeto de satisfação, o Outro primordial, objeto perdido de uma satisfação mítica” (CHEMAMA, 1995, p. 20).

desejar outra coisa, a ponto de podermos agradecer a quem não nos dá o que foi pedido. Fazer análise nos abre os olhos para esses descompassos. Nos leva a responsabilização por nossas escolhas e permite uma maneira diferente de lidar com o que não sabemos.

Referências

AGOSTINHO, S. **Confissões**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **A Cidade de Deus**. Vol. I, 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. **O livre-arbítrio**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ALMEIDA, R. M. de. **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud. **Revista Filosofia Unisinos**, v. 12, n. 3, p. 253-264, set/dez, 2011.

_____. Agostinho de Hipona e as ambivalências do seu filosofar. **Veritas**, v. 57, n. 2, p. 194-212, mai/ago, Porto Alegre, 2012.

BACKES, C. Quero o teu bem: Notas sobre a Função do Bem. **Correio da APPOA**, n. 271, nov., 2017.

CHEMAMA, R. **Dicionário de Psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

FLAUBERT, G. **Pensées de Gustave Flaubert**. Paris: Louis Conard, 1915.

FRANÇA, M. I. **Psicanálise, estética e ética do desejo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KUSS, A. S. S. **Amor, desejo e psicanálise**. Curitiba: Juruá, 2015.

LACAN, J. **O Seminário, livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **O Seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **O Seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação, Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. **O Seminário, livro 8**: a transferência, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. **O Seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

MADUREIRA, P. P. S. **Santo Agostinho**: (354-430). São Paulo: Três, 1973.

MILLER, J. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

PESSANHA, J. A. M. Vida e obra. In: AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

5

O real como impossível

*Renato dos Santos*¹

*Digo: o real não está na saída nem na chegada:
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.*

Guimarães Rosa

É momento de falar do real. O que de certa forma não deixa de soar estranho quando expressamos a frase “falar do real”, pois dá a entender que é possível falar do real. Pois o real é o que está fora de qualquer significação. Então como falar de algo que, por natureza, não se pode falar? José tentaram, cada qual ao seu modo, falar acerca do real. Freud pelo conceito de *das Ding*, Merleau-Ponty pela noção de tempo mítico e Lacan pelo objeto pequeno *a*. Todos estes autores colocam o real enquanto aquilo que é da ordem do irrepresentável, inapreensível ou imaterializável. Dos três autores, Lacan certamente é o que de certa forma mais tentou formalizar a problemática do real a partir da clínica. Várias passagens dos *Seminários* do psicanalista tentam localizar o que se denomina de real.

Nosso objetivo neste capítulo será frisar em que sentido o real se coloca como impossível e, mais do que isso, de que modo ele, junto com o Simbólico e o Imaginário, estão encarnados, entrelaçados, algo que a figura do nó borromeano ilustra com precisão. Ao final, será possível falarmos de uma “carne do real”, se esclarecerá da seguinte forma: o real,

¹ Doutorando em Filosofia pela PUCPR e pela Universidade de Coimbra, Portugal. Professor Universitário. E-mail: renatodossantos1@hotmail.com.

simbólico e imaginário, os três registros, estão em pé de igualdade, não há sobreposição, embora suas singularidades estejam preservadas.

A noção de carne, que aqui usamos, é claramente retomada de Merleau-Ponty para pensar uma estrutura ontológica, e que em Lacan os três registros serão arquitetados pela topologia do nó borromeu. Nisto aproveito para sugerir o seguinte: será que não podemos entender a noção de carne de Merleau-Ponty enquanto uma topologia? Respondo que sim, e que é nesta direção que encaminho o objetivo central deste texto, ou seja, pensar a noção de carne, enquanto estrutura ontológica, em termos topológicos, fazer então uma carnalidade topológica para compreender o real.

A tarefa neste capítulo será aprofundar o que afinal falamos quando denominados o termo “real”. De partida já podemos afirmar que iremos abordar o real a partir da psicanálise de Freud e Lacan e da ontologia de Merleau-Ponty. Essa delimitação é necessária porque evidentemente há várias leituras sobre o real. Mas o que tentaremos fazer é, a partir dos autores mencionados, apresentar a nossa leitura. Vamos lá!

Primeiramente, há que considerar que o real não é a realidade, mas ele pode fazer sua aparição por meio dela, sem esquecer que o real é sempre fora de significação, ou seja, inapreensível pela condição de sujeito simbólico que nos situamos. Vale lembrar que a realidade, da qual sempre nos referimos, acreditando que seja igual para todos, é construída por imagens (imaginário) e significantes (simbólico) do sujeito. Temos a ilusão de crer que atingimos as coisas mesmas pelos significantes que temos para se referir a elas. Na esteira da linguística de Saussure, Lacan irá mostrar como nosso acesso se dá tão somente aos significantes e não a coisa em si. Segundo Teixeira:

Nossa relação com a realidade é caracterizada pelo semblante: visamos os objetos, mas só lidamos com os significantes. Esta seria uma vertente possível

para pensar o que Lacan denomina a *não-relação sexual*: como a relação entre os parceiros do casal deve necessariamente passar pelo significante, a falta de um significante que permitiria escrevê-la acarreta a sua impossibilidade. A realidade implica também o Imaginário pois ela é o campo das projeções, dos afetos e, sobretudo, o campo da fantasia. [...] Pelos motivos acima listados, a concepção de realidade na psicanálise se distingue da noção do senso comum de ‘realidade objetiva’, que pressupõe uma realidade comum para todos, visto que ela será sempre uma construção diferente para cada sujeito, moldada segundo o enquadramento da sua fantasia (TEIXEIRA, 2019, p. 209, grifo do autor).

Diferente da realidade, o real é precisamente o que resiste às possibilidades que o sujeito dispõe, o real não se enquadra na fantasia, mas antes é o que vem romper com ela, causando ao sujeito nada menos do que angústia, por ver sua fantasia despedaçar pela navalha do real. Embora a realidade seja forrada pela fantasia, como lembra Teixeira, o real também pode advir da realidade por meio do trauma, na medida em que “há sempre na realidade esse núcleo não simbolizado que pode irromper em certos momentos para o sujeito” (TEIXEIRA, 2019, p. 210).

Podemos assim dizer que não há abrigo contra o real que seja assegurado plenamente pelo simbólico e o imaginário. A bem da verdade, o ponto central como mostraremos a seguir, é que com o nó borromeano fica claro como real, simbólico e imaginário estão entrelaçados. Mas por ora, importa entendermos que quando falamos do real já estamos dizendo-o desde nosso lugar central que é a linguagem. A palavra nunca é a Coisa, mas busca denotar um sentido que é experimentado em nossa existência, este sentido da palavra real evoca o que é “estritamente impensável” (LACAN, Inédito, Lição 10/12/74).

O real é o que propriamente não pode ser dito, não há significante que o consiga definir, justamente por não possuir significante que consiga esgotá-lo. Poderíamos nos perguntar: como saber se algo é a manifestação

do real ou somente alguma decepção ou algo desta natureza? No *Seminário X* Lacan irá falar que a angústia é o único afeto que não engana, e não engana justamente porque a angústia é a marca original do real. Então quando falamos que o real é aquilo que não possui significante que o consiga delimitar exatamente, é precisamente porque isto é o que podemos falar de o peso do real enquanto impossível de significação, que é na verdade uma questão lógica. Porque aquilo que é impossível, é impossível justamente porque não é possível esgotar.

Assim podemos falar do tempo mítico em Merleau-Ponty, na medida em que não há como apreender, dar um salto a partir do presente, para captar este tempo mítico que me precede sem que eu posso agarrá-lo. Assim, necessariamente, quando o real, ou seja, esse tempo mítico se manifesta, ele causa passividade. Esta passividade é o que o real traz com a sua manifestação. Passividade diante daquilo que não se tem nome, ou seja, o que é sem sentido, que não há sentido que o abarque, que não há significante, não há imagem que o consiga capturar. É isso que se chama de real, indefinido, inesgotável, impossível, e o impossível, como dirá Lacan, “o impossível é o real” (LACAN, 2012, p. 193).

Mas isto, por outro lado, não deixa de figurar certo paradoxo: porque o real só pode fazer entrada, produzir efeitos na medida em que é direcionado a nós, sujeitos ditos humanos feitos de linguagem e, portanto, animais simbólicos. No real nada falta, o real é vazio de sentido, visto que o sentido é de ordem imaginária. O real é completo porque não lhe falta nada, se basta por si mesmo. O simbólico instaura a falta e esta é trabalhada pelo imaginário que irá tentar dar imagem e sentido a ela.

Quando Lacan retoma o *das Ding* freudiano ele está ali introduzindo esta noção de real enquanto figuração da Coisa, do objeto perdido que é pressuposto pelo complexo de castração. Isso esclarecerá de que forma a pulsão de morte será, para Lacan, a própria face do real, à medida em que

o sujeito equivale dizer que é simbólico e, portanto, desejante. Só é possível falarmos em real porque há o imaginário e o simbólico. O real enquanto iminente possibilidade de morte subjetiva somente pode ser sentida simbolicamente, pois ele não prefiguraria um corte se estivéssemos assentados somente nele. Analisemos o que diz Lacan no *Seminário XXIII*, chamado *O Sinthoma*:

A pulsão de morte é o real na medida em que ele só pode ser pensado como impossível. Quer dizer que, sempre que ele mostra a ponta do nariz, ele é impensável. Abordar esse impossível não poderia constituir uma esperança, posto que é impensável, é a morte - e o fato de a morte não poder ser pensada é o fundamento do real (LACAN, 2007, p. 121).

O que essa citação de Lacan nos diz sobre o real? Primeiro: pulsão de morte é o real, não enquanto em si mesmo, mas um pedaço do real, pelo menos enquanto episódios em que a angústia vem denunciar sua manifestação, porque se o real aparecer integralmente podemos afirmar que é a morte do sujeito. Por isso o real é impensável enquanto estamos, porque se ele estivesse, nós é que não mais estaríamos. Lembro da máxima de Epicuro acerca da morte, precisamente quando afirma que a morte “não significa nada para nós, justamente porque quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos” (EPICURO, 2002, p. 29).

O que queremos dizer com a menção da forma como Epicuro elabora a morte é simplesmente mostrar que a presença efetiva da morte, assim como o real, se torna impossível no horizonte da existência do sujeito, pois como queremos frisar, o real enquanto tal e seu aparecer total representa a morte do sujeito de desejo, portanto simbólico. Quando falamos em morte subjetiva não estamos se referindo a morte biológica, visto que é bem possível estar vivo biologicamente, mas não subjetivamente.

É claro que o contrário também é impossível, pois o sujeito é possível porque, também, está assentado no organismo vivo, embora um organismo vivo não garante que haja subjetividade. O sujeito é constituído no horizonte simbólico da cultura. Por isso a morte de que se trata, nesta perspectiva, é a que Lacan denomina de “segunda morte”, é ela que pode vir dar fim à existência do sujeito enquanto corporeidade – para usar um conceito de Merleau-Ponty.

Mas o que tem a ver a morte com o real? Para Jorge (2010, p. 210-211), “a morte é um dos nomes do real e talvez seja o melhor deles, algo que opera a radical perda do sentido”. A morte enquanto limite intransponível e impossível de reduzir em algum significante, prefigura o real em sua radicalidade². Na morte não falta nada, é o real em sua perfeita completude. A morte fura a realidade construída de forma fantasmática pelo sujeito. Portanto, a morte que Lacan está se referindo é esta morte que não se inscreve, que não cessa de não se inscrever, que escapa e se impõe acarretando angústia e, por isso mesmo, passividade, qual a finitude desencadeada pela atemporalidade mítica do inconsciente que Freud e Merleau-Ponty (este pela noção de tempo mítico) afirmaram.

Voltemos ao real em Lacan. Como ponto de partida para falarmos do real no ensino de Lacan, visto que este é extenso, é oportuno lermos o que Vandermersch (2012, p. 1) lista como algumas das definições usadas por Lacan para se referir ao real. Assim, ao longo do ensino de Lacan, o real é descrito como:

² Sobre a morte na psicanálise e na filosofia, ver artigo meu em parceria com Allan Martins Mohr: SANTOS, R; MOHR, A. M. A (de)vida angústia de morte: considerações a partir da filosofia e da psicanálise. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 20, n.1, p. 169-187, jul. 2018.

- O que retornaria sempre ao mesmo lugar,
- O que surge como falhado, a *tiquê*,
- O que se demonstra como impossível, não cessa de não se escrever, mas que só se aborda pela escritura, deixando indeterminado se essa escritura deve ser entendida como somente procedente do Simbólico (real do simbólico) ou se deve ser incluída, também, uma parte irreduzível do Imaginário,
- O que faz 3 com o Simbólico e o Imaginário,
- O que deve ser abordado sempre pelo escrito. Há, contudo, uma via essencial que passa pela intuição, no dizer mesmo dos maiores matemáticos.

Estas definições feitas por Vandermersch a partir do ensino de Lacan nos dão a ideia, pelo menos em parte, como o real fora tratado pelo psicanalista, a saber, lógica, topológica, etc. Quando falamos do real em Merleau-Ponty, abordamos o nó borromeano, figura topológica que Lacan irá explorar no final do seu ensino. O real no nó é o que faz três, junto com o simbólico e o imaginário mantém a consistência da figura, algo que seria impossível se um dos aros se soltasse. Por isso o peso que o real possui é o mesmo ao do simbólico e do imaginário. Frignet esclarece:

O nó borromeu não é uma metalinguagem, ele não é simbólico. Também não é imaginário, uma representação ou um modelo. Ele é uma escritura, traço onde se lê um efeito de linguagem. Mas enquanto ele é borromeu, é uma formalização, quer dizer que, como uma escritura matemática, a supressão de um único de seus elementos faz o conjunto perder todo sentido (FRIGNET, 2010, p. 170).

O nó borromeano enquanto escritura mostra assim o seu sentido estrutural. E isso para nós interessa porque o chamamos, a partir de Merleau-Ponty, de estrutura carnal. A carne como estrutura ontológica também é uma escritura, mas uma escritura ontológica. Não é representação, tampouco um modelo, mas antes de tudo ele é a estrutura carnal da

qual e pela qual as coisas podem aparecer. No caso do nó borromeu, em nível do sujeito, ele revela sua estruturação, o que nos possibilita ler este sujeito na clínica³. Mas quando afirmo que esta estrutura é a partir da qual as coisas se mostram, não é de forma alguma que as coisas sejam causadas pela estrutura, seja borromeana da qual Lacan se serve, seja a estrutura gestáltica de que se vale Merleau-Ponty para elaborar sua ontologia. As coisas se mostram por uma estrutura. A estrutura descreve este aparecimento das coisas, na medida em que nos dá uma outra forma de encarar sua manifestação. Não mais entre sujeito e objeto, a realidade humana é estruturada por imaginário, simbólico e real, ou, visível, invisível e nada.

Quando falamos de *das Ding*, foi dito que a Coisa não pode ser tomada a partir de atributos, pois então já não seria mais a Coisa, mas alguma coisa em particular. Não é demais lembrar ao leitor que a Coisa é um dos nomes ao real e que Lacan desenvolveu no seu ensino. Afirmar que é da ordem do bem ou do mal é consequência das metáforas que dele se faz por via dos significantes. Por esta razão é que afirmei acima que quando falamos do real já não é do real de que falamos.

O fogo é o real. O real põe fogo em tudo. Mas é um fogo frio. O fogo que queima é uma máscara, se assim posso dizer, do real. O real é para ser buscado do outro lado, do lado do zero absoluto. De um modo ou de outro, chegamos a isso. Não há limite para o que podemos imaginar como alta temperatura. Por ora, não há limite imaginável. A única coisa que há de real é o limite de baixo.

3 Na conferência de 12 de julho de 1980, em Caracas, Lacan escreve o seguinte: “*Mes trois sont le réel, le symbolique et l’imaginaire. J’en suis venu à les situer d’une topologie, celle du noeud, dit borroméen. Le noeud borroméen met en évidence la fonction de l’au moins trois. C’est celui qui noue les deux autres dénouées. J’ai donné ça aux miens. Je leur ai donné ça pour qu’ils se retrouvent dans la pratique*”. Cf. LACAN, J. **Seminário de Caracas**, 1980. Como se pode ver, Lacan manteve a topologia do nó borromeano até o final de sua vida. Inclusive, ele afirmará em outros mentos de seu ensino que “sem esses três sistemas de referências, não é possível compreender a técnica e a experiência freudianas”, sendo assim os “registros essenciais da realidade humana”. Cf. LACAN, J. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 89. Ver também: LACAN, J. O simbólico, o imaginário e o real. In: _____. **Nomes do Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 12. Se para Merleau-Ponty o visível, o invisível e o tempo mítico descrevem a realidade ontológica, para Lacan trata-se do imaginário, simbólico e real. Em nossa leitura, ambos os autores apontam para uma mesma direção, evidentemente por caminhos diferentes.

É o que chamo de uma coisa orientável. É por isso que o real o é (LACAN, 2007, p. 117).

No real não há limite, pelo menos não pelas nossas definições de limite, ou seja, que podemos falar, escrever pelo simbólico ou imaginário. O real enquanto fogo pode queimar, mas simplesmente queima, sem ser quente. O impacto que ele causará no simbólico, isto sim, irá dizer se doeu ou está quente. Conforme reforça Harari (2003, p. 250):

Ocorre que o real [...] foraclui o sentido [...]. Nessa ordem, o real possui um limite inferior: é, com precisão, o frio. É o zero absoluto, a morte, o impensável. Ao afirmar a sua condição de queimante, já estamos fazendo metáforas, porque lhe injetamos (um) sentido. E não é cabível aduzir que o fogo é ardente, porque esse mero predicado já nos incorpora à realidade. O real se encontra – recordemos – além da realidade, e por isso, não aceita a contraposição frio-quente.

Já afirmamos no decorrer do texto este caráter impossível do real, pois não é demais ressaltar esta característica fundamental uma vez que existe a tendência de incorrer na descrição maligna do real, como sendo aquilo que é da ordem do horror. Essas impressões que se tem são verdadeiras, porém elas são decorrentes da incidência do simbólico sobre o real. O real não é isso ou aquilo, ele somente é. E este, vale lembrar, está fora da ordem do sentido, foraclui o sentido. Para Forbes (2005, p. 101-102):

O Real pode ser percebido como algo duro, impossível de ser captado por qualquer instrumento da realidade ou da virtualidade - palavra ou imagem - o que faz com que todos estejamos um pouco fora do caminho. Há uma pedra que nos desvia. A ninguém é dado o direito à certeza de sua percepção. Se delirar, etimologicamente, quer dizer 'sair do caminho', todos deliramos.

É consenso entre os principais psicanalistas que o real é o impossível, mas é deste impossível que se trata, por exemplo, quando tentamos aqui escrever um texto e defender por meio dele uma verdade. No entanto, essa verdade não tem como ser toda, ela é *não-toda*, precisamente porque a verdade total é impossível. Por isso, dirá Lacan, é pelo fato de a verdade absoluta ser impossível de se dizer, é que a verdade toca o real: “Sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real” (LACAN, 1998, p. 508).

Nesta mesma direção podemos lembrar que Merleau-Ponty sempre buscou considerar os limites que a percepção se depara. Desde suas primeiras obras o filósofo estabeleceu um estrito debate com a ciência moderna, evidentemente um debate crítico, por não concordar que se possa apreender um objeto em sua totalidade, mas sempre por perfis. Não é à toa, vale lembrar, que as análises em torno do membro fantasma de que tratamos no primeiro capítulo foi, para Merleau-Ponty, a ocasião de poder mostrar as reduções que inevitavelmente acabam caindo as abordagens clássicas. A ciência acredita poder acessar e esgotar o real, dominá-lo, detê-lo por meio de análises objetivas.

Assim como certa tradição filosófica que, ao separar o sujeito do objeto acreditou em poder não deixar nenhuma fissura ou mistério que o sujeito não pudesse alcançar por meio da purificação do cogito. Entre o dogmatismo e o ceticismo, segundo Melman, a ciência se esforça para “tentar dominar o real (e foracluir a castração)” (MELMAN, 2007, p. 224). Nesta direção é que Merleau-Ponty estabeleceu um fértil diálogo com a psicanálise, precisamente porque ela fala desde outra dimensão, uma dimensão que chamamos de inconsciente, e que considera a verdade como não-toda (Lacan) ou inacabada (Merleau-Ponty).

Para Merleau-Ponty:

A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse, no entanto, predestinado aos nossos artifícios (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 9, grifo do autor).

Não somente a ciência, a própria filosofia fundada num ideal de razão, acaba por tentar colocar o real na ordem do possível de ser apreendido por um sujeito transcendental. Lacan é enfático em afirmar que do real só podemos ter apenas pedaços. O que isso quer dizer?

Só podemos chegar a pedaços de real. O real, aquele de que se trata no que é chamado de meu pensamento, é sempre um pedaço, um carço. É, com certeza, um carço em torno do qual o pensamento divaga, mas seu estigma, o do real como tal, consiste em não se ligar a nada. Pelo menos é assim que concebo o real (LACAN, 2007, p. 119).

O que faz ligação, o que faz sentido, nós o vimos, é da ordem do semelhante, do que está à nossa disposição. O real não faz ligação, pois ele é sem lei, não está dentro das leis da linguagem, ele é o que padece de significação. O real está fora, mas ao mesmo tempo dentro. A extimidade, de que falamos, esclarece esta topologia. Poderíamos escrever milhares de páginas acerca do real, de forma alguma seria possível esgotá-lo. Mesmo assim continuamos a tentar apreendê-lo. A tentativa de apreender o impossível é o que a espécie humana busca fazer. Mas será possível? Em partes sim, é isso que Lacan designa como “pedaços” de real. Um pedaço, não todo.

Conforme mencionamos, o real não é a palavra. A palavra visa significar algo inominável do qual não sabemos, estamos distantes, separados pelo muro da fantasia. Todavia, ele não deixa de produzir efeitos em nossa existência. Na clínica ele comumente aparece pelo nome de “trauma”. O real do trauma é o que faz um paciente procurar o analista na esperança de conseguir trazer à simbolização este real que não se inscreve. A morte também é outro nome para o real, precisamente porque se coloca como impossível de retirarmos ela de nossa condição como seres dotados de um corpo vivo – embora alguns transumanistas não desistam de querer ceifar a morte de nossa realidade.

O leitor poderia perguntar, afinal, como saber reconhecer o real no momento que “encontrá-lo”? Como saber identificar o real? Há uma forma, um modo que podemos reconhecer o encontro com o real, com isso que não cessa de não se escrever, o nome disso é angústia. É o único afeto que não engana, a angústia é a “língua” do real. Na clínica, escreve Badiou, no que se refere ao encontro com o real:

Em que caem as defesas organizadas pelo imaginário e pelo semblante, a angústia passa a estar na ordem do dia. Só a angústia não engana, ela que é o encontro com um real tão intenso que o sujeito deve pagar o preço de se expor a ele (BADIOU, 2017, p. 14).

Será a angústia que revelará de que forma, este sujeito descentrado – sujeito do inconsciente –, não mais absoluto, que deseja e é cindido, é ultrapassado pelo real. É porque o sujeito é descentrado e atravessado por um real que não cessa de não se inscrever, que será possível pensar no fenômeno da alteridade entendida como estranhamento. Uma alteridade de si mesmo, a qual Freud denominou de *unheimliche*, e que em nossa leitura configura outro nome para o real.

Referências

BADIOU, A. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu). São Paulo: UNESP, 2002.

FORBES, J. et al. **A invenção do futuro**: Um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade, São Paulo: Manole, 2005.

FRIGNET, H. Nó e enodamento borromeano. *In*: DORGEUILLE, C. **Dicionário de Psicanálise**: Freud & Lacan. 3. Ed. Salvador: Álgama, 2010.

HARARI, R. **Como se chama James Joyce?** A partir do Seminário Le Sinthome de J. Lacan. Salvador: Álgama; Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2003.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**: a clínica da fantasia. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, J. **O seminário, livro 22**: R. S. I. Inédito. Lição 10/12/74.

_____. **Seminário de Caracas**, 1980.

_____. **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud. *In*: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. O simbólico, o imaginário e o real. *In*: _____. **Nomes do Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O seminário, livro 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **O seminário, livro 19**: ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **L'œil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964.

MELMAN, C. Lacan (Jacques-Marie). *In*: CHEMAMA, R; VANDERMERSCH, B. (Orgs.). **Dicionário de Psicanálise**: São Leopoldo: Unisinos, 2007.

SANTOS, R; MOHR, A. M. A (de)vida angústia de morte: considerações a partir da filosofia e da psicanálise. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 20, n.1, p. 169-187, jul. 2018.

TEIXEIRA, M. R. **Real, simbólico e imaginário no ensino de Lacan**: uma introdução. Maringá: Associação de Psicanálise de Maringá Ato Analítico, 2019.

VANDERMERSCH, B. **Le réel dans le nœud borroméen**. 13 nov. 2012. Disponível em: <https://www.freud-lacan.com/getpagedocument/9516>.

Cuidado de si e a *stultitia* em Sêneca – uma análise foucaultiana

Jossânia Veloso ¹

“Apressa-te a viver bem e pensa que cada dia é, por si só, uma vida”,

Sêneca

Introdução

Estultícia, do latim *stultitia*, é a qualidade de estulto, estultice, necessidade, tolice. Significa ignorância, inépcia, estupidez. Foucault ao estudar a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), nos séculos I e II, nas práticas de si, encontradas no período helenístico e romano, vê em Sêneca essa noção de *stultitia*, contrária à prática de si e da arte de viver (*tékhnai*) própria ao pensamento daquela época.

Na aula de 27 de janeiro de 1982, Foucault vai colocar a seguinte questão: “Qual é, pois, a ação do outro que é necessária à constituição do sujeito por ele mesmo? (...) Esse mediador (...) capaz de realizar essa mediação e operar essa passagem da *stultitia* à *sapientia*”? (FOUCAULT, 2014, p.121)

Quais são os traços característicos do cuidado de si, nessa fase? O que é capaz de tirar alguém da *stultitia*? O que nos leva à *sapientia*? No início do texto “Sobre a tranquilidade da alma”, e na “Carta 52 a Lucílio”,

¹ Doutoranda em Filosofia pela PUCPR na linha de pesquisa Ética e Política (2020-2024). Mestre em Filosofia e especialista em Comunicação Audiovisual – Cinema e TV, ambos pela PUCPR. Possui graduação em Comunicação Social- habilitação Jornalismo, graduação em Filosofia-licenciatura e pós-graduação em Filosofia- História do Pensamento Brasileiro, todos pela UEL. E Gestão Executiva em Saúde, pela ISAE-FGV. E-mail: jossania.veloso@gmail.com

Sêneca reflete sobre a passagem da *stultitia* à *sapientia* e afirma, em muitos casos, ser esse mediador, o filósofo, “o único a fazer com que o indivíduo possa querer a si mesmo – e assim atingir finalmente a si próprio, exercer soberania sobre si e, nessa relação, encontrar a plenitude da sua felicidade” (FOUCAULT, 2014, p.121).

Nesse sentido, nosso objetivo, neste trabalho é discutir a relação entre cuidado de si e *stultitia* e, por consequência, como ocorre em Sêneca a passagem da *stultitia* à *sapientia*, à luz de Foucault, tendo por base a análise que ele faz deste contexto, na aula de 27 de janeiro de 1982, no curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Em que enfatiza que a relação do outro é tão necessária, no período helenístico e romano quanto na época clássica. Isso porque, entre outras coisas, tanto em um período quanto em outro, a prática de si funda-se na ignorância. Porém, com algumas diferenças, como nos diz Foucault, as quais abordaremos ao longo deste texto. (SÊNECA, 2007)

Cuidado de si

No Curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault toma como ponto de partida: o *epimeléia heautoû*, o cuidado de si. No primeiro momento do Curso, ele busca estabelecer as relações entre cuidado de si e o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). Ele fala das interpretações desse “conhece a si mesmo” ao longo da história ocidental, e destaca que “o que estava descrito nessa fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses”. (FOUCAULT, 2014, p.5).

Foucault reposiciona o cuidado de si em um quadro mais geral, redefinindo o conhecimento de si, como consequência desse quadro. Ou seja, não é o conhecimento de si que deve ser o ponto primordial do sujeito, mas o cuidado de si. E destaca três pontos a serem retidos inicialmente.

Primeiro, a de que a *epimeléia heautoû* é uma atitude, para consigo, para com os outros e para com o mundo. A segunda, a de que é também uma certa forma de olhar e de atenção. E, a terceira, a de que nos designa algumas ações, “ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”. (FOUCAULT, 2014, p.12).

Ao escolher o período dos séculos I e II, de nossa era, Foucault ressalta que “constitui a verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si, entendido esse, tanto como noção quanto como prática e como instituição” (FOUCAULT, 2014, p.75). Para caracterizar a idade de ouro, Foucault volta a Alcibíades, de Platão, e lembra que há três condições que determinam, a um tempo, a razão de ser e a forma do cuidado de si. Condições que se transformam nos séculos I e II. Primeiro, torna-se um princípio geral e incondicional, nas palavras de Foucault, “um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de status. Segundo, a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste governar os outros” (FOUCAULT, 2014, p.76).

Foucault ainda salienta:

(...) Há uma série de expressões mostrando como o cuidado de si, tal como se desenvolveu, manifestou-se e exprimiu-se no período que vou examinar, transborda largamente a simples atividade de conhecimento e concerne, de fato, a toda uma prática de si. Isso posto, a fim de situar um pouco o que poderíamos chamar de explosão do cuidado de si, ou pelo menos sua transformação (a transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas), (FOUCAULT, 2014, p.79).

Dois conceitos utilizados durante o curso a *Hermenêutica do Sujeito* são importantes no entendimento do percurso que Foucault estabelece para falar desse cuidado de si. O primeiro é o termo filosofia, “a forma de

pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2014, p.15). O segundo, é o termo espiritualidade, definido por Foucault, como “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”.

Pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concebeu maior importância. (...) A questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”). (FOUCAULT, 2014, p.4)

Como preceito délfico, o “Conhece-te a ti mesmo”, era apenas mais um dos três inscritos no Oráculo de Delfos, como orientação de comportamento no local, para os que vinham ali se consultar. O *medèn ágan* (nada em demasia) “quer dizer: tu que vens consultar não coloques questões demais”. O segundo era, “*engýe*” (as cauções): “quando vens consultar os deuses não faças promessas, não te comprometas com coisas ou compromissos que não poderás honrar”. E o último, *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo): “no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão e saber” (FOUCAULT, 2014, p. 5).

Ao traçar a genealogia do “cuidado de si” e do “conhece-te a ti mesmo”, a origem e ramificações desses conceitos a partir da ideia que temos deles hoje, Foucault lança luz sobre outras terminologias importantes que complementam esses conceitos. Na aula de 27 de janeiro de 1982, o autor enumera o que julga ser traços característicos que a prática de si passou a ter durante os séculos I-II da nossa era, apontando três caracteres principais: a integração da prática de si na fórmula geral da arte de viver, *tékhnē tou bíou*; a formulação da técnica de si como princípio incondicionado; e sua meta: o eu. (FOUCAULT, 2014, p. 113-115)

Ao tornar-se uma característica importante na arte de viver, “a prática de si já não era aquela espécie de juntura entre a educação dos pedagogos e a vida adulta, mas, ao contrário, um tipo de exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência”. (FOUCAULT, 2014, p.111). O que significava, de acordo com o autor, uma função mais crítica que formadora, mais de corrigir do que de instruir. Além disso, ao ter como objetivo a preparação para a velhice, torna a velhice um ponto ideal de completude do sujeito. Aqui também, ao se apresentar como um princípio incondicionado, a prática de si pode ser aplicável a todos “praticável por todos, sem nenhuma condição prévia de *status* e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social” (FOUCAULT, 2014, p. 114).

O fato, para Foucault, é que nesse período, a relação consigo aparece como objetivo da prática de si. Esse objetivo é a meta terminal da vida e uma forma rara de existência para alguns. Isso porque apesar de meta da vida, era sempre exercida em formas exclusivas. Uma vez que era facilitada àqueles que pertenciam a grupos fechados (movimentos religiosos, por exemplo), ou para aqueles que podiam praticar o ócio (*o otium*, a *skholé*) - pessoas de nível econômico e social mais privilegiado.

A questão do outro

O que é esta força, Lucílio, que nos arrasta em uma direção quando estamos mirando em outra, nos incitando ao lugar exato do qual nós desejamos nos retirar? O que é que luta com o nosso espírito, e não nos permite desejar nada de forma definitiva? Passamos de plano em plano. Nenhum de nossos desejos é livre, nenhum é incondicional, nenhum é duradouro.

“Mas é o tolo”, você diz, “que é inconsistente, nada lhe convém por muito tempo.” Mas como ou quando podemos nos afastar dessa loucura? Nenhum homem por si só tem força suficiente para se elevar acima dela; ele precisa de uma mão amiga, e alguém para desenredá-lo. (SÊNeca, Carta 52, 2019)

Um ponto de destaque fundamental na prática de si é o papel do outro. “Para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável”, explica Foucault. Para analisar mais a fundo esse ponto, Foucault, volta aos diálogos socráticos-platônicos e destaca três tipos de mestria. Três tipos de relação com o outro enquanto indispensável à formação do jovem. A mestria do exemplo – modelo de comportamento; a mestria da competência – transmissão do conhecimento, princípios, aptidões, habilidades, etc.; e a mestria socrática – a do embaraço e da descoberta, exercida através do diálogo. Todas tratam da questão da ignorância e da memória. Sendo a memória o que permite passar da ignorância para o saber, desde que se entenda que a ignorância não é por si só capaz de sair da ignorância, porque não se sabe dela mesma.

Sêneca lembra que Epicuro observa que certos homens conseguem trabalhar seu caminho para a verdade sem a ajuda de ninguém, talhando sua própria passagem. Epicuro louva esses homens, pelo fato disse ter vindo do interior deles próprios e os fazer avançar. No entanto, o próprio Epicuro, diz Sêneca, reconhece que há outros que precisam de ajuda externa, que não prosseguirão a menos que alguém conduza o caminho. “Destes, diz ele, Metrodoro era um; este tipo de homem também é

excelente, mas pertence ao segundo grau. Nós também não somos dessa primeira classe; seremos bem tratados se formos admitidos no segundo” (Carta 52). O importante, deduz Sêneca é a vontade de ser “salvo”. Que aqui significa apenas avançar em seu caminho.

No começo do Império, segundo Foucault enfatiza, a relação ao outro é tão necessária quanto na época clássica, mas acontece de modo diferente. Embora, o sujeito ainda tenha a necessidade do outro pela ignorância, essa relação ocorre mais pela necessidade de corrigir-se a má-formação, a deformação, os vícios, os maus hábitos. “De modo, que não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo dever tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência”, (FOUCAULT, 2014, p. 117).

Aqui, segundo Foucault, há que substituir o não sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. E é nisso que o outro deve intervir. Agora, o mestre não é mais o mestre da memória. Não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, vai mostrar-lhe.

(...) Aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental. O mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É um mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito. (...) Tomemos, por exemplo, um fragmento de Musonius (...). Quando se tratar de transformar os maus hábitos, de transformar a *hélix*, a maneira de ser do indivíduo, quando for preciso corrigir-se, *a fortiori* então será necessário um mestre. Passar da ignorância ao saber implica o mestre. (...) A ignorância não podia ser operadora de saber e nisso, nesse ponto, se fundava a mestria no pensamento clássico. (FOUCAULT, 2014, p.117).

O que implica essa definição de sujeito: plenitude da relação de si para consigo? O que implica “constituir-se como sujeito”?

Stultitia

E quem não cuida de si, quem não está no caminho da Filosofia, como está? Sêneca nos diz que está no estado de *stultitia*. É o outro polo da prática de si. “O *stultus* é aquele que não tem cuidado consigo”. E, provavelmente, por isso mesmo, “é aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior possa oferecer” (FOUCAULT, 2014, p.118).

O *stultus* aceita essas representações sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam, deixando-as misturar-se no interior de seu próprio espírito, com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões. De modo que se torna incapaz de discriminar entre o conteúdo dessas representações e os elementos subjetivos (FOUCAULT, 2014, p. 118). Além de aberto ao mundo exterior, o *stultus* também está disperso no tempo, pelo fato de nada se lembrar, de deixar a vida correr, sem nem mesmo tentar reconduzi-la a uma unidade pela memorização do que merece ser memorizado. Não dirige sua atenção a nenhuma meta.

E ao analisar *De Tranquillitate* e a carta 52, de Sêneca, Foucault destaca que a consequência e o princípio, ao mesmo tempo, dessa abertura às representações externas e dessa dispersão do tempo é que o indivíduo *stultus* não é capaz de querer como convém. E o que significa isso? Significa que essa “vontade” não é livre, não é absoluta, não quer sempre. “E o que significa querer livremente? Significa que se quer sem aquilo que se quer tenha sido determinado por tal ou qual acontecimento, por tal ou qual representação, por tal ou qual inclinação”, (FOUCAULT, 2014, p.119). Isso não nos lembra Kant? Querer livremente é querer sem nenhuma

determinação, mas o *stultus* é determinado tanto pelo exterior quanto pelo interior.

Querer como convém é querer em absoluto. O *stultus* não, ele quer várias coisas ao mesmo tempo, coisas divergentes, sem serem contraditórias. Quer algo e ao mesmo tempo o lastima. Como a glória, por exemplo, mas lastima por não ter uma vida tranquila e prazerosa. Querer como convém também é querer sempre, não de modo limitado, relativo, fragmentado ou cambiante.

E que objeto seria esse que se pode querer livremente, absolutamente e sempre? O eu. Sair da *stultitia* significa fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. Uma vez que a *stultitia* se caracteriza por não o querer, sair dela, na medida em que é definida por essa não relação consigo não poderá 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. Entre o indivíduo *stultus*, aquele que não quer seu próprio eu, e o indivíduo *sapiens*, aquele que conseguiu chegar a uma relação de domínio e posse de si, de prazer consigo –objetivo da *sapientia*, é necessário que outro intervenha.

O operador

Esse outro não é um educador, nem um mestre da memória, é uma operação, um *educere* (estender a mão, fazer sair, conduzir para fora), que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito. Não é, simplesmente, a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância. Esse “operador” é o filósofo. Nesse ponto, podemos destacar a diferença entre a retórica e a filosofia. A primeira, é o inventário e a análise dos meios pelos quais pode-se agir sobre os outros mediante o

discurso; a segunda, é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros.

E de que forma a filosofia articula a constituição, o desenvolvimento e a organização, no indivíduo, da prática que ele faz de si próprio? Que instrumentos ela propõe? Foucault destaca duas grandes formas institucionais: a do tipo helênico e a do tipo romano. A helênica é a escola, *skholê*. Que pode ter um caráter fechado, implicando a existência comunitária, como as pitagóricas, as epicuristas, nas quais a direção espiritual tinha um grande papel. Ela se dava pela presença de um *hegemón*, um guia, um diretor individual. E essa relação era organizada em torno de dois princípios: uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade, e uma certa maneira de dizer, *parrhesía*, o dizer verdadeiro, a “ética na palavra”. É a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente.

Para os epicuristas, havia, no fundo, dois tipos de indivíduos: “aqueles para os quais basta ser guiados, pois não encontrarão dificuldades interiores à direção que lhes é proposta; e aqueles que, por causa de uma certa malignidade de natureza, é preciso puxar à força, empurrar para fora do estado em que estão”. (FOUCAULT, 2014, p.124). Isso não significava uma diferença de valor, nem de qualidade, mas de técnica. Não se pode dirigir uns e outros de igual modo, mas a virtude a alcançar será a mesma ao final.

Essa maneira de agir, não era a mesma dos estoicos. Epicteto, em seus textos, mostra que as escolas estoicas não eram locais de convívio, mas de reuniões, frequentes e exigentes. Pelas descrições, embora Foucault cite que parecia uma espécie de internato, acabava se mostrando mais como uma espécie de semi-internato. Ali, havia várias categorias de alunos, os regulares, os em término de formação, os estagiários –treinando

para cargos e aqueles que desejavam tornar-se filósofos –desse os textos apontam alguns que gostariam de passar para a vida cínica, uma forma extrema, militante, da filosofia. O que implicava “partir com a veste do filósofo e, de cidade em cidade, interpelar as pessoas, sustentar discursos, apresentar diatribes, oferecer ensinamentos, sacudir a inércia filosófica do público”, (FOUCAULT, 2014, p.125).

Entre variedades de categorias de alunos e formas de direção, a escola de Epicteto se apresenta como uma espécie de faculdade para filósofos, onde se lhes explica como deverão atuar. No colóquio 26 do livro II, Epicteto reformula, ligeiramente, a velha tese socrática, que, quando se faz o mal, comete-se uma falta, uma falta de raciocínio, uma falta intelectual. “Quando se faz o mal, diz ele, é que, na realidade, houve uma *mákhe*: uma batalha, um combate em quem o cometeu. (...) Esse combate consiste em que, por um lado, quem faz o mal é igual a todo o mundo, busca a utilidade, mas não se dá conta de que, na realidade, aquilo que faz, longe de ser útil, é nocivo”, (FOUCAULT, 2014, p.126).

Quando, pois, um indivíduo comete um erro como este [por exemplo, roubar] é porque reputa como verdadeira uma coisa que não o é, sendo necessário fazer com que compreenda a *pikrà anánke*, a amarga necessidade de renunciar àquilo que reputava verdadeiro. (...) E quem for capaz de mostrar, de fazer com que o outro, o que ele dirige, compreenda em que consiste essa *mákhe*, esse combate entre o que se faz sem querer e o que não se faz quando se quer, é *deinòs em lógo* (é verdadeiramente forte, hábil na arte dos discursos). É *protreptikós e elenktikós*. (...) *Protreptikós*, que é capaz de dar um ensinamento protréptico, isto é, um ensinamento que consegue mover o espírito na boa direção. E *elenktikós*, isto é, bom na arte da discussão, do debate intelectual que permite distinguir a verdade do erro, refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira (...) as duas grandes qualidades do filósofo, refutar e mover o espírito do outro... (FOUCAULT, 2014, p. 126)

Já a forma romana é a do conselho privado. Não diz respeito à estrutura escolar, mas às relações, tipicamente, romanas da clientela. Uma espécie de dependência semicontratual que implica, entre dois indivíduos cujo status é sempre desigual, uma troca dissimétrica de serviços. Na fórmula do conselho privado, tem-se a grande família aristocrática, cujo chefe acolhe em sua casa e faz residir junto a si um filósofo que lhe servirá de conselheiro. Esse filósofo não é só em geral, ou é um estoico, um epicurista, ou platônico, ou peripatético, etc. É ainda um agente cultural, que lhe introduz a conhecimentos teóricos, esquemas práticos da existência, escolhas políticas, etc.

De modo que a profissão do filósofo se desprofissionaliza na mesma medida em que se torna importante. Em que se torna um conselheiro contratado, fornecendo não modelos gerais, mas conselhos de prudência, conselhos circunstanciais. Isso levará à prática da direção da consciência, fora do campo profissional dos filósofos, como forma de relação entre quaisquer indivíduos. Conforme a prática de si se difundia, o personagem do filósofo profissional – que, pelo menos desde Sócrates, fora sempre acolhido com certa desconfiança e suscitara não poucas reações negativas-, tornava-se cada vez mais ambíguo. Inclusive, desconfianças por motivos políticos. Nos lembra Foucault.

Aqui, parece haver uma repatriação da filosofia em uma maneira de ser, em um modo de conduta, em um conjunto de valores da liberalidade romana, as práticas da retórica, as responsabilidades políticas, etc. Foi assim que a prática de si se tornou uma prática social. Houve toda uma tendência a exercer, a difundir, a desenvolver a prática de si, fora da instituição filosófica, fora da profissão filosófica, e a constituí-la como um certo modo de relação entre os indivíduos, dela fazendo uma espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros, de formação, de

desenvolvimento, de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo.

Assim surgem (uma carta entre mestre e seu dirigido, entre Frontão, um retórico, e Marco Aurélio, exemplifica o período) os detalhes sobre saúde, sobre regime, sono, despertar, alimentação, banho, exercícios, medicações (elementos do regime médico e dietético). A prestação de contas sobre deveres familiares e religiosos, ocupação agrícola (uma espécie de retiro feito com os outros, reativação do modelo de Xenofonte: social, ético e político, agora a título de exercício). E, também, a conversação sobre o amor. O problema do amor verdadeiro, não está presente aqui, como nos clássicos, mas sim se é o amor pelos rapazes, o amor pelas mulheres, o amor que comporta uma consumação sexual ou não? O corpo, os familiares e a casa, e o amor. Portanto, a dietética, a econômica e a erótica tomam uma importância que, no *Alcibíades*, por exemplo, não havia. Antes, Sócrates apontava que o cuidado de si estava totalmente distinto dessas três dimensões. O foco era o eu, a alma.

Agora, essas dimensões aparecem como domínios da prática de si. E toma-se um amigo como diretor da consciência e presta-se conta a ele (exame de consciência). E é através desse desenvolvimento da prática de si, que o indivíduo vai ter que prestar contas, no futuro a um juiz ou inspetor, mestre, etc. Mas nesse momento em que a prática de si se torna uma espécie de relação social, desenvolve-se algo novo, uma nova ética, não tanto da linguagem ou do discurso em geral, mas da relação verbal com o Outro – noção fundamental da *parrhesía*.

Considerações finais

Ao falar de sua genealogia do sujeito, Foucault frisa que “trata-se, em suma, de partir em busca de uma outra filosofia crítica: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto,

mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2014, p.475)

Qual a diferença dessa “transformação do sujeito” tendo por base o cuidado de si e o outro, tendo por base, o conhece-te a ti mesmo? Temos uma ideia quando Foucault descreve uma passagem do colóquio 26 do livro II, de Epicteto:

Trata-se de um pequeno capítulo que se divide em duas partes, onde encontramos a reformulação, ligeiramente modificada, da velha tese socrática frequentemente referida por Epicteto, a saber que, quando se faz o mal, comete-se uma falta, uma falta de raciocínio, uma falta intelectual. Quando se faz o mal, diz ele, é que, na realidade, houve uma *mákhe*: uma batalha, um combate em que o cometeu. E esse combate consiste em que, por um lado, quem faz o mal é igual a todo o mundo, busca a utilidade, mas não se dá conta de que, na realidade, aquilo que faz, longe de ser útil, é nocivo. (...) E quem for capaz de mostrar, de fazer, de fazer com que o outro, o que ele dirige, compreenda em que consiste essa *mákhe*, esse combate entre o que se faz sem querer e o que não se faz quando se quer, é *deinòs* em *lógo* (é verdadeiramente forte, hábil na arte do discurso). É *protreptikós* e *elenktikós* (FOUCAULT, 2014, p.126)

Protreptikós porque é capaz de dar um ensinamento protréptico, ou seja, um ensinamento que consegue mover o espírito na boa direção. É também *elenktikós* porque é bom na arte da discussão, do debate intelectual que permite distinguir a verdade do erro. Mais: refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira. Para Epicteto essas são duas qualidades importantes de quem ensina, duas qualidades importantes do filósofo.

Foucault conclui que a prática de si foi um modo de agir muito próprio nas relações com a filosofia, os filósofos e as instituições filosóficas. Se por um lado a prática de si instigava a uma vida plena, de relação consigo,

os filósofos profissionais, esses mesmos que ajudavam a propagar o cuidado de si, são vistos, cada vez mais, com desconfiança. Talvez, pelo fato de a atividade consigo mesmo implicar também uma atividade política, no sentido amplo e estrito do termo. A prática de si vai rapidamente vincular-se à prática social e, nesse sentido, a constituição de uma relação de si consigo mesmo vai manifestar-se às relações de si com o Outro.

Sêneca é o exemplo citado por Foucault. Lúcio Anneo Sêneca (4 a.C? -65 d.C) foi filósofo, dramaturgo, político e escritor. Não se pode dizer que não foi um filósofo profissional. Como Conselheiro tomou parte na corte do imperador Calígula. Em 41 d.C., Messalina, mulher do imperador Cláudio, provocou seu banimento. Em 49 a.C., a nova mulher de Cláudio, Agripina, chamou-o a Roma para ser tutor de seu filho, L. Domitius (futuro Imperador Nero), foi conselheiro dele quando assumiu o trono, mas aos poucos foi perdendo a influência sobre o Imperador, que tornou-se cada vez mais tirano. (SÊNECA, 2007)

Outro exemplo, o qual Foucault lembra ser diferente, é Epicteto. Epicteto foi em sua essência um professor de filosofia. Sêneca teve uma atividade política e uma atividade administrativa. E todas as pessoas a quem dirigiu, a quem deu conselhos, eram pessoas de suas relações: sua mãe e amigos como Serenus, Polibo e Lucílio. Porém, não são como filósofos profissionais que Sêneca e Plutarco, por exemplo, intervêm para guiar os outros.

É na medida em que as relações sociais que eles mantêm com uma ou outra pessoa (amizade, clientelismo, proteção, etc.) implicam, a título de dimensão - e, ao mesmo tempo, a título de dever, de obrigação” - o serviço da alma e a possibilidade de fundamento de uma série de intervenções, de conselhos que permitirão ao outro conduzir-se como convém. (FOUCAULT, 2014, p.141).

A filosofia despolitizada ou não. Apresentada como uma arte de si mesmo e convidando as pessoas a se ocuparem consigo mesmas, foi bastante questionada no começo do Império Romano, se era útil ou não. O fato é que poderia promover “transformações”? Foucault lembra que a maioria dos textos de que dispomos sobre a prática de si, falam do ponto de vista do diretor e não dos que são aconselhados. Os textos são prescritivos, são recomendações, aparentemente, como diz Foucault, parecem ser recomendações vãs, vazias, que não se inscreviam realmente no comportamento e na experiência das pessoas, uma espécie de código sem conteúdo e aplicação real. “No fundo, uma certa maneira de modelar o pensamento filosófico em regra moral cotidiana, sem que por isso o cotidiano das pessoas fosse afetado” (FOUCAULT, 2014, p.142)

Um dos raros documentos do lado do dirigido é a correspondência entre Frontão e Marco Aurélio. Frontão era um retórico, foi mestre e um dos modelos do Imperador Marco Aurélio. Nos primeiros capítulos de Pensamentos, Marco Aurélio diz dever a Frontão ter compreendido quanta hipocrisia o exercício do poder acarreta e quanto na aristocracia se é incapaz de afeição. Nas suas correspondências faz o exame de seus dias ao mestre, dando testemunho das práticas de si como uma das atividades que julgava fundamentais no seu dia a dia.

Referências

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do Sujeito**. Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014.

SÊNECA, L. A. **Aprendendo a viver**. Tradução Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____, **Carta 52**. Disponível em www.estoico.com.br/?cat=23, acesso em 8 mar 2019.

_____, **Edificar-se para a morte: Das Cartas morais de Lucílio**, Petrópolis: Vozes, 2016.

_____, **Sobre a brevidade da vida**. Tradução Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nochi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **Sobre a ira/ Sobre a tranquilidade da Alma**. São Paulo: Penguin companhia, 2014.

O sujeito do conhecimento em Foucault: apontamentos sobre a primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”

*José Roberto de Mello Filho*¹

Até na ciência encontramos modelos de verdade cuja formação deriva das estruturas políticas que não se impõem do exterior ao sujeito de conhecimento, mas que são, elas próprias, constitutivas do sujeito de conhecimento.

– FOUCAULT, 2013, p. 35.

Introdução

O texto que se segue pretende apresentar apontamentos sobre a teoria do sujeito desenvolvida por Foucault na primeira conferência de sua série intitulada “A verdade e as formas jurídicas”, destacando a relevância do binômio saber-poder e como, a partir da abordagem foucaultiana, pode-se identificar a necessária interdependência entre os discursos de verdade e a constituição de um tipo específico de sujeito.

Ao identificar essa necessária interdependência, pretende-se destacar a intuição de Foucault acerca da volatilidade da formação da ideia de sujeito, questionando, portanto, uma visão equivocada que parte do pressuposto do sujeito já dado, como fundamento sólido da produção do saber.

¹ José Roberto de Mello Filho é doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Mestre em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Teoria e Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). Bacharel em Teologia (UMESP), Administração (FUMEC) e Direito (CNP). Licenciado em Filosofia (CEUCLAR). E-mail: jrmellofilho@gmail.com.

A série de cinco conferências ministradas por Michel Foucault na PUC-Rio, entre os dias 21 e 25 de maio de 1973, resultou nas transcrições que compõem a obra “A verdade e as formas jurídicas”, publicada originalmente nos Cadernos da PUC-Rio sob a autorização de Foucault e, posteriormente, transformada em livro.

Essa obra é de fundamental importância, pois se encontra em um intervalo entre duas obras basilares de Foucault, “A arqueologia do saber”, de 1969, que marca o período arqueológico de suas pesquisas, e “Vigiar e Punir”, de 1975, que marca a transição de seu pensamento para o método genealógico.

Pois bem, a série de palestras ministradas na PUC- Rio se situam justamente nesse processo de transição. Isso, por si, delinea a sua importância histórica. Contudo, as conferências de Foucault na PUC-Rio também são relevantes, não só por se alocarem em um período de transição do pensamento de Foucault, mas também por encontrarem um Brasil que gestava um processo de transição e efervescência política.

Foi em pleno Regime da Ditadura Militar que Foucault chega ao Brasil trazendo as suas ideias germinais, que fariam coro às inquietações dos universitários e intelectuais que lotaram o auditório principal daquela universidade, e que, de alguma forma, representavam àqueles que questionavam profundamente o exercício do poder no âmbito político no Brasil daquele tempo.

Foucault traz consigo ferramentas metodológicas extremamente pertinentes para identificar os problemas que estavam evidentes no momento. Além disso, a sua então nova metodologia, seria capaz de formular argumentos profícuos para questionar o exercício do poder disciplinar, tão evidente na mentalidade política daquela época.

O presente texto almeja se debruçar sobre esse momento histórico do pensamento de Foucault, mais especificamente em sua primeira palestra,

que, como o próprio Foucault afirmara, é de cunho mais metodológico². Ao apresentar a sua metodologia, Foucault sugere no início de sua primeira conferência, três eixos norteadores de pesquisa: um primeiro eixo de cunho histórico, sobre os domínios de saber; um segundo eixo de cunho metodológico, sobre a análise dos discursos, e um terceiro eixo, que consiste em uma proposta de reelaboração da teoria do sujeito³.

Em suma, o presente texto se deterá sobre esse terceiro eixo de pesquisa, demarcado por Foucault em sua palestra. Para isso, a pesquisa terá como objetivo ressaltar as importantes intuições foucaultianas nessa conferência sobre o tema da constituição do sujeito, tema esse extremamente caro a Foucault durante toda a sua carreira intelectual.

O conhecimento como *erfindung*: a leitura de Foucault sobre Nietzsche

Na primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”, Foucault afirma que sua abordagem metodológica está calcada nos pressupostos do pensamento nietzschiano. Em suas palavras (2013, p. 22): “Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que eu digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual”.

Sem dúvida, a filosofia de Nietzsche é uma das principais demarcações teóricas para o pensamento de Foucault. Ele mesmo confessa o sentimento arrebatador que teve quando da descoberta de Nietzsche:

Nietzsche foi uma revelação para mim. Tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daqueles que me haviam ensinado. Eu o li com grande

² “Apresentarei hoje uma reflexão metodológica para introduzir esse problema (...)” (FOUCAULT, 2013, p. 17).

³ “Enfim, o terceiro eixo de pesquisa que lhes proponho, e que vai definir, por seu encontro com os dois primeiros, o ponto de convergência em que me situo, consistiria em uma reelaboração da teoria do sujeito” (FOUCAULT, 2013, p. 19).

paixão e rompi com minha vida: deixei meu trabalho no hospital psiquiátrico e deixei a França; tinha a sensação de ter sido lançado. Por meio de Nietzsche, tinha me tornado estranho a todas essas coisas (FOUCAULT, 2012, p. 297)

Em uma de suas últimas entrevistas, ele declara abertamente (2012, p. 259): “sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche (...) o que é possível fazer nesse ou naquele domínio”. Num certo sentido, é justamente isso que Foucault faz na primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”. Ou seja, ele demarca metodologicamente as suas intuições acerca de Nietzsche e aplica-as na análise da formação das teorias acerca do sujeito.

No desenvolvimento desta primeira conferência, Foucault se propõe a fazer uma exegese do seguinte texto de Nietzsche (*apud* FOUCAULT, p. 23): “Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal”.

Foucault, ao analisar tal citação, detém-se especialmente nas palavras “em algum ponto”, “uma vez” e “inventaram”. Os dois primeiros trechos de destaque sinalizam a dimensão temporal e espacial do conhecimento; o último, a dimensão inventiva ou criativa do conhecimento.

Esses dois aspectos, isso é, o aspecto espaço-temporal e o aspecto inventivo do conhecimento, são chaves epistemológicas fundamentais para a metodologia nietzsche-foucaultiana. Em oposição às correntes teóricas que dão ao conhecimento, ou ao seu objeto, um estatuto de verdades eternas, absolutas e *a priori*, o que Foucault intenta ao recorrer à Nietzsche é demonstrar justamente o contrário.

Para Nietzsche-Foucault, o conhecimento, enquanto tal, sempre está situado histórica e geograficamente, não tendo, portanto, o estatuto de universalidade e, além disso, é fruto de uma produção inventiva do ser humano, ou seja, não possui nenhuma base ontológica estável.

É certo que a sensibilidade discursiva de Foucault, o leva a chamar esse pensamento de “insolente” (ibidem, p. 23), não só pelo fato dessa ideia nietzschiana ter surgido num contexto de profundo kantismo da época, mas porque, ainda no tempo da conferência de Foucault, essas noções ainda podem parecer estranhas a alguns de seus ouvintes.

Enfim, tratando primeiramente da exegese da palavra “inventaram”, cujo original é o vocábulo alemão *Erfindung*, Foucault contrasta-o ao termo *Ursprung*, que significa origem⁴. Segundo a exegese de Foucault⁵, Nietzsche faz uma oposição entre os dois termos em uma série de seus escritos. Essa oposição visa assinalar que o que é *inventado* (*Erfindung*) tem uma gênese contingencial, enquanto a expressão *origem* (*Ursprung*) recorre à noção de uma pré-existência já dada, como se houvesse uma base metafísica que lhe dá sustentação.

Para Nietzsche, e para Foucault, o conhecimento é da ordem do *Erfindung* e não do *Ursprung*. Em outras palavras, não há uma base metafísica que lhe dê origem, não há um pressuposto universal que lhe forneça um alicerce sólido, firme, absoluto e atemporal.

O conhecimento humano é, por assim dizer, uma criação radicalmente humana, um produto de fabricação e, que, em sua raiz, manifesta-se pelo desejo de poder de seus inventores. Ainda sobre essa dicotomia da *invenção/origem*, Foucault explica (ibidem, p. 25):

4 Cf. Idem.

5 “Um leitor habituado aos textos originais de Nietzsche perceberá que a afirmação final de Foucault na última citação é exagerada. (...) porém, interessa-nos mais compreender os exageros de Foucault do que denunciá-los”. (VECCHIA, 2014, p. 141, 142).

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como o germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser um instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do confronto, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Esse algo é o conhecimento.

Além disso, o conhecimento é inventivo pelo fato de não haver uma relação necessária entre o conhecer e o objeto do conhecimento, isto é, o conhecimento não é uma conformação do intelecto a um determinado objeto, mas é uma atividade criativa e interpretativa. Nesse sentido, conhecer também é violar as coisas com mecanismos de intenção, de vontade, de luta, de desejo de domínio.

Dois anos antes da palestra no Brasil, em uma conferência no Canadá⁶, Foucault discorre sobre o mesmo tema das implicações exegéticas do termo *Erfindung* na citação supramencionada de Nietzsche. Nessa conferência, ele sumariza uma série de implicações que a ideia de conhecimento enquanto “invenção” deve acarretar.

A primeira é que a possibilidade do conhecimento não é uma lei formal, ou seja, não há nada na condição humana que confira ao conhecimento um estatuto epistemológico fundacional. Não há uma

⁶ Conferência realizada na Universidade de McGill, da cidade de Montreal, em abril de 1971. Texto publicado no Brasil em FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

estrutura cognoscente formal, algo como o conceito moderno de natureza humana, enquanto fonte de sustentação epistêmica ao conhecimento.

A segunda é que o próprio conhecimento não possui uma estrutura ontológica formal, ou seja, não há nada na realidade que confira ao conhecimento um estatuto ontológico fixado. Não há um mundo das formas, uma intelecção transcendente ou algo do tipo. A terceira é que o conhecimento não se articula como uma espécie de decifração inteligível, uma leitura adequada, verdadeira, correspondente à realidade. Conhecer não é extrair sentido, antes, é dar sentido.

A quarta é que o conhecimento é da ordem dos instintos. Aqui, Foucault recorre ao brocado espinosiano “*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*” (ESPINOSA *apud* FOUCAULT, 2014, p. 184) para justamente extrair alguns dos instintos humanos que, na verdade, são a motivação por trás da vontade de saber: *rir, menosprezar e detestar*. De modo que o conhecimento não é algo nobre, como superação aos instintos humanos mais tacanhos. Pelo contrário, conhecer é manifestar desejo de satisfação dos instintos.

A afirmação de Foucault é contundente (2013, p. 31): “Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder”. Ou seja, o conhecimento é o produto de um jogo de forças, de um exercício de violência e dominação, de uma atividade que manifesta relações de poder.

O sujeito do conhecimento e o conhecimento do sujeito: relações de convergência em Foucault

Partindo do pressuposto acima desenvolvido, isto é, de uma constituição não-natural do conhecimento, pode-se avançar para as conclusões

que Foucault pretendia chegar ao término de sua primeira conferência da série “A verdade e as formas jurídicas”.

Essas conclusões demarcam as primeiras expressões públicas dessas suas ideias, que seriam tratadas com mais desenvoltura em sua obra de 1975, “Vigiar e Punir”. Essas ideias giram em torno da relação entre uma espécie de construção inventiva de um determinado tipo de saber e sua relação com o exercício do poder político e, mais especificamente, do poder disciplinar, que caracteriza as sociedades contemporâneas.

Em outras palavras, Foucault investiga quais são os saberes que formaram as condições de possibilidade para o exercício de um determinado tipo de poder político na modernidade e que percorrem a história do pensamento até o tempo presente.

Dentre estes saberes, está a própria definição de sujeito, e, por conseguinte, do sujeito do conhecimento. Foucault assevera que (2013, p. 28): “(...) se é verdade que entre o conhecimento e os instintos – tudo o que faz, tudo o que trama o animal humano – há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania”.

Em outras palavras, para Foucault, ao anunciar a “morte de deus”, Nietzsche também anunciava a morte do homem. Isto é, a morte de um tipo de configuração do sujeito, assentado seguramente e soberanamente como detentor de um conhecimento também seguro e estável. Agora, a partir de Nietzsche, o ser humano deveria tomar uma melhor consciência de si, e, portanto, deveria ser removido deste trono e ser lançado no mar revolto da sua real condição.

Essa condição revela o caráter inexorável da relação entre as produções de conhecimento que o ser humano faz das coisas e as produções de conhecimento que o ser humano faz de si mesmo. Isso significa que, a própria definição de sujeito, enquanto tal, não escapa dessa inexorabilidade,

dessa condição inventiva do conhecimento. Daí a célebre frase de Foucault em *As palavras e as coisas* (2000, p. 536): “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”.

A ideia de homem, enquanto sujeito do conhecimento, é tipicamente moderna. Se for utilizado o método arqueológico de Foucault, pode-se retroceder até Descartes, como exemplo nevrálgico dessa ideia de homem. Em Descartes, tem-se a noção de uma espécie de continuidade entre o ser pensante, o pensamento e a realidade conhecida. Há um percurso lógico, que assegura tanto o conhecimento da *res extensa*, como a ideia de homem: *cogito, ergo sum*. Além disso, há uma relação necessária entre o exercício adequado da razão e o alcance da verdade, enquanto forma estabelecida de saber.

A noção moderna de sujeito cognoscente é radicalmente questionada por Nietzsche. Para ele, nem a própria crítica da razão pura de Kant é suficientemente crítica. E ainda mais: ela não é crítica e nem tampouco pura. Isso porque o problema não é que haja uma impossibilidade epistemológica de conhecer a coisa em si, o problema é mais radical: não há condições universais para o conhecimento, pois o próprio conhecer não é uma faculdade da cognição humana, é um produto contingencial do exercício da vontade de poder. Conforme explica Foucault (2013, p. 32):

O que a crítica kantiana colocava em questão era a possibilidade de um conhecimento do em si, um conhecimento sobre uma verdade ou uma realidade em si. Nietzsche diz em *A genealogia da moral*: ‘Abstenhamo-nos, senhores filósofos, dos tentáculos das noções contraditórias tais como razão pura, espiritualidade absoluta, conhecimento em si’. Ou ainda, em *A vontade de poder*, Nietzsche afirma que não há ser em si, como também não pode haver conhecimento em si.

Por esse motivo, pode-se considerar que “é oportuno salientar que Foucault, por seu método de análise, justamente abandonando as concepções de homem moderno, não toma o sujeito como uma essência *a priori*, como condição primeira, como verdade primeira ou ponto vestibular das coisas” (COELHO JÚNIOR; MENDES, p. 96, 97).

Isso porque, em oposição ao pensamento moderno, Foucault se recusa a postular uma condição supra-histórica para o sujeito, como se a própria definição de sujeito tivesse uma condição privilegiada sobre os demais saberes. Ao contrário, Foucault defende a noção de uma espécie de interdependência entre o sujeito do conhecimento e o conhecimento do sujeito.

Em outras palavras, para Foucault, os domínios de saber regido pelas relações de poder regulam, mediante paradigmas que se estabelecem ao longo do tempo, não só os conhecimentos que formam os saberes do ser humano, mas definem a própria condição humana. Ou seja, a noção de ser humano está mergulhada também numa série de saberes que o definem, como a biologia, a psicologia, a medicina e a antropologia.

É essa compreensão que faz com que Foucault apresente a sua crítica ao marxismo, no final de sua primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”. Para ele, o problema do marxismo tradicional universitário é afirmar que as condições históricas são um impeditivo para que o sujeito do conhecimento alcance maior clareza em seu pensamento. Contudo, a questão é que, para Foucault, não há conhecimento fora de um certo contexto histórico, contexto este que envolve em seu bojo todos os tipos de contingências: políticas, econômicas, sociais, culturais etc.

Ou seja, essas condições são sempre impostas ao sujeito do conhecimento, não lhes sendo um impeditivo para a formação de suas teorias, mas o solo fértil de sua criação. Conforme afirma Foucault (2013, p. 34), “Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de

verdade, certos domínios de saber, a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade”.

Afinal, por meio do modelo nietzschiano, Foucault pretende apresentar uma crítica aos vários tipos de teoria acerca do sujeito que se desenvolveram na história ocidental das ideias, para que, mediante essa ferramenta de análise, possa-se compreender que tanto o conhecimento do sujeito, como o sujeito do conhecimento, são fabricações interdependentes, pois são formas de saber que caminham juntas, como forças simbióticas, criando e estabelecendo relações de poder e regimes de verdade ao longo da história.

O conhecimento da verdade e a verdade do conhecimento: relações de divergência em Foucault

Foucault conclui a sua primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas” sinalizando a problematização acerca da relação entre conhecimento e verdade. Isso porque, para ele, baseando-se em Nietzsche, “o conhecimento não é feito para a verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 188). Pelo contrário, o conhecimento é anterior a verdade e, a verdade, enquanto construção histórica, elide o conhecimento, encobre-o, disfarçando a sua verdadeira gênese, por mais paradoxal que isso possa parecer.

O conceito de verdade, aplicado ao conhecimento, nada mais é senão desejo de domínio, algum tipo de *libido dominandi*, da qual aqueles que a inventaram têm como uma espécie de fetiche, como uma vontade de poder. Ao conhecer a verdade sobre algo, o que se deseja é obter o domínio violento sobre aquela esfera de manifestação da vida.

Nesse sentido, vale a expressão foucaultiana: “contra a doçura de um fenômeno é preciso erguer a sanha mortífera do saber” (FOUCAULT, 2014, p. 186). Enfatiza-se na citação a preposição *contra*, demonstrando uma

relação de oposição, uma antibiose entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível.

Essa antibiose decorre da transformação que se elabora na história das ideias, que sai do *conhecimento* para o *saber*, isto é, parte da impressão perspectiva das experiências cognitivas para tornar-se a construção de um conhecimento verdadeiro, de um saber universalmente válido. Vai da estética para a lógica, da impressão particular para a expressão universal. A categoria do belo dá lugar a epistemologia da verdade.

A grande questão que interessa Foucault é que esse percurso pode ser rastreado. Portanto, pode-se fazer uma *história da verdade*⁷ ou, até mesmo, uma *política da verdade*. Identificando assim não só uma *arqueologia do saber*, mas uma *genealogia do poder*. É justamente por estar nessa transição entre a arqueologia e a genealogia que a série de conferências realizadas no Brasil em 1973 posicionam-se de forma tão importante no percurso intelectual das reflexões foucaultianas.

Considerações finais

Em suma o presente texto visou apresentar a crítica que Foucault realiza sobre as teorias que sugerem um sujeito do conhecimento que já seja dado previamente, a parte e como pressuposto dos próprios regimes de verdade que lhe constituem.

Para isso, destacou-se primeiramente a exegese que Foucault faz do binômio nietzschiano *Erfindung/Ursprung* (*invenção/origem*), procurando demonstrar como que, para Foucault, o conhecimento opera na ordem do inventivo, e não como um estatuto necessário da condição humana.

⁷ “Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito do conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzschiano, poderemos fazer uma história da verdade”. (FOUCAULT, 2013, p. 34, 35).

Em um segundo momento, procurou-se demarcar como Foucault estabelece uma relação de interdependência entre as compreensões acerca do sujeito do conhecimento e do próprio conhecimento do sujeito. Sobre essa questão, foram abordadas as críticas que Foucault elabora sobre uma certa ideia de sujeito supra-histórico e supra-cultural que permeou a filosofia da modernidade, desde Descartes, mas também em Kant e até mesmo na própria noção de “ideologia” que se estabeleceu no marxismo acadêmico.

Por último, demonstrou-se a diferença delineada por Foucault entre o conhecimento e o saber, sendo que o primeiro é da ordem dos instintos, do desejo, da invenção visceral do ser humano. Já o segundo, é uma invenção posterior, é um desejo de domínio sobre a insígnia da verdade, é uma violência contra o próprio conhecer. Desse modo, a constituição de um saber acerca do sujeito é uma defraudação ao próprio sujeito, que paradoxalmente se deforma no processo de buscar um conhecimento sobre si mesmo.

Enfim, o que se pretendeu destacar no presente texto foi a intuição foucaultiana presente já na época de suas conferências de “A verdade e as formas jurídicas” de que há uma necessária interdependência entre os discursos de verdade e a constituição de um tipo específico de sujeito que se estabelece no interior da história das ideias.

Referências

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 4^a ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Aula sobre Nietzsche. In: **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: **Ética, sexualidade e política**. Ditos e Escritos (v. 5). 3ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos**. Cadernos Nietzsche. 2014, v.1, n.35, p.57-85.

COELHO JÚNIOR, Alcides de Sousa; MENDES, Luís Roberto Sousa. **O homem pós-moderno e a metodologia de Foucault**. Revista Húmus. 2015, v.5, n. 14, p. 88-111.

VECCHIA, Ricardo Bazilio Dalla. **Foucault, Nietzsche: teoria do conhecimento, teologia e crítica da modernidade**. Estudos de Nietzsche. 2014, v. 5, n. 1, p. 130-155.]

A possibilidade de autonomia em Foucault

Jossânia Veloso ¹

“Trata-se, em suma, de partir em busca de uma outra filosofia crítica: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito”.

Foucault

Introdução

Seria possível aduzir que o sujeito do cuidado de si, aquele que se autoconstitui, aquele que constrói a sua própria prática, aquele a quem é concebível uma atitude crítica, seria, por excelência, um sujeito a quem a autonomia poderia ser cabível? Neste artigo, o objetivo é discutir essa possibilidade, a partir de alguns conceitos tratados por Foucault no Curso de 1982 e outros textos do mesmo período.

Não é demais destacar que, em seus últimos cursos e obras, quando Foucault passa a analisar a interação subjetividade-verdade, a partir das relações do indivíduo consigo mesmo, por meio das práticas de si, ele deixa em aberto a possibilidade de outras subjetividades, capazes de emergir não apenas de tecnologias de dominação, mas de técnicas de si. O que a nosso ver, também, permite a discussão de outras possibilidades desse sujeito investigado, entre elas, a de autonomia.

¹ Doutoranda em Filosofia pela PUCPR na linha de pesquisa Ética e Política (2020-2024). Mestre em Filosofia e especialista em Comunicação Audiovisual – Cinema e TV, ambos pela PUCPR. Possui graduação em Comunicação Social- habilitação Jornalismo, graduação em Filosofia-licenciatura e pós-graduação em Filosofia- História do Pensamento Brasileiro, todos pela UEL. E Gestão Executiva em Saúde, pela ISAE-FGV. E-mail: jossania.veloso@gmail.com.

De que autonomia poderíamos falar? Na Filosofia, esse termo é descrito como a forma de referir-se a uma realidade regida por uma lei própria, distinta de outras leis, mas não forçosamente incompatível com elas, como se vê na autonomia da vontade kantiana. O termo vem do grego antigo - auto = de si mesmo + nomos = lei - e significa “aquele que estabelece as próprias leis”. Aquele que tem a capacidade de governar-se pelos próprios meios. Embora o conceito de “autonomia moral” possa ser diferente, de acordo com cada cultura ou época, optamos por dar ao termo o sentido de “capacidade reflexiva” que o indivíduo pode ter, para definir suas escolhas, em que pesem as circunstâncias, e promover ou não determinadas ações.

“Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo enquanto sujeito ético da verdade?” (FOUCAULT, 2014b, p. 434). Essa pergunta que Foucault se faz em *A Hermenêutica do Sujeito*, para exemplificar o exame de consciência dos antigos dos séculos I e II, servirá para fortalecer nossa abordagem neste capítulo.

Não seria justamente essa elaboração constante de si que abre possibilidades para a construção da própria autonomia? Acreditamos que conceitos como conversão a si, determinação do eu e autofinalização do sujeito, presentes na cultura de si, são fundamentais nesse debate, assim como as análises de Foucault no que dizem respeito à *Aufklärung* e à crítica. Analisemos antes, no entanto, a noção de *enkrateia*, termo grego que caracteriza domínio de si.

2 A pioneira ideologia moderna da autonomia política desenvolvida por Maquiavel nos Discursos (1531) combinou dois sentidos de autonomia: o primeiro era a liberdade de dependência, o segundo o poder de auto legislar. Os aspectos políticos da autonomia assim desenvolvidos no contexto da moderna cidade-estado receberam de Lutero, com Liberdade de um cristão (1520), seu complemento na vida espiritual. Para ele, autonomia como liberdade de dependência foi traduzida pela “espiritual, nova e interior liberdade do homem do corpo e suas inclinações, assim como liberdade para conhecer a lei de Deus” (Lutero, 1961, p.53) A descrição de Kant da autonomia em sua filosofia prática marca, por seu turno, uma transposição filosófica e crítica da autonomia religiosa de Lutero para a autonomia moral. A filosofia prática de Kant combina os dois aspectos da autonomia numa explicação da determinação da vontade. (...) Uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei e é distinguida de uma vontade heterônoma cuja lei é dado pelo objeto” (CAYGILL, 2000, p.42-43)

Enkrateia

A questão da *enkrateia* é fundamental porque ela se caracteriza, sobretudo, nas palavras do próprio pensador francês, “por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres”, (FOUCAULT, 1998, p. 60). Porém, não em um sentido puramente moral, mas, no que poderíamos aduzir, em um aspecto mais pragmático. Nesse caso, *enkrateia* é o próprio governo de si. Ao citar os terapeutas³, por exemplo, Foucault lembra, que eles se retiravam para onde pudessem curar as doenças causadas por prazeres, desejo, desgostos, temores, cobiças, estultices, injustiças e outras paixões. Buscavam, antes de tudo, a *enkrateia*, o domínio sobre si mesmos. (FOUCAULT, 2014b, p. 105). Eles acrescentavam, ainda, à prática, a *epimelétia tês psykhês*, cuidado da alma, cuidados do corpo. Foucault destaca aqui uma forte acentuação ao saber. “O objetivo é: aprender a ver claro” (FOUCAULT, 2014, p. 106). A tal ponto de poderem contemplar “Deus”!

Para esclarecer mais essa questão, Foucault cita Marco Aurélio, lembrando um exercício típico, vivenciado pelo imperador-filósofo, cujo objetivo é o fluxo de representações sobre o qual se exercerá um trabalho de análise, de definição e de descrição (FOUCAULT, 2014b, p. 206).

No momento que essas coisas [objetos, situações] apresentam-se ao espírito e em que a *phantasia* as oferece à percepção do sujeito, deve ele ter em relação às coisas e em função do conteúdo da representação – recorrer a uma virtude como a sinceridade, ou como a boa-fé ou como a *enkratéia* (domínio de si) (FOUCAULT, 2014b, p. 267).

³ Descrito por Filon de Alexandria em seu Tratado da Vida Contemplativa (FOUCAULT, 2014, p.105)

Esse tipo de exercício apresentado por Marco Aurélio, segundo Foucault (2014, p. 267), é comum em outros textos estoicos, reforçando a ideia de que o fluxo da representação deve estar submetido a uma vigilância contínua e minuciosa. O pensador francês chama a atenção para as implicações que esse monitoramento permanente de si tem em relação ao cuidado de si para consigo mesmo.

Epicteto, por exemplo, recomenda que saíamos de tempos em tempos, que caminhemos, que olhemos o que se passa ao nosso redor (as coisas, as pessoas, os acontecimentos, etc.) e que nos exercitemos em relação a todas essas diferentes representações que o mundo nos oferecer. Exercitemo-nos para definir a respeito de cada uma, em que ela consiste, em que medida pode agir sobre nós, se dependemos dela ou não se ela depende ou não de nós, etc. e a partir desse exame do conteúdo da representação, [trata-se] de definir a atitude que tomaremos em relação a ela. (FOUCAULT, 2014b, p.267)

Ao citar o exemplo de Sócrates e Alcebiades (2014, p. 309), Foucault destaca o domínio de si, observado no diálogo platônico, em que Alcebiades busca, sem sucesso, seduzir Sócrates. “A *enkrateia* (o domínio de si) do professor de filosofia está selada por sua resistência em se deixar tomar, seja a beleza real e intrínseca de Alcibiades, seja, com mais razão pelos vãos galanteios de todos aqueles jovens” (FOUCAULT, 2014, p. 309). Do mesmo jeito, acrescenta Foucault, “mostrando-se enfeitado, o jovem bem revela não ser capaz de aplicar ao discurso verdadeiro uma atenção verdadeira e eficaz” (FOUCAULT, 2014b, p. 309).

A *enkrateia*, esse domínio de si, parece exigir um despojamento, e é uma recusa de todo ornamento, mediante uma vontade assídua, para se chegar à verdade. Essa virtude é uma exigência dessa escola filosófica que deve estar presente, primeiramente, no mestre. “É 44 essa atenção à

verdade e somente ela que deve permitir ao mestre ser excitado, incitado a ocupar-se com seu aluno”, (FOUCAULT, 2014b, p. 310)

E, mais uma vez, a interseção que há entre “cuidado de si”, “auto-constituição” e “domínio de si” parece se mostrar, uma levando à outra, atada entre si. Nas palavras de Ruiz (2015, p. 27), “aprender a cuidar de si significa saber governar-se. É clara a interseção ético-política desses dois termos e suas correspondentes práticas. Só poderá ser bom governante da polis quem antes tenha aprendido a governar sua vida”. E como governar sua vida? Como cuidar de si, sem exercer domínio sobre si?

Segundo Jaeger, foi na época de Sócrates que surgiu, no idioma grego, a palavra *enkrateia*, ou seja, domínio de si próprio, firmeza e moderação. E foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa ideia central da nossa cultura ética:

Esta ideia concebe a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei, tal qual a exigia o conceito tradicional de justiça. Mas, como a concepção ética dos Gregos parte da vida coletiva e do conceito político de domínio, é pela transferência da imagem de uma polis bem governada para a alma do Homem que ele concebe o processo interior. Para apreciarmos no seu valor real esta transferência do ideal político para o interior do Homem, temos de ter presente a dissolução da autoridade exterior da lei, na época dos sofistas. Foi ela que abriu caminho à lei interior. (JAEGER, 1995, p. 548).

Xenofante afirma ser a *enkrateia* a base de todas as virtudes: “Não será, pois, necessário que qualquer homem, acreditando que o autodomínio é o pilar da virtude, nele fundamente a construção da sua alma?” (XENOFANTE, 2009, p. 103). O que equivale, segundo Jaeger, emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos.

No fundo, este conceito já contém o germe do Estado ideal de Platão e o conceito puramente interior de justiça em que se baseia esse Estado, bem como a coincidência do Homem com a lei que habita dentro de si próprio. O princípio socrático do domínio interior do Homem por si próprio tem implícito um novo conceito de liberdade. É digno de nota que o ideal de liberdade que impera como nenhum outro da época da Revolução Francesa para cá, não desempenhe nenhum papel importante no período clássico do helenismo, embora não esteja ausente desta época a ideia de liberdade. É à igualdade (τό ἴσον), em sentido político e jurídico, que fundamentalmente aspira a democracia grega. A “liberdade” é um conceito polivalente demais para a caracterização dessa exigência. (...) Foi Sócrates que fez da liberdade um problema ético, problema logo desenvolvido com intensidade diferente pelas escolas socráticas. Com certeza nem sequer Sócrates procede a uma crítica demolidora da divisão social dos homens da polis em livres e escravos. Todavia, mesmo sem tocar nesta divisão, ela perde muito de seu valor profundo, pelo fato de Sócrates a transferir para a órbita do interior moral do Homem. De par com o desenvolvimento do conceito de “domínio de si próprio”, (...) vai-se formando agora um novo conceito de liberdade interior. Considera-se livre o homem que representa a antítese daquele que vive escravo dos seus próprios apetites. (...). Vê-se bem que o que interessava a Sócrates não era a simples independência com relação a quaisquer normas vigentes fora do indivíduo, mas sim a eficácia do domínio exercido pelo Homem sobre si mesmo. Fundamentalmente, portanto, a autonomia moral no sentido socrático significaria a independência do Homem em relação à parte animal de sua natureza. (JAEGER, 1995, 550-551).

Segundo Xenofonte, as conversas de Sócrates eram sempre sobre coisas humanas. Nesse sentido, ele discutia sobre o que era piedoso ou cruel, belo ou feio, justo ou injusto, etc. Assim como abordava também questões sobre sensatez e loucura, coragem e covardia, além de temas políticos como conceito de cidade e participação na sua gestão, governo e governante, “e outros assuntos do gênero que - pensava ele - tornavam homens de bem aqueles que os conheciam e justificava que fossem chamados escravos os que os desconheciam”. (XENOFONTE, 2009, p. 63).

Em seu artigo *Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo*, Dinucci destaca que a palavra “prisioneiros” traduz *andrápodon*. O termo grego era aplicado aos cativos de guerra que chegavam à cidade com os pés e as mãos acorrentados. No entanto, para os gregos, “não dispor do conhecimento das coisas humanas, que se busca através do diálogo com aqueles com os quais temos afinidade, é escravidão no pior sentido do termo”, (DINUCCI, 2009, p. 58).

Ainda, segundo Dinucci, para evitar que o homem use o pensamento para corromper os costumes, criando argumentos que justifiquem o vício, é preciso enveredar-se pelo caminho da razão crítica, educá-lo para a prudência. O que é atingido “através do império sobre si mesmo ou do autodomínio (*enkrateia*). O próprio Sócrates é descrito por Xenofonte como o senhor absoluto de si mesmo”. (DINUCCI, 2009, p. 58).

É interessante observar que o modelo é praticamente o mesmo pregado mais tarde por outras escolas, como o epicurismo e o estoicismo:

Estimulando o fortalecimento do corpo através de exercícios físicos e da conquista de bons hábitos, aprimora-se não somente o corpo, mas também a alma, pois, através dessa práxis filosófica, conquista-se progressivamente a liberdade (*eleuthería*), já que o homem passa a depender cada vez menos de seu entorno, habituando-se a comer o que houver, a ser capaz de resistir a condições físicas adversas, e tornando também, por essa mesma razão, a vida mais fácil para si. A liberdade decorrente da prudência e do autodomínio se contrapõe à servidão da incontinência, pois o incontinente é escravo das paixões. O glutão, por exemplo, não come por prazer, mas por compulsão, e o mesmo vale para todos os vícios, pois em todos os casos de vício o ser humano se vê compelido a fazer algo que a princípio fez por prazer (DINUCCI, 2009, p. 59).

Para Epicuro, por exemplo, a filosofia deveria servir ao homem como instrumento de libertação e como via de acesso à verdadeira felicidade. E

essa felicidade “consistiria na serenidade de espírito que advém da consciência de que é ao homem que compete conseguir o domínio de si mesmo”. (PESSANHA, 1985, p. 11). Para ele, tanto a ataraxia (ausência de perturbação) quanto a aponia (ausência de dor) poderiam ser alcançados por meio do autodomínio:

Busque a autossuficiência que o torne um ser que tem em si mesmo sua própria lei, um ser autárquico, capaz de ser feliz e sereno independentemente das circunstâncias. Para tanto, deve renunciar aos prazeres que possam ser fontes de aflição e aceitar a dor quando ela é portadora de um bem futuro (que nunca deve ser confundido com a suposta vida depois da morte). É necessário, portanto, fazer um cálculo utilitário dos prazeres e das dores possíveis, como primeiro passo para a conquista da felicidade. (PESSANHA, 1985, p. 15).

Daí a concluir que a filosofia é a chave para essa conquista. Também em Sêneca, a busca desse autodomínio e equilíbrio contínuo e a procura da justa medida estão presentes em seus ensaios:

É preciso governar nosso espírito e conceder-lhe de tempos em tempos um descanso que fará sobre ele o efeito de um alimento restaurador. (...). Somente a linguagem de uma alma exaltada pode atingir o majestoso e o grandioso. Que ela desdenhe os sentimentos vulgares e batidos; que um entusiasmo sagrado a anime e a arrebate: somente depois ela pronunciará palavras divinas pela boca de um mortal. É impossível alcançar o sublime e o inacessível, enquanto a alma pertencer a si mesma: é preciso que ela se desvie de seu caminho habitual, se liberte; e que, mordendo o freio, arrebate seu cavaleiro e o faça subir a alturas onde jamais ele se arriscaria por si mesmo. (SÊNECA, 1985, p. 423)

O governo de si mesmo parece tomar um sentido tão impactante para Foucault a ponto de estar presente em alguns de seus cursos e até ser tema principal de um deles. O que significa governar-se a si mesmo? Quais

implicações que o governar-se a si mesmo tem com a capacidade do sujeito em tomar suas próprias decisões, em assenhorar-se de si? São perguntas que os últimos cursos de Foucault, em especial *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), *o Governo de si e dos Outros* (83) e *a Coragem da Verdade* (1984), podem suscitar.

A conversão a si

No curso de 1982, inicialmente, Foucault tenta seguir um pouco a ampliação do tema do cuidado de si, a partir de sua demarcação no *Alcibíades* até o momento em que desemboca em uma verdadeira cultura de si. Esse processo acontece, em todas as suas dimensões, no começo da época imperial. Para Foucault (2014b, p. 185), essa ampliação ocorre de duas maneiras: a primeira se dá pela desvinculação da prática de si em relação à pedagogia. Isso significa que não é mais um complemento. Agora, para quem vai entrar na vida adulta e política, a prática em si, em vez de um preceito, é uma injunção para o desenrolar da existência inteira, incorporando-se à própria arte de viver (*a tékhne tou bíou*). É a partir disso que a arte de viver e a arte de si tornam-se idênticas. Essa arte, então deixa de ser também algo a dois (entre o mestre e o discípulo) e integra-se com toda uma rede de relações sociais diversas, em que existe não somente a mestria no sentido estrito, mas também a junção de outras formas relacionais.

Já a segunda ocorre pela desvinculação da atividade política. Em *Alcibíades*, tratava-se de estar atento a si para poder ocupar-se, como convém, com os outros e com a cidade. Agora, é preciso ocupar-se consigo para si mesmo, de maneira que a relação com os outros seja deduzida, implicada na relação que se estabelece de si para consigo. Cabe citar aqui o exemplo de Marco Aurélio, o imperador-romano, “que já não ficava

atento a si para melhor governar, mas sabia que, ao ficar atento a si, ficaria também atento aos homens a ele confiados”. (FOUCAULT, 2014b, p. 186).

É na relação de si para consigo que o imperador encontra a lei e o princípio do exercício de sua soberania. E somente nessa autofinalização é que se encontra a noção de salvação. Foucault destaca a imagem do pião, rodando em volta de si, para lembrar-nos que é no centro de nós mesmos que devemos fixar nossa meta.

No livro I de *As meditações*, Marco Aurélio afirma que: “Quem transgride a lei, fere a si mesmo; quem comete uma injustiça, comete contra si mesmo, e a si mesmo se torna mal”. (MARCO AURÉLIO, 2011, p. 60). Afirma, ainda, nessa equação que o mais importante é a relação de si para consigo:

Importa-te que outro te reprove ações justas e boas? Não te importará. Tem esquecido como esses que alardeiam com louvores e censuras a outros se comportam na cama e na mesa, que coisas fazem, o que evitam, o que perseguem, o que roubam, o que arrebataam - não com suas mãos e pés a não ser com a parte mais valiosa de seu ser, da que nascem confiança, pudor, verdade, lei e uma boa consciência? (MARCO AURÉLIO, 2011, p. 68).

Para entender melhor essa ideia de cuidar de si para si (e converter-se a si), Foucault recomenda que se a aplique em si mesmo. “O que significa ser preciso desviar-se das coisas que nos cercam”, (FOUCAULT, 2014b, p. 186). Assim, é imperativo que nos desviemos de tudo que nos tira do foco em relação a nós:

É preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos. Trata-se da grande imagem da volta para si mesmo, subjacente a todas as análises de que lhes falei até o momento. (...) Há uma série de imagens (...) [uma delas] é a imagem do pião. (...) Ora, contrariamente ao movimento do pião, a sabedoria consistirá em não se deixar

jamais ser induzido a um movimento involuntário por solicitação e impulso de um movimento exterior. Pelo contrário, será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis. É na direção de si mesmo ou do centro de si, é no centro de si mesmo que deveremos fixar nossa meta. O movimento a ser feito há de ser então o de retornar a esse centro de si para nele imobilizar-se, e imobilizar-se definitivamente. (FOUCAULT, 2014b, 186-187)

Foucault frisa, no entanto, que embora todas essas imagens se aproximem da ideia de conversão trabalhada nos antigos, há uma noção específica, construída, a de *epistréphein pròs heautón* - voltar-se para si, converter-se a si. No cristianismo, essa visão foi importante, não somente do ponto de vista moral, como também passou a adquirir relevância capital na vida política. A partir do século 19, isso assume um peso digno de aprofundamento, segundo o pensador. (FOUCAULT, 2014b, p. 187).

O mesmo tema já havia sido desenvolvido em Platão sob a forma de *epistrophé*, e assume vários significados. Em primeiro lugar, diz respeito a “desviar-se das aparências”; depois, “retornar-se a si”, constatando a própria ignorância e decidindo-se a ter cuidado de si e a ocupar-se consigo. Por último, compreende o “retorno a si”, que nos conduzirá à reminiscência - imagem lembrada do passado; o que se conserva na memória, lembrança vaga ou incompleta. Em outras palavras, chega-se ao ponto em que se poderá retornar à própria “pátria”, a das essências, da verdade e do Ser.

Foucault vai mostrar que a “noção de conversão” encontrada no cerne da cultura de si helenística e romana é muito diferente da *epistrophé*. Essa conversão do helenismo não se move, no eixo de oposição entre este mundo e o outro - é um retorno que se fará na própria imanência do mundo, o que não significa que não haverá oposição essencial (FOUCAULT, 2014b, p. 189)

A conversão de que agora se trata, na cultura helenística e romana, conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós. Trata-se, antes, de uma liberação no interior desse eixo de imanência, liberação em relação a tudo aquilo que não dominamos, para alcançarmos, enfim, aquilo que poderemos dominar. Conseqüentemente, nos leva a outra característica (...) ela tem a feição não de uma liberação em relação ao corpo, mas do estabelecimento de uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo. [Outra diferença: nesta] é o conhecer, o conhecer na própria forma da reminiscência, que constitui o elemento essencial, fundamental, da conversão. (FOUCAULT, 2014b, p.189)

Também esse converter-se, da cultura helenística e romana, nada tem a ver com a metanoia cristã, que por sua vez, também é diferente da *epistrophé* platônica. Foucault ressalta que o termo mesmo significa penitência e mudança. Mudança radical do pensamento e do espírito. Ela implica súbita mutação. Ou seja, é preciso “um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2014b, p.190). Implica ainda uma passagem, de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz e assim, sucessivamente. E, por último, implica uma ruptura. Uma renúncia de si mesmo.

A conversão na filosofia, na moral e na cultura de si do período helenístico e romano, que Foucault destaca, é totalmente diferente. *Conversio ad se* (aquela *epistrophé prós heautón*), para o pensador francês tem uma atuação de processo inteiramente diferente em relação aos da conversão cristã. Não há ruptura do eu, em primeiro lugar. Em alguns autores, “se existe ruptura – e ela existe – ela se dá em relação ao que cerca o eu” (FOUCAULT, 2014b, p. 191).

Hadot, reforça essa ideia, quando diz que a conversão, na antiguidade, aparece menos na ordem religiosa que na política e na filosófica. Porém, depois de Platão, nas escolas estoica, epicurista e neoplatônica, a preocupação será mais de converter os indivíduos do que as cidades. “A filosofia torna-se essencialmente um ato de conversão” (HADOT, 2014, p. 205). Provocada pelo discurso de um filósofo ao ouvinte, ela caracteriza-se, sim, pela ruptura. O que inclui mudança de costume e até do regime alimentar. Algumas vezes, também se dá pela renúncia aos afazeres políticos, “mas sobretudo transformação total da vida moral, prática assídua de numerosos exercícios espirituais. Assim, o filósofo chega à tranquilidade da alma, à liberdade interior; em uma palavra, à beatitude” (FOUCAULT, 2014b, p. 206)

Uma questão não resolvida para Foucault é o fato de ele não ver inteiramente claro, no pensamento helenístico e romano, se o eu é algo a que se retorna, porque é dado de antemão ou se é uma meta a que devemos nos propor e à qual, alcançando a sabedoria, eventualmente, teremos acesso. (FOUCAULT, 2014b, p. 192). Seria o eu o ponto ao qual volvemos por meio do longo circuito da ascese e da prática filosófica? Seria o eu um objeto que guardamos antes os olhos e que atingimos por meio de um movimento que só a sabedoria poderia promover?

Sêneca responde em parte a esse questionamento, citando Epicuro: “Consagra-te à filosofia se desejas ser realmente livre. Não espera o dia seguinte para se modificar quem a ela se submete e é fiel, pois, de fato, esse mesmo servir à filosofia é a liberdade” (SÊNECA, 2010, Carta 8, p. 18).

O fato, parece concluir Foucault, é que a conversão é um processo longo e contínuo que, melhor que de transubjetivação (o que se poderia dizer da conversão cristã -metanoia), a conversão dos antigos, ele

chamaria de autossubjetivação. Fixa-se a si mesmo como objetivo. O de estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo.

Essas diferenciações que Foucault faz sobre as técnicas de si dos antigos e o que ele chama de tecnologias do eu (técnicas de dominação -poder ou técnicas discursivas – saber), mostram o deslocamento que ele fez ao longo de sua obra (GROS, 2014, p.475). E se não é um abandono “aos processos sociais de normalização e aos sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se auto-criando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura” - (GROS, 2014, p. 475), é sim, um aceno para um campo mais amplo de possibilidades de constituição e autoconstituição desse indivíduo-sujeito.

Determinação do eu como alma

Quando Foucault analisa *O Primeiro Alcibíades*, ele destaca a crítica clara ao mundo dos jovens aristocratas gregos. “Jovens que desde a mocidade, são devorados pela ambição de prevalecer sobre os outros, sobre seus rivais na cidade, assim como seus rivais de fora da cidade, em suma, de passar a uma política ativa, autoritária e triunfante”, (FOUCAULT, 2014b, p. 41). O problema é que a autoridade lhes é conferida por meio da herança social que recebem - nome aristocrático, fortuna e meio em que vivem -, e isso os capacita também para governar. Os problemas derivados de questões como essa não são poucos. O texto platônico, segundo Foucault, é a primeira teoria, a primeira emergência teórica da *epiméleia heautoû*, embora essa exigência de cuidado de si, enraíza-se em práticas muito antigas, anteriores a Platão e a Sócrates (FOUCAULT, 2014b, p. 44).

Em *Alcebiades*, a preocupação de Sócrates é bastante clara:

Sócrates dialogava com Alcibíades e lhe dizia: bem, se queres reger Atenas, vais ter que prevalecer sobre teus rivais na própria cidade, vais ter também que combater ou rivalizar com os lacedemônios e os persas. Crês que és forte

o bastante, que tens as capacidades para isso, as riquezas e que, sobretudo, recebeste a educação necessária? (...). Afinal, presta um pouco de atenção, re-flete um pouco sobre o que é, olha um pouco para a educação que recebeste, tu farás bem em conhecer um pouco a ti mesmo. (FOUCAULT, 2014b, p. 49)

Para Foucault, ao perguntar isso, Sócrates não está querendo dizer que Alcibiades deveria conhecer suas capacidades, sua alma, suas paixões, se é mortal ou imortal, mas o que é esse “eu”. Não como espécie de animal que é ou sua natureza, e sim qual a relação designada pelo *heautón*. Que elemento é esse que é o mesmo do lado do sujeito e também do objeto? “Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, [a mesma coisa] que é o sujeito que “se ocupa com”, ou seja, tu mesmo como objeto”. (FOUCAULT, 2014b, p. 49)

Foucault destaca que o que se refere a esse *heautón* é bem discutido nos diálogos de Platão: trata-se da *psychês epimeletéon*. Ou seja, é preciso ocupar-se com a própria alma. Diferentemente de outros textos platônicos, quando se chega à definição de si mesmo como alma, Foucault entende, pelos questionamentos de Sócrates a Alcibiades, que se trata de fazer aparecer o sujeito em sua irredutibilidade. “Qual é o único elemento que, efetivamente, se serve do corpo, das partes do corpo, dos órgãos do corpo e, por consequência, dos instrumentos e, finalmente, se servirá da linguagem? Pois bem, é e só pode ser a alma”. (FOUCAULT, 2014b, p. 52.)

O filósofo francês faz questão de lembrar que essa alma não é a prisioneira do corpo, como em *Fédon*, não é aquela atrelada a cavalos selvagens, como em *Fedro*, também não é a alma descrita segundo uma hierarquia de instâncias, como em *A República*. Essa alma de Alcibiades é a alma enquanto sujeito da ação. Aquela que se serve do corpo, dos órgãos do corpo e de seus instrumentos. Segundo Foucault, a expressão “servir-

se”, deriva do grego, *Khrêsthai e khrêsis*, e tem várias significações, conforme o emprego. Pode designar vários tipos de relações que se podem ter consigo ou com outros e até mesmo com coisas como, por exemplo, eu me sirvo, eu utilizo. Pode significar também um comportamento, uma atitude, certo tipo de relações com o outro como, por exemplo, servir-se dos deuses, honrando-os e prestando culto, ou servir-se de um cavalo, controlando-o, como convém a um cavaleiro. Pode ainda dizer respeito a uma determinada atitude para consigo mesmo. “Na expressão *epithymíais khrêsthai*, o sentido não é “servir-se das próprias paixões para alguma coisa qualquer, mas ‘abandonar-se às próprias paixões’ ”. (FOUCAULT, 2014b, p. 53)

Quando Platão e Sócrates buscam demarcar o *heautón*, na expressão “ocupar-se consigo mesmo”, o sentido não tem a ver com a relação instrumental da alma com todo o resto ou mesmo o corpo. Eles apenas marcam a posição singular, transcendente, do sujeito em relação aos objetos, aos outros, ao próprio corpo e a ele mesmo. Portanto, quando Platão busca a noção de *khrêsis* para encontrar qual é o eu com o qual devemos nos ocupar, ele descobre, não a alma-substância, mas alma-sujeito.

Para explicar essa diferenciação que traça entre essa “alma-substância” e “alma- sujeito”, Foucault aduz que Platão buscou utilizar-se da noção de *Khrêsis* (sujeito de ações) para buscar qual é o eu com que nós devemos nos ocupar. Uma noção que é encontrada também em Aristóteles e em toda a história do cuidado de si, segundo Foucault, e, particularmente, nos estoicos.

Estará no centro, creio de toda a teoria e prática do cuidado de si em Epicteto: ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. Trata-se, pois, de ocupar-se consigo mesmo,

enquanto se é sujeito da *khṛésis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância, é nisso que desemboca, a meu ver, o desenvolvimento do Alcibiades sobre a pergunta: “O que é si mesmo, que sentido se deve dar a si mesmo quando se diz que é preciso ocupar-se consigo?” (FOUCAULT, 2014b, p. 53)

Ao se entender esse cuidado de si, da alma-sujeito, Foucault (2014, p.54) lembra que é preciso diferenciá-lo de outras três atividades que também podem passar por cuidados de si: médico, dono de casa e enamorado, que ele explica como *tékhnē*, economia e erótica. As diferenças são de finalidade, de objeto e de natureza. Quando o médico adoece e aplica a si próprio o seu saber, ele se ocupa no cuidado com o seu corpo e não no cuidado de si (com sua alma-sujeito). A mesma coisa diz respeito à economia, quando um pai de família cuida de seus bens, também não está se ocupando de si. Por fim, os pretendentes de Alcibiades, ocupam-se com ele? Foucault mostra que é com o seu corpo e sua beleza e não com ele próprio. Nenhum deles se ocupa de fato com o eu de Alcibiades. Quem parece preocupar-se verdadeiramente com a alma-sujeito de Alcibiades é Sócrates. Isso, mais uma vez, vai indicar para Foucault que o cuidado de si exige sempre a relação com o outro, a presença de um mestre. “Ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo”. (FOUCAULT, 2014b, p. 55). Ao longo do tempo, no entanto, essas três atividades que se distinguem do cuidado de si, adquirem um sentido mais amplo, sobrepondo-se ao próprio cuidado de si.

Numa outra referência, ao *gnôthi seautón*, em Alcibiades, encontramos um valor totalmente outro, uma significação diferente das duas outras referências citadas, no Curso de 1982. A primeira era um conselho de prudência, a segunda era uma questão mais metodológica, já a terceira refere-se à pergunta em que deve consistir no ocupar-se consigo. E a

resposta, aparentemente, é simples: o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si. No Diálogo *O primeiro Alcibiades*, isso é visível:

Sócrates – Então responde: que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos 54 fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo? Alcibiades- Parece que sim. Sócrates – E então? Quando cuida alguém dos pés? É quando cuida do que é pertinente aos pés? Alcibiades – Não compreendi. Sócrates – Não há coisas que só se referem às mãos? O anel, por exemplo, com que outra parte do corpo se relaciona, a não ser com o dedo? Alcibiades – Com nenhuma. (...) Sócrates – Sendo assim, não cuidas de ti mesmo, quando cuidas de algo que te pertence. Alcibiades – Não, de fato. Sócrates- Pois, ao que parece a arte que se ocupa conosco não é a mesma que se ocupa com o que nos pertence. Alcibiades – É claro que não. Sócrates – Agora diz-me: por meio de que arte podemos cuidar daquilo que nos diz respeito? Alcibiades – Não saberei dizê-lo. Sócrates – Num ponto, pelo menos, já ficamos de acordo: que não é a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertença, mas a que nos deixa melhores a nós mesmos. Alcibiades – É certo. (...) Sócrates – Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibiades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos. (PLATÃO, 1995, 128 a – 129 a)

De acordo com Foucault, esse é um momento constitutivo do platonismo, um daqueles episódios essenciais na história das tecnologias que terá um peso importante durante a civilização greco-romana. Segundo o pensador francês, existe uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre conhecimento de si e cuidado de si. Embora essa sobreposição seja típica de Platão, ela ocorre em toda a história do pensamento grego e romano. Mesmo que de formas diferentes. Pois bem, o que significa “ocupar-se consigo é conhecer-se?” Para essa explicação, Foucault utiliza a metáfora do olho, que Platão apresenta em alguns diálogos tardios. “Sob que

condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo”. Isso acontece, quando um olho de alguém olha o olho de outro alguém que se vê a si mesmo. “A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode reconhecer-se, conhecer o que ele é”. (FOUCAULT, 2014b, p. 65). O olho se vê no princípio da visão. “Isso quer dizer que o ato da visão, que permite ao olho apreender a si mesmo, só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquele que se encontra no olho do outro”. (FOUCAULT, 2014b, p. 65).

O que significa essa comparação com a alma? Significa que a alma só se verá, quando dirigir seu olhar para um elemento de natureza idêntica à sua, tal como acontece com o pensamento e o saber.” É, portanto, voltando-se para esse elemento existente no pensamento e no saber que a alma se pode ver. Fala-se aqui do elemento divino. Mesmo com uma passagem contestada, se é mesmo de Platão ou se foi incorporada posteriormente, Foucault avalia que o movimento do texto, suprimindo a passagem sobre existência de Deus ou não, dá a entender que o conhecimento divino é condição do conhecimento de si.

“Para ocupar-se consigo, é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; (...) o elemento divino”. (FOUCAULT, 2014b, p. 66). Só assim o homem pode atingir a sabedoria e, portanto, governar a cidade. Na passagem citada ao final, Alcibiades se comprometerá a ocupar-se com a justiça, porque, ao ocupar-se consigo mesmo, deverá ocupar-se com a justiça, uma vez que essa relação está ligada à ação política. Isso significa que esse processo também tem a ver com capacidade cultural, econômica e social do indivíduo.

Foucault conclui que, na tradição platônica e neoplatônica, o cuidado de si encontra sua forma e realização, em primeiro lugar, no conhecimento de si. Outro ponto a ser considerado, é que esse conhecimento de si, como expressão maior e soberana do cuidado de si, dá acesso à verdade em geral. Por último, a forma platônica e neoplatônica do cuidado de si implica acesso não apenas à verdade, mas ao reconhecimento do que pode haver de divino em si.

Esses elementos não são encontrados, não do mesmo jeito, nas outras formas de cuidado de si, seja epicurista, pitagórica ou estoica. Para Foucault, talvez esteja aí o grande paradoxo do pensamento platônico. Por um lado, pode ser considerado o principal fermento, de movimentos espirituais diversos, já que concebia o conhecimento e o acesso à verdade somente a partir de um conhecimento de si que era reconhecimento do divino em si. Por outro, foi o clima do desenvolvimento daquilo que chamamos de “racionalidade”. De acordo com Foucault, o platonismo desempenhará, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, um duplo jogo: recolocar as condições da espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências.

Esse entendimento é importante, à medida que compreendemos como os processos (ou auto processos) do sujeito do cuidado de si aconteciam. O alcance de sua transformação e da compreensão dessa busca em relação a si é fundamental para o governo de si retroalimentando esse ato de conhecer-se e autoconstituir-se.

4 A autofinalização do eu

Outra questão que parece merecer reforço é a da autofinalização do eu, uma vez que o cuidado de si se torna o próprio objeto, o próprio fim:

“cuida-se de si por si mesmo, e é no cuidado de si que esse cuidado encontra sua própria recompensa” (FOUCAULT, 2014, p.160). Essa ideia já se vê em Platão. E um ponto importante, ainda em Platão, é o fato de que o conhecimento de si, como dito anteriormente, ser um aspecto, um elemento, uma forma, embora capital, mas apenas uma forma do imperativo fundamental e geral do “cuida de ti mesmo” (FOUCAULT, 2014b, p. 158).

Para analisar essa ideia, Foucault utiliza, ainda, como exemplo, nos gregos, o texto sobre Alcibíades. Ele vê em Platão e nesse diálogo, um vínculo importante entre cuidado de si e dos outros, o qual se estabelece de três maneiras. O primeiro vínculo é de finalidade: “Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros (...). Sujeito político entendido como aquele que sabe o que é a política, e conseqüentemente, pode governar.” (FOUCAULT, 2014, p. 158). O vínculo seguinte é de reciprocidade: “Na salvação da cidade, o cuidado de si encontra, pois, sua recompensa e garantia. Salva-se a si mesmo, na medida em que a cidade se salva e na medida em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu-se à cidade que se salve”. Por último, aponta o vínculo da implicação essencial: “Ocupando-se consigo mesmo, praticando a ‘catártica de si’ (termo não platônico, mas neoplatônico), a alma descobre tanto o que ela é quanto o que ela sabe” (FOUCAULT, 2014b, p. 159).

De qualquer maneira, o vínculo que se estabeleceu entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, em Platão, era indissociável. Nos séculos I-II, no entanto, essa associação já estará amplamente desfeita. Um dos mais importantes fenômenos na história da prática de si e na história da cultura antiga, “é perceber o eu - por conseguinte, as técnicas de si, como também toda a prática de si que Platão designava como cuidado de si -, desprender-se pouco a pouco como um fim que se basta a si mesmo, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e o indicador que permite a valorização do cuidado de si” (FOUCAULT, 2014b, p. 159).

O eu torna-se a meta definitiva e única do cuidado de si, não mais um elemento por outra coisa que seria a cidade ou os outros. À medida que o eu vai se afirmando como sendo e devendo ser o objeto de um cuidado, percebe-se entre a arte da existência e o cuidado de si uma identificação cada vez maior. A pergunta como fazer para viver, como se deve, tornar-se-á cada vez mais próxima à pergunta “como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?” (FOUCAULT, 2014b, p. 161)

Essa absorção trará consequências, ao longo da época helenística e romana, filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como meio de transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. Cada vez mais a arte de viver vai girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?

Daí se compreende também o fato de que a espiritualidade cristã, a partir dos séculos III-IV, ao desenvolver-se em sua forma mais rigorosa, no ascetismo e no monasticismo, poderá muito naturalmente apresentar-se como a consumação de uma filosofia antiga, de uma filosofia pagã que, a partir do movimento que lhes acabo de indicar, já era inteiramente dominada pelo tema da catártica, ou pelo tema da conversão e da metanoia. A vida de ascese, a vida monástica será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia e isso, repito, na linha direta de uma *tékhnē tou bíou* que se tornara uma arte de si mesmo. (FOUCAULT, 2014b, p. 161).

A autofinalização de si, nos séculos I e II, teve efeitos mais amplos, atingindo uma série de práticas, de formas de vida, de modos de experiência dos indivíduos sobre si, por si mesmos. Percebe-se, nesse período o desenvolvimento de uma “cultura de si”, por vários aspectos. Entre eles, o que diz respeito a um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação, de hierarquia. Também pelo fato de os valores dados serem, ao mesmo tempo, universais e não acessíveis a

qualquer um. Para que o indivíduo atinja esses valores são necessárias certas condutas precisas e regradas, enfim, esforços e sacrifícios são imperativos nesse processo. Por último, pode-se falar de cultura de si, pelo fato de o acesso a esses valores estar condicionado por procedimentos e técnicas, mais ou menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos, ensinados e estejam também associados a um conjunto de noções, conceitos, teorias, entre outros aspectos, a todo um campo de saber.

Não é possível fazer a história da subjetividade, a história das relações entre o sujeito e a verdade, sem inscrevê-la no quadro dessa cultura de si que conhecerá em seguida, no cristianismo – o cristianismo primitivo e depois medieval – e mais tarde no Renascimento e no século XVII, uma série de mutações e transformações. (FOUCAULT, 2014b, p. 162-163)

Em que consiste essa cultura de si como campo de valores organizados, com suas exigências de comportamentos e seu campo técnico e teórico associado? Um desses valores é a noção de salvação. Foucault destaca que os termos *sózein* (verbo salvar) e *sotería* (substantivo salvação) têm algumas significações: a. salvar do perigo: guardar, proteger; b. em um sentido mais moral, significa “conservar”: o pudor, a honra ou a lembrança; no sentido jurídico, o termo denota “livrar”: escapar de uma acusação, limpar, inocentar. É oportuno acrescentar que *sózein* também quer dizer “fazer o bem” ou “assegurar o bem-estar”. Na forma passiva, *sózesthai* significa “subsistir, manter-se como no estado anterior”.

O que deriva, segundo Foucault, que os sentidos empregados a partir da ideia original de salvação... nada tem a ver com em permutar a morte em vida, o mal em bem, etc. a ideia de salvação remete à própria vida, a assegurar-se da própria felicidade, tranquilidade, serenidade, cujo único operador é o próprio sujeito.

Segundo ele, a atividade de “salvar-se”, nos séculos I e II, conduz a um efeito terminal, prático, que é tornar o indivíduo inacessível aos infortúnios. “Às perturbações, a tudo o que pode ser induzido na alma pelos acontecimentos exteriores”, (FOUCAULT, 2014b, p. 166). “Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo da vida e cujo único operador é o próprio sujeito”. Em que medida ser operador da própria felicidade não é ser operador das próprias escolhas? Foucault lembra que a ataraxia (ausência de perturbação, domínio de si que faz com que nada nos perturbe) e a autarcia⁴ (autossuficiência que faz com que nada mais se necessite, senão de si mesmo) são duas formas nas quais a salvação que se exerceu, por toda a vida, encontra a recompensa. A salvação é uma atividade permanente do “sujeito sobre si mesmo, que encontra uma recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação de que nada mais necessita, senão dele próprio”. (FOUCAULT, 2014b, p. 167). Nessa salvação, que o pensador francês chama de “helenística e romana”, o eu é o agente, o objetivo, o instrumento e a finalidade dela.

Essa salvação é diferente da salvação mediatizada pela cidade, em Platão, da salvação na forma religiosa, “referida a um sistema binário, à dramaticidade de um acontecimento, a uma relação com o outro e que, no cristianismo, implicará uma renúncia de si”, diz Foucault (FOUCAULT, 2014b, p. 167). No período helenístico e romano, “o acesso a si que está assegurado pela salvação é um acesso a si indissociável, no tempo e no

4 Importante: esse conceito de autarquia, nos gregos relaciona-se ao de autonomia, sendo por vezes sinônimos, especialmente, entre os gregos, ele diz respeito à ausência de necessidade. Segundo Jaeger (1995), é em Xenofante que esse conceito vigora, com força. “Desenvolveu-se de preferência na direção cínica da ética pós-socrática onde se constitui em critério decisivo do verdadeiro filósofo; nem em Platão nem em Aristóteles, porém, este traço deixa de aparecer na imagem da eudemonia filosófica. A autarquia do sábio faz reviver no plano espiritual um dos traços fundamentais do antigo herói do mito helênico, encarnado para os Gregos principalmente na figura guerreira de Hércules e nos seus ‘trabalhos’ (πρόνοι) precisamente por ele ‘ajudar a si próprio’. A primitiva forma heroica deste ideal baseava-se na força do herói (...). Esta força converte-se agora em força interior (...). Só o sábio, que sabe dominar os monstros selvagens dos instintos, dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico. É ele quem mais se aproxima da divindade, a qual não tem necessidade” (JAEGER, 2014b, p. 552)

interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo”. (FOUCAULT, 2014b, p. 167).

Foucault revela que seu desejo é recolocar, no interior de um campo histórico, o conjunto daquelas práticas do sujeito que se desenvolveram desde a época helenística até a contemporaneidade. Ele acredita que, no século XX, talvez apenas pouquíssimos pensadores tenham feito perguntas do tipo: o que se passa com o sujeito e com a verdade? Qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito que diz a verdade? O que é o sujeito da verdade? Foucault diz que sua reflexão a respeito desse tema surge a partir de Heidegger, mas, obviamente, ela não deixa de passar por Platão.

No Curso de 1982, ao ser perguntado sobre o distanciamento e a aproximação entre o cuidado de si e o modelo cartesiano, Foucault ressalta que a nossa questão com a verdade, desde Platão - com seu *Alcibíades* - é colocada da seguinte forma: a que preço podemos ter acesso a ela? “Qual trabalho devo operar em mim mesmo, qual a elaboração que devo fazer de mim mesmo, qual modificação de ser devo efetuar para poder ter acesso à verdade? Essa questão parece ser um tema fundamental para toda a filosofia antiga, do platonismo ao pitagorismo, entre outros pensadores, com exceção de Aristóteles, segundo Foucault.

É um traço geral, um princípio fundamental, e que nele o cristianismo muito facilmente achará seu lugar, acrescentando-lhe, bem entendido, um elemento novo, não ancorado na antiguidade, a saber, que dentre as condições há a relação com o Texto e a fé em um Texto revelado, o que, evidentemente, não constava antes. Afora isso, porém a ideia de uma conversão, por exemplo, como unicamente capaz de dar acesso à verdade, é encontrada em toda a filosofia antiga. Não podemos ter acesso à verdade se não mudarmos nosso modo de ser” (FOUCAULT, 2014b, p. 171).

Foucault (2014b, p. 171) vê Descartes, no entanto, como um marco. Nesse autor, revestido de uma série de transformações, o sujeito torna-se capaz de verdade. Mesmo que mediado pelo modelo da prática científica, basta o sujeito ser o que ele é, para ter, pelo conhecimento, o acesso à verdade e por sua própria estrutura de sujeito. É em Descartes, e também Kant, que Foucault vê nascer o que ele chama de uma virada suplementar: “o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer” (FOUCAULT, 2014b, p. 172).

De acordo com Foucault, com Descartes e Kant, desfaz-se a condição de espiritualidade para se ter acesso à verdade. Antes, houve Aristóteles e também o próprio surgimento da teologia cujo tipo de conhecimento de estrutura racional também permite ao sujeito racional - e somente enquanto sujeito racional - ter acesso à verdade de Deus, sem condição de espiritualidade. Logo em seguida, houve vários processos com resultados, como as ciências empíricas e as matemáticas. “A escolástica, de modo geral, já era um esforço para revogar a condição da espiritualidade que havia sido estabelecida em toda a filosofia antiga e em todo o pensamento cristão (Santo Agostinho e assim por diante)”, (FOUCAULT, 2014b, p. 172).

Nessas transformações ocorridas, Foucault destaca a própria transformação dessa noção de acesso à verdade que toma a forma do conhecimento, e a própria noção de verdade. O que ele chama de “círculo platônico”, ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, e este será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso. A outra forma de ver essa questão se dá pelo viés neoplatônico: “conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus”, (FOUCAULT, 2014b, p. 173). Para Foucault, já o conhecimento cartesiano é um conhecimento de domínio de objetos e, como tal, não pode ser

considerado um acesso à verdade. Sendo assim, a noção de conhecimento de objetivos vem substituir a noção de acesso à verdade.

O homem verdadeiramente bom é aquele que, uma vez por todas em sua vida, fixou para si um objetivo do qual não deve, de modo algum, desviar-se: não deve lançar seu olhar nem para a direita nem para a esquerda, nem para o comportamento dos homens, nem para as ciências inúteis, nem para todo um saber do mundo que para ele é sem importância; [...]. Os fundamentos de sua ação é que constituem seu objetivo. E o que é seu objetivo? É ele próprio. Portanto, é no cuidado de si, na relação de si para consigo enquanto relação de esforço em direção a si mesmo, que o imperador fará, não somente seu próprio bem, mas o bem dos outros. É cuidando de si que, necessariamente, cuidará [dos outros]”. (FOUCAULT, 2014b, p. 182).

Esses elementos são importantes quando se pensa no sujeito do cuidado de si. O domínio de si, a conversão a si, a determinação do eu como alma e sua autofinalização ajudam no processo da autoconstituição, como vários outros elementos elencados por Foucault, quando trata das técnicas de si. Parece mesmo um convite a acompanharmos o desenvolvimento que o próprio sujeito é capaz de promover em si. O que torna difícil não pensarmos no espaço de autonomia que esses processos permitem gerar.

Reflexão semelhante pode ser suscitada quando, na modernidade, Foucault vai encontrar em Kant, mais especificamente na *Aufklärung*, um conceito que parece corroborar com essa ideia de se autoconstituir, portanto, de se transformar. Não seria nessa possibilidade de autoconstituição e autotransformação, “constantemente refletida”, que poderíamos inferir, conseqüentemente, a possibilidade de autonomia?

A menoridade, o esclarecimento e a atitude crítica

Em entrevista a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, em 1983, Foucault revela que o que o surpreende na ética grega é o fato de as pessoas estarem

preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos. Além disso, a ética não se relacionava com nenhum sistema social institucional, tampouco com algum aspecto legal. A preocupação era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência. Foucault dizia se perguntar se o problema que enfrentamos na contemporaneidade não é semelhante.

Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. (...). Não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas (...) O que quero fazer não é a história das soluções, e essa é a razão pela qual não aceito a palavra 'alternativa'. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 299)

Foucault revela que queria mostrar o problema geral dos gregos: a *techné* da vida, a *technè tou biou*, ou seja, como viver. Desde Sócrates, passando por Sêneca e Plínio, Foucault diz não haver uma preocupação com o pós vida, mas com a *technè* que se precisava usar para se viver tão bem quanto deveria. A preocupação primordial não era, enfim, uma *technè* de si, mas *tou biou*. No entanto, em sua própria evolução, esse modo de ver foi se transformando numa *technè* de si. Em outras palavras, o essencial não era propriamente viver, mas como viver. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p.304- 305)

O pensador francês analisa quatro aspectos da ética: a substância ética (matéria, ou parte de nós ou de nosso comportamento a ser trabalhado); o modo de sujeição (a maneira pela qual as pessoas são chamadas a reconhecer suas obrigações morais); os meios pelos quais podemos nos

modificar para nos tornarmos sujeitos éticos; e o tipo de ser a que aspiramos, quando nos comportamos de acordo com a moral. Ele lembra que, na antiguidade, essa elaboração do si e sua conseqüente austeridade não é algo imposto, mas uma escolha feita pelo indivíduo. Isso se dá porque são as pessoas que decidem, em grande medida, se cuidam ou não de si, pelo menos, em um sentido geral. Afinal, esse cuidado implica uma maneira de ser, uma atitude, uma determinada atenção e formas de reflexão e práticas. “O que se constitui uma espécie de fenômeno, extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade” (FOUCAULT, 2014b, p. 12). Isso não implica ao menos uma certa autonomia? No sentido mesmo, em que colocamos acima: de o indivíduo pensar suas circunstâncias e suas escolhas e, a partir daí, promover ou não determinadas ações? Esse é o fio da meada que nos propusemos seguir.

Em um texto intitulado *As lutas pela Autonomia e Liberdade em Michel Foucault*, Castelo Branco (2001) destaca que o pensador francês, em seus últimos trabalhos, traz uma tarefa positiva: “Tornar possíveis a autonomia e a liberdade dos indivíduos e de segmentos da sociedade tendo diante de si o grande aparato de controle das vidas e da subjetividade” (BRANCO, 2001, p. 165).

Nessa fase, nas palavras de Castelo Branco, restaura-se o lugar e o papel dos indivíduos, na obra de Foucault. “Dos indivíduos éticos, sensíveis e racionais, no quadro das lutas políticas. (...) É o indivíduo, ontologicamente considerado, que é livre porque sente, pensa e age”. (BRANCO, 2001, p. 169). Liberdade, como o próprio Foucault relata: “é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida que a liberdade assume” (FOUCAULT, 2004, p. 267).

Essa liberdade, no entanto, como bem explica Castelo Branco, não é para ser entendida como “uma petição de princípio meramente teórica, mas deve ser elucidada no plano das lutas sociais, precárias, contingentes, móveis. O campo da liberdade é da práxis, é o da ética encarnada” (BRANCO, 2001, p. 168). E, mais uma vez o reforço, nas próprias palavras de Foucault: O que estou tentando analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, conseqüentemente, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, nelas, em suas lutas, em seus confrontos, em seus projetos, constituem-se sujeitos de suas práticas ou, pelo contrário, recusam as práticas que lhes são propostas. Eu acredito firmemente na liberdade humana (FOUCAULT, 1994b, p.693)⁵.

Castelo Branco diz que as lutas da resistência, no caso particular da individuação, são lutas pela autonomia e emancipação. Elas exigem um trabalho contínuo e sem descanso de afrontamento dos processos de autonomização contra as técnicas de individuação e normalização. Não apenas isso, essas batalhas impõem uma agonística na esfera subjetiva, de valor tanto político como também ético.

Um trabalho de transformação que Foucault entende se fundamentar, verdadeiramente, nos termos da visão kantiana do esclarecimento. A *Aufklärung*, para Foucault, antes de designar uma etapa da história, é uma atitude racional, ética e política, uma ‘atitude de modernidade’, na qual são exigidos o diagnóstico do tempo presente e a realização da infinita tarefa de libertação (entendida como a passagem para a maioridade, ou seja, uma vida crescentemente desvinculada de guias, tutores e autoridades que controlariam a consciência e esfera subjetiva e o mundo social). (BRANCO, 2001, p. 173)

⁵ Ce que j’essaie d’analyser, ce sont des pratiques, c’est la logique immanente à la pratique, ce sont les stratégies qui soutiennent la logique de ces pratiques et, par conséquent, la manière dont les individus, librement, dans leurs luttes, dans leurs affrontements, dans leurs projets, se constituent comme sujets de leurs pratiques ou refusent au contraire les pratiques qu’on leur propose. Je crois solidement à la liberté humaine. (Interview Met Michel Foucault, -entretien avec J. Françoes et J. de Wit, 22 de mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé, *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 14^e année, mars 1984, pp. 47-58, in: *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994b, p. 693).

A propósito da *Aufklärung*, Kraemer trata da relação dessa questão expressa por Foucault em alguns momentos de sua obra. Ele mostra como, a partir de 1978, a presença da *Aufklärung* e as referências a Kant, em especial, no que ele chama textos menores de Foucault, se intensificam. Foucault faz a vinculação entre a *Aufklärung* e a Crítica naquilo que ele chama de atitude crítica, a qual desenvolve uma dupla batalha, uma na direção do par governamentalidade-racionalidade e outra na direção do par virtude-êthos. (KRAEMER, 2008, p. 239). A *Aufklärung* está relacionada aos quatro conceitos: governamentalidade, racionalidade, virtude e ethos. “Frequentemente se dá atenção maior ao primeiro front. Entretanto, possivelmente o segundo possibilita melhor compreensão da noção de ‘cuidado de si’ e de ‘estética da existência’, características da ética em Foucault”. (KRAEMER, 2008, p. 240).

No papel duplo da *Aufklärung*, com relação à governamentalidade e à racionalidade, o autor nos mostra que:

Ao mesmo tempo em que ela significou uma ascensão da razão às formas mais eficazes e refinadas das técnicas de governo, também abriu espaço de contestação com relação aos modos de ser governado. Na *Aufklärung*, Foucault vê uma possibilidade efetiva de investigar, não a história da evolução da razão até sua plenitude esclarecida, mas as formas específicas da racionalidade nos diferentes acontecimentos históricos; não os grandes aparelhos repressores do Estado, mas os modos específicos de se praticar a sujeição; não as grandes revoluções ‘contra o poder’ que reprime, recalca, domina, mas as formas específicas de recusa. (KRAEMER, 2008, p. 240).

Ora, na aula de 5 de janeiro de 1983, no Curso *O Governo de Si e dos Outros*, ao analisar o texto de Kant, *O que é Aufklärung*? (*Was ist Aufklärung*), Foucault nos lembra que a resposta é simplesmente: “A saída do homem da sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável” (FOUCAULT, 2011, p. 25). Entendendo-se por menoridade a incapacidade

de o homem se servir de seu entendimento sem a direção de outrem, diz Foucault, reportando-se à definição kantiana. Assim, o próprio homem é responsável por essa menoridade porque sua causa reside não em uma falha de esquecimento, mas numa falta de decisão e de coragem para se servir desse entendimento, aduz Foucault.

O pensador francês foca justamente no que ele acredita ser o que Kant designa “um movimento de saída da menoridade”. Isso implica um desprendimento que, para Foucault, está se realizando e que constitui precisamente o elemento significativo desse processo. Para ele, é um tipo de discurso totalmente diferente que aparece em Kant, neste momento. “Não é mais um discurso de descrição, mas um discurso de prescrição. Kant já não descreve o que acontece, ele diz: ‘*Sapere aude!* Tem a coragem de te servir de teu próprio entendimento. Eis o mote da *Aufklärung*’. (...)” (FOUCAULT, 2011, p. 27)

Foucault destaca que, nesse trecho em que Kant incita a busca pela coragem, ele usa a palavra *Wahlspruch*, que significa “mote”, “lema”. Além disso, é também um canal pelo qual nos identificamos e que nos possibilita distinguir-nos dos outros. Portanto, segundo o pensador francês, a utilização da máxima como preceito não é só uma ordem, mas uma marca distintiva para o indivíduo. Foucault vai, então, analisar essas três questões: o que é essa prescrição, o que é esse homem que deve sair e em que consiste essa saída. E expõe, sobre esse estado de menoridade, de que fala Kant:

Esse estado de menoridade não deve ser confundido com um estado de impotência natural. Não é algo como a infância da humanidade. (...) Não é em absoluto uma impotência natural, na medida em que os homens são, na verdade, perfeitamente capazes de se guiar por si sós. (...) Não confundamos esse estado de menoridade com o que certos filósofos podiam designar como o estado de infância natural de uma humanidade que ainda não adquiriu os meios

e as possibilidades da sua autonomia. (...) Se os homens estão nesse estado de menoridade, se eles se colocam sob a direção dos outros, não é que os outros se apossaram do poder, nem tampouco que lhes tenham confiado o poder, num ato essencial, fundador e instaurador. (...) Porque os homens não são capazes ou não querem dirigir a si mesmos e que outros se apresentaram obsequiosamente pra tomá-los sob a sua direção. Ele [Kant} se refere a um ato, ou antes, a uma atitude, a um modo de comportamento, a uma forma de vontade que é geral, permanente e que não cria em absoluto um direito, mas simplesmente uma espécie de fato em que, por complacência e de certo modo por obséquio levemente matizado de artimanha e de 66 astúcia, pois bem, alguns assumiram a direção dos outros. (FOUCAULT, 2011, p. 28-29)

O pensador francês, na mesma aula, do mesmo curso de 1983, continua explicando que adotar um livro que faça as vezes de entendimento (*Verstand*, usada por Kant), adotar um diretor que faça as vezes de consciência (*Gewissen*), adotar um médico que dite a dieta é o que caracteriza a menoridade para Kant. Apesar disso, no alerta de Foucault, a menoridade não se encontra nessas situações, de forma específica e isolada, uma vez que nenhuma delas é considerada ilegítima, pelo filósofo alemão. A menoridade está na maneira como o indivíduo aceita essas três autoridades agirem em relação a ele. “Na maneira como o indivíduo substitui seu entendimento pelo livro (...), sua própria consciência moral (...), e é enfim uma certa maneira de se servir de seu saber (...) pelo saber que um médico dela possa ter” (FOUCAULT, 2011, p. 29-30).

Michel Foucault defende que é preciso ler essa análise da menoridade, em função das três Críticas que estão subjacentes e implícitas no texto. Em relação à Crítica da Razão Pura, quando se trata sobre o entendimento; à Crítica da Razão Prática, quando se refere à consciência moral; e à Crítica da Faculdade do Juízo, que aborda, em um dos núcleos, o problema do médico.

É assim que Foucault entende como a empreitada crítica e o processo da *Aufklärung* vão se completar, se convocar e se tornar necessários um ao outro. Ultrapassar os limites críticos e se colocar sobre a autoridade do outro, para Foucault, são as duas vertentes daquilo contra o que Kant se ergue em a Crítica, aquilo do que o próprio processo da *Aufklärung* deve nos libertar:

O que é a Crítica da Razão Pura, senão o que nos ensina a fazer de nosso *Verstand* (de nosso entendimento) o uso que é legítimo, dentro do que são os limites de nossa razão (...) A Crítica da Razão Prática nos ensinará que não devemos fazer nosso dever depender do destino ulterior, e é preciso compreender, ao mesmo tempo, que devemos fazer uso da nossa consciência para determinar nossa conduta. E aí a complementaridade se assinala muito facilmente, na medida em que é quando procuramos fazer nosso dever depender não da forma pura do imperativo, mas do que pensamos ser nosso destino ulterior, é nesse momento que confiamos a determinação da nossa conduta, não a nós mesmos, o que seria ser maior de idade, mas a um *Seelsorger* [um diretor de consciência], um *Seelsorger* que pode ser 67 bastante útil em alguns casos, mas que não dever ser o próprio princípio de nossa vontade. E ele se tornará o princípio de nossa vontade se, precisamente, procurarmos fundar nossa conduta moral no que deve ser nosso destino ulterior. Vemos, portanto, se esboçar de maneira que me parece bastante nítida, ainda que discreta, a relação entre a limitação que devemos efetuar na reflexão crítica e a autonomização pelo processo da *Aufklärung*. Sair da menoridade e exercer a atividade crítica são, creio, duas operações vinculadas, cuja vinculação parece através desses três exemplos, ou em todo caso dos dois primeiros... (FOUCAULT, 2011, p. 31)

Para Foucault, a menoridade de que a *Aufklärung* nos deve fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos - ou que poderíamos fazer - de nossa razão e a direção (*a Leitung*) dos outros. “Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade” (FOUCAULT, 2011, p. 32). E essa

superimposição da direção dos outros não se deve à violência de uma autoridade, mas de nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos. Quanto a isso, Foucault lembra que Kant caracteriza essa questão com palavras emprestadas do registro da moral: preguiça e covardia (*Faulheit, Feigheit*). Porém, não são os defeitos morais que são visados aqui, mas uma espécie de déficit na relação de autonomia consigo mesmo. “A preguiça e a covardia são aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral” (FOUCAULT, 2011, p. 32)

É por isso que a *Aufklärung* deverá fazer o que está fazendo: redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros. Como? Esse processo não acontece pelos próprios homens. Kant diz que o estado de menoridade se caracteriza por dois pares indevidos e ilegítimos, que Foucault passa a explicar no Curso de 1983: obediência e ausência de raciocínio e o privado e o público. O primeiro par representa a crença dos que governam - e a própria covardia e preguiça dos que são governados - a de que só pode haver obediência onde há ausência de raciocínio.

O segundo par diz respeito ao privado e ao público. O sentido que se aplica à caracterização de “privado”, nesse contexto, relaciona-se ao uso das faculdades pertinentes a cada um de nós. “É o uso que fazemos delas em nossa atividade profissional, em nossa atividade pública, quando somos funcionários, quando somos elementos de uma sociedade ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo” (FOUCAULT, 2011, p.35). Quando somos parte de uma engrenagem. “Peças de uma máquina, situadas num lugar dado, (...) e não é como sujeito universal que funcionamos, funcionamos como indivíduos (..) e devemos fazer uso particular e preciso de nossa faculdade dentro de um conjunto que, por sua

vez, é encarregado de uma função global e coletiva (FOUCAULT, 2011, p. 35)

Já o que Kant chama de uso público é “menos uma esfera precisa de coisas ou de atividades do que certa maneira de fazer funcionar e de fazer uso das faculdades que são as nossas” (FOUCAULT, 2011, p. 34-35). Está relacionado à quando nos situamos, ao fazermos uso do nosso entendimento e das nossas faculdades em um elemento universal, em que podemos figurar como sujeito universal. Isso acontece, quando “como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto de seres racionais” (FOUCAULT, 2011, p.35). Um exemplo, por excelência e a do escritor dirigindo-se ao leitor. Esse é um momento em que se pode encontrar uma dimensão do público e, também, do universal.

O pensador francês explica que “quando o obedecer é confundido com não raciocinar e quando, nessa confusão do obedecer com o não raciocinar, oprime-se o que deve ser o uso público e universal do nosso entendimento, nesse momento há menoridade” (FOUCAULT, 2011, p. 35). Haverá maioridade, quando se houver de certo modo estabelecido a justa articulação entre esses dois pares: obediência e não raciocinar e privado e público.

Na menoridade, se obedece em qualquer circunstância, seja no uso privado, seja no uso público, e por conseguinte não se raciocina. Na maioridade, desconectam-se raciocínio e obediência. Faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio do uso público (FOUCAULT, 2011, p.36).

É interessante que Foucault utilizou-se de Kant para introduzir seu curso sobre *O Governo de si e dos outros*, em 1983. Mas já na Conferência de 1978, quando falava sobre O que é a Crítica, ele era enfático em afirmar

que não querer ser governado é não aceitar como verdade o que a autoridade “diz” ser verdadeiro, só por ser autoridade:

A Bíblia, o direito, a ciência, a escritura, a natureza, a relação a si, o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo. Vê-se como o jogo da governamentalidade e da crítica, uma em relação a outra, deram lugar a fenômenos que são, creio eu, capitais na história da cultura ocidental, que se trata do desenvolvimento das ciências filosóficas, trata-se do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos 69 de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade, pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no fogo que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 1990, p. 5)

Apesar de várias aproximações entre Foucault e Kant, em especial na questão da Crítica, vários autores julgam os afastamentos de Foucault em relação a Kant importantíssimos nesse mesmo aspecto. Candiotto (2006, p. 65) lembra que Kant delimitara o alcance do conhecimento às formas *a priori* da sensibilidade e às categorias *a priori* do entendimento. Nada além do fenômeno pode ser conhecido, embora possa ser pensado. A crítica pergunta em quais condições pode haver enunciados verdadeiros – seja por suas condições formais, seja por suas condições transcendentais. Ela é a crítica dos limites e possibilidades do sujeito de conhecimento.

O fio condutor do pensamento de Foucault também é a problemática da verdade. No entanto, trata-se de tomar distância dos privilégios do sujeito de conhecimento para debruçar-se na produção histórica da verdade. Significa

salientar a enunciação de discursos que funcionam entre diferentes práticas como justificação racional de verdade, como se fossem verdadeiros. Na arqueologia, analisa-se o jogo de regras estabelecido entre as práticas discursivas de uma época; na genealogia, como aqueles jogos atuam ao modo de legitimação para estratégias e táticas de poder presentes nas diferentes práticas sociais; na genealogia da ética, como eles funcionam na condição de auxiliares nos diversos processos de subjetivação que se desdobram das práticas de si. (CANDIOTTO, 2006, p. 66)

Ao estudarmos o sujeito, em Foucault, sempre devemos lembrar aquilo para o que Candiotto chama a atenção. O trabalho de Foucault não é uma filosofia do sujeito, mas dos “modos de subjetivação”. Em vez de decompor “as condições empíricas ou transcendentais que permitiram a um sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto preexistente na realidade, busca-se saber como alguém, numa prática histórica específica, torna-se sujeito” (CANDIOTTO, 2006, p. 67). E, sendo assim, qual seria seu estatuto, sua posição, sua função e os limites do seu discurso? “Enquanto que a filosofia do sujeito é o lugar da pletera da consciência, a história do pensamento situa-se na raridade das práticas humanas, elas mesmas, heterogêneas e múltiplas” (CANDIOTTO, 2006, p. 67).

O ponto que defendemos é que, apesar dessa multiplicidade de práticas e modos de subjetivação, há um espaço de reflexão, apontada pelo próprio Foucault, em vários momentos de seu trabalho - as conferências de 1978, o Curso de 1982 e as conferências 1983, por exemplo -, que abre a discussão para a questão da possibilidade de autonomia do sujeito. Por isso, aqui não nos interessa o aprofundamento das análises à crítica kantiana e seus desdobramentos. Nossa intenção é mostrar apenas pontos dessa reflexão que permitem um olhar sobre o viés da autonomia.

Um ponto de inflexão que achamos importante é reforçar o fato de que há duas formas de abordar a crítica da verdade. A primeira, a partir

da definição crítica resultante dos desdobramentos analíticos da Crítica da Razão Pura; a outra é a que aproxima a definição de crítica das práticas concretas, dos vínculos entre poder e verdade, dos mecanismos que envolvem governo e resistência, produção de verdade e ascese, demandando a coragem da verdade. Como nos explica o próprio Foucault, nos dois textos *A Aufklärung (Qu'est-ce que les Lumières?)* e *a Crítica (Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung)*. Explicita Candiotta (2006, p. 74):

Esse segundo modo de pensar a crítica não está distante daquilo que Kant entendia por *Aufklärung*. (...) o *Sapere aude* kantiano é indissociável do projeto crítico. Trata-se de estabelecer a ideia justa dos limites do conhecimento, em conhecer o conhecimento. A partir de tais limites o princípio da autonomia é ressaltado como o âmbito a partir do qual a obediência privada é fundada. (...) a originalidade de Foucault foi ter sublinhado que o projeto crítico inaugurado por Kant é irreduzível à perspectiva monolítica da razão moderna. (...) A alternativa de Foucault é outra: tratar de racionalidades específicas, regionais, múltiplas, conforme indicado nas diferentes amostragens estudadas. (...) A *aufklärung* é reativada por Foucault ao modo de prática histórico-filosófica. Trata-se de indagar até que ponto os discursos de verdade sobre o indivíduo, elaborados pelas ciências humanas e pela filosofia, são indissociáveis de mecanismos constringentes de poder e de sujeições determinadas. Sua investigação versa sobre a constituição de histórias específicas atravessadas pela questão das relações entre estruturas de racionalidade que articulam discursos qualificados de verdadeiros e mecanismos de sujeição a eles vinculados. (...) A maior aquisição de Foucault decorrente da inspiração do projeto crítico foi o conceito de atitude crítica. (CANDIOTTO, 2006, p. 76)

Quais implicações poderíamos inferir, no que diz respeito a essa atitude crítica? Candiotta (2013, p.113) nos lembra que Foucault, como é de praxe em seu pensamento, ao estudar a relação kantiana entre crítica e *Aufklärung*, na conferência de maio de 1978, na *Société Française de*

Philosophie, se apropria desses conceitos para estendê-los a domínios que excedem à perspectiva kantiana.

De acordo com Candiotto, para Foucault, Kant teria minimizado a importância das possibilidades da *Aufklärung* deslocando-a para os limites da crítica do conhecimento. Candiotto (2013, p. 116) ressalta, no entanto, que os aspectos epistemológicos, éticos e político-religiosos da crítica permanecem indissociáveis para Kant. “Constituirá objeto maior da crítica foucaultiana a vertente da filosofia pós-kantiana que reduz a leitura do projeto kantiano à crítica interna do conhecimento legítimo, desarticulando-o das demais dimensões”. (CANDIOTTO, 2013, p. 116-117)

Foucault se distancia da tendência do pensamento moderno:

Que se detém no estudo das condições de legitimidade do conhecimento científico filosófico como meio autorreferente para expurgar os efeitos de poder do objetivismo, do positivismo e do tecnicismo (...) Meio autorreferente porque tal verdade postural que somente o conhecimento legítimo é condição para a determinação do conhecimento possível. Fazer a crítica consiste basicamente em tomar conhecimento das condições de verdade do conhecimento atual e indicar como ele historicamente afastou-se de outros saberes não científicos, relegando-os do erro, à ilusão e ao recobrimento. (CANDIOTTO, 2013, p. 117)

Candiotto (2013, p. 118) destaca que a originalidade de Foucault foi ter proposto possibilidades diferentes da leitura do projeto crítico kantiano. O pensador abre esse leque de probabilidades em Kant, mostrando a insuficiência na abordagem que se apoia na legitimidade do conhecimento, concomitante à interrogação da história das tecnologias de governos que atuam na sua produção.

Leitura que implica a ênfase na coragem de saber, no *Sapere aude*, cujo ponto de partida é a pergunta pelas tecnologias de governo que num certo momento

histórico da sociedade ocidental produzem efeitos de verdade e sujeição da subjetividade. O gesto maior da atitude crítica define-se pelo desassujeitamento da subjetividade em relação à individualização do poder disciplinar e à massificação do biopoder regulador. (CANDIOTTO, 2013, p. 118)

Interessante é que a atitude crítica, em relação às tecnologias de governo, denuncia o caráter provisório de um quadro epistêmico pelo qual um valor de verdade é definido como universal e necessário, destaca o autor (2013, p. 119). A resistência ao governo da individualização, em suas diversas configurações, permite identificar uma multiplicidade de regimes de verdade que atuam entre o verdadeiro e o falso. “Em vez de se perguntar o que tem a dizer ao governo partindo do vínculo que possui com a verdade (...) a atitude crítica leva em consideração seu esforço e decisão para desprender-se do poder e propor outra política de verdade”. (CANDIOTTO, 2013, p. 119).

Em sua tese, publicada em 2008, e livro com mesmo nome, publicado em 2011, *Ética e Liberdade em Michel Foucault*, uma leitura de Kant, Celso Kraemer faz um apanhado dos elementos kantianos na obra de Foucault e analisa o que chama de giro operado pela crítica. Esse trabalho inclui um olhar sobre o percurso de Foucault, em relação aos gregos e romanos antigos e suas práticas de si. Kraemer aborda ainda a maneira como o pensador encontrou nessa noção de “cuidado de si”, na antiguidade, o modo pelo qual a liberdade pode ser entendida como ética. “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: “cuida-te de ti mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 268).

Kraemer destaca que é justamente no jogo sujeição e autonomia que se constitui a estética da existência, enquanto arte de si. Foucault parece encontrar em Kant uma chave, como nos antigos, em que o sujeito pode

“reposicionar-se” diante do conhecimento, do *status quo*, etc., à medida em que o seu processo de constituição implica variáveis que passam por seu “olhar” refletido. As mesmas variáveis que transitam por sua transformação, por seu comprometimento e - por que não? - por suas escolhas. Tudo isso num âmbito que inclui não apenas sua “racionalidade”, mas vários aspectos do seu ser (mesmo que dentro de um registro histórico). São justamente esses aspectos multifacetados do sujeito em Foucault, ou seja, as múltiplas subjetividades possíveis, que permitem amplas leituras.

Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo?

E voltamos à pergunta inicial, proposta por Foucault: “Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo, enquanto sujeito ético da verdade?”. Essa pergunta mostra o rigor com o cuidado de si e a atenção permanente que se deve ter nesse processo. O exame de consciência, para a elaboração de perguntas como essa, é um instrumento para a própria percepção do sujeito (e sua autoelaboração). Se o exame da manhã consiste em definir e lembrar as tarefas, os objetivos e os fins a serem cumpridos durante o dia e os meios de fazê-los, o da noite funciona como um balanço da ação. Segundo Foucault, é um trabalho administrativo de inspeção que o indivíduo exerce sobre si mesmo. E nessa inspeção, não há indulgência nem censura ou punição, apenas constatação e a decisão de continuar progredindo.

Sendo assim, o exame de consciência funciona, segundo Foucault, como um exercício de memória, principalmente, em relação às regras que se deve levar no espírito. É também uma espécie de prova em que o indivíduo pode medir em que ponto se está em relação à meta a que se propôs. “Se fomos ou não capazes de efetivamente traduzir em ação os princípios de verdade de que dispomos na ordem do conhecimento”. (FOUCAULT, 2014b, p. 435). O objetivo do exame de consciência é “propiciar-se a

disponibilidade desses discursos verdadeiros que nos permitirão nos conduzirmos”. (FOUCAULT, 2014b, p. 436).

E o que significa nos conduzirmos? Gimbo (2018), em seu artigo⁶, nos lembra que não devemos tentar equalizar práticas de poder com assujeitamento político e tecnologias de si com procedimentos éticos de liberdade. Ele admite que a constituição subjetiva exige uma dimensão de relação a si como gênese, porém, essa relação não garante a autonomia do sujeito e também não direciona a um princípio incondicionado de determinação das condutas. Para ele, a recuperação histórica das técnicas de si, realizada por Foucault, “parece propor uma profunda crítica e reconstrução dos conceitos de autonomia e sujeito moral a partir de um ponto de vista genealógico que produza um efeito para aquilo que podemos ser hoje”. (GIMBO, 2018, p. 71)

E, segundo Gimbo, quando suportamos a tensão e o impasse próprios da genealogia do sujeito foucaultiana, o que encontramos é uma contradição entre determinação histórica e liberdade situada. “A subjetivação oscila entre determinação e indeterminação, entre subjetivação e assujeitamento, entre autoafecção e heteroafecção”. (GIMBO, 2018, p. 80).

Essa tensão e esse impasse incluem justamente as nuances de quando falamos de uma ética do cuidado de si. Gimbo se pergunta se não é exatamente tal dificuldade que estará em jogo na ideia tardia de uma ontologia crítica do presente. “Eu caracterizo o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que

6 Entre Autonomia e Heteronomia: para uma concepção crítica do Cuidado em Michel Foucault. In: Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v.25, n.46, já-abri.2018. 74 nós podemos superar e como o trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto sujeitos livres”¹⁹ (FOUCAULT APUD GIMBO, 2018, p. 78)

nós podemos superar e como o trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto sujeitos livres”⁷. (FOUCAULT APUD GIMBO, 2018, p. 78).

Benevides, em outro artigo⁸, também sobre autonomia em Foucault, aduz que a lei moral, na medida em que sua obediência constitui, ao mesmo tempo, o fundamento da autonomia e a da liberdade, fazendo referências claras às definições kantianas dos termos, deve ser inteiramente vazia de conteúdo e possuir somente uma forma, a da universalidade.

Esse caráter puramente formal da lei moral indica seu caráter diagramático. A lei moral é uma máquina abstrata, e na medida em que a autonomia decorre da obediência a esta lei, trata-se de uma obediência que não especifica, não discerne e não distingue o valor moral dos atos enquanto atos. Daí a significação um tanto flutuante, genérica, difusa, ao mesmo tempo plástica e tendente ao esvaziamento do termo autonomia. A autonomia, como obediência puramente formal à lei moral é o correlato jurídico-filosófico da máquina abstrata Panóptico em sua função diagramática. (BENEVIDES, 2012, p. 96)

O autor entende que dizer que a moral, o dever e a lei são *a priori* não significa afirmar que são espontâneos ou naturais, mas tão somente que eles não são exteriores ao sujeito e nem dependentes da experiência. Benevides esclarece também que a espontaneidade e a heteronomia constituem as principais posições subjetivas em oposição à autonomia.

A autonomia não pode ser espontânea: ela implica domínio de si, força exercida sobre si mesmo e, indo mais além, uma luta contra as próprias inclinações. E é precisamente aí que reside o valor da autonomia: agir moralmente apesar das inclinações, dos desejos, das paixões, dos interesses. Autonomia aparece, assim, como uma boa vontade que tem um valor em si

⁷ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, Vol.II, Paris: Gallimard, 2001a.

⁸ Autonomia, liberdade e sujeição: uma análise do dispositivo panóptico. In: *Textura*, n.25, jan /jun 2012. 75

mesmo, em seu próprio querer, independentemente das conseqüências que consigam ser produzidas dessa vontade. A autonomia, por um lado é dada sob forma de um imperativo e, por outro, indica tudo aquilo que possui um valor em si mesmo. (...) A autonomia não é da ordem das ações realizadas, mas da vontade, e ela deve fazer coincidir à vontade com o dever. A autonomia constitui um princípio segundo o qual o sujeito é ao mesmo tempo aquele que ordena e aquele que obedece. (BENEVIDES, 2012, p. 96 -99)

Ao empregar o termo “assujeitamento”, Benevides chama a atenção para prefixo a-, empregado aqui não com sentido de negação, como se faz com “amoral” e “atemporal”, por exemplo. Assim, “assujeitamento” não significa a negação de um sujeito e sim o seu processo de formação, tal como se faz com os substantivos “acomodado” e “assustado”. Segundo o autor, o termo indica a formação de um sujeito realizada por meio da sujeição. “O termo sujeição parece mais apropriado para as problematizações foucaultianas, na medida em que designa a ambigüidade (...) das ações passivas (ser sujeito a alguma coisa) e ativas (ser sujeito de alguma coisa)”, (BENEVIDES, 2012, p. 102). Por isso, acredita o autor, a sujeição produz como efeito precisamente no “homem de que nos falam e nos convidam a liberar” (FOUCAULT APUD BENEVIDES, 2012, p. 102).

Posto isso, a autonomia, frisa Benevides, “nada tem a ver com um dentro sem fora, com a ação de um puro si na totalidade harmônica de si mesmo, com um movimento de dentro para fora” (BENEVIDES, 2012, p.102. Se considerarmos a exterioridade produtora da internalização e do internamento - como falam Foucault, em Vigiar e Punir, e Deleuze, em Foucault -, acreditaremos nas palavras de Benevides, quando diz que a autonomia não é um movimento de dentro para fora, de algo que tem brilho em si, um fim e uma origem em si. Para isso, no entanto, teríamos que torcer a fórmula kantiana para dizer: “A autonomia é obediência à lei, autonomia é sujeição, a autonomia é um imperativo, a autonomia é um

constrangimento, a autonomia é um sacrifício”. (BENEVIDES, 2012, p. 104). Mas com isso, estar-se-ia, acredita o autor, falando de prisão, estar-se-ia afirmando que a autonomia seria cerceamento da liberdade.

Benevides (2012, p.104) acredita que a autonomia sempre trará as marcas das responsabilidades externas, do dever e daquilo que os outros esperam que façamos. No entanto, ele está analisando o Foucault de *O vigiar e Punir*. O pensador francês quando fala do sujeito do cuidado de si, quando fala da *aufklärung* parece ter ampliado, sobremaneira, seus conceitos de subjetivação e sujeição, abrindo uma variedade imensa de formas de constituição e autoconstituição do sujeito que mais uma vez revolucionam a fórmula poder-saber. Para finalizar, recorremos a um texto de Gros (1995), *Foucault e a questão do quem somos nós*: “Quando Kant pergunta, em 1784: *Was heisst Aufklärung?*, ele quer dizer: ‘O que é que se passa nesse momento? O que é que nos acontece? Qual é este mundo, este momento no qual vivemos? (...) Quem somos nós?’ (FOUCAULT APUD GROS, 1995, p. 177).

Gros mostra como Foucault, desta vez, dirige a pergunta de Kant à questão do sujeito. Porém, Foucault destaca logo que “não se trata de perguntar quem somos nós enquanto sujeitos universais, mas enquanto sujeitos ou singularidades históricas. Qual é a historicidade que nos atravessa e nos constitui?” Isso, acrescenta Gros, pode nos fazer compreender que:

A questão ‘o que é o homem’ não é senão a retomada apaziguada, projetada num naturalismo neutro da questão quem somos nós. Ou seja, no momento em que a questão ‘quem somos nós’ se perde numa investigação sobre as constantes antropológicas, ela se altera e se esquece em sua violência e em seu eriçamento: pois não há sujeito que não seja histórico, e a determinação da

historicidade daquilo que somos é ao mesmo tempo uma provocação à nossa liberdade (GROS, 1995, p. 177).

Considerações finais

Qual o sujeito pode questionar “em que ponto estou na elaboração de mim mesmo?” Benevides diz que é preciso não confundir autonomia com liberdade. No entanto, é possível conceber liberdade sem autonomia? Novamente nos perguntamos: não seria o sujeito do cuidado de si – o da *enkrateia*, o capaz de conversão a si, de determinação do eu como alma, de autofinalizado do eu, o sujeito da *aufklärung*, da atitude crítica, um sujeito capaz de reflexionar sobre si mesmo e a partir disso promover escolhas? E escolhas éticas e morais? Não seria esse sujeito capaz de escolher entre os riscos da liberdade e a comodidade da menoridade? Só para citar um exemplo. Talvez, existam, historicamente, subjetividades que possam estar, no próprio percurso de suas circunstâncias, mais determinadas que outras? Serem mais autônomas ou menos autônomas e livres que outras?

Referências

BENEVIDES, Pablo Severiano. Autonomia, liberdade e sujeição: uma análise do dispositivo panóptico. In: **Textura**, n.25, jan /jun 2012.

CASTELO BRANCO, G. As lutas pela autonomia e liberdade em Michel Foucault. In: **Anais das terças transdisciplinares: experimentando as fronteiras entre a Psicologia e outras práticas teóricas** (org. Jorge Coelho Soares, Ariane P. Ewald, Carla Damas). Rio de Janeiro: Nappe/IP/UERJ/ CRP, 2001.

CANDIOTTO, C. **Michel Foucault: ética e governo**. In: SGANZERLA, A.; FALABRETTI, E.S.; BOCCA, F.V. *Ética em movimento*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 219-230.

-----, A Genealogia Ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**. Uberlândia. V.27, n.53 p. 217-234. Jan/Jun. 2013

----- **Foucault e a crítica da verdade.** 2.ed- Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2013. (Coleção Estudos Foucaultianos, 5/coord. Alfredo Veiga-Neto)

_____. Foucault: Uma história Crítica da Verdade. In: Trans/Form/Ação: São Paulo. 29 (2);65-78, 2006.

DINUCCI, Aldo Lopes. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. In: *Nuntis Antiquius*. Belo Horizonte, nº2, dezembro de 2008.

DREYFUS, H.L& RABIUNOW, P. **Michel Foucault - - Uma trajetória Filosófica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus** (1983) in: Michel Foucault- Uma trajetória Filosófica – DREYFUS, H.L& RABIUNOW, P. (2010, p. 296-338)

_____. A arquitetura de viver em Sócrates. **Phrónesis**, Campinas, v.7, nº2, p.11-30.jul/dez.2005

EPICURO. **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck.— 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

_____. **Carta sobre a Felicidade.** São Paulo: Unesp, 2002.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II:** curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V** - Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso dado do *Collège de France* (1981 - 1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso dado do *Collège de France* (1981 - 1982). São Paulo; Martins Fontes, 2006.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso dado do *Collège de France* (1981 - 1982). São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

_____. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *Parrhesia*. Introd., tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. In: **Prometeusano** 6- número 13 – edição especial, 2013.

_____. ***Dits et écrits***, Vol.II, Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si.** Lisboa: Relógio D'Água, 1994a.

_____. ***Interview Met Michel Foucault***, -entretien avec J. Françaes et J. de Wit, 22 de mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé, *Krisis*, Tijdschrift voor filosofie, 14^a année, mars 1984, pp. 47-58, in: *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994b, p. 693.

_____. ***L'Herméneutique de Sujet***. *Cours au Collège de France* 1981-1982. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **O Governo de Si e dos Outros:** curso no *Collège de France* (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O que são as Luzes.** “*What is Enlightenment?*” “O que são as Luzes in: Rabinow (P.) e.d *The Foucault reader*. Nova Iorque. Pantheon Books. 1984, ps.32-112

_____. **O Sujeito e o Poder in: Dreyfuss, H.; Rabinow, P. Beyond.** Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência

proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. *Qu'est-ce que les Lumières?* **Magazine Littéraire**, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de janeiro de 1983, no *Collège de France*). Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994c, Vol. IV, pp. 679-688, por Wanderson Flor do Nascimento.

------. **Subjetividade e Verdade:** curso no *Collège de France* (1980-1981). São Paulo: Martins Fontes, 2016

GIMBO, Fernando. Entre Autonomia e Heteronomia: para uma concepção crítica do Cuidado em Michel Foucault. In: **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v.25, n.46, jáabri. 2018.

GROS, F. y LÉVY, Carlos. **Foucault y la filosofía antigua**. Buenos Aires: ediciones Nueva Visión, 2004.

------. *Foucault and question of Who are we?* **Tempo Social**; Ver. Sociol. Usp. São Paulo, 7 (1-2):175-178, october 1995.

------. **O cuidado de si em Michel Foucault**. In: As figuras de Foucault. Trad. Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 116

_____. **A parrhesia em Foucault**. In: GROS, Frédéric. (Org.). Foucault: a coragem da verdade. São Paulo:

_____. **Situação do curso**. In: FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.455-493

_____. **Situação do curso**. In: FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade** São Paulo: Martins Fontes, 2016

HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

-----**Exercícios Espirituais e filosofia antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014.

----- **O que é filosofia antiga.** São Paulo: ed. Loyola, 2011.

INCERTI, F. **Escuta e verdade: uma interpretação a partir de Foucault e Heidegger.**
Curitiba: PUCPR, 2008.

JAEGGER, Werner. **Paidéia, a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70,
2007.

KRAEMER, C. **Ética e Liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant.** Tese
(Doutorado em Filosofia) – PUC-SP. São Paulo, 2008.

MARCO AURÉLIO. **Meditações.** Tradução de Thainara Castro. – Brasília: Editora Kiron,
2011.

_____. **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G.
Ribbeck. – 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores)

ORELLANA, Rodrigo Castro. **Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el
cuidado de la libertad.** Madrid, España, 2004. 430f. Doutorado em Filosofia.
Universidad Complutense de Madrid.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault.** Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade, en:** Benilton Becerra
Jr, Carlos Alberto Plastino (org.). *Corpo, Afeto, Linguagem.* Rio de Janeiro: Ríos
Ambiciosos, 2001.

_____. **Da Ascese à Bio-ascese, en:** Margareth Rago, Luiz Lacerda Orlandi,
Alfredo Veiga-Neto (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias
Nietzschianas.* Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PESSANHA, José Américo (cons.) in: **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores, p. 7-28).

PLATÃO. Diálogos. 5.ed. São Paulo: Nova cultural, 1991 (Os pensadores).

_____. GÓRGIAS. Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/> acesso 20 de nov. de 2019.

SÊNECA. **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

_____. **Cartas a Lucílio**. Trad. Prefácio de notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. **Carta 52**. Disponível em <http://www.estoico.com.br/984/lii-escolhendonossos-professores/> acesso 20 de nov. 2019.

_____. **Cuestiones Naturales**, edición: ebook.ket, disponível <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000485.pdf>, acesso em 20 de nov 2019.

_____. **Edificar-se para a morte. Das Cartas Morais a Lucílio**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.

_____. **Sobre a Ira e Sobre a Tranquilidade da Alma**. São Paulo: Pinguim, Companhia das Letras, 2009.

SÓCRATES. **Apologia de Sócrates e Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (os Pensadores).

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org