

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA

**CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DA ANTIGUIDADE AO
PROBLEMA DA FORMAÇÃO DO PSICANALISTA: UMA
INTERLOCUÇÃO ENTRE LACAN E FOUCAULT**

TOLEDO
2014

MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA

**CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DA ANTIGUIDADE AO
PROBLEMA DA FORMAÇÃO DO PSICANALISTA: UMA
INTERLOCUÇÃO ENTRE LACAN E FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof^a Dr^a Ester Maria Dreher Heuser.

Co-orientador: Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann.

TOLEDO
2014

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

R788c	Rosa, Miriam Izolina Padoin Dalla Contribuições da ética da antiguidade ao problema da formação do psicanalista : uma interlocução entre Lacan e Foucault / Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa. -- Toledo, PR : [s. n.], 2014. 106 f. Orientador: Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser Coorientador: Prof. Dr. Amadeu de Oliveira Weinmann Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais. 1. Ética 2. Psicanálise e filosofia 3. Psicanalista – Formação profissional 4. Foucault, Michel, 1926-1984 5. Lacan, Jacques, 1901-1981 6. Filosofia francesa I.Heuser, Ester Maria Dreher, Orient. II. Weinmann, Amadeu de Oliveira, Orient. III. T. CDD 20. ed. 194 170
-------	--

MIRIAM IZOLINA PADOIN DALLA ROSA

**CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DA ANTIGUIDADE AO
PROBLEMA DA FORMAÇÃO DO PSICANALISTA: UMA
INTERLOCUÇÃO ENTRE LACAN E FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 04/02/2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Ester Maria Dreher Heuser – (orientadora)
UNIOESTE

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
PUCPR/Campus Curitiba

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

AGRADECIMENTOS

Dois anos se passaram, impulsionados pelo desejo de escrever: obrigada a todos que me acompanharam e me auxiliaram nesta elaboração escrita e também subjetiva.

Especialmente:

à Ester: pela sua força constante e pela coragem transmitidas, pela alegria dos encontros e pela seriedade na condução dos momentos difíceis;

ao Amadeu: pelo debate, pelas contraposições e pela leitura atenta e crítica;

aos Professores Claudinei e Daniel: pelas contribuições teóricas;

ao Amauri: pelo amor, apoio e paciência;

aos Professores do curso de psicologia da PUCPR/Campus Toledo: pela compreensão;

aos Amigos psicanalistas: pela escuta, nas viagens à Umuarama e também nos encontros de estudo;

à Analista: pelo desejo de desejo;

à Marivane, Maria Dione, Rogério, Carmen e Daiana, pelo companheirismo; e

à Ana Zenir e Bernardo: pela transmissão do amor ao conhecimento.

*Deve-se evitar a alternativa do fora e do dentro;
é preciso situar-se nas fronteiras.*

Foucault

O Bem-dizer não diz onde está o Bem.

Lacan

RESUMO

ROSA, Miriam Izolina Padoin Dalla. *Contribuições da Ética da Antiguidade ao Problema da Formação do Psicanalista: uma interlocução entre Lacan e Foucault*. 2014. 106 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

Em nossa pesquisa nos interrogamos sobre a formação do psicanalista na atualidade. Consideramos que a formação ética é central para aquele que escolhe seguir as sendas da psicanálise. Lacan e Foucault nos acompanham neste caminho. De um lado, a obra de Lacan, *A ética da Psicanálise*, nos orienta na via da psicanálise, pois, em nossa perspectiva, nela situa-se a problematização ética suposta na formação do psicanalista; de outro lado, na via da filosofia, os textos de Foucault que tratam das práticas consideradas éticas na antiguidade nos permitem investigar a ética entre os gregos, tal como o filósofo a problematizou, a partir de obras de filosofia antiga. O que nos conduziu neste estudo foi a inquietação cotidiana no trabalho clínico, a escuta e o ato psicanalíticos, bem como a inquietação provocada pelo ensino da psicanálise na universidade, os quais desafiam o psicanalista a encontrar uma forma de manejo que considere a transmissão ética da psicanálise. Essa inquietação se traduz pela seguinte interrogação: é ética a minha prática como psicanalista? Nesse sentido, partimos da obra *Ética a Nicômacos* e definimos os principais elementos que sustentam o discurso psicanalítico nos orientando pelos seminários de Lacan. Em seguida, escolhemos os três últimos cursos proferidos por Foucault no *Collège de France*, *A Hermenêutica do Sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *Coragem da Verdade*, com o intuito de compreender a ética na filosofia da antiguidade. Encontramos, nestes cursos, diferentes *práticas de si* apresentadas pela perspectiva foucaultiana, tais como: a busca do *domínio de si* por meio das práticas do cuidado de si, do governo de si e da *parrhesía*. A partir desta leitura nos questionamos quanto à interlocução entre a ética do desejo, buscada pela prática da análise pessoal, que visa a retificação subjetiva, na perspectiva de Lacan, e os operadores éticos na filosofia antiga evidenciados por Foucault. Nossa hipótese é que a busca pela atitude ética articula esses dois discursos, mesmo que existam diferenças entre o pensamento foucaultiano e o psicanalítico acerca das práticas consideradas éticas entre os antigos. Consideramos que a formação ética do analista é interminável, e na análise pessoal haveriam princípios semelhantes aqueles encontrados na filosofia antiga, tal como na metáfora do artista de Plutarco e problematizada por Foucault, em que o artista para de trabalhar (escutar o sujeito *no* outro), recua, ganha uma perspectiva distante e examina (na própria análise) o que realmente está fazendo com os princípios dessa arte.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Lacan. Foucault. Formação do Psicanalista.

RÉSUMÉ

ROSA, Miriam Izolina Padoin Dalla. *Les Contributions de L'éthique dans la philosophie antique au problème de la formation psychanalyste*: Un dialogue entre Lacan et Foucault. 2014. 106 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

Dans notre recherche, nous nous interrogeons sur la formation du psychanalyste aujourd'hui. Nous croyons que la formation à l'éthique est au cœur de qui choisit de suivre les chemins de la psychanalyse. Lacan et Foucault nous accompagnent dans ce voyage. D'une part, le travail de Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, nous guide sur le chemin de la psychanalyse parce que, de notre point de vue, il se trouve en doute la prétendue psychanalyste de formation en éthique, d'autre part, le chemin de la philosophie, les textes de Foucault traitant des pratiques éthiques considérés dans l'antiquité nous permettent d'enquêter sur l'éthique chez les grecs, comme le philosophe problématisé des œuvres de la philosophie antique. Ce qui nous conduit à cette étude était l'agitation dans le travail clinique quotidien, l'écoute et acte psychanalytique, ainsi que les inquiétudes causés par l'enseignement de la psychanalyse à l'université, qui défie le psychanalyste de trouver une forme de gestion qui tient compte de l'éthique de la transmission de la psychanalyse. Le malaise se traduit par la question: est ma pratique éthique en tant que psychanalyste? En conséquence, nous laissons le travail à *L'Éthique à Nicomaque* et de définir les éléments clés qui sous-tendent le discours psychanalytique nous guider par les séminaires de Lacan. Ensuite, choisissez les trois derniers cours donnés par Michel Foucault au Collège de France, *L'Herméneutique du Sujet*, *Gouvernement de Soi et des Autres* et *Le Courage de la Vérité*, afin de comprendre la philosophie morale de l'Antiquité. Nous trouvons ces cours, les différentes pratiques de soi présentés par la perspective de Foucault, comme la poursuite de la maîtrise de soi à travers des pratiques d'auto-soins, l'autonomie gouvernementale et la parrhesia. De cette lecture nous nous interrogeons sur le dialogue entre l'éthique du désir, recherché par la pratique de l'analyse personnelle, visant à rectifier subjective, du point de vue de Lacan et opérateurs éthique dans la philosophie antique témoigne Foucault. Notre hypothèse est que la recherche de l'attitude éthique articule ces deux discours. Même s'il existe des différences entre la psychanalyse et la pensée de Foucault sur les pratiques éthiques considérés parmi les anciens. Nous croyons que la formation éthique de l'analyste est sans fin, et l'analyse personnelle serait entraîné par des principes similaires à ceux trouvés dans la philosophie antique, comme dans la métaphore de l'Plutarque artiste et problématisé par Foucault, dans laquelle l'artiste cesse de fonctionner (écouter le sujet de l'autre), recul, les gains d'un point de vue et examine (propre analyse) qui est en train de vie avec les principes de cet art.

MOTS-CLÉS: Éthique. Lacan. Foucault. Formation du psychanalyste.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	A ÉTICA DO DESEJO E A FORMAÇÃO DO PSICANALISTA NA PERSPECTIVA DE JACQUES LACAN.....	17
2.1	Ética e psicanálise.....	17
2.1.1	<i>A Ética do Desejo</i>	20
2.1.2	<i>O conceito de Ética para Aristóteles</i>	22
2.2	O conceito de sujeito em Lacan.....	25
2.3	Os elementos que sustentam o discurso da psicanálise.....	31
2.3.1	<i>O Inconsciente Freudiano e o Nosso</i>	33
2.3.2	<i>Tiquê e Autômaton na relação transferencial</i>	35
2.3.3	<i>A ética do desejo e o paradoxo da satisfação</i>	40
2.4	A ética na Escola de psicanálise.....	42
2.4.1	<i>Demanda de felicidade e a ética na promessa analítica</i>	47
3	A ÉTICA DA ANTIGUIDADE NA PERSPECTIVA DE FOUCAULT.....	50
3.1	O conceito de sujeito e os processos de subjetivação.....	51
3.2	O conceito de Cuidado de Si a partir dos Cursos <i>A Hermenêutica do Sujeito</i> e <i>A Coragem da Verdade</i>	57
3.2.1	<i>A Parrhesía ou o Falar-Franco</i>	62
3.3	O ‘Governo de Si’ como ‘Cuidado de Si’ a partir do curso <i>O Governo de Si e dos Outros</i>	67
3.3.1	<i>Dizer-a-verdade em relação à ação política</i>	71
3.3.2	<i>A problematização da ética e a tékhne tou bíou – arte de viver</i>	80
4	CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DA ANTIGUIDADE À FORMAÇÃO ÉTICA DO PSICANALISTA.....	84
4.1	A ética e sua relação com a verdade do discurso.....	84
4.2	Renúncia pulsional: a psicanálise e as premissas pastorais.....	93
4.3	Ética no discurso do analista na atualidade.....	95
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101

1. INTRODUÇÃO

O encontro cotidiano com as queixas e com o sofrimento dos analisantes leva o psicanalista a se interrogar em relação a sua práxis no combate à miséria humana, mesmo estando advertido de sua própria insuficiência quanto ao pretense alcance da felicidade, como plenitude ou como alcance do Bem supremo. Ou seja, mesmo advertido de sua própria castração¹ oferece sua escuta, pois acredita que ‘falar’, em livre associação, possibilita a expressão – pulsional – do sofrimento psíquico. Essa interrogação é intensificada se o psicanalista, na prática da docência, precisa testemunhar o alcance da práxis psicanalítica frente aos discentes, ávidos por respostas que lhe garantam a escolha da psicanálise como a técnica para saber de seu desejo inconsciente, objetivando tornar-se um profissional melhor. Melhor em quê? Viver melhor com os próprios sintomas que lhe causam sofrimento? Escutar os infortúnios humanos alheios e saber o que fazer com eles? O ensino da psicanálise na universidade desafia o psicanalista a encontrar uma forma de manejo que considere a transmissão ética da psicanálise. Então, a interrogação retorna ao psicanalista: o que faço com os meus sintomas? O que os determina enquanto sintoma? Minha formação como psicanalista é ética? Estas interrogações e o cotidiano inerente à docência em um Curso de Psicologia conduziram a elaboração desta pesquisa em um programa de mestrado em Filosofia.

Que queres? É a questão formulada àquele que se deita no divã. Esta, porém, é formulada antes por aquele que ousa posicionar-se na condição de ouvinte, o qual precisa ter ‘domesticado as suas orelhas’, conforme as orientações de Lacan (1994) no Seminário 1, *Os escritos técnicos de Freud*, para ser capaz de escutar as formações do inconsciente. Orientações? Não. Não há orientações na obra lacaniana, seus textos não estão destinados ao ensino didático da psicanálise. O ensino de Lacan provoca, acossa, incita ao questionamento o que quer um psicanalista se oferecendo a escutar o inconsciente? E, mais especificamente: ele é capaz de ouvir e de decifrar seus próprios

¹ Castração tem aqui o sentido de falta-a-ser, como experiência subjetiva de ‘não-toda’. Lacan (1995, p. 54), no Seminário 4, *A Relação de objeto*, mostra que na castração, há uma falta fundamental que se situa como dívida na cadeia simbólica. Difere da frustração, em que a falta só se compreende no plano imaginário, ou seja, como dano imaginário. E difere, também, da privação, em que a falta está pura e simplesmente no real, limite ou hiância real. A castração é definida como uma *operação simbólica* sobre um *objeto* imaginário, o falo, efetuado por um *agente*, o pai real. A falta significada na castração é uma falta simbólica, na medida em que ela remete à interdição do incesto, que é a referência simbólica por excelência.

sintomas, seus atos falhos, sua posição subjetiva? - Se não é, então deve permanecer em trabalho de análise no divã. Este é o caminho enquanto houver o desejo de praticar a psicanálise. Psicanalisar? Que desejo é este? Acossar o outro a reconhecer-se como sujeito, deparando-se com a falta-a-ser?

Então, ao deitar-se no divã o candidato a psicanalista retifica suas ilusões, seus ideais. Pode, com isso, reconhecer o engodo da posição de maestria e reposiciona-se quanto ao seu *furor curandis*, quanto às idealizações provenientes do imaginário, de maestria, de saber e de poder. Ao assumir a presença do inconsciente e seus efeitos, o psicanalista pode assumir outra posição frente a seu desejo. Este movimento, nomeado por Lacan como retificação subjetiva, exige, superada a tristeza inicial provocada pela queda dos ideais, o reconhecimento da falta-a-ser em si, ou seja, o reconhecimento de que se está assujeitado às leis do inconsciente e de suas formações (sonhos, sintomas, atos falhos), e que, por isso, não tem o controle de sua vida ou morte, nem dos acontecimentos ao seu redor, seja ele um dia chuvoso, ou o desejo do Outro. Tal reconhecimento produz, como efeito, o desejo do analista, o desejo de desejo, ou ainda, o conduz à assunção subjetiva, que nada mais é do que a consequência do deslocamento da posição de objeto para a posição de sujeito, portanto, sustentar o desejo do analista, a partir do encontro com a falta-a-ser, é assumir uma posição ética na psicanálise, tema que discutiremos no segundo capítulo desta dissertação.

Para nossa pesquisa escolhemos a problematização que Michel Foucault elabora no âmbito de seus estudos acerca da ética entre os gregos. Sua pesquisa sobre o dispositivo de sexualidade revelou que a experiência da sexualidade entre os gregos se diferenciava profundamente da experiência cristã da carne. Ao retornar ao pensamento grego, Foucault (1998) constatou que, na moral da Antiguidade, havia poucos elementos de código, ou seja, não se tratava de uma moral autoritária e universalizante uma vez que ela não se constituía de um conjunto prescritivo de regras e valores que deveria ser seguido por todos, como é a moral moderna. Nela, as problematizações mais intensas estavam dirigidas aos aspectos da vida em que os sujeitos eram livres, ou seja, a aspectos não codificados. No terceiro capítulo, abordamos essa modalidade de constituição moral, para isso buscamos os textos de Foucault relativos à ética encontrada na filosofia antiga.

Em seus últimos anos de pesquisa, Foucault dedicou-se a estudar a experiência moral da antiguidade, uma moral com o predomínio das práticas de si, sem o predomínio dos elementos de código. Ao publicar *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*,

ele entrelaçou duas questões: a genealogia do sujeito do desejo, como problematização de sua universalidade e a genealogia da ética, como método por meio do qual ele constatou as inúmeras práticas, mediante as quais os antigos, livremente, constituíam-se como sujeitos em suas relações com os *aphrosidias* ou domínio geral dos prazeres. Parece-nos que o próprio Foucault questiona-se a respeito de si ao passar pelas crises de ordem política, vital e filosófica, as quais contribuíram para a sua militância e seu posicionamento crítico em relação ao governo e sobre as relações de força entre saber, poder e subjetivação.

Lacan e Foucault, intelectuais franceses, foram formados em diferentes áreas do conhecimento e vinte e cinco anos os separam. O primeiro com formação médica e psicanalítica e o segundo com formação em filosofia e psicologia. Ambos sustentaram estilos de vida inovadores em seus meios e, amiúde, opostos um ao outro. Seus estilos de vida implicam uma atitude ética frente à vida, embora não tenham redigido obras dedicadas à ética, ao menos aquelas a que estamos acostumados a encontrar em Filosofia, determinando preceitos éticos ou morais. A ética, termo que não está associado aos problemas científicos, perpassa toda a obra destes autores, de forma dispersa e complexa, ao mesmo tempo.

Lacan também faz um percurso de enfrentamentos, vivencia crises e tomadas de posição frente ao que acredita. Suas interrogações fizeram-no retornar a Freud, aos textos que fundaram a psicanálise, já marginalizados por muitos psicanalistas, e estudar detidamente os conceitos psicanalíticos. Nesse retorno a Freud, porém, uma busca se fez incessante: a transmissão ética da psicanálise. Lacan (1991), no Seminário 07, *A ética da Psicanálise*, afirma que é preciso que o analista pague pelo julgamento, o qual está implícito em sua ação. A prática do psicanalista implica em um juízo moral, mesmo que tal enunciado pareça contraditório à função do psicanalista, nesse sentido, a formação psicanalítica é o que lhe possibilita reconhecer a posição moral ou ética do analista presente no ato analítico. Para manejar o tratamento psicanalítico de forma ética, porém, precisará estar advertido de que, em análise, o desejo é desejo do Outro, como nos disse Freud, a comunicação de inconscientes está no ato do analista.

Ao discutir a formação do psicanalista e a finalidade da psicanálise, Lacan (1991) nos interroga quanto às demandas de felicidade daqueles que a procuram. Ele nos indica a leitura do texto filosófico sobre a ética escrito por Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, o qual descreve a busca da felicidade como o *Bem Supremo* do homem. Uma psicanálise, entretanto, não promete o encontro com a felicidade, não faz promessa

de encontro com o *Bem*, ela conduz ao reconhecimento do impossível, ao reconhecimento da fugacidade da felicidade e do engodo que há em prometer o encontro com a felicidade a outrem.

Nessa perspectiva, espera-se que a formação do psicanalista vise deslocar as certezas iniciais do analisante, desconstruindo o conjunto de argumentos com que ele explica seu sofrimento, para implicá-lo em seu sintoma. Sintoma este que poderá revelar o sujeito em questão e o próprio desejo em analisar e curar os outros que demandarem uma análise, colocando-se na posição de psicanalista. A escuta do inconsciente deve conduzir o psicanalista a questionar: qual a tua parte na desordem da qual te queixas? Para que o analisante se reconheça em seu sintoma, e em que medida é ele quem provoca o próprio mal-estar, a própria destruição, ou seja, a psicanálise trata dos caminhos de satisfação pulsional, dos motivos libidinais que determinam a posição subjetiva. Enquanto que o questionamento da filosofia, no sentido foucaultiano é, em si mesmo, uma problematização da experiência que vivemos, uma problematização da atualidade, uma ontologia do presente.

Por trabalhar com a clínica da ‘pulsão’, Lacan recusou qualquer ideia de assimilação da psicanálise à psicologia e propôs uma releitura dos textos freudianos, recusando os moldes de formação de psicanalistas propostos pela IPA², que determinava regras hierárquicas de controle sobre o saber e detinham o poder de autorizar ou não a atuação de um psicanalista. Também, em Foucault, encontramos uma clara oposição ao ‘psicologismo’ e críticas à psicanálise que denunciam o mesmo excesso a que Lacan faz oposição: as relações de saber e poder sobre os corpos e o *furor curandis* que determina o lugar do mestre e, ao mesmo tempo, a nosografia da psicopatologia a ser curada.

A oposição de Lacan se apresenta quando rompe com as Escolas que ditam as regras da formação e na retomada dos conceitos freudianos desde o início da psicanálise. Ele evidenciou Freud como neurologista, como pesquisador, tradutor de obras científicas e como aquele que conhecia e fazia uso do que a medicina lhe oferecia na época. Para Lacan, a biologia freudiana não é a biologia enquanto ciência pura, pois a discussão em Freud é ‘energeticamente o que é o psiquismo?’ Freud estudou o cérebro humano como uma máquina de sonhar, o que não significa que passou de uma perspectiva fisiológica para uma psicológica. Ao contrário, ele descobre, ao elaborar a

² IPA: Associação Internacional de Psicanálise. Na *Ata de Fundação da Escola Freudiana de Paris* Lacan (1964) anunciou: Fundo, tão sozinho como sempre estive na minha relação com a causa analítica.

*Traumdeutung*³, a manifestação do símbolo em estado dialético, num estado semântico, com os deslocamentos e condensações. Entretanto, Freud reconheceu o valor clínico destes elementos vinte anos depois com a elaboração sistematizada do texto *Mais Além do Princípio do Prazer* (2006b). Freud, enquanto neurologista, pensava a partir das categorias de normal e patológico. No fim do século XIX ele investigava as etiologias neurológicas para as doenças psíquicas, em especial, para a histeria, em seguida identificou as paralisias histéricas a partir das forças pulsionais. Essa constatação freudiana, de que as paralisias motoras não acompanham o trajeto dos nervos, ao contrário, elas são a expressão no corpo de uma problemática psíquica, a conversão de energia psíquica em somática e não uma degeneração dos nervos, na contemporaneidade parece óbvias, entretanto, no início do século vinte não era.

Com essas descobertas Freud fundou a psicanálise, ou seja, com o discurso das histéricas, as quais o ensinaram a escutar o inconsciente. Como exemplo disso há o caso da paciente Bertha Pappenheim (*Caso Anna O.* descrito por Breuer) apresentada nos *Estudos sobre a Histeria* (2006d), por Breuer e Freud, que ensinou a usar o método catártico, o qual foi substituído posteriormente pela livre associação. Foi por meio das palavras das histéricas que Freud formulou sua teoria sobre as pulsões de vida e de morte, sobre os sonhos, desejos e sobre a homossexualidade.

Foucault, em *As Palavras e as Coisas* (1999a), acredita que dentre as ciências humanas, a psicanálise é a que se mantém mais próxima da função crítica necessária a qualquer ciência humana, afastando-se do psicologismo. Esse psicologismo é aqui entendido como a Psicologia do Ego, a qual reduz a compreensão do homem a esquemas neuromotores ou funções mentais superiores. A psicanálise se afasta da ciência na medida em que o seu objeto de estudo é o sujeito inconsciente, o qual não está dado de antemão.

A transmissão lacaniana sempre foi marcada pelo valor que a palavra representa. Sua transmissão implicou o resgate do valor clínico da palavra, pelo menos neste ponto de sua transmissão, Lacan é muito claro. Segundo ele, não é com a faca que dissecamos, mas com conceitos, é com a palavra falada que operamos. Para Lacan, o que se transmite é a falta. Só há desejo se houver falta. Fazer-se sujeito desejante é o efeito de uma análise, pela via do simbólico. Diferentemente da perspectiva de Foucault, quanto ao conceito de sujeito, que ‘é pensado como homem de desejo. Foucault (1998)

³ *Interpretação dos sonhos.*

identificou o homem de desejo em dois momentos históricos distintos: na Antiguidade e na experiência cristã da carne, ambos no nível da consciência ou do autoconhecimento⁴.

Foucault reorganiza seus estudos em torno da lenta formação de uma hermenêutica de si voltando-se a estudar a Antiguidade, com isso ele substitui o estudo da história dos sistemas de moral pela história das problematizações éticas. Na introdução de *O Uso dos Prazeres*, apresenta a atividade filosófica como uma experiência modificadora do sujeito. Para ele, a Filosofia é uma experiência em que o trabalho crítico do pensamento se dá sobre o próprio pensamento. É “no jogo da verdade e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento” (p.13). Dizer ao outro onde está sua verdade não condiz com os objetivos da filosofia contemporânea, a qual trata da ontologia do presente, como descrita por Foucault no seu curso *O que é o Iluminismo*, de 1983.

Em suas pesquisas, Foucault (1998, 2010a, 2011) constatou que o domínio de si é um importante operador ético para os gregos clássicos e que a *parrhesía* (franqueza ou falar franco) é um operador ético importante para helênicos e latinos do início da era cristã, período em que o *cuidado de si* era uma espécie de agulhão que deveria ser implantado na carne dos homens. Para Foucault, a *parrhesía* pressupõe o governo de si, que é o que autoriza o governo dos outros. É preciso ter assimilado a verdade, para ter direito à palavra livre. O conhecimento de si, nessa ética, não é hermenêutico (revelação da verdade oculta do sujeito). Ele consiste na aferição que o sujeito faz de si mesmo em relação à subjetivação da verdade, que não é algo que se encontra escondido em seu interior, mas disponível na sua cultura sob a forma de “discursos verdadeiros”. Diferentemente da fala em associação livre, em psicanálise, em que a fala é sobredeterminada pela satisfação pulsional inconsciente, e é pela escuta do psicanalista que se torna possível o reconhecimento da própria palavra, de suas ilusões e de seu desejo, por parte daquele que livre associa, ou seja, do sujeito que fala em busca da sua verdade. Nesse sentido, a *parrhesía*, atitude em que o sujeito fala o que pôde subjetivar da verdade a partir dos discursos verdadeiros compartilhados pela sua cultura,

⁴ Como encontramos no capítulo quatro, denominado *Liberdade e Verdade*, em que ele está discutindo a temperança no texto, de Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, em que ele diz “a relação com a verdade é uma condição estrutural instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado. Ora, embora essa relação com a verdade, constitutiva do sujeito temperante, não conduza a uma hermenêutica do desejo, como será no caso da espiritualidade cristã, ela abre, em compensação, para uma estética da existência” (FOUCAULT, 1998, p. 82).

diferencia-se radicalmente de uma hermenêutica do sujeito. A ética, para Foucault, estaria, então, manifesta no modo de conduzir-se do sujeito, o qual, por sua vez, é constituído historicamente e assujeitado aos dispositivos de saber e poder.

O objeto de nossa pesquisa, portanto, consiste em investigar a ética entre os gregos pesquisada por Foucault, a partir da filosofia antiga, e aquela suposta na formação do psicanalista, fundamentada na obra de Lacan, especificamente no livro *A Ética da Psicanálise* (1991). Supondo-se que as inquietações de Foucault podem pôr luz ao problema da formação ética do psicanalista, consideramos relevante perguntar de que ética trata a psicanálise contemporânea?

Discutimos no terceiro capítulo desta dissertação, a interlocução entre o conceito de ética presente em diferentes momentos da antiguidade verificados por Foucault e a perspectiva lacaniana que estuda a ética na formação do psicanalista. Mesmo sendo dois campos de conhecimento distintos, a Filosofia e a Psicanálise, problematizam a noção de ética em seus campos de atuação. Seja pela filosofia da antiguidade, pela busca do *domínio de si* por meio das práticas do cuidado de si, do governo de si ou da *parrhesía*, descritas por Foucault nos cursos *A Hermenêutica do Sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *Coragem da Verdade* ou, seja pela retificação subjetiva, na perspectiva de Lacan. Tratam-se de caminhos distintos, mas caminhos que elegem a ética como ponto central de discussão. Nossa hipótese é que a busca pela atitude ética articula esses dois discursos, apesar das diferenças existentes entre a leitura de Foucault sobre as práticas realizadas pelos gregos – as quais são pensadas como sendo práticas éticas – e a leitura da psicanálise acerca destas mesmas práticas.

Lacan e Foucault atuaram modificando a forma de pensar da época em que viveram. Lacan fez a psicanálise ser reposicionada na França, criou a possibilidade de diálogo com a história da filosofia, a epistemologia, a lógica e a história da ciência. Reinseriu o conceito freudiano de desejo inconsciente e transformou a forma de transmissão da teoria psicanalítica entre os franceses e em outras partes do mundo. Foucault, por outro lado, com sua arqueologia do saber e sua genealogia do poder, foi além dos estudos aprofundados sobre a História, a Medicina e a Psicologia, ele fez também uma interpretação da psicanálise. Ele insistiu em questionamentos cruciais dirigidos à práxis da psicanálise, tal como pensá-la como uma continuidade do discurso psiquiátrico ligado a tradição crítica. Não fazemos aqui, entretanto, uma cartografia das múltiplas figurações que ele apresenta da psicanálise em sua interlocução com ela,

assim como encontramos em Birman (2000), ao invés disso, escolhemos como ponto de interlocução os estudos de Foucault sobre a ética na Antiguidade.

Nesse sentido, Lacan e Foucault inspiram a pensar a ética e em nossa capacidade de crítica quanto à práxis exercida enquanto docente, em um curso de graduação em Psicologia, bem como enquanto psicanalista. Não encontramos um caminho seguro que nos garanta como fazê-la, mas ambos os pensadores nos apontam a urgência de um ato de coragem por meio do qual nos interroguemos sobre nossa ética. Parafraseando Barthes, sabemos que o escritor só pode imitar um gesto sempre anterior, jamais original; seu único poder está em mesclar as escrituras. Eis o nosso desafio.

2. A ÉTICA DO DESEJO E A FORMAÇÃO DO PSICANALISTA NA PERSPECTIVA DE JACQUES LACAN

2.1 Ética e Psicanálise

A ética é uma esfera temática pertencente a um campo de estudo da filosofia. Segundo Arranguren (1972, p. 23) é preciso primeiro delimitar o significado de etimologia para pensar a etimologia do termo ética. De acordo com o autor, etimologia ou ‘*ëtupoc*’ significa: o que é em realidade, ela nos devolve as palavras em sua plenitude geral; no caso etimológico da ética, *êthos* deriva de *éthos*, “(...) o qual quer dizer que o caráter é alcançado mediante o hábito, que o *êthos* não é como o *phatós*, dado pela natureza, senão adquirido por meio do hábito (virtude ou vício)” (Ibid., p. 26, [nossa tradução⁵]). Em latim, porém, não há uma palavra para traduzir *êthos* e outra para *éthos*, ambas são traduzidas por *mos*, que significa *costume*, *segunda natureza* ou modo de ser *positivamente moral*. Dessa forma, a ética é pensada “desde uma interpretação ética, e por certo, muito distante da primitiva moral grega, a moral homérica, por exemplo: moralidade de que consiste na moderação das paixões pela razão” (Ibid., p. 31, [nossa tradução]⁶). O caráter e o costume, portanto, indicam um tipo de comportamento propriamente humano que não é natural, o homem não nasce com ele como se fosse um instinto, ele é adquirido ou conquistado por hábito. Ética e moral dizem respeito à realidade humana, a qual é construída histórica e socialmente a partir das relações com os outros humanos, inseridos na cultura em que nascem e vivem.

O *êthos*, caráter ou personalidade moral, se define por meio de cada um dos atos humanos. A apelação “da vida em sua totalidade” geralmente não vê com clareza isto. A cada nova possibilidade que nos apropriamos (...) temos dito que o caráter consiste em tudo aquilo – bom ou mal – que temos retido e também nos apropriado⁷ (ARRANGUREN, 1972, p. 470, [nossa tradução]).

⁵ “(...) lo cual quiere decir que el carácter se logra mediante lo hábito, que el *êthos* no es como el *phatós*, dado por la naturaleza, sino adquirido por hábito (virtud o vicio)” [nossa tradução] (ARRANGUREN, 1972, p. 26).

⁶ “desde una interpretación ya ética, y por cierto muy alejada de la primitiva moral griega, la moral homérica, por ejemplo: la de que la moralidad consiste en la moderación de las pasiones por la razón” (Ibid., p. 31).

⁷ El *êthos*, carácter o personalidad moral, va siendo definido a través de cada uno de los actos humanos. La apelación a “la vida en su totalidad” suele no ver con claridad esto. Cada nueva posibilidad que nos

Seguindo esta definição de ética em que ela é pensada como decorrente dos atos humanos e que um determinado ato pode produzir o bem ou o mal, nos interrogamos quanto ao ato psicanalítico: é ele um ato moralizante? E, em que condições é um ato ético?

A psicanálise é uma práxis que conduz a formulação de uma pergunta incessante ‘que queres?’, que é orientada pelo não saber e não pela certeza, sendo, portanto, um método investigativo. Então, nos perguntamos, como o conceito de ética se apresenta na práxis da psicanálise, já que seu método objetiva ao psicanalista a possibilidade de interrogar-se sobre o seu desejo inconsciente sob a sua demanda e assumi-lo na posição de sujeito, renunciando à satisfação pulsional que o mantém na posição de objeto frente ao desejo do Outro?

Dessa forma, o problema a ser investigado neste capítulo é o conceito de ética como ética do desejo ou ética na posição desejante, posição esta que depende de retificação subjetiva. O desejo, para Lacan (1998a), afasta o sujeito de tudo o que é dado como natural; é vazio, é desejo de desejo; e o seu objeto é o desejo do outro, mais especificamente, o desejo é o desejo pelo reconhecimento do desejo como tal. Este conceito de desejo como desejo do outro, Lacan (1991) encontrou em Kojève, estudioso de Hegel, o qual afirma que ao psicanalista não é permitido ceder frente ao seu próprio desejo, pois é o responsável por ele, mesmo que este desejo seja inconsciente. Recuar frente ao seu próprio desejo é, portanto, manter-se na posição de objeto, e, com isso, manter-se refém das formações do inconsciente, atuando no nível da demanda, que é sempre de amor. Isso pode comprometer sua escuta ao não distinguir as suas demandas das demandas do analisante no vínculo transferencial.

Lacan sempre interessou-se pela Filosofia. As obras filosóficas fizeram parte de sua formação, primeiramente em seus estudos no campo da neurologia e depois na psiquiatria. Quando escreveu sua tese de doutorado em medicina *Sobre a psicose paranóica em suas relações com a personalidade*⁸ ele já estudava filosofia, mantendo o hábito da leitura minuciosa de textos filosóficos. Um exemplo disto são as citações, em latim, das proposições da ética de Spinoza, em sua tese (Cf. ROUDINESCO, 1994).

A obra lacaniana mais específica que trata da ética do desejo é o Livro 07, *A ética da Psicanálise* (1991), elaborado entre novembro de 1959 a julho de 1960, no

apropriamos (...) hemos dito que el carácter consiste en todo aquello – bueno o mal – que hemos retenido y nos hemos apropiado (Ibid., p. 470).

⁸ Sua tese publicada em 1932 foi considerada uma ilustração clínica das potencialidades do amor e “uma ruptura com os trabalhos dos psiquiatras franceses da época” (CHEMAMA, 1995, p. 118).

*Seminário*⁹ proferido por Lacan. Neste livro, assim como nos anteriores, há uma política de retorno a Freud, em que são retomados os ensinamentos freudianos para, a partir deles, fazer avançar a psicanálise enquanto uma práxis. Com este intuito, Lacan (1991) retoma um texto inicial de Freud¹⁰ sobre o nascimento da psicanálise, de 1895, *Projeto para uma Psicologia Científica* (2006c) e introduz o conceito de ética em psicanálise.

Em seu *Seminário*, livro 07, Lacan volta-se para as elaborações de Aristóteles sobre a noção de ética e aponta a importância da obra *Ética a Nicômacos* para uma reflexão necessária sobre a moral e a ética. Já de início, ao apresentar o programa desse seminário, faz uma distinção precisa entre os termos, associada a uma recomendação àqueles que dele participavam: “A ética em Aristóteles é uma ética do caráter [...] ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação [...] é preciso que vocês percorram esta obra tão exemplar, nem que seja para medir a diferença dos modos de pensamento que são os nossos” (Ibid., p. 20). Nesse seminário, Lacan discute o ideal do amor humano; a verdade como sendo uma estrutura de ficção; a presença do prazer e do gozo¹¹ nas questões que definem a moral e a possibilidade de uma posição ética a ser assumida por um analista em sua práxis. Para tanto, recorre a uma atitude filosófica, questionando o modo de fazer psicanálise em sua época e desafiando a formação dos analistas quanto à moralidade implícita e explícita presente no tratamento clínico da psicanálise.

Lacan apresenta também o problema da sublimação, a qual se impõe sob a forma de interdições ou consciência moral, como sendo uma das raízes do sentimento ético. Discute também os paradoxos do gozo por meio dos conceitos de pulsão de vida e morte, gozo da transgressão e a função do bem e do mal. Analisa as articulações da essência da tragédia na peça de teatro *Antígona*, de Sófocles e, para finalizar o *Seminário 07*, apresenta a dimensão trágica da experiência psicanalítica. Ele discute os

⁹ Lacan preferia transmitir seu ensinamento por meio da palavra falada, no formato de seminário, em que era possível discutir o que havia sido dito, ele evitava a palavra escrita. Segundo Roudinesco (1994) Lacan desprezava a passagem da fala à escrita. Ele tinha medo do plágio, das possíveis interpretações errôneas por parte dos leitores e, principalmente, pela própria polissemia das palavras. Seus *seminários* foram publicados por Jacques Alain Miller, por insistência e empenho do próprio Miller, e mantendo os textos no estilo da fala, exatamente como os seminários foram proferidos, não sendo modificados para o formato de uma obra ‘clara e didática’.

¹⁰ Sigmund Freud cursou medicina em Viena, iniciou sua formação em neurologia clássica, mas ao estudar com Charcot, em Paris, no *Hospital Salpêtrière*, encontrou uma nova compreensão para o psiquismo. Freud foi mais do que o criador da psicanálise, ele elaborou uma teoria para desvendar o drama humano do desejo, e foi atualizado e revido pela obra de Lacan.

¹¹ Lacan (1998) extrai o termo gozo do discurso jurídico, onde gozar implica usufruir de algo. Segundo ele, o gozo está presente nas formações do inconsciente: no sintoma, nos atos falhos e nos lapsos; contudo, está para além da satisfação, está no além do princípio do prazer, como nos ensinou Freud, com a pulsão de morte, já em 1920.

efeitos nefastos da demanda de felicidade e das metas morais para a psicanálise, interrogando os praticantes dessa práxis quanto aos paradoxos da ética e delimita a questão fundamental na formação de um psicanalista: “Agiste conforme o desejo que te habita?”¹² (LACAN, 1991, p. 376).

Sobre a dimensão trágica da experiência psicanalítica encontramos no texto de Birman que Foucault, em sua leitura das tradições crítica e trágica sobre a loucura retira a “psicanálise de qualquer inserção possível na dita experiência trágica” (BIRMAN, 2000, p. 43). Nesse sentido, para Foucault, haveria uma continuidade das práticas da psicanálise em relação ao modelo psiquiátrico que classifica, rotula e silencia o louco. A tradição crítica “que fora remodelada pela psiquiatria no século XIX, inserindo-se na tradição da filosofia do sujeito e na tradição da razão refundadas por Hegel” (Ibid., p. 93) opõe-se à tradição trágica.

Por outro lado, a concepção lacaniana de inconsciente fundada na linguagem foi reconhecida por Foucault. De acordo com Birman, “a posição descentrada do inconsciente e a exterioridade do campo da linguagem foram concebidas por Foucault como ruptura crucial com a tradição da filosofia do sujeito” (Ibid., p. 94). Pensar a linguagem como uma exterioridade da consciência, como um Outro da consciência interessava a Foucault, pois valorizava o pensamento do fora¹³. Para Birman, esse foi o maior tangenciamento entre a psicanálise e o projeto teórico de Foucault.

2.1.1 A Ética do Desejo

Lacan não determina a conduta ética do cidadão na *pólis*, seu objeto de estudo é a função do psicanalista. Para isso, ele faz uma inversão e propõe a ética do psicanalista como o reconhecimento do desejo como desejo do outro e pensa a ética a partir dos conceitos freudianos. Ao fazer a releitura do *Entwurf*¹⁴ freudiano, Lacan (1991) propõe

¹² *As-tu agi en conformité avec ton désir?* (LACAN, 1986, p. 359).

¹³ Birman (2000) se refere ao pensamento do fora de Foucault, em que o exercício do pensamento não se confundiria com um pensar reflexivo, tal como postula a tradição moderna, mas se encontraria exatamente nessa possibilidade de criação de um pensar singular. Foucault faz uma torção radical em relação à verdade moderna, que se apresenta como fechamento da certeza do ser. Em direção oposta, o pensamento do fora se coloca como abertura às interrogações do pensamento, forçando-o a mover-se em direção ao seu fora, como exterioridade. Tal condição do fora do pensamento, é uma condição de enfrentamento do poder a partir de uma outra linguagem que singularizaria sua exterioridade.

¹⁴ O termo *Entwurf* (que pode ser traduzido por “projeto”) refere-se ao texto “*Projeto para uma Psicologia Científica*”, escrito em 1895 e mantido por Lacan ao longo de sua apresentação sobre o projeto de Freud para a criação de uma psicologia científica. Isso nos parece uma estratégia utilizada para

que localizemos o pensamento ético de Freud na oposição entre princípio do prazer e princípio de realidade e em processo primário e secundário. Ou seja, é esta oposição que revela e situa o conflito de ordem moral que está na constituição psíquica do homem. Observa Lacan:

Todos os fabricantes de éticas lidaram com o mesmo problema. É justamente por isso que é interessante fazer história, ou a genealogia, da moral. No sentido de Nietzsche, mas como sucessão de éticas, ou seja, da reflexão teórica sobre a experiência moral. Damo-nos conta, então, da significação central dos problemas tal como são colocados desde a origem, e tal como são mantidos com certa constância. Por que, afinal, foi preciso que os éticos [pensadores sobre a ética] voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? Por que sempre voltar a esse mesmo tema do prazer? (LACAN, 1991, p. 51).

Em sua leitura do capítulo IV, denominado *Das Ding*, Lacan (1991) aprofunda a discussão sobre a oposição entre princípio de realidade e princípio do prazer, apontando a insuficiência dos textos de Freud sobre essa temática e passa a analisar o texto de 1925, *Die Verneinung* ou *Denegação*. Este texto é um dos mais sucintos e densos que tratam do funcionamento do inconsciente e da origem psicológica da função de emitir juízos ligada aos princípios do prazer e da realidade. Escreve Freud:

A função de emitir juízos se refere basicamente a duas questões: decidir se uma coisa (*Ding*) tem ou não certa característica e confirmar ou refutar se a representação (*Vorstellung*) psíquica dessa coisa tem existência real. Quanto à característica a ser atribuída ou não à coisa, diremos que, na etapa inicial do desenvolvimento, sua qualidade pode ser boa ou má, útil ou danosa [ao eu] (FREUD, 2007, p. 148).

E é a partir deste estudo sobre o juízo moral que Lacan situou o pensamento aristotélico como sendo um dos mais exemplares e seguramente um dos mais válidos sobre a ética. Ele diz: “A leitura de sua obra é apaixonante, e só posso aconselhar-lhes com insistência, como um exercício, [...] Leiam a *Ética a Nicômacos*”, e lança uma questão para o trabalho no *Seminário 07*: “qual é o problema perpetuamente retomado e colocado no interior da lógica aristotélica?” (LACAN, 1991, p. 33).

Com o intuito de identificar a ética em sua relação com a excelência moral e a

evidenciar a obrigatoriedade da leitura dos textos freudianos por parte daqueles que vêm para escutar seu seminário sobre a ética da psicanálise. Ao mesmo tempo, Lacan se posiciona frente à necessidade de fazer a psicanálise avançar “[Diz ele:] o que lhes proponho este ano não é simplesmente serem fiéis ao texto freudiano e fazerem a exegese como se aí estivesse a fonte de uma verdade *ne varietur* que seria o modelo, o leito, a vestimenta a impor a toda nossa experiência” (LACAN, 1991, p. 51).

busca da felicidade (*eudaimonia*) no pensamento aristotélico discutimos o texto *Ética a Nicômacos*. Neste texto de filosofia antiga, Aristóteles expõe sua concepção teleológica e eudaimonista de racionalidade prática, em que descreve o papel da virtude, do hábito e da prudência.

2.1.2 O Conceito de *Ética para Aristóteles*

Na obra *Ética a Nicômacos*, Aristóteles (2001) correlaciona a ética à busca da felicidade. Ele afirma que a felicidade é caracterizada como um bem supremo por ser um bem em si. Assim, toda ação humana é uma boa ação quando realizada com a finalidade de buscar a felicidade e todos os outros bens são meios para atingir este bem maior que é a felicidade.

Aristóteles afirma, no início do livro I, que toda intenção e ação humanas visam a um bem. Ele discute a finalidade dos objetos que o homem deseja, a finalidade do conhecimento e também a finalidade das ciências e aponta a felicidade como o bem mais importante buscado pelos homens. A felicidade é algo final e auto-suficiente. É uma forma de viver bem e conduzir-se bem.

É no campo político que Aristóteles pensa a felicidade. Ele compreende o homem como sendo um ser político por natureza. Trata-se de um ser que não vive sozinho. É na pólis que se torna possível a completude pela felicidade, na medida em que praticar as ações virtuosas nela. A felicidade na pólis deve sempre intencional o bem comum dos cidadãos, nesse sentido, aquele que age em vista do bem comum vive feliz, portanto, a felicidade é a arte de viver o Bem supremo. Aristóteles argumenta:

Parece que a felicidade, mais do que qualquer outro bem, é tida como esse bem supremo, pois ao escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes (ARISTÓTELES, 2001, p. 23).

É por essa razão que Aristóteles se pergunta se os homens podem aprender a ser felizes; se podem ser felizes graças ao hábito ou a algum outro tipo de exercício, graças à providência divina, ou, ainda, graças à sorte. Já ao final do livro I, Aristóteles conclui que conceber a felicidade como uma finalidade auto-suficiente não esclarece a questão

da felicidade, pois “devemos declarar supinamente felizes as pessoas vivas que preencham os requisitos mencionados [excelência perfeita e completa] e sejam feitas para continuar a preenchê-los, mas tudo dentro das limitações da condição humana” (LACAN, 2001, p. 30).

No livro II, Aristóteles explicita mais detalhadamente as duas espécies de excelência: a intelectual e a moral¹⁵. A primeira depende da instrução, da experiência e do tempo, e a segunda depende do hábito. Aristóteles propõe que devemos “agir de acordo com a reta razão” (Ibid., p.36), entretanto, a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento, e é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes. Assim, ele conclui que o homem que usa o bem é bom e o homem que usa o mal é mau.

Percebemos que há, então, três espécies de disposições morais estabelecidas por Aristóteles. Duas delas são deficiências morais e implicam excesso e falta respectivamente, e a terceira é a excelência moral ou o equilíbrio entre as duas primeiras. Parece que a intenção de Aristóteles é alertar quanto ao exercício do cuidado e da precaução que deveríamos ter em relação ao que é agradável e ao prazer, pois não somos juízes imparciais diante deles. Acerca da ausência de domínio racional sobre as emoções, Aristóteles apresenta, no livro III, a excelência moral em sua estreita relação com as emoções e divide-as em emoções voluntárias e involuntárias.

A excelência moral é voluntária no pensamento aristotélico. Somos, em parte, a própria causa de nossas disposições morais, e é por termos um caráter que determinamos se os fins devem ou não ser de certa maneira. Da mesma forma, a deficiência moral também é voluntária, pois as mesmas considerações lhes são aplicadas. Ao apresentar esta ideia de voluntariedade, Aristóteles (2001) introduz a ideia de desejo como sendo desordenado nos homens, sem, no entanto, esclarecer, em seu texto, acerca da questão do prazer e do desprazer. O que aparece é uma contradição quanto a esta voluntariedade e involuntariedade das emoções. Temos emoções voluntárias, diz ele, e, ao mesmo tempo, se afirma que não somos juízes imparciais diante delas, quer dizer, há algo para além daquilo que podemos definir como agradável ou prazeroso. Aristóteles não nomeia, mas define como paradoxal:

¹⁵ No capítulo VI, da obra *Ética a Nicômacos*, ele define a excelência moral como uma disposição, diferente de uma emoção e de uma faculdade, a qual faz um homem bom e o leva a desempenhar bem sua função.

As pessoas concupiscentes, portanto, anseiam por todas as coisas agradáveis, e são levadas por sua concupiscência a escolhê-las à custa, seja do que for; por isso elas sofrem quando não conseguem obtê-las e até quando simplesmente anseiam por elas (a concupiscência é acompanhada pelo sofrimento), embora ela seja paradoxal, sofrer por causa do prazer (ARISTÓTELES, 2001, p. 68).

Quanto ao sentimento de vergonha, Aristóteles o apresenta como sendo contrário à magnificência, ou seja, contrário à excelência moral. Ele insiste, em toda sua obra, na necessidade quanto à observância do meio termo e da amabilidade com características do homem bom, enquanto que o sentimento de vergonha é descrito como uma emoção e não como uma disposição da alma para o bem. Para definir o homem bom, ele apresenta uma reflexão sobre a justiça, o conhecimento científico, a sabedoria e o julgamento. Conforme Lacan, a ética é tratada por Aristóteles, especificamente, no Livro VII, da obra *Ética a Nicômacos*, pois se apresenta como sendo a parte mais substancial da meditação aristotélica sobre esse tema:

Para Aristóteles, o problema é cingido pelas condições de certo ideal humano, que já lhes indiquei brevemente de passagem como sendo o mestre. Trata-se, para ele, de elucidar a relação que pode haver entre a *akolasia*, a intemperança e o delírio manifestado referente ao que é a virtude essencial daquele a quem ele se dirige, ou seja, o mestre. [...] Na perspectiva aristotélica o mestre antigo é uma presença, uma condição humana muito menos estritamente crítica ligada ao escravo do que como a perspectiva hegeliana o articula [uma sociedade de mestres] (LACAN, 1991, p. 34).

A ética é compreendida por Aristóteles (2001) como resultado da excelência moral. Ele conclui sua obra *Ética a Nicômacos* propondo que a ética depende de uma preparação do tipo educacional, que deve ser iniciada com os jovens, mas que depende ainda mais da prática da excelência moral por toda a vida. Além disso, ela depende da atividade constante dos legisladores que devem coagir as práticas que não são nobilitantes, e de, ainda, punir os atos vis.

Em psicanálise, o conceito de ética não é sinônimo do termo proposto por Aristóteles. Para Lacan (1991), ética determina a posição do analista frente ao desejo, ou à condição de desejante. Para isso, faz-se necessária a compreensão do conceito de sujeito e do desejo como causa de desejo e não como elemento que possibilita o encontro com a felicidade.

2.2 O conceito de Sujeito de Desejo em Lacan

O conceito de sujeito é fonte de inúmeros equívocos e embates filosóficos intermináveis. Para a psicanálise, ele também se apresenta de maneira complexa: não se refere à pessoa ou ao indivíduo. Também não é uma parte interna da pessoa. Considera-se que o conceito de sujeito surgiu como um ato de resposta, num momento de angústia na história do pensamento, num momento de incerteza em relação ao entendimento sobre o que é o homem.

O psicanalista que inseriu o termo sujeito na psicanálise foi Jacques-Marie Émile Lacan. Ele graduou-se em medicina, interessou-se pelas ideias de Freud e iniciou seu ensino da psicanálise em 1953, com o seu texto *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*. Até os anos 50, Lacan atuava como psiquiatra e havia escrito vários artigos sobre pontos muito sutis da clínica psiquiátrica, principalmente sobre a psicose, sempre considerando, em seu discurso, a filosofia, a antropologia, a linguística, a história e a matemática em suas elaborações, as quais implicam significativa complexidade. Como relata Miller:

O discurso de Lacan é uma argumentação que pretende ser demonstrativa em um campo em que o obscurantismo, o recurso ao pensamento mágico são regra. [...] Evidentemente, sua escritura – porque, além dos seminários que faz oralmente, escreve artigos – é com frequência aforística, e esconde a articulação do raciocínio. Ocorre também que Lacan mobiliza ao escrever todos os recursos retóricos, homofônicos da língua. Ilustra assim, na própria forma de seu discurso, a primazia do significante. Indiscutivelmente, é difícil seguir o discurso de Lacan, e creio que isso se deve ao contraste que existe entre a alta sistematicidade de seu pensamento, que refundiu todos os termos em que se apóia, e seu estilo, que é um estilo de achados, um estilo ao mesmo tempo digressivo e repentino. [...] Isso quer dizer que é uma obra extremamente opaca para os leitores apressados (MILLER, 2002, p. 14).

Lacan inicialmente se dedicou a responder às questões colocadas pela psiquiatria do início do século XX, segundo Ogilvie (1991). A partir das concepções psiquiátricas, do estudo da filosofia e do encontro com a psicanálise, Lacan formulou suas próprias questões cunhando o conceito de sujeito para ampliar e, ao mesmo tempo, especificar o conceito freudiano de inconsciente. Sua relação inicial para com a psicanálise foi apenas lateral, o que marcou os seus trabalhos posteriores foi uma problemática e um estilo de questões peculiares levantados por seu mestre Clérambault. É o que avalia Cabas:

Clérambault tinha sido formado por Kraepelin, um autor cujo rigor para a apresentação clínica do fenômeno mental representou um dos momentos mais marcantes da história da psiquiatria. Sobretudo por colocar a dimensão clínica em primeiro plano. O resultado disso tudo é que Clérambault – que em sua resenha Lacan reconhece como seu único mestre em psiquiatria – foi um clínico profundamente atento às suas observações sobre as formas fenomênicas das psicoses levou-o a transmitir um traço que é a marca do espírito clínico propriamente dito: a fidelidade ao invólucro formal do sintoma (CABAS, 2009, p. 117).

Lacan teve Clérambault como seu mestre e também foi influenciado pelas obras de Canguilhem para situar o contexto de onde emergia a palavra delirante. Incompreendida pelo olhar organicista, a psicose e a palavra pronunciada pelos psicóticos foram ouvidas atentamente por Lacan, e isso o conduziu à criação do conceito de sujeito falante. Segundo Ogilvie (1991), Lacan inventou novos conceitos rumo a uma objetividade do subjetivo, movimento que provocou maior valorização da psicose, ou da pessoa psicótica no contexto social e, como consequência, à valorização da palavra em si, bem como da palavra do louco.

Segundo Ogilvie (1991), Foucault, na obra *O Nascimento da Clínica*, faz referência ao trabalho de Bichat¹⁶, trata especificamente deste movimento de objetivação da subjetividade. Também, as obras de Canguilhem¹⁷ tratam do sujeito ativo que surge entre a normalidade e a patologia, apontando para mais além, denunciando a aparente subjetividade sem interioridade. Ogilvie argumenta:

É fácil, sem dúvida, mas ainda assim surpreendente observar que Bichat desqualifica uma atitude, à qual, precisamente, Freud e Lacan vão retomar: as anotações à cabeceira do doente. Não se trata, certamente, da mesma prática, mas não se pode deixar de observar ainda que a morte seja garantia do silêncio do doente, a eliminação de seu discurso interminável sobre seu próprio mal, que para o médico é apenas um ruído parasita ‘Onde dói?’, pergunta-lhe este, e não ‘O que você tem?’, esperando dele não uma palavra portadora de sentido, mas o puro grito, resposta reativa desencadeada pela pressão do estímulo (‘e se eu apalpar aqui...?’) Palavra essa que no entanto, mostrou G. Canguilhem, mesmo no domínio puramente fisiológico, guarda um valor de verdade nua: o doente não é sabedor de seu mal, mas ‘sabe’ de certa maneira, sabe o que este mal o impede de fazer em relação às suas próprias normas (OGILVIE, 1991, p. 14).

¹⁶ Para Ogilvie (1991), o ponto fundamental extraído por Lacan da obra de Bichat para sua formulação do conceito de sujeito é o estudo que Bichat faz sobre o indivíduo que surge a partir da visibilidade do vivo que se revelou, pelo estudo do ser humano em laboratório, no espetáculo dos cadáveres.

¹⁷ As obras citadas são *Le normal et le pathologique* e *Prospective et santé*.

A subjetividade proposta por Lacan (1991) depende do conceito de sujeito inconsciente. O sujeito é um operador que se impõe a nós, desde que nos coloquemos em determinada perspectiva, em determinado lugar a partir do qual interrogamos a experiência humana, seguindo os passos de Freud, que foi o primeiro a fazer isso. O que constituiu a originalidade do conceito de sujeito proposto por Lacan é o fato de abordá-lo pelo viés da trama filosófica, caminho este que Freud manteve distância, entretanto, é a partir do conceito freudiano de inconsciente que Lacan pensa o sujeito de desejo, como um sujeito pulsional, deslocando a clínica do inconsciente (freudiana) para a clínica das pulsões.

A proposição lacaniana não faria sentido fora das sociedades modernas e da clínica da escuta do inconsciente, pois, o inconsciente é definido, por Lacan (1998), como o discurso do Outro¹⁸, sendo o Outro o campo do simbólico estruturado pelas grandes formações discursivas. Ao mesmo tempo, nas sociedades modernas e pós-modernas cada indivíduo se crê pai de si mesmo, sem dívida, nem compromisso com os antepassados, incapaz de reconhecer o peso do laço com o semelhante, sejam vivos ou mortos. Podemos pensar que o homem pós-moderno sofre subjetivamente por não ser capaz de reconhecer o seu lugar na sociedade:

Resta o paradoxo de que se a noção de Sujeito é um meio para retificar o desvio da psicanálise dos anos 1950, ela é também uma noção com uma longa história na tradição filosófica e uma carga de significações contraditórias que foram se somando em camadas superpostas. De tal modo que o que representa uma solução para o mal-entendido clínico e analítico é, por sua vez, a fonte de um novo mal-entendido, dessa vez no campo da crítica e da epistemologia (CABAS, 2009, p. 113).

Na década de 50, a Europa vivia sob os efeitos do pós-guerra e a psicanálise lutava por reerguer suas instituições e retomar a prática de formação e de ensino pelas Escolas. Segundo Roudinesco (1994), quando Freud faleceu, em 1939, muitos analistas migraram para a França e Inglaterra ou atravessaram o Oceano Atlântico rumo à América. Nesse período, havia uma profunda descrença quanto ao valor real das conquistas culturais que caracterizaram a civilização européia. Seus valores tinham sido

¹⁸ Outro é o termo escolhido por Lacan para situar o que está para “além do parceiro imaginário, aquilo que, anterior e exterior ao sujeito, não obstante o determina. [...] que não é um semelhante” (CHEMAMA, 1995, p. 156). O Outro, também descrito como o grande A (*Autre*, da língua francesa, que traduzimos por *Outro*) ocupa um lugar, uma função, mas não é equivalente ao lugar de pai, mãe, irmão, irmã, pois é pelo discurso que ele é identificado, pela autoridade que representa. Ele também se difere do conceito de outro escrito em minúsculo, o ‘pequeno outro’, que é o semelhante.

desmentidos e desqualificados pela realidade da guerra. Neste contexto, a psicanálise e suas instituições “caíram sob o efeito do empuxo à medicalização – um dos raros ideais que conseguiram sobreviver num continente que tinha urgência de ver suas feridas cicatrizar” (CABAS, 2009, p. 98).

No período pós-guerra, a prática clínica e a própria psiquiatria se transformaram profundamente devido ao surgimento dos primeiros medicamentos antipsicóticos e da produção em grande escala de antidepressivos. A psicanálise, também praticada por médicos, precisava posicionar-se quanto a sua prática clínica:

Nos anos 1950 o debate se assentava no pressuposto de que a psicanálise não é um saber – ou como Freud queria crer, uma ciência – e sim um método. E, ainda, que esse método nada mais é do que uma técnica. Quer dizer, uma técnica entre outras. Uma ferramenta-a-mais em meio ao instrumental médico. Um procedimento suplementar e alternativo em meio ao arsenal dos recursos clínicos e das medidas terapêuticas (Ibid., p. 99).

Somente a partir do surgimento da ciência moderna, com o advento do inconsciente, é que foi possível, para Lacan, propor o conceito de sujeito como *sujeito de desejo*, distinto do sujeito biológico e do sujeito da compreensão. Essa noção de sujeito foi a estratégia de Lacan para pensar uma ética para o ato analítico. Então, onde o sujeito de desejo se manifesta? O sujeito de desejo se manifesta nas formações do inconsciente. Lacan (1998) propõe o inconsciente como linguagem, e o sujeito é compreendido como aquilo que um significante representa para outro significante. O sujeito não possui um ser. Ele existe na linguagem, ele só pode ser representado pela linguagem a partir de sua *ex-sistência*¹⁹.

Esta existência do sujeito na linguagem é atribuída ao próprio surgimento da ciência. Segundo Cabas (2009), foi a invenção do *cogito* que possibilitou o surgimento da psicanálise e o seu lugar em relação à ciência e isso se deve a Descartes, que inventou o sujeito da ciência, como um sujeito sem qualidades, sejam elas sensoriais, perceptuais, anímicas ou morais. Nesse caso, este sujeito seria um sujeito diferente de toda e qualquer forma de individualidade empírica. Então, trata-se do sujeito cartesiano

¹⁹ No Seminário 02 – *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan (2010) diz que o objetivo da análise é levar o sujeito a nomear, a articular a palavra para fazer a passagem do desejo à existência, porque não existe sujeito de desejo antes disso.

em Lacan? Não. O sujeito estruturado pela linguagem²⁰ é um sujeito suposto, ele *ex-siste*. Elia nota que:

O sujeito é, portanto, sempre suposto. Não o encontramos na realidade, mas o supomos. Ou melhor, somos forçados a supô-lo a partir do momento em que reconhecemos a incidência do significante na experiência humana, esse átomo de simbólico que, por não ter em si mesmo significação alguma, convoca, no ser vivo, quando ele é falante (ou seja, quando ele é habitado pelo simbólico), a resposta que se chama de sujeito. Somos forçados a supor o sujeito quando reconhecemos o significante porque na verdade é o significante (e não nós) quem supõe o sujeito. O sujeito é, pois, uma suposição do significante, que se impõe a nós (ELIA, 2004, p. 70).

O sujeito é um ato de resposta ou uma resposta dada em ato. Lacan (1998a) criou o termo *Outro* para poder articular a constituição do sujeito. Ao mesmo tempo o articula a perda da *coisa* (*Das Ding*) como causa da entrada do ser na linguagem e da própria constituição subjetiva pela linguagem, ou seja, pelo simbólico. Para dar conta deste sujeito que *ex-siste* Lacan recorre à existência de duas faltas²¹: a primeira, uma falha central, estrutural por assim dizer, em torno da qual gira a dialética do advento do sujeito. Para constituir-se como tal, o sujeito depende do significante, que está primeiro no campo do *Outro*, onde o desejo se constitui como desejo do *Outro*²².

O inconsciente, para Lacan, passou a ser pensado como pura linguagem, justamente, porque a linguagem tem uma dimensão que é de morte. A linguagem representa a morte do ser, da coisa, abrindo o advento do sujeito. O primeiro nascimento do sujeito é, então, na linguagem, o que atesta sua dependência significativa ao lugar do *Outro*. Não basta, porém, a existência do *Outro* por si só, é preciso que o sujeito tome o seu lugar nesta topologia que Lacan (1998a) formula com as operações constituintes do sujeito: *a alienação e a separação*.

²⁰ A partir do estudo da linguagem de Ferdinand de Saussure, Lacan (1994) caracteriza o significante como diferença apoiada na função da unidade, entendida como função do UM, não no sentido de unificação, mas de unicidade, ou seja, referindo-se a um traço puramente distintivo.

²¹ O conceito de *falta* surgiu a partir da noção do complexo de Édipo freudiano, em que toda a criança, seja homem ou mulher, admite um único órgão sexual, o masculino. Define esse período como o da primazia do falo, elevando o falo ao estatuto de fase, fase fálica. O Complexo de Castração emerge nessa fase de primazia do falo. Falo e castração. Presença e ausência do falo. Sendo assim, o falo é o organizador psíquico da sexualidade, que é marcada desde o início por uma falta, que carece da significação dada pelo *Outro*. A castração instaura as diferenças, é simbólica, faz função de corte, faz a separação da célula mãe fálica-narcisismo. Surge assim um sujeito sexuado e desejante por essa eficácia de lei que instaura nesse ser sua falta.

²² Lacan, no seminário *O Averso da Psicanálise*, a partir da leitura de Kojève sobre a obra de Hegel, a *Dialética do senhor e do servo*, opõe-se à formulação de Hegel de que o Servo renuncia a sua satisfação por medo do Senhor que não reconhece seu desejo. Para Lacan (1998a), a posição do Servo é de desconhecimento frente à dominação do Senhor, dominação essa que é a imagem invertida e falseada do que o Servo quer ser.

O ser humano não se auto-reproduz, depende do Outro para tudo no início da vida, está *alienado* ao Outro, ainda não é sujeito, ocupa o lugar de objeto. A segunda falta pode vir a ser recoberta pela primeira através do processo de *separação* e corresponde à reprodução sexuada. A criança perde uma parte de si ao constituir-se sujeito. Esta perda é aqui expressada em forma de metáfora, pois não há ainda um si, no começo, a mãe e o bebê parecem um só, a criança está alienada, ou seja, à mercê do desejo materno. Estamos falando de uma falta real²³, porque se reporta a algo do *real*: a criança por ser sujeita ao sexo, como todo ser vivo, terá que enfrentar a morte, seja ela simbólica ou real.

Lacan (1998a) coloca o Outro como lugar onde se situa o registro do simbólico. Este registro preside e possibilita a constituição do sujeito pela linguagem que preexiste na dimensão do Outro. É o significante que governa o discurso do sujeito e o próprio sujeito. Ou seja, é pelo Outro que as palavras tomam sentido: o sujeito, como emissor, receberá do Outro, como receptor, sua própria mensagem, de forma invertida²⁴. Portanto, a relação do sujeito com o Outro, em sua constituição, é marcada por um movimento circular, na qual o significante é produzido no campo do Outro e definido como aquilo que vai representar o sujeito para outro significante.

Conforme propõe Lacan (1998a), o significante que funda o sujeito tem como efeito o desaparecimento do ser, ou a *afânise*, na medida em que o faz desaparecer sob o significante que ele se torna. Este significante que designa o sujeito e inexistia antes dessa representação anula-o, pois o sujeito não é o ser biológico vivo, mas aquilo que o significante representa²⁵. Diante dessa *afânise* promovida pelo advento do significante, inicia-se a consequente articulação da cadeia significante, a qual possibilita o surgimento do sujeito no intervalo entre os significantes ($S_1 - S_{\text{sujeito}} - S_2$). Há sempre

²³ O conceito *real* foi cunhado por Lacan no seguinte sentido: “Aquilo que, para o sujeito, é expulso da realidade pela intervenção do simbólico. [...] o real só pode ser definido em relação ao simbólico e ao imaginário. O simbólico o expulsou da realidade. Ele não é essa realidade ordenada pelo simbólico, que a filosofia chama de *representação do mundo exterior*. [...] Definido como o impossível, o real é aquilo que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita e, por consequência, não cessa de não de escrever” (CHEMAMA, 1995, p. 182).

²⁴ Imagem invertida como em frente a um espelho. A criança sente uma excitação corporal e é geralmente a mãe, no lugar do Outro, que lhe diz o que é isso que ela vive: é fome, é frio, é medo, ao mesmo tempo em que satisfaz as demandas da criança. É invertido, pois é pela presença do Outro, pelo olhar e pelo toque mediados pela voz do Outro que a criança entra no mundo simbólico. “O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre o sujeito, nesse nível em que um sujeito se constitui pelos efeitos do significante” (LACAN, 1998a, p. 122).

²⁵ Uma criança que recebe os significantes Ana Paula, passa a ser representada como tal, e inicia uma cadeia de significantes: Ana + Paula + mulher + brasileira, portanto, o sujeito em questão é constituído pelos significantes que vêm do Outro, o qual já está ele próprio inserido em uma cadeia significante. O sujeito na pessoa nomeada por Ana Paula só pode ser então reconhecido pelo seu desejo, pela sua posição subjetivante. O sujeito de desejo não tem consistência objetiva.

uma perda no processo de constituição do sujeito a partir do Outro, pois o sujeito não pode ser totalmente representado pelo Outro.

Lacan (1998a) nos mostra que o sujeito é definido por um significante-mestre, o qual inaugura a cadeia de significantes, entretanto, parte de si é deixada de fora dessa cadeia, já que não há representação total. O Outro é a única via que a criança dispõe para saber quem ela é, inclusive, como homem ou como mulher, pois a sexualidade se instaura no campo do sujeito por uma via que é a da falta. Ou seja, o sujeito deduz sua sexualidade a partir de algo que não é ela mesma, mas seus representantes.

Sobre a sexualidade, Silva (2009) partindo da análise dos textos de Merleau-Ponty²⁶, discute a carnalidade do desejo e sua relação com o inconsciente, nos indica que, em psicanálise, a noção de corpo sexuado revela inúmeras outras atividades: palavras, lembranças, sonhos e movimentos, como olhares, gestos que exprimem significados sexuais e são prolongamentos na experiência do corpo. Por essa razão,

(...) “o corpo como ser sexuado” se transfigura como prolongamento de uma potência de sentido, um fenômeno iminente à experiência do mundo, jamais se confundindo perifericamente com a genitalidade ou subsumindo-se, desvelado como zona erógena (...) já que o prazer é irreduzível à satisfação de uma necessidade puramente fisiológica (SILVA, 2009, p. 69)

O corpo sexuado, portanto, é pensado por Freud, e depois, por Lacan, em sua relação com o inconsciente. O corpo é pulsional, tem uma condição real, posto que é carne, mas é representável, é simbolizável. No intuito de pensar como o sexual está enlaçado à posição ética do psicanalista, em sua práxis, a seguir, discutimos os elementos que sustentam o discurso da psicanálise.

2.3 Os elementos que sustentam o discurso da Psicanálise

No *Seminário 11*, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise²⁷, Lacan (1998a) apresenta os conceitos fundadores da práxis psicanalítica que, segundo ele, são: o inconsciente; a repetição; a transferência e a pulsão. O estudo destes termos

²⁶ Na ocasião da Qualificação os professores avaliadores sugeriram a inclusão da discussão do conceito de carnalidade do desejo, segundo Merleau-Ponty, em nossa pesquisa.

²⁷ A publicação desse seminário foi marcada pelo envolvimento de Jacques-Alain Miller como organizador e revisor do ensino de Lacan, que, em 1970, “seduzido pelo sucesso de *O anti-Édipo* [de Deleuze e Guattari], cujo texto se originava de um ensino oral e de uma escrita a dois, aceita o desafio e lança-se ao seminário XI” (ROUDINESCO, 1994, p. 412).

freudianos indica a necessidade de retomar os textos da fundação da psicanálise e sustenta o conceito lacaniano de sujeito e a noção de *desejo do analista*²⁸, que, juntos, são considerados a mola propulsora de toda a experiência ética psicanalítica. Nesse seminário, Lacan observa que os pretensos seguidores de Freud, após sua morte, não o seguem, mesmo se denominando psicanalistas. Eles aderem à prática do fortalecimento do Eu e não consideram a noção de inconsciente ligada à pulsão de morte e seus efeitos sobre o desejo do psicanalista como tal.

Lacan, então, interroga-se e interroga aqueles que o escutam em seu seminário quanto ao saber-fazer psicanalítico. O que os autoriza em sua prática clínica? É o encontro com o próprio desejo, a partir das destituições narcísicas? Essa é a fórmula?

A que dizem respeito às fórmulas da psicanálise? [...] existem conceitos analíticos de uma vez por todas formados? A manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete ele? [...] Serão conceitos em evolução? (LACAN, 1998a, p. 17-18).

Lacan retoma a noção freudiana de inconsciente e inicia o *Seminário 11* tratando do processo de Excomunhão²⁹ que vivenciou. Ele interroga-se sobre o fato de ter encontrado analisantes seus no movimento para impedi-lo de atuar como analista da Escola de Psicanálise sustentada pela Sociedade Internacional de Psicanálise (IPA). Para Lacan, isso se deve ao próprio formato da análise didática da IPA, que, segundo ele, mantém práticas obscurecidas, quer sejam em suas publicações, em seus fins, seus limites e seus efeitos. Declara Lacan:

Meu Ensino, designado como tal, sofre da parte de um organismo que se chama Comissão executiva de uma organização internacional que se chama *International Psychoanalytical Association*, uma censura que não é de modo algum ordinária, pois que se trata de nada menos do que proscrever esse ensino – que deve ser considerado como nulo, em tudo que dele possa vir quanto à habilitação de um psicanalista, e de fazer dessa proscrição a condição da afiliação internacional da sociedade psicanalítica a qual pertenço. Isso ainda não é o bastante. Está formulado que essa afiliação só será aceita se derem garantias de que, jamais, meu ensino possa, por essa sociedade, voltar à atividade para a formação de analistas (LACAN, 1998a, p. 11).

²⁸ *En quoi y suis-je autorisé?* (LACAN, 1986, p. 7).

²⁹ Em língua francesa *l'excommunication*, que significa *"exclusion d'un groupe"* (LAROUSSE, 1996, p. 417), situação em que Lacan está justamente questionando se a comunidade psicanalítica é uma igreja: *"la communauté psychanalytique est une Église?"*.

Este movimento fez com que Lacan fundasse sua própria Escola para transmitir a psicanálise e avançar nas problematizações referentes a formação do analista. Mostraremos a seguir como os quatro conceitos são reformulados por Lacan e pelos psicanalistas, linguistas, filósofos, historiadores e antropólogos que assistiam aos seminários. Estes renomados profissionais também propuseram questões a Lacan e isto lhe possibilitou, por meio deste longo diálogo, reescrever a teoria psicanalítica.

2.3.1 O Inconsciente Freudiano e o Nosso

Lacan ao assumir o inconsciente em sua práxis, ingressando no campo da psicanálise, assumiu uma posição particular sobre o determinismo psíquico freudiano, afastando-se da psiquiatria organicista e das práticas da *IPA*. Práticas estas que determinavam uma hierarquia na formação do analista e ignoravam a questão do desejo (inconsciente) do analista em ocupar essa posição. Ogilvie retrata esse quadro teórico:

Colocado numa situação inversa à de Spinoza, cujos adversários são os defensores da liberdade (no sentido do livre-arbítrio individual), Lacan raciocina, de fato, da mesma maneira contra os psiquiatras organicistas: o princípio do determinismo não deve levar a afirmar a irrealidade de tudo o que se apresenta sob forma de negação. O erro não é puro nada, é uma realidade incompleta que convém repor em seu lugar. Se o indivíduo se crê livre é porque é inconsciente das causas que o determinam: não apenas isto, nada retira a existência dessa crença, como também a explica melhor. Enquanto Spinoza, no contexto do pensamento clássico, insiste no caráter ilusório dessa liberdade, Lacan insiste, ao contrário, na existência e nos mecanismos dessa ilusão, por outras razões conjunturais, suas posições se encontram (OGILVIE, 1991, p. 20).

O inconsciente, para Freud (1995), é a verdadeira realidade psíquica. Ele é tão desconhecido quanto à realidade do mundo externo, é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações dos órgãos sensoriais. A consciência não garante o que vemos, ouvimos ou sentimos, já que ela depende da percepção e está sob os efeitos daquilo que já foi percebido anteriormente.

Lacan (1998a) escreveu o texto *O inconsciente freudiano e o nosso* para resgatar o valor da palavra e da própria prática clínica, a qual foi inaugurada por Freud. O inconsciente é descrito neste texto como uma borda que se abre e se fecha, sem distinção entre o “dentro” e o “fora”, num sentido homogêneo, o que é próprio da zona

erógena³⁰ freudiana. Dessa forma, promove a conexão entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão. Segundo Miller (2002), é a esta inflexão que respondemos a posterior imbricação da ordem significante com o real, sendo o real, no sujeito, o maior cúmplice da pulsão.

Desde o primeiro seminário de Lacan, *Livro 01*, os conceitos significado e significante são utilizados para determinar a existência do sujeito inconsciente e o inconsciente é definido como sendo estruturado pela linguagem. Lacan (1994) apresenta esta estrutura pelo sistema de signos, em que um signo institui uma ordem sem saída, pois assim a linguagem é concebida, como uma rede, como uma teia sobre o conjunto das coisas, sobre a totalidade do real.

Lacan (1994) precisou o conceito de inconsciente por meio dos conceitos extraídos da linguística saussuriana. O significado é um efeito do significante, e os efeitos de significado são criados pelas permutações, pelos jogos do significante, na cadeia significante. Pensar, porém, que o significante está aí a serviço do significado é um engodo, pois não podemos dizer o que pensamos tal como queremos dizer porque há sempre um intervalo entre o dizer e o querer dizer. Não se pode dizer tudo e nem dizer exatamente o que se quer dizer, por isso, sempre é preciso dizer mais e continuar a dizer, formando uma cadeia de palavras. Uma cadeia de significantes. Nessa cadeia de significantes é que surge o sujeito, que é da ordem do inconsciente e da ordem do simbólico.

É preciso, entretanto, ainda evocar o conceito de recalçamento, que é a operação psíquica que funda o sujeito, fundando o inconsciente ao cindi-lo em consciente e inconsciente. Em Freud, o recalque intervém no modo de funcionamento psíquico regido pelo princípio do prazer, enquanto que em Lacan (1998a), o recalque imaginário é a operação capaz de barrar a onipotência do Outro, que se apresenta diante do sujeito como capaz de satisfazer toda a demanda da criança, como vivenciado no processo de *alienação*.

Nesse processo de constituição do sujeito, localizamos o registro do imaginário descrito por Lacan a partir do Estádio do Espelho. Ou seja, essa onipotência imaginária do Outro perante a demanda apresenta, desde o início, sua contrapartida: o Outro é capaz de satisfazer imaginariamente toda a demanda do sujeito à medida que se

³⁰ A zona erógena corresponde a qualquer parte do corpo que é investida pelas pulsões parciais, “diz-se de qualquer parte do corpo suscetível de manifestar uma excitação de tipo sexual” (CHEMAMA, 1995, p. 57).

satisfizer todo dele³¹. Assim, para que haja desejo é preciso que não ocorra a total satisfação das demandas. O desejo, portanto, passa a ser tributário do recalque, na neurose.

Para Lacan (1998a), é o desejo que separa o sujeito do gozo do Outro, donde a operação de recalque funda o inconsciente e institui, ao mesmo tempo, a possibilidade de o sujeito romper com a condição absoluta de submissão e *alienação* ao Outro. Como consequência, o sujeito assume outras formas de submissão e *alienação*: alienação ao desejo. O desejo permanece recalcado. Esse é o estatuto ético do desejo e, por isso, o sujeito não pode recuar diante dele; a recusa em saber do desejo inconsciente, outrora recalcado, significa manter-se na condição de objeto da satisfação do Outro, lugar este que o psicanalista precisa retificar por meio de sua formação. Desse modo, reconhecendo as idealizações narcísicas que mantêm o sujeito agarrado ao seu sintoma, leva-o a renunciar ao gozo proporcionado pelo próprio sintoma.

2.3.2 *Tiquê e Autômaton na relação transferencial*

Os termos *tiquê* e *autômaton*³² já estavam presentes nos textos de filosofia antiga. Lacan, ao estudar a repetição, encontra a noção de causa acidental, concebida por Aristóteles, a qual é descrita de dois modos *tiquê* e *autômaton*.

Em Lacan (1998a), a repetição e a transferência são pensados de modos distintos, e não se confundem entre si. O termo repetição se distingue de reprodução, este último faz parte do trabalho no campo da hipnose, que revive a cena traumática da mesma maneira. Na repetição está o inassimilável que se repete, mas nunca da mesma maneira, há algo novo, “a repetição demanda o novo”, parafraseando Lacan. Pensando nas questões éticas da escuta clínica, no capítulo denominado *Tiquê e Autômaton*, ele trabalha a repetição como causa de desejo.

A noção de repetição³³ foi o marco teórico necessário ao estabelecimento das técnicas de tratamento psicanalítico por meio da transferência. Ela é precisamente definida como compulsão à repetição ou automatismo de repetição e possibilita a

³¹ Como ocorre na estruturação da psicose.

³² No texto original em francês encontramos os termos *Tuché et Automaton*, (LACAN, 1973, p. 54).

³³ No *Dicionário de Psicanálise* o termo repetição é descrito “nas representações do sujeito, em seu discurso, em suas condutas, em seus atos ou nas situações que ele vive, faz com que algo volte continuamente, na maior parte das vezes sem que o saiba e, sem que haja, de parte dele, um projeto deliberado” (CHEMAMA, 1995, p. 190).

compreensão da pulsão de morte. A repetição é considerada uma consequência do trauma, uma tentativa inútil de anulá-lo e de lidar com ele, o que conduz o sujeito a um registro para além do princípio do prazer, que, em Lacan (1998), é definido como *gozo* e está ligado ao registro do simbólico.

Seguindo sua política de retorno a Freud (2006a), Lacan considera o texto freudiano *Repetir, Recordar e Elaborar* como sendo o primeiro a discutir a presença de uma compulsão à repetição no psiquismo. Nesse texto, a transferência passa a ser definida como um fragmento da repetição no tratamento e a *compulsão à repetição* como sendo amaneira de recordar, pela associação livre, avançando em relação ao trabalho com o inconsciente.

O trabalho da análise, segundo Freud (2006a), objetivava tornar consciente o que está inconsciente por meio da repetição, para superar a resistência do eu frente ao recalçamento. Freud entendia que somente pela conscientização seria possível, pelo manejo da transferência, para o paciente a elaboração e a supressão dos sintomas. A repetição, então, ocorreria devido à resistência à rememoração e esperava-se que a repetição superasse as resistências com o preenchimento das lacunas de memória por meio das interpretações dos pensamentos inconscientes. Esse objetivo da conscientização foi superado pelo próprio Freud.

Segundo Lacan (1998a), nos sintomas, a repetição pode ser dividida em *tiquê*, que é definida como encontro com o real, e *autômaton*, que é definido como retorno. A função do analista é tornar livre o sujeito que atua sempre em repetição, sendo incapaz de produzir um acesso ao traumático. O ato analítico atua para além de uma extinção fenomênica dos comportamentos. Seu objetivo é que a repetição aumente a intensidade do fluxo do acaso, abrindo espaço para o imprevisto. “O *real* está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos os quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer” (LACAN, 1998a, p. 56).

Nesse sentido, o que *demanda* o analisante? Encontrar sua consistência, o sentido do seu ser, pela via do amor? Mais especificamente, pela via de uma modalidade imaginária de amor que se vale dos objetos? Sim. O amor, no analisante, surge como efeito de estar em transferência e a consequência do tratamento é ultrapassar a simples submissão ao desejo do Outro, ou seja, transportá-lo ativamente ao desejo do desejo do Outro. Se o real nos escapa, o eu é nossa fantasia fundamental.

Nesse processo da repetição há uma clivagem pela diferenciação do termo *autômaton*, que Lacan irá denominar de insistência da cadeia significante, e do termo

tiquê, que será denominado de encontro com o real. Ele entende o *autômaton* como a rede de significantes e, portanto, situa-o no registro do simbólico, ou seja, a repetição passível de interpretação para se obter um saber acerca do o sujeito. Já a *tiquê* é a repetição no registro do real, portanto é uma repetição que vai além da insistência da cadeia significante e que vai ser definida como um encontro faltoso.

A função da *tiquê*, do real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso – se apresenta primeiro, na história da psicanálise, de uma forma que, só por si, já é suficiente para despertar nossa atenção – a do traumatismo (LACAN, 1998a, p. 57).

A *tiquê* não tem representação, entretanto, comporta a verdade do sujeito além do princípio de prazer. Ressaltamos que a *tiquê* surge promovendo, no discurso do sujeito, o aparecimento de novas significações por meio do retorno da cadeia significante produzida pelo *autômaton*.

Entendemos, assim, que a *compulsão à repetição* está estruturada em torno de uma perda, no sentido em que o que é repetido não coincide com o que se repete. Essa condição paradoxal é resolvida por Lacan (1998a) com seu conceito de *traço unário*, o qual está no centro da repetição, pois a repetição é ligada à falta primordial, definida como a lacuna originária que é o encontro com o real, ou ainda o impossível. A cultura em que uma criança é inserida ao nascer é uma prova do encontro com o real, da insuficiência do ser, ou seja, algo se repete, pois o que se encontra nessa inserção na cultura é sempre diferente do que se esperava encontrar, a completude. Esta questão da repetição como repetição das diferenças pode ser pensada como uma consequência do processo de recalçamento, uma vez que as diferenças existem devido ao caráter inacessível que o material recalçado possui. É como se o movimento de repetição se mantivesse pela sua busca em encontrar os traços deste caminho que é impossível, mantendo a cadeia de significantes ativa repetitiva. Por mais que os elementos da cadeia se pareçam iguais, cada um se mostra diferente em sua repetição.

A análise dos sonhos traumáticos, os quais se repetem na história do sujeito, auxilia-nos na compreensão da pulsão de morte presente no movimento da *compulsão à repetição*. Para Lacan (1998a), a repetição está associada ao trabalho fundamental da pulsão de morte que relança insistentemente algo inassimilável, algo que é da ordem do real. Ele propõe o conceito de “objeto a”, que é impossível de ser encontrado, o que se encontra é o real, o que introduz a diferença no circuito da repetição. Esse mecanismo

psíquico determina o movimento do desejo, que é sempre desejo de outra coisa, já que é inassimilável à cadeia simbólica.

Na experiência da escuta clínica, Lacan (1998a) observa que a *compulsão à repetição* é como um impulso à ação que substitui o recordar; sendo assim, quanto maior a atuação, maior a resistência. A repetição, portanto, se opõe ao saber subjetivo. É pela via do simbólico, ou seja, pela via da palavra que ela se produz, em transferência.

Lacan (1992a) apresentou o Seminário 08, *A Transferência*, durante os anos de 1960 e 1961 e partiu do conceito de transferência³⁴ descrito por Freud como um vínculo amoroso entre o analista e o analisante. Segundo Chemama, a transferência é compreendida como o “vínculo afetivo intenso, que se instaura de forma automática e atual entre o paciente e o analista” (1995, p. 217). No processo analítico, a transferência coloca em ato a realidade do inconsciente. Nas entrevistas preliminares, o psicanalista introduz a questão do desejo pelo trabalho da associação livre. A queixa não é suficiente para o estabelecimento de uma psicanálise, é preciso que o analista interroge o sintoma. Ele faz isto advertido de que o sintoma, de que o paciente se queixa, delimita um *gozo*, uma satisfação pulsional.

A queixa, no tratamento, deve tornar-se *demanda* endereçada ao analista, com isso, o sintoma, apresentado inicialmente como um significado para o sujeito, deve readquirir sua dimensão de significante. O analista passa a ocupar o lugar do Outro e faz do sintoma, que até então se constituía como um significado do Outro, uma questão e eleva-o à categoria de sintoma analítico. O analista completa o sintoma na medida em que a ele o sintoma é endereçado e isto demarca o estabelecimento da transferência, em que lhe é conferida a posição de detentor de um saber, o qual sustenta o tratamento.

O texto *Além do Princípio de Prazer* (2006b) é um marco teórico para a psicanálise porque ele possibilitou o surgimento do conceito de pulsão de morte. Com ele houve a virada freudiana, com repercussões teóricas que são fundamentais para a psicanálise. Nesse momento, a repetição passa a ser entendida por sua força pulsional, uma *com-pulsão à repetição*. A noção de Freud sobre o princípio de prazer se modificou radicalmente ao longo de suas obras. Até 1920, o princípio de prazer era definido de modo quantitativo, onde o binômio prazer/desprazer estava relacionado à

³⁴ Para Freud, a transferência cria, assim, uma região intermediária entre a doença e a vida real, através da qual a transição de uma para a outra é efetuada. A nova condição assumiu todas as características da doença, mas representa uma doença artificial, que é, em todos os pontos, acessível à nossa intervenção (Cf. FREUD, 2006b, p. 111).

quantidade de excitação presente no aparelho psíquico. O desprazer correspondia ao aumento da excitação e o prazer à diminuição, então Freud recua diante da “dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele” (FREUD, 2006b, p. 21). Assim, a repetição ultrapassa os limites do tratamento analítico, ela está presente no cotidiano das pessoas e revela um caráter pulsional, ou seja, inerente à condição humana. E é a pulsão de morte que rege a repetição. Nessa nova perspectiva, ele pode demonstrar que a repetição não está ligada à resistência, sendo ela apenas o funcionamento normal da pulsão de morte, como é possível perceber no jogo infantil do *fort-da*³⁵. Portanto, o material inconsciente não resiste, pelo contrário, ele insiste para que o recalcado apareça, estando, então, a resistência ligada ao eu, que não quer saber do recalcado.

Freud (2006b) percebeu que existia algo mais primitivo e que independe do princípio de prazer. Ao analisar a brincadeira do *fort-da*, ele constatou que o ser humano repete insistentemente situações que não causam prazer e sim desprazer (dor e sofrimento). Nesta nova construção teórica, o fator quantitativo passa a balizar este princípio que visa à morte numa volta a um estado inorgânico, onde não há conflitos, denominado princípio de Nirvana. Este princípio tem que ser quantitativo, pois a pulsão de morte é silenciosa e sem representação, sendo pura quantidade. O princípio de Nirvana pertence à pulsão de morte, o princípio de prazer representa as exigências da libido e o princípio de realidade, as influências do mundo externo. A compulsão à repetição, portanto, sobrepuja o princípio de prazer, inclinando-nos a relacioná-la com os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincarem.

Na visão de Lacan, o jogo *fort-da* marca a entrada da criança na linguagem pela utilização de um primeiro par significante. Essa entrada na linguagem implica a lógica da pulsão de morte em que a palavra é o assassinato da coisa. A relação mãe-criança passa a ser mediada pelo uso da linguagem, a criança torna-se capaz de simbolizar a presença-ausência dos objetos por meio da palavra. Assim, não é o retorno da mãe que está em jogo, mas a repetição de sua saída como causa da divisão do sujeito.

³⁵ O jogo do *fort-da*, descrito por Freud em 1920, é realizado pela criança que atira longe um carretel de madeira preso por um cordão na borda de sua cama, permitindo que, ao fazê-lo desaparecer, ela diga *forte*, ao puxar o cordão para que ele apareça, ela diga *da*. Segundo Freud, o primeiro ato do jogo era repetido inúmeras vezes, apesar de o segundo ato ser a fonte do prazer. Então, esta compulsão à repetição se dá para transformar uma situação passiva em ativa, mas também demonstra a presença da *pulsão* no jogo.

Em 1920, Freud (2006b) já apresentava o aparelho psíquico por meio da segunda tópica, numa perspectiva tanto topológica, quanto dinâmica. O fato de a resistência localizar-se no *eu* não significa que ela seja consciente; a resistência é inconsciente, porém não corresponde ao material recalçado, é uma parte inconsciente do eu. O eu é regido pelo princípio de prazer e não quer saber sobre a insistência do recalçado, que lhe gera desprazer, optando pela formação do sintoma como uma formação substituta do sexual recalçado.

A *compulsão à repetição* é produto da pulsão de morte que fixa o sujeito em seus pontos de *gozo*. É importante ressaltar que esse conceito requer o manejo do termo pulsão para que tenhamos uma melhor compreensão da repetição, a qual se dá de uma maneira singular em cada analisante. Sendo assim, esse conceito é essencial para pensarmos a ética na formação do psicanalista. Por essa razão, nos interrogamos quanto à *enkratéia* ou domínio de si, encontrado em *Alcebíades* e discutido por Foucault: Frente ao *gozo* inerente a compulsão à repetição, como pensar a sustentação de uma postura ética, na escuta e no ato analítico, fundados em um *domínio de si*? São campos distintos, o pulsional e intelectual, entretanto, poderíamos pensar em um domínio do desejo inconsciente sobre a consciência? Retomaremos esta questão no terceiro capítulo.

2.3.3 A ética do desejo e o paradoxo da satisfação

A ética do desejo está intrinsecamente ligada ao conceito de pulsão, e, por consequência, a retificação subjetiva, ou seja, faz-se necessário renunciar a satisfação pulsional para que a retificação subjetiva se efetive. Tal renúncia se faz pela palavra, que é acompanhada pelas descargas motoras durante o processo de associação livre, de abertura e fechamento do inconsciente. Os pontos de fixação da libido são abandonados à medida que os significantes são enunciados e reconhecidos como parte da desordem da qual o falante sofre. Isso implica em perdas narcísicas, em perdas de gozo e corrobora para uma atitude ética frente ao desejo.

No Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1998a) retoma o conceito freudiano denominado *pulsão* e define-o como uma *montagem*. A pulsão é descrita por quatro elementos: pela **força**, que é constante e, por isso, não pode ser equiparada a uma função biológica; pela **fonte**, que é o processo

somático que se desenvolveu em um órgão e é representado no psiquismo pela pulsão; pelo **objeto**, que é o que há de mais variável e que só se liga à pulsão para possibilitar a satisfação; e o **fim**, que é sempre a satisfação, ou seja, a supressão da excitação. Assim, o circuito pulsional, que liga o somático ao psíquico, apresenta-se constantemente nas bordas do objeto porque a satisfação é sempre parcial.

Quanto ao objeto da pulsão, Lacan (1998a) denomina-o como o *objeto a*. Esta letra ‘a’ representa a infinidade de ‘coisas’ que podem ocupar temporariamente o lugar de objeto causa de desejo, entretanto, não há objeto ‘adequado’, são meros substitutos que são encontrados e que ali estão apenas para possibilitar o objetivo da *pulsão*, que é produzir satisfação. Há um movimento metonímico e o que ocorre é o encontro com o vazio do objeto. Isso determina a satisfação da pulsão no retorno e no recomeço, na sua própria insistência em encontrar o ‘objeto a’, ou seja, como tal encontro é da ordem do impossível a satisfação se dá pela compulsão à repetição.

A satisfação é paradoxal e faz parte da categoria do impossível, diz Lacan (1998). A existência da *compulsão à repetição* demonstra o paradoxo da satisfação e a dualidade pulsional entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. É sim, uma montagem a partir da prematuridade do humano que precisa do Outro para sobreviver que o introduz na linguagem. Nessa dimensão, a necessidade é perdida nesse encontro com o Outro, já que este a transformará em demanda³⁶. Por isso, o equilíbrio cíclico da satisfação pulsional não ocorre, senão no próprio interior da pulsão. No homem, é o encontro com o objeto que determina a satisfação na forma de gozo, enquanto que o que põe em marcha o desejo é a procura do objeto, a falta-a-ser. Lacan escreve:

Mesmo que vocês ingurgitem a boca – essa boca que se abre no registro da pulsão – não é pelo alimento que ela se satisfaz, é como se diz, pelo prazer da boca. É mesmo por isso que, na experiência analítica, a pulsão oral se encontra, em último termo, numa situação em que ela não faz outra coisa senão encomendar o menu. Isso se faz, sem dúvida, com a boca que está no princípio da satisfação – no que vai à boca retorna à boca, e se esgota nesse prazer que vem de chamar, para me referir a termos em uso, prazer da boca (LACAN, 1998a, p. 159).

³⁶ A demanda no pensamento lacaniano é a “forma comum de expressão de um desejo, quando se quer obter alguma coisa de alguém, a partir da qual o desejo se distingue da necessidade. [...] quando o sujeito se coloca na dependência do outro, a particularidade a que visa a sua necessidade fica, de certa forma, anulada. O que lhe importa é a resposta do outro como tal, independentemente da apropriação efetiva do objeto que ele reivindica” (CHEMAMA, 1995, p. 40-41).

Ao discutir o paradoxo da satisfação, Lacan cita a sublimação como uma das formas da satisfação pulsional. Ele diz, no *Seminário 07*: “a sublimação nos é representada como distinta dessa economia de substituição onde se satisfaz habitualmente na medida em que é recalçada” (LACAN, 1991, p. 139). A sublimação é criadora de inúmeras formas de satisfação, como a arte literária, por exemplo. Nesse caso, a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa. Na sublimação há um vazio determinante, assim como no fazer analítico, o lugar do desejo do homem é o desejo do Outro.

Essa *Coisa* é acessível em exemplos muito elementares que quase se aproximam da natureza da demonstração filosófica clássica, [...] tomei o exemplo esquemático do vaso para permitir-lhes apreender onde se situa a *Coisa* na relação que coloca o homem em função do médium entre o real e o significante. Essa *Coisa*, da qual, todas as formas criadas pelo homem são do registro da sublimação, será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada senão por outra coisa (LACAN, 1998a, p. 162).

Ao discutir as pulsões de vida e de morte no *Seminário 02*, Lacan discute a relação entre Freud, Hegel e a máquina: “Há algo de que se fala de Freud que não se fala em Hegel, é a energia” (LACAN, 2010, p. 106). A biologia freudiana não é a biologia como ciência. A discussão em Freud é ‘energeticamente o que é o psiquismo?’, ele estuda o cérebro humano como uma máquina de sonhar. O que ele faz com isso, entretanto, não é passar de uma perspectiva fisiologizante para uma psicologizante. Ao contrário, ele descobre a manifestação do símbolo em estado dialético, num estado semântico, com os deslocamentos e condensações. Elementos que nem Freud reconheceu ao elaborar a *Traumdeutung*, mas somente vinte anos depois, com a descoberta do *Mais além do princípio do prazer*. Essa energia demarca, para Lacan (2010), a pulsão de morte como o trágico da experiência humana, mas, por outro lado, ela não significa a admissão da impotência, nem um derradeiro inefável, ela é um conceito.

Seguimos nosso estudo sobre a ética pensando na transmissão da psicanálise e seus efeitos.

2.4 A Ética na Escola de Psicanálise

A função de uma *escola* é transmitir um ensino, entretanto, o que se transmite é a falta. Só há desejo se houver falta. Fazer-se desejante é o efeito de uma análise pela via do simbólico. A transmissão lacaniana sempre foi marcada pelo valor que a palavra representa. Sua transmissão implicou no resgate do valor clínico da palavra. Lacan (1994) parte de algo bem simples, que é a ‘ferramenta’ utilizada no trabalho do psicanalista, ou seja, a palavra. Ele é claro em sua transmissão: “temos que nos aperceber de que não é com a faca³⁷ que dissecamos, mas com conceitos” (LACAN, 1994, p. 10), ou seja, é com a palavra falada que operamos. Para isso, a *Escola* de Psicanálise foi criada por Lacan, para manter a posição ética dos analistas em relação à própria palavra. A *Escola*, ao contrário, não pode garantir a ética, quem a garante é o próprio analista. Daí decorre a pertinência da pesquisa que ora se apresenta movida pela inquietação inerente ao problema da formação ética do psicanalista.

Além disso, as escolas de psicanálise foram criadas com o objetivo de transmitir a psicanálise e determinar suas normas de funcionamento. Até então, a prática da psicanálise era determinada pela Sociedade Psicanalítica Internacional (IPA), fundada em 1926, a qual foi criada a partir da Sociedade Psicanalítica inaugurada por Freud. Segundo Roudinesco (1994), os psicanalistas estão sujeitos aos efeitos de grupo, como nas demais sociedades formadas por profissionais liberais. Analisa Roudinesco:

As sociedades psicanalíticas são em parte atravessadas pelos problemas que afetam a sociedade inteira. [...] seus membros partilham os ideais do meio no qual desenvolvem suas atividades: gosto do êxito individual, amor à norma, ausência de julgamento crítico, angústia narcísica, submissão voluntária aos notáveis do escalão superior. Quanto ao grupo psicanalítico [...] é instituído segundo o modelo de um casulo protetor. O vocabulário muda conforme os círculos, mas o jargão é sempre o mesmo: ele arremeda um elitismo irremediavelmente perdido cujo luto não se consegue fazer (ROUDINESCO, 1994, p. 432).

Quinet (1992) ao discutir a transmissão da psicanálise nos alerta para o fato de que o psicanalista não se pronuncia na qualidade de representante institucional de uma *Escola*, ele só pode pronunciar-se em seu próprio nome. Transmitir significa “*transmittere*”³⁸, ir para além de, deixar ir. Como se transmite, então, a *falta-a-ser* em uma psicanálise? Como um analista mais experiente pode ‘ensinar’ o analista candidato ou

³⁷ Essa ideia de dissecar parece estar associada ao texto freudiano *A dissecção da personalidade psíquica*, em que ele apresenta o funcionamento do aparelho psíquico. Aparelho formado pelas instâncias psíquicas: isso, eu e supereu, e pelos processos inconscientes na formação do julgamento moral.

³⁸ HOUAISS, 2001, p. 436.

membro de uma instituição de formação de analista a assumir sua posição de desejo frente à castração?

Estas questões fizeram Lacan, em 1964, fundar a própria *Escola*. Em sua *Ata de Fundação da Escola Freudiana de Paris*, Lacan (1964) anunciou “Fundo, tão sozinho como sempre estive na minha relação com a causa analítica”³⁹ e isso fortaleceu a ideia de que o analista precisa autorizar-se a si mesmo. Lacan (1964) opôs-se ao ensino da psicanálise com práticas nos moldes do ensino do tipo universitário, numa relação entre o mestre e o discípulo e propôs, com a Escola Freudiana de Paris, que a formação fosse pautada pelo desejo e pela responsabilidade frente a esse desejo por parte do candidato a analista. Isto, a partir da análise didática, da supervisão clínica e do estudo sistemático dos conceitos psicanalíticos. Avalia Lacan:

O ideal da análise não é o domínio completo de si [isso seria impossível], a ausência de paixão. É tornar o sujeito [analista] capaz de sustentar o diálogo analítico, de não falar nem muito cedo, nem muito tarde. É isso que visa uma análise didática (LACAN, 1994, p. 11).

Lacan redigiu a *Proposição de 9 de outubro de 67* para estabelecer as estruturas asseguradas na psicanálise e para garantir sua efetivação no ato do psicanalista. Ele diz: “Antes de mais nada, um princípio: o psicanalista só se autoriza de si mesmo. Esse princípio está inscrito nos textos originais da Escola e decide sua posição” (LACAN, 2003, p. 245). Este texto intencionou abolir a ideia de hierarquia a fim de propor a noção de *gradus* como preceito para o funcionamento de uma Escola de Psicanálise. Sua proposta é estabelecer a formação do psicanalista compatível com a psicanálise, que deve considerar o funcionamento dos três registros: real, imaginário e simbólico. Lacan observa:

Antes de lhes propor uma forma, quero indicar que, de conformidade com a topologia do plano projetivo, é no próprio horizonte da psicanálise em extensão que se ata o círculo interior que traçamos como hiância da psicanálise em *intensão*. Esse horizonte, eu gostaria de centrá-lo em três pontos de fuga em perspectiva, notáveis por pertencerem, cada um deles, a um dos registros cuja colusão na heterotopia⁴⁰ constitui nossa experiência (LACAN, 2003, p. 256).

³⁹ *Acto de fondation, 21 juin 1964*. Texto apresentado no *Annuaire de l'Ecole de La Causa Freudienne*, Paris, 1982, p. 71.

⁴⁰ Heterotopia é um conceito da geografia humana elaborado por Foucault que descreve lugares e espaços que funcionam em condições não-hegemônicas. Ele usa o termo heterotopia para descrever espaços que têm múltiplas camadas de significação ou de relações à outros lugares e cuja complexidade não pode ser vista imediatamente. Os espaços das alteridades, que não estão nem aqui nem lá, que são

Lacan então propôs a psicanálise em *intensão*, ou seja, com intensidade. Não se poderia praticar a psicanálise sem que se estivesse praticando a própria psicanálise com outro analista, seja AME ou AE. Não como para a formação, mas porque de fato estivesse vivendo um sofrimento psíquico que o levasse a esse tratamento e como consequência dele viesse a tornar-se um analista. Vejamos melhor:

I. O AME, ou analista membro da Escola, constituído simplesmente pelo fato de a Escola o reconhecer como psicanalista que comprovou sua capacidade. É isso que constitui a garantia proveniente da Escola, destacada desde o começo. Sua iniciativa compete à Escola, onde só se é admitido com base no projeto de um trabalho e sem consideração para com a proveniência nem as qualificações. Um analista praticante só é registrado nela, no começo, nas mesmas condições em que nela se inscrevem o médico, o etnólogo e *tutti quanti* [todo o mundo]. II. O AE, ou analista da Escola, a quem se imputa estar entre os que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise, especialmente na medida em que eles próprios estão investidos nessa tarefa ou, pelo menos, sempre em vias de resolvê-los (LACAN, 2003, p. 248).

A análise didática possibilita ao candidato à analista esgotar a vaidade de suas demandas e de seus dons durante o tratamento. Ele precisará vivenciar a retificação subjetiva por meio da transferência. O psicanalista, em seu esforço de compreensão do sujeito que lhe fala, descobre que suas interpretações, se ele não se analisar, serão profundamente marcadas por sua própria subjetividade. A objetividade, com pretensão científica, colocada entre sujeito e objeto, está totalmente ausente neste caso, pois há dois sujeitos na cena, com suas atitudes e opções inconscientes presentes. Como nota Ogilvie: “Não se tem o hábito nas ciências de se preocupar com as intenções ou com o estado de espírito do experimentador: é impossível, aqui, abstrair-se deles” (OGILVIE, 1991, p. 40). Observa Lacan:

O que o analista tem a dar, contrariamente ao parceiro do amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar, ou seja, o que ele tem. É o que ele tem nada mais do que seu desejo, como o analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido. O que pode ser um tal desejo, propriamente falando, o desejo do analista? Desde já, podemos, no entanto, dizer o que ele não pode ser. Ele não pode desejar o impossível (LACAN, 1991, p. 360).

Na *Proposição de 9 de outubro de 1967*, Lacan (2003) apresenta os impasses próprios da estrutura da instituição psicanalítica. Assim, ele propõe o *passe*⁴¹ com a finalidade de teorizar sobre o surgimento de um analista na lógica do final de análise. O *passe* surgiu como oposição às regras da IPA que foram tornando-se cada vez mais rígidas em relação à formação do analista, com padrões preestabelecidos, que longe de fazer surgir o sujeito do inconsciente fazia-o sumir, ou melhor, consumir, consumir tempo e dinheiro. Para Lacan (2003), a consequência da padronização e a burocratização das instituições de ensino da psicanálise evitam o árduo trabalho subjetivo de lidar com o *real*, com a angústia gerada pelas perdas narcísicas.

O *real*, para Lacan (1998a), equivale ao incurável do sintoma (o que se extrai da análise, que é o *sintoma*⁴²) e define-o como o *objeto a*, o mais gozar que não faz laço social. O resultado desse recuo diante do *real* é uma estagnação e cristalização desses padrões e das posições instituídas, elidindo qualquer fundamentação ética.

O que se extrai de uma análise é um analista⁴³, afirma Lacan (2003) na *Proposição de 1967*. O final da análise é marcado pela passagem de analisante à psicanalista. A *Escola* então será testemunha dessa garantia, não só por meio de seu ensinamento, mas também por intermédio da instauração de uma comunidade de experiência. Essa experiência é a própria experiência de análise, ou seja, a psicanálise tomada em *intensão*, que deverá ser verificada pela escola em sua função de *extensão*, ou seja, da transmissão. Portanto, a passagem pela análise torna o sujeito não apenas mais responsável pelo desejo que o habita, mas também preserva⁴⁴ as pessoas que lhes são mais próximas, aquelas que dependem de seu afeto e de sua compreensão.

É sempre em relação ao desejo de ser analista, de ocupar esse lugar que Lacan está pensando a função da Escola de psicanálise. Em seu texto *Subversão do sujeito e*

⁴¹ Lacan (2003) propôs o *passe* na tentativa de fazer uma demonstração de que daquela análise se retirou um analista. É um depoimento que o analista faz a respeito do fim de sua análise, para os psicanalistas da Escola. Com o *passe* não se exclui a garantia da *Escola*, mas não é com essa garantia que o analista opera. É pela ética do desejo que o psicanalista autoriza-se na função de psicanalista, conforme a expressão lacaniana já apresentada neste texto.

⁴² O sintoma é o “fenômeno subjetivo que constitui, para a psicanálise, não o sinal de uma doença, mas a expressão de um conflito inconsciente” (CHEMAMA, 1995, p. 203). O Seminário 23, *O sintoma*, trata especificamente sobre as formas de aparecimento do sintoma, em que os termos sintoma e sinthoma são diferenciados, sintoma faz o sujeito sofrer, ao passo que a fantasia é, ao contrário, um meio de gozo, donde ‘ali onde tu sofres tu gozas’. O sinthoma designa o que há em comum entre sintoma e fantasia, quer dizer, o modo singular de um sujeito gozar.

⁴³ Mesmo nos casos onde a pessoa não quer ser analista, ela precisa ser um analista de si mesmo, analista de seu próprio sintoma.

⁴⁴ Preserva no sentido de que os resquícios da ambivalência entre o amor e o ódio, o *penisneid*, o ódio a feminilidade, entre tantos outros, estão presentes nas relações e sua raiz é inconsciente, o que pode ser tratado sob essa compreensão, ou atribuir ao Outro o que é proveniente do Eu.

dialética do desejo no inconsciente freudiano, Lacan (1998b) mostra o *Grafo do desejo* “pois longe de ceder a uma redução logicizante, lá onde se trata do desejo encontramos na sua irredutibilidade à demanda a mola que impede igualmente de reduzi-lo à necessidade” (1996, p. 287).

Lacan manteve a prática do ensino por meio dos seus seminários com o objetivo de estudar profundamente os conceitos psicanalíticos delineados por Freud. Entendia-os, no entanto, como conceitos e não como preceitos. Nesse sentido, a cura em psicanálise, que está presente no fim da análise, consiste antes na possibilidade de o sujeito identificar-se com seu sintoma, adquirindo certa mobilidade criativa em relação a ele. Segundo Roudinesco (1994), uma das grandes preocupações de Lacan era a má compreensão, a distorção de seu ensino, pois, segundo ele, foi o que os pós-freudianos fizeram com a teoria de Freud.

A discussão lacaniana sobre a cura como possibilidade do sujeito identificar-se com seu sintoma levou ao avanço da compreensão da análise, não como a busca da felicidade, mas como a possibilidade para a retificação subjetiva. Retificação necessária à assunção da posição ética do analista frente a própria falta-a-ser e frente às demandas do analisante.

2.4.1 Demanda de Felicidade e a Ética na Promessa Analítica

Nas últimas décadas, os discursos predominantes a respeito do que a vida deve ser têm se empobrecido. Tais discursos se apoiam cada vez menos em razões filosóficas e cada vez mais em razões de mercado. As razões filosóficas apontam sempre para além das banalidades do nosso dia-a-dia, em direção a um devir, à uma transformação do sujeito ou do mundo em que ele habita.

Por outro lado, as razões de mercado produzem em si mesmas seu próprio esgotamento cada vez que são satisfeitas, pois a sua satisfação não remete a nada além da fruição causada pelo objeto, sem implicar aquele que escolhe em sua própria escolha. Ou seja, há um assujeitamento e não um sujeito ético frente a suas escolhas e respectivas consequências. Este assujeitamento não ocorre em função da pura satisfação provocada pelos objetos oferecidos pelo mercado de consumo, pois, para a psicanálise, o homem não é um ser de natureza, é um ser de linguagem. Lacan avalia:

Recentrar a análise na dialética vem presentificar para nós que a meta aparece indefinidamente recuada. Não é culpa da análise se a questão da felicidade não pode articular-se de outra maneira atualmente. Direi que e na medida em que, como o diz Saint-Just, a felicidade tornou-se um fator de política. É pelo fato da entrada da felicidade na política que a questão da felicidade não apresenta para nós, como possível a solução aristotélica, e que a etapa prévia se situa no nível da satisfação das necessidades para todos os homens. Enquanto Aristóteles faz uma escolha entre os bens que ele oferece ao mestre senhor e lhe diz que apenas alguns desses bens são dignos de sua devoção, ou seja, da contemplação, a dialética do mestre e senhor é, para nós, desvalorizada. Insisto, por razões históricas, que provêm do momento histórico que vivemos, e que se expressa na política pela seguinte fórmula – Não poderia haver satisfação de ninguém se não houver a satisfação de todos (LACAN, 1991, p. 350-351).

Então, como a ética do desejo se transmite? Lacan (2006) afirma que a função do analista não é algo natural. É antes de tudo, anti-natural. Escutar o sujeito inconsciente é anti-natural. Portanto, o que se transmite em psicanálise é o desejo de desejo, pela escuta do significante e pela direção do tratamento que não recua frente à renúncia de satisfação pulsional. Diz Lacan:

Eis que convém relembrar no momento em que o analista se encontra em posição de responder a quem lhe demanda a felicidade. A questão do Bem Supremo se coloca ancestralmente para o homem, mas ele, o analista, sabe que essa questão é uma questão fechada. Não somente o que se lhe demanda, o Bem Supremo, e claro que ele não o tem, como sabe que não existe. Ter levado uma análise a seu termo nada mais é do que ter encontrado esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca (LACAN, 1991, p. 359).

Nesse sentido, Lacan (2006) nos interroga sobre o desfecho de uma análise quando um indivíduo tem uma vida infernal, propriamente neurótica. E nos leva a pensar que o ideal de um fim de tratamento não é o de que um cavalheiro ganhe um pouco mais de dinheiro do que antes, ou que se livre de inibições seja no trabalho ou na vida sexual, já que “a sexualidade é justamente o terreno, se posso dizer, onde não se sabe em que pé dançar, a propósito do que é verdadeiro” (LACAN, 2006, p. 30).

O que Lacan (1994) propõe como o fim de seu ensino e como a própria finalidade da análise é a assunção do desejo. O fundamento próprio da análise é a reintegração pelo sujeito de sua história até seus limites sensíveis, isto é, uma dimensão que ultrapassa os limites individuais. Lacan (1991) entendia que, ao longo da história, o desejo do homem foi adormecido pelos moralistas, domesticado pelos educadores, recalçado, e precisa ser desvelado pela escuta do inconsciente. Cabe ao psicanalista, portanto, encontrar seu desejo recalçado e posicionar-se frente a ele.

Em nossa interpretação, a psicanálise não se propõe a aliviar o sofrimento do analisante com o objetivo de que ele obtenha o *gnôthi seautón* [conhece-te a ti mesmo], não é disso que trata. Em psicanálise, o trabalho psíquico se caracteriza pelas construções ou reconstruções – que o analisante pode fazer - do seu lugar subjetivo frente ao Outro. Ou seja, o que se desloca é a pulsão, de um objeto a outro. Não é, portanto, o conhecimento que promove a modificação, mas, sim, o trabalho pulsional, por meio da relação transferencial, pela prática da repetição da palavra na cadeia de significantes. É esse exercício da palavra que faz com que o sujeito possa irromper, nesta cadeia, como sujeito desejante.

Tal prática, foi denominada por Freud como livre associação, é o que torna o trabalho clínico ético, segundo Lacan. O contrário disso seria um trabalho educativo, que objetiva a rememoração em busca de um conhece-te a ti mesmo. O que decididamente não é o que sustenta uma psicanálise freudiana. Nela, por meio do manejo da transferência, nos curamos e, por isso, nos lembramos dos fatos infantis, e não o contrário: lembramos e por isso nos curamos, como se a rememoração fosse suficiente para causar o redirecionamento pulsional e com isso decifrar o enigma particular de um sintoma ou o desdobramento dos significantes. Perguntamo-nos se esta seria, então, uma busca pela *epiméleia heautoû* [cuidado de si], como na proposta socrática?

Frente a isto nos questionamos: essa retificação subjetiva poderia conduzir a um modo de *tékhne toû bíou* [arte de viver], como a filosofia antiga a descreveu? No intuito de pensar sobre esta questão, no segundo capítulo, discutimos a concepção da arte de viver na leitura de Foucault, a partir da filosofia da antiguidade. Para isso, abordaremos o conceito de conhecimento de si ou, mais precisamente, conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*), o cuidado de si (*epiméleia heautoû*), a arte de viver, o governo de si e dos outros e a coragem da verdade. As obras que nortearão o capítulo dois serão: *O Uso dos prazeres*; *O cuidado de si*; *A Hermenêutica do Sujeito*; *O cuidado de si e o governo dos outros* e *A coragem da verdade*, escritos por Foucault entre os anos de 1982 a 1984.

3. A ÉTICA NA FILOSOFIA ANTIGA NA PERSPECTIVA DE FOUCAULT

O objetivo deste capítulo é rastrear e apresentar as nuances e compreensões a respeito das práticas que funcionaram como operadores éticos na filosofia antiga problematizados por Foucault. Nesse sentido, identificamos como, e em que contexto histórico-filosófico, a noção da arte de viver ou arte da existência, denominada pelos gregos como *téchne tou biou*, através do cuidado de si, do governo de si, e da *parrhesía*, foram consideradas práticas⁴⁵ éticas. Para isso, voltar-nos-emos aos últimos três cursos⁴⁶ realizados por Foucault no *Collège de France* e em duas de suas obras que tratam desta temática: *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, as quais fazem parte de *A História da Sexualidade*, apresentada em três volumes.

Para os gregos clássicos, por exemplo, as práticas que visavam o cuidado de si eram direcionadas aos jovens; o cuidado de si era considerado um princípio que concernia aos jovens que ainda não estavam maduros no domínio de si. Este era o operador ético mais importante entre os gregos clássicos. Para os gregos e latinos do início da era cristã, o ‘cuidado de si’ tornou-se um princípio primordial para toda a vida. Essa noção como prática ética modificou-se nos períodos seguintes, como veremos neste capítulo.

Entendemos que a compreensão da *parrhesía* e de conceitos como ‘domínio de si’ e ‘cuidado de si’, operadores éticos dos gregos clássicos e dos helênicos e latinos do início da era cristã, respectivamente, e, ‘tecnologias do eu’ e ‘práticas de si’, que são operadores conceituais foucaultianos, possibilitarão a formulação de respostas para o problema que move esta pesquisa, a saber: quais as contribuições dos operadores éticos encontrados na antiguidade, na leitura de Foucault, ao problema da formação ética do psicanalista? Especificamente, nos interessa ocuparmo-nos com a posição ética frente às demandas que originam a teoria da conduta moral e a obediência quanto aos preceitos da ciência sobre a saúde e a felicidade. Os preceitos morais e científicos que o

⁴⁵ Para Foucault, prática, em termos gerais, é episteme e dispositivo, este último termo é compreendido como a rede que se estabelece entre os elementos (discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas) que integram as práticas discursivas e as práticas não discursivas. Castro nota que: “O dispositivo como objeto de análise aparece, precisamente, ante a necessidade de incluir as práticas não discursivas (as relações de poder) entre as condições de possibilidade da formação dos saberes. [...] Não se pode confundi-la [a prática] com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com uma atividade racional que pode funcionar em um sistema de inferência [...]” (CASTRO, 2009, p. 337).

⁴⁶ O curso entre 1981-1982, *A Hermenêutica do Sujeito*; entre 1982-1983, *O Governo de Si e dos Outros*; e entre 1983-1984, *A Coragem da Verdade*.

psicanalista precisaria reconhecer e abdicar em seu processo de formação psicanalítica, segundo a ética do desejo na perspectiva de Lacan (1991), já foram discutidos no primeiro capítulo⁴⁷. Coerente com o que Foucault propõe, consideramos necessário ir adiante, pois, cada um, por si mesmo, precisa indagar os preceitos ou modos de subjetivação de sua época como uma experiência crítica do pensamento sobre o próprio pensamento.

Conforme o próprio Foucault (2010a), o que constituiu o tema geral de suas investigações é o sujeito, e, para compreender o desenvolvimento da problemática do sujeito, deve-se considerar a subjetividade do ponto de vista histórico e não a maneira de uma substância conforme a posição cartesiana. O operador sobre a subjetividade, então, é o próprio modo de conduzir-se do sujeito. A partir do entendimento desta operação sobre o próprio sujeito surge o filósofo como o *hegemón* (o guia): “o filósofo se apresenta, ruidosamente como o único capaz de governar os homens, de governar os que governam os homens e de constituir assim uma prática geral do governo de si, governo dos outros” (FOUCAULT, 2010a, p.122). Ao tratar da figura do *hegemón*, Foucault aborda a noção de *parrhesía* enquanto ética da palavra, enquanto cuidado de si. Assim, antes de abordarmos a *parrhesía*, “a abertura do coração, a necessidade, entre os pares, de nada esconder uns aos outros do que pensam e se falar francamente” (Ibid., p.124), abordaremos o conceito de sujeito em Foucault.

3.1 O conceito de Sujeito e os Processos de Subjetivação

O uso do conceito de sujeito na obra de Foucault difere e faz oposição ao uso feito em psicanálise. No pensamento de Foucault, o conceito de sujeito é pensado pela problematização da subjetividade, de modo radicalmente diferente do conceito de sujeito desejante, de Jacques Lacan. Em Lacan, o sujeito de desejo se constitui pela rede

⁴⁷ Os preceitos morais aqui mencionados são aqueles provenientes do supereu, cujas funções são a consciência moral, a auto-observação e a formação de ideais do eu. O supereu é o herdeiro do complexo de *Édipo*, o qual se origina das mais antigas relações objetais da criança. É uma instância psíquica que atua na mente, se constitui na medida em que o eu pode dominar tal complexo ao renunciar à satisfação de desejos edípicos. Nesse caso, a criança deixaria de investir sua libido na direção de seus pais, passando a se identificar com eles, interiorizando suas exigências morais e proibições. O mesmo ocorre com o psicanalista, ou seja, a formação de um supereu. Ele precisaria tratar seus preceitos morais, e também os preceitos científicos, aqueles assumidos em nome da ciência, e que, ao mesmo tempo, podem ser moralizantes para assumir uma posição ética frente ao seu desejo e posição subjetiva do analisante.

de significantes e é fundada pelo desejo do Outro no nível do inconsciente. Nos últimos cursos proferidos por Foucault, a problematização é estudada em dois momentos históricos distintos: na Antiguidade e na experiência cristã da carne, ambos no nível da consciência ou do autoconhecimento. Em seus estudos sobre o dispositivo de sexualidade, Foucault (1985) constata que a experiência da sexualidade entre os gregos divergia profundamente da experiência cristã da carne. Estas práticas estão apresentadas a obra *A História da Sexualidade*, de Foucault, de forma que o sujeito de desejo é pensado a partir das experiências da vida cotidiana, dos princípios gerais que organizam a vida sexual, no uso dos prazeres, na experiência moral dos *aphrodisia* e no julgamento moral sobre esses atos. A partir de suas pesquisas sobre os séculos I e II, Foucault diz:

Essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas, a forma de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui como sujeito de seus atos. [...] De modo geral, as sociedades antigas permaneceram sociedades de promiscuidade onde a existência era levada “em público”, sociedades também onde cada um se situava em fortes sistemas de relações locais, vínculos familiares, de dependências econômicas, da relação de clientela e de amizade (FOUCAULT, 1985, p. 47).

No movimento ascético cristão dos primeiros séculos acentuaram-se as relações de si para consigo ao mesmo tempo em que houve uma desqualificação da vida privada. A ética era pensada por meio da complexa relação entre saber, poder e sexualidade e a partir de diversos sistemas de pensamento (médico, moral, religioso), partindo da filosofia na Antiguidade. O interesse de Foucault (1985) não estava centrado na elaboração de um manual sobre a ética dos gregos e em utilizá-lo como modelo de conduta na contemporaneidade. Seu interesse levou-o a modificar o projeto genealógico que vinha construindo desde *Vigiar e Punir* em direção aos modos de subjetivação. Além disso, vemos Foucault provocar no leitor/ouvinte a possibilidade de pensar sobre a ética como uma prática reflexiva de liberdade, diante da agonística sujeito/assujeitamento presente nos modos de conduzir-se do sujeito moderno. Explica ele:

Essas diferenças [quanto ao modo de conduzir-se frente aos códigos de prescrições sexuais] dizem respeito a vários pontos. Elas concernem ao que se poderia chamar de determinação da substância ética, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir parte dele mesmo como conduta moral (FOUCAULT, 1998, p. 27).

Assim, é no modo de conduzir-se do sujeito que a “substância ética” estaria manifesta; entretanto, esse sujeito é constituído historicamente e está assujeitado aos dispositivos de saber e poder⁴⁸. Como, então, pensar a ética nos modos de subjetivação? Para pensar esta questão, Foucault estuda as definições e os usos da noção de ética a partir dos modos como os sujeitos da Antiguidade “conduziam-se” diante do problema dos *aphrodisia*⁴⁹. Para Dreyfus e Rabinow, no texto *A Analítica Interpretativa da Ética de Foucault*, Foucault retorna à Antiguidade para interpretar os perigos e insatisfações encontrados na sociedade em que vive. Segundo eles, o resultado desta interpretação “não é uma invenção subjetiva nem uma descrição objetiva, mas um ato de imaginação, análise e engajamento” (1995, p. 279). No intuito de esclarecer as formas de subjetivação no presente, presente pensado como acontecimento filosófico⁵⁰, Foucault investiga as formas de pensamento do sujeito sobre si na Antiguidade.

Foucault, ao estudar as relações de poder, refere-se à psicologia freudiana como uma prática normalizadora, como um dispositivo de poder característico de uma sociedade disciplinar. Para ele, a teoria freudiana enfraquece substancialmente a capacidade organizadora e reguladora da noção de poder na medida em que reconhece apenas a face negativa do poder: a interdição, a repressão e suas restrições. Para Foucault, o sexo e a sexualidade, reconhecidos como fatores determinantes na configuração do comportamento dos sujeitos, passam à condição de elementos a serem

⁴⁸ Os dispositivos de saber e poder são reconhecidos atualmente nos discursos sobre a importância da educação infantil, nas instituições educacionais diversas, nos prédios e regulamentos escolares, nas leis de ensino, nas portarias ministeriais, nos discursos pedagógicos, sociológicos e psicológicos com pretensão de cientificidade dentre outros tantos, discursos moralistas. Estes discursos são considerados práticas disciplinares do dispositivo educacional moderno. Os dispositivos de saber e poder são estudados por Foucault (2010b), o qual esclarece que, desde a Antiguidade, os modos de subjetivação e assujeitamento eram encontrados nas práticas de si. Seu objetivo é compreender como as tecnologias de si conduziram o sujeito ocidental a reconhecer-se como sujeito de desejo e como esse dispositivo era utilizado na época em que vivia.

⁴⁹ O termo grego *aphrodisia* não possui uma tradução adequada na língua francesa, segundo Foucault, os gregos dispunham de muitas palavras para designar o que definimos, hoje, como os gestos ou atos sexuais. “Eles [os gregos] possuem um vocabulário para designar práticas precisas; possuem termos mais vagos que se referem, de forma geral, ao que chamamos ‘relação’, ‘conjunção’ ou ‘relações sexuais’: como *sunousia*, *homilia*, *plesiamos*, *mixis*, *ocheia*. A categoria geral sob a qual todos esses gestos, atos e práticas são subsumidos é muito difícil apreender. Os gregos utilizavam facilmente um adjetivo substantivado: *aphrodisia*, que os latinos traduzem aproximadamente como *venera*” (FOUCAULT, 1998, p. 35).

⁵⁰ Foucault refere-se ao presente orientando-se pelo texto kantiano *O que é a Aufklärung?*, em suas palavras: “Parece-me que vemos aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela. Pois bem, se quisermos considerar a filosofia uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, com esse jogo entre a questão “O que é a *Aufklärung*?” e a resposta que Kant vai lhe dar [...] a prática filosófica [...] não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente” (FOUCAULT, 2010b, p. 13-14). Assim, para Foucault, a questão “qual a minha atualidade?”, é uma prática em que o sujeito se incluiu e que consiste na interrogação sobre a modernidade própria da filosofia.

regulados, submetidos às técnicas que ele designa como expressões do biopoder. Foucault questiona a universalidade do complexo de Édipo, o qual Freud propõe como uma equivalência entre a verdade sexual e a verdade subjetiva, embora reconheça o esforço do pensamento freudiano em libertar⁵¹ o evolucionismo de seus pressupostos naturalistas e, desse modo, abrir-se para a dimensão histórica da existência. Analisa ele:

Freud, mais que qualquer outro, aproximou o conhecimento do homem de seu modelo filo-lógico e linguístico, mas que foi também o primeiro a tentar apagar radicalmente a divisão entre o positivo e o negativo (o normal e o patológico, o compreensível e o incomunicável, o significativo e o não-significante). Compreende-se de que modo anuncia ele [Freud] a passagem de uma análise em termos de funções, de conflitos e de significações para uma análise em termos de norma, de regras e de sistemas: e é assim que todo esse saber, em cujo interior a cultura ocidental se proveu, em um século, de certa imagem do homem, gira em torno da obra de Freud, sem, contudo, sair de sua disposição fundamental (FOUCAULT, 1999a, p. 498).

Para Foucault, é possível prescindir do sujeito do desejo inconsciente e de suas consequências subjetivas, as quais são obtidas pela interpretação das formações do inconsciente. Parece-nos que Foucault acredita que enquanto houver uma obsessão pela decifração da verdade contida no desejo inconsciente, o homem estará preso a uma relação complexa de poder/saber. Portanto, o objeto de estudo de Foucault (1985, 1998, 2010a; 2010b, 2011) são os modos de subjetivação produzidos historicamente por meio da hermenêutica das práticas de si, para, então, pensar os modos dos sujeitos se conduzirem na contemporaneidade.

Foucault (2011) nos confronta com o *éthos*⁵² enquanto problema. A condição que cabe a nós é perguntarmos: quem somos nós? Qual é a nossa identidade em uma sociedade em que não nos está dada de antemão? Dessa forma, o *éthos* também não está dado de antemão, precisa constituir-se como tal. As ações morais também são

⁵¹ Segundo Rajchman, “Foucault tomou para si a responsabilidade de mostrar que a questão do desejo introduzida pela “revolução da ética” de Freud não era universal, mas histórica – uma invenção singular e contingente, da qual, na verdade, podíamos prescindir” (1993, p. 104).

⁵² Segundo Castro o conceito de “*Éthos* para os gregos é um modo de ser do sujeito que se traduz em seus costumes, seu aspecto, sua maneira de caminhar, a calma com que enfrentam os acontecimentos da vida” (2009, p. 154). Em Foucault, o estudo dos modos de ser do sujeito, a partir dos gregos, produziu uma crítica experimental, ou seja, uma indagação sobre a história do homem e sua condição de ser livre. Neste estudo, entretanto, “não se trata nem de analisar as representações que os homens têm de si mesmos, nem as condições que os levam a pensar de uma determinada maneira sem que eles o saibam, mas que o fazem e o modo como o fazem” (Ibid., p. 155). É na beleza de nossas libidos ou nas nossas fatalidades históricas que estaria a tentativa de repensar a antiga questão do *éthos* “como estar ‘à vontade’ num mundo em que nossa identidade não é dada, nosso convívio é questionado, nosso destino é contingente ou incerto – o mundo da violência de nossa auto-constituição” é ignorado por nós mesmos (RAJCHMAN, 1993, p. 166).

repensadas, uma vez que elas não são a mera aplicação de um princípio universal a casos particulares ou a afirmação de uma identidade original. Ao contrário, é por meio das ações que se constitui uma conduta moral, um modo de ser específico em que a subjetivação é a dimensão propriamente ética da moral. Ela se refere à constituição de um *éthos*, de um modo de ser, e não à correção de atos isolados. Foucault, interrogado por Dreyfus e Rabinow (1984) na entrevista realizada em abril de 1983, em Berkeley, nos EUA, sobre se o sujeito é condição de possibilidade de uma experiência, responde negativamente e introduz a tematização acerca do processo de subjetivação como que imprescindível para a sua perspectiva ética:

Absolutamente. É a experiência que é a racionalização de um processo, ele próprio provisório, que termina num sujeito, ou em vários sujeitos. Chamarei de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade, que evidentemente é uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si (DREYFUS e RABINOW, 1984, p. 137).

Segundo a análise de Dreyfus e Rabinow (1995), para Foucault, a moral não se esgota no código moral, nas regras de conduta que são prescritas aos indivíduos e aos grupos, nem na conduta mais ou menos adequada a essas regras. Entre regra e conduta há a subjetivação, os modos de conduzir-se, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo se transforma em sujeito de uma conduta ética moral. Portanto, a subjetivação não diz respeito a uma subjetividade constituída pelo desejo do Outro, tampouco se trata de uma subjetividade que se identifica com regras de conduta porque elas provêm da cultura. Não há, para Foucault, um sujeito dado de antemão, por isso ele não pode ser a condição de possibilidade de uma experiência. A subjetivação, portanto, concerne aos modos como um indivíduo se torna propriamente um sujeito, por exemplo, por meio das práticas existentes entre os gregos e latinos. Foucault (1985) identificou os prazeres, *aphrodisia*, como sendo o alvo de uma intensa problematização moral entre os gregos e latinos, e, a partir dela, verificou como se dá a constituição do sujeito ético: não por força de um constrangimento, mas como uma prática de liberdade. Aprecia ele:

Por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a eles relacionados, são objeto de uma preocupação moral? Por que esse cuidado ético, que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais à vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? [...] é que eles são objeto de

interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. [...] mas isso seria dar como solução a própria questão [...] parece-me que a questão que deveria servir como fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como um campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa problematização? (FOUCAULT, 1998, p. 14).

Sobre o conceito de cultura, Heuser (2010) diz, ao discutir a formação do homem grego clássico, que naquele período não havia separação entre homem e natureza. “Em sua origem, os instintos estão em anarquia, contradizem-se, [...] porque os instintos lutam visceralmente por mais potência [...]. Para dar aos instintos uma justa proporção [...] é indispensável o adestramento de todos eles. Exatamente a meta da cultura” (p. 59-60). Esta meta seria alcançada na medida em que o domínio de si estivesse presente, assim como na proposta foucaultiana, em que as atitudes éticas revelam a experiência ética do sujeito em relação a si e aos outros.

É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 1998, p. 28).

Para delinear o projeto foucaultiano, quanto à problematização da ética na filosofia antiga, é necessário compreender a noção ‘cuidado de si’ por meio dos modos de subjetivação. Foucault (1985, 1998, 2010a; 2010b, 2011), em sua reconstituição genealógica da moral, descreve três formas básicas de subjetivação a partir da problematização da moral: o uso dos prazeres (*aphrodisias*) na Grécia Antiga; o cuidado de si no Império Romano; e, a hermenêutica do desejo na cultura cristã, os quais apresentaremos a seguir, a partir da leitura dos textos provenientes das aulas ministradas por Foucault entre 1981 à 1984, no *Collège de France*, denominadas *A Hermenêutica do Sujeito* e *A Coragem da Verdade*. Esses cursos funcionaram como material empírico para a produção dos dois últimos volumes de *A História da Sexualidade*, publicados em 1984, pouco antes de sua morte e consistem na sistematização de suas pesquisas dos últimos anos de vida.

3.2 O Conceito de Cuidado de Si a partir dos Cursos *A Hermenêutica do Sujeito* e *A Coragem da Verdade*

O Curso ministrado por Foucault, no *Collège de France*, entre os meses de janeiro e março de 1982 fora intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*. Neste Curso, ele apresenta: a problemática entre subjetividade e verdade, a partir do ‘cuidado de si’ entre os gregos, como atitude geral da vida filosófica e moral antiga; do *Alcebiades* aos dois primeiros séculos de nossa era; da *parrhesía* pensada como atitude ética; e, sobre o regime dos *aphrodisia*, designados como ‘substância ética’ da moral antiga. E, no seu último curso *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011) faz uma reconstituição do conceito grego de *parrhesía*. Ele pesquisa as estruturas epistemológicas, a genealogia e a proveniência da noção política da *parrhesía*. O trajeto traçado parte de Heráclito e Sócrates, passa por Platão e vai até o uso da *parrhesía* no cristianismo, quando retoma os primeiros textos pré-cristãos e o Novo Testamento.

Na primeira aula do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, em 06 de janeiro de 1982, Foucault (2010a) detém-se nas questões referentes à *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (o conhece-te a ti mesmo). Ele mostra as diferentes interpretações sobre estes dois conceitos ao longo da história da filosofia antiga. Dentre eles, estão os três preceitos délficos, atribuídos ao Deus Apolo, que deviam ser lidos como recomendações gerais de prudência: “nada em demasia”; “não faça promessas”; e, “não conte demais com a sua própria força”⁵³. Para isso, Foucault busca em Sócrates a noção do *gnôthi seautón*, “essa, portanto, é a ‘ordem’ pela qual os deuses confiaram a Sócrates a tarefa de interpelar as pessoas, jovens ou velhos, cidadãos ou não, e lhes dizer: ocupai-vos com vós mesmos” (2010a, p.07). Segundo Foucault, o cuidado de si:

é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de

⁵³ Sobre esta busca da prudência orientada por preceitos apolíneos, a qual pode *indicar* a existência de uma harmonia entre os impulsos, Nietzsche, em o *Crepúsculo dos ídolos*, apresenta uma posição contrária a de Sócrates. Segundo Vânia Azeredo, em sua obra *Nietzsche: a Aurora de uma nova Ética*, “Nietzsche afirma haver um problema referente aos filósofos, qual seja, a desagregação de seus impulsos, explicitada na luta travada por eles contra esses impulsos. O seu argumento procura mostrar as características manifestas, de um modo geral, nos pensadores: julgamento da vida, condenação da sensualidade – e, de um modo geral, dos sentidos – e a suprema valorização da introspecção em sua relação direta com o decréscimo instintual. De um lado, buscam tangenciar a harmonia, inobstante negarem qualquer anuência aos sentidos. De outro, exacerbam as possibilidades racionais de promover a autoconservação, visando à superação de certa degenerescência imposta a eles por sua própria condição. O seu querer e o seu agir, nessa perspectiva, refletem um estado, já que são os impulsos, em Nietzsche, que determinam o querer, o sentir e o pensar (AZEREDO, 2008, p. 116).

agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância (2010a, p. 09).

Foucault registra em sua aula que a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) recebeu diferentes significações no curso da história, tais como, ocupar-se consigo mesmo, ter cuidados consigo, recolher-se em si mesmo, retirar-se em si mesmo, sentir prazer em si mesmo. É também certa forma de atenção, de olhar sobre si mesmo, na medida em que “o cuidado de si mesmo implica uma maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento” (Ibid., p. 12). Foucault afirma que esse conceito foi esquecido por quase um milênio. Descartes, nas *Meditações*, requalifica o conceito de *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e desqualifica o de *epiméleia heautoû* (cuidado de si). Para Foucault, o momento cartesiano produziu as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, ou seja, pelo conhecimento e tão somente pelo conhecimento.

Foucault também estudou a relação conflituosa entre espiritualidade e ciência na filosofia moderna, a qual foi precedida pelo conflito entre a espiritualidade e a teologia⁵⁴. Cita a *Reforma do Entendimento* de Spinoza, do séc. XVII, e dos filósofos do séc. XIX, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger, que mantiveram uma estrutura de espiritualidade vinculada ao conhecimento. Ao falar do campo do saber propriamente dito, ele interroga as ideias propostas pelo marxismo e pela psicanálise:

E parece-me que todo o interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade [...] essa questão que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos do conhecimento, portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode, por definição, ser colocada nos termos do conhecimento? (FOUCAULT, 2010a, p. 29).

⁵⁴ Foucault afirma que, no pensamento teológico, não há a noção de *cuidado de si*, com a qual se cultiva um olhar sobre si. O que impera na concepção teológica é uma vigilância sobre os pensamentos com a intenção de vigiá-los e corrigi-los por meio da auto-punição, em prol do bem comum e da obediência aos mandamentos que visam a moral. Não se trata, portanto, de uma postura ética, na medida em que o sujeito está assujeitado a códigos e regras sobre sua conduta. O ‘cuidado de si’ como experiência ética implica o domínio da ascese, não simplesmente na memória ou no pensamento que os apreende na medida em que se voltam regularmente (religiosamente) a eles, mas na ativação da própria atividade do sujeito, tornando-se sujeito ativo de discursos verdadeiros.

Foucault identifica os diálogos socráticos como sendo o contexto em que a fórmula do cuidado de si aparece primeiramente. Sócrates expressa a necessidade de ocupar-se consigo mesmo na medida em que se há de governar os outros oferecendo razões para que isto seja levado a sério pelos cidadãos atenienses, quais sejam: a desvantagem dos atenienses em relação à educação espartana que implica um rigor contínuo e a inserção em regras coletivas; a maneira como se desenrola o amor entre homens e rapazes; e, por fim, pela ignorância, “Ignorância, ao mesmo tempo, das coisas que se devia saber e a ignorância de si mesmo enquanto se quer se sabe que as ignore” (2010a, p. 42). Ele diz ainda:

A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifesta na Grécia arcaica, e de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas que passo a enumerar [...] ritos de purificação [...] técnicas de concentração da alma [...] preparação purificadora para o sonho (Ibid., pp.45-46).

Foucault (2010a) descreve as determinações ou condições que caracterizaram a necessidade de cuidar de si, citando o diálogo platônico *Alcebiades*. Nele, Alcebiades, enquanto jovem aristocrata, alguém que por status deve dirigir a cidade, deve ocupar-se consigo mesmo para poder exercer o poder ao qual está destinado, e, além disso, ocupar-se consigo é também conhecer-se. Dessa forma, conclui que o objeto do cuidado é o próprio eu, mas a finalidade do cuidado é a cidade. E associa essa finalidade, a cidade, como sendo o que Platão definiu como existência, já que não há um eu sem sua inserção na cultura. Foucault cita uma série de expressões mostrando os sentidos do ‘cuidado de si’, tais como: cultuar-se, honrar-se, respeitar-se (remetendo-se aos pensamentos de Marco Aurélio), sentir prazer consigo mesmo e ser feliz na presença de si (cartas de Sêneca para Lucilius). Foucault, então, interroga-se: como o ‘cuidado de si’ se torna coextensivo à vida?

Primeiramente, pois, extensão à vida individual ou coextensividade do cuidado de si à arte de viver (a famosa *téchne tou bíou*), arte da vida, arte da existência que, como sabemos, desde Platão e, sobretudo, nos movimentos neoplatônicos, virá a ser a definição fundamental da filosofia. O cuidado de si torna-se co-extensivo à vida (Ibid., p.79).

É na *Aula de 27 de janeiro de 1982* que Foucault discute especificamente a fórmula geral da arte de viver ou *téchne tou bíou*. Ele justifica a escolha da filosofia dos séculos I e II para orientar a produção do conceito de prática de si, isto porque este

período “representa o ápice de uma evolução, sem dúvida muito longa, no decorrer de todo o período helenístico” (2010a, p.114). Essa evolução refere-se ao conceito de cuidado de si que, nesse período foi formulado como um princípio incondicionado e apresenta-se como uma regra aplicável a todos, sem pré-condições ou finalidade técnica, profissional ou social. Sendo, portanto, indispensável à participação de outro sujeito para que a prática de si se efetive em seus objetivos.

O outro ou outrem é indispensável na prática de si, a fim de que a forma que define essa prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida. Para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável. Essa é a fórmula geral (Ibid., p. 115).

Ao analisar a *prática de si* no começo do Império, Foucault aborda a necessidade de fundação do outro. O outro se funda no fato de que “o sujeito é menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos” (Ibid, p. 116). E, para exemplificar tal deformação, Foucault apresenta uma passagem de Sêneca no começo da carta 52 a Lucílio sobre a *stultitia*, que é uma espécie de lugar comum na filosofia estóica, ou seja, o *stultus* é aquele que não tem cuidado consigo mesmo.

Ele [o *stultus*] aceita essas representações sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam. O *stultus* está aberto ao mundo exterior na medida em que deixa estas representações de certo modo misturar-se no interior de seu próprio espírito – com paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, [...] não é capaz de fazer a *discriminatio* entre o conteúdo dessas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam de misturar-se com ele (2010a, p. 118).

Nesse sentido, a vontade de *stultus* não é livre. O querer livre, segundo Foucault, é um querer sem nenhuma determinação. E um *stultus* quer algo e ao mesmo tempo o lastima, quer, mas quer com inércia, com preguiça, sua vontade se interrompe sem parar. “Já a *stultitia* é essa vontade de algum modo limitada, relativa, fragmentária e cambiante. [...] Entre a vontade e o eu há uma desconexão, uma não conexão, um não pertencimento que é característico da *stultitia*” (2010a, p. 120). E o que faz a conexão não é um trabalho de instrução ou de educação no sentido tradicional do termo, de transmissão de um saber teórico ou de uma habilidade, mas de uma determinada ação:

que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo

no qual está [...]. É uma espécie de operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito, não simplesmente a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância (Ibid., p. 121).

Esta ação é mais do que a transmissão de um saber. Ela é um modo de conduzir-se na vida. Exige uma prática de si, um ato de coragem. Essa coragem necessária a esse modo de conduzir-se é discutido nas aulas do Curso *A Coragem da Verdade*, proferido por Foucault (2011). Nesse Curso ele continua investigando as práticas assumidas pelos antigos e como a moral antiga se organizava. Relata:

E depois [de investigar as práticas e tipos de discursos com que se tentou dizer a verdade sobre o sujeito louco e sobre o sujeito delinquente] procurei encarar essa mesma questão das relações sujeito/verdade sob outra forma: não a do discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas o discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo sob algumas formas culturalmente conhecidas e típicas, por exemplo, a confissão e o exame de consciência. Essa era a análise dos discursos verdadeiros que o sujeito faz sobre si mesmo e cuja importância se pode ver facilmente nas práticas penais ou também no campo, que estudei, da experiência da sexualidade (FOUCAULT, 2011, p. 5).

O exame de consciência foi prescrito pelos pitagóricos ou pelos estóicos, com Sêneca. O princípio, ‘é preciso dizer a verdade sobre si mesmo’ é encontrado em várias práticas, dentre elas nas anotações sobre os sonhos⁵⁵. Segundo Foucault (2011), não foi necessário esperar o cristianismo e a institucionalização, no início do século XIII, da confissão com o estabelecimento do poder pastoral para que a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo se apresentasse como uma prática conjunta, uma prática a dois. Isso já acontecia na cultura antiga. Sobre essa prática Muchail pensa que:

Eis, o que podemos reconhecer como primeiro paradoxo: ofuscando o sentido inicial de “intensificação das relações consigo”, historicamente com uma “atitude individualista” e mesmo com uma “valorização da vida privada”. Este paradoxo é reforçado [...] não pelo cristianismo, como habitualmente se crê, mas pelas filosofias da época helenística e romana (MUCHAIL, 2007, p. 30).

No texto de Foucault (2011), estas demarcações e diferenciações, como apontou Muchail, ficam claras. Ele diferencia também o modo de dizer-a-verdade *parrisiático* e o modo de dizer-a-verdade profético, como veremos a seguir ao abordarmos a noção de *parrhesía*.

⁵⁵ Tais anotações são exercícios de escrita estudados no Curso sobre *A Hermenêutica do Sujeito*.

3.2.1 A *Parrhesía* ou o Falar-Franco

Foucault (2010a) apresenta o conceito de *parrhesía*⁵⁶ genericamente compreendido como franqueza ou abertura do coração, ou ainda abertura do pensamento. O estudo da *parrhesía* na cultura de si ao longo da Antiguidade, para Foucault (2011), é uma espécie de pré-história das práticas que se organizam e desenvolvem-se em pares, tais como o penitente e o confessor, o doente e o psiquiatra, o paciente e o psicanalista.

A noção de *parrhesía* [...] é uma noção política. Essa análise da *parrhesía*, como noção, como conceito, evidentemente me afastava um pouco do que era meu projeto imediato: a história das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo. [...] me aproximava das relações ente sujeito e verdade. Com a noção de *parrhesía*, arraigada originariamente na prática política e na problemática da democracia, derivada depois para a esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral. [...] Parece-me que examinando a noção de *parrhesía* podemos ver se ligarem entre si as análises dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governabilidade e a identificação das formas de práticas de si (FOUCAULT, 2011, p. 09).

A noção de *parrhesía* é estudada a partir do diálogo *Alcebiades*, de Platão. Por meio dela podemos nos aproximar da noção de hermenêutica do sujeito em Foucault. Para tratar dela, ele recorre aos comentadores neoplatônicos do século II:

Primeiramente, o *Alcebiades*⁵⁷ é aos seus olhos, o próprio resumo da filosofia de Platão. Segundo, ele é a introdução primeira e solene na filosofia, do *gnôthi seautón* como condição primeira da prática filosófica. E, enfim, nele vêm o primeiro atrelamento entre o político e o catártico (FOUCAULT, 2010a, p.154).

De forma sintética, Foucault, respondendo à entrevista de Dreyfus e Rabinow, em abril de 1983, apresenta a hermenêutica do si como um ocupar-se consigo mesmo. Nota Foucault:

Bem, a sustância ética para os gregos era a *aphrodisia*; o modo de assujeitamento era uma escolha político estética; a forma de ascese era

⁵⁶ *Parrêsia*, na língua francesa francês.

⁵⁷ Com o *Alcebiades* de Platão, fica claro, segundo Escobar que: “você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si por sua própria causa começa com os epicuristas – torna-se algo muito mais geral com Sêneca, Plínio, etc.: todos têm que cuidar de si. A ética grega está centrada num problema de escolha, de estética da existência [...] a ideia de que a ética pode ser uma estrutura muito forte da existência, sem qualquer relação com o jurídico por si, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar” (ESCOBAR, 1984, p. 48).

a *téchne* que era usada – e aí encontramos, por exemplo, a *tékhnē* sobre o corpo, ou a economia como as regras pelas quais definimos nosso papel [...] e a teleologia era o domínio de si mesmo. [...] No livro cristão [...] tento mostrar que toda esta ética mudou. Pelo fato do *telos* ter mudado: o *telos* é imortalidade, pureza, etc. O asceticismo mudou porque o auto-exame toma forma de auto-interpretação. O modo de assujeitamento agora é a lei divina. Eu acho que mesmo a substância ética mudou porque não é *aphrodisia*, mas desejo, concupiscência, carne, etc. (FOUCAULT In: ESCOBAR, 1984, p. 56-57).

Citando o *Tratado da Cura das Paixões*, de Galeno, Foucault avança em sua elaboração, demarcando a inexistência de uma teoria da *parrhesía*, ou seja, conclui que não há uma teoria sobre o franco-falar. Foucault (2010a), ao seguir as ideias apresentadas nesse *Tratado*, surpreende-se com a solução encontrada por Galeno nessa busca por um ‘outro’ que possa curar alguém de seu amor por si mesmo, posto que isso o cega diante de suas paixões e erros. Após encontrar alguém que transmita confiança se pede conselhos e, mesmo que esta pessoa faça reprovações àquele que pediu conselhos e estas lhes pareçam injustas, deve-se ser grato a este outro.

Segundo Foucault (2010a), a *parrhesía*, traduzida como falar franco ou *a libertas*, constituiu-se como uma das técnicas fundamentais do cuidado de si mesmo na Antiguidade. Falar com *parrhesía* é falar com a liberdade da palavra. De forma distinta à *parrhesía* está, em nossa perspectiva, o conceito de livre associação em psicanálise. A teoria sobre a associação livre, fundada por Freud e retomada por Lacan, diferencia-se do franco-falar. Na associação livre, o psicanalista dirige o tratamento, não o discurso do analisante, objetivando seguir as formações do inconsciente no intuito de estabelecer a transferência e operar por meio dela, assim como apresentamos no primeiro capítulo. A palavra, entretanto, não é totalmente livre, mesmo que a associação seja livre, no sentido de que o analisante diz os pensamentos que lhe vêm à consciência. A palavra-falada não é livre porque está recalcada, ela é, antes, sobredeterminada pela satisfação pulsional inconsciente, de maneira que é pela escuta do psicanalista que se torna possível, para o analisante, o reconhecimento dos seus pensamentos inconscientes⁵⁸. Portanto, a diferença fundamental entre a *parrhesía* e a livre associação está no objetivo de cada uma. Na livre associação, o sujeito fala de si, buscando sua verdade, que é

⁵⁸ Isso ocorre por meio da suspensão do recalçamento, que é compreendida em sua relação com os conceitos do manejo clínico, tais como a interpretação, que é da ordem do dizer sem dito, em que não se faz o uso da palavra, e sim da letra, e esse dizer se conecta ao próprio dizer do analisante; a pontuação; o corte; o uso da polissemia, os quais tratamos no quarto capítulo.

inconsciente; na *parrhesía*, o sujeito fala o que pôde subjetivar dos discursos verdadeiros compartilhados por sua cultura.

Avançando em suas pesquisas, Foucault encontra em Sêneca que o essencial na *parrhesía* “é transmitir pura e simplesmente o pensamento, com o mínimo de ornamento” (FOUCAULT, 2010a, p. 363). Franco-falar sem ornamento quer dizer palavra livre, desvincilhada de regras, de procedimentos da retórica. Há um comprometimento da palavra na *parrhesía*, sua base e sua condição estão na sustentação daquilo que se diz sobre si e daquilo que se vive. Assim, não se pode ensinar um homem a dizer a verdade sem que aquele que ensina seja exemplo disso. A importância do ato do franco-falar para Foucault está justamente na possibilidade de constituir-se um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. “O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento que diz ‘eu digo a verdade’, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada” (Ibid., p. 365). Foucault continua:

Ocupar-se consigo mesmo não é, pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida. [...] O objetivo final da conversão a si é estabelecer algumas relações consigo mesmo. Essas relações são, por vezes, concebidas segundo o modelo jurídico-político: ser soberano de si mesmo, exercer sobre si mesmo um domínio perfeito, ser plenamente “para si” (*fieri suum*, diz frequentemente Sêneca) (Ibid., p. 446).

Foucault, na *Aula de 17 de março*, ao estudar as práticas de subjetivação e as regras ascéticas (conjunto dos exercícios que estão à nossa disposição) da escuta, localiza o exercício da *parrhesía*. A ascese tem por função constituir uma *paraskeuê* (preparação) para que o sujeito constitua a si mesmo; seu objetivo é ligar o indivíduo à verdade, “tornando-o sujeito ativo de discursos verdadeiros [...] deve transformar o discurso verdadeiro em êthos” (2010a, p. 373). É importante que esta ligação seja com a verdade subjetivada pelo sujeito e não uma submissão à lei, exatamente porque se dá em relação a aspectos não codificados da existência. Este pensamento é um dos aspectos fundamentais da ascese filosófica, segundo Foucault, e o que compõem a ascese como subjetivação do discurso verdadeiro são as técnicas e práticas referentes à escuta, leitura, escrita e ao ato da fala. Sendo, este último, o franco-falar o que possibilita a responsabilização do sujeito com a verdade que subjetivou e permite modificar sua conduta, mesmo que a escuta seja considerada o primeiro procedimento na ascese e na

subjetivação do discurso verdadeiro. A passagem da *alétheia* (verdade) ao *êthos* começa com a escuta. Descreve Foucault:

Filosofar é consequentemente dispor-se de maneira a considerar o conjunto da vida como uma prova. E a ascética, o conjunto dos exercícios que estão à nossa disposição, tem o sentido de nos permitir que nos preparemos constantemente para a vida [...] não absolutamente do mesmo tipo da ascese cristã, cuja função essencial consiste em fixar, em sua ordem, quais renúncias necessárias que devem conduzir ao ponto extremo da renúncia a si mesmo [...]. Creio que devemos compreender a ascese filosófica como a maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito da ação reta (FOUCAULT, 2010a, p. 437).

Filosofar é preparar-se, diz Foucault, e o exame da consciência poderia ser o perpétuo barômetro para os helênicos e latinos do início de nossa era. Tal exame seria retomado todas as noites na constituição do sujeito ético da verdade. A atitude ética, então, encontrar-se-ia na arte de dizer a verdade sobre si mesmo na presença do público:

O estatuto desse outro, tão necessário para que eu possa dizer-a-verdade sobre mim mesmo, sua presença, levanta evidentemente alguns problemas. Não tão fácil de analisar, porque se é verdade sobre que conhecemos relativamente bem esse outro tão necessário ao dizer-a-verdade sobre si mesmo na cultura cristã, em que adquire a forma institucional do confessor ou do diretor de consciência, se podemos identificar facilmente na cultura moderna esse outro, cujo estatuto e cujas funções seria sem dúvida necessário analisar mais precisamente – esse outro indispensável para que eu possa dizer – a verdade sobre mim mesmo, seja ele o médico, o psiquiatra, o psicólogo ou o psicanalista –, em compensação, na cultura antiga, em que no entanto sua presença é perfeitamente atestada, é preciso reconhecer que seu estatuto é muito mais variável, muito mais vago, muito menos nitidamente recortado e institucionalizado (FOUCAULT, 2011, p. 6-7).

Esse outro é frequentemente um homem mais velho, é alguém que testemunha o que o sujeito pôde assimilar da verdade sobre si. “O outro é um modelo de comportamentos, modelo transmitido e proposto ao mais jovem e indispensável à sua formação” (FOUCAULT, 2010a, p. 115), à sua *paraskeuê*. A ascese tem por função constituir uma *paraskeuê*, ou preparação para os acontecimentos da vida, para que o sujeito se constitua a si mesmo. Para os gregos, a ascese filosófica, que difere da ascese cristã, é concebida como subjetivação do discurso verdadeiro. Na ascese cristã há uma submissão à lei divina sob a forma de uma obediência.

O suporte permanente da ascese filosófica dos gregos como subjetivação do discurso verdadeiro são todas as técnicas e todas as práticas que concernem à escuta, à

leitura, à escrita e ao ato da fala. Trataremos somente da primeira, a escuta. Para tratar desta, Foucault cita o *Tratado da Escuta*, de Plutarco, “o ouvir é evidentemente mais capaz do que qualquer outro sentido de enfeitiçar a alma, recebendo e sendo sensível à lisonja das palavras” (FOUCAULT, 2010a, p. 298). Foucault encontra no texto de Epicteto o tema da escuta, para ele há uma *tékhne* para falar, mas ainda não há uma *tékhne* para escutar e que o silêncio é a velha regra secular para purificar a escuta lógica na prática de si. Mas não basta, a “alma deve, de algum modo, acolher sem perturbação a palavra que lhe é endereçada. Consequentemente [...] é preciso que o corpo permaneça calmo” (Ibid., p. 305).

Acerca da escuta, Foucault (2010a) refere-se à *enkratéia* (domínio de si), citando o *Alcebiades*. O jovem não pode escutar como se deve a filosofia uma vez que se apresenta perfumado, interessado nos ornamentos, nas ilusões. E, voltando-se para Epicteto, o qual rejeita a sedução dos jovens perfumados, evidencia a deserotização da escuta da verdade no discurso do mestre.

Foucault (2011) conclui que o ascetismo cristão modificou fundamentalmente o ascetismo antigo. Decifrar a verdade de si neste mundo, decifrar a si mesmo na desconfiança em relação a si e ao mundo no temor a Deus passou a ser o acesso da verdadeira vida. Houve uma inversão nos modos de pensar e nas práticas de si. Sobre o dizer-verdadeiro ou a arte de dizer a verdade, Bülow (1984) pensa que Foucault mostra a *parrhesía*, pois não tentou convencer seu público, mas mostrou-lhe outra possibilidade: a arte do ‘dizer verdadeiro’ através do gesto, da conduta ou da coragem.

De fato, para uma ascese ética é necessário mais do que o exercício da *parrhesía*, a coragem da verdade faz-se necessária. “Não basta este exercício da verdade sobre si mesmo, ele não é possível, ele só encontra um fundamento na base da atitude que é a coragem da verdade: ter a coragem de dizer a verdade sem nada dissimular e a despeito dos perigos que isso comporta” (FOUCAULT, 2011, p. 297). Foucault conclui seu Curso, *A Coragem da Verdade*, dizendo que é na coragem da verdade que encontramos a noção de *parrhesía*, enquanto uma noção de origem política que se inflecte e dobra-se, juntando-se ao cuidado de si.

3.3 O ‘Governo de Si’ como ‘Cuidado de Si’ a partir do Curso *O Governo de Si e dos Outros*⁵⁹

Foucault inicia seu curso denominado *O Governo de Si e dos Outros*, demarcando o problema investigado em suas pesquisas durante os últimos 10 ou 12 anos em que ensinou no *Collège de France*. Ele diz: “eu queria distanciar-me de dois métodos [...] do que se chama história das mentalidades [...] e do que se poderia chamar de história das representações ou dos sistemas representativos” (FOUCAULT, 2010b, p. 04). Seu problema, então, consistia em fazer a história do pensamento, sendo o pensamento a análise do que se poderia chamar de focos de experiência nos quais se articulam as formas de um saber possível, as matrizes normativas de comportamentos para os indivíduos e os modos de existência virtuais para os sujeitos possíveis.

Nesse curso, Foucault pensa a ética como proveniente da correlação de três eixos. Estes eixos são “o eixo da formação dos saberes, o eixo da normatividade dos comportamentos e, enfim, o eixo dos modos da constituição dos modos de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2010b, p. 41). Parece-nos que Foucault demora-se nas *Cartas* VII e VIII, de Platão, a respeito do governo das cidades para esclarecer o que o pensador grego denomina o real da filosofia, que é demarcado como uma prática de si sobre si, prática necessária àquele que quer governar a si e aos outros. Para isso, Platão diferencia o conhecimento filosófico dos demais conhecimentos, pois estes não pertenceriam ao registro das *mathémata* ou ao registro das fórmulas ensinadas e aprendidas. Dedicar-se a apontar aquilo que confere o verdadeiro significado à rejeição; à recusa; à escrita, sustentado por Platão; a correlação entre o discurso filosófico e o exercício do poder político.

Nosso interesse neste estudo sobre as *Cartas* de Platão, realizado por Foucault, está na seguinte questão: Poderemos afirmar que o conhecimento adquirido pela experiência psicanalítica também não pertenceria ao registro das *mathémata*? Em que medida a recusa à escrita sustentada por Platão estabelece relação com a recusa à escrita de Lacan? A prática da psicanálise para a formação ética do psicanalista conduz o

⁵⁹ Neste terceiro capítulo, especificamente os itens 3.3 e 3.4, foram elaborados com a colaboração do trabalho de monitoria realizado pelo acadêmico do quarto ano de psicologia Matheus Ramalho. A Resolução n.º 58/2009 do CONSUN regulamenta a estrutura, a organização e o funcionamento da monitoria na PUCPR. A prática da monitoria faz parte das atividades de fomento ao desenvolvimento intelectual dos acadêmicos do curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, campus Toledo.

psicanalista a uma prática de si sobre si? Em síntese: como o estudo de Foucault sobre os gregos contribui para a compreensão do problema da formação ética do psicanalista?

A experiência psicanalítica objetiva à renúncia da satisfação pulsional⁶⁰ (gozo de origem psicosssexual). Entendemos que essa renúncia – que se dá por meio da ‘palavra falada’ – é o ponto com maior dificuldade para ser tratado, mas que conduz à retificação subjetiva. A renúncia da satisfação pulsional foi a questão fundamental estudada por Freud e por Lacan e é, até hoje, um tema difícil para os psicanalistas, como já o era, na época de Platão, como escreve Foucault:

A parrhesía é o discurso verdadeiro que deve ser feito por qualquer um na cidade para convencer os cidadãos da necessidade de obedecer, pelo menos nessa parte da ordem da cidade que é mais difícil de obter, que é precisamente a vida individual dos cidadãos e a vida da sua alma, ou melhor, a vida de seu corpo, isto é a vida de seus desejos e prazeres. Assim, na medida em que aborda a análise da legislação sexual, Platão escreve: eis agora “um tema de não pequena importância, em que se fazer ouvir é difícil [...]” (FOUCAULT, 2010b, p. 188).

Foucault estuda as *Cartas* VII e VIII, de Platão, partindo de suas explanações acerca do real do discurso filosófico, em suas relações com a escuta e com a prática. Após retornar brevemente a essas questões, Foucault passou a circunscrever o real da filosofia (o conhecimento propriamente filosófico) em Platão a partir da recusa de Sócrates à escrita. Esta recusa, como apresentada na carta VII⁶¹, aponta para a impossibilidade de encontrar-se o real do discurso filosófico (seu *érgon*) por meio das *mathémata* ou fórmulas do conhecimento. Daí resulta a recusa socrática à escrita e a crítica de Sócrates aos textos de Dionísio: o conhecimento filosófico não pertenceria ao registro das *mathémata* ou ao registro das fórmulas ensinadas e aprendidas.

Foucault entende que “as *mathémata* são [...] ao mesmo tempo o conhecimento em seu conteúdo e a maneira como esse conhecimento é dado em matemas, isto é, fórmulas que podem provir da *mathésis*” (FOUCAULT, 2010b, p. 225). Neste sentido, por *mathésis* entende-se o aprendizado de uma fórmula enunciada pelo mestre e escutada pelo discípulo que, decorando-a, apropria-se do conhecimento. Dessa forma, para Sócrates, contrapondo-se à lógica dos matemas, a filosofia traça um caminho

⁶⁰ Conforme descrevemos no segundo capítulo dessa dissertação.

⁶¹ No texto da *Carta* II, a recusa à escrita aparece formulada de forma distinta. Neste texto, o tema geral seria o esoterismo (precaução quanto à divulgação do saber), diferentemente da *Carta* VII, na qual a recusa à escrita teria sido articulada com a impossibilidade de transmissão da filosofia pela lógica das *mathémata*.

distinto: a transmissão (ou melhor, a aquisição) da filosofia ocorre por “*synousía perito prâgma*”. *Synousía* designa, neste contexto, o que chamamos de reunião ou conjunção; coabitação. Portanto, no que diz respeito ao real do conhecimento filosófico, segundo Platão:

Synousía: coabitação. Syzên: viver com. E, diz Platão, é à força dessa synousía, à força desse syzên que vai se produzir o quê ? Pois bem, a luz vai se acender na alma, mais ou menos como uma luz (“*phôs*”) se acende [...], isto é, como uma lamparina se acende quando é aproximada do fogo. Estar ao pé da filosofia como se está ao pé do fogo, até que a lamparina se acenda na alma, ou que a lamparina se acenda como uma alma — é nisso e dessa maneira que a filosofia vai efetivamente encontrar sua realidade. E, a partir do momento que a lamparina se acende, pois bem, ela vai ter de alimentar a si mesma, com o seu próprio óleo, quer dizer, a filosofia, acesa na alma, terá de ser alimentada pela própria alma (FOUCAULT, 2010b, p. 225-226).

Foucault dedica-se a apontar aquilo que, segundo ele, confere o verdadeiro significado à rejeição e a recusa à escrita, sustentado por Platão. Ele parte da formulação platônica de que “em todos os seres, distinguem-se três elementos que permitem adquirir a ciência deles” (FOUCAULT, 2010b, p. 227). Em seu texto, Foucault aborda o que caracteriza uma teoria platônica do conhecimento, e em que a explicação da razão pela qual a escrita é recusada.

No que diz respeito àquilo que permite ter conhecimento das coisas, afirma Foucault, Platão define três elementos: *ónoma* (nome), *logos* (a definição) e *eídolon* (imagem). Existiriam, ainda, outros dois níveis: *episteme* (a ciência) e um quinto elemento. Os três primeiros modos do conhecimento só dão a conhecer a coisa através do que lhe é contrário, por meio do que é heterogêneo (nome, definição e imagem são estranhos à própria natureza da coisa). O quarto nível (*episteme*), no entanto, não concerne ao mundo exterior, reside tão só na alma. A *episteme*, portanto, permite conhecer as qualidades da coisa.

A quinta forma de conhecimento possibilita o acesso à realidade da coisa em seu próprio ser — *to ón*. Este conhecimento é formado por meio daquilo que Platão designa de *tribé* (fricção), ou seja, pela subida e descida ao longo dos outros quatro graus de conhecimento (trata-se de uma fricção que ocorre por meio de uma prática). Nesse sentido, o quinto grau difere em absoluto dos demais gêneros de conhecimento, podendo apenas ser acessado por meio de uma prática contínua de fricção entre os demais gêneros.

Essas formulações de Platão constituíam-se uma teoria do conhecimento e da ciência de modo que foram inseridas por Foucault (2010b) em suas considerações acerca do real da filosofia como sendo o terceiro círculo (ao lado do círculo da escuta e da prática). O círculo do conhecimento ou conhecimento propriamente filosófico é distinto dos quatro outros modos deste, ainda que só possa ser logrado pela prática assídua e contínua das outras formas de conhecimento.

À questão da recusa à escrita subjaz à elucidação realizada por Foucault (2010b) sobre o real do conhecimento filosófico em sua incompatibilidade com as *mathémata*, o que, então, implica a caracterização do conhecimento filosófico como distinto das outras formas de conhecimento: “[...] não se deve de modo algum ver nessa recusa platônica da escrita algo como o advento de um logocentrismo na filosofia ocidental” (FOUCAULT, 2010b, p. 231). O que se explicita nessa rejeição é, justamente, a recusa daquilo que diz respeito à *ónoma* (a palavra) e ao *lógos* (a qual a escrita é subordinada, a definição).

Esta recusa se faz em nome de *tribé*, em nome de uma relação de si consigo: trata-se, aqui, do real da filosofia marcada como uma prática de si sobre si. No que tange à relação entre filosofia e política, entende-se que a primeira não constitui um discurso imperativo que impõe à cidade e aos homens a obediência de formas essenciais à sobrevivência da cidade. Quer dizer, não é dessa forma que se delinea o real da filosofia. O real da filosofia se situa em práticas exercidas de si sobre si⁶², na fricção entre as demais formas de conhecimento por meio da qual nos colocam em presença de nossa própria realidade. Assim, o real da filosofia está na relação de si consigo. “E é, de fato, como articulação do problema do governo de si e do governo dos outros que a

⁶² O conceito de real demarcado por Foucault, desde Platão, é radicalmente diferente do conceito de real em psicanálise. O real, para Lacan, é justamente o que não pode ser simbolizado (ver nota de rodapé n. 23 do segundo capítulo). O real da filosofia parece ser a realidade ou a atualidade. No *Vocabulário de Foucault*, localizamos o termo atualizar, que é entendido como diagnosticar indicando a definição do termo atualidade mediante três elementos: “a repetição, a diferença e o limite. Diagnosticar a realidade consiste em estabelecer o que constitui nosso presente, os acontecimentos que repetimos [...] consiste também em marcar diferenças. Não se compreende o presente através do passado (como uma época do mundo) nem no futuro (como anúncio ou promessa), mas em sua diferença, a partir de si mesmo” (CASTRO, 2009, p. 181-182). Segundo Foucault, no seu curso no *Collège de France*, em 1983, *O que é o Iluminismo?* transcrito por Bülow questionar “o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade [...]” (1984b, p. 112).

filosofia, aí, nesse texto, formula o que é seu *érgon*, ao mesmo tempo sua tarefa e sua realidade” (Ibid., p. 233).

Após analisar os conselhos políticos articulados por Platão nas *Cartas* VII e VIII, Foucault depreende três tópicos importantes atinentes à natureza desses conselhos no que diz respeito à correlação entre o discurso filosófico e o exercício do poder político. Primeiro aborda os entrecortes entre o discurso filosófico e o discurso político no sentido de situar o que aquele pode conferir a este e sob quais condições. Nesse sentido, pensa que a própria política cabe ocupar-se com as definições relativas às melhores maneiras de se exercer o poder; à filosofia concerne dizer a verdade não sobre o poder, mas em relação ao poder, trata-se, assim, de um dizer-a-verdade em relação à ação política.

3.3.1 Dizer-a-Verdade em relação à Ação Política

O dizer-a-verdade filosófico pode assumir diversas formas. Explicitando a afirmação de que a relação do discurso filosófico com a política pode ser especificada, Foucault aborda a *parrhesía* filosófica de Diógenes, a qual, representando uma distinta vertente do socratismo, oposta ao platonismo, constitui-se em um dizer-a-verdade marcada pela exterioridade, pelo desafio e derrisão. Em contraponto, Platão posiciona-se em relação aos conselhos políticos de forma a concebê-los como uma prática da ordem da intersecção e da identificação do sujeito que filosofa ao sujeito que exerce o poder.

Assim, o discurso filosófico não projeta o que deve ser o exercício do poder político. Trata-se de um dizer em relação à ação política, em relação ao personagem político. Então, para que a filosofia faça sua prova de realidade, é preciso que ela diga a verdade em relação à ação política, porém, “estando entendido que o dizer-a-verdade da filosofia não coincide com o que pode e deve ser uma racionalidade política” (FOUCAULT, 2010b, p. 262). Nesse sentido, filosofia e política devem estar em correlação sem, contudo, haver coincidência ou sobreposição de uma sobre a outra.

A unidade política nesse movimento é questionada na medida em que as exigências impostas pelas dimensões de um império demandam uma fórmula que exceda ao marco da *pólis*, visto que o corpo da cidade já não mais se constitui enquanto modelo. Como, então pensar em unidade política implicando-se a hierarquização,

distribuição e a diferenciação do poder? Assim, nos conselhos de Platão encontram-se esboçadas novas realidades políticas que representam mudanças históricas bastante significativas presentes até o fim da Antiguidade.

A terceira reflexão de Foucault (2010b) refere-se às relações entre aquele que detém e exerce o poder político e o discurso filosófico. Platão, diferentemente dos cínicos, situa a relação entre o dizer-a-verdade filosófico e o exercício do poder político em um lugar que não a praça pública. Platão situa esta correlação na alma do príncipe; na alma daquele que detém o poder. É isto a que se refere Platão quando insiste em que o soberano deve ser ele próprio filósofo. E, mesmo com um lugar na alma do príncipe, o dizer-a-verdade político jamais coincide com o exercício do poder. Ao afirmar que se faz preciso que os filósofos se tornem reis ou que os reis tornem-se filósofos, Platão não aborda uma possível conciliação entre o discurso filosófico e a prática política: trata-se de uma coincidência entre os que praticam a política, ou seja, exercem o poder, e aqueles que praticam a filosofia. Trata-se aqui de uma identificação do sujeito e não dos distintos discursos e saberes.

Nesse sentido, a exigência é que o sujeito do poder político seja ele, também, o sujeito da atividade filosófica. E, na medida em que o discurso filosófico não é prescritivo em relação ao exercício do poder, o que Platão aborda é uma maneira do indivíduo constituir-se como sujeito, constituir-se a partir de certo modo de ser. Portanto, fala-se de uma identidade entre o sujeito filosofante e o sujeito praticante da política. Diz Foucault:

[...] para poder, por um lado, governar como convém, será necessário que, por outro lado, se tenha certa relação de prática com a filosofia; o ponto de interseção entre “governar como convém” e “praticar a filosofia”, sendo esse ponto de interseção ocupado por um só e mesmo sujeito. [...] isso equivale a dizer é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros de acordo com uma política justa (FOUCAULT, 2010b, p. 268).

A realidade da filosofia encontra-se atrelada àquilo que diz respeito ao modo de ser do homem político e não a uma atividade que visa munir com estratégias concretas aquele que exerce o poder. Foucault (2010b), ao abordar os conselhos políticos articulados por Platão e, ao empreender uma análise deles, busca elucidar suas características e sua natureza. Dessa forma, ele transpõe a aparente insipidez dos conselhos políticos platônicos. Ao longo de sua exposição, situa a *symbolé* política de

Platão como uma manifestação e um exercício da *parrhesía*, localizando esta no cerne daquela.

De um modo geral, seu curso, no *Collège de France* é dedicado ao seguinte questionamento: o discurso filosófico incidiria sobre o que se deve fazer na ordem da decisão política, constituindo-se, assim, como um discurso prescritivo, ou, além disto seria, também, carregado de outro sentido? Para responder a esta questão, o autor recorre a três passagens dos textos de Platão: duas delas presentes na *Carta VII* e, uma delas na *Carta VIII*. Foucault (2010b) alerta que essas passagens não consistem em reflexões sobre o estatuto do conselho e do conselheiro ou sobre a necessidade e a oportunidade de se fazer recomendações à política: sua visada, nesse momento, é abordar as recomendações políticas platônicas propriamente ditas.

A primeira passagem da *Carta VII* situa-se imediatamente após as explicações elaboradas por Platão sobre o papel de conselheiro político. Platão compara o papel do conselheiro ao do médico, papel este que aparece estruturado em três características, a saber: 1) o bom médico seria aquele que intervém na doença visando à cura dos males, sendo necessário, para tanto, a identificação e o conhecimento desses males (por meio do diagnóstico; do diálogo com o enfermo); 2) o bom médico é persuasivo e convence o doente sobre o mal que o acomete e sobre os meios para curá-lo; 3) o bom médico persuade o doente e demonstra que não basta apenas medicar-se visando o alívio dos males, mas sim, mostra a necessidade de modificação de hábitos cotidianos para que não seja novamente acometido por eles.

Foucault (2010b) localiza essas três funções médicas nos conselhos que Platão lembra ter dado a Dionísio e que estão situados no texto da *Carta VII*. O filósofo grego, por meio desses conselhos, tenta evidenciar uma dita doença a qual, em seu entendimento, acometia a Sicília sem, contudo, encontrar-se evidenciada por uma crise. Dionísio (“o velho”), de quem Dionísio (“o moço”) herdara um poder político autocrático, construiu um império ao soerguer e restaurar as cidades sicilianas arruinadas no curso das guerras com os bárbaros (cartaginenses). Como primeiro sintoma da doença que acometia o império construído por Dionísio, Platão aponta que ele (Dionísio) não obteve sucesso ao constituir nessas cidades *politeíaspistàs* — ou seja, regimes seguros e capazes de inspirar confiança. Nesse contexto, a noção de segurança alude à relação de confiança e fidelidade a ser estabelecida entre as cidades e a metrópole Siracusa. Platão identifica que o modo de administração das diferentes *politeiai*, geridas por indivíduos nomeados pelo próprio Dionísio, não foi capaz de

permitir a construção de relações de confiança entre as cidades, na medida em que Siracusa constituía-se como *míapólis*. Dessa forma, Dionísio não estabeleceu o que Platão designa de *koinoníaarkhôn*.

Koinoníaarkhôn é a comunidade dos poderes, é o compartilhamento dos poderes, é, se vocês preferirem, o que poderíamos chamar de divisão dos poderes. Ele nunca conseguiu fazer participar do poder os que eram seus subordinados, aqueles a quem ele havia confiado esta ou aquela responsabilidade, ou as populações sobre as quais Siracusa tinha de exercer sua dominação. Ele não foi capaz de realizar essa comunidade nem pela persuasão, nem pelo ensino (FOUCAULT, 2010b, p. 241).

Neste sentido, o diagnóstico empreendido por Platão não se constitui como uma crítica ao governo do tipo autocrático. Para Foucault (2010b), não se trata de um questionamento de Platão relativo ao sistema institucional monárquico. O que se evidencia é a incapacidade de Dionísio de, no que diz respeito a construir um império de forma plural, perceber que as dimensões desta unidade política excediam o marco da *pólis*. Assim, aplicar o modelo da cidade grega a um império que, naturalmente, constitui uma unidade política maior e mais complexa consiste no primeiro equívoco identificado por Platão.

Platão fala também de um segundo equívoco: a não existência da independência das distintas cidades impossibilitou o estabelecimento de relações de amizade e confiança entre os governantes das diferentes cidades subordinadas à Siracusa. O diagnóstico de Platão, dessa forma, vislumbra o fato de que a união forçada sob o modelo de cidade única e unitária e a consequente ausência de vínculos de amizade e confiança entre as autoridades das diferentes cidades constitui o mal que acomete a Sicília.

Situando a segunda função médica - persuasão - nos conselhos de Platão a Dionísio, registrada na *Carta VII*, Foucault (2010b) explicita o esforço do filósofo grego no sentido de elucidar a validade de seu diagnóstico. Platão evoca exemplos para atingir esse objetivo, na medida em que fazê-lo é interessante ao processo de persuasão. Nesse movimento, o sistema imperial persa é abordado como um sistema que funciona positivamente, pelo fato de, em seu funcionamento, não vigorar uma imposição e sujeição de todos ao poder persa. Ao contrário, tratava-se de um sistema de federações e alianças. Estas, de acordo com as ideias de Platão, dariam conta da complexidade das relações entre os federados, os aliados e os subordinados. Platão cita também o modelo ateniense, o qual deixava as populações, isto é, as cidades tomadas no local onde

estavam e, então, mantinha o poder com aqueles que já o exerciam naturalmente (como as elites locais). Sobre o que equivaleria a função médica de receitar um regime, Platão utiliza-se dos elementos anteriormente expostos para que Dionísio, o moço, mudasse sua maneira de governar. Comenta Foucault:

[Platão propõe a Dionísio] Pois bem, diz ele, em vez de fazer da Sicília uma só cidade, é preciso, primeiro, dar a cada uma das cidades da Sicília sua própria *politeía* (sua constituição, suas instituições, seu regime político) e é preciso dar *nómoi* (leis) a cada uma delas. Segundo, é preciso as cidades entre si, ligá-las a Siracusa e àquele que reina em Siracusa, e isso igualmente por meio das *nómoi* e das *politeiai*. Isso significa que é preciso ao mesmo tempo haver leis e regimes locais [...] (FOUCAULT, 2010b, p. 244).

Com isso, os conselhos proferidos por Platão não abordavam o sistema institucional monárquico em si, o que fica patente no fato de que o filósofo utilizou-se de dois sistemas opostos como exemplo para elucidar suas constatações, seu diagnóstico. Nessa direção, para Foucault (2010b), os conselhos de Platão, ao invés de questionarem a lógica da autocracia, trazem a noção de *symphonía* à gestão de um império, seja na democracia ou na autocracia, para o bom governo. O que importa é compreender a voz de cada cidade e governar de acordo com a voz de cada qual. Dito de outro modo, cada cidade deve possuir uma voz, ao mesmo tempo em que estas distintas vozes devem permanecer em harmonia, em sinfonia.

Para que seja garantida essa sinfonia no processo de administração dessas diferentes cidades, é necessário, contudo, que o chefe seja *sumphônous* consigo mesmo, ou seja, o governante deva estar em harmonia consigo próprio. Platão, portanto, acrescenta conselhos que diziam respeito a Dionísio enquanto indivíduo. É necessário que Dionísio, portanto, trabalhe sobre si próprio, trabalho que visasse torná-lo ponderado, sábio e moderado. Escreve Foucault:

E essa harmonia consigo mesmo, pois bem, é o que é formulado desde o início desses conselhos, quando Platão lembra que exortou Dionísio, antes de mais nada, a viver cada dia de maneira que se tornasse cada vez mais senhor de si [...]. No uso corrente, *egkratés* designa esse domínio de si sobre seus próprios desejos, sobre seus próprios apetites, e particularmente a temperança em relação à comida, ao vinho e aos prazeres sexuais (Ibid., p. 245).

Foucault (2010b) nos diz que a temperança, imprescindível à harmonia de si consigo, não reflete uma qualidade ou virtude, mas que decorre de uma relação de poder do indivíduo sobre si mesmo, devendo tornar-se senhor de si em relação a si mesmo. O

segundo conjunto de conselhos de Platão, presentes na *Carta VII*, referem-se aos momentos contemporâneos a ela: são conselhos conferidos aos amigos de Dion, após a morte dele e diante das ameaças de guerra civil.

Apesar de Platão alegar que esses conselhos seriam exatamente os mesmos dados anteriormente a Dionísio, há uma diferença de ênfase: trata-se, neste momento, não do problema da relação entre Siracusa e as demais cidades a ela subordinadas, mas de um conflito relativo à *politeía* de Siracusa. Ainda que esses conselhos sejam dirigidos mais diretamente à organização e às instituições da cidade, Platão não confere a si mesmo a posição de *nomóteta*. Ao estabelecer, em seus conselhos, certas diretrizes para o estabelecimento de uma lei comum (*nómoskoinos*), é a formação moral dos indivíduos que está em questão. Essa formação é localizada por Foucault (2010b) como o aspecto mais importante dessa passagem. No que diz respeito a essa lei comum Platão, nesse momento, procura prescrever medidas diretamente relacionadas à organização e às instituições da cidade. O filósofo grego postula que os vencedores da guerra civil (de um lado, os partidários de Dion, de outro, partidários de Dionísio), os quais exercerão maior influência na cidade, devem ser ainda mais submissos à lei que aqueles que forem vencidos.

Para que os vencedores sejam mais submissos às leis formuladas, no que diz respeito à organização e às instituições da cidade, seria necessária uma formação teórica e uma formação de ordem moral. O ensinamento teórico passado aos partidários de Dion consistia na compreensão de que, invariavelmente, é melhor ser justo mesmo que infortunado, do que ser injusto e afortunado. Este ensinamento, aparentemente banal e simples, diz Foucault (2010b), é fundamentado em considerações teóricas que dizem respeito não à doutrina filosófica platônica, mas, sim, a discursos antigos legitimados pela própria antiguidade e pelos componentes religiosos. Dessa forma, recorrendo a esses elementos teóricos, Platão explicita a importância da formação moral dos governantes para o bom governo da cidade, justificando sua proposição de extrema obediência às leis.

Ao iniciar a discussão sobre o texto da *Carta VIII*, Foucault (2010b) aponta que Platão, no contexto da deflagração da guerra civil, trata mais detalhadamente do domínio da organização da cidade e, ao fazê-lo, introduz e sustenta seus conselhos por uma reflexão geral sobre a *parrhesía*. Nesse texto, no que diz respeito aos conselhos de Platão aos siracusanos, há a proposição de uma *politeía*: Platão propõe um sistema

organizacional para a cidade na medida em que esta se encontra desestruturada pela guerra. Descreve Foucault:

Primeiro, uma monarquia, mas à maneira de Esparta, isto é, na qual os monarcas não terão na realidade nenhum poder real. Serão, sobretudo, poderes religiosos os deles, e esses monarcas serão — é o que Platão propõe no texto —, não dois, como em Esparta, mas três, por algumas razões. É que ele quer, e ele diz isso, integrar os descendentes de Dionísio, o Moço [...]. Independentemente destes três reis, terá de ser organizado um sistema que assegure ao mesmo tempo a existência das leis e sua manutenção [...] (FOUCAULT, 2010b, p. 250).

A partir da exposição da passagem da *Carta VIII*, de Platão, Foucault (2010b) situa o conselho político (*symbolé*) como manifestação e exercício da *parrhesía*. Foucault aponta que Platão desenvolve uma atividade *parresiasta* e procura localizar em que o discurso da *symbolé*, o discurso do conselho, se caracteriza como uma *parrhesía*.

Foucault (2010b) afirma que o discurso de Platão apresenta caráter absolutamente pessoal. Trata-se, dessa forma, de uma enunciação em seu nome, de suas opiniões e recomendações. A *parrhesía*, de Platão, caracteriza-se por uma tensão entre o registro de um conselho particular dado em função de circunstâncias que lhes são contemporâneas, ao mesmo tempo em que é também um discurso que alude a princípios gerais e constantes. Em outras palavras, este discurso de *parrhesía* estende-se a princípios gerais concomitantemente à referência a circunstâncias particulares.

A *parrhesía* de Platão dirige-se a ambas as partes do enfrentamento siracusano, pois trata-se de um discurso recomendado a todos. Ela não consiste em uma imposição e prescrição de leis: trata-se de um discurso de persuasão dirigido a todos e a cada um para que se adote certo comportamento ou conduta.

Enquanto *parresiasta*, Platão alega ser *daitetés*⁶³. Concomitantemente, é árbitro entre as diferentes partes e aquele que dita o regime: o regime médico da cidade, e, nesse sentido, permite-se a arbitragem entre as diferentes forças. Concluindo sua aula, o autor aponta que, para Platão, a *parrhesía* deve enfrentar a realidade: “o discurso que ele dá, os conselhos que ele propõe, ele aceita, ele chega a pedir que a realidade mostre se são verdadeiros ou falsos” (Ibid., p. 254). Assim, é no real político que o discurso filosófico adquire a garantia de não se reduzir a *logos* e, de, definitivamente, tocar seu *érgon*, tocar aquilo que constitui seu real. A *parrhesía* é, então, a atividade que se

⁶³ O *daitetés*, segundo Foucault (2010b) é aquele que arbitra, mas também é aquele que determina o regime para os que dele necessitam.

encontra na raiz do fazer do conselheiro; é a atividade que Platão reconhece e reivindica como tal.

Segundo Foucault (2010b), é possível localizar notáveis modificações na noção de *parrhesía políticae* e, a partir desta constatação o filósofo propõe-se a elucidar os deslocamentos que incidem sobre as concepções deste exercício da palavra verdadeira no campo político⁶⁴. O primeiro deslocamento refere-se à generalização da noção de *parrhesía*: esta passa a ser concebida enquanto um dizer-a-verdade que independe da *politeía*, a qual esteja vinculada. Isto significa que a *parrhesía* deixa de estar necessariamente vinculada à democracia a ponto de tornar-se uma função necessariamente universal. Ela passa a concernir, portanto, aos diferentes regimes, sejam democráticos, autocráticos oligárquicos ou monárquicos.

O segundo deslocamento diz respeito à atribuição de relativa ambiguidade inerente à noção da *parrhesía*, ambiguidade esta que se dá em razão de dificuldades impostas ao seu exercício, na medida em que a *parrhesía* fornece a todos a possibilidade de falar. Desse modo, considera-se que a palavra possa ser tomada tanto ao seu melhor ou não. Além disso, na medida em que dizer a verdade se constitui como uma prática que implica riscos, ou seja, na medida em que existe o perigo em falar a verdade perante o soberano ou perante o povo, poderá contrapor-se à *parrhesía* a lei do silêncio diante do soberano e do povo. Ou, ainda, a partir desse medo, poderá ser constituído um discurso falseado, a má *mímesis*⁶⁵ da *parrhesía*: trata-se aqui da simulação do discurso para que este fique adequado àquilo que o povo ou o soberano desejam ouvir.

O terceiro deslocamento concerne a um deslocamento do alvo, um deslocamento do objetivo da *parrhesía*. Nos escritos referentes ao século IV, a noção de *parrhesía* não se restringe a um conselho dirigido à cidade para que ela se governe convenientemente. Assim, este terceiro deslocamento implica que a *parrhesía* passa a ser uma atividade dirigida à alma daqueles que devem governar, intentando que estes se governem convenientemente para que a cidade seja também assim governada. A *parrhesía* dirige-

⁶⁴ Foucault refere-se a deslocamentos em relação às formulações de Tucídides e a Eurípedes, já anteriormente apresentadas e examinadas pelo autor com vistas à elucidação de diferentes dimensões da noção de *parrhesía*. As referidas modificações são localizadas com a apresentação de formulações mais tardias acerca da *parrhesía*, correntes no século IV.

⁶⁵ Trata-se da *lisonja*, prática que, segundo Foucault (2010b), constitui-se como uma grande categoria do pensamento político na Antiguidade, mas que, no entanto, se apresenta como a própria sombra da *parrhesía*; como seu duplo ruim: ou seja, consiste numa imitação desqualificada do dizer a verdade política.

se, portanto, ao governo de si com vistas ao governo dos outros. Dessa forma, implicada na dimensão ‘filosófico-política’ e na dimensão ‘filosófico-moral’.

A quarta modificação diz respeito àquilo ou a quem pode ser confiado o exercício da *parrhesía*. Trata-se aqui de um problema que pode ser traduzido em diferentes indagações: quem detém o monopólio do dizer-a-verdade político? Quem é capaz de exercer a *parrhesía*? Neste sentido, Foucault aponta que a filosofia passa a ser a detentora do monopólio da *parrhesía*, na medida em que sua função é dizer o que é verdadeiro e rechaçar o falso. Ela, então, não pode concernir à retórica⁶⁶, na medida em que é a filosofia que possibilita a distinção entre a *parrhesía* e a lisonja. À retórica, em contrapartida, cabe persuadir o público tanto do verdadeiro como do falso, tanto do justo como do injusto. A partir dessa aceção, a filosofia detém o monopólio da *parrhesía* na medida em que se constitui não como uma força de persuasão capaz de convencer as almas de tudo e de qualquer coisa, mas porque se apresenta como uma operação sobre as almas que permite às mesmas a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Foucault conclui o Curso sobre o *Governo de Si e dos Outros* argumentando que a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se aqui de um filosofar, de um ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar, testar e provar se sabemos de fato o que sabemos ou não. E de escutar dirigido tanto a si mesmo quanto a outrem. A *parrhesía* filosófica é essencial — na medida em que consiste em uma provação de si mesmo e dos outros — e não ao funcionamento ou ao governo da cidade. Ela consiste na vigília da cidade, à vida da cidade. O *parresiasta* é, então, vital *em relação* à política (FOUCAULT, 2010, p. 296).

Seguindo este pensamento de Foucault quanto à *parrhesía* identificada à própria vida, mais que uma técnica, abordamos a problematização ética em sua relação com a *tékhnē tou bíou*, dos gregos.

⁶⁶ A retórica como arte da palavra pode aparecer como a própria técnica da *parrhesía*, na medida em que for dominada por um homem de bem, que se destina ao dizer-a-verdade e assumir seus riscos. A filosofia aparece como a única prática de linguagem condizente com a *parrhesía* do século IV, na medida em que estão aí implicadas ambiguidades e dificuldades que concernem à distinção entre verdadeiro e ilusório; *parrhesía* e lisonja.

3.3.2 *A problematização da ética e a Tékhne tou bíou - Arte de Viver*

Dreyfus e Rabinow (1984), na entrevista realizada em abril de 1983, em Berkeley, nos EUA, interrogam Foucault sobre o que podemos aprender com a Grécia Clássica. A resposta de Foucault nos indica que cada um, em meio às tecnologias de poder e saber de sua época, ao ocupar-se dessa questão e pensar por si mesmo e sobre os pensamentos de si mesmo exerce o ‘cuidado de si’. Não há, então, a boa resposta, a justa medida, nenhuma teoria a detém, nem a filosófica, a antropológica ou a psicanalítica. Transcrevem Dreyfus e Rabinow:

Penso que não há valor exemplar em um período que não seja o nosso... não é algo ao qual retroceder. Mas temos exemplo de uma experiência ética que implicava numa ligação muito forte entre prazer e o desejo. Se a compararmos à nossa experiência atual em que todos – o filósofo, ou o psicanalista –, podemos nos perguntar se esta desconexão não foi um ato histórico, o qual não foi absolutamente necessário, não está ligado à natureza humana, ou a qualquer necessidade antropológica (FOUCAULT, In: DREYFUS e RABINOW, 1984, p. 47).

Foucault (2010b), ao deter-se na análise do problema da oposição entre filosofia e retórica, aborda que para empreender-se uma ontologia dos discursos de verdade seriam necessários três questionamentos: 1) Qual o modo de ser próprio do discurso a partir do momento em que ele introduz no real certo jogo determinado de verdade? 2) Qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção confere ao real de que ele fala, através do jogo de verdade exercido? 3) Qual o modo de ser que este discurso impõe ao sujeito que o faz, de maneira que este sujeito possa jogar convenientemente este jogo determinado da verdade? Foucault afirma que uma ontologia da veridicção implicaria a consideração do discurso enquanto prática, ao mesmo tempo em que a verdade seria compreendida a partir de um jogo de veridicção, assim como toda ontologia seria analisada como uma ficção.

A história do pensamento se distingue de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, e é o que Foucault (2010b) afirma que gostaria de fazer. Ele acredita que ela deve ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer. Por um lado, Foucault postula que concerne à história do pensamento analisar as problematizações a partir das quais a experiência de si pode ser pensada e transformada, por outro lado, a

história do pensamento foucaultiana é, em si mesma, uma problematização da experiência que vivemos – uma problematização da atualidade.

Sobre o pensamento problematizado em Foucault, Deleuze interroga se devemos “concluir que a nova dimensão escavada pelos gregos desaparece, e se rebate nos dois eixos do saber e do poder?” (2005, p. 111). Sendo, para isso, necessário retornar aos gregos no sentido de reencontrar em si mesmo uma livre individualidade. E sua resposta é clara, não se trata disso, pois, haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos, e aos poderes. Pensa Deleuze:

Certamente, uma coisa perturba Foucault, e é o pensamento. “O que significa pensar. O que se chama pensar?” A pergunta lançada por Heidegger, retomada por Foucault, é a mais importante de suas flechas. Uma história, mas do pensamento enquanto tal. Pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento (DELEUZE, 2005, p. 124).

O estudo da relação existente entre o saber, o poder e o si levou Foucault a estabelecer os modos de subjetivação, que são os modos de existência, ou “estilos de vida”. Sobre isso, Deleuze nos diz que “a constituição dos modos de existência ou dos estilos de vida não é somente estética, é o que Foucault chama de ética em oposição à moral” (1992, p. 125).

Foucault identifica em sua obra os principais perigos que ameaçavam a sociedade qualificada de normal, racional ou científica, parecendo concluir que a função da filosofia não é a de prescrever o que o homem deve fazer. Ele acredita que cada um precisa fazer o exercício do cuidado de si, cada um precisa procurar seu remédio e tomar suas decisões. Foucault não apresenta em seus textos o melhor caminho para enfrentar os perigos do viver, talvez por que não haja mesmo o melhor caminho. É preciso caminhar para decidir se seguirá neste caminho ou não, ou se terá que encontrar outra forma para permanecer no mesmo caminho. Esta, segundo nossa interpretação é, também, a posição lacaniana, pois não há um caminho que garanta o encontro com o Bem, com a felicidade. A ética, portanto, é a prática reflexa da liberdade. A ética na filosofia, na leitura de Foucault não vislumbra um ideal a partir do qual se possa pensar um mundo melhor ou o encontro com o Bem. Foucault (1998; 2010a; 2010b, 2011) pensa a ética a partir de um permanente questionamento histórico, na medida em que a história é feita por meio das possibilidades de vida. Assim, a arte de viver consiste em práticas de resistência que possibilitem a liberdade subtraída pelas forças morais de saber e poder sobre a estética da existência humana. Nesse sentido questionamos se esta

maneira de viver, *tékhnē tou biou*, em que o valor moral não provém da conformidade com um código de comportamentos, pode fazer intersecção ao conceito de ética na proposta lacaniana de formação do psicanalista? Esta é a questão que discutida no quarto capítulo.

Entendemos que o modelo helenístico do cuidado de si não visa o conhecimento da verdade preexistente de um si, mas a constituição de si. Portanto, o si será construído na liberdade de uma prática da verdade. Liberdade, verdade e franqueza estão atreladas uma a outra. Nessa perspectiva, a liberdade em face à lei, em que há um si já existente teria apenas duas possibilidades: conformar-se, optando pela renúncia de uma parte de si, ou a transgressão. Foucault avalia:

A austeridade sexual precocemente recomendada pela filosofia grega não se enraíza na intemporalidade de uma lei que tomaria alternadamente as formas historicamente diversas da repressão: ela diz respeito a uma história que é, para compreender as transformações da experiência moral, mais decisiva que a dos códigos: uma história da “ética” entendida como a elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral (FOUCAULT, 1998, p. 218-219).

A elaboração de uma forma de relação consigo não é encontrada na prática cristã, pelo contrário, o assujeitamento aos dispositivos de saberes e poderes é o próprio modo de conduzir-se do sujeito. Na prática cristã, o dizer verdadeiro está na palavra revelada, na relação de fé que se estabelece com a palavra e no sacrifício, na renúncia de partes de si mesmo. A sua verdade é atribuída a um texto, a Palavra cristã não vem do si, mas exige do si mesmo. Não há possibilidade de valorar a verdade dessas forças que o atravessam, restando apenas a identificação com essa Palavra. Com a confissão cristã, o sujeito faz de si mesmo o objeto de um discurso verdadeiro para, em seguida, renunciar a si. É uma verdade que se coloca numa relação de dependência, diria Foucault (2010a). A noção grega de ‘cuidado de si’ se define, ao contrário, como um princípio de agitação, de movimento e inquietude para que cuidem de si. Esta é uma atitude em relação a si, aos outros e ao mundo indicando, pois, atitudes por meio das quais uma pessoa se encarrega de modificar a si mesma. Para Foucault, na história ocidental das relações entre subjetividade e verdade, o sentido filosófico da fórmula ‘conhecimento de si’ surgiu subordinado ao princípio do cuidado de si, domínio de si, em que a questão do cuidado precede a do conhecimento.

Parece que Foucault (1998) pensa a finalidade da filosofia atual como a forma de pensamento que tenta determinar as condições do acesso à verdade, como uma ontologia da atualidade. Dessa forma, a experiência por meio da qual o sujeitos e transforma para ter acesso à verdade é a espiritualidade. A espiritualidade, segundo Foucault (2010a), apresenta-se como saída a esse impasse, pois a verdade não se dá ao sujeito por um ato de conhecimento. Será preciso que o sujeito se modifique para acessara verdade e esta poderia modificar a alma, iluminando-a (no sentido do *aufklärung*) e tranquilizando-a.

4. CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DA ANTIGUIDADE PARA A FORMAÇÃO ÉTICA DO PSICANALISTA

Este capítulo visa apresentar e discutir a interlocução possível entre a ética da antiguidade problematizada por Foucault e aquela suposta na formação do psicanalista, segundo o *modus operandi* das escolas de psicanálise, proposto por Lacan. Nossa hipótese é a de que há interlocução entre o discurso da filosofia antiga e o discurso do analista, pois acreditamos que a filosofia antiga e a psicanálise, dois campos de conhecimento distintos, cruzam-se quanto ao estudo da ética. Dessa forma, nos propomos a pensar como a ética nos antigos, por meio da leitura foucaultiana acerca desse período da filosofia, contribui para a compreensão do problema da formação ética do psicanalista. Em suma, nosso problema, neste capítulo, se delimita assim: por meio de quais práticas a formação do psicanalista é ética?

4.1 A Ética e sua relação com a Verdade do Discurso

Entendemos que dizer a verdade sobre si é umas das práticas para a formação ética do psicanalista. Em psicanálise, entretanto, a verdade é pulsional. Como, então, esse pensamento pode ser sustentado? De que verdade se trata?

Como vimos no segundo capítulo, Foucault em sua problematização acerca do jogo da verdade, encontra a *parrhesia* como uma prática da verdade. Na concepção grega clássica a *parrhesia* pode ser definida como o falar franco. Esse era constituído pelo fato de que alguém era corajoso o suficiente para falar a verdade à outra pessoa. Isso conduziria a passagem do jogo *parrhesiástico* para o jogo da verdade que consistiria então em ser corajoso o suficiente para revelar a verdade sobre si mesmo, ato que exigiria o que os gregos chamaram de *askesis*.

Nas *Conferências* proferidas em inglês, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, Foucault (2013) sintetiza suas ideias a respeito da *parrhesia* ou falar franco. Ele discute a origem da palavra ascetismo, afirmando que ela deriva da palavra grega *askesis*, a qual não tem relação com o sentido atribuído ao termo pelas práticas cristãs, convertido em ascético que implicava na mortificação da carne, purificação dos liames corpóreos e desvalorização dos aspectos sensíveis do homem. Para os gregos, de acordo com Foucault, a palavra tem um sentido

amplo, denotando qualquer tipo de treinamento prático ou exercício. Entre os antigos, a própria *tékhne toû bíou* - a arte de viver - é pensada como as demais artes que não podem ser apreendidas somente por ensinamentos teóricos, ela exige prática.

Nas práticas cristãs o ascetismo tem como meta a renúncia do eu, enquanto a *askesis* moral das filosofias greco-romanas tinha como meta estabelecer um relacionamento específico da pessoa consigo mesma, no sentido de uma posse de si e do alcance do autocontrole. Outra diferença se apresenta no fato de que no ascetismo cristão há um afastamento do mundo e nas práticas ascéticas das filosofias greco-romanas havia a preocupação em preparar o indivíduo moralmente, para que lhe fosse possível confrontar o mundo de um modo racional e ético.

As práticas ascéticas implicavam diversos tipos de exercícios, que, segundo Foucault (2013) eram bem conhecidos, entretanto, não foram catalogados nem analisados. Eram habitualmente utilizados sem qualquer teoria precisa sobre eles. Foram associados, pelos autores gregos e latinos, no contexto dos tópicos teóricos ao tempo, à morte, à vida. Foucault analisa três destes jogos de verdade na 5ª. *Conferência* proferida em 1983:

Eu gostaria de analisar cinco [analisa três] desses jogos da verdade, comumente descritos como “exames de consciência”, de modo a mostrar-lhes (1) como alguns exercícios diferem uns dos outros; (2) que aspectos da mente, dos sentimentos, de comportamento, etc., foram considerados nesses diferentes exercícios; e (3) que esses exercícios, apesar de suas diferenças, implicavam uma relação entre o eu que é diferente do que nós encontramos na tradição cristã (FOUCAULT, 2013, p. 94-95).

O primeiro texto que Foucault (2013) analisa é de Sêneca, denominado *De ira* (Sobre a ira), em que discute a purificação. Esse tipo de exercício era uma exigência diária, ou pelo menos um hábito presente na tradição pitagórica: antes de dormir, os pitagóricos realizavam um tipo de inspeção, coletando, na memória, as faltas que cometeram durante o dia. Em sua leitura dos textos sobre autoexame, Foucault mostra que há uma notável mudança nas práticas *parrhesiásticas* entre o ‘mestre’ e o ‘discípulo’. Num primeiro momento a *parrhesia* aparecia num contexto de orientação espiritual, o mestre era aquele que revelava a verdade sobre o discípulo. Nesses exercícios, o mestre também era franco ao falar com o discípulo para torná-lo consciente das faltas que não reconhecia, e num segundo momento nota-se que o discípulo passa a ser mais ativo.

Foucault exemplifica seu pensamento citando a relação de Sêneca para com seus discípulos. Sêneca usa a *parrhesia* com Sereno e Epicteto: de Sêneca com Epicteto, filósofo grego estóico que pensava a vida feliz como sendo sinônimo de uma vida virtuosa, e para isso cita o texto *Discursos* ou *Diatribes de Epicteto*; do diálogo de Sêneca com Sereno ele cita o texto *Sobre a tranquilidade da alma*. Foucault quer mostrar, com estes exemplos, que entre os gregos ocorria um movimento em que a *parrhesia* era dirigida cada vez mais sobre o discípulo evidenciando seu próprio dever para consigo mesmo. Assim, a verdade sobre o discípulo passa a emergir da relação pessoal com ele próprio. Parece-nos que Foucault identifica uma preocupação com a verdade e o saber de si do próprio discípulo. Seria então, uma preocupação com o discurso, no sentido de que: dizer a verdade sobre si seria uma atitude ética?

Voltando-nos para o pensamento de Lacan acerca do ato de dizer a verdade encontramos as quatro fórmulas dos discursos, em que os quatro elementos (S_1 ; S_2 ; objeto *a* e o *sujeito barrado*) estão posicionados e, a partir do primeiro, giram um quarto para determinar cada um dos outros três sucessivamente, posicionados a partir dos quatro lugares: agente/verdade e trabalho/produção⁶⁷.

Os termos S_1 e o S_2 são elementos do discurso, o primeiro é a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor⁶⁸ e o segundo é o campo próprio do servo, é o saber. Há uma preocupação sobre o ‘lugar’ que ocupa aquele que fala a sua verdade. Lacan, por sua vez cita Aristóteles e pensa o discurso no campo das relações sociais, para só depois pensar o discurso do psicanalista:

Na era Antiga, ele [o servo] não era simplesmente, como nosso moderno escravo, uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles [em sua *Política*] está tanto na família

⁶⁷ Quatro lugares: agente => trabalho
verdade produção

Discurso do mestre:

S_1 => S_2
sujeito barrado objeto *a*

Discurso da histérica:

sujeito barrado => S_1
objeto *a* S_2

Discurso do universitário:

S_2 => objeto *a*
 S_1 sujeito barrado

Discurso do analista:

objeto *a* => sujeito barrado
 S_2 S_1

⁶⁸ Neste ponto Lacan faz uma crítica a Hegel, acerca de seu conceito de saber absoluto. Em Lacan o senhor é pensado como aquele que não deseja saber absolutamente nada, ele deseja que as coisas andem. Ao mesmo tempo, faz uma crítica aos psicanalistas que confundem o conceito de saber/conhecimento intelectualizado com o desejo de saber. Ele adverte para o fato de que o desejo de saber é pulsional, e se revela na cadeia de significantes.

quanto no Estado, e ainda mais em uma que no outro. Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire*, um saber-fazer. Antes de saber se o saber se sabe, se se pode fundar um sujeito na perspectiva de um saber totalmente transparente do que é o originalmente saber-fazer (LACAN, 1992b, p. 19).

Nos quatro discursos a *verdade*, ainda que seja uma meia-verdade⁶⁹ – como podemos notar o termo *verdade* está situado sob a barra, e acima dela está o *agente*. Isso quer dizer que tal verdade também não é óbvia, está oculta, escamoteada, recalcada, ou seja, sob a insígnia de um significante. A *verdade* que fica escamoteada no discurso do mestre/senhor é o fato do sujeito estar barrado, ou seja, o discurso do mestre escamoteia na verdade: o mestre/senhor é castrado. Assim, o que o discurso do mestre produz é o *objeto a*, que para o servo representa um mais-de-gozar, porque afinal seria um gozo que ele produz apenas para satisfazer o mestre/senhor. Ao se colocar na posição de maestria, o agente sempre trata o outro como servo, exercendo sobre ele poder de governo para fazê-lo produzir gozo, gozo para satisfazer o mestre. Esse discurso daquele que governa é também pensado como o discurso daquele que educa, o mestre. E pode também ser a posição daquele que ocupa a função de psicanalista, nesse caso, a ética estaria ausente, teríamos então o discurso do mestre/senhor e não o discurso do analista.

Daí a importância em assumir a ética na escuta e no ato analítico. Sabemos que a verdade é, primeiramente, sedução, e para nos engrupir, parafraseando Lacan, e para não se deixar pegar, é preciso ser forte: “é tentador sugar o leite da verdade, mas é tóxico. Isso dá sono, e é tudo isso que se espera de vocês. (...) É aí que têm que fazer pé firme, pois as palavras de vocês, se as querem subversivas, tomem cuidado para que elas não se grudem demais no caminho da verdade (LACAN, 1992b, p. 175).

Ao problematizar a *parrhesia* Foucault conclui que para os gregos não era “suficiente analisar essa relação pessoal de autoconhecimento como derivando meramente do princípio geral de *gnothi seauton* – “conhece-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2013, p. 101). Encontramos esse pensamento em Lacan, que acredita que seja a partir do que se depura da relação com o outro que a verdade aparece, ou seja, está para além do *gnothi seauton*. E para além dela o que há é o significante ou o saber inconsciente:

⁶⁹ O termo meia-verdade revela que há um resto que está recalcado. A *verdade* é a mola propulsora do discurso, mas ela nunca pode ser dita por inteiro, sendo assim não se pode dizer toda a verdade, mas também não se pode dizer sem ela, quando alguém enuncia um pensamento pode-se escutar também o enunciado, a verdade inconsciente. Conforme os lugares: agente/verdade e trabalho/produção, essa barra representa o recalçamento.

(...) a concepção de inconsciente fundado na linguagem, formulado por Lacan, teve um reconhecimento estratégico por Foucault. A posição descentrada do inconsciente e a exterioridade do campo da linguagem foram concebidas por Foucault como ruptura crucial com a tradição da filosofia do sujeito. Com efeito, enquanto aqueles funcionavam como sendo o Outro da consciência e como exterioridade da consciência, a hipótese lingüística interessava a Foucault na medida em que isso ia ao encontro do seu trabalho então, qual seja, valorizar o pensamento do fora, no qual a literatura se destacava. Foi esse, sem dúvida, o maior tangenciamento entre o projeto teórico de Foucault e a psicanálise, representado pela arqueologia das ciências humanas, a hermenêutica moderna e a moderna condição de autoria, na qual a psicanálise como modalidade discursiva foi fundada em uma proposta epistemológica original (BIRMAN, 2000, p. 94).

Em sua teoria dos quatro discursos, Lacan (1992b) considera os quatro modos de se fazer laço social que encobrem as três profissões impossíveis⁷⁰ citadas por Freud: educar, governar e psicanalisar. Lacan inclui ainda, a modalidade de laço inaugurada pela histérica, fazer desejar, que não é uma profissão, mas uma posição subjetiva, completando os quatro diferentes modos de nos relacionarmos com o outro, descrevendo quatro modalidades de discurso: o discurso do mestre, o discurso da histérica, o discurso universitário e o discurso do analista.

Portanto, existem vários modos de alguém se portar na condição de agente – como S_1 , como S_2 , como sujeito *barrado* ou como *objeto a* – o que define uma cadeia discursiva. Essas variações indicam o tipo de discurso produzido: o discurso do mestre, da histérica, do universitário e do analista. Além destes, Lacan (1992b) concebe ainda um quinto discurso: o discurso capitalista (que não discutimos aqui) que, se destaca dos quatro discursos radicais por não produzir laço assim como os demais.

Conforme o enunciado lacaniano ‘a histérica quer um mestre’. O discurso da histérica está nesta posição: o sujeito do inconsciente (*S barrado*) com seus sintomas dirige-se ao mestre (S_1), demandando que ele produza um saber (S_2) sobre ele. Mas a verdade em jogo nesse discurso é que a histérica goza com seu sintoma, e o saber produzido pelo outro nunca dará conta do *gozo*, porque o *gozo* está sob a barra, é inconsciente. O que aparece no discurso do mestre é, então, o desejo de comandar, já o que aparece no discurso da histérica é que ela - ou ele, não se trata apenas de uma posição ocupada pela mulher e sim pela posição do feminino, a qual pode ser uma

⁷⁰ São impossíveis no sentido de que dependem do desejo do outro para que o trabalho se efetive, diferente do trabalho de um pintor, ele é o agente de seu trabalho, ele é quem produz. No caso do ato de ensinar, governar e psicanalisar é necessário um passo a mais, o qual é dado pelo governado, pelo aprendiz e pelo analisante.

posição ocupada por um homem⁷¹ - se coloca como causadora do desejo do outro. A histérica se coloca como imprescindível para o outro, ela demanda do outro que ele seja seu S₁, seu senhor. É assim que a histérica seduz, demandando que o outro a deseje. A questão sobre a ética neste discurso aparece claramente, pois o psicanalista que se posiciona neste discurso escamoteia a ética. Escamoteia ao se colocar como aquele que é imprescindível ao analisante, aquele que atende a sua demanda, como um igual. Nesse discurso, o da histérica, a queixa impera, e o analista não advertido disso pode facilmente identifica-se com o sofrimento do analisante, não reconhecer seu lugar na transferência e permanecer ineficaz em suas intervenções.

A histérica se mostra sempre insatisfeita, ela quer que o outro seja seu senhor, mas não se submete a ele, só o coloca no trono para destroná-lo. Para Lacan (1992b) o que a histérica quer é um mestre sobre o qual ela reine. Relação em que ela reina e o mestre não governa. Como produção do discurso da histérica, portanto, temos o *saber*. *Saber* produzido pelo outro, o que não ajuda em nada ao agente desse discurso para produzir um saber próprio, pois, o saber produzido no discurso da histérica estará sempre alienado ao outro.

Lacan demonstra os discursos em fórmulas matemáticas. No discurso do mestre o outro é tratado como escravo, no discurso da histérica o outro é tratado como mestre e no discurso universitário o outro é considerado objeto. E no discurso do analista - enquanto uma posição ética ocupada pelo psicanalista - o outro é tratado como sujeito, sendo possível manifestar sua singularidade, na cadeia de significantes. Entretanto, o sujeito considerado pela psicanálise é o sujeito do inconsciente, que ao tomar a palavra não pode dizer tudo, na medida em que não é unívoco. O sujeito no discurso do analista, sendo o sujeito do inconsciente, é ativo, inventivo, criativo, um sujeito que trabalha, que não está pronto e acabado. E isso se dá pela palavra, por meio da livre associação, em que o sujeito desliza infinitamente no campo das palavras, na cadeia signifiante. Esta cadeia, como descrevemos no primeiro capítulo, é um termo utilizado por Lacan para evidenciar que a análise não produz conhecimento ou conceitos, ela produz o encontro com o *real* da *castração*. Não se trata de uma cadeia de significantes que, pela análise, encontraria um saber. Segundo Birman:

A primeira [técnica interpretativa] foi a chamada *semiologia*, existente no campo da episteme da representação e que remetia a um saber

⁷¹ O discurso da histérica pode ser encontrado na posição subjetiva ocupada tanto por um homem quanto por uma mulher frente ao desejo do Outro.

sobre os signos no qual estes seriam representações especulares das coisas. Em contrapartida, na modernidade se teria construído uma outra técnica de interpretação denominada hermenêutica, pela qual as palavras não mais seriam signos representativos das coisas. (...) na segunda o sujeito deveria deslizar infinitamente no campo das palavras, já que a origem teria sido perdida para sempre e seria algo do inapreensível (BIRMAN, 2000, p. 52).

Para nós, é exatamente este ‘algo inapreensível’ que precisa ser assumido pelo psicanalista e está diretamente ligado ao processo de formação do psicanalista, que depende da retificação subjetiva decorrente do processo de análise. Nesse sentido, sustentamos que a psicanálise lacaniana se afasta da ciência e se aproxima da filosofia antiga, tal como apresentamos a partir da interpretação de Foucault, na medida em que o seu objeto de estudo é o sujeito falta-a-ser. Na concepção lacaniana a finalidade da psicanálise não é atender a demanda de felicidade daqueles que a procuram. O conceito “retificação subjetiva” aparece no texto *A Direção de Cura e seus Princípios de Poder*, no qual Lacan (1996) afirma que é o psicanalista que dirige a cura, entretanto, não dirige o analisante. Isso exclui radicalmente a direção da consciência como um guia moral e significa que a práxis objetiva, pela ética do desejo do analista, a retificação do sujeito em relação a suas escolhas na vida. Retificar, portanto, significa reconhecer-se a si mesmo como sujeito falante imerso numa cadeia de significantes imbricada nos registros real, imaginário e simbólico. Estes registros demarcam a realidade subjetiva, são funções ligadas à realidade psíquica (o real da angústia), à identificação (composição imaginária frente ao Outro) e à linguagem (pela cadeia simbólica).

Na *Proposição de 9 de Outubro de 67* de Lacan (2003), fica claro que o trabalho em psicanálise se realiza por meio da transferência e não a partir do saber intelectual. Ou seja, por meio do processo analítico emerge um psicanalista que autoriza-se a si mesmo, autorização que implica na assunção do discurso psicanalítico. Entretanto, isto está longe de um livre-arbítrio, pelo contrário, seguem-se as leis da decifração, no nível do significante e não no nível da significação. Para que alguém se autorize como analista é fundamental colocar à prova o desejo de ser analista no trabalho de uma Escola de psicanálise com seus pares. Dessa forma, a Escola de Psicanálise, segundo essa *Proposição de 9 de Outubro de 1967*, poderia ocupar uma função primordial frente a ética da psicanálise, pois se espera que ela balize o ato analítico. Ou seja, a Escola

seria o lugar público em que cada psicanalista, frente a outros psicanalistas, possa assumir sua prática, por meio das reuniões mensais, dos cartéis⁷².

De que ética se trata? Ética proposta nos manuais da conduta profissional? Não é disto que tratamos aqui. Para Lacan se trata da ética do desejo, mais especificamente, a ética do desejo ‘no’ analista. Para elucidar este conceito é preciso considerar os objetivos de uma análise. Qual a finalidade da psicanálise?

À primeira vista, pode-se dizer que a busca de uma via, de uma verdade, não está ausente de nossa experiência. Pois, que outra coisa procuramos na análise senão uma verdade libertadora? Mas cuidado, há motivos para não se confiar nas palavras e nas etiquetas. Essa verdade que procuramos numa experiência concreta não é uma lei superior. Se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora trata-se de uma verdade que vamos procurar num ponto de sonegação de nosso sujeito. É uma verdade particular. Mas se a forma de sua articulação que encontramos em cada um pode ser a mesma reencontrada – sempre nova – nos outros, é na medida em que ela se apresenta, para cada um, em sua experiência íntima, com um caráter de *Wunsch* imperioso (LACAN, 1991, p. 35).

O fazer psicanalítico implica na interrogação sobre o *wunsch* (desejo, que neste contexto significa *desejo inconsciente*, desejo imperioso, ou seja, pulsional), e não em substituir o não-saber por respostas que determinem, *a priori*, o que o homem deve saber para encontrar a felicidade, eliminando assim sua angústia, suas interrogações, os desejos que o acoçam. Ao tratar da felicidade, da moral e do sentimento de culpa, Lacan (1991) cita o texto freudiano *O Mal-estar na Civilização* para determinar a origem da moral, a qual está na própria origem da civilização. “A experiência moral em questão na análise é também aquela que se resume no imperativo original que propõe o que se poderia chamar, no caso, de ascese freudiana – esse *Wo Es war, Soll Ich werden*”

⁷² Conforme *A Proposição de 9 de Outubro*, os cartéis são práticas de estudo com regras específicas quanto a seu formato: deve ser composto de no mínimo 03 e no máximo 05 membros, e de um membro da Escola denominado Mais-um; deve ser declarado anualmente na Escola; o Mais-um, que é um psicanalista escolhido pelos quatro integrantes do grupo no ano de declaração do cartel, faz a função de analista; um cartel não poderá se realizar dois anos consecutivos com os mesmos integrantes do grupo; ao final do ano em que o cartel foi declarado cada integrante, apresenta sua elaboração textual, produzida individualmente, na Jornada de Cartéis, como o resultado pessoal de seu ano de trabalho e convívio com outros três ou quatro colegas; ao final desse ano há a dissolução deste cartel. O cartel se difere de um grupo, nele o Mais-um ocupa uma função analítica, ou seja, a de favorecer os elementos inconscientes que surgem durante os encontros e evitar que este grupo se torne puramente um grupo de estudos e que cada um possa avançar subjetivamente reconhecendo sua própria posição subjetiva frente ao tema estudado (o tema de estudo anual é escolhido pelos quatro membros) e nas discussões dos encontros, que são semanais. Os efeitos destes encontros podem ser analisados na análise pessoal, necessária a todo aquele que se autoriza a participar de um cartel, pois não se trata de uma análise de grupo, e sim um dispositivo de tornar público o modo de manejo clínico de cada psicanalista. Tal dispositivo tem o objetivo de promover a ética uma vez que cada integrante assume o diz e o que pensa publicamente, em distintos momentos, no cartel e na jornada de cartéis.

(LACAN, 1991, p. 17), pois o *Eu* deve advir lá onde o *Isso* estava no processo analítico. Essa ascese freudiana “*Wo Es war, Soll Ich werden*” é compreendida no texto lacaniano por “Devo (Eu ou *je*) advir lá onde o *isso* estava”, onde o “Eu devo” refere-se ao sujeito produzido pela cadeia de significantes no processo de retificação subjetiva. E o termo *Isso* é compreendido como a expressão psíquica das pulsões.

Lacan questiona a função do analista e sua posição ética em toda a elaboração do Seminário 7, *A ética da psicanálise*, compreende que ao analista não cabe harmonizar o paciente nem cumprir um papel benevolente: “a perspectiva teórica e prática de nossa ação deve reduzir-se ao ideal de uma harmonização psicológica? [...] será sustentável reduzir o sucesso de uma análise à uma posição de conforto individual vinculada a essa função, certamente fundada e legítima, que podemos chamar de serviços dos bens?” (Ibid., p. 363). E em seguida responde: “Constituir-se como garantia de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça. Não há razão alguma para que nos constituamos como garantia do devaneio burguês” (Ibid., p. 364).

O encontro com o *bem supremo* problematizado por Aristóteles seria o encontro com a felicidade. Porém, como vimos, o que se encontra no fim de uma análise é o encontro com o *real* da falta-a-ser. Essa seria então a ética do bem-dizer para Lacan: o encontro com a verdade inconsciente, que é recoberta pelo imaginário, pelos ideais de felicidade. Precisa haver uma renúncia ao *gozo*, uma renúncia a satisfação – sintomática - e como consequência disso não ceder frente ao desejo. Tal renúncia não aparece na posição dos discursos do mestre, no discurso da histeria e no discurso universitário, uma vez que a satisfação está justamente no gozo em ocupar esses lugares.

Não ceder frente ao desejo significa estar constantemente analisando as formações do inconsciente, ou seja, reconhecer-se em sua cadeia de significantes e assumir seus modos de satisfação pulsional que são sintomáticos. As formações do inconsciente possibilitam a assunção subjetiva na medida que sejam decifrados os enigmas particulares implícitos nos sintomas neuróticos (seja na histeria, na neurose obsessiva e nas fobias). Além disso, possibilitam a retificação dos modos de satisfação mantidos pela *tique* e pelo *autômaton* em cada um. Pois, sendo o psicanalista um mortal como qualquer outro humano, sobre dos mesmos sintomas histéricos, obsessivos ou fóbicos daqueles que o procuram pelos mesmos sofrimentos.

Nesse ponto localizamos a problemática ética em que o psicanalista, que não realiza a prática da análise pessoal, se encontra: psicanalista e psicanalisante são feitos

do mesmo 'barro'. Entendemos que a retificação subjetiva, por meio do discurso do analista, poderia colocar a pessoa do psicanalista em condições éticas para oferecer a escuta e o ato clínico ao analisante. Estas condições se resumem ao desejo do analista: desejo de desejo. Não desejar pelo outro, não querer compreender o outro para dizer o que deve ser feito seria a posição ética. Nela a produção discursiva corrobora na assunção do sujeito de desejo. Como vimos no discurso do analista, a ação (o agente) da psicanalista é ser o objeto causa de desejo, ou seja, sua verdade não poderá aparecer em sua escuta, pois seu lugar é de objeto *a*.

Para que ao analista seja possível ocupar a função de objeto causa de desejo ele precisa escutar o discurso inconsciente, o sujeito e não a pessoa do analisante. Ele precisa fazer como Epicteto, que rejeitava a sedução dos jovens perfumados, como Foucault descreve no *Tratado da Escuta*, de Plutarco. O ato analítico, que é uma intervenção sobre o inconsciente, e seu manejo depende do cuidado de si que o analista dispensou a si mesmo. Ou seja, depende da própria retificação subjetiva a ponto de não deixar seduzir pelo 'perfume' do analisante, ou seja, deixar-se seduzir pelos ganhos que possa vir a ter nesta relação. Que, se sustentada pela ética, não se trata de fato de uma relação entre semelhantes, mas de uma relação transferecial.

4.2. Renúncia Pulsional: a Psicanálise e as Premissas Pastorais

Foucault (2010a) problematizou duas premissas pastorais que são reconhecidas na prática psicanalítica: a primeira, de que existe em cada sujeito uma verdade própria, passível de ser objetivada e reconhecida, e, a segunda, de que o processo de subjetivação ocorre de modo jurídico, ou seja, em torno da figura da Lei, segundo Lacan (2010). Nesse sentido, o pastor, para cuidar das ovelhas, passa a conhecer a verdade que há em cada uma delas, e se propõe a isso como uma forma de cuidado. Foucault (1998), em sua pesquisa, mostra o assujeitamento presente nestas práticas pastorais ao estudá-las. Esse debate nos interessa na medida em que nos interrogamos quanto aos efeitos da prática exercida pela psicanálise, em relação ao poder de cura que ela exerce sobre o analisante. Certamente que não se trata de um poder pastoral, e sim do poder da retificação subjetiva decorrente das renúncias pulsionais. A pastoral cristã tranquiliza e apazigua suas ovelhas, garante a salvação. O ato analítico produz angústia. A prática da

espiritualidade, problematizada por Foucault enquanto prática moralizante leva-o a interrogar as transformações necessárias para que alguém alcance a verdade:

(...) quando enunciou a tese da estética da existência, Foucault formulou ao mesmo tempo o enunciado do cuidado de si, como marca fundamental da experiência ética da Antiguidade. Essa experiência teria sido esquecida e silenciada pela modernidade, que pela renúncia e pelo imperativo da confissão, instituiu outra experiência ética desde o cristianismo. Pela mediação disso, a crítica da concepção de sujeito foi colocada na cena primordial da sua leitura da modernidade, na qual se enfatizaram as categorias de subjetivação e de tecnologias de si. Em tudo isso a categoria de verdade como jogo foi devidamente destacada com toda a estridência possível, inscrita que seria sempre nos jogos de verdade, regulados pelas relações tensas entre saber e poder (BIRMAN, 2000, p. 11-12).

Aqui localizamos uma diferença nos modos de pensar de Foucault e Lacan. A verdade em Lacan aparece como resto da prática clínica, especificamente do ato analítico. Enquanto que para Foucault trata-se de um ato de coragem, a coragem da verdade, uma ação consciente que valoriza a própria existência. Reconhecemos o saber e o poder no ato analítico, por outro lado, acreditamos que o ato analítico retifica a posição imaginária de felicidade eterna, e lança o sujeito na angústia. Isso porque, na escansão do discurso, traz à tona a verdade subjetiva: o sofrimento psíquico é parte da própria dor de existir, não é um estado patológico que precisa ser corrigido⁷³. Essa forma de pensar escapa do atual modelo psiquiátrico e psicológico em que se acredita que o homem deve buscar a felicidade a qualquer preço. Concordamos com Foucault, que diz, no curso *O Governo de Si e dos Outros*, que o cristianismo faz uma inversão da ascese filosófica. De nossa parte, reconhecemos que Lacan, retomando Freud, também faz esta inversão, quando sustenta o conceito de inconsciente. Mesmo que o objetivo seja outro, há uma inversão.

Na perspectiva de Lacan a inversão está em pensar o inconsciente como um discurso, e o discurso do analista, como sendo o que restou do trabalho sobre o inconsciente. No Seminário 17, *O avesso da Psicanálise*⁷⁴, Lacan anuncia que sua retomada do projeto freudiano se dá pelo avesso, ou seja, implica pôr para fora o lado de

⁷³ Corrigir os incorrigíveis como Foucault discute na obra *Os anormais*. Nesse texto Foucault (2002b) estuda a relação entre o normal e o patológico, trata do monstro humano, do indivíduo a corrigir (os corrigíveis e os incorrigíveis) e o onanista. O termo ‘anormais’ foi profundamente discutido por meio dos exames psiquiátricos.

⁷⁴ Esse Seminário foi proferido, na França, em meio a um período de turbulência no campo universitário provocado pelo movimento estudantil que questionou as instituições, o poder e o saber. Esse movimento ficou conhecido como Maio de 1968.

dentro da teoria freudiana, assim como mostra, topologicamente, na fita de *möebius*⁷⁵. Para pensar o discurso do psicanalista Lacan discute outros três discursos: do mestre, da histórica, e do universitário para demarcar os engodos da posição da pessoa do analista, que ocupa um lugar de semblante para o analisante.

Foucault dá a ver que entre os antigos a ética está nas práticas de si, como a coragem da verdade presente no dizer-a-verdade assumidas pelos discípulos. Lacan pensa a ética associada ao bem-dizer, que não diz onde está o *Bem*. E como poderia fazê-lo? A análise não se constitui como um processo de crescimento ou de evolução do homem como se pretende na contemporaneidade. Retomando o discurso encontrado nos gregos e ‘aplicando-o’ na prática da psicanálise supomos que o ato analítico se trate de uma experiência que objetiva a formulação de uma pergunta, e não o encontro das respostas. Essa pergunta é evidenciada pelo *Che vuoi?* lacaniano, que se traduz por ‘o que queres?’ e que conduz ao questionamento: o que quero quando quero o objeto desejado (aqui poderíamos descrevê-los x, y ou z) ou seja, um questionamento que levaria o sujeito a se constituir, saindo do lugar de objeto (objeto de consumo; do amor do outro; servo de um senhor; aluno obediente, enfim, infinitos lugares fonte de satisfação e, ao mesmo tempo, sintomáticos).

Talvez possamos dizer que no âmbito da formação psicanalítica a coragem da verdade estaria em reconhecer-se como sujeito de desejo – inconsciente –, e renunciar a satisfação pulsional, renunciando os ideais do eu mantidos pela posição de objeto frente ao Outro. Se tomarmos o termo *cuidado de si*, dos antigos, como possibilidade de aceitação da verdade subjetiva que precisa ser assumida por si mesmo, como um exercício, e não ensinada pelo Outro, reconheceremos as práticas dos gregos como práticas éticas e podemos supor que essa prática poderia ser encontrada no *savoir-faire* psicanalítico.

4.3 Ética no Discurso do analista na Atualidade

Se o discurso do analista é, então, capaz de colocar na posição de comando o que é a própria fratura de tal discurso, quer seja, o *real* (também denominado *objeto a*)

⁷⁵ A fita de *möebius* foi escolhida por Lacan para demonstrar a continuidade entre o dentro e o fora, pensamento que se opõe a ideia de interior-exterior. Tal pensamento ilustra a forma de manifestação do inconsciente, como superfície, e não como profundidade, conforme Freud havia pensado no início do século XX.

temos o que há de subversivo nesse discurso: assumir o impossível, ou seja, assumir que é impossível educar, governar, se fazer desejar ou analisar sem que algo fracasse.

Fazemos nossas as palavras de Lacan (1992b) quando afirma que o psicanalista só se sustenta se não tiver contas a ajustar com seu ser. Ou seja, só poderá ser propriamente um psicanalista se já tiver tratado seus imperativos pulsionais, se já tiver reconhecido a força da *tiquê* e do *autômaton* em si mesmo, os quais lhe colocam na compulsão à repetição, fruto de uma forma de satisfação, sintomática certamente. Se reconhecer *parrhesiasticamente* que não sabe sobre o outro, que quando fala, fala de si, por isso precisa dirigir o tratamento e não a vida do analisante. Como nos lembra Lacan, é preciso enfrentar “o famoso não-saber que caçoam de nós só lhe toca o coração porque, quanto ele, ele não sabe nada. Sua disciplina o penetra porque o *real* não é, antes de mais nada, para ser sabido – é o único dique para conter o idealismo. O efeito de verdade é apenas uma queda de saber” (LACAN, 1992b, p. 178). É essa queda que se espera que o discurso do analista produza.

Por outro lado, há diferenças entre o pensamento foucaultiano e o psicanalítico acerca dos modos de pensar as práticas consideradas éticas entre os gregos. Conforme nos lembra Birman, a psicanálise se inscreve em perspectivas e dispositivos diferentes do que a filosofia do presente de Foucault. Ele diz: “Para Foucault o trabalho do pensamento se fundaria sempre na atualidade, pelo desejo evidente de querer incidir inevitavelmente sobre a atualidade” (BIRMAN, 2000, p. 74). Ou seja, é para pensar a atualidade que ele estuda as práticas dos antigos em busca do entendimento sobre as práticas moralizantes e aquelas que são éticas.

Lacan estuda os gregos para pensar a ética do desejo do analista, essa que não promete a felicidade, que não se propõe à busca do ‘conhece-te a ti mesmo’. Propõe, portanto, o discurso do analista – alcançado pela retificação subjetiva – como prática ética. Esse seria o discurso *parrhesiastico*, aquele é que causa de desejo.

O fazer psicanalítico produz uma queda de saber, em lugar da busca de um ‘conhece-te a ti mesmo’. Não conscientiza ou aconselha, mas provoca um voltar-se para si mesmo. Reconhecer-se sujeito faltante e poder bem-dizer sua condição de ser falante, que necessita do outro para amar e trabalhar pode ser o produto de uma análise. Essa é a ética do bem-dizer. Essa é a ética da psicanálise.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interrogar é a função da filosofia, é a função do analista, é o exercício que produz um movimento, um movimento que em si mesmo produz um efeito: o próprio movimento, que podemos nomeá-lo desejo, desejo de desejo. Então nos interrogamos: Deitar-se no divã e reconhecer-se como sujeito desejante – ou sujeito falta-a-ser – pode ser uma prática que conduziria ao *domínio de si* no processo de formação do psicanalista na atualidade, assim como encontramos as práticas que conduzem ao *domínio de si*, por meio da *parrhesia*, dos exercícios de exame da consciência, entre outros, na filosofia antiga? Não. Compreendemos que se trata de uma prática em busca de uma postura ética frente ao desejo, não de um *domínio de si*, como *equilíbrio* ou alcance de uma qualidade permanente, como a prudência ou a felicidade. *Domínio de si* como sinônimo de sujeito de desejo, e não como objeto de desejo do Outro.

Podemos, por outro lado, também supor que a resposta seja *sim*, pois há uma interlocução entre estes discursos: há uma busca em reconhecer o bem e o mal que há em nós, mal no sentido pulsional (pulsão de morte), há um exercício de si. Sabemos que o domínio das pulsões não é alcançado e que é encontrar-se com o *real* da castração o que nos possibilita avançar frente aos nossos idealismos. Escapar dos idealismos é reconhecer o próprio discurso e as amarrações deste na cadeia de significantes.

Fundamentamo-nos no pensamento de que o sujeito, enquanto ser vivo, perde uma parte de si ao constituir-se sujeito desejante, sujeito falante. Esta perda de si é aqui expressada em sentido metafórico, pois não há ainda um si, no começo, a mãe e o bebê parecem um só, a criança está alienada, ou seja, está à mercê do desejo materno. Estamos falando de uma falta *real* que se reporta a algo do *real*, a criança por ser sujeita ao sexo, como todo ser vivo, terá que enfrentar a morte, seja ela simbólica ou real. Nesse sentido, entendemos que é na relação transferencial que torna-se possível a retificação da posição de alienação que cada sujeito neurótico vive.

Além da própria filosofia de Foucault, obras que relacionam filosofia e a psicanálise, como *Um retorno a Sócrates*, escrita por Cabas, nos inspiraram a retornar aos textos da antiguidade e escrever sobre esse retorno. De igual modo o texto de Birman (2000), *Entre Cuidado e Saber de Si: sobre Foucault e a psicanálise*, nos indica a possibilidade de conexão entre os saberes de áreas distintas: a filosofia antiga e a psicanálise. O elo de junção e também de disjunção entre estes dois saberes, para nós, é

a ética, estudada e anunciada por Foucault nos cursos no *Collège de France*, *A Hermenêutica do Sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *Coragem da Verdade*, a partir do pensamento dos antigos.

Ao estudarmos a etimologia do conceito de ética encontramos em Aranguren (1972) a seguinte definição: etimologia significa ‘o que é em realidade’. Para pensar a ética é preciso pensar o que é a realidade. Em nossa pesquisa estudamos a ética considerando a realidade psíquica, essa que é compreendida pela cadeia significante.

Aristóteles, entretanto, foi quem primeiro escreveu sobre a ética. Em suas definições quanto ao alcance de uma vida virtuosa, de um bem conduzir-se, nos alerta quanto ao exercício do cuidado e da precaução que deveríamos ter em relação ao que é agradável e ao prazer, pois não somos juízes imparciais diante deles. Ou seja, é preciso pensar sobre os hábitos e os costumes para pensar a ética. Encontramos também a noção de ética em Sócrates, o qual a define como o avesso da aparência. A ética socrática se ordena em torno de um vazio central, sendo adscrita à sua experiência subjetiva, pois a ética é uma operação que Sócrates aplicou a si mesmo.

E a ética na psicanálise?

Birman discute a questão da ética ligada a renúncia pulsional. Em psicanálise, a renúncia à satisfação pulsional fundamenta a constituição da subjetividade e possibilita a constituição do sujeito falante. Como apresentamos no segundo capítulo, a constituição da subjetividade se dá a partir da perda da *coisa (Das Ding)* por meio da interdição do incesto que possibilita a entrada no simbólico, pela estruturação do sujeito (inconsciente) como linguagem. Por outro lado, Foucault, critica esta ética da renúncia defendida por Lacan, por pensar que seja uma forma de poder exercida pelo psicanalista ou pelas escolas. E de fato é uma forma de poder e de saber também. O uso desse poder e desse saber, entretanto, é o que diferencia o ato analítico das premissas pastorais. Na formulação lacaniana sobre a ética da psicanálise o psicanalista não pode ceder frente ao desejo, entretanto, a condição de *ser desejante* é decorrente de uma renúncia que é constituinte da posição de sujeito.

Finalizamos este texto cientes de que ele não esgota a discussão sobre a ética na formação do psicanalista, pois muitas lacunas teóricas permanecem. A prática da análise pessoal é uma *prática de si*? É uma *téchne tou bíou*? Acreditamos que sim, porém, na lógica da singularidade, cada psicanalista precisa interrogar a própria prática para construir uma resposta a si mesmo. E este é o ato ético em questão. Não se trata, é claro, de uma auto-análise. A função do analista é imprescindível, pela escuta, pela escansão,

pelo laço transferencial conduzir o tratamento para que o analisante decifre os enigmas de seus sintomas e se reconheça como sujeito na cadeia de significantes que pode produzir sobre si mesmo, em livre associação.

A análise pessoal e a participação das atividades de uma escola de psicanálise, como por exemplo em um cartel são as práticas que formam o *savoir-faire* do psicanalista e tornam tal formação ética. Sabemos que é preciso que o analista esteja advertido dos efeitos de um ato analítico moralizante, entretanto, esta advertência não tem efeito algum pela via da consciência, ou do conhecimento. É necessário reconhecer em si, por meio da retificação subjetiva, as próprias insuficiências.

Defendemos que a formação ética do psicanalista é interminável e que a análise pessoal pode ser movida por princípios semelhantes aos encontrados na filosofia antiga, tal como na metáfora do artista, encontrada no ensaio de Plutarco, e problematizada por Foucault, *Sobre o Controle da Ira*. Prática em que o artista, o técnico ou o artesão, para de trabalhar (escutar o sujeito *no* outro), recua, ganha uma perspectiva distante e examina (na própria análise) o que realmente está fazendo com os princípios dessa arte.

No seminário *O avesso da psicanálise* Lacan apresenta a verdade como sendo mais do que a queda de um saber, em que a lógica do desejo tenta manter viva a dimensão estrutural de um vazio, mostrando a zona de engano na qual nos banhamos. O fim da formação de um psicanalista, seja no sentido de término ou de finalidade, é pensado a partir do que se modificou de seu inconsciente pela experiência analítica, acreditando que um inconsciente analisado se distingue de um inconsciente selvagem. Mesmo que a análise não anule o inconsciente e suas formações (o sintoma, ato falho, o lapso e o sonho), elas podem ser reconhecidas como tal e reposicionadas subjetivamente na relação com o outro. A Escola de psicanálise é quem pode acompanhar tal reposicionamento, por meio do passe e do cartel. Ou seja, o *passe* e o *cartel* testemunham a modificação da relação do sujeito com seu inconsciente. Podem ser pensadas como constituintes de um exercício *parrhesiatico*, assim como encontramos entre os gregos, seriam práticas para a formação ética do psicanalista? No seguinte sentido: análise pessoal e participação das atividades de uma escola de psicanálise.

Após o estudo dos textos foucaultianos acerca da filosofia antiga concluímos que o modo de pensar de Foucault e de Lacan acerca das práticas consideradas éticas entre os gregos se distingue, como vimos no terceiro capítulo. E reconhecemos que a problematização de Foucault nos acossa a ir além dos textos escritos ou apresentados nos seminários de Lacan, nos indicando o pensamento dos antigos como sendo os

fundamentos para uma discussão sobre a ética, no sentido de uma atitude que considere a *parrhesia* na atualidade.

A pesquisa realizada até aqui, nos dá mostras que para além da contribuição da filosofia antiga há contribuição do modo foucaultiano de problematizar a ética. Ele retorna aos antigos, mas com o intuito de pensar sua atualidade, ele se interroga quanto à filosofia do presente em seus textos: “o que fazemos e o que somos a partir de nossas práticas?”. A partir deste questionamento, deslocamos a preocupação foucaultiana para a nossa e levantamos a seguinte questão: quais são as minhas práticas para a minha formação enquanto psicanalista na atualidade? São práticas consideradas éticas ou moralizantes?

Entendemos que é disto que Foucault trata ao discutir a vida ou o modo de existência dos antigos. Estes textos nos levam a fazer o exercício de voltar-se para si mesmos, e reconhecer o discurso praticado na contemporaneidade, e também quanto ao nosso próprio discurso na universidade e no ato clínico. Em que momentos nos posicionamos conforme o discurso do mestre? Ou conforme o discurso do analista? Esse questionamento é o exercício ou a prática cotidiana necessária a todo psicanalista que se proponha a agir de modo ético. Não sabemos de antemão como nos conduzir, mas podemos saber dos efeitos de nosso agir e modificar nossa posição subjetiva a cada novo encontro como outro, com o intuito de ser ético em nossa escuta e no ato analítico.

Entre os gregos encontramos o pensamento de que ocupar-se consigo mesmo não é, pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida. Assim também podemos pensar a formação ética do psicanalista. Ela não é uma preparação momentânea para a vida e sim um modo de vida. A ética está no modo de pensar a formação em psicanálise. A formação possibilita o reconhecimento dos próprios infortúnios, e é devido a esse trabalho - com os próprios significantes - que o analista poderá oferecer a escuta do inconsciente e de seus efeitos a outrem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANGUREN, Luis L. *Ética*. Madrid (Espanha) : Selecta 27, 1972.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4ª. Ed. Brasília : UnB, 2001.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo : USP, 2008 (Tese de Doutorado).

BADIOU, Alain. *L'éthique: essai sur La conscience du mal*. Paris : Hatier, 1993.

BIRMAN, Joel. *Entre Cuidado e Saber de Si: Sobre Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *A psicanálise na berlinda?* In: PORTO CARRERO; CASTELO BRANCO (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

BÜLOW, Katharina Von. *A arte de dizer a verdade*. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault - O Dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro : Taurus, 1984(a).

_____. *O que é o iluminismo?* In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault - O Dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro : Taurus, 1984(b).

CABAS, Antônio Godino. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan*. Da questão do sujeito ao sujeito da questão. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2009.

_____. *Um retorno a Sócrates*. Criar edições : Curitiba, 2002.

_____. *Da ética analisante*. Cadernos 2. II Congresso. Escola da Coisa Freudiana: Curitiba, 2011.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte : Autêntica, 2009.

CHEMAMA, Roland. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Francisco Settineri. Porto Alegre : Larousse, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro : Editora 34, 1992.

_____. *Foucault*. São Paulo : Brasiliense, 2005.

DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michael Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995.

_____. *Sobre a genealogia da Ética*: uma visão do trabalho em andamento. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault - O Dossier*: últimas entrevistas. Rio de Janeiro : Taurus, 1984.

ELIA, Luciano. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.

ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault - O Dossier*: últimas entrevistas. Rio de Janeiro : Taurus, 1984.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. *L'herméutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris : Seuil, 2001.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *A coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France. 1984*. Paris : Seuil, 2009.

_____. *Lacan, o “Libertatore” da psicanálise*. In: Ditos e Escritos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro : Graal, 1998.

_____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro : Graal, 1985.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro : Graal, 2006.

_____. *Os anormais*. São Paulo : Martins Fontes, 2002b.

_____. *Discurso e Verdade: a problematização da parrhesia* (seis conferências de Michel Foucault proferidas em inglês na Universidade da Califórnia, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983. In: Revista Prometeus, ano 6, nº 13, 2013. Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/current/showToc> (acesso em out./2013).

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b (Coleção Ditos e Escritos I).

FORBES, Jorge (Org.) *A escola de Lacan: A formação do Psicanalista e a transmissão da Psicanálise*. São Paulo: Papirus, 1992.

FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar*. In: Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006a, v. XII.

_____. *Além do princípio de prazer*. In: Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006b, v. XVIII.

_____. *Projeto para uma Psicologia Científica*. In: Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006c, vol.I.

_____. *Estudos sobre a histeria*. In: Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006d, vol.II.

_____. *A Negação*. In: Escritos sobre a psicologia do inconsciente, vol. III (tradução de Luiz A. Hanns). Rio de Janeiro : Imago, 2007.

HEUSER, Ester M. Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino da filosofia*. Ijuí (RS) : Unijuí, 2010.

JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, Jacques. *O Seminário: livro 1, os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller), 1994.

_____. *Le Séminaire: livre I, les Écrits techniques de Freud*. Paris : Éditions Du Seuil, 1986.

_____. *O Seminário: livro 2, o eu na teoria de Freud e a técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2010.

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

_____. *O Seminário: livro 7, a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller), 1991.

_____. *Le Séminaire: livre VII, l'éthique de la psychanalyse*. Paris : Éditions Du Seuil, 1986.

_____. *O Seminário: livro 8, a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller), 1992a.

_____. *O Seminário: livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller), 1998a.

_____. *Le Séminaire: livre XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Éditions Du Seuil, 1973.

_____. *O Seminário: livro 17, o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller), 1992b.

_____. *Meu Ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Proposição, de 9 de outubro de 1967, sobre o psicanalista da Escola*. In: *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo : Atlas, 2007.

LAROUSSE. *Le petit larousse*. Paris : Larousse, 1996.

MILLER, Jacques-Alain. *Percorso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2002.

MUCHAIL, Salma T. *Sobre o cuidado de si – surgimento e marginalização filosófica*. In: PERES, Daniel Omar (org). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo : Escuta, 2007.

OGILVIE, Bertrand. *Lacan: a formação do conceito de sujeito (1932-1949)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PEREZ, Daniel Omar (org). *Filósofos e terapeutas*: em torno da questão da cura. São Paulo : Escuta, 2007.

QUINET, Antônio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2012.

RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade*: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993.

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan*: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo : Companhia das letras, 1994.

_____. *Freud*: mas por que tanto ódio? Rio de Janeiro : Zahar, 2011.

SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo : Publifolha, 2007.

SILVA, Claudinei A. de Freitas da. *A carnalidade da reflexão*: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo (RS) : Nova Harmonia, 2009.

WEINMANN, Amadeu de O. *Ainda somos sujeitos desejantes?* (p.1-18). Texto inédito.

_____. *Dispositivo*: um solo para a subjetivação. Revista Psicologia e Sociedade, v. 18, n. 3, p. 16-22, set./dez., 2006.