

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO**

**CONFESSAR É PRECISO, CURAR NÃO É PRECISO.**  
**UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE FOUCAULT E A**  
**PSICANÁLISE FREUDIANO-LACANIANA**

**CURITIBA**  
**2006**

Célia Aparecida Ferreira Carta Winter

CONFESSAR É PRECISO, CURAR NÃO É PRECISO.

UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE FOUCAULT E A

PSICANÁLISE FREUDIANO-LACANIANA

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Filosofia – Mestrado –  
da Pontifícia Universidade Católica do  
Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez

Curitiba  
2006

## RESUMO

Uma interlocução entre Foucault e a Psicanálise freudiano-lacanianana, tema abordado sob um enfoque histórico, conceitual, comparativo e crítico, com o objetivo de responder à proposição de Foucault, no tocante à psicanálise como mais um dos instrumentos de saber/poder. Para chegar-se a isso, é analisada a história da sexualidade e da confissão, tomando-se por base a construção de Foucault, da relação discípulo/mestre, e o poder pastoral da Igreja, além de, no âmbito do poder, suas herdeiras – a medicina e a psicanálise – buscando-se demonstrar que a construção ética e estética da subjetividade se apresenta de forma bem diferente ao longo deste percurso histórico. Sob esse prisma – o da sexualidade e da confissão – é trabalhada a clínica freudiana e a lacanianana, demonstrando-se que as premissas de Foucault sobre a psicanálise, embora válidas, o são apenas em um percurso desta. A psicanálise não tem apenas função terapêutica. A transferência é uma relação saber-poder, porém, o sujeito assujeitado ao saber do Outro não é o outro, o analista, como considerava Foucault, mas o Outro do inconsciente. A análise visa justamente à questão de como o sujeito pode sair dessa relação de sujeição ao outro e como se separar do analista. É a invenção, recurso de Lacan, que se utiliza para responder a Foucault e à sua abordagem da psicanálise na linhagem das técnicas confessionais.

Palavras-chave: sexualidade, confissão, psicanálise.

## RÉSUMÉ

Une interlocution entre Foucault et la Psychanalyse freudienne-lacanienne, sujet traité dans la perspective historique, conceptuelle, comparative et critique, ayant pour but répondre à la proposition de Foucault concernant la psychanalyse comme encore un des outils de savoir/pouvoir. Pour y parvenir, on analyse l'histoire de la sexualité et de la confession basé sur la construction de Foucault de la relation disciple/maître, sur le pouvoir pastoral de l'Église et encore, dans le domaine du pouvoir, sur ses héritières – la médecine et la psychanalyse – pour démontrer que la construction éthique et esthétique de la subjectivité se présente, au long de ce parcours historique, d'une manière tout à fait différente. Dans cette optique – celle de la sexualité et de la confession – est travaillée la clinique freudienne et lacanienne en démontrant que les prémisses de Foucault sur la psychanalyse, quoique valables, ne le sont que dans un parcours de celle-ci. La psychanalyse n'a pas seulement le rôle thérapeutique. Le transfert est un rapport savoir/pouvoir. Toutefois, le sujet assujéti au savoir de l'Autre n'est pas l'autre, l'analyste comme Foucault l'envisageait, mais l'Autre de l'inconscient. L'analyse vise justement à examiner la façon dont le sujet peut non seulement sortir de ce rapport d'assujétissement à l'autre mais encore se séparer de l'analyste. C'est l'invention, recours de Lacan, qui est utilisée pour répondre à Foucault et à son approche de la psychanalyse dans la généalogie des techniques confessionnelles.

Mots-clés: sexualité, confession, psychanalyse.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – A sexualidade e a confissão .....	6
1.1 Sexualidade.....	7
1.1.1 A Sexualidade Grega .....	7
1.1.2 A Sexualidade Cristã .....	16
1.1.3 A Sexualidade Médica.....	20
1.1.4 A Sexualidade Freudiana.....	24
1.2 Confissão.....	30
1.2.1 A Relação Mestre-Discípulo.....	32
1.2.2 O Poder Pastoral.....	43
1.2.3 A Confissão Voluntária e a Prática da Penitência.....	47
1.2.4 A Medicina e a sua Herança: a Confissão.....	54
1.2.5 A Psicanálise na Linhagem das Práticas Confessionais .....	60
CAPÍTULO II – A clínica freudiana .....	70
2.1 Sexualidade.....	71
2.1.1 Sexualidade Infantil.....	81
2.1.2 A Teoria Pulsional .....	84
2.2 Confissão.....	90
2.2.1 O Período da Hipnose.....	90
2.2.2 Da Hipnose à Ab-Reação.....	92



2.2.3 Da Defesa à Associação Livre .....	96
2.2.4 O Poder da Palavra .....	100
CAPÍTULO III – De Freud a Lacan.....	108
3.1 Sexualidade.....	109
3.2 Confissão.....	112
3.2.1 Intersubjetividade.....	117
3.2.2 Direção do Tratamento.....	128
3.2.3 O Averso da Psicanálise.....	130
CONCLUSÃO.....	136
REFERÊNCIAS.....	142

## INTRODUÇÃO

Ao longo de seu percurso, Foucault tem, em relação à psicanálise, diferentes óticas, presumivelmente ligadas às questões que o provocavam. Em *Doença Mental e Psicologia*, seu primeiro livro, o que o ocupava era a origem da enfermidade mental na relação com a história concreta do indivíduo. Os termos que convocam Foucault, em sua pesquisa, é o eixo entre o sujeito e a história. Nesta perspectiva, a psicanálise era um dos contextos em que a relação entre o doente e a sua história pessoal era explorada. Em *História da Loucura*, seu interesse se modifica, e a doença mental é pesquisada desde o âmbito institucional até o discursivo. Foucault traça a história das instituições e a maneira como o sujeito é objetivado, como doente mental. Nesta concepção, surge a confissão como instrumento do poder médico e, em relação a isso, Foucault entende que Freud centralizava, na figura do médico, as estruturas que Pinel e Tuke organizaram no internamento. No *O Nascimento da Clínica*, Foucault trata, primordialmente, das condições históricas que tornaram possível o surgimento da clínica. A psicanálise aparece neste livro como um diferencial relativo à clínica psiquiátrica. Diferente da clínica do olhar, do signo, próprio da psiquiatria, tem-se a clínica psicanalítica, cujo assento é o deslocamento do olhar para a escuta, privilegiando a fala do paciente. Nas *Palavras e as Coisas*, tem-se uma arqueologia das ciências humanas. O problema de Foucault era estabelecer as condições da formação do sujeito moderno e das ciências humanas. Neste contexto, a psicanálise é apresentada numa posição de ruptura em relação às ciências humanas e colocada junto com a etnologia, na condição de uma “contraciência”. *Vigiar e Punir* é a história da emergência da sociedade disciplinar, e a psicanálise é parte integrante desse sistema. Na *História da Sexualidade*, Foucault traça a genealogia do homem do desejo e das práticas de subjetivação. A psicanálise, nesta obra, é apresentada em uma vertente continuísta com a prática religiosa da confissão. No primeiro volume da *História da Sexualidade*, *Vontade de*



Saber, Foucault atrela a psicanálise ao dispositivo da sexualidade em três pontos: (a) como mecanismo de fixação da sexualidade sobre o sistema de aliança; (b) em posição adversa à teoria da degenerescência; e, finalmente, (c) funcionando como elemento diferenciador na tecnologia geral do sexo. De posse desta contextualização, tomam-se dois termos: sexualidade e confissão. A sexualidade teve diversas acepções ao longo da história: aphrodisia, para os gregos; carne, para os cristãos; e sexualidade, para o homem moderno. A confissão é também um conceito construído historicamente. A sexualidade para Foucault é concebida através do corpo, dos prazeres e das sensações, e, ao longo da história, submetida a um regramento cada vez mais ferrenho, justificando, para ele, sua inclusão nas técnicas de controle e nas relações saber/poder. A sexualidade, para a psicanálise freudiano-lacanianana, não se traduz pela “qualidade dos prazeres ou das sensações”, mas vincula-se ao conceito de inconsciente. Foucault, em *Microfísica do Poder*, na Conferência XVI, Sobre a História da Sexualidade, ressalta que a grande originalidade de Freud não foi descobrir a sexualidade, pois ela já estava lá, falava-se dela o tempo todo. A originalidade foi tomar isto ao pé da letra e edificar a interpretação dos sonhos. Neste, desejo e linguagem entrelaçam-se, cunhando a chave do trabalho de interpretação. Se, por um lado, Foucault concede essa vantagem a Freud, por outro, o questiona, nesse mesmo terreno, sobre como diferenciar o trabalho analítico de uma prática confessional, em função de a interpretação resultar numa tarefa infundável. O que diferenciaria o analista, que escuta as queixas de seus pacientes, do confessor, que escuta os pecados de seus confessandos? Nas duas posições encontra-se uma relação de saber/poder, segundo Foucault, o que o leva a reduzir a psicanálise “a um murmúrio no divã”. Essa consideração de Foucault relativa à psicanálise pressupõe uma tentativa de reabrir as relações entre sujeito e verdade. Em seu livro *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault diz que Lacan foi o único, depois de Freud, que procurou reabrir as relações entre o sujeito e a verdade, na psicanálise. O eixo do presente trabalho é tomar as referências relativas ao tema da confissão e da sexualidade tanto em Foucault como na psicanálise freudianolacanianana, para estabelecer os pontos de convergência e divergência das afirmativas de Foucault em relação à psicanálise como técnica confessional. A partir da crítica de Foucault à psicanálise, abordam-se a questão da relação do sujeito consigo

mesmo e dos deslocamentos que essa relação sofreu ao longo da história: cuidado de si, renúncia de si e confissão de si. Um ponto nodal é a questão da sexualidade que, mesmo quando se apresenta em uma vertente repressiva, produz um determinado tipo de relação consigo mesmo. O foco, na confissão, justifica-se justamente porque é aí que Foucault insere a psicanálise em uma história da sexualidade e da confissão. O fio condutor é a sexualidade, como problemática, e o modo como essa sexualidade produz um tipo de saber, de relação consigo mesmo, e como isso, na história, segundo Foucault, respaldado por outros autores, permite chegar ao tratamento psicanalítico. Assume-se a crítica de Foucault em considerar a psicanálise como uma prática confessional, e, para responder a essa crítica, reconstróem-se os pontos – nos textos de Freud e de Lacan – em que estes autores reelaboraram a temática da sexualidade e do lugar do analista na relação com o paciente. Reconstrói-se, nesse sentido, não a história da psicanálise, mas a do reposicionamento do analista no processo analítico, para demonstrar, conceitualmente, que não se trata de um mestre, não se trata de um amigo ou do olhar médico. A posição do analista na vertente não-confessional é a de objeto a. Para alcançar este intento, o trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro, situa-se a confissão e o dispositivo da sexualidade, incluindo a psicanálise como efeito desse dispositivo. No segundo, constrói-se, historicamente, o método psicanalítico, em sua relação com a confissão e o dispositivo da sexualidade, e mais, seu ponto de originalidade, segundo o próprio Foucault: o inconsciente. No terceiro, aborda-se a transcrição lacaniana do projeto freudiano e, finalmente, na conclusão, discute-se a pertinência desses paralelos. O que Foucault interroga, ao escrever *A História da Sexualidade*, é o motivo pelo qual, na sociedade ocidental moderna, a sexualidade não é, simplesmente, o que permite a reprodução da espécie, da família e dos indivíduos. Em *Microfísica do Poder*, coloca a mesma questão, através da pergunta: Como a sexualidade se tornou o lugar, por excelência, em que nossa verdade se expressa? Com esta proposição sobre a sexualidade é que Foucault vai investigar a confissão e o exame de consciência, por serem formas a desvelar a verdade em relação ao sujeito e ao sexo. Foucault, na Conferência VIII, sobre a Prisão, tinha uma tese que o orientava: a idéia de que

a insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram, somente, um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo, o mais possível, da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros<sup>1</sup>. De acordo com essa idéia, não se trata de explicar a sexualidade, negativamente, e sim, apreender quais são os mecanismos positivos que a produz. As questões que essa proposta suscita obrigam a responder às seguintes indagações: O que é uma confissão? Qual a diferença entre a confissão cristã, na qual se apoia toda uma linhagem de técnicas confessionais, e a modalidade psicanalítica da confissão? Qual a importância do conceito do inconsciente, descoberto por Freud, para diferenciar a confissão eclesiástica da confissão empreendida em uma análise? Assim, para tratar das concepções de Foucault, faz-se uma passagem pelas suas obras: *Vontade de Saber*, *Os Anormais* e *A Hermenêutica do Sujeito*. No que tange à psicanálise, e tendo como principal eixo de pesquisa a relação entre o sujeito e a verdade, procura-se estabelecer a pertinência das observações de Foucault, localizando as transformações pelas quais a psicanálise passa, quando é exercida em momentos históricos e em contextos culturais diferentes daqueles em que emergiu originariamente. Foi escolhido, portanto, como eixo, em torno do qual a questão entre a confissão e a associação livre transitam, o problema da “verdade”, porque, na análise, o que está em questão é a verdade do sujeito do inconsciente. Neste particular, aborda-se, em Freud, a passagem da técnica hipnótica para o método propriamente dito da psicanálise: a associação livre. Busca-se, nesse primeiro momento, localizar, nos escritos freudianos, referências à confissão. Pretende-se assim situar a diferença que há entre aquilo mesmo que está como destino, em relação à maneira de como o sujeito se estrutura, e as voltas que é preciso dar, discursivamente, numa análise, para que isto mesmo que está, por estrutura, como destino, e que o constitui, apresente-se como verdade. Em Lacan, busca-se nos textos *A direção de cura e os princípios de seu poder* e *Instância da letra* estabelecer o engendramento do sujeito, quer dizer, sua maneira de se constituir, que revela a estrutura do inconsciente.

FOUCAUT, Michel. *Microfísica do Poder*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992. p. 130.

Quando Lacan trabalha o conto de Edgar Allan Poe, A carta roubada situa, de maneira rigorosa, este jogo entre os personagens, segundo as diferentes posições que ocupam, ou seja, o que ele pretende provar é como o inconsciente (no que diz respeito à carta, com todas as suas conseqüências, a cada momento do circuito simbólico) torna o homem um outro, segundo a posição que ocupa em relação à carta, enquanto significante. A dimensão simbólica, ou a do significante, não livraria a psicanálise de ser uma relação de poder, pois, de acordo com Foucault, a única forma de tratar a enunciação de uma verdade de si, fora das relações de poder, foi a desenvolvida pelos gregos, no que o autor chamou de “estética da existência”. Ao reconstruir, de acordo com os textos de Foucault, como a sexualidade se torna objeto da Medicina e a confissão instrumento de poder do médico, do psiquiatra e do psicanalista, procura-se, menos, discutir se a psicanálise é ou não uma relação de poder e, mais, identificar que poder é esse que a transferência confere ao analista: que poder é esse que não deve ser usado para dirigir a consciência do analisante, mas sim, para dirigir a cura, conforme recomenda Lacan, reverberando os ensinamentos freudianos.

## CAPÍTULO I

### A sexualidade e a confissão

A constituição da sexualidade como experiência histórica e singular foi empreendida por Foucault, desde a Antigüidade greco-romana, passando pela tradição cristã, até chegar ao século XIX, na sociedade ocidental moderna. Nessa incursão pela história, Foucault procurava apreender como, do pensamento grego clássico ao Cristianismo, a conduta sexual tornou-se objeto de uma preocupação moral<sup>2</sup> com o sujeito, problematizado e investigado, através da análise do comportamento sexual<sup>3</sup>. Foucault, em seus dois últimos livros, *O Uso dos Prazeres* (analisa a cultura grega) e *O Cuidado de Si* (a cultura romana), trabalha em torno de como o homem problematiza o que é, o que faz e o mundo em que vive. Na Antigüidade, essa análise sustenta-se, na perspectiva foucaultiana, em quatro pontos: austeridade sexual, em torno do próprio corpo; instituição do casamento; relações entre os homens; e a existência da sabedoria. E mais: essa “história da verdade” não pode ser pensada isolada das relações de liberdade-verdade, das relações para consigo e para com os outros, finalmente, das instituições e saberes produtores de regras, cujos efeitos são os diferentes sentidos que o indivíduo atribui à sua conduta sexual e aos seus prazeres. Da preocupação moral dos gregos para a preocupação moral cristã, a sexualidade torna-se um mal inscrito no próprio sujeito, e a problematização da Foucault, em sua obra *A História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*. 10. ed. São Paulo: Graal, 2003. p. 26-29, discorre que a palavra Moral tem um sentido ambíguo. Se de um lado pode ser definida como um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos tais como família, instituições educativas, igreja, etc., por outro, representa a maneira pela qual os indivíduos se submetem a um princípio de conduta. Esse nível de fenômeno é chamado “moralidade dos comportamentos”, daí a existência de um código moral como um conjunto de regras e valores explicitamente formulados e transmitidos em ensinamentos. Em sentido amplo, toda moral comporta dois aspectos relativamente autônomos: os códigos de comportamento e as formas de subjetivação. Foucault (p. 17, da mesma obra) ressalta que, para a moral sexual do Cristianismo, o ato sexual era associado ao mal, ao pecado, à queda e à morte. A delimitação do parceiro legítimo só se obteria através do casamento monogâmico, no interior da conjugalidade, com a função procriadora. Desqualifica as relações entre indivíduos do mesmo sexo e exalta a abstinência rigorosa, a castidade permanente e a virgindade. Não se pode concluir, a priori, que a moral cristã do sexo estava de certo modo pré-formada no pensamento antigo, porém há uma série de elementos que propõem uma continuidade.

atividade sexual passa de uma estética do prazer a uma hermenêutica do desejo, onde sexo e a confissão se entrelaçam. “Jogos de verdade”, através dos quais o ser humano se reconhece como “sujeito de desejo”. Neste primeiro capítulo, pontua-se a noção de sexualidade própria do pensamento ocidental (greco-romano, cristã, médica e freudiana) e sua relação com a normatização e a busca da purificação ou da verdade mediatizada pela confissão.

## 1.1 Sexualidade

### 1.1.1 A Sexualidade Grega

Para Jean-Philippe Catonné<sup>4</sup>, uma dupla inquietação acossa o homem desde tempos imemoráveis: o cosmos, no qual está imerso, e o próprio corpo, perpassado pelo sexual. Hesíodo, poeta grego do século VII a.C., ilustra, com sua Teogonia, a relação sexual entre as forças cósmicas. No princípio havia o Caos e depois a Terra (Gaia) e o Céu (Urano), que cobria a Terra, com seu manto, e a fertilizava. Deste recobrimento nasciam filhos, que eram devorados por Urano. Gaia esconde um de seus filhos, Cronos, forja uma foice e incumbe-o de cortar os testículos de Urano. Quando este se prepara para cobrir a Terra, Cronos decepa-lhe os testículos e os lança ao mar. “A castração original é, assim, o princípio da disjunção entre o feminino e o masculino”, e também da modificação de Eros, responsável por uma copulação sem pausa, mas estéril. “O Eros que nasce da separação dos princípios masculino-feminino, permite que dois engendrem algo mais que a si mesmos”<sup>5</sup>. Esse mito narra o nascimento dos deuses. A espuma branca, que escorre do membro mutilado de Urano e entra em contato com a espuma do mar, dá origem a Afrodite, nome originado de aphros, espuma. Denomina-se Eros o movimento de

CATONNÉ, Jean-Philippe. *A Sexualidade Ontem e Hoje*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. p. 15. 5 Idem, p. 17.

aproximação-separação, responsável pelo surgimento dos deuses, presente em todas as coisas. A onipresença de Eros será reencontrada na filosofia grega, de tal forma que Catonné refere-se à filosofia de Platão como Erótica<sup>6/7</sup>. Foucault investiga, em sua História da Sexualidade, não só “a erótica comum”, como a “erótica filosófica”. No Cuidado de Si e na A Hermenêutica do Sujeito, Foucault analisa a cultura greco-romana, demonstrando que, na tradição da Antiguidade, teria existido uma ética fundada no cuidado de si (*epimeleia heautou*) e na estética da existência. O termo *epimeleia* não se aplica apenas a uma atitude de atenção sobre si mesmo mas sim, a uma prática constante. Mais do que uma preocupação momentânea, *epimeleia* é uma forma de viver. Nessa perspectiva, a sexualidade se apresenta como uma arte de Eros, diferente do que acontece no Ocidente, desde o Cristianismo, onde esta aparece através de uma moral centrada na culpa, como valor. Foucault examina especificamente o pensamento grego quanto a essa questão e, em sua obra A Hermenêutica do Sujeito, demonstra que os prazeres, e não a sexualidade, eram o alvo das preocupações e de implicação ética. Com os gregos, a sexualidade era chamada de *ars erótica*, deixando entrever, na sua designação, o sentido de arte que ela representava. Na *ars erótica*, o foco moral visava uma estetização da vida, regrada pela temperança, pelo controle dos atos e das condutas. A virtude se apresentava através do controle e do não sucumbir ao desejo, perdendo, com isso, o domínio de seu corpo. <sup>6</sup> Jean-Philippe Catonné (p. 18), considera o Banquete, de Platão, um tratado inteiramente dedicado ao Amor. O Amor que permite ao humano atingir o divino, em si mesmo, e imortalizar-se pelo pensamento. A beleza é uma das vias para esta prática de si. Partindo das belezas ao alcance, ascender continuamente, como se usassem degraus, dum belo corpo para dois, de dois, para a totalidade, dos belos corpos, para as belas atividades, das belas atividades, para as belas ciências e, das ciências, culminarem naquela, que não é outra, senão, a ciência mesma daquela Beleza, e conhecer, por fim, o que é Belo em si. <sup>7</sup> Amor, erotismo e procriação são termos utilizados ao longo do presente trabalho e pertinentes à distinção proposta por Catonné, p. 20-21. Erotismo, para ele, designa uma arte de amar, característica da atividade sexual, enquanto humana. A sexualidade pode acontecer sem erotismo e o erotismo sem sexualidade *stricto sensu*, contudo, o erotismo, que visa a fusão, inclui, em sua noção, o ato sexual. Em sentido amplo, o amor significa um princípio de aproximação entre os seres, incluindo os elementos primordiais. Para Empédocles, de Agrigento, o mundo é composto de quatro elementos, movidos pelas duas forças do amor e do ódio. O ódio separa, o amor reúne. Empédocles separa o amor e as relações sexuais.

Não importava se “perder o controle” era relativo ao homossexual ou ao heterossexual. A temperança não se referia a uma moral que regulava o certo e o pecaminoso, e sim, a um guia prático de condutas, que incluía regimes e dietas, prevendo até a renúncia ao prazer homossexual, em nome da verdade da relação estabelecida entre mestre e discípulo. Essa prática era conhecida como o binômio “liberdade e verdade”. Esse binômio será explorado por Foucault, no livro *A Hermenêutica do Sujeito*, em que o autor delinea as explicações sobre a compreensão do cuidado de si mesmo<sup>8</sup>. Da percepção do cuidado de si decorre o princípio socrático do “conhece-te a ti mesmo” (gnôthi seautón). Segundo Foucault, para Sócrates, esta regra tem a função de orientar os gregos, e é uma tarefa destinada pelos deuses. Na tarefa de cuidar de si mesmo, ocupando-se e, conseqüentemente, não se esquecendo de si mesmo, Sócrates, por exemplo, de acordo com Foucault, tem a tarefa de despertar em seus alunos o cuidado de si, iluminando-os, para que esses aprendam a ocupar-se de si mesmo. O cuidado de si influenciou toda uma atitude racional, uma forma de vida ativa, obedecendo ao princípio da racionalidade moral. Esta noção de inquietude atravessou toda a filosofia antiga até o Cristianismo. Na problematização moral dos prazeres<sup>9</sup>, isto é, natureza do ato sexual, fidelidade monogâmica, relações homossexuais e castidade, Foucault observa que os gregos dispunham de muitas palavras para designar gestos e atos que, modernamente, seriam chamados de “sexuais”. O autor trabalha com expressões gregas e latinas, correlacionando-as com aspectos, hoje, ligados à sexualidade; adverte, entretanto, sobre a dificuldade em encontrar, nas mesmas, noções semelhantes ao que chamamos de “sexualidade” e de “prazeres da carne”. <sup>8</sup> A noção de cuidado de si mesmo, segundo Foucault, aparece na seguinte seqüência: 1º) refere-se a uma atitude geral, maneira determinada de considerar as coisas, de estar no mundo, realizar ações e ter relações com o próximo; 2º) uma maneira de atenção, converter o olhar para dentro de si mesmo, ou seja, ao que se pensa; 3º) a inquietude designa também ações que exercem sobre si mesmo, ações que modificam, transformam, purificam e se transfiguram; 4º) por último, o cuidado de si, reflete atitudes, formas de reflexão, práticas, que exercem como um fenômeno relevante, para a história das representações, das histórias das idéias e das teorias, bem como é importante para a compreensão da história das práticas da subjetividade. Foucault, na obra *História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*, p. 17-25, discorre que a austeridade sexual não deve ser entendida como tradução de proibições profundas, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício do poder e na prática da liberdade.



A primeira dessas expressões seria a aphrodisia, os atos de Afrodite, que seriam atos, gestos, contatos que proporcionam certa forma de prazer, não como uma natureza fixando a norma dos atos, mas, sim, a de uma força que liga entre si, atos, prazeres e desejos. E é essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar de o grão da experiência dos aphrodisia, sendo que, para o homem, apenas o excesso e a passividade na prática da aphrodisia serão considerados imorais, já que os aphrodisia eram pensados como uma atividade implicando dois atores, cada qual com seu papel e função: aquele que exerce a atividade (o homem adulto e livre) e aquele sobre o qual ela é exercida (as mulheres, os rapazes e os escravos). O que regravava os aphrodisia, isto é, os atos determinados pela natureza, não eram as normas universais, em sua determinação entre o proibido e o permitido, “mas, ao contrário, um savoir-faire, uma arte que prescrevia as modalidades de um uso, em função de variáveis diversas (necessidade, momento, status)”<sup>10</sup>. A expressão grega chrêsis, chrêsis aphrodision, o uso dos prazeres, refere-se, não só à atividade sexual, “mas, também, à maneira pelo qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, sua maneira de se conduzir nessa ordem de coisas, o regime que ele se permite ou se impõe, as condições em que ele realiza os atos sexuais, a importância que ele lhes atribui na sua vida”<sup>11</sup>. A expressão enkrateia traduz a atitude que é necessária à moral dos prazeres e que se manifesta no bom uso que se faz deles. A enkrateia “se caracteriza, sobretudo, por uma forma ativa de domínio de si, que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação, no terreno dos desejos e dos prazeres”<sup>12</sup>. A enkrateia não exclui os prazeres e os desejos; domina-os, representando a importância de lutar para vencê-los, pois é uma dominação de si por si, o esforço que o prazer exige. Nesse sentido, a enkrateia é a condição da sôphrosunê, que é o estado que se tende a alcançar, pelo exercício do domínio e pelo comedimento, na prática dos prazeres; logo, caracteriza-se como uma liberdade. A necessidade de 10 FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 84. 11 Idem, p. 51. 12 Idem, p. 61.

governar desejos e prazeres não é para conservar ou reencontrar uma inocência de origem; é para ser livre e poder permanecer-lo<sup>13</sup>. Essa liberdade é resultado da atitude do indivíduo, em relação a si mesmo, o que, por sua vez, se desdobra na atitude relativa a todo o corpo social. A maneira como os governantes se conduzem e o caráter das leis são condições essenciais para o comportamento do cidadão, mas é indispensável, ao Estado, a liberdade dos indivíduos, entendida pelos gregos como domínio sobre si mesmo. Apenas homens que dominaram a si mesmo podem constituir uma cidade virtuosa, já que a virtude do corpo social é reflexo da virtude de cada cidadão. Essa liberdade individual é muito mais do que uma não-escravidão, ou uma liberdade como independência relativa a coerções. O poder que se exerce sobre si, no sentido de controlar seus próprios desejos, reflete-se no poder exercido sobre os outros, quando o mesmo é reflexo da regulação obtida do domínio sobre si. Ao contrário do homem que, por status, se encontra sob autoridade de outros, o homem superior, na perspectiva platônica, é aquele que deve comandar os outros, mas deve, antes, ter sido capaz de exercer uma autoridade perfeita sobre seus próprios desejos, justamente porque sua posição permitiria satisfazer esses seus desejos ou usá-los à sua própria vontade. “A temperança, entendida como um dos aspectos de soberania sobre si, é não menos que a justiça, a coragem ou a prudência, uma virtude qualificadora daquele que tem a exercer domínio sobre os outros”<sup>14</sup>. A esse domínio, como liberdade ativa ou caráter viril da temperança, Foucault denomina “moral de homens, feita por homens”. Nessa moral, e a virilidade sendo expressão de atividade, dominar-se é condição da “virilidade ética” e permite ao indivíduo, em consonância com a “virilidade social”, ajustar-se à medida que convêm ao exercício “da virilidade sexual”. A temperança, embora virtude de homens, não exclui as mulheres; entretanto, nelas, a temperança é sempre uma referência institucional e estrutural. Institucional, porque estabelece a dependência em relação à família ou ao marido; é a função de procriadora que impõe à mulher a temperança. E estrutural, porque, para ser temperante é necessário estabelecer, em relação a si mesmo, uma relação

13 FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 73.  
14 Idem, p. 75.

de superioridade e dominação que é, por sua vez, uma relação viril. A temperança é uma virtude viril e se manifesta na dominação de si. A intemperança, por sua vez, está associada à passividade e à feminilidade. Ser intemperante é encontrar-se em um estado de não-resistência e em posição de fraqueza e de submissão com relação à força dos prazeres; é ser incapaz dessa virtude de virilidade para consigo, que permite ser mais forte do que si próprio<sup>15</sup>. Essa oposição entre atividade e passividade, marca tanto do domínio dos comportamentos sexuais quanto das atitudes morais, não pode ser equiparada à oposição masculina e feminina, própria da experiência da sexualidade, na modernidade. Para os gregos, desde que o homem seja ativo, dominando a si mesmo e a seus prazeres sexuais, não importa que a escolha de objeto seja masculina ou feminina. O que opõe o homem viril e o homem afeminado não coincide com a oposição estabelecida, na modernidade, entre hétero e homossexualidade. “O que constitui, para os gregos, a negatividade ética por excelência, não é, evidentemente, amar os dois sexos; também não o é preferir seu próprio sexo ao outro; é ser passivo em relação aos prazeres”<sup>16</sup>. Essa liberdade-poder, que caracteriza o modo de ser do homem temperante, não pode ser concebida sem uma relação com a verdade. Foucault sustenta que (...) 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 em sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado. Embora essa relação com a verdade, constitutiva do sujeito temperante, não conduza a uma hermenêutica do desejo, abre para uma estética da existência. Deve-se entender com isso uma maneira de viver, cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação, mas depende de certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita<sup>17</sup>. Textos de Xenofonte, Platão e Aristóteles ligam, de acordo com Foucault, a temperança com a beleza da alma, devendo, portanto, ser exercitada por

15 FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 78. 16 Idem, p. 79. 17 Idem, p. 82.

trazer a felicidade, ao contrário do abuso dos prazeres. Foucault ressalta que essa reflexão moral, desenvolvida a propósito do corpo, do casamento, do amor pelos rapazes, não visava codificar os atos ou majorar seus efeitos de prazer, mas sim, a instauração de uma técnica de vida<sup>18</sup>. Foucault trabalha com três textos<sup>19</sup> relativos à política da temperança: o primeiro, sobre um sistema de regulação autoritária das condutas, no quadro de uma cidade ideal; o segundo, o estilo de vida pessoal de um autocrata, respeitoso de si e dos outros; o terceiro procura definir, para qualquer homem, os princípios úteis para dirigir a casa. Se na Econômica e na Dietética a moderação voluntária de um homem era resultado de uma relação consigo mesmo, na Erótica, essa moderação apresentava-se no domínio sobre si mesmo, na relação com o amante. Quando da Erótica, Foucault retrata que o uso dos prazeres, na relação com os rapazes, foi, para o pensamento grego, um tema de inquietação. Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. A oposição entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista da moral, muito mais importante do que aquilo que distinguia, entre elas, as categorias do prazer às quais era possível consagrar-se mais livremente. Ter costumes frouxos consistia em não saber resistir nem às mulheres nem aos rapazes, sem que este último caso fosse mais grave do que o outro<sup>20</sup>. Foucault cita Platão, cujas críticas relativas à tirania de Eros dirigia-se igualmente ao desprezo pelas obrigações mais essenciais e à sujeição ao domínio

18 Já, quanto às mulheres, enquanto esposas, estas são de fato circunscritas por seu status jurídico e social e toda a sua atividade sexual a situar-se no interior da relação conjugal e seu marido deve ser o parceiro exclusivo. Elas se encontram sob o seu poder; é a ele que devem dar filhos que serão os seus herdeiros e cidadãos. Foucault, na verdade, analisa o perfil da mulher ateniense sustentando que seu status conquanto esposa e pertencente à categoria dominante, seguia regras de conduta que as limitava a existir para manter a descendência de seus esposos, não imiscuir na política e negócios de seus maridos e cuidar de suas casas. Não é que a virtude seja inútil às mulheres, mas tem por função garantir que elas saberão respeitar, por vontade e razão, as regras que lhes são impostas. Já, quanto ao homem casado, este não estava vinculado sexualmente ao casamento, só lhe sendo proibido contrair outro casamento, posto não haver entre os gregos, relativamente ao homem, à fidelidade recíproca, mas apenas da mulher casada para com o seu esposo.

19 FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 149. São eles: o primeiro – a passagem de Platão consagrada nas Leis, às regras e às obrigações do casamento; o segundo texto: um desenvolvimento de Isócrates sobre o modo com que Nicocles conduz sua vida de homem casado; e o terceiro – um tratado de econômica que foi atribuído a Aristóteles.

20 Idem, p. 167.

geral do prazer. O fato de o homem grego desfrutar do amor, tanto das mulheres, quanto dos rapazes, não autoriza a equiparação da noção de homossexualidade ou bissexualidade, como hoje é concebido, isto é, hoje, a homossexualidade é questionada da perspectiva do sujeito do desejo. Para os gregos, o amor ao seu próprio sexo, ou ao sexo oposto, não eram duas escolhas excludentes ou problemáticas, do ponto de vista moral. A oposição se estabelecia entre o homem temperante e senhor de si e o que se deixava tyrannizar pelos prazeres, independentemente do sexo. Foucault acredita ser possível falar de bissexualidade se esta for referida à livre escolha que o homem grego se permitia entre os dois sexos, mas não, se a bissexualidade for compreendida como uma estrutura dupla ou duas espécies distintas de desejo. Preferir rapazes ou moças não era concebido como dois apetites distintos, mas como duas maneiras de obter o prazer. Amar os rapazes, além de ser uma prática livre e permitida pelas leis, era também suportada por instituições militares e pedagógicas; contudo, era, ao mesmo tempo, atravessada por valorizações e desvalorizações altamente complexas, o que tornaria imprópria qualquer tentativa de classificá-la fora da moral que a regia. O fato de ser uma prática culturalmente valorizada não a tornava simplesmente uma prática livre, mas sim, regida por uma “estilística própria”. De acordo com Foucault: para compreender de que maneira o uso dos aphrodisia é problematizado, na reflexão sobre o amor pelos rapazes, é preciso lembrar um princípio que, sem dúvida, não é próprio da cultura grega, mas que ali teve uma importância considerável e exerceu, nas apreciações morais, um poder determinante. Trata-se do princípio do isomorfismo entre a relação sexual e relação social. Deve-se entender por esse princípio que a relação sexual, sempre pensada a partir do ato modelo da penetração e de uma polaridade que opõe atividade e passividade, é percebida como do mesmo tipo que a relação entre superior e inferior, aquele que domina e aquele que é dominado, o que submete e o que é submetido, o que vence e o que é vencido. As práticas de prazer são refletidas através das mesmas categorias que o campo das rivalidades e das hierarquias sociais: analogias na estrutura agonística, nas oposições e diferenciações, nos valores atribuídos aos respectivos papéis dos parceiros. E pode-se compreender, a partir daí, que há, no comportamento sexual, um papel que é intrinsecamente honroso e que é valorizado de pleno direito: é o que consiste em ser ativo, em dominar, em penetrar e em exercer, assim, a sua superioridade<sup>21</sup>. FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 190. Sobre isto, ver, também, CATONNÉ, Jean-Philippe. Ob. cit., p. 34-38.

Essa posição aponta para o problema de que, se o papel da atividade sexual é exaltada, a consequência lógica é a necessidade de se atribuir a um dos parceiros a posição passiva ou de dominado e, concomitantemente, inferior. Se essa condição de inferior não distinguisse quando o parceiro em posição inferior fosse uma mulher ou um escravo, o mesmo não se podia dizer quando o parceiro fosse um homem. Nesse caso, a condição passiva era problematizada, o que, segundo Foucault, explicaria porque toda a atenção foi concentrada na relação homens e rapazes, posto que, estes, por não terem atingido um status viril, poderiam colocar-se como objeto aceitável de prazer. Isso é o que se poderia chamar de antinomia do rapaz, na moral grega dos aphrodisia. Por um lado, o jovem é reconhecido como objeto de prazer – e até mesmo como o único objeto honroso e legítimo dentre os parceiros masculinos do homem; jamais se reprovará alguém por amar um rapaz, desejá-lo e gozar com ele, contanto que as leis e as conveniências sejam respeitadas. Mas, por outro lado, o rapaz, posto que sua juventude deve levá-lo a ser homem, não pode aceitar assumir-se como objeto nessa relação, que é sempre pensada sob a forma da dominação: ele não pode nem deve se identificar nesse papel<sup>22</sup>. Esta citação salienta a idéia do ato sexual como perigoso e difícil de ser dominado, exigindo práticas e atenção constantes, e o alto valor atribuído ao amor pelos rapazes exigia, em contrapartida, praticar a abstenção como forma de extrair o valor espiritual esperado dessa relação: a *philia*. Ser o senhor, no prazer obtido na relação com o outro e no poder exercido sobre si mesmo, resume a problematização grega relativa ao sexual. Em uma escala hierárquica decrescente, o rapaz, a mulher e o escravo estão em uma posição inferior à do homem temperante e senhor de si, ou seja, o homem adulto. Foucault trabalha sobre o verdadeiro amor, sustentando que: De uma maneira que pode surpreender à primeira vista, forma-se na cultura grega e a respeito do amor pelos rapazes, alguns dos elementos mais importantes de uma ética sexual que o rejeitará em nome precisamente desse princípio: exigência de uma simetria e de uma reciprocidade na relação amorosa, a necessidade de um combate difícil e de muito fôlego consigo mesmo, a purificação progressiva de um amor que só se dirige ao próprio ser em sua verdade, e a interrogação do homem sobre si mesmo enquanto sujeito do desejo<sup>23</sup>. <sup>22</sup>

FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 194-195. <sup>23</sup> Idem, p. 214.

Esse ascetismo não visava uma desqualificação do amor pelos rapazes, mas, sim, uma forma de estilística própria dessa relação. Foucault demonstra que a ética que regia a conduta grega era mais prescritiva do que restritiva. O que a ars erótica desenvolvia era um poder sobre si. Esse poder permitia que o homem livre, cidadão, governasse a polis. Não é possível governar a polis se não se governa a si mesmo.

### 1.1.2 A Sexualidade Cristã

As formas e as modalidades de relacionar-se com o sexual se modificam: a noção de carne surge com o Cristianismo dos séculos I e II, e o dispositivo da sexualidade, com a modernidade, nos séculos XVII e XVIII. Como citado anteriormente, a prática da austeridade sempre esteve presente na reflexão sobre os prazeres sexuais, logo, não esperou o estoicismo tardio para preconizá-la. Jean-Philippe Catonné reporta-se a Pitágoras e à resposta dada por este, quando interrogado sobre o momento oportuno de fazer amor – “quando queremos nos enfraquecer”<sup>24</sup>. Esta resposta não condena o ato, não aponta para uma moral, mas para uma decisão do sujeito. A continência também foi encorajada por filósofos e médicos na Roma Imperial, mas o laço com a sexualidade cristã não é encontrado na idéia de continuidade, na qual o ascetismo cristão seria resultante desta reflexão pagã. “Os antigos exortavam ao domínio de si e de seus prazeres; o Cristianismo preconiza a extinção do desejo”<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> CATONNÉ, Jean-Philippe. *A Sexualidade Ontem e Hoje*, p. 44. <sup>25</sup> Idem, p. 44-46. Origines, filósofo e teólogo do século III a.C., castra-se, tomando, na literalidade, as palavras de S. Mateus, 19,12, “e há eunucos que tornaram a si mesmos eunucos, por causa do reino dos Céus”. O teólogo mutilado percebe seu erro, na ineficácia da operação, posto não ter suprimido o desejo, compreendendo que a nova religião exigia uma mutilação espiritual. O ascetismo monástico, preconizado por São Paulo, insiste na abstenção sexual e valoriza o celibato. O casamento é somente um paliativo, uma canalização do desejo, uma concessão face à sua impetuosidade; deve-se casar quando se está “ardendo”. Mas vale, porém, a continência e a virgindade, pois o corpo é reservado ao Senhor. “O Cristianismo enxerta o pecado no sexo e insere a culpa naquilo que ele qualifica de carne”.

O ascetismo monástico tem sua história referendada por apóstolos como São Mateus e São Paulo, que condenam as obras da carne, qualificativo utilizado para referir-se ao corpo sexual desejante. É nesse corpo, nominado carne, que o Cristianismo insere a culpa e o pecado, originado pelo sexo. Jean-Philippe Catonné examina a idéia de um pecado original<sup>26</sup>, que seria sexual. Deus cria o homem, modelando o barro, e a mulher, de uma costela retirada deste homem, e lhes entrega o Éden, para que desfrutem de sua beleza e de suas delícias. Deus não proíbe a sexualidade, apenas interdita ao homem o fruto da árvore do Bem e do Mal, árvore do conhecimento. A serpente dirige-se à mulher, que sucumbe à tentação, “tanto por gula, como por curiosidade”. A consequência é imediata: eles ascendem ao conhecimento, que retira o véu que vela seus olhos e desvela sua nudez. Os humanos saem, portanto, da inocência natural, para ter acesso à humanidade. Na tradição israelita, a nudez é indecente, sinal de entrada no mundo desregrado. A consequência seguinte é o abandono do Paraíso e o castigo divino. O homem é condenado ao duro trabalho dos campos e a mulher a parir na dor. É neste momento que ela recebe o nome de Eva, ou seja, mãe dos viventes<sup>27</sup>. O mito da criação contém, porém, um paradoxo: se o discernimento entre o Bem e o Mal é uma atividade reservada a Deus, quando este cria o homem, e lhe impõe uma única regra de obediência, qual seja, não comer o fruto da árvore do conhecimento, com qual critério Deus provê o homem para respeitar essa regra, se este não diferencia o Bem do Mal? O Eclesiastes responde à questão da existência do Mal, dizendo que não compete ao homem compreender ou mesmo conhecer o plano de Deus; ultrapassar seus próprios limites é ofender a Deus. É preciso lembrar que, tanto no Gênesis quanto no Eclesiastes, o Mal não significa o sexo. Então, como explicar que o mito do pecado original tenha se tornado um delito de ordem sexual? Esquemáticamente, quatro momentos podem ser distinguidos. O primeiro é o dos Evangelistas. Eles preparam o terreno e tornam possível a identificação ulterior entre pecado e sexo. São João começa por

CATONNÉ, Jean-Philippe. A Sexualidade Ontem e Hoje, p. 46-51. No Gênesis expõem-se a origem do Mal e do pecado original. Aqui o Mal não significa o sexo e sim a vontade de apropriar-se sozinho do Bem e do Mal, o Homem pretende discernir sem Deus. É uma revolta contra Deus. 27 CATONNÉ, Jean-Philippe. A Sexualidade Ontem e Hoje, p. 48.



desacreditar a carne, pois, com o Cristo, o verbo se fez carne. Ele pode, portanto, dizer que “É o espírito que faz viver, a carne de nada serve” (6,63). São Paulo recomenda fugir das concupiscências e de tudo que possa lembrar a fornicção maldita. Nos Coríntios está dito: “o corpo não é para fornicção, mas para o Senhor... fugi da fornicção (I, 6, 12-19). Basta um passo a mais para alcançar os eunucos de Deus, louvados por São Mateus<sup>28</sup>. Apesar de o terreno estar preparado, ainda não se pode imputar o pecado original ao sexo e à sua concupiscência. Isto virá com Filon, de Alexandria<sup>29</sup>, e, principalmente, com Santo Agostinho. O primeiro analisou o delito de Adão e, na sua ótica, este foi comandado por sua parte sensível, isto é, tentado pelo prazer, desviando-se de sua vocação espiritual. O segundo afirmou que o pecado “se transmite de geração em geração, pelo ato sexual”. Em um Sermão de Quaresma, Santo Agostinho opõe Adão a Cristo, afirmando que o primeiro havia cometido o pecado da intemperança, provou do fruto proibido; já o segundo, Cristo, repara o erro através de um jejum de quarenta dias e quarenta noites no deserto. O jejum significa também vencer suas paixões, as paixões da carne, em prol do espírito, “comer do fruto proibido conduz diretamente aos tormentos da concupiscência. É curto o caminho que leva da “goela” ao sexo, da gula à luxúria”<sup>30</sup>. Santo Agostinho, nas Confissões, refere-se “que a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se

<sup>28</sup> CATONNÉ, Jean-Philippe. *A Sexualidade Ontem e Hoje*, p. 52-53.

<sup>29</sup> Filon de Alexandria (20 a.C.) foi o maior representante da filosofia neoplatônica judaica. Viveu exatamente ao tempo em que atuava Jesus. Não demorará o contato dos cristãos, com este filósofo, ao qual apreciam, podendo haver, por isso mesmo, assimilado algumas de suas idéias para desenvolvimento de uma nova teologia. Aplicou aos episódios bíblicos uma interpretação alegórica, como já o haviam feito os estoicos com os mitos gregos. Nisto foi seguido pela exegese da escola cristã de Alexandria, especialmente de Orígenes e Eusébio de Cesaréia. A mundivisão de Filon se processa com os conceitos de transcendência e emanção de Logos, por conseguinte com elementos tomados ao pitagorismo, platonismo e estoicismo. Deus é o inefável, inexprimível, o absolutamente transcendente, só conceituável pelo método da negação das qualidades dos seres particulares e empíricos. Mais uma vez como pitagorismo, para Filon, Deus não pode tomar contato com a matéria, que é eterna. A criação bíblica não é senão a organização da matéria, pela conversão do caos em um cosmos. A atuação de Deus, não podendo ser direta, se faz através de um Logos (inteligência, ou verbo), que é o termo com que Filon denomina as forças (Dynamis) intermediárias entre Deus e a matéria. Estas forças se afiguram, ora como propriedades de Deus, como idéias e pensamentos, ora como mensageiros e demônios (anjos) executores das ordens de Deus. Este Logos é concebido como algo um tanto separado dele, quase como um segundo Deus. Filon comparou o Logos à palavra (ou verbo). Tem a palavra, num só tempo, a fisionomia sensível e significação inteligível, de onde ter contato simultâneo com Deus e com a matéria. <<http://www.simposio.ufsc.br/Port/1-enc/y-mega/mega-filosgeral/filosofia-religiao/7270y244.html>>. Acesso em: 11 jun. 2006, às 22h45.

<sup>30</sup> CATONNÉ, Jean-Philippe. *A Sexualidade Ontem e Hoje*, p. 61.

resiste a um hábito, origina-se uma necessidade”<sup>31</sup>. Santo Agostinho reconhecia em si a luta de duas vontades: uma concupiscente, carnal e, outra, denominada espiritual. A concepção agostiniana terá o efeito de, por um lado, diabolizar o sexo, tão ligado à decadência, à origem da queda, e, por outro lado, forjar um ódio à mulher, símbolo da tentação, responsável por tal destino decaído. É desta dupla temática que virá a herança da Idade Média<sup>32</sup>. Mas foi somente nos séculos XII e XIII que, efetivamente, houve uma modificação no comportamento ligado a uma moral sexual, e tal se deu em três planos: o pecado, a Igreja e o casamento, unificando os pecados da carne. A luxúria é a louca do diabo, a prostituta de Satã, aquela que se exhibe, que se oferece a todos. Além disso, com o IV Concílio de Latrão (1215), acaba de se instituir um corte radical entre dois mundos. Os clérigos devem viver num celibato regido pela virgindade e pela continência. Eles não devem derramar nem sangue nem esperma. Opõem-se aos leigos, isto é, o resto da sociedade, presos num casamento destinado à procriação. A partir do século XII, o casamento torna-se um dos sete sacramentos<sup>33</sup>. A função do casamento será, conquanto sacramento, a de erradicar a mancha da sexualidade. Sua função é a procriação, que exclui o prazer em si e favorece a luta contra a culpa do desejo. Apesar de a sexualidade continuar sendo marcada como suja e impura<sup>34</sup>, o casamento se apresenta como remédio de Deus aos homens, para estes se preservarem da impudicícia.

31 AGOSTINHO, Santo. Confissões. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores, p. 134. 32 CATONNÉ, Jean-Philippe. A Sexualidade Ontem e Hoje, p. 62. BROWN, Peter. Corpo e Sociedade – o homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 187, “considerava-se que os homens do deserto eram capazes de resgatar, no silêncio abafado da paisagem morta, um toque da glória inimaginável do estado original de Adão. Daí a importância do jejum no mundo dos Padres do Deserto. (...) Jejuar na quaresma era desfazer um pouco do fatídico pecado de Adão. Jejuar heroicamente, vivendo no deserto, terra desprovida de alimento, era reviver à primeira e mais fatal tentação de Adão, e ainda superá-la, tal como Adão não fizera. Não surpreende, portanto, que o alimento pusesse freqüentemente de lado a sexualidade, como preocupação fundamental do monge”. 33 CATONNÉ, Jean-Philippe. A Sexualidade Ontem e Hoje, p. 62-63. 34 Catonné (p. 64-65) ressalta que, na Alta Idade Média contam-se não menos de duzentos e setenta e três dias em que os contatos sexuais são condenados. Considerava-se, como normal, para todos os esposos cristãos, conter-se durante as regras e o período de impureza pós-parto, durante os últimos dias da gravidez, durante a Quaresma, os vinte dias do Advento, os Quatro-Tempos, as Ladainhas, as principais festas e suas vigílias e todos os domingos. Curiosa, também, era, a este tempo, que um amor ardente demais, mesmo dentro do próprio casamento, poderia ser qualificado de adultério. As posições sexuais também eram “vigiadas”, o confessor determinava sérias penitências, dependendo do modo como o sexo entre o marido e sua esposa, era praticado. Assim, uma mulher que “cavalga”, é contrária a natureza, da mesma forma, que a posição “retro”,

### 1.1.3 A Sexualidade Médica

A medicina<sup>35</sup> greco-romana situava-se próxima à filosofia e, em seu livro *O Cuidado de Si*, Foucault analisa a problematização dos elementos do meio e das circunstâncias em que se vive, à medida que estes apresentam efeitos positivos ou negativos para o corpo e para a saúde. A medicina, não concebida simplesmente como uma técnica de intervenção, apresentava-se como “corpus de saber e de regras”. É nesse quadro global, tão fortemente marcado pela solicitude para com o corpo, a saúde, o meio e as circunstâncias que a medicina coloca a questão dos prazeres sexuais: de sua natureza e de seu mecanismo, de seu valor positivo e negativo para o organismo, do regime a que convém submetê-lo<sup>36</sup>. O cuidado principal dessa reflexão era definir o uso dos prazeres, suas condições favoráveis, sua prática útil e sua rarefação necessária, em uma preocupação dietética, como questão de regime, visando regular uma atividade reconhecida como importante para a saúde. A dietética é toda uma maneira de induzir um sujeito a ter, por seu corpo, o cuidado justo, necessário e suficiente. Dentro da dietética, há a dieta dos prazeres, onde eram prescritas as comidas que deveriam ser utilizadas ou evitadas, nas diversas épocas do ano, além de calcular, da melhor maneira, os momentos oportunos e as frequências que convêm para o prazer sexual, já que o excesso produz certos riscos e perigos. Essas prescrições ressaltam a importância de (...) uma abstenção ritual que, nos concursos como nas batalhas constituía uma das condições de sucesso; o de uma vitória moral que o atleta devia conquistar sobre si mesmo, se quisesse ser capaz e digno de garantir sua superioridade sobre os outros: mas, também, o de uma economia necessária ao corpo, para que ele conservasse toda uma força que o ato sexual jogaria fora<sup>37</sup>. associada aos cães, ou ainda, a posição “por trás”, poderia, em tese, visar a sodomia. Neste caso, ela seria tarifada em três anos de penitência. <sup>35</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*. 7. ed. São Paulo: Graal, 2002, p. 106 – afirma que Celso, em seu *Traité de médecine* distingue uma medicina pelo regime (*victu*), uma outra pelos remédios (*medicamentis*), a terceira pelas operações (*manu*). <sup>36</sup> FOUCAULT. *História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*, p. 109. <sup>37</sup> FOUCAULT. *História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*, p. 109-110.

Ainda em relação à dietética, Foucault observa que os gregos jamais conceberam o prazer sexual como um mal em si mesmo ou podendo fazer parte dos estigmas naturais de um pecado; e, contudo, seus médicos se inquietavam com as relações entre a atividade sexual e a saúde, e desenvolveram toda uma reflexão sobre os perigos de sua prática<sup>38</sup>. Também o cuidado com a progeneritura motiva a vigilância que se deve manifestar no uso dos prazeres. O ato sexual arranca do corpo uma substância que é capaz de transmitir a vida, mas que só a transmite porque ela própria está ligada à existência do indivíduo e carrega, em si, uma parte dessa existência. O abuso dos prazeres sexuais pode, em certos casos, conduzir à morte. Por outro lado, Foucault descreve que, para os gregos, “a atividade sexual se inscreve no amplo horizonte da morte e da vida, do tempo, do vir-a-ser e da eternidade. Ela se torna necessária porque o indivíduo é destinado a morrer, e para que, de certa maneira, ele escape à morte, é necessário transmitir-se através da descendência”<sup>39</sup>. O ato sexual não inquieta porque releva do mal, mas sim porque perturba e ameaça a relação do indivíduo consigo mesmo e a sua constituição como sujeito moral: ele traz com ele, se não for medido e distribuído como convém, o desencadear das forças involuntárias, o enfraquecimento da energia e a morte sem descendência honrada<sup>40</sup>. A medicina greco-romana não se atinha a justificar o ato sexual, mas a afastar os riscos que ameaçam seu desenvolvimento natural. O domínio de si e a força do homem é, constantemente, confrontado pelo sexual, que, de igual forma, é o que assegura a sobrevivência da espécie e aponta para a mortalidade do homem. “A medicina grega não codifica a própria forma dos atos (posição natural, práticas interditas) nem determina as quantidades e os ritmos. Ela dá indicações gerais que permitem um prudente governo de si”<sup>41</sup>. 38 FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 89. 39 Idem, p. 122. 40 Idem, p. 124-129. A descendência é garantida e legitimada na relação conjugal e em relação ao casamento, Foucault, socorrendo-se em Demóstenes, cita o clássico aforismo “as cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo o dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar”. 41 BILLOUET, Pierre. Foucault. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. Coleção Figuras do Saber, v. VI, p. 183.

Com o Cristianismo, a sexualidade médica é codificada. “A pastoral cristã, ao levar em conta o ano litúrgico, os ciclos menstruais, os períodos de gravidez e de post partum, fixa – uniformemente e para todos – os dias úteis para o prazer sexual”<sup>42</sup>. A relação sexual será problematizada como elemento fundamental através da relação conjugal<sup>43</sup>. Na doutrina cristã, o prazer sexual, entendido como erro, é reabilitado pelo casamento. Foucault, em sua obra *Os Anormais*, analisa a sexualidade em sua passagem ao domínio médico, entrando, nessa via, para o terreno das patologias. A medicina e depois a psiquiatria, na busca da etiologia das doenças mentais e na recuperação do organismo, estudaram a estrutura facial e a caixa craniana, na tentativa de estabelecerem uma relação entre as práticas sexuais infantis e a degenerescência. Argúi Foucault<sup>44</sup> que, no bojo das práticas penitenciais e no bojo dessa técnica da direção de consciência é que vemos aparecer o corpo de desejo e de prazer. A direção espiritual vai corresponder o distúrbio carnal como domínio discursivo, como campo de intervenção, como objeto de conhecimento para essa direção. Do corpo, dessa materialidade corporal à qual a teologia e a prática penitencial da Idade Média referiam simplesmente como a origem do pecado, começa a se destacar esse domínio ao mesmo tempo complexo e flutuante da carne, um domínio ao mesmo tempo de exercício do poder e de objetivação. Em contraposição à tradições da ars erotica, constituiu-se uma scientia. A essa ciência caberia a tarefa de produzir discursos verdadeiros sobre o sexo, e, isto, tentando ajustar o antigo procedimento da confissão às regras do discurso científico. Na *Scientia Sexualis*, a confissão é central na produção de saberes sobre o sexo, extrapolando a penitência e o domínio religioso. Ela visa objetivar o sujeito <sup>42</sup> BILLOUET. Foucault. p. 183. <sup>43</sup> Segundo Foucault (*História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*, p. 150) e Billouet (p. 199-200), na era clássica a ética do comportamento matrimonial estava baseada no necessário domínio de si e nas relações domésticas induzidas pela gente de casa. Em Roma, aparece uma “estilística do vínculo individual” em que a intensificação do cuidado de si vai de par com a valorização do outro. A relação entre esposos passa da forma matrimonial para a relação conjugal. O casamento não é uma simples preferência, é um dever universal para todo ser humano que deseja viver em conformidade com a natureza. A conjugalidade desperta uma arte de viver junto e uma arte de falar, a concórdia, cujo paradoxo é ter de considerar o outro ao mesmo tempo como outro e como o mesmo que si. <sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 255.

através da discursividade científica. Foucault enumera as maneiras e as estratégias usadas para extorquir a verdade sexual de maneira científica: 1. codificação clínica do fazer falar: a confissão é assim inscrita no campo de observações científicas; 2. postulado da causalidade geral e difusa: qualquer desvio possui conseqüências mortais; o sexo representa perigos ilimitados; 3. princípio da latência intrínseca da sexualidade: o sexo é clandestino, sua essência é obscura. A coerção da confissão é articulada à prática científica; 4. interpretação: a verdade era produzida através dos discursos interpretativos da confissão; 5. medicalização: a confissão é transposta no campo do normal e patológico. Os médicos serão por excelência os intérpretes da verdade sobre o sexo. A carne, considerada agora origem de todos os pecados, é responsável pelo deslocamento do ato, para a inquietação do desejo. Em relação ao ato, novas regras de decência filtravam-no para os enunciados e para as enunciações, demarcando lugares e situações onde era possível falar ou onde era imperativo calar. Em nível de discurso, a situação é inversa. Os discursos proliferam a partir do século XVIII. Em relação a esse ponto, Foucault observa que a nova prescrição de regras de decência provocou, como “contra-efeito, uma intensificação do discurso indecente, o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo, no próprio campo do exercício do poder”<sup>45</sup>. FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber. São Paulo: Graal, 1993. p. 22.

1.1.4 A Sexualidade Freudiana A sexualidade, desde Freud, tornou-se uma verdade referente a desejos sepultados numa infância remota que recusamos a reconhecer, mas que retorna em nossos sintomas neuróticos. O desejo encobre uma verdade, e a obrigação de dizê-lo não vem mais da salvação divina, mas das “normas da saúde mental; e a autoridade em que ela se fundamenta já não é mais uma teologia da carne, mas uma ciência da sexualidade”<sup>46</sup>. Para tratar a concepção da sexualidade em Freud, é importante a análise do período inicial de sua obra (1885-1896), na qual investiga a emergência dos fatores sexuais como determinantes da etiologia das neuroses. Essa importância justifica-se, pois, nesse período, é possível observar, tanto o distanciamento freudiano dos pressupostos médicos que lhes são contemporâneos, como as marcas desse mesmo pensamento na orientação inicial de seus trabalhos. Freud reconhecia três classes de influências etiológicas nas neuroses: pré-condições, causas concorrentes e causas específicas. A hereditariedade preenche o lugar de pré-condição; dentre as causas concorrentes, têm-se o esgotamento físico, doenças graves, acidentes traumáticos e, entre as causas específicas, encontram-se as várias desordens sexuais, residam elas em um distúrbio da vida sexual contemporânea ou passada do sujeito. Freud salienta que os distúrbios sexuais sempre foram admitidos entre as causas das doenças nervosas, mas, quando subordinados à hereditariedade, restringiam-se a um número limitado de casos observados, além do fato de os médicos não se ocuparem em investigá-los, salvo os casos em que o próprio paciente os mencionasse. O que confere um caráter distintivo à linha de abordagem de Freud, em relação ao pensamento médico da época, é justamente o fato de ter elevado essas influências sexuais à categoria de causas específicas. Ao investigar a vida sexual do paciente, ou a influência da mesma sobre a economia nervosa, Freud encontra as causas específicas das neuroses, distinguindo, portanto, a etiologia da neurastenia da etiologia da neurose de angústia. RAHCHMAN, John. Eros e a Verdade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 113.

No que diz respeito à etiologia da neurastenia propriamente dita, Freud refere-se ao onanismo exagerado. Quanto à sintomatologia, a neurastenia apresenta, em seu quadro clínico, fadiga, pressão intracraniana, parestesias, fraqueza sexual, etc. Já a neurose de angústia apresenta, de acordo com Freud, em seu quadro clínico, sintomas como: irritabilidade, estados de expectativas angustiadas, fobias, ataques de angústia, ataques de medo e vertigens, tremores, suores, dispnéias, taquicardia, hiperestesia, insônia, etc. Para Freud, a neurose de angústia se apresenta como o efeito específico de várias perturbações da vida sexual, as quais possuem uma característica comum: “A abstinência forçada, a excitação genital não consumada (excitação não aliviada pelo ato sexual), o coito imperfeito ou o coito interrompido (que não terminam em gratificação), os esforços sexuais que excedem à capacidade física do sujeito”<sup>47</sup>. O que Freud conclui da observação clínica é que a patogênese da neurose de angústia e neurastenia poderiam excluir a predisposição hereditária, mas, no caso de esse fator estar presente, sua influência se manifestaria no desenvolvimento da neurose. No que concerne à solução etiológica do segundo grupo das neuroses, histeria e neurose obsessiva, Freud diz que estas são simples e uniformes e, explicando no que consiste essa simplicidade e uniformidade, refere-se “a um novo método de psicanálise<sup>48</sup> (...), para lançar luz sobre os obscuros caminhos da ideação inconsciente”<sup>49</sup>. Esse procedimento permite a Freud verificar a ação de um acontecimento, na vida sexual, ao produzir “uma emoção penosa”, quando o encadeamento dos sintomas desperta uma lembrança inconsciente de “uma experiência precoce de relações sexuais, com excitação real dos órgãos genitais, resultante do abuso sexual cometido por outra pessoa”<sup>50</sup>. É na infância, entre 4 e 5 anos, que ocorre esse evento (e nunca depois da idade de 8 ou 10 anos), vivido como “experiência sexual passiva”. Freud, nos casos 47 FREUD, S. Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. III – Sobre a hereditariedade e a etiologia das neuroses, p. 150. 48 Conforme nota de rodapé de James Strachey, nas Obras Completas de S. Freud, v. III, p. 151, essa é a primeira ocorrência publicada do termo psicanálise. 49 FREUD, S. Obras Completas, v. III – Sobre a hereditariedade e a etiologia das neuroses, p. 151. 50 Idem, p. 151.



submetidos à análise, deduz, desse agente, a causa específica da histeria e precisa explicar como um acontecimento tão precoce pode produzir um efeito tão duradouro, no psiquismo. A resposta que Freud encontra é a da “ação póstuma”, mecanismo através do qual constata “que essa relação inversa entre o efeito psíquico da lembrança e o do evento contém a razão pela qual a lembrança permanece inconsciente”<sup>51</sup>. O trauma sexual, ao ocorrer na infância, não produz qualquer efeito, mas seu “traço psíquico” é preservado e, na puberdade, a lembrança se manifesta como ocorrência atual, o que justificaria sua intensidade ser maior que a do próprio acontecimento. Na gênese da neurose obsessiva e da histeria, ter-se-ia então um acontecimento sexual traumático. Na etiologia da histeria, esse acontecimento foi vivenciado de forma passiva, “com pequeno grau de acontecimento ou medo”, diferentemente da neurose obsessiva, na qual o evento proporcionou prazer. As experiências sexuais precoces eram consideradas por Freud, seguindo a mesma perspectiva médica de sua época, como confirmação da “sedução por um adulto”. Na conclusão desse texto de 1896, *A Hereditariedade e a Etiologia das Neuroses*, Freud dá um importante passo em relação ao estabelecimento da sexualidade como fator etiológico, afastando-se, progressivamente, do modelo da hereditariedade, no qual os fenômenos psicopatológicos eram pensados. Entretanto, o fato de distinguir a histeria da neurose obsessiva, de acordo com uma vivência sexual passiva, em relação à primeira e, uma vivência sexual ativa, em relação à segunda, diferente do modelo proposto pela teoria da hereditariedade, coloca Freud frente ao problema de como explicar a precocidade do desejo sexual. Freud inicia as explicações, sustentando que o fato de as “agressões sexuais” ocorrerem em idade tão precoce permitiria deduzir a existência de uma sedução, responsável pelo aparecimento precoce do desejo. No segundo artigo, intitulado *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, ainda em 1896, Freud deu ênfase ao conceito de defesa e de recalçamento, considerados pontos nucleares no mecanismo psíquico das 51

FREUD, S. *Obras Completas*, v. III – *Sobre a hereditariedade e a etiologia das neuroses*, p. 153.

neuroses. Freud precisava explicar como uma pessoa pode esquecer uma “experiência traumática”, viabilizando uma neurose de defesa. Seu problema refere-se à incidência do recalque apenas sobre representações de conteúdo sexual; no entanto, “isso não poderia estar na natureza das experiências, já que outras pessoas permaneciam saudáveis, apesar de terem sido expostas às mesmas causas precipitantes”<sup>52</sup>. A hereditariedade não explicaria essa predisposição, mas, de acordo com Freud, “o efeito póstumo do trauma sexual infantil” satisfaria essa condição de explicação. Para Freud, “o recalque da lembrança de uma experiência sexual aflitiva, que ocorre em idade mais madura, só é possível para aqueles em que essa experiência consegue ativar o traço mnêmico de um trauma da infância”<sup>53</sup>. Na base de sua teoria sobre o recalque, encontra-se a idéia de uma inversão do efeito produzido por um acontecimento real e a sua recordação, sendo este muito mais intenso do que o produzido no período de sua ocorrência. Essa inversão está determinada pelo pressuposto central, ou seja, pela teoria da sedução que desempenha o papel de causa do desejo sexual precoce. Nesse ponto da construção teórica freudiana, o efeito do recalque não era descrito em termos de causalidade psicológica. A conhecida fórmula de Breuer e Freud, segundo a qual “os histéricos sofrem de reminiscências”, não descreve uma ação psíquica, mas, sim, a ab-reação, possibilitada ou impedida pelo funcionamento do sistema nervoso. A impossibilidade da descarga do afeto, ou seja, sua não ab-reação, represa o afeto, e a recordação ao qual está ligado é suprimido da consciência, passando a exteriorizar-se sob a forma de sintoma. <sup>52</sup> FREUD, S. Obras Completas, v. III – Sobre a hereditariedade e a etiologia das neuroses, p. 167. <sup>53</sup> Idem, p. 167. Segundo Strachey em nota de rodapé, p. 167, salienta que uma teoria psicológica do recalque também esclareceria a questão de por que apenas as representações de conteúdo sexual podem ser recalçadas. Tal explicação poderia partir das seguintes indicações: sabe-se que ter representações de conteúdo sexual produz processos excitatórios nos órgãos genitais que são semelhantes aos produzidos pela experiência sexual. Pode-se presumir que essa excitação somática seja transportada para a esfera psíquica. Em geral o efeito mencionado é muito mais forte, no caso da experiência do que no caso da lembrança, contudo, quando a experiência sexual ocorre durante o período de maturidade sexual, sua lembrança despertada, durante ou após a maturidade, a lembrança passa a ter um efeito excitatório muito mais forte do que na época em que a experiência ocorreu. Esse tipo de relação invertida entre a experiência real e a lembrança parece conter a pré-condição psicológica para a ocorrência de um recalque. Os traumas de infância atuam de modo adiado, como se fossem experiências novas, mas o fazem inconscientemente. Um exemplo da ação retardada dos traumas precoces é fornecido na análise de “Katharina”, nos Estudos sobre a Histeria – 1895, Ed. Standard Brasileira, v. II, p. 150, 2. ed. Imago, 1987.

Freud precisou abandonar a teoria da sedução, para elaborar, em seu quadro, o desenvolvimento da noção de sexualidade, como constitutiva do humano, ou, dito de outra forma, Freud, afastando-se da concepção do sexual como um conjunto de práticas, dirige seu interesse para o papel da sexualidade como constitutiva do psiquismo. Esse deslocamento da noção de sexualidade pode ser observado no texto de 1898, *A Sexualidade na Etiologia das Neuroses*. Com o abandono da teoria da sedução<sup>54</sup>, Freud reorienta suas investigações etiológicas, vendo-se obrigado a pensar o estatuto da fantasia e a elaborar uma explicação mais completa para a teoria do recalque, que o fracasso da teoria da sedução desarticulou. A explicação através da teoria da sedução comportava uma lógica que indicava o acontecimento traumático real, ou seja, um acontecimento concreto na vida do sujeito; assim, a sexualidade era concebida como causa externa da neurose. As experiências sexuais na infância, que Freud considerava fator etiológico das neuroses, eram encaradas como sendo, exclusivamente, uma iniciativa do adulto. Elaborando essa perspectiva teórica, encontra-se a assertiva em que Freud afirma que: Erramos ao ignorar inteiramente a vida sexual das crianças; segundo minha experiência, as crianças são capazes de todas as atividades sexuais psíquicas, e também de muitas atividades somáticas. Assim como a totalidade do aparelho sexual humano não está compreendida nos órgãos genitais externos e nas duas glândulas reprodutoras, também a vida sexual humana não começa apenas na puberdade. Contudo, é verdade que a organização e a evolução da espécie humana se esforçam por evitar uma ampla atividade sexual durante a infância. Aparentemente, no homem, as forças pulsionais sexuais destinam-se a ser armazenadas, de modo que, com sua liberação na puberdade, possam servir a grandes fins culturais (W. Fliess). Uma consideração dessa espécie possibilita compreender por que as experiências sexuais na infância estão fadadas a ter um efeito patogênico<sup>55</sup>. <sup>54</sup> FREUD, S. *Obras Completas*, v. I, p. 350, na carta 69 a W. Fliess, confessa não acreditar mais em sua neurótica (teoria das neuroses) e explica que chega a essa conclusão, diante do fato de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como pervertido – a constatação da inesperada frequência da histeria, na qual o mesmo fator determinante está invariavelmente estabelecido, embora tão difundida dimensão da perversão em relação às crianças, afinal, não seja muito provável. Também a descoberta de que no inconsciente não há indicações de realidade, de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a imaginação que está catexizada com afeto. (Assim, permanecia aberta a possibilidade de que a fantasia sexual invariavelmente tem como tema os pais). <sup>55</sup> FREUD, S. *Obras Completas*, v. III, p. 266.

Além de apontar, de forma incipiente, sua conceituação de uma sexualidade infantil, como diferente da sexualidade adulta e com finalidade reprodutiva, essa idéia, ainda em estado germinativo, será desenvolvida em textos posteriores, sendo, para isso, necessário que Freud abandone a concepção de temporalidade, na sexualidade humana. A passagem da concepção da sexualidade proveniente do adulto, acrescentando excitação à representação da cena infantil e sobrecarregando o aparelho psíquico para a sexualidade vinculada a tendências genéricas da espécie, logo, presente desde o nascimento, é desenvolvida na obra freudiana lentamente. Freud dirige-se à investigação do processo psíquico envolvido nos esquecimentos e nas lembranças encobridoras. A Interpretação dos sonhos faz parte desse período de reorientação dos interesses de pesquisas de Freud, e é preciso salientar que, nesses escritos, encontra-se muito do esforço de Freud para articular respostas às dificuldades impostas à teoria, após o abandono da teoria da sedução. Da Interpretação dos sonhos, é preciso referir-se, também, ao surgimento da noção de desejo e sua articulação com a sexualidade. A esse respeito, Freud sustenta: “um sonho é uma realização (disfarçada) de um desejo (suprimido ou reprimido)”<sup>56</sup>. Freud não faz referência ao conteúdo sexual dos sonhos e ainda não vincula o reprimido ao sexual. Impondo cautela, ao equiparar desejo com seu suposto correlato, o sexual, Freud afirmava serem os sonhos, em geral, realização de desejo, cujo desencadeador provém de dois grupos de pulsões vitais. Nuclear, na teoria psicanalítica, o conceito de pulsão foi introduzido por Freud nos três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), e, pela sua importância para a conceitualização da sexualidade, esse assunto será abordado com mais profundidade no capítulo II. Contextualizada a noção sexual na perspectiva grega, cristã, médica e psicanalítica, passa-se agora para seu contraponto, a confissão. FREUD, S. Obras Completas, v. IV, p. 170.

## 1.2 Confissões

Segundo Foucault, dois grandes procedimentos são utilizados como forma de produzir a verdade do sexo: *ars erotica* e *scientia sexualis*. No primeiro, a verdade do sexo se extrai do próprio prazer; no segundo, a verdade do sexo aparece num procedimento de saber-poder, cujo eixo é a confissão. Procurar no sexo a verdade do ser propiciou uma série de transformações que permitiu ajustar o ritual da confissão a uma regularidade científica. Combinar a confissão e o exame é, de acordo com Foucault, o modo de inscrever a confissão no campo das observações científica. Segundo Foucault, em *Vontade de Saber*<sup>57</sup>, a confissão é um ritual de discurso, no qual o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado. É, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença, ao menos virtual, de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; é um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e pelas resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, é um ritual cuja enunciação em si, independentemente de suas conseqüências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe salvação. A confissão, estritamente falando, segundo Foucault, não é encontrada na antigüidade grega, na helenística ou na romana, no entanto, outras formas de verdade, como o exame de consciência e algumas práticas de consulta se faziam presente. Existia também a obrigação de dizer a verdade ao diretor de consciência ou ao médico, de ser franco com os amigos; mas este “dizer a verdade” é somente instrumental, não operador de salvação ou de saúde”, como se apresentará na modernidade. Em *A Hermenêutica do Sujeito*<sup>58</sup>, Foucault acrescenta que o sujeito da antigüidade se convertia em sujeito de verdade de um modo muito diferente de como ele será obtido por meio da confissão. Na antigüidade, a questão era a

57 FOUCAULT. *História da Sexualidade I – Vontade de Saber*, p. 61. 58 FOUCAULT. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 400-401.

verdade dos discursos verdadeiros. Na confissão, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado; na filosofia greco-romana, na prática da direção espiritual, pelo contrário, quem deve estar presente na verdade do discurso é quem guia. No Cristianismo primitivo, no qual a tarefa de dizer a verdade sobre si mesmo se inscreve no procedimento indispensável da salvação, tem-se um momento importante na história da subjetividade ocidental. Foucault ressalta que a partir da Idade Média, durante a Reforma, tem-se uma evolução da prática cristã da penitência e torna-se necessário separar, de um lado, a relação confissão/penitência, e, de outro, a função da confissão. Enquanto no primeiro aspecto a confissão não formava parte do núcleo da penitência, no segundo, a função da confissão, na penitência, se modifica. A partir do século VI, com o que se denominou penitência tarifada, a confissão começa a inscrever-se no centro da prática da penitência. A cada falta grave, requeria-se uma satisfação proporcional, logo a enumeração das faltas, ou a sua confissão, se tornava necessária, porém, aqui, a confissão das faltas por si mesmo não tem valor de produzir a verdade; mas, simplesmente de permitir ao sacerdote decidir a pena. A partir do século XIII, a confissão assume contornos cada vez mais específicos nos mecanismos do poder eclesiástico. O Concílio de Latrão estabelece a obrigatoriedade de todos os cristãos de confessar suas faltas graves, inicialmente apenas de forma anual, e, a seguir, recomenda-se que seja de forma mensal ou semanal, acabando por converter-se em uma obrigação regular, contínua e exaustiva, e nessa perspectiva, o sacerdote será o garantidor, com suas perguntas, dessa exaustividade. A partir do século XVI, tem-se um processo de cristianização em profundidade e, conseqüentemente, uma ampliação da prática confessional. Fortalece-se a figura do confessor, que disporá do direito de exame da vida do penitente e de toda uma série de técnicas para chegar a isso, além do poder da absolvição. O confessor se apresentará em suas diversas faces. O exemplo destas diversas manifestações, segundo Foucault, observa-se a partir do século XVIII, com o surgimento de quatro grandes dispositivos de saber-poder: primeiro, a histerização – processo pelo qual o corpo da mulher é analisado como integralmente saturado de sexualidade, integrando-se no campo das práticas médicas; segundo, pedagogização do sexo das crianças, isto é, vigiam-se as crianças para que as

mesmas não se entreguem a práticas sexuais, que comportam perigos morais e físicos para o indivíduo e para a população; terceiro, socialização médica do controle dos nascimentos; e, finalmente, psiquiatrização dos prazeres perversos. As diferentes acepções, as formas históricas e as funções que o exame de consciência como prática de si mesmo, na antigüidade; o exame de si mesmo no monaquismo e na pastoral da carne; e o exame de si mesmo como técnica disciplinar, na qual poder-saber se entrelaça com a confissão, serão examinados a seguir, no intento de situar os argumentos de Foucault em relação à psicanálise e à confissão.

### 1.2.1 A Relação Mestre-Discípulo

O exame de consciência no conjunto das práticas de si na antigüidade surge dos ensinamentos Pitagóricos e amplia-se. Foucault refere-se à importância do exame matinal, cujo objetivo era meditar a respeito das tarefas do dia, e preparar-se para elas, enquanto que o exame da tarde implicava a avaliação da jornada transcorrida. No tocante à sexualidade, para os gregos, esse exame refletia, segundo Foucault, a inquietação produzida pelo ato sexual, a qual girava em torno de três focos: a própria forma do ato, o custo que ele provoca e a morte à qual está ligada, uma vez que comporta tanto a marca da mortalidade do indivíduo, quanto a vida, assegurando a sobrevivência da espécie<sup>59</sup>. A emergência e a força desse prazer desmontavam a ilusão de autodomínio do homem livre, levando-o, para lidar com esse perigo, ao recurso de inventar um mestre que o auxiliasse na temperança de suas relações e na maneira de atingi-la. Esse “mestre” não ocupava o lugar da “mestria”, como lugar de saber, mas como lugar do amigo que escuta e com o qual são divididas as inquietações. Era um mestre, e não tão-somente um amigo, porque contava com a admiração daquele que o escolhia, por ele próprio ter alcançado, para si, essa condição de cuidado de si. <sup>59</sup> FOUCAULT. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres, p. 114.

Em Pitágoras, encontram-se alguns apontamentos sobre as técnicas de si, discutindo a importância dessas técnicas sobre a prática de ocupar-se de si mesmo. Ao caracterizar a técnica de purificação, destaca o ato de dormir como um momento para esta realização, tal como a prática do exame de consciência, revisando tudo o que ocorreu no dia. Uma outra técnica do pitagorismo foi a da prova, constituindo-se de exercícios físicos, ao final dos quais o discípulo deveria meditar para obter desenvolvimento. Com estas técnicas, pretendia-se, então, chegar às verdades que poderiam ser conhecidas pelo cuidado de si, concebida como uma arte da existência. Para ocupar-se de si, há a necessidade do outro, sendo necessário dar ao aluno possibilidades para esta prática. Tanto em Alcebíades quanto nos diálogos socráticos e platônicos, reconhecem-se três tipos de ações do magistério para a formação do jovem: uma, refere-se ao magistério de exemplo; outra, ao magistério da competência e, por último, ao magistério do descobrimento, através do diálogo. De qualquer forma, o outro é necessário para a realização do interrogatório e do estabelecimento do diálogo, como prática de ocupar-se de si. Tanto no período helenístico, na República Romana, quanto no início do Império, a relação com o outro sempre foi necessária como forma de combater a ignorância. O discípulo, ao ocupar-se de si, passa do não-sujeito ao status de sujeito, definido pela plenitude da relação consigo mesmo, desde que tenha o outro como mediador desta nova constituição. A partir desta proposição é que aparece o mestre como aquele que corrige o sujeito no seu status de ignorância, transformando-o no sujeito de saber. Pelo pensamento clássico, o magistério se funda numa idéia de um sujeito que não pode ser o operador de sua própria transformação; somente poderá fazê-lo através da figura do mestre. Para Foucault, a história do cuidado de si é como um fio condutor para a história da subjetividade. Foucault identifica três momentos importantes, desde as formas filosóficas do cuidado de si (séc. V a.C.) até o ascetismo cristão (sécs. IV-V): o momento socrático; a idade de ouro do cuidado de si (sécs. I-II); e a passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão (sécs. IV-V). De acordo com Foucault, na Apologia, Platão apresenta Sócrates como mestre do cuidado de si, e a partir de Alcebíades, o ocupar-se de si apresenta-se nas vertentes política, pedagógica e do conhecimento de si. A forma de diminuir a ignorância como ausência de



conhecimento sobre si não capacitaria a ocupar-se dos outros, através do governo da cidade (objetivo de Alcebíades). Neste particular, a necessidade de ocupar-se consigo mesmo relacionava-se ao exercício de poder, uma vez que Alcebíades pretendia ocupar-se da política. Como Alcebíades havia obtido uma educação que não atendia aos critérios de época, Sócrates o orienta para resgatar suas qualidades, oferecendo-lhe possibilidades de aprendizado. Através deste foco, percebe-se que a noção de ocupar-se de si está ligada à pedagogia, pois, ao orientar Alcebíades, Sócrates lhe impõe um projeto político, ao submetê-lo às práticas para ocupar-se de si mesmo (projeto pedagógico). A partir deste contexto, a educação dos jovens para o exercício político torna-se uma necessidade, a fim de conduzir esses mesmos jovens a rumos direcionados pelo mestre. Ocupar-se de si mesmo para governar os outros, posteriormente, ocupar-se de si mesmo para ser governado, remete a um olhar em que o aprender (representado pela pedagogia) e a paidéia (enquanto forma de cultura) centralizam-se na cultura de si e na formação de si mesmo, no pensamento da antigüidade. Ao colocar o aluno para ocupar-se de si mesmo, fez-se necessário recorrer a práticas que pudessem transformar o sujeito em seu modo de ser, a fim de que tivesse acesso à verdade. Algumas discussões sobre a prática demandaram a estruturação de exercícios que assegurassem o alcance do que se pretendia. Entre as técnicas, na civilização grega, estavam a purificação, técnicas de concentração da alma, técnica de retiro (anachóresis) e os exercícios de resistência. O acompanhamento do mestre se daria, então, pelos diálogos, ou, mais precisamente, pela linguagem, distinguindo o sujeito da ação pelo conjunto de elementos (linguagem, palavra, sons) que permite efetuar qualquer ação no mundo. Entretanto, é a alma que se ocupará dos resultados do cuidado de si. É através de um sujeito, com seu corpo e seus recursos (linguagem), que a alma aprimora-se para a relação consigo mesmo. Foucault sustenta que, quando Platão “se serviu da noção de khrêsis<sup>60</sup> para buscar qual é o “eu” com que o sujeito se deve ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito”. Logo, ao referir-se à alma como foco de atenção, distingue-se, então, o cuidado de si de <sup>60</sup> Originária da expressão khrêsthai (eu me sirvo), mas designava, na realidade, vários tipos de relações que se pode ter com alguma coisa ou consigo mesmo e com o outro, mas igualmente pode designar um comportamento, uma atitude. FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 70.

outras atividades (tais como as do médico que se ocupa do corpo, as do chefe de família que se ocupa da administração do lar, etc.). O cuidado de si, ao ser tratado como uma necessidade de reflexão sobre o si mesmo, faz emergir o mestre (o outro) como aquele que auxilia o sujeito na arte de ocupar-se consigo mesmo. Através da amizade (amor), o mestre propicia técnicas e diálogos que despertem a preocupação consigo mesmo, e não apenas o conhecimento. Ocupar-se de si mesmo é entendido como conhecer-se através de práticas representadas por técnicas que permitam neutralizar influências externas (sensações que possam levar o sujeito a um engano, por exemplo), levando o indivíduo a refletir sobre quem ele é. Para conhecer-se, tem-se que se reportar ao elemento divino, como condição para o saber e para o conhecimento. Para ocupar-se consigo, é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer-se a si mesmo<sup>61</sup>. O alcance da sabedoria está relacionado ao olhar para o divino como o outro, possibilitando não só o saber e o conhecimento, como também a possibilidade de governar uma cidade. Entende-se, então, que, ocupar-se de si mesmo, pode ser compreendido como o autoconhecimento do sujeito pela relação com o elemento divino (espiritualidade), sendo conduzido e orientado por práticas pedagógicas que resultarão em poder, representado por uma elite, a partir do momento em que se conhece a verdade como iluminação<sup>62</sup>. Ao ser aprovado pelos deuses, desde que decidiu sair de sua ignorância, Alcibiades poderia, então, entrar para a política e governar sua cidade. Desta forma, o sujeito, exercitando o cuidado de si, inicia uma série de práticas que o

61 FOUCAULT. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 89. 62 Tal questão, mais tarde, será retomada por Santo Agostinho, em sua *Doutrina da Iluminação Divina*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores, p. XV, o qual sustenta que para explicar como é possível ao homem receber de Deus o conhecimento das verdades eternas, utiliza-se da metáfora recebida por Platão, que na célebre alegoria da caverna mostra ser o conhecimento, em última instância, o resultado do bem, considerado como um sol que ilumina o mundo inteligível. Ao afirmar esse saber prévio, aproxima-se da doutrina platônica, segundo a qual todo conhecimento é reminiscência. Não obstante as ligações entre os dois pensadores, Agostinho afasta-se de Platão ao entender a percepção do inteligível na alma, não como descoberta de um conteúdo passado, mas como irradiação divina no presente.

levarão ao autoconhecimento e ao conhecimento da verdade, preparando-o para a vida. Este pensamento platônico norteará toda a cultura antiga e européia, ao apontar a espiritualidade como condição para ter acesso à verdade, ao mesmo tempo em que relaciona a espiritualidade como pertencente ao conhecimento de si mesmo, ao afirmar que o elemento divino é que subsidia o entendimento de suas essências. Para os cínicos<sup>63</sup>, a idéia de desaprender era crucial para o entendimento da prática de si, no sentido de que aprender uma virtude é uma forma de desaprender um vício. Entendia-se, neste contexto, que, na primeira infância, a família não oferecia à criança uma educação que pudesse estruturar suas atitudes, equipando-a para bem enfrentar a vida. Esta crítica se estendeu também aos valores transmitidos pela família, afirmando que aqueles eram impostos por esta. A esta situação, Foucault denominou de ideologia familiar<sup>64</sup>. Sendo assim, o cuidado de si deveria contrapor-se ao que a família havia imposto como valores. Uma outra crítica se destinou à formação pedagógica, mais especificamente aos professores de retórica. Posteriormente, com os epicuristas e os estoicos, houve um afastamento da idéia do cuidado de si como condição de status e forma de governar aos outros, passando o ocupar-se de si para si mesmo a ter um objetivo e um fim. A partir deste momento, os atos de conhecimento remetem à idéia de voltar-se para si. A atenção e a percepção são voltadas às possibilidades de o sujeito prestar atenção em si mesmo, ou seja, de converter a atenção para si. O cuidado de si passa a ser entendido como atividade de conhecimento, como uma prática de si mesmo, delineando a arte de viver. A prática de ocupar-se de si atrelada à arte de viver constitui um linha de discussões sobre as orientações aos jovens, adolescentes, que deveriam ser conduzidos para adentrar à vida adulta, sem se perder nos percalços e nas armadilhas mundanas. Entendia-se, então, que, o ocupar-se de si mesmo deveria ser uma preocupação de todas as fases da vida. Quanto aos períodos helenístico e romano, nota-se que a prática de si dirige-se a um aspecto formativo, destacando a preparação do indivíduo para o enfrentamento de todos os percalços que a vida pode lhe trazer. Diferentemente do <sup>63</sup> Fundada por Antístenes, tendo Diógenes seu mais famoso discípulo. Para os cínicos, o sábio basta-se a si mesmo, prescindindo da família e da pátria, reduzindo as necessidades ao mínimo. Se tem fome, pede esmolas. <sup>64</sup> FOUCAULT. A Hermenêutica do Sujeito, p. 117.

que se encontra em Alcebíades, nesses períodos, séculos I e II, a preocupação está em formar um indivíduo capaz de enfrentar ou mesmo suportar as experiências que possam lhe trazer sofrimento. A prática de si se contrapõe à ignorância/saber, encontrada em Alcebíades, destacando-se aqui a correção, enquanto libertação dos males, trazida pelas situações da vida. A partir da função crítica da prática de si, Foucault discute o papel da medicina e da filosofia, enquanto ciências que tratam do sujeito. A primeira, ligada ao corpo e aos seus cuidados, principalmente no que diz respeito às patologias, enquanto que à filosofia cabe os cuidados do estado da alma. Além de preocupa-se com a alma, deve-se cuidar do corpo, sendo que o cuidado de si tem agora uma razão psíquica e física. O cuidado de si deve ser uma preocupação em todas as idades, mas, em especial, na fase adulta, quando o se ocupar consigo mesmo pode propiciar uma recompensa, na vivência da velhice. Ao contrário do que pensavam os cristãos, a velhice – vista por estes como um fim em si mesma – deve ser considerada como uma meta positiva de toda a experiência de vida, pelos valores peculiares deste período. Uma outra questão a que Foucault remeteu-se foi relativa aos sujeitos que se ocupavam de si. Quem eram esses sujeitos? Inicialmente, era uma prática que se destinava somente a uma elite. Ainda que pudesse encontrar prática de si nas classes mais baixas, o que se observou foram formas menos eruditas e menos sofisticadas de reflexão. Essas práticas estavam relacionadas a grupos e instituições religiosas, sem levar o sujeito a uma busca pessoal de análise e elaboração de si mesmo. Entretanto, Foucault aponta que esta prática de si era importante e estava alicerçada numa vertente religiosa (abstinências sexuais e alimentares, penitências, etc.). Foucault diferencia, então, esses dois pólos que circunscrevem o cuidado de si: de um lado, tem-se um pólo mais popular (religioso, voltado a cultos); de outro, um mais individual, destinado à preocupação de si, portanto, mais pessoal e apoiado numa rede de amizades. Ao analisar o cuidado de si em grupos, deve-se considerar as formas que o determina, pois são distintos entre si, possuindo uma rede de saber de relações variáveis. Logo, o cuidado de si não era praticado individualmente e, sim, dentro do grupo, por seu caráter distinto.

As culturas grega, helenística e romana preconizavam a divisão hierárquica, o status do indivíduo, como forma de distinguir um dos outros na prática de si. Posteriormente, o que marcará será a capacidade do indivíduo em ocupar-se de si (um princípio incondicionado a status ou a qualquer finalidade social ou profissional): a relação que estabelece consigo mesmo, a modalidade e a forma como se relaciona consigo, a maneira como vai se autoconstituindo como objeto de seu próprio cuidado é que vão diferenciá-lo entre algumas pessoas e em relação aos outros sujeitos do grupo. Foucault menciona que, para o período antigo, o estado de stultitia se refere ao não se preocupar por si mesmo; portanto, a pessoa neste estado está aberta ao mundo e às suas influências avassaladoras, o que lhe dificulta discernir sobre as verdades. Sendo assim, a pessoa que não se ocupa de si, não se importa de que a vida passe sem percebê-la, ou seja, não tem preocupação com sua velhice. Entretanto a pessoa que está em estado de stultus não tem sua vontade livre, ficando fragmentada e constantemente sofrendo mudanças. Uma pessoa que se ocupa de si vive ao contrário do que quando está em stultus. Para a pessoa que vive em estado de stultus sempre será necessária a intervenção do outro. Este outro não será um educador que ensina as verdades e, muito menos, o que ensina a memorização. Este educador será aquele que opera pela ação de levar o sujeito a se constituir, a partir da relação consigo mesmo. E o operador, destacado por Foucault, é o filósofo. Dião de Prusa (séculos I e II) dirá que cabe ao filósofo o conselho, a consulta sobre casamento, política ou qualquer outra forma de constituição humana. Sendo assim, o filósofo é o único que tem condições de ensinar ao outro a ocupar-se de si, para que possa governar os outros. A prática do filósofo o leva a integra-se na vida cotidiana, como forma de relação entre o indivíduo e as relações sociais. Nos séculos I e II, as instituições, grupos e indivíduos, em nome da filosofia, faziam do magistério a prática de si, tornando-se uma prática social. O desenvolvimento da prática de si, a partir da filosofia, determinando a relação do indivíduo com seus pares, tanto no controle do indivíduo pelos outros, como para a relação consigo mesmo, fez do filósofo um profissional. Funda-se, aqui, um questionamento sobre suas tarefas e práticas. Sêneca e Plutarco, citados por Foucault, não intervinham como filósofos profissionais, pois davam seus conselhos

àquelas pessoas que eram de sua convivência e círculos de amizade. Os conteúdos discutidos na relação com o outro para uma prática de ocupar-se de si mesmo abordavam reflexões sobre a existência e fatos do cotidiano (dietética, economia e amor). O diálogo garantia uma interlocução entre o indivíduo e seu mestre, estabelecendo uma ética da relação verbal, designando o termo parrhesia como a franqueza necessária à prática de si. Abrem, aqui, as possibilidades da tecnificação verbal com o outro para a direção da consciência. A relação entre o sujeito e seu mestre, nos séculos I e II, remete ao problema da escuta. Com o Cristianismo, houve a apropriação do princípio de que o sujeito não é capaz de ter a verdade e, portanto, a verdade, para ser alcançada, estava atrelada à idéia de espiritualidade e salvação. A idéia de salvação também esteve presente nos períodos helenístico e romano, mas entendida como cumprimento da relação consigo mesmo. Com o princípio do período imperial, a cultura de si torna-se uma rede de relações sociais, diversificadas com suas possibilidades de relações. Nota-se, então, que se distanciou do caráter pedagógico e político. Aparece aqui o conceito de conversão; desviar-se para envolver-se consigo mesmo. Nos séculos I e II, a noção de conversão aponta para a imagem do retorno a si. É necessário apartar-se das aparências, retornar a si, constatando a sua própria ignorância e, por último, o retornar a si é regressar à pátria (que é a essência, a verdade e o ser). A filosofia dos primeiros séculos tratava a conversão como um processo longo e contínuo, a que Foucault denominou de auto-subjetivação. Para conhecer a si mesmo, havia a necessidade de voltar o olhar para si mesmo, deixando de olhar para os outros, apartando-se das coisas do mundo. A partir deste enfoque, o olhar sobre si mesmo remete ao sujeito como objeto de conhecimento, sujeito de ação, através de instrumentos para chegar ao seu “eu”. Entre as escolas que trataram de discutir a relação do sujeito consigo mesmo estão os cínicos, epicúreos e estóicos. Para os cínicos, a relação entre natureza e autoconhecimento destaca a idéia de que voltar a si (conversão) deve ser entendido como a possibilidade de o conhecimento produzir no sujeito mudanças positivas (ethos). Através de um saber relacional (a relação entre os homens, os deuses, o mundo, as coisas, etc.), o sujeito vai ocupando-se de si, prescrevendo-se pelos conhecimentos que estabelece com o

mundo que o rodeia (verdades prescritivas). Sendo assim, o conhecimento do mundo somente pode ser considerado como útil a partir do momento que provoca mudanças no modo de ser de um sujeito. Nos textos epicúreos, o saber é entendido a partir do funcionamento que sustenta e dá forma ao ethos. O conhecimento da natureza se produz pela fisiologia. Ao se dirigir à paidéia como saber de cultura, Epicuro a critica por considerá-la como uma cultura que não oferece valores para uma prática de si. Cabe à fisiologia oferecer a paraskeuin, preparar o sujeito para o enfrentamento das experiências de vida, sem ter medo de enfrentar os problemas. A partir disto, o sujeito se converte em autarkeis, ou seja, dependerá de si mesmo, encontrando a felicidade por sentir-se seguro nele mesmo, orgulhando-se de suas possibilidades. A parrhesia, utilizada nas relações entre o mestre e seu discípulo, possibilita estabelecer um campo de conhecimento que transforma e melhora um sujeito. O cuidado de si leva o sujeito a uma conversão para si, sendo que o conhecimento apreendido através de práticas do “eu” é articulado com o conhecimento da natureza e das coisas para chegar à consciência por si mesmo. O modelo platônico (autoconhecimento e conhecimento da verdade, cuidado de si e retorno ao ser) e o modelo cristão (conhecimento purificador, renúncia de si) são, respectivamente, o modelo da reminiscência e o modelo da exegese, permanecendo presentes na história da cultura ocidental. No modelo helenístico, o tema se centraliza em converte-se a si mesmo através dos conhecimentos da natureza. Sobre o papel do conhecimento da natureza no cuidado de si e do autoconhecimento, observa-se que, num primeiro momento, o conhecimento é uma forma de reconhecimento das necessidades. Deste modo, autoconhecimento e conhecimento da natureza se relacionam entre si. Uma outra questão se refere ao saber sobre a natureza, que consiste em ser liberador, por não permitir ao sujeito desviar o seu olhar ao que é, dentro do mundo, cuja existência está ligada a um conjunto de determinações e necessidades, numa racionalidade compreensível. Com relação à conversão de si e ao lugar que ocupa o saber no mundo, Foucault apontará a modalidade espiritual como sustentação no pensamento antigo. Através dos exercícios espirituais, as representações podem ser descritas e definidas. Podem-se encontrar, nos escritos de Sêneca e Marco Aurélio, apontamentos sobre as formas de exercitar as meditações, como forma de

conversão de si. Para Sêneca, o olhar parte para cima do mundo, despregando-se do sujeito a totalidade do mundo, numa perspectiva sobre si mesmo, vista de cima do mundo, para reconhecer suas próprias dimensões. Para Marco Aurélio, o olhar se centraliza na existência humana, sob a visão desqualificadora, redutora e irônica de cada coisa, em sua singularidade. Este olhar se refere a si mesmo de duas formas: penetrar no centro das coisas, captando todos os seus elementos mais singulares, verificando até que ponto se é livre em relação a elas; e expressar a própria identidade, representada por uma pequena totalidade que se constitui aos próprios olhos do sujeito. A identidade expressada por esta unidade revela a identidade do sujeito, que pode e deve ser com respeito a si mesmo, sendo um sujeito racional, capaz de perceber que é um sujeito que existe, num saber de um mundo. Desta forma, em Marco Aurélio, busca-se uma dissolução da individualidade através dos exercícios espirituais, enquanto que em Sêneca, os exercícios tinham a função de estabelecer a identidade do sujeito, sua singularidade e o ser que este se constitui. Tanto para os gregos como para os romanos, a askesis tem uma função de constituição de uma relação de si mesmo para a constituição de uma preparação, de uma estrutura que capacita o sujeito a decidir o seu modo de ser. Os exercícios possibilitariam a constituição de si mesmo, convertendo, pela estrutura de transformação (paraskeue), o modo de ser do sujeito. A askesis filosófica, como prática de si, tem um sentido e uma função de assegurar ao que Foucault chamou de subjetivação da verdade, diferentemente da askesis cristã, que funcionava como a renúncia de si, tratando, então, da objetivação de si, no discurso da verdade. Fazer a própria verdade é converter-se em sujeito de um enunciado do discurso da verdade, através de técnicas e práticas que conduzirão a uma escuta, a uma leitura, a uma escrita e a um diálogo que permitam tornar essa askesis em subjetivação da verdade. A escuta filosófica requer uma atenção dupla e bifurcada que atente aos significados e referências, produzindo um discurso para si, ou seja, uma subjetivação do discurso da verdade. Quanto à leitura e à escrita, estas foram relevantes ao pensamento antigo como forma de atividades do cuidado de si e dos outros. Entretanto, fez-se necessário observar algumas regras presentes no discurso sobre a verdade, ordenadas pelos elementos de um conjunto de técnicas e segmentos éticos. O discurso deveria propiciar ao discípulo, pela possibilidade de



sua subjetividade, apropriar-se do saber, chegando aos seus propósitos. Portanto, o discurso não deveria ser um discurso de sedução, devendo se apoiar em regras que garantissem discursar sobre si, sobre os objetos e sobre os acontecimentos. A parrhesia, como conjunto de técnica e ética presentes no discurso sobre a verdade, garantia ao mestre transmitir a verdade para a autoconstituição como sujeito soberano de si mesmo e sujeito da verdade de si para si. As regras, presentes na parrhesia, garantem ao mestre orientar contra a adulação, a qual poderia, de fato, prejudicar o discípulo em seu objetivo de desenvolver-se pela relação de si, de forma independente e autônoma. Por outro lado, o mestre teria um outro problema a evitar: a retórica, considerada como a arte de persuadir aqueles a quem se quer convencer de uma verdade, ou mesmo de uma mentira. A função da retórica seria suscitar no outro a verdade que se quer impor. Para exercer a parrhesia, era fundamental conhecer o kairos, isto é, o justo tempo ou a ocasião propícia para dirigir o discípulo. Também a askesis, na antigüidade, se apresentava como um trabalho de formação consigo mesmo através de um conjunto de exercícios que permitiriam ao discípulo alcançar um objetivo espiritual. Tais exercícios poderiam ser as abstinências, penitências e meditação (sobre a morte, sobre o futuro, exames de consciência, etc.). A askesis filosófica encontrou no Cristianismo possibilidades de desenvolvimento, recepção e experiências de vida. Ao entenderem a vida como uma prova, e a prova como forma de discriminação, os filósofos de época entendiam as experiências de vida como provas contínuas de permanência no mundo. Desta forma, o cuidado de si proporcionou pensar sobre a técnica da vida, uma vez que, ao se defrontar com aspectos do cotidiano (problemas relacionados à existência, regras morais, etc.), os quais fazem eclodir questionamentos sobre a ação no mundo, suscita a possibilidade de refletir sobre a verdade. A reflexão da relação de si com si mesmo, bem como o conhecimento da verdade, fazem estabelecer uma forma de memória. No que se refere ao pensamento do Ocidente, têm-se três tipos de práticas de reflexão: a reflexividade, enquanto memória, a meditação e, por último, o método (organização e sistematização das práticas para a relação de si com si mesmo). Da Idade Média até os princípios da Idade Moderna, a trajetória foi outra, pelas discussões encontradas em Descartes sobre a constituição do Método. Quando este faz do pensamento a porta de acesso do conhecimento e da verdade, a importância

do cuidado de si desloca-se para o conhece-te no sentido de que o acesso à verdade implica condições internas (de método ) e condições externas (consenso científico) e a verdade perde terreno para o conhecimento. A askesis filosófica é entendida como uma forma determinada de constituir o sujeito do conhecimento verdadeiro, como um sujeito de ação reta, situado num mundo que é percebido, reconhecido e que pode ser experimentado. Não se trata de uma objetivação de si, através de um discurso verdadeiro, e sim, de uma subjetivação em um discurso verdadeiro. Descartes rompe com isto ao preconizar que, para chegar à verdade, é suficiente a evidência. O cuidado de si também no Cristianismo se apresentará em deslocamentos. Nos séculos III e IV, de acordo com Foucault, tem-se o modelo ascético monástico<sup>65</sup>, no qual o conhecimento de si está ligado ao conhecimento da verdade tal como se apresenta na Revelação; entrelaçam-se conhecimento de si, conhecimento da verdade e o cuidado de si, cuja função é dissipar as ilusões interiores e reconhecer as tentações da alma. Foucault analisa também outra relação advinda do Cristianismo, ou seja, as formas de poder que surgem com o Cristianismo, mais especificamente com o monaquismo e as transformações do poder pastoral nas práticas disciplinares próprias da modernidade.

1.2.2 O Poder Pastoral Foucault, em sua análise, observa que no Cristianismo o que era solicitado ao sujeito alcançar, não será mais o autodomínio através do auxílio do mestre, mas a pureza do espírito. A partir do Cristianismo, a sexualidade não será mais problematizada por causa dos perigos de uma satisfação excessiva, mas pelo pecado a que ela conduz. No Cristianismo, há um processo de internalização de Eros, substituindo os meios <sup>65</sup> FOUCAULT. A Hermenêutica do Sujeito, p. 244-245.

dietéticos, poéticos e eróticos utilizados para manter o autodomínio, pela prática da confissão. Se na cultura de si era possível, segundo Foucault, falar de uma “estética da existência”, porquanto a austeridade da moral grega não era fruto de obrigações ou proibições, pelo contrário, a condução estética da vida resultava na adoção de prazeres, na perspectiva de uma reflexão ética, e não moral como é conhecida, na modernidade isso não é possível, pois nossa cultura é apoiada na ética cristã, que apregoa uma renúncia a si e não uma cultura de si. Os novos mecanismos de poder que o Cristianismo introduziu no mundo romano, Foucault identifica como pastorado, a saber, um conjunto de pastores que desempenhavam, na sociedade cristã, o papel de condutores, em relação aos outros indivíduos tidos como suas ovelhas ou como seu rebanho<sup>66</sup>. Foucault atribui uma importância significativa à introdução desse tipo de poder<sup>67</sup>, que se apresenta como uma forma de dependência ou de dominação interior da sociedade, enfatizando como radicalmente nova essa experiência pela qual certos indivíduos desempenham o papel de pastores, guias desde o nascimento até a morte. “Na literatura greco-romana, a idéia não era de pastor, nem de rebanho e, sim, de tecelão para aquele que conduz, sendo os conduzidos, fios que permitem fabricar o tecido, no caso, o Estado”<sup>68</sup>. Essas questões relativas ao Cristianismo se entrelaçam com a sexualidade, à medida que aquela, desenvolvendo-se a partir dos séculos I e II, relaciona-se com

66 FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. v. V – Ética, Sexualidade, Política. p. 64-65.

67 Foucault (idem p. 65-68) ressalta a idéia de que o chefe em relação àqueles que ele comanda, é como um pastor em relação a seu rebanho, não no mundo romano, mas no mundo do mediterrâneo oriental. Ela é encontrada no Egito, assim como na Mesopotâmia. Na sociedade hebraica, o tema do rebanho e do pastor é um tema absolutamente fundamental, tema religioso, político, moral e social. Nessas sociedades o poder pastoral se opõe a um poder político tradicional, pelo fato do pastor não reinar sobre um território e, sim, por deslocamento, sobre indivíduos, ovelhas, bois e animais, garantindo a subsistência dos indivíduos e do grupo, nesse aspecto, diferente do poder tradicional, não é um poder triunfante, mas um poder benfazejo. Outra característica do poder pastoral nessas civilizações é a de garantir a subsistência do rebanho, sacrificar-se pelo bem de suas ovelhas. No poder tradicional esse mecanismo se inverte o que caracteriza um bom cidadão aceitar morrer por seu rei. O Cristianismo a partir do momento em que transformou-se no interior do Império Romano em uma força de organização política e social, introduziu esse tipo de poder e como consequência a obrigação de obter a salvação. O pastor pode obrigar as pessoas a fazerem tudo que é preciso para sua salvação e está em posição de vigiar, de exigir obediência e de exercer sobre as pessoas uma vigilância e um controle contínuo.

68 FOUCAULT. Ditos e Escritos, v. V, p. 65.

a sociedade romana, que já havia incorporado a moral da monogamia, da carne e da reprodução. De acordo com Foucault<sup>69</sup>, o Cristianismo monástico do Oriente Mediterrâneo tinha, por um lado, um modelo de vida religiosa intensa, advindo do monaquismo hindu e do budista, dos quais incorporou práticas ascéticas e, por outro, os imperativos morais já incorporados pela sociedade romana. Foucault ressalta que foi a concepção da carne que serviu para estabelecer essa espécie de equilíbrio entre um ascetismo que recusava o mundo e uma sociedade laica<sup>70</sup>. A carne deu, então, ao Cristianismo, outro meio de exercer um poder. Os indivíduos são controlados pela sua sexualidade, concebida agora como algo a ser constantemente vigiado. Essa nova forma de poder, o pastorado, trouxe consigo diferentes técnicas e procedimentos concernentes à verdade e sua produção. O pastor cristão se apresenta como mestre, à guisa de filósofo, mestre de sabedoria, à medida que ensina a verdade, a escritura e a moral. Para isso, precisa conhecer não só o que se passa no coração, mas na alma de seu rebanho. Como conhecer o interior dos indivíduos? Foucault identifica, nessa necessidade, uma prática específica do Cristianismo: a confissão exaustiva e permanente. O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa com ele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência, e essa confissão exaustiva vai produzir de algum modo uma verdade, que não era certamente conhecida pelo pastor, mas que tampouco era conhecida pelo próprio sujeito: essa verdade obtida pelo exame de consciência, sua confissão, irá constituir a ligação permanente do pastor com seu rebanho e com cada um dos membros do seu rebanho<sup>71</sup>. <sup>69</sup> FOUCAULT. *Ditos e Escritos*, v. V – Ética, Sexualidade, Política, p. 70. <sup>70</sup> Idem, p. 70-71. Em relação a esse ponto, Foucault salienta que o Cristianismo encontrou um meio de instaurar um tipo de poder que controlava os indivíduos através de sua sexualidade, concebida como alguma coisa da qual era preciso desconfiar que introduzisse no sujeito possibilidade de tentação e de queda. Não se tratava, no entanto, de recusar tudo que pudesse vir do corpo como nocivo (senão cairia em um ascetismo radical). Era preciso fazer funcionar esse corpo no interior de uma sociedade que tinha necessidade de organização familiar e de reprodução. (...) A técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do Cristianismo à história da sexualidade. <sup>71</sup> Idem, p. 70.

O que Foucault está construindo com sua argumentação é a diferença do falar ao “mestre”, no intuito de desenvolver o autogoverno e o contar a um outro, agora, em uma relação de saber sem reciprocidade. O saber e a verdade estão naquele que escuta, e não naquele que fala. Foucault argúi: Esse exame é colhido numa relação de autoridade, numa relação de poder que é ao mesmo tempo muito estrita e exclusiva. Deve-se contar tudo ao diretor, ou contar tudo ao confessor, mas só a ele. O exame que caracteriza essas novas técnicas da direção espiritual obedece, portanto, às regras à exaustividade, de um lado, e da exclusividade, de outro. Desde seu aparecimento como objeto de um discurso analítico infinito e de uma vigilância constante, a carne está ligada, ao mesmo tempo, à instauração de um procedimento de exame completo e à instauração de uma regra de silêncio conexas. Deve-se contar tudo, mas somente aqui e a ele. Só se deve contar no confessionário, no âmbito do ato da penitência ou do procedimento de direção de consciência. (...)72 O pastorado foi esse acordo entre a sociedade civil e o ascetismo e, através desse poder, o Cristianismo estabeleceu e fez funcionar novas subjetividades resultantes do imperativo de um conhecimento de si mesmo pelo próprio indivíduo e pelos outros. A sujeição do indivíduo a ele mesmo foi, de acordo com Foucault, “a contribuição essencial do Cristianismo à história da sexualidade. A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade”73. O ritual da confissão obrigatória e exaustiva, no Ocidente cristão, foi a primeira técnica para produzir a verdade do sexo que terá uma função normalizadora. A sexualidade, como é conhecida, é produção desses “jogos de verdade”, dos discursos científicos que se proliferaram desde o século XVIII-XIX e podem ser melhor explicados pela relação saber-poder que instauram. A subjetividade, nessa perspectiva, é pensada pelos efeitos de poder que têm os saberes, permitindo através do dispositivo da sexualidade o controle do Estado sobre o indivíduo, conforme Foucault, em *Vigiar e Punir*. Em seu livro *Vontade de Saber*, critica a hipótese que estabelece uma relação de causalidade entre o nascimento das sociedades capitalistas e o silêncio 72 FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 256. 73 FOUCAULT. *Ditos e Escritos*, v. V – Ética, Sexualidade, Política, p. 71.

atribuído à sexualidade. No livro *Os Anormais*, ressalta o procedimento exigente e institucionalizado: a confissão sacramental, discordando do silêncio atribuído à sexualidade, nos séculos XVII e seguintes. Em vez do silêncio, no dizer de Foucault, outros procedimentos institucionalizados de revelação da sexualidade se formaram: psiquiatria, psicanálise e sexologia. O científico e não apenas o religioso ritualizaram a revelação da sexualidade, produzindo um discurso proliferante que não tem, entretanto, a função de atravessar ou de subverter a regra de silêncio. Foucault examina o ritual da penitência, buscando estabelecer esse discurso obrigatório e forçado da enunciação/confissão da sexualidade.

### 1.2.3 A Confissão Voluntária e a Prática da Penitência

No Cristianismo primitivo, a confissão não era uma prática exigida e, sim, adotada de forma deliberada e voluntária. O estatuto de penitente era conferido pelo bispo, em cerimônia pública, e o penitente poderia continuar como penitente, por toda a vida ou, também, por decisão do bispo, deixar de sê-lo, em ato solene de reconciliação. Foucault ressalta que nesse ritual não se exigia revelação pública ou privada. A pena aceita pelo penitente, e não a confissão, é que possibilitaria a remissão dos pecados. “Esse sistema era comandado pelo modelo da ordenação”<sup>74</sup>, diferente, portanto, de outro modelo, próprio do século VI, a penitência tarifada, advinda do sistema laico, judiciário e penal. Com a penitência tarifada, tem-se a passagem da forma espontânea de enunciar as faltas, para a obrigação de contar a um padre o erro cometido. Ao padre caberia estipular a penitência, “que se chamava uma satisfação”<sup>75</sup>. O cumprimento dessa satisfação resultaria na remissão, por Deus, do pecado. Foucault compara as penitências tarifadas ao sistema de penalidade laica. Da mesma forma que, para um crime ou um delito, corresponderia uma reparação institucional, também um catálogo de penitências obrigatórias estipularia o que seria necessário para saldar o pecado cometido. <sup>74</sup> FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 217. <sup>75</sup> Idem, p. 217.

A relação entre o tipo de crime e tipo de castigo, ou entre pecado e penitência, torna o enunciado da falta uma condição necessária. “Para que o padre possa aplicar a penitência adequada, para que possa distinguir as faltas graves das que não o são, é preciso, além de enunciar a falta, relatar as circunstâncias”<sup>76</sup>. O ato de enunciar a falta não tem outra função além da eficiência utilitária, permitindo que o “padre desempenhe seu papel de quase médico”<sup>77</sup>. Deslizamentos posteriores substituirão as grandes “satisfações”: o uso do silício, do jejum, que cedem lugar, nos séculos X-XI, à prática da confissão. A vergonha de contar as próprias faltas a um outro teria a função de expiação. Nesse contexto, observa-se uma mudança importante: a passagem da penitência à confissão. “A tarifação quase jurídica da penitência tende a se deslocar para formas simbólicas”<sup>78</sup>. A remissão dos pecados estaria ligada à prática de revelá-los a alguém e, no caso de não poder fazer a um confessor, poderia fazê-lo a alguém próximo a si ou, a várias pessoas. A enunciação das faltas a um confessor não era condição obrigatória; obrigatório era apenas o dever de fazê-lo. Essa condição esvazia tanto o poder do bispo como o do padre, que só será recuperado no século XII, com a instituição da confissão anual. O dever, agora, é o de confessar-se pelo menos uma vez ao ano. A esse dever serão acrescentadas outras duas condições: obrigação de continuidade e obrigação de exaustividade. Essas duas condições devolvem o poder aos padres, agora ativos, nos processos de revelação e nas técnicas de exame de consciência. Os séculos XII e XIII codificam os mandamentos de Deus e os aplicam em interrogatórios, visando estabelecer a tarifa, agora não mais determinada por um código e, sim, pelo padre que, ouvindo a confissão, estabelece a pena, através da qual absolve os pecados. “A penitência se torna, nesse momento, em sentido estrito, um sacramento”<sup>79</sup>. A relação saber-poder sustenta-se no poder empírico, do olho, do ouvido e da audição do padre. “No momento em que os Estados estavam se apropriando do problema técnico do poder a exercer sobre os corpos, a Igreja, de seu lado, elaborava uma técnica de governo das almas, que é a pastoral, definida 76 FOUCAULT. Os Anormais, p. 218. 77 Idem, p. 219. 78 Idem, p. 220. 79 Idem, p. 224.

pelo Concílio de Trento”<sup>80</sup>, argumenta Foucault, estabelecendo uma relação entre o Estado e a Igreja. Na relação de saber-poder, caberia ao confessor ser sábio, agindo como juiz, médico e guia. Para tanto, não bastaria dar a absolvição, deveria antes acolher o penitente, mostrando-se disponível, aberto, expressando uma atenção benevolente. A cristianização desses pré-requisitos será o confessionário, onde o padre, simultaneamente, faz-se presente e anônimo. Caberia ainda ao confessor avaliar a contrição do penitente e proceder ao exame de consciência, perguntando, investigando, e, finalmente, impondo “remédios, de certo modo segundo as regras médicas: curar os contrários pelos contrários, a avareza pela esmola, a concupiscência pela mortificação”<sup>81</sup>. Os séculos XVI e XVII, de acordo com Foucault, em Vigiar e Punir, são marcos históricos que fizeram surgir as sociedades disciplinares e seus métodos de controle e distribuição, cujo efeito é “o corpo dócil e útil”. “Na outra extremidade, pelas mesmas mecânicas de poder, veremos surgir um investimento no corpo, que se faz no nível do desejo e da decência. Temos, diante da anatomia política do corpo, uma fisiologia moral da carne”<sup>82</sup>. A tecnologia confessional, advinda da ética cristã, visando a denunciar e controlar o desejo, produto e origem de todo o mal, identifica a masturbação como expressão deste corpo desejante, devendo, portanto, ser identificado e reprimido. O desejo é imoral, e é necessário que toda vontade resista aos movimentos do corpo e do pensamento. A problematização moral da sexualidade ganha espaço nos seminários e grandes colégios. A forma sutil de cristianização alcança, portanto, as elites, e a descoberta do corpo portador de prazer e desejo faz a passagem da idéia “do corpo, na origem de todos os pecados, para a idéia de que há concupiscência em todas as faltas”<sup>83</sup>. Se a confissão, da Idade Média até o século XVII, atinha-se à descrição do ato sexual em relação à posição, gestos, toques, parceiro, com a Contra-Reforma, ela avança para os pensamentos, deleites e desejos. Fazia-se necessário examinar a memória, a vontade e o entendimento. O que Foucault encontra é essa tradição ascética e monástica de exame, passando, agora, à regra para todos. 80 FOUCAULT. Os Anormais, p. 224. 81 Idem, p. 231. 82 Idem, p. 245. 83 Idem, p. 243.



De acordo com Foucault, deslocando o ato em si para a inquietação, a sexualidade é “encurralada por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego”<sup>84</sup>. Foucault encontra, em Sade, a perfeita expressão do relançamento dessa injunção, desse imperativo categórico. “É preciso, nas narrativas, o maior e o mais extenso detalhamento; só podemos julgar o que a paixão que conta tem de relativo aos costumes e às características servem, aliás, ao que esperamos de nossas narrativas”<sup>85</sup>. Foucault analisa o libertino Sade, não como vitória sobre o puritanismo que forçava o silêncio, mas como um representante direto dessa injunção secular de falar do sexo. O que Foucault procura responder é, justamente, por que esta técnica de dizer tudo sobre o sexo, que ata o homem há mais de três séculos, não permaneceu ligada à espiritualidade, antes, é relançada por mecanismos de poder. “O discurso, agora, não é unicamente da moral, mas da racionalidade”<sup>86</sup>. Como mencionado anteriormente nas ars erótica, a verdade é extraída do próprio prazer. Nossa civilização não conheceu a ars erótica e não tem possibilidade de fazer dela uma prática corrente. A força do elemento discursivo é, exatamente, apresentar-se de forma invisível, constituindo verdades com as quais se é identificado. A confissão<sup>87</sup> com “tecnologia de si”, como forma de objetivação do sujeito, é uma formação discursiva tão própria da modernidade que Foucault chamou o homem de “animal confidente”. O poder que se exerce na direção espiritual não estabelece o silêncio, o não-dizer, como regra fundamental; ele o estabelece, simplesmente, como adjutório necessário ou condição de funcionamento da regra, totalmente positiva, da enunciação. A carne é o que se nomeia, a carne é aquilo que se fala, a carne é aquilo que se diz. <sup>84</sup> FOUCAULT. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber, p. 24. <sup>85</sup> Idem, p. 25. <sup>86</sup> Idem, p. 27. <sup>87</sup> Confissão, em francês *aveu*. Foucault utiliza *aveu* e *confession*, que podem ser traduzidos em português por confissão. No sentido geral, o termo *aveu* significa confissão na acepção de declarar, dizer, admitir, atestar algo sobre si mesmo. Neste sentido, a *confession* seria mais uma das modalidades de *aveu* a que é codificada na prática do sacramento cristão da penitência. No CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO, Sessão XIV, celebrado no tempo do Sumo Pontífice Júlio III, em 25 de novembro do ano do Senhor de 1551, apresentou-se a Doutrina do Santo Sacramento da Penitência: O sacramento que inclui o arrependimento (contrição), confissão, e reparação (onde estão incluídas as penalidades que nos são impostas pelos sacerdotes) e da absolvição.

Dessa materialidade corporal, à qual a teologia e a prática penitencial da Idade Média referiam simplesmente como a origem do pecado, começa a se destacar esse domínio, ao mesmo tempo complexo e flutuante, da carne, um domínio ao mesmo tempo de exercício de poder e objetivação<sup>88</sup>. No século XVI, a carne se traduz no corpo da concupiscência que será investigado, interrogado, pelo sexto mandamento e capturado pelo novo procedimento de exame<sup>89</sup>, forma correlata das tecnologias de poder-saber. Essa prática, de acordo com Foucault, condensa a regra da enunciação e a regra do silêncio, pois se deve falar tudo, mas apenas a ele, ao padre; logo, falar e calar-se aparecem no mesmo ato: falar ao padre e calar-se para todos os outros. Por um lado, a prática confessional fortemente elaborada nas grandes instituições, difundida e obrigatória entre a população urbana e rural, pelo menos durante a comunhão pascal, devolve para a Igreja o poder esvaziado pela prática da penitência. Por outro, faz surgir, nos séculos XVI e XVII, o misticismo na cristianização, expressão de dois processos diferentes: a possessão e a feitiçaria. Historicamente, Foucault situa a feitiçaria como fenômeno próprio dos séculos XV e XVI, e a possessão, dos séculos XVI e XVII. A feitiçaria seria um fenômeno periférico, segundo Foucault, um resíduo de antigas práticas que permaneceram como resistência à cristianização. “A feitiçaria é essencialmente aquela mulher que é denunciada do exterior. A feitiçaria é a mulher da periferia da aldeia ou do limite da floresta. É a má cristã”<sup>90</sup>. A possuída não é a mulher do campo, e, sim, a da cidade, e, diferentemente da feitiçaria, que é denunciada por outrem, é a que se confessa, espontaneamente. A feitiçaria aparece nos limites exteriores do catolicismo. A possessão aparece no foco interno, onde o catolicismo tenta introduzir seus mecanismos de poder e de controle, onde ele tenta introduzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo dos indivíduos<sup>91</sup>. <sup>88</sup> FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 255. <sup>89</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 164-170. O exame combina as técnicas de hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece entre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. Uma das condições essenciais para a liberação epistemológica da medicina do fim do século XVIII foi à organização do hospital como aparelho de examinar. O exame supõe um mecanismo que: 1. inverte a economia da visibilidade no exercício do poder; 2. faz a individualidade entrar em um campo documentário; 3. faz de cada indivíduo um “caso”. <sup>90</sup> FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 260. <sup>91</sup> *Idem*, p. 260.

Nos discursos individualizantes e obrigatórios, criados pela confissão, a possessão e a feitiçaria se produzem com resíduo, como efeito colateral. Enquanto na feitiçaria a relação é dual – diabo de um lado, feitiçeira do outro – na possessão a relação é triangular: a personagem central é o confessor, e de lados opostos, o diabo e a religiosa possuída. “A feitiçeira é cúmplice do diabo. A possuída é aquela que resiste ao diabo, no mesmo momento que é o receptáculo do diabo”<sup>92</sup>. Se na feitiçaria pode-se supor um pacto e um sujeito jurídico, na possessão tem-se uma invasão, que se materializa pela produção de sensações no corpo. Essa invasão se produz em um jogo de resistência e consentimento, cuja expressão material é a convulsão, que, por sua vez, passa a ser o ponto de cruzamento da religião, do misticismo e da psiquiatria. A convulsão protagonizará, de acordo com Foucault, durante dois séculos, a guerra do verbo entre a medicina e o catolicismo. “A carne que a prática espiritual dos séculos XV a XVII fez surgir se torna a carne convulsiva”<sup>93</sup>. O corpo, atravessado pelo direito de exame e submetido à obrigação da confissão exaustiva, é o mesmo corpo que se eriça, sendo a possessão surgida, principalmente, nos conventos, um efeito de resistência, segundo Foucault, a esses instrumentos confessionais. Os dois fenômenos – feitiçaria e possessão – de acordo com Foucault, explicam-se pela forma como a cristianização desenvolveu mecanismos e técnicas de poder e pelo ponto em que essas técnicas encontram seu limite e seu ponto de inversão. Em relação a isso, diz Foucault: Do mesmo modo que a feitiçaria foi ao mesmo tempo, o efeito, o ponto de inversão e o foco de resistências a essa vaga de cristianização e a esses instrumentos que foram a Inquisição e os Tribunais da Inquisição, assim também a possessão foi o efeito e o ponto de inversão desta outra técnica de inversão que foram o confessionário e a direção de consciência<sup>94</sup>. A dificuldade da Igreja estava em como controlar a carne, sem cair na convulsão, isto é, nos distúrbios carnis, produzindo um contra-poder, que precisaria ser eliminado. A saída da Igreja foi a criação de mecanismos que Foucault classificou de anticonvulsivos. O primeiro deles será a regra de discricção que postulava a importância do confessor saber perguntar, para não acrescentar um

92 FOUCAULT. Os Anormais, p. 260. 93 Idem, p. 270. 94 Idem, p. 270.

saber desnecessário ao confidente. Será necessário continuar a dizer tudo, na direção de consciência, mas de acordo com o conjunto de regras elaboradas para auxiliar o confessor nessa prática. A mudança que Foucault aponta nessa prática de “dizer tudo”, é que esse dizer deverá ser feito com mais discrição. O que se pode concluir dessa regra restritiva, agora incorporada às práticas de confissão, é que esse falar tudo produzia efeitos sugestivos que resultavam, muitas vezes, nos fenômenos indesejados citados anteriormente, ou seja, continua necessário dizer tudo, na direção de consciência, continua necessário confessar tudo na prática penitencial, mas não se poderá dizer de qualquer maneira. Uma regra de estilo, ou imperativos de retórica, vai se impor no interior da regra geral da confissão exaustiva. Foucault cita alguns exemplos, dentre os quais o pecado de *mollities*<sup>95</sup>, isto é, dessa poluição voluntária, sem conjunção dos corpos, o penitente tinha de dizer – caso tivesse cometido tal pecado – em que, precisamente, pensara enquanto praticava essa poluição. Porque, conforme tivesse pensado nisso ou naquilo, a espécie do pecado mudaria. Pensar num incesto era, evidentemente, um pecado mais grave do que pensar numa fornicação pura e simples, mesmo se isso sempre levasse a uma poluição voluntária sem conjunção dos corpos. Nesse particular, vê-se que era necessário fazer perguntas detalhadas sobre a conduta do penitente, para se aquilatar se o pecado era venial ou mortal. Ao confessor, detentor de um saber relativo ao pecado, cabia esse julgamento. Nessa tarefa, o confessor se tornará uma peça importante, por evitar a relação de olhar, antes estabelecida entre confessor e confidente, e por eliminar “o corpo a corpo”. Se o primeiro anticonvulsivo utilizado pela Igreja foi a modulação estilística da confissão e da direção de consciência, o segundo, de acordo com Foucault, foi a passagem de poder à medicina. O método não seria mais moderar, para diminuir os efeitos da convulsão, e, sim, expulsá-la de suas fronteiras. A carne, através da qual a Igreja reafirmou seu poder, será, agora, propriedade da medicina e de seus mecanismos de controle. 95 FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 275-276.

Tornou-se necessário que a convulsão deixe de ser, nos termos da direção de consciência, aquilo por meio de que os dirigidos vão se insurgir corporal e carnalmente contra seus diretores, a ponto de enredá-los e, de certo modo, contrapossuí-los<sup>96</sup>. A Igreja expulsa, num corte radical, a convulsão, desvencilhando-se da cilada que esse fenômeno produziu. A medicina vai constituir, aí, seus domínios “anexando essa carne que lhe é, no fundo, proposta pela própria Igreja; a medicina vai se firmar, pela primeira vez, na ordem da sexualidade”<sup>97</sup>. 1.2.4 A Medicina e a sua Herança: a Confissão Quanto mais a medicina confisca para si a convulsão, mais a Igreja a desqualifica. A convulsão, antes fenômeno espiritual, torna-se, com a medicina, fenômeno psicopatológico; pertence, portanto, ao campo da medicina, rompendo assim, com qualquer verdade que ela possa portar. Não há verdade, apenas transtorno. E, como tal, deve ser tratado. Foucault conclui, à luz dessas descobertas, que a medicina mental não é expressão de um desenvolvimento. Em outras palavras, não foi por uma extensão das condições tradicionais da medicina grega ou medieval sobre o útero ou sobre os humores que a medicina descobriu esse domínio das doenças de conotação, origem ou suporte sexual. “Foi na medida em que herdou esse domínio da carne, recortado e organizado pelo poder eclesiástico, foi na medida em que se tornou, a pedido da própria Igreja, herdeira ou herdeira parcial, que a medicina pôde começar a se tornar um controle”<sup>98</sup>. Foucault afirma que, “por conseguinte, compreende-se por que o estudo da convulsão, como forma paroxística da ação do sistema nervoso, vai ser a primeira grande forma da neuropatologia. A convulsão vai ser o protótipo da loucura”<sup>99</sup>. 96 FOUCAULT. Os Anormais, p. 280. 97 Idem, p. 281. 98 Idem, p. 281. 99 Idem, p. 282-283.

A Igreja, cedendo terreno de seu poder para a medicina, reage, e o que surgirá, na grande vaga da cristianização do século XIX, será o fenômeno da “aparição” que exclui o “corpo a corpo”, isto é, a proximidade entre confessor e confidente, própria da confissão exaustiva. A aparição não toma como objeto freiras enclausuradas e excitadas, que constituíram tamanha armadilha para a direção de consciência. O sujeito que a aparição, como fenômeno espiritual vai privilegiar, será a criança inocente. Foucault a esse respeito, argúi: “por volta dos anos 1870-1890, constituiu-se uma espécie de face a face com Lourdes – La Salette de um lado, e, La Salpêtrière, do outro”<sup>100</sup>, correspondendo à batalha do poder eclesiástico, de um lado, e do poder médico, de outro. A medicina, por sua vez, buscará alargar o seu poder, e, se passou a cuidar das convulsões, acredita que poderá cuidar das aparições também. Todas essas questões reafirmam a Foucault a idéia de que a emergência da sexualidade, no campo dos discursos científicos, não pode ser explicada nem em termos científicos, nem em termos ideológicos e, sim, através das tecnologias de poder. A aparição valorizada pela Igreja será a aparição da Virgem. (...) é uma aparição à distância, ao mesmo tempo tão próxima e tão distante, ao alcance da mão em certo sentido e, no entanto, inacessível. ...O essencial desse deslocamento é essa passagem onde se privilegia a distância do contato físico. A regra do não-contato, do não-corpo-a-corpo, da não-mistura do corpo espiritual da Virgem com o corpo material do miraculado é uma das regras fundamentais do sistema de aparição que se instaura no século XIX<sup>101</sup>. Através dessa análise empreendida por Foucault, das relações de poder como constitutivas de práticas e subjetividades, o médico, através de observações e interrogatórios, será herdeiro das técnicas confessionais cristãs. A inserção destas duas técnicas espirituais – confissão e direção de consciência – nos dispositivos disciplinares próprios do século XVII, permitirá o policiamento dos corpos, substituindo a teologia complexa da carne pela observação precisa da sexualidade. A masturbação passa a ser um tema de interesse e a

100 FOUCAULT. Os Anormais, p. 285. 101 Idem, p. 284.

medicina será parceira da cruzada antimasturbatória. Essa questão desperta o interesse de Foucault, levando-o a investigar por que é a masturbação e não a sexualidade o objeto central do questionamento, mais especificamente, a masturbação na criança e no adolescente burguês. Em resposta à sua pesquisa, encontra o que chamou de “culpabilização da criança”<sup>102</sup>. Essa denominação deve ser formada com certas reservas, porque, esclarece Foucault, na cruzada antimasturbatória, o discurso não é moral, mas sim, o da patologia. Em meados do século XVIII, surge toda uma literatura dedicada à masturbação<sup>103</sup>, em sua especificidade, radicalmente diferente do discurso que o antecedeu – o discurso cristão da carne – e do discurso subsequente – a psicopatologia sexual. O que intriga Foucault é qual o sentido da campanha antimasturbatória surgida como uma cruzada no século XVIII. Socorre-se de van Ussel, cujo esquema explicativo é o mesmo de Marcuse. Para van Ussel, “no momento em que se desenvolve a sociedade capitalista, o corpo, que era até então um órgão de prazer, se torna e deve se tornar um instrumento de desempenho, desempenho esse necessário às próprias exigências da produção”<sup>104</sup>. Foucault insurge-se contra a explicação de van Ussel, calcada em esquema de repressão, primeiro, porque, se a campanha antimasturbatória visa à exaltação do corpo produtivo, a proibição deveria ser pertinente à atividade sexual em geral e não restringir-se à masturbação; em segundo, a cruzada antimasturbatória dirige-se, de forma privilegiada, às crianças e adolescentes e não às pessoas que trabalham, como seria previsível, em vistas à argumentação, ser a de desempenho e produção. “Não é com uma vida adulta perdida de depravação e de vício que se ameaçam as

102 FOUCAULT. Os Anormais, p. 300. 103 Foucault (História da Sexualidade III – O Cuidado de Si, p. 142-143) sustenta que é discreto o lugar que a masturbação e os prazeres solitários ocupam nos regimes médicos e em toda reflexão moral dos gregos e dos latinos sobre a atividade sexual. Quando ela aparece, o que é bastante raro é sob uma forma positiva: um gesto de desprendimento natural que tem o valor ao mesmo tempo de lição filosófica e de remédio necessário. Na literatura ocidental – a partir do monaquismo cristão – a masturbação permanece associada às quimeras da imaginação e aos seus perigos; ela é a própria forma do prazer antinatural que os humanos inventaram para ultrapassar os limites que lhe foram destinados. Numa ética médica, preocupada, como aquela dos primeiros séculos de nossa era, o gesto de purgação solitária constitui a forma mais estritamente desprendida da inutilidade do desejo, das imagens e do prazer. 104 FOUCAULT. Os Anormais, p. 299.

crianças, quando se impede que elas se masturbem, mas com uma vida adulta tolhida pelas doenças”<sup>105</sup>. A masturbação é incluída na etiologia dos mais diferentes quadros nosográficos: da mielite à tísica. Ao colocar a mão em seu sexo, a criança ficava comprometida por sua vida inteira, ameaçada por doenças advindas desta prática. Foucault ressalta que na mesma época em que a medicina clínica positivista do século XIX estava com Bichat, inaugurando o método anátomo-patológico e a possibilidade de identificar no corpo uma causalidade lesional que explicaria a doença, a campanha antimasturbatória “fazia surgir, no domínio da sexualidade, mais precisamente do autoerotismo e da masturbação, outra causalidade (...) uma espécie de etiologia histórica”<sup>106</sup>. Dessa forma, a “sexualidade vai permitir explicar tudo o que, de outro modo, não é explicável”; além disso, localiza a responsabilidade da doença no próprio doente: “se você está doente, é porque quis; se seu corpo foi atingido, é porque você o tocou”<sup>107</sup>. A responsabilidade sexual, que, no século XVII, era atribuída apenas às doenças venéreas, amplia-se a todas as doenças. A criança é responsável, contudo, não é considerada culpada. A medicina da época não privilegiava uma causalidade endógena. Mesmo que na puberdade o desenvolvimento dos órgãos sexuais possa explicar a masturbação, os médicos da época insistem em que a causalidade é anterior, isto é, deve ser procurada na influência externa, em detrimento da natureza. Foucault, no livro *Os Anormais*, diz que “toda campanha contra a masturbação se orienta contra a sedução sexual das crianças pelos adultos. O criado, a governanta, os tios, (...) é tudo isso que vai se interpor entre a virtude dos pais e a inocência da criança”<sup>108</sup>. Os pais devem estar presentes, eliminando os intermediários na tarefa de vigiar na hora do banho, de deitar, e de acordar. Procedimentos como amarrar a mão da criança na mão do adulto durante o sono visava facilitar essa tarefa de vigilância constante. A puerilidade dessas práticas estabelece um corpo a corpo, acaba por constituir a família conjugal como o novo corpo familiar. Foucault ressalta que a sexualidade vigiada da campanha

105 FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 301. 106 Idem, p. 306. 107 Idem, p. 306. 108 Idem, p. 309.



antimasturbatória é um dos elementos constituintes “da diretriz imperativa de reduzir o grau de espaço polimorfo e perigoso da gente da casa e construir com seus filhos, sua prole”<sup>109</sup>. Conforme Levi Straus, historicamente, os agrupamentos humanos constituíram-se através das leis da exogamia e interdição do incesto<sup>110</sup>, produzindo a grande família relacional, enquanto que, segundo Foucault, foi “o incesto epistemofílico, do olhar, da vigilância, que constitui a base da família moderna”<sup>111</sup>. A nova família, essa família celular, no mesmo momento em que se constitui como um espaço afetivo, é investida pela racionalidade científica e suas tecnologias de poder. Isso porque, nas famílias, o controle da masturbação tinha objetivo moral, porém, como citado anteriormente, para a racionalidade médica, a masturbação está incluída na ordem das doenças. Foucault ressalta que não foi o surgimento da família restrita que desencadeou a caça à masturbação, ao contrário, essa caçada é um dos instrumentos da família substancial restrita. Foucault dá dois exemplos do investimento da racionalidade médica, no espaço familiar: o primeiro, é que cabe aos pais vigiar a criança com vistas a descobrir o mal; isto feito, cabe ao médico intervir<sup>112</sup>. Nesse primeiro exemplo, a confissão é elemento primordial, pois, apenas se o “doente” reconhecer seu mal, o médico poderá efetivamente curá-lo. Tem-se aqui, dois elementos importantes e necessários para a atuação eficaz do médico: reconhecimento e aceitação do mal como doença. Como segundo exemplo desse encadeamento do poder familiar ao poder médico, de acordo com Foucault, há os instrumentos, isto é, técnicas desenvolvidas para impedir as crianças de se masturbarem. Essas técnicas<sup>113</sup> eram criadas pelo saber médico e aplicadas pela família. Em resumo, Foucault argúi: 109 FOUCAULT. Os Anormais, p. 315. 110 Foucault, às fls. 347 do livro Os Anormais, refere-se a duas formas de incesto como dois conjuntos institucionais diferentes. Uma teoria apresenta o incesto como fatalidade do desejo ligada a formação da criança e é utilizada pela teoria psicanalítica. Outra é a teoria sociológica que descreve a interdição do incesto como necessidade social como condição das trocas e dos bens. Essas duas teorias resultarão no pensamento de Foucault em dois modos de sexualização da família ou dois modos de familiarização da sexualidade ou de interdito sexual: uma burguesa e a outra proletária. 111 Idem, p. 316. 112 Idem, p. 317. 113 Idem, p. 319 a 321. Nesses textos médicos, temos os célebres camisolões, com cordão para amarrar embaixo, temos os corpetes, as ataduras, o célebre cinto de Jalade-Laffont (que compreende uma espécie de corpete de metal para ser aplicado no baixo-ventre, tendo, para os meninos, uma espécie de tubo de metal, com certo número de furinhos na ponta para que possam

os vícios da criança e a culpa dos pais chamam a medicina a medicalizar esse procedimento da masturbação, da sexualidade da criança, do corpo e geral da criança. Uma engrenagem médico-familiar organiza um campo ao mesmo tempo técnico e patológico, em que as condutas sexuais são dadas como objeto de controle, de coerção, de exame, de julgamento, de intervenção. Em suma, a instância da família medicalizada funciona como princípio de normalização<sup>114</sup>. A tecnologia de saber, que concebe a masturbação como perigo, é um dos aspectos, talvez o principal, que introduz o poder médico no seio da família, estabelecendo um corpo a corpo, característico do funcionamento da família moderna, transpondo para o seio desta o que antes tinha se deslocado para o confessionário, a saber, a carne cristã<sup>115</sup>. Conforme Foucault, em *Os Anormais*, o núcleo dos distúrbios carnavais identificados pela pastoral tridentina foi o corpo, logo, será necessário vigiá-lo, o que justifica o apoio que o poder eclesiástico encontrou nos sistemas disciplinares e escolares. O controle da sexualidade nos estabelecimentos de educação escolar cristã segue as prescrições de discricção de Afonso de Ligório, que entendia, em relação ao tema sexual, ser a discricção a posição aconselhável. Ao lado desta discricção no falar, que produz um efeito aparente de silêncio, o espaço é organizado para produzir visibilidade: os dormitórios, as carteiras na sala de aula, a altura das portas, tudo concorre para se falar “o mínimo possível, mas tudo, na disposição dos lugares e das coisas, designa os perigos desse corpo de prazer. Dizer dele o menos possível, só que tudo fala dele”<sup>116</sup>. A pedagogia alia-se à família nessa tarefa de vigiar os movimentos sexuais. A família, portanto, como reprodutora dos princípios sociais, é também o centro de interesse da psicanálise, através da conceituação do Complexo de Édipo, cujo modelo teórico<sup>117</sup> explicaria a sexualidade e a internalização da moralidade. urinar, aveludado no inteiro, e que é trancado a cadeado uma semana inteira). Temos os meios mecânicos, como a vareta de Wender (era uma simples varinha, fendida, sem miolo, e colocada no pênis do menino e amarrada). Temos os meios químicos, os opiáceos utilizados por Davila. Temos os meios cirúrgicos, na cauterização e ablação do clitóris, no caso das meninas. 114 FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 322. 115 Idem, p. 336. 116 Idem, p. 295. 117 CHEMAMA, Roland. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médica, 1995. p. 55 – define Complexo de Édipo do alemão Ödipuskomplex como 1. Conjunto de investimentos amorosos e hostis que a criança faz sobre os pais, durante a fase fálica. 2. Processo que deve conduzir ao desaparecimento desses investimentos e sua substituição por identificações. Sigmund Freud observou as manifestações do complexo de Édipo e avaliou sua importância, tanto na vida da criança como no inconsciente do adulto. “Encontrei em mim e em todo lugar – escreveu ele a W.

A confissão cristã, de acordo com Foucault, chega até a psicanálise com a inserção do desejo nas relações familiares, possibilitando que a culpa sentida pelos pais, resultado da descoberta do corpo desejante de seus filhos, seja aliviada pela a teoria do incesto, defendida pela psicanálise. 1.2.5 A Psicanálise na Linhagem das Práticas Confessionais

A importância atribuída à influência externa sofre vários deslocamentos, acabando por construir a idéia da “sedução por um adulto” responsável pelo “trauma sexual”, que resultará em neurose. A família não foi apenas o centro da discriminação sexual, mas, também, objeto privilegiado da correção dos anormais, tornando-se penetrável a toda uma tecnologia de saber-poder. Foucault insurge-se contra o esquema linear, geralmente utilizado para explicar a constituição da família moderna, em que se tem primeiro, uma razão econômica; depois, a interdição da sexualidade, seguida de sua patologização e, em retorno, a problematização da sexualidade da criança. Esse esquema linear não poderia explicar como o tema do incesto surgiu, no fim do século XIX. A tranquilidade dos pais com a concepção que a sexualidade infantil era auto-erótica, não relacional, será perturbada, e a cruzada antimasturbatória faz surgir um novo medo: o desejo dos filhos. Foucault apresenta três condições que justificaram a aceitação da teoria psicanalítica do incesto. Na primeira, aponta o “benefício moral”, ou seja, desculpa-se, moralmente, os pais pela obscenidade desse vigiar constante, tornando a relação incestuosa filhos-pais uma condição etiológica; na segunda, o benéfico seria psicológico, isto é, a idéia do objeto de desejo das crianças serem os pais garantelhes a posse da sexualidade dos filhos. Finalmente, a terceira condição é que, “fazendo do incesto – crime absoluto – o ponto de origem de todas as pequenas anomalias, reforçava-se a urgência de uma intervenção exterior”<sup>118</sup>. Fliess, em 1897 – sentimentos de amor por minha mãe e de ciúme de meu pai, sentimentos que são, acredito, comuns a todas as crianças pequenas”. 118 FOUCAULT. Os Anormais, p. 340.

A psicanálise é esse saber, que, de acordo com Foucault, no início do século XX, institui os pais em agentes zelosos da normalização da família. Pode-se falar, então, em sexualidade como é conhecida através da noção proposta por Foucault de dispositivos da sexualidade. A noção de dispositivo é central, em a Vontade de Saber, e fundamental para compreender a sexualidade moderna e a forma como Foucault articula o dispositivo da sexualidade e a psicanálise. Ernani Chaves isola em Foucault e a Psicanálise os três aspectos do dispositivo: Sua heterogeneidade ou seu funcionamento como uma rede ou estratégia de ligação entre elementos, discursivos ou não, unindo os ditos e os não-ditos que acompanham esses elementos. Sua natureza é variável, pois a posição desses elementos, discursivos ou não, não é fixa<sup>119</sup> e, finalmente, a função do dispositivo como estratégia ou política respondendo em um determinado momento histórico a uma necessidade. Em *Microfísica do Poder*, Foucault define o dispositivo como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”<sup>120</sup>, acrescentando a esses três aspectos do dispositivo, mais um, a saber, o de gênese. A explicação de Foucault se reporta aos aspectos estratégico e político do dispositivo que, definindo a necessidade por um alvo, por exemplo, a sexualidade perversa, “engloba uma sobredeterminação funcional, pois cada efeito positivo ou negativo, dos elementos que compõem o dispositivo, provoca rearticulações e reajustamentos, em relação aos outros elementos do conjunto”<sup>121</sup>. Com esses quatro elementos: heterogeneidade, natureza variável, função estratégica e gênese, Foucault redefine dispositivo como “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles”<sup>122</sup>. Ernani Chaves é bem claro quando indica que a perspectiva de Foucault, em relação à sexualidade, é diferente da de Freud, interessado na etiologia da histeria e de propor um conhecimento diverso ao do médico-psiquiátrico de sua época. A <sup>119</sup> CHAVES, Ernani. *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988. p. 91-92. <sup>120</sup> FOUCAULT. *Microfísica do Poder*, p. 245. <sup>121</sup> CHAVES. *Foucault e a Psicanálise*, p. 94. <sup>122</sup> FOUCAULT. *Microfísica do Poder*, p. 246.

Foucault interessa menos as causas da neurose sexual do que as “práticas que as organizam e lhes dão coerência e inteligibilidade, de tomar estas polêmicas na rede do dispositivo do qual elas fazem parte, estabelecendo as suas ligações com os outros elementos da rede, discursivos ou não”<sup>123</sup>. A frase paradigmática – “o sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa verdade de sujeito humano” – escrita por Foucault, em *Microfísica do Poder*, evidencia o eixo de trabalho desenvolvido pelo autor, na *História da Sexualidade*, ou seja, as relações entre sujeito e verdade. As relações entre o sujeito e a verdade também concernem ao conjunto psicanalítico, o que Foucault não desconhecia, pelo contrário, evidencia tanto na crítica de que “o poder reprime o sexo”, quanto na idéia da lei constitutiva do desejo<sup>124</sup>. Foucault inverte a concepção corrente, que toma o poder em sua negatividade e coloca a repressão “como historicamente ligada à difusão do dispositivo da sexualidade”<sup>125</sup>, inserindo a psicanálise, nesse ponto: “teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos da interdição lá onde o seu rigor a torne patogênica”<sup>126</sup>. Para se pensar nessas questões, mister se faz indicar, mesmo que brevemente, a crítica levantada por Foucault à hipótese repressiva e ao Édipo. Vigiar as camas, os lençóis, fazia parte desse patrulhamento, que tinha a função de tirar o desejo da obscuridade, eliminando-o, pela luz da razão. Se por um lado a criança era responsável por sua vida e pelas marcas que o abuso da sexualidade trazia, os pais são culpados pela negligência, por confiar o cuidado das crianças a babás, domésticos ou preceptores, primeiros iniciadores nessa prática condenável. Foucault localiza que “Freud derivará daí sua primeira teoria da sedução”<sup>127</sup>. Depois de quase cem anos de incitação incestuosa, no dizer de Foucault, tem-se uma nova descoberta, e o que se comunicará aos pais é que “esse desejo temível que vocês descobrem (...) é a vocês que é dirigido”<sup>128</sup>.  
123 CHAVES. Foucault e a Psicanálise, p. 246. 124 FOUCAULT. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 83. 125 Idem, p. 120. 126 Idem, p. 121. 127 FOUCAULT. *Os Anormais*, p. 417. 128 Idem, p. 239.

É relevante ressaltar, segundo Foucault, que a cruzada antimasturbatória se dirige à família burguesa, já que, para a família proletária, é irrelevante, dada sua estrutura, com pais, filhos e familiares, todos morando sob um mesmo cômodo. Surge o ideal da casinha com três cômodos, onde pais e filhos teriam quartos separados e, se possível, um quarto para os filhos e um quarto para as filhas. O tema da campanha dirigida à família proletária é “contra a união livre, contra o concubinato (...) casem-se, e não façam filhos antes, para abandoná-los depois”<sup>129</sup>. Com o surgimento de uma classe proletária, a partir do século XIX, em um primeiro momento, nota-se que esta era flutuante, dado o fato de mudar de emprego e de localidades em períodos relativamente curtos; em um segundo momento, ela se estabiliza (muito mais pela quantidade do que pela estabilidade propriamente dita), fazendo com que houvesse a necessidade de aplicar, a essa nova classe, regras muito mais de origem judiciária, para contê-la. Pais e filhos seriam separados em cômodos diferentes, mas o propósito não era o mesmo da luta antimasturbação, própria da família burguesa. Há, reiterando, um interdito mais do que de natureza moral, jurídica. “Não é o perigo do incesto, que viria dos filhos e cujo perigo é formulado pela psicanálise. É o perigo do incesto irmão/irmã; é o perigo do incesto pai/filha”<sup>130</sup>. Por outro lado, a classe burguesa é regida por uma outra lógica. Não que houvesse duas famílias ou duas sexualidades distintas, mas, apenas dois modos de aplicar a sexualização a estas duas estruturas familiares: a burguesa e o proletariado, como modo de controle social. A racionalidade externa que penetra a família, corroborando o controle social, será a medicina e a psicanálise, na classe burguesa, e a jurídica, na classe proletária. Como citado anteriormente, o incesto, ou melhor, sua proibição, aproxima o sistema de aliança ao da sexualidade, sendo também elo entre a repressão e o Édipo. A perseguição às práticas incestuosas se faz onde a psicanálise não tem acesso, qual seja, através de uma política de proteção à infância com a retirada de crianças de famílias suspeitas. É importante lembrar que, desde o século XVIII, nas famílias burguesas, o dispositivo da sexualidade intensifica a proximidade corporal e a incitação ao incesto, enquanto que na família proletária, o dispositivo da sexualidade implica a

129 FOUCAULT. Os Anormais, p. 342. 130 Idem, p. 344.

separação, na exclusão das práticas de incesto. Diz Foucault: “na época em que o incesto é, de um lado, perseguido como conduta, a psicanálise, de outro lado, empenha-se em revelá-lo como desejo e em eliminar, para os que sofrem, o rigor que o recalca”<sup>131</sup>. A sedutora promessa implícita na idéia de repressão, explicaria sua longevidade, de acordo com Foucault, pois, opor-se a ela é forma de insurgência, de transgressão. “A repressão torna o poder aceitável e tolerável e é ela, em grande parte, a responsável pelo sucesso das estratégias de dominação, na medida em que oculta os mecanismos mais insidiosos do poder”<sup>132</sup>. Foucault traça a genealogia da repressão e de seu papel na sociedade, para demonstrar que, onde se identificar a repressão sexual, desde o século XVII, é possível ver a proliferação de práticas sociais e discursivas. A psicanálise é uma dessas práticas discursivas e, de acordo com Foucault, desempenha vários papéis no dispositivo da sexualidade: é mecanismo de fixação da sexualidade sobre o sistema de aliança; coloca-se em posição adversa em relação à teoria da degenerescência (...) Em torno dela, a grande exigência da confissão assume novo sentido, o de uma injunção para eliminar o recalque<sup>133</sup>. A sexualidade, como Foucault concebe em *Vontade de Saber*, não é um dado da natureza e, sim, uma produção e um dispositivo histórico. As relações de sexo constituíram, até o século XVIII, o “dispositivo de aliança”<sup>134</sup> sobreposto, desde então, pela invenção de um novo dispositivo, o de sexualidade. Diz Foucault: “o dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais do poder”<sup>135</sup>. <sup>131</sup> FOUCAULT. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 122. <sup>132</sup> CHAVES. *Foucault e a Psicanálise*, p. 98. <sup>133</sup> FOUCAULT. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 123. <sup>134</sup> FOUCAULT, em *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 100-101, define dispositivo de aliança como sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. <sup>135</sup> Idem, p. 101.

Com o dispositivo de sexualidade, sobressai o corpo sexual e não o corpo social, declinando, também, a importância que no dispositivo de aliança era atribuído à reprodução. “O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos e controlar as populações de modo mais global”<sup>136</sup>. Em *Vontade de Saber*, Foucault adverte que o dispositivo de sexualidade não substitui o de aliança, antes, se instalou em torno dele, tendo como núcleo germinativo a penitência, o exame de consciência, seguido da direção espiritual. O sexo, em causa em cada uma dessas práticas, desloca-se, primeiramente, das questões relativas ao legítimo ou ao ilegítimo – adultério, relação fora do casamento – observadas nas práticas de penitência, para a problemática da carne na nova pastoral e, daí, para a preocupação com a concupiscência. No dizer de Ernani Chaves, a invenção do dispositivo de sexualidade não significa a extinção do dispositivo de aliança, ao contrário: tendo-se constituído historicamente em torno da aliança, a sexualidade a ela se articula na medida em que, entre ambos os dispositivos, ocorre a mediação da família<sup>137</sup>. O incesto, naturalmente interdito na sociedade regulada pelo dispositivo de aliança, é colocado em situação paradoxal na sociedade onde predomina o dispositivo de sexualidade, pois, nesta, em que a família é foco obrigatório do amor, dos sentimentos, da eclosão dos afetos, o incesto é continuamente incitado e repudiado. Foucault encontra, para a universalidade da interdição do incesto, razões diferentes das propostas por Freud, que o articulava com a defesa contra um desejo incestuoso, presente em todos nós. Para Foucault, a defesa seria “contra a extensão e as implicações desse dispositivo de sexualidade posto em ação, e cujo inconveniente era o de ignorar as leis e as formas jurídicas da aliança”<sup>138</sup>. A família, como ponto de fixação, tanto do dispositivo de sexualidade quanto de aliança, encontrará no Édipo freudiano o reforço a essa função. <sup>136</sup> FOUCAULT. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 101. <sup>137</sup> CHAVES. *Foucault e a Psicanálise*, p. 102. <sup>138</sup> FOUCAULT. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 103.



Por um lado, diz Foucault: É uma honra política para a psicanálise – ou pelo menos para o que pode haver nela de mais coerente – ter suspeitado (e isto desde o seu nascimento, ou seja, a partir de sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da degenerescência) do que poderia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o quotidiano da sexualidade: daí o esforço freudiano para dar à sexualidade a lei como princípio – a lei da aliança, da consangüinidade interdita, do Pai-Soberano, em suma, para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder<sup>139</sup>. Ernani Chaves entende que a temática do Édipo está presente em Foucault, na História da Loucura, através da família, centro das relações de poder, na relação médico-paciente. Também é pelo ângulo da família que o Édipo é entrevisto, em Vontade de Saber, por um ângulo diferente: a análise das funções da família centra-se no seu papel de mediadora, enquanto ponto de fixação entre o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de aliança; a relação médico-paciente não vai ser vista sob a ótica da transferência, e, sim, sob a da injunção a confessar<sup>140</sup>. Em A Verdade e as Formas Jurídicas, a questão do Édipo é colocada explicitamente. A tragédia de Édipo é, fundamentalmente, o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas (...) é, portanto, a história de uma pesquisa da verdade (...) que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época<sup>141</sup>. Foucault tece várias críticas às interpretações psicanalíticas do Édipo e a forma como os analistas apóiam, no Édipo, sua direção de cura. Em consonância com essa perspectiva crítica de Foucault, Ernani Chaves cita Deleuze e Guattari, autores de Anti-Édipo. Esses autores discordam totalmente de Freud, para quem o Édipo é a chave da verdade do desejo. Para Deleuze e Guattari, o triângulo edipiano é

139 FOUCAULT. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber, p. 141.140 CHAVES. Foucault e a Psicanálise, p. 104.141 FOUCAULT, Michel. A Verdade e as Formas Jurídicas. 2. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p. 108.

uma certa maneira de conter o desejo, de garantir que o desejo não venha a se investir, se difundir no mundo histórico; que o desejo permaneça no interior da família e se desenrole como um pequeno drama, entre o pai, a mãe e o filho<sup>142</sup>. Tomar a mãe como objeto primordial de desejo para ambos os sexos, como faz a interpretação psicanalítica, “não remete à estrutura libidinal do sujeito, mas à estrutura histórica da família, da pedagogia, dos cuidados dispensados à criança”<sup>143</sup>. É a teoria corrente de que a repressão viria conter o sexo, que até o século XVIII circulava nas palavras e nos atos de forma livre. Confiscado pela família conjugal, o sexo será encoberto e condenado ao silêncio. Foucault insurge-se contra essa concepção, argumentando que, se a repressão fosse a ligação entre saber, poder e sexualidade, liberar-se implicaria transgressões às leis e uma nova modalidade de poder, o que não poderia ser efetivado pela prática médica. Portanto, depreende-se que o interesse de Foucault é mais de recolocar a hipótese repressiva na economia dos discursos sobre o sexo, do que demonstrar a insuficiência de sua proposição. Foucault, em seu livro *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, analisa as razões da repressão ao sexo e a maneira como ele foi reduzido ao nível da linguagem. Desta forma, banido das coisas ditas, seria reduzido ao silêncio. De acordo com Foucault, o que aconteceu foi diferente do século XVII ao século XX, quando o que se encontra em relação ao sexo é um policiamento dos enunciados e uma multiplicação de discursos. Para Foucault, “o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo, no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar de sexo e a falar cada vez mais”<sup>144</sup>. Para demonstrar seu argumento, Foucault se utiliza da análise da evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão, depois do Concílio de Trento, como citado anteriormente. Cobre-se a nudez, como as questões relativas ao sexo eram enunciadas e prescreve-se a discrição, ao contrário do exame minucioso do ato sexual que antes era formulado. Se por um lado a língua é policiada, por outro, a confissão da carne se torna ainda mais imperiosa. As regras de exame de si mesmo impõem cada vez mais importância, na penitência, “a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, tudo isso deve entrar, agora, e em 142 FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 105. 143 CHAVES. *Foucault e a Psicanálise*, p. 105. 144 FOUCAULT. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, p. 22.

detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual”<sup>145</sup>. A nova pastoral prescreve que o sexo não deva ser mencionado sem cuidados, mas todos os seus aspectos devem ser verificados pela confissão. O que Foucault pretende demonstrar é que “uma dupla evolução tende a fazer, da carne, a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si, para a inquietação do desejo”<sup>146</sup>. Passa-se, de acordo com Foucault, da “obrigação de confessar as infrações às leis do sexo” para a tarefa de dizer a si mesmo e ao outro “tudo o que possa se relacionar ao jogo dos prazeres”. Essa tradição ascética e monástica de fazer passar pela palavra tudo o que se relacionava ao sexo, é, agora, dever de todos. O século XVIII traz, portanto, a marca dessa “incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade, mas sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação”<sup>147</sup>. Essa é uma forma nova de discurso, pois, falar de sexo de forma racional e não apenas moral, não deixa de ser surpreendente. A razão, de acordo com Foucault, é o efeito regulador que se obtém, administrando o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não através de discursos proibitórios. Mais importante do que calar o sexo é investigar quem está autorizado a falar sobre ele. O silêncio é apenas uma das formas que atravessa os discursos, de forma que a vigilância possa se fazer constante. Inúmeros dispositivos e estratégias institucionais foram desenvolvidos, a partir do século XVIII, tendo como foco o sexo das crianças e dos adolescentes. Em relação à hipótese repressiva, como ficou conhecida essa relação do homem com o sexo, Foucault levanta três considerações: Primeira: a repressão do sexo seria, mesmo, uma evidência histórica? Segunda: a mecânica do poder e, em particular, a que é posta em jogo, numa sociedade como a nossa, seria mesmo de ordem repressiva? Terceira: o discurso crítico que se dirige à repressão viria cruzar com um mecanismo de poder, que funcionaria até então sem contestação, para barrar-lhe a via, ou faria parte da mesma rede histórica daquilo que denuncia (e sem dúvida disfarça), chamando-o repressão? <sup>145</sup> FOUCAULT. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber, p. 23. <sup>146</sup> Idem, p. 23. <sup>147</sup> Idem, p. 26.

Quando critica a psicanálise, é por entender que a mesma tomou a repressão ao sexual como o elemento fundamental e constituinte da subjetividade. Foucault não descarta que o sexo tenha sido proibido, incitado, negado, ou afirmado; de fato, sustenta o que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvida, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de reduzirem a isso<sup>148</sup>. Para estabelecer a pertinência dessas observações de Foucault, no que tange à psicanálise, e sempre levando em conta a proposta deste trabalho—sexualidade/confissão – avança-se, no próximo capítulo, para discutir a sexualidade, na ótica freudiana (arcabouço teórico), e a constituição do método clínico: associação livre e confissão.

148 FOUCAULT. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber,

## CAPÍTULO II

### A clínica freudiana

A história da psicanálise pode ser considerada, epistemologicamente, uma ruptura com a neurologia, a psiquiatria e a psicologia do século XIX, pelo deslocamento do eixo do olhar para o eixo da escuta. Nessa forma de contar a história, a psiquiatria, privilegiando o olhar, desenvolve um conjunto de práticas, cujo saber resultante se traduz em poder e controle. Foucault, em seu livro *História da Loucura*, diz que a loucura é uma produção do século XVIII. Não que ela não existisse, a diferença é que agora ela emerge como objeto de saber. Assim, por produção, Foucault entende esse efeito de saber como resultante da convergência entre o hospital e a psiquiatria. Nessa história, a psicanálise não romperia com o poder psiquiátrico, mas, sim, o concentraria na figura do analista através do poder que a transferência lhe confere. Por outro lado, na história da psicanálise, entende-se que realmente houve uma ruptura com o poder psiquiátrico vigente, pois, neste se estabelecia, entre o médico e o paciente, uma relação de saber sem reciprocidade. Freud aprende a psicanálise quando dá voz às histéricas, isto é, passa a buscar um novo saber a partir da escuta. O saber psiquiátrico não procura a razão na loucura, mas a organização de categorias, e, como tal, é absoluto. A cura é mais um retorno à ordem do que uma busca da verdade. Não havendo verdade alguma a ser procurada na loucura, o poder psiquiátrico se sobrepõe ao saber psiquiátrico, sendo o interrogatório, instrumento desse saber-poder. A psiquiatria do século XIX tinha dupla função: submeter o paciente ao médico e funcionar de forma catártica, expurgando o mal. O interrogatório surge pela impossibilidade de localizar, no corpo do paciente, a lesão, a substância louca. Foucault, em *O Nascimento da Clínica*, dá uma descrição minuciosa de como a psiquiatria, não conseguindo beneficiar-se do método anátomopatológico desenvolvido por Bichat, se volta ao método clínico. Em relação à doença “mental”, uma doença sem corpo, restava pesquisar as predisposições e interrogar a família. A teoria da degenerescência é uma consequência lógica desse raciocínio e a hereditariedade familiar é a substância ou corpo que falta à loucura. Contar a história da psicanálise freudiana como descontinuidade epistemológica frente ao conhecimento psiquiátrico vigente, como crítica da teoria da

degenerescência, e como aquela que resgata a dignidade da loucura – porque rompe com o discurso que a coloca como desprovida de sentido – é apenas uma das maneiras de abordá-la, na qual a psicanálise estaria em oposição às relações de poder próprias do discurso psiquiátrico dirigido à normalização. Se na História da Loucura a psicanálise é apontada por Foucault como continuísta em relação ao saber-poder, advinda do discurso psiquiátrico, em Palavras e as Coisas é considerada uma contra-ciência, junto com a etnologia; já na História da Sexualidade, é incluída na linhagem das técnicas de confissão. A psicanálise, considerada como libertadora da sexualidade reprimida pela moral vitoriana, como aquela que introduz a sexualidade ignorada pela medicina e, sobretudo, pela psiquiatria, pela descoberta freudiana da etiologia sexual das neuroses, é, no entender de Foucault, um instrumento de poder e parte da sociedade disciplinar. Trata-se, portanto, neste capítulo, de pontuar a obra freudiana, tendo em vista o eixo sexualidade e confissão. Assim, o capítulo comportará o percurso de Freud relativo à constituição da teoria da sexualidade, bem como às formas de pensar o patológico, declinadas dessa concepção. No tocante à confissão, contextualiza-se, neste capítulo, a técnica psicanalítica: da hipnose à associação livre. Trata-se, portanto, de pensar o prenúncio da alteração do papel destinado à sexualidade e as conseqüências sobre a prática clínica. No corrente texto, desenvolvendo a teoria da sexualidade em Freud, parte-se da concepção da sexualidade infantil, resultado do abandono da teoria da sedução, alicerçada na temporalidade da sexualidade humana, até a teoria das pulsões. Dessa forma, esse segundo capítulo aborda, no eixo do trabalho, sexualidade e confissão, a originalidade do pensamento freudiano: a descoberta do inconsciente, elemento diferencial que introduz o desacordo entre a análise e a confissão proposto por Foucault. 2.1 Sexualidade Freud reconhece que a teoria sexual não é original, e o interesse por esse tema remonta a “tempos imemoráveis”. Esse reconhecimento indica que sua

investigação inicial sobre a etiologia das neuroses realizou-se, no registro da sexualidade, como causa externa das patologias ou, dito de outra forma, Freud ateve-se ao nível descritivo, sendo capturado pelo imaginário da época, pelos pressupostos da linguagem médica, assim como pelos relatos dos pacientes. A sexualidade, na Etiologia das Neuroses, de 1908, é o primeiro trabalho de Freud, após o abandono da teoria da sedução<sup>149</sup>. Na Carta 69, endereçada a Fliess, Freud lhe confia o segredo que começa a compreender, isto é, todos os pais, incluindo o seu próprio, teriam que ser apontados como perversos, e logo a perversão teria que ser mais freqüente que a histeria. Outro fator importante dessa descoberta é a idéia de que, no inconsciente, não há indicações de realidade, não sendo possível distinguir entre a verdade e a imaginação igualmente catexizadas com afeto, o que deixa aberta a relação que efetivará, a seguir, com a construção da fantasia. Freud permanece com a convicção de que “as causas mais imediatas e, para propósitos práticos, as mais importantes de todo caso de doença neurótica devem ser achadas em fatores emergentes da vida sexual”<sup>150</sup>. A reorientação das investigações etiológicas leva Freud a conceituações da sexualidade infantil e do complexo de Édipo. Seu campo de interesse, nesse período, foca-se no estudo dos fenômenos psíquicos normais, entre os quais os sonhos e os esquecimentos. Dois textos, “O mecanismo psíquico do esquecimento” (1898) e “Lembranças encobridoras” (1899), são fundamentais nesse processo de investigação. De acordo com Strachey, desde que Freud envolveu-se em sua auto-análise, no verão de 1897, temas e problemas referentes ao funcionamento da memória e suas distorções, a importância da fantasia e da amnésia dos primeiros anos de vida relacionam-se com a reorganização dos fenômenos que caracterizam o patológico, entre eles, o recalque. <sup>149</sup> LAPLANCHE. J.; PONTALIS, J-B. Vocabulário da Psicanálise. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1967. p. 610 – apontam ser uma teoria elaborada por Freud entre 1895 e 1897 que atribui à recordação de cenas reais de sedução o papel determinante na etiologia das psicose. FREUD. Obras Completas, v. I, p. 350 – na carta 69 a Fliess, apresenta os motivos desse abandono: “não acredito mais em minha neurótica (teoria das neuroses)”. Freud descobre que a cena de sedução é, às vezes, produto de reconstrução fantasmática, descoberta correlativa da elucidação progressiva da sexualidade infantil. <sup>150</sup> FREUD. Obras Completas, v. III, p. 289.

No texto do “Mecanismo psíquico do esquecimento”, Freud atesta que a memória considerada como um arquivo aberto tem, no entanto, restrições “por uma tendência da vontade, exatamente como qualquer parte de nossa atividade dirigida para o mundo externo. Metade do segredo da amnésia histérica é desvendada ao dizermos que as pessoas histéricas não sabem o que não querem saber”<sup>151</sup>. Nessa passagem, o recalque, mais do que uma defesa patológica, refere-se a um funcionamento próprio do psiquismo humano, apresentado-se tanto nos esquecimentos como nas neuroses. Também o desejo é um tema a ser verificado. Freud, no capítulo III da obra *Interpretação dos Sonhos*, cujo título “Um sonho é a realização de um desejo”<sup>152</sup>, debate essa questão, interrogando-se sobre a forma enigmática em que a realização de desejos é expressa. O desejo não é reduzido ao sexual, o que fica evidente em seu exemplo do indivíduo que comeu algo muito salgado à noite e sonha estar bebendo água fresca e deliciosa. Quando acorda percebe que está realmente com sede. Nesse caso, diz Freud, a sede dá lugar ao desejo de beber e o sonho realiza esse desejo, protegendo o dormir. Conceber o sonho como uma realização do desejo não é novidade, segundo Freud; a novidade<sup>153</sup> é considerar todo o sonho, mesmo os de angústia, como realização de desejo. Freud justifica, asseverando que sua teoria “não se baseia em uma consideração do conteúdo manifesto dos sonhos, mas se refere aos pensamentos que são indicados, pelo trabalho de interpretação, como existentes atrás dos sonhos”<sup>154</sup>. Com isso, distingue o conteúdo manifesto do conteúdo latente, que permite a compreensão do fenômeno da deformação onírica. Em relação a isso, sustenta: Os pensamentos oníricos e o conteúdo onírico nos são apresentados como duas versões do mesmo assunto, em duas linguagens diferentes. Ou, mais apropriadamente, o conteúdo onírico parece uma transcrição dos pensamentos oníricos em outro modo de expressão, cujos caracteres e leis sintáticas é nossa tarefa descobrir, comparando o original e a tradução. Os pensamentos oníricos são imediatamente compreensíveis, logo que os tenhamos aprendido. O conteúdo onírico, por outro lado, é expresso, por <sup>151</sup> FREUD. Obras Completas, v. III, p. 281. <sup>152</sup> FREUD. Obras Completas, v. IV, p. 114, em nota de rodapé, acrescentada em 1914, Freud escreve que o sonho da injeção de Irma (sonho de 23/24 de julho de 1895) foi o primeiro sonho que submeteu a uma interpretação pormenorizada. <sup>153</sup> Idem, p. 143, em nota de rodapé, acrescentada em 1914, Freud refere que um escritor como Plotino, o neoplatonista, afirmava: quando nossos desejos são despertados, surge a imaginação e, por assim dizer, se nos apresenta como os objetivos daquele desejo. <sup>154</sup> FREUD. Obras Completas, v. IV, p. 144.



assim dizer, num roteiro pictográfico, cujos caracteres têm que ser transpostos individualmente para a linguagem dos pensamentos oníricos. Se tentássemos ler esses caracteres de acordo com o seu valor pictórico, em vez de em conformidade com sua relação simbólica, seríamos nitidamente induzidos a erro<sup>155</sup>. Este trecho deixa entrever a referência do sonho aos fenômenos de linguagem, e parecem indicar que a ordenação simbólica particular, é o que Lacan chamará, depois, de rede significante. Para Freud, interpretar um sonho implica suspender críticas e julgamentos e, proceder substituindo cada elemento separado por uma sílaba ou palavra que possa ser representada por aquele elemento de alguma maneira ou de outra. As palavras que juntamos dessa forma não deixam mais de fazer sentido, mas podem formar uma frase poética da maior beleza e significado<sup>156</sup>. Esse procedimento indica que a compreensão freudiana do sonho não é um trabalho hermenêutico, pois a singularidade do sujeito só pode ser estabelecida em suas próprias associações, e não em um conteúdo universal. Freud atesta sua posição de buscar a singularidade subjetiva em todas as formações do inconsciente: sonhos, chistes, atos falhos e sintomas. Na fase da construção da Interpretação dos sonhos, a realização de desejo, como citado anteriormente, se apresenta tanto no desejo de saciar, por exemplo, a sede, quanto no desejo sexual, deixando em aberta a questão da natureza do desejo e sua relação com a sexualidade. Para tratar do desejo, Freud distancia-se da teoria da sexualidade, construída pelos saberes e discursos do século XIX<sup>157</sup>, construindo a teoria da sexualidade infantil e a teoria da pulsão. A crítica feita por Freud aos discursos do século XIX, relativos à concepção da sexualidade, é abordada em seu trabalho sobre Os três ensaios sobre a sexualidade (1905). Diz Freud: “o fato da existência das necessidades sexuais dos seres humanos e animais se explica em biologia, pela pressuposição que existe um instinto sexual, assim <sup>155</sup> FREUD. Obras Completas, v. IV, p. 295-296.<sup>156</sup> Idem, p. 296.<sup>157</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 135. Aqui Freud critica a teoria da sexualidade do século XIX, da qual compartilhou até o abandono da teoria da sedução. Conforme Strachey, as aberrações sexuais contidas nesse ensaio baseiam-se nos trabalhos de Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Havelock Ellis.

como existe o instinto de nutrição para explicar a fome”<sup>158</sup>. Essa suposição de um instinto sexual, ausente na infância, e que se apresenta na puberdade, através de manifestações incoercíveis, exercida “por um sexo sobre o outro”, e que se realiza em seu objetivo, qual seja, a união sexual, leva, segundo Freud, a uma falsa idéia da situação ao chamar de “objeto sexual”, a pessoa que produz o efeito de atração sexual e de “objetivo sexual”, o ato em si. Ao analisar os desvios com relação à norma, ou à normalidade, Freud observa que os desvios ocorrem tanto em relação ao objeto quanto em relação ao objetivo. No primeiro, os desvios são chamados de inversão e, no segundo, de perversões. Recorre à teoria exposta por Aristófanes<sup>159</sup>, no Banquete de Platão, para ilustrar o espanto que causa, em nossa cultura, a busca de objeto sexual, homólogo ao próprio sexo. Popularmente, acredita Freud, essa forma poética, explicaria a busca humana de reencontrar sua parte perdida e, ao mesmo tempo, denegaria a inversão. As inversões, entretanto, podem ser descritas em três tipos: invertidos absolutos, para os quais seus objetos sexuais são exclusivamente de seu próprio sexo; invertidos anfigênicos, que consideram como objeto sexual tanto o seu próprio sexo como o sexo oposto; e invertidos ocasionais, isto é, pela influência de ocasiões fortuitas, como a ausência de um objeto sexual normal. Na inversão, existem, de acordo com Freud, os que consideram sua escolha legítima e os que a repudiam, bem como os que apresentam essa condição bem antes da puberdade, e os que a apresentam só depois, e, ainda, os que transferem o seu interesse para um objeto sexual invertido, como resultado de uma experiência desastrosa com um objeto normal. Quanto à natureza da inversão, diz Freud, “a princípio, a inversão foi considerada uma indicação congênita de degenerescência nervosa”<sup>160</sup>, e critica essa relação, bem como o uso indiscriminado dessa denominação para qualquer sintoma, onde “um trauma” ou uma “infecção” não fossem detectáveis. Freud propõe a utilização da palavra inversão em apenas duas situações: “1) se encontrem reunidos <sup>158</sup> Idem, v. VII, p. 135. <sup>159</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 136, sustenta que o conceito popular de instinto sexual é refletido na lenda, cheia de poesia, segundo o qual os primeiros seres humanos foram divididos em duas metades – o homem e a mulher – que estão, eternamente procurando, novamente, se unir pelo amor.

vários e graves desvios do normal, e 2) quando a capacidade para o funcionamento adequado e para sobrevivência é seriamente prejudicada”<sup>161</sup>. As situações acima permitem a Freud concluir que os invertidos não podem ser considerados degenerados, posto não preencherem o primeiro requisito, pelo fato de a inversão apresentar-se, também, em pessoas sem outros desvios. Não preenchem, também, o segundo quesito, visto a inversão estar presente em pessoas de grande desenvolvimento intelectual e ético. Freud chama a atenção, inclusive, que o fenômeno da inversão foi comum entre povos antigos, no ápice de suas civilizações, bem como em povos primitivos e selvagens, logo, é o estudo de um fenômeno antropológico, analisado do ponto de vista patológico que sustenta o equívoco da teoria da degenerescência. Estende sua crítica à explicação do caráter congênito da inversão, pois, nesse caso, diz ele, ter-se-ia que aceitar que se nasce com instinto sexual predeterminado para o objeto sexual. Também refuta a hipótese de que a inversão é adquirida, pois reflete que muitas pessoas passam por várias experiências sexuais semelhantes sem se tornarem invertidas, isto é, “pode-se indagar se as diversas influências acidentais seriam suficientes para explicar a aquisição da inversão, sem a cooperação de alguma coisa do próprio indivíduo”<sup>162</sup>. Nesta mesma linha, Freud contesta as explicações de Lydston (1889), Kiernan (1888) e Chevalier (1893), que utilizam o conceito de bissexualidade para explicar as perversões; em outras palavras, não há que se confundir o hermafroditismo físico com o psíquico. Freud utiliza-se da explicação de Krafft-Ebing (1895), o qual afirmava que qualquer disposição bissexual do indivíduo dota-o de centros cerebrais, masculino e feminino, bem como de órgãos somáticos sexuais; esses centros só se desenvolvem na puberdade, e, via de regra, sob a influência da glândula sexual que, em sua disposição original, é independente dos 163 mesmos . <sup>160</sup> Idem, p. 138. <sup>161</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 139. <sup>162</sup> Idem, p. 141. <sup>163</sup> Idem, p. 143.

Critica, então, a idéia corrente que considerava a bissexualidade como expressão de “um cérebro feminino em um corpo masculino”. Dessa forma, Freud questiona a teoria até então vigente, e os pressupostos assentados na teoria da degenerescência, bem como a noção da sexualidade, oriunda da biologia e da psiquiatria, como correlatos a um instinto orientado para a reprodução e a perpetuação da espécie, contrapondo com o pressuposto de uma sexualidade humana constituída, atacando a demarcação entre normal e patológico, apontada pela medicina da época. Neste caminho, Freud introduz na noção de instinto<sup>164</sup> os conceitos de meta e objeto sexual. Em relação ao objeto, a concepção corrente pressupõe que o objeto sexual do invertido é contrário à escolha de objeto do homem “normal”, ou seja, o invertido sentir-se-ia mulher, sucumbindo aos encantos de um homem. Esta relação, de acordo com Freud, é equivocada, no que deixa de fora o “mecanismo psíquico” da inversão, não considerando os casos de invertidos masculinos que conservem a qualidade mental da masculinidade<sup>165</sup>. O mecanismo psíquico a que se refere Freud atribui aos invertidos, na infância, uma fixação tão intensa quanto curta com uma mulher, geralmente a mãe, e, ultrapassada essa fase, identificam-se com a mulher e, passam a considerar “eles próprios” seu objeto sexual. Ao recusar as explicações que atribuem a causalidade da inversão à degeneração ou ao congênito, Freud utiliza-se da hipótese da bissexualidade inata dos seres humanos, articulando a essa os elementos do inato e do adquirido. A <sup>164</sup> Freud vai diferenciar instinto, no sentido da biologia, cuja função é a preservação do indivíduo e da espécie, do instinto “humano” situado na fronteira entre o somático e o psíquico. Esta fronteira “desnaturaliza” o instinto, este não é mais, apenas, da ordem da natureza. De acordo com HANNIS, Luiz. Dicionário Comentado do Alemão de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 338339, *trieb* é um termo polêmico, utilizado tanto na linguagem popular como em outros campos; empregam-se as palavras *instinkt* (instinto) ou *drang* (espécie de pressão desagradável interna) como sinônimos de *trieb*. O próprio Freud utiliza os três termos. A palavra alemã *trieb* é um termo antigo, cujo sentido refere-se a algo que impulsiona, aguilhoa, toca para frente, empurra, não deixa parar. *Trieb* evoca a idéia “de força poderosa e irresistível, que impele”. <sup>165</sup> Freud refere-se, nas Obras Completas, v. VII, p. 145, que na Grécia, “onde a maioria dos homens, mais másculos, se incluía entre os invertidos, o que incitava o amor de um homem não era o caráter masculino do rapaz, mas suas semelhanças físicas com uma mulher e suas qualidades mentais femininas – sua timidez, sua modéstia e sua necessidade de instrução e assistência. Logo que um menino se tornava homem, deixava de ser um objeto sexual para os homens e, ele, também, talvez, se tornasse um amante de rapazes. Neste caso, portanto, como em vários outros, o objeto sexual não é alguém do mesmo sexo, mas, sim, alguém que combine os caracteres dos dois sexos; existe, por assim dizer, uma conciliação entre um impulso que aspira por um homem e um que aspira por uma mulher, ao mesmo tempo em que permanece condição primordial que o corpo do objeto (isto é, os órgãos genitais) seja masculino. Assim, o objeto sexual é uma espécie de reflexo da própria natureza bissexual do indivíduo”.

disposição bissexual do humano preencheria a condição do inato, e a existência de perturbações que afetam o instinto sexual em seu desenvolvimento seria o quesito adquirido. O importante desse abandono, tanto da degeneração quanto do congênito para explicar a inversão, é que Freud desfaz a idéia de uma “soldadura” entre o instinto e o objeto sexual, estabelecido pela psiquiatria da época. Escreve Freud: “parece provável que o instinto sexual seja, em primeiro lugar, independente de seu objeto, nem é provável que sua origem seja determinada pelos atrativos de seu objeto”<sup>166</sup>, deslocando o eixo da patologia, afirmando que se seria até mesmo “desejável” atribuir a inversão ou outras “aberrações” sexuais, como aquelas que tomam por objeto sexual crianças ou animais, à doença mental; isto, por outro lado, seria impossível. A experiência clínica, segundo Freud, demonstra que os distúrbios sexuais, encontrados nas pessoas acometidas por distúrbios mentais, não são diferentes dos encontrados nas pessoas normais. Conclui, então, que a natureza e a importância do objeto sexual ocupam um plano secundário, e que “o primordial e constante no instinto sexual é algo diferente”<sup>167</sup>. Com estas questões em mente, passa a analisar os desvios em relação ao objetivo sexual, ressaltando que é considerado como objetivo sexual normal a união dos órgãos genitais no ato da cópula, mas, mesmo no processo sexual mais normal, pondera, outros objetivos acontecem. Estes objetivos, segundo Freud, se desenvolvidos exclusivamente, fariam parte do que chamamos “perversão”<sup>168</sup>. Entre as perversões encontra-se a supervalorização do objeto sexual, o uso sexual da mucosa da boca e dos lábios, o uso sexual do orifício anal e o fetichismo<sup>169</sup> como substitutos do objeto sexual. Freud reporta-se à teoria vigente, <sup>166</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 149.

<sup>167</sup> Sobre isso, Freud acrescenta uma nota de rodapé, em 1910, dizendo “que a diferença mais notável entre a vida erótica da antigüidade e a de nossos dias reside, sem dúvida, no fato de que os antigos davam mais importância ao próprio instinto, enquanto nós damos a seu objeto. Os antigos glorificavam o instinto e por eles reverenciavam até um objeto inferior, ao passo que nós desprezamos a atividade instintiva em si, e encontramos escusas para ela apenas pelos méritos do objeto”. (Obras Completas, v. VII, p. 150)

<sup>168</sup> “As perversões são atividades sexuais que ou (a) se estendem, num sentido anatômico, além das regiões do corpo que se destinam à união sexual ou (b) demoram-se nas relações imediatas com o objeto sexual, que devem normalmente ser atravessadas rapidamente no caminho em direção ao objetivo sexual final”. (FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 151)

<sup>169</sup> Freud (idem, p. 156), em nota acrescentada em 1910, observa que a psicanálise esclareceu uma das lacunas restantes em nossa compreensão do fetichismo. Mostrou a importância, no que toca à escolha de um fetiche, do prazer coprofílico de cheirar, que desapareceu devido à repressão.

que considera o uso da boca em contato com os genitais do parceiro, como perversão, mas, não, se entrar em contato com a mucosa deste. A condenação dessas práticas que, segundo Freud, sempre existiu na humanidade, poderia ser explicada pelo sentimento de repugnância, que surge como forma de limite contra os objetivos sexuais naturais. Estes limites são puramente convencionais, e estabelecem, por exemplo, que é normal beijar a boca da mulher amada e repugnante usar a escova de dente da mesma. Também no que diz respeito ao ânus, Freud ressalta que a tentativa de explicar, através do sentimento de repugnância, justificando que o órgão em questão tem por finalidade a excreção, não tem consistência. A utilização do paedicatio com o sexo masculino teve sua origem, segundo Freud, na imitação do mesmo ato praticado por uma mulher e que essa prática não é a preferência dos invertidos e, sim, a masturbação mútua. Em relação aos desvios quanto ao objeto sexual denominado fetichismo, têm as substituições por partes do corpo (pé, cabelo), ou por vestimentas (roupa íntima) e que, assim como as extensões anatômicas, anteriormente citadas, o fetichismo também faz parte do amor sexual normal. Freud não está preocupado em demarcar o limite entre normal e anormal, mas, sim, apontar que todas essas condições consideradas patológicas também fazem parte da vida sexual normal. Segundo Freud, é errôneo atribuir aos invertidos uma escolha de objeto contrário ao normal, pois isto também ocorre entre os sujeitos normais, o que o leva a concluir que há uma independência entre a escolha de objeto e o sexo. Analisa-se a seguir as fixações dos objetivos sexuais preliminares, referentes ao toque e ao olhar. A visão, atividade derivada do tato é, segundo Freud, o caminho mais freqüente ao longo do qual a excitação libidinal é despertada (...). O esconder progressivo do corpo que acompanha a civilização mantém desperta a curiosidade sexual. Esta curiosidade busca completar o objeto sexual revelando suas partes ocultas. Pode, contudo, ser desviado (sublimado) na direção da arte, se seu interesse puder ser deslocado dos órgãos genitais para a forma do corpo como um todo (...). Por outro lado, este prazer de olhar (escopofilia) torna-se uma perversão se Tanto os pés quanto os cabelos são fontes de forte odor que foram exaltados como fetiches após a sensação olfativa ter se tornado desagradável e ter sido abandonada.

(a) se restringir exclusivamente aos órgãos genitais; ou (b) se estiver associado à anulação da repugnância (como no caso os voyeurs ou pessoas que olham para funções excretórias); ou (c) se, ao invés de ser preparatório para o objetivo sexual normal, ele o suplanta<sup>170</sup>. A força que se opõe à escopofilia é a vergonha, assim como a repugnância é o que substitui o interesse pelos genitais. Finalmente, Freud reporta-se ao sadismo e ao masoquismo, termos que toma emprestado de Krafft-Ebing<sup>171</sup>, sustentando que, “o sadismo e o masoquismo ocupam uma posição especial entre as perversões, de vez que o contraste entre a atividade e a passividade que jaz por trás deles se situa entre as características universais da vida sexual”. Esses estudos permitem a Freud considerar como insustentável atribuir as perversões e as inversões, indícios de degeneração ou doença, admitindo que toda a sexualidade humana é “perversa”, se considerada em relação ao que se convencionou objetivo sexual normal. No entanto, não desconsidera que algumas dessas perversões poderiam ser declaradas patológicas, à medida que o objeto se distancie muito do normal esperado, como no caso de lambem excrementos ou manter relações sexuais com os cadáveres. Conclui o estudo sobre as “aberrações”, indicando que o instinto sexual tem que lutar contra as forças opositoras civilizatórias, como a repugnância e a vergonha. A esse respeito, diz Freud, é lícito supor que estas forças desempenham um papel na restrição deste instinto dentro dos limites que são considerados normais; e se elas se desenvolvem no indivíduo antes que o instinto sexual tenha alcançado toda sua força, serão sem dúvida elas que determinarão o curso do seu desenvolvimento<sup>172</sup>. O estudo sobre as perversões atesta o caráter plurívoco do instinto sexual, cujos componentes encontram-se amalgamados nas pessoas normais e dissociados nas perversões. A psicanálise, de acordo com Freud, descobre os sintomas como

<sup>170</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 158.<sup>171</sup> Idem, p. 161.<sup>172</sup> Idem, p. 164. Freud acrescenta nota de rodapé em 1915, onde sustenta: “estas forças que atuam como barragem ao desenvolvimento sexual – repugnância, vergonha e moralidade – devem também ser consideradas como precipitados históricos das inibições externas a que o instinto sexual tem estado sujeito durante a psicogênese da raça humana. Elas surgem no momento em que a educação e a influência externa dão sinal”.

um substituto do impulso sexual. A célebre assertiva freudiana de que “a neurose é o negativo da perversão” encontra, aqui, o seu sentido. Os instintos que se expressam diretamente, sem desvio em ação, seriam perversos; logo, diz Freud, “os sintomas se formam à custa da sexualidade anormal”, o que lhe permite concluir que as perversões não delimitam o normal e o patológico, mas se encontram constituindo parte do desenvolvimento sexual dito normal. Para sustentar essa tese dissonante com a sexologia da época, cujo referencial biológico atrela a sexualidade humana à genitalidade, através da qual a função reprodutora se realiza, Freud ampliou o conceito de instinto sexual concomitantemente ao conceito de sexualidade, destacando não somente a vigência de uma sexualidade infantil, mas, também, uma estrutura “perversa-polimorfa”, própria a todo ser humano. A importância desta distinção produz, como consequência, o delineamento da fórmula, na qual Freud estabelece que a sexualidade dos neuróticos “permanece em um estado infantil”. Investiga-se, a seguir, “o jogo de influências que governa a evolução da sexualidade infantil, até que ela se converta em perversa, neurótica ou vida sexual normal”<sup>173</sup>.

### 2.1.1 Sexualidade Infantil

É característico da concepção popular considerar o instinto sexual ausente nas crianças, manifestando-se, apenas, com a puberdade; também a literatura, diz Freud, colabora para induzir a este erro, apontando ocorrências de atividades sexuais de crianças pequenas como ereções ou masturbações, como situações extravagantes ou de depravação. Para desenvolver a sua tese, recorre ao conceito de auto-erotismo, no qual desenvolve a noção de “apoio (anlehnung), do instinto sexual, no instinto de auto-conservação”. Esse apoio produz, como resultado de seu circuito, a zona erógena. Esse circuito em que a fome emerge como “necessidade” e retorna como um “a mais” é descrita por Freud:



Foi a sua primeira e mais vital atividade, sugando o seio da mãe ou substitutos dele, que deve tê-la familiarizado com esse prazer, os lábios da criança comportam-se como uma zona erógena, e, sem dúvida, o estímulo do morno fluxo de leite é a causa da sensação de prazer. A satisfação da zona erógena se associa, no primeiro caso, à satisfação da necessidade de nutrição. De início, a atividade sexual se liga a funções que atendem à finalidade de autopreservação e não se tornam independente delas se não mais tarde. Ninguém que já tenha visto um bebê reclinar-se saciado do seio e dormir com as faces coradas e um sorriso feliz pode fugir à reflexão de que este quadro persiste como protótipo da expressão da satisfação sexual na vida ulterior. A necessidade de repetir a satisfação sexual desliga-se agora da necessidade de nutrir-se<sup>174</sup>. Sugar o seio da mãe permite à criança obter o alimento, que sacia a sua fome. O objeto que o instinto visa é o alimento, mas a criança recebe mais do que sua fome saciada. Este “a mais” que a criança recebe ao saciar a fome “desnaturaliza” o instinto, constituindo um outro objeto: o seio materno, enquanto objeto do instinto sexual. Quando este objeto for abandonado, tanto o objeto quanto o objetivo ganham autonomia, sendo o exemplo de sugar o polegar o protótipo da constituição de uma zona erógena. O instinto desnaturalizou-se, isto é, não é mais natural e, sim, um desvio<sup>175</sup>. Freud, a esse respeito, coloca: o ato de sugar o dedo é uma manifestação sexual infantil que na sua origem se liga a uma das funções somáticas vitais; ainda não se tem objeto sexual e é, assim, auto-erótica; e seu objetivo sexual é dominado por uma zona erógena. Essas características se aplicam igualmente à maioria das outras atividades dos instintos sexuais infantis<sup>176</sup>. Com o conceito de apoio, Freud amplia a noção de sexualidade, incluindo a fantasia como uma das fontes da pulsão sexual. O caráter de erogeneidade da pulsão sexual possibilita, a qualquer parte do corpo, adquirir a suscetibilidade ao estímulo, que é próprio dos órgãos genitais, sendo necessário que uma satisfação tenha sido experimentada anteriormente a fim de ter deixado, como marca, a necessidade de repetição. <sup>173</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 175. <sup>174</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 187. <sup>175</sup> Passa-se, doravante, a utilizar o termo pulsão ao invés de instinto, posto ter Freud introduzido a diferença na qual o instinto fica adstrito à necessidade (ex. saciar a fome) e a pulsão, à satisfação. <sup>176</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 187.

O corpo, de que se ocupará a psicanálise, não é mais o corpo da biologia, mas, sim, um corpo erógeno, marcado pelas experiências de prazer/desprazer, resultado de sua inserção no mundo da linguagem. Esta “experiência primordial de satisfação”, cujo protótipo em Freud é de uma criança ao seio, procura a repetição e estabelece a gênese do mecanismo do desejo. Ainda neste texto sobre a sexualidade infantil, Freud refere-se à masturbação como forma de repetir o prazer sentido pelos cuidados maternos. Sustenta Freud que três fases da masturbação infantil devem ser distinguidas: “a primeira delas pertence à infância; a segunda, à rápida eflorescência da atividade sexual, por volta do quarto ano de vida; somente a terceira fase corresponde à masturbação puerperal, que é, freqüentemente, a única levada em conta”<sup>177</sup>. Com a descoberta da sexualidade infantil e com o conceito de fantasia, Freud reorienta sua compreensão, afirmando que “a sedução não é necessária a fim de despertar a vida sexual de uma criança; esta pode surgir, espontaneamente, de causas internas”<sup>178</sup>. Freud não concebe mais a sexualidade como provinda do meio externo, por uma “sedução”; no entanto, sustenta que apenas as crianças “seduzidas pelos carinhos maternos” podem sobreviver. Freud abre mão de uma sedução real, concreta, em prol da dimensão fantasmática da sexualidade humana. Separa, assim, a sexualidade freudiana da sexualidade biológica e reprodutiva, ao indicar, não apenas a vigência de uma sexualidade infantil, mas, também, uma estrutura “perversa-polimorfa”, originária, no ser humano. O corpo, no qual a sexualidade freudiana encontra expressão, é um corpo “fantasmático” e não mais um corpo anátomo-fisiológico. Esta passagem não se estabeleceu de forma linear e, para que esta irreduzibilidade do sexual à reprodução para a sexualidade humana fique clara, será necessário um giro a mais. A teoria do apoio (Anlehnung), que concebia a pulsão sexual como sustentada nas bordas do corpo (na autopreservação), é subvertida, modificando-se o sentido em que as pulsões de autopreservação agora se apóiam nas pulsões sexuais. <sup>177</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 193. <sup>178</sup> Idem, v. VIII, p. 196.

2.1.2 A Teoria Pulsional Freud, em 1932-36, nas Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise, denomina a teoria pulsional como sua mitologia. Inicia o texto de 1915, Pulsão e suas Vicissitudes, referindo-se à pulsão como um construto teórico e ressalva que mesmo a ciência mais exata inicia-se de um conjunto de conceitos, que não são totalmente retirados de fatos empíricos, mas de conceitos impostos a partir de uma formulação teórica. Freud define a pulsão (Trieb) como “um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente”<sup>179</sup>. Neste texto, Freud examina a pulsão em relação às suas quatro características: fonte, pressão, finalidade e objeto. A fonte (Quelle) da pulsão é corporal. O processo é somático, mas apenas através do representante psíquico, da idéia ou, Vorstellung, pode apresentar-se à consciência. O objeto, diz Freud, é o que há de mais variável na pulsão, e a finalidade (Ziel) é sempre a satisfação. Finalmente, por pressão (Drang) “de uma pulsão compreendemos seu fator motor, a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa”<sup>180</sup>. O primeiro par pulsional proposto por Freud opunha às pulsões sexuais e às pulsões de autopreservação (ou pulsões do eu). Neste ponto da elaboração freudiana, o conceito de “apoio” era a chave para explicar a pulsão sexual concebida por apoio nas pulsões de autopreservação, como anteriormente citado. No segundo par pulsional, Freud reúne as pulsões sexuais e de autoconservação e as denomina pulsão de vida, na qual a noção de “apoio” perde sua importância, deixando aberto o caminho para a descoberta do essencial da pulsão, enquanto específica da sexualidade humana, a saber, a falta do objeto. O início da substituição do primeiro para o segundo dualismo pulsional encontra-se na Introdução ao Narcisismo (1914), no qual Freud distingue libido do eu (ou libido narcísica) e libido objetal. Esta distinção se faz imperativa quando Freud conclui que a pulsão de autoconservação, em última instância, “amor a si

179 FREUD. Obras Completas, v. XIV, p. 142. 180 Idem, p. 142.

mesmo”, torna sem sentido a oposição entre pulsão sexual e pulsão do eu, posto ser, toda a pulsão, sexual. Só restam dois caminhos a Freud: aceitar o monismo pulsional, proposto por Jung, ou introduzir um novo dualismo, qual seja, pulsão de vida (reunindo as pulsões sexuais e de autoconservação) e pulsão de morte (tendência inerente a todo o organismo vivo, de voltar ao estado inorgânico). Esta substituição, do primeiro para o segundo par pulsional, iniciada em 1914, completa-se em 1920 com o texto *Além do princípio do prazer*. O próprio título induz às perguntas: há um além do princípio do prazer? O psiquismo não se organiza, justamente, reduzindo a tensão e evitando o desprazer?<sup>181</sup> Nos sete capítulos do *Além do Princípio do Prazer*, Freud vai construindo as respostas e conduzindo para a hipótese da pulsão de morte. Seguem-se, mesmo que brevemente, esses passos, pelo distanciamento que a concepção do sexual vai tomando na obra freudiana. “A ciência tem tão pouco a nos dizer sobre a origem da sexualidade, que podemos comparar o problema a uma escuridão, em que nem mesmo o raio de luz de uma hipótese penetrou”<sup>182</sup>. Tateando na escuridão, e servindo-se do princípio do prazer, Freud investiga o porquê do princípio do prazer não funcionar sempre. Encontra três pontos: pela ação do princípio da realidade, resultado da modificação do princípio do prazer; pela ação do recalque, e, conseqüentemente, pelo retorno do recalcado; e pelo desprazer perceptivo, advindo tanto pela pressão de pulsões insatisfeitas quanto pela ameaça de perigos externos. Se o aparelho psíquico tem condições de gerir as exigências pulsionais, o mesmo não ocorre como o perigo externo. Os sonhos traumáticos, que revivem as situações ocorridas em um acidente, são exemplos paradigmáticos e parecem contradizer a *Interpretação dos sonhos* e seu postulado “o sonho é uma realização de desejos”. Para responder a isso, Freud utiliza-se do método de funcionamento do psiquismo empregado em atividades normais, como nos casos das brincadeiras infantis. A brincadeira a qual se refere é a de uma criança de um ano e meio, bastante ligada à mãe, mas que não chorava <sup>181</sup> FREUD. *Obras Completas*, v. XVIII, p. 18. Freud relaciona o prazer e o desprazer à quantidade de excitação presente na mente, mas que não se encontra, de maneira alguma, vinculada, de tal modo que o desprazer corresponde a um aumento da quantidade de excitação, e o prazer, a uma diminuição. <sup>182</sup> FREUD. *Obras Completas*, v. XVIII, p. 78.

quando esta saía por algumas horas. Esta criança tinha por hábito apanhar objetos a seu alcance e jogá-los, para, em seguida, trazê-los de volta. Acompanhava essa atividade a emissão de sons “o – o – o – ó” e “da”, que foram identificados por Freud como um jogo de desaparecimento e retorno, representado pelos advérbios alemães fort e da (que significam “ir embora” e “ali”). O que chamou a atenção de Freud foi o fato de que a criança, tendo amarrado o carretel de madeira com um pedaço de cordão, não o puxava como se fosse um carrinho, pelo contrário, segurava-o e arremessava-o, fazendo-o desaparecer na cortina de seu berço, para puxá-lo, em seguida, expressando enorme júbilo ao vê-lo aparecer. A brincadeira encenava as saídas e as voltas da mãe e, de acordo com Freud, se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia pulsional (isto é, a renúncia à satisfação pulsional), que efetuara ao deixar a mãe ir embora, sem protestar. Compensava-se, por isso, por assim dizer, encenando, ele próprio, o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance<sup>183</sup>. Garcia-Roza resume essa renúncia pulsional da criança através do duplo distanciamento que o jogo de representar as saídas e as voltas da mãe pela brincadeira permitia, “primeiro da mãe para o carretel e, em seguida, do carretel para a linguagem, com isso, ela submetia as forças pulsionais às leis do processo secundário e, ao mesmo tempo, afastava-se, pela linguagem, da vivência real”<sup>184</sup>. Esta repetição empreendida pela criança obedece, em última instância, ao princípio do prazer. Transportar para o plano simbólico a saída e a volta da mãe permitia-lhe dominar a experiência, saindo da passividade para a atividade. O “além do princípio do prazer” como compulsão à repetição é algo novo, tematizado por Freud como um princípio que nada tem a ver com o prazer que se impõe igualmente ao sujeito. Diz Freud: Chegamos agora a um fato novo e digno de nota, a saber, que a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não inclui possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo a longo tempo, <sup>183</sup> FREUD. Obras Completas, v. XVIII, p. 27. <sup>184</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o Inconsciente. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.p. 135.

trouxeram satisfação, mesmo para impulsos pulsionais que desde então foram reprimidos<sup>185</sup>. Esse princípio, mais elementar e mais pulsional do que o princípio do prazer, Freud vai nomear de pulsão de morte e se interroga: Como o predicado de ser pulsional se relaciona a compulsão à repetição? A resposta que encontra é de que uma “pulsão é um impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas”<sup>186</sup>. Esta perspectiva rompe com o pressuposto de identificar, na pulsão, “um fator impelidor no sentido da mudança e de desenvolvimento” e apresenta uma perspectiva oposta, isto é, reconhecer, na pulsão, uma expressão da natureza conservadora da substância viva. Com a queda da hegemonia do princípio do prazer, tem-se a emergência de um princípio disjuntivo, desfazendo as formas constituídas, dando lugar a novas formas. A esse respeito, refere-se Garcia-Roza: Se entendermos o desejo como pura diferença, o projeto de Eros seria o da eliminação das diferenças e, portanto, do desejo numa indiferenciação final que é a humanidade. A pulsão de morte enquanto potência destrutiva (ou princípio disjuntivo) é o que impede a repetição do “mesmo”, isto é, a permanência das totalidades constituídas, provocando a emergência de novas formas. Neste sentido, contrariamente à idéia da pulsão de morte como retorno às formas anteriores, temos a pulsão de morte concebida como potência criadora, posto que impõe novos começos ao invés de reproduzir o mesmo<sup>187</sup>. Esta forma, totalmente nova de conceber o funcionamento pulsional, coloca Freud frente à tarefa de demonstrar essa tendência inerente ao organismo vivo de compulsão à repetição. Recorre inicialmente ao morfológico, apoiando-se nos escritos de Weismann<sup>188</sup>, para descartar, em seguida, por não levar a nenhum <sup>185</sup> FREUD. Obras Completas, v. XVIII, p. 34.

<sup>186</sup> Idem, p. 54. <sup>187</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Introdução à Metapsicologia Freudiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. v. III, p. 163. <sup>188</sup> De acordo com Freud, Weismann introduziu a divisão da substância viva em partes mortais e imortais. A parte mortal é o corpo no sentido mais estrito, o soma, que se acha sujeito à morte natural. As células germinais, por outro lado, são potencialmente imortais (o plasma germinal) que se relaciona com a sobrevivência da espécie, com a reprodução. Freud, por outro lado, lidando não com a substância viva, mas com as forças que nela operam, distingue duas espécies de

resultado conclusivo. Refere-se, então, a Goethe (1883), que “considerava a morte como resultado direto da reprodução”. Também aí, não encontra sustentação que o autorize a conceber uma pulsão de morte. Debruça-se, então, no ponto de vista dinâmico. Utiliza-se da teoria de E. Hering, que identifica dois tipos de processos operando em direção contrária, em toda a substância viva; uma, em função da assimilação, e outra, da dissimilação. Neste ponto, cita Schopenhauer, para quem “a morte é o verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida, ao passo que a pulsão sexual é a corporificação da vontade de viver”<sup>189</sup>. Se as pulsões de autoconservação são também de natureza libidinal, Freud conclui pela impossibilidade de separar a pulsão de vida da pulsão de morte. Demonstrando essa impossibilidade, retorna ao que já enunciava nos Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, a saber: o comportamento sádico da pulsão sexual. Nos Três ensaios, Freud identificava, no instinto sexual, um componente sádico, que, no caso de tornar-se independente, poderia dominar a vida sexual do sujeito. No texto Além do princípio do prazer, ao retornar a essa questão, Freud procura responder como a pulsão sádica, cujo intuito é destruir o objeto, poderia derivar-se do princípio conservador da vida, Eros. Sustenta Freud: Não é plausível imaginar que esse sadismo seja realmente uma pulsão de morte que, sob a influência da libido narcisista, foi expulso do ego e, conseqüentemente, só surgiu em relação ao objeto? Durante a fase oral da organização da libido, o ato de obtenção de domínio erótico sobre um objeto coincide com a destruição desse objeto; posteriormente, a pulsão sádica se isola, e, finalmente, na fase de primazia genital, assume, para os fins da reprodução, a função de dominar o objeto sexual até o ponto necessário à efetivação do ato sexual<sup>190</sup>. O componente sádico normal na vida erótica é a expressão da fusão entre as pulsões (de vida e de morte), e o sadismo, como perversão, resultado da defusão pulsional. Freud, no entanto, não consegue responder completamente o pulsão: aqueles que procuram conduzir o que é vivo à morte, e os outros, os sexuais, que estão perpetuamente tentando a renovação da vida, o que soa como um corolário dinâmico à teoria morfológica de Weismann. (FREUD. Obras Completas, v. XVIII, p. 65) <sup>189</sup> Idem, p. 69. <sup>190</sup> Idem, p. 74.

que a pulsão sexual repete, e serve-se, novamente, do mito platônico para remontar a origem de uma pulsão à necessidade de restaurar um estado anterior. A natureza humana original não era semelhante à atual, mas diferente. Em primeiro lugar, os sexos eram originalmente em número de três, e não dois, como são agora; havia o homem, a mulher, e a união dos dois (...). Tudo nesses homens primevos era duplo: tinham quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duas partes pudendas, e assim por diante. Finalmente, Zeus decidiu cortá-los em dois, como uma sorva que é dividida em duas metades para fazer conserva. Depois de feita a divisão, as duas partes do homem, cada uma desejando sua outra metade, reuniram-se e lançaram os braços uma em torno da outra, ansiosas por fundir-se<sup>191</sup>. Esta característica universal da pulsão, de restaurar um estado anterior de coisas, autoriza a deduzir que o que a pulsão sexual repete é a tentativa de obturar a castração. Esta concepção freudiana desatrela a pulsão sexual e a sexualidade da função reprodutiva, e de um ideal de dizer “a verdade” sobre o sexo, nos moldes de uma ciência, que equipara a verdade ao normal e ao patológico. Também o jogo infantil, descrito por Freud, no qual a criança faz desaparecer e reaparecer o objeto, modulando esta alternância com sílabas distintivas “fort – da”, manifesta a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica. “Essa postulação da autonomia do simbólico é a única que permite libertar, de seus equívocos, a teoria e a prática da associação livre em psicanálise”<sup>192</sup>. De igual forma, não se pode colocar, no mesmo plano, o recalque, como mecanismo de funcionamento do psiquismo, e que, na História do Movimento Psicanalítico, Freud eleva à condição “de pedra angular”, sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise, com o que Foucault chamava de hipótese repressiva. Quando Foucault, no que se refere à hipótese repressiva, argumenta que, ao invés de “repressão”, houve, a partir do século XVIII, uma explosão discursiva em torno do sexo, em nada essa argumentação desautoriza a constatação freudiana do recalque como uma exigência da civilização. Para estabelecer o sentido que Freud dá ao recalque, avançando a teoria herbatiana, que se inscreve no quadro a psicologia da consciência, foi necessário que Freud se defrontasse com o fenômeno <sup>191</sup> FREUD. Obras Completas, v. XVIII, p. 78. Em nota de rodapé, acrescentada em 1921, Freud agradece ao Professor Heinrich Gomperz, de Viena, por este estudo do mito platônico. <sup>192</sup> LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 56.



clínico da resistência, e com a qual se deparou ao abandonar a hipnose como técnica, para facilitar a revivência da experiência traumática e sua ab-reação. Com estas questões, passa-se, à parte da confissão, percorrendo a construção do método psicanalítico da hipnose à associação livre. 2.2 Confissão 2.2.1 O Período da Hipnose O período da hipnose (1885-1892) e o período da defesa (1893-1896) antecedem à construção do método psicanalítico: associação livre (1897-1900). Fundamentalmente, Freud buscava um método diferente da introspecção utilizada pela psicologia clássica<sup>193</sup>. Nesse deslocamento metodológico, Freud reconhece a dívida teórica contraída com Charcot, Breuer e Bernhein, com quem aprendeu os primórdios do que será, mais tarde, o método psicanalítico. Após retornar de Paris a Viena, em 1886, Freud dedicou-se ao estudo do hipnotismo<sup>194</sup> e da sugestão. Nessa época, dois nomes destacavam-se na temática em questão: o do Professor Forel, de Zurique, e o do Dr. Bernhein, de Nancy. 193 O psiquismo, a partir de Freud, é inserido na relação com o Outro, pela ação e pela linguagem. Pela constituição dessa experiência intersubjetiva, fundada na fala, o psiquismo pode ser figurado como transcendendo o campo da consciência, indicando o registro inconsciente de sua existência pelos efeitos produzidos pela linguagem. BIRMAN, Joel. Freud e a Interpretação Psicanalítica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991. Segunda Parte, p. 17. 194 Segundo GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Freud e o Inconsciente. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 31-32, a hipnose foi precedida historicamente pelo mesmerismo. O pressuposto do mesmerismo era o de que os seres animados estavam sujeitos às influências magnéticas, pois os corpos dos animais e do homem são dotados das mesmas propriedades que o ímã. Essas idéias levaram Anton Mesmer, doutor em medicina pela Universidade de Viena, a experimentar clinicamente a eficácia do magnetismo. A novidade de Mesmer residiu em substituir o ímã, que era comumente empregado com fins terapêuticos pelo seu próprio corpo. Não há necessidade de ímãs, basta o contato com sua mão para que o efeito terapêutico seja alcançado. A comunidade científica da época condenou Mesmer por charlatanismo. O surpreendente foi que a razão alegada pela comissão implicava em uma descoberta que passou despercebida. A conclusão da comissão foi que não existia nenhum fluido magnético e que a cura se dava por efeito da imaginação. É exatamente esse efeito da sugestão o que vai se constituir no princípio da técnica hipnótica empregada inicialmente por Freud. O mesmerismo é abandonado e a partir da metade do século XIX, impõe-se uma nova técnica inventada por James Braid: a hipnose, conhecida durante muito tempo como “braidismo”. O importante da técnica hipnótica é que ela não faz apelo a nenhum fluido magnético nem a nenhum poder especial do hipnotizador; o efeito obtido depende apenas

Freud traduz os trabalhos de Bernheim para o alemão e afirma que a grande contribuição desse neurologista foi estabelecer “relações que vinculam os fenômenos hipnóticos aos processos correntes da vigília e do sono, e no fato de trazer à luz as leis psicológicas que se aplicam a ambos os tipos de eventos”<sup>195</sup>. O hipnotismo, observe-se, era uma técnica muito mal vista entre os grandes nomes da ciência médica, que o aproximavam do charlatanismo. Charcot, renomado neurologista, estava entre os que acreditavam que, em ciência, é a experiência que dá o veredicto final. Em 1885, Freud vai a Paris assistir aos cursos ministrados por Charcot, na Salpêtrière. A existência ou não de lesão anatômica, relativa a determinados sintomas, era, para a psiquiatria da época, um fator de extrema importância. É importante lembrar que a medicina trabalhava com o método anátomo-patológico. Em função desse método, as doenças dividiam-se em dois grandes grupos: aquelas com sintomatologia regular e lesões orgânicas identificáveis pela anatomia patológica e as constituídas por perturbações sem lesões identificáveis. Ao produzir a separação da histeria com respeito à anatomia patológica, Charcot a introduz no campo das perturbações fisiológicas do sistema nervoso e, em função disso, procura novas formas de intervenção clínica, dentre as quais a hipnose<sup>196</sup>. O resultado dessa posição de Charcot é afastar a histeria da acusação de simulação, fantasma da psiquiatria do século XIX. O ponto fundamental, salientado tanto por Charcot como por Freud, é que a histeria é uma doença tanto feminina como masculina, em que a simulação é um componente insignificante. Se a histeria apresentasse uma sintomatologia regular, poderia ser incluída no campo das doenças neurológicas, mas, o que Charcot acabou descobrindo em suas apresentações na Salpêtrière foi algo bem diferente. Os pacientes ofereciam mais do que era solicitado, acabando por constituir o médico. Não se apresentando com uma sintomatologia regular, a histérica constituiu o médico em psiquiatra, e não em neurologista. A histeria demonstrava, assim, ter do estado físico e psíquico do paciente. Uma vez obtido o efeito hipnótico, o poder é todo depositado no médico que passa a dispor inteiramente do corpo do paciente. 195 FREUD. Obras Completas, v. I, p. 111. 196 GARCIA-ROZA. Freud e o Inconsciente. 14. ed., p. 33.

menos a ver com a neurologia e mais com o desejo do médico. Para sair desse impasse, Charcot elabora a teoria do trauma. Segundo Charcot, “o sistema nervoso pode ser dotado de uma predisposição hereditária para, em decorrência de um trauma psíquico, produzir um estado hipnótico que torna o sujeito suscetível à sugestão”<sup>197</sup>. Uma vez que o trauma não é de ordem física, resta ao paciente contar o que sente, para que o médico possa localizar o elemento traumático. O que Charcot não esperava é que nesses relatos surgissem elementos sexuais, iniciando uma relação que se tornará indissociável: histeria e sexualidade. Nessa época, toda a concepção do saber estava fundamentada na razão e na consciência. O que encantou a Freud, nas apresentações de Charcot, foi descobrir que, através da sugestão hipnótica, era possível produzir ou excluir um sintoma, sem que o sujeito tivesse consciência de que estava reproduzindo algo formulado pelo hipnotizador, pondo em xeque a soberania da consciência. Essa descoberta, a revelar que a histeria não se refere ao corpo anátomo-patológico, marca o início da ruptura epistemológica empreendida por Freud com a medicina da época.

### 2.2.2 Da Hipnose à Ab-Reação

De acordo com Joel Birman<sup>198</sup>, Freud, indo além de Charcot e sempre atento aos movimentos de Bernheim, para quem toda questão da histeria se reduzia aos fenômenos sugestivos, pretendia demonstrar que a sugestão não seria a realidade primeira e, como tal, passível de interpretação. Dessa inquietação teórico-clínica resultará, no percurso freudiano, o conceito de transferência, fenômeno em cuja base estaria situada, em seus primórdios, a idéia de sugestibilidade. Essa posição freudiana coloca a histeria no campo da representação, constituindo uma nova problemática teórica. A partir dela, Freud pode situar a

<sup>197</sup> GARCIA-ROZA. Freud e o Inconsciente, 14. ed., p. 34.  
<sup>198</sup> BIRMAN. Freud e a Interpretação, p. 141. Da psicoterapia da histeria até o estudo do caso Dora, as modelagens que sobre o conceito de transferência definem o alcance do discurso psicanalítico e a distancia que toma em relação as suas origens.

histeria no campo da verdade. Em seu texto “Cura pelo hipnotismo” é que Freud avança sobre os conceitos de Bernheim. Freud curou, através do hipnotismo, uma mulher<sup>199</sup> que não conseguia amamentar seu filho. A explicação dessa cura era a sugestão, o que não o satisfazia. Freud continua se interrogando e chega à idéia que chamou de “vontade” e que se transforma em intenção e, daí, em ato. O que Freud formulava com essa questão era a idéia de se ter em muitas situações uma intenção contrária, uma “contravontade” que se antepunha à vontade originária. Sobre essa questão, Freud formula: O afeto vinculado a tais idéias depende de dois fatores: primeiro, o grau de importância que o resultado tem para mim; segundo, o grau de incerteza inerente à expectativa desse resultado. A incerteza subjetiva, a contra-expectativa, é em si representada por um conjunto de idéias ao qual darei o nome de “idéias antitéticas afetivas”<sup>200</sup>. Ter-se-ia, então, “vontade”, traduzida em uma idéia, por exemplo, de desejo de fazer algo; e uma idéia antitética, “contra-vontade”, por exemplo, de medo de não conseguir fazer, gerando um conflito psíquico. Isso é normal na vida cotidiana, segundo Freud, e, geralmente, consegue-se sobrepor a vontade à contra-vontade. Quando isso não acontece, a hipótese que Freud levanta, na época, é que, em certas condições, por exemplo, disposição hereditária ou como no caso dessa paciente, com alta exigência física e mental, chamado hoje de estresse, há uma diminuição da vontade e um aumento da contra-vontade. O conflito, não conseguindo ser resolvido pela elaboração psíquica, é isolado pelo “eu”, criando uma espécie de divisão da consciência. Como a consciência normal se expressa em ações, a hipótese de Freud é que a contra-vontade também se expressaria em ações, nesse caso, através dos sintomas. Com a hipótese da divisão da consciência em vontade e contra-vontade, Freud começa a relativizar a causa hereditária. No texto “Comunicação preliminar”, analisa juntamente com Breuer, o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos, com vistas a descobrir seu fator desencadeante. 199 FREUD, Obras completas, v. 1, p. 160. 200 Idem, p. 163.

(...) o que está em questão é muitas vezes algumas experiências que o paciente não gosta de discutir, principalmente porque ele é verdadeiramente incapaz de recordá-la e freqüentemente nada desconfia da conexão causal entre o fato desencadeante e o fenômeno patológico<sup>201</sup>. Freud é incisivo: “na grande maioria dos casos não é possível estabelecer o ponto de origem por uma simples interrogação do paciente, por mais completamente que possa ser levado a efeito”<sup>202</sup>. A partir dessa constatação, Freud utiliza a hipnose, não como técnica sugestiva, mas como forma de fazer o paciente lembrar. Sob hipnose seria mais fácil despertar no paciente as lembranças da época em que o sintoma surgiu pela primeira vez, tornando possível demonstrar a conexão causal desconhecida pelo paciente. Três observações fundamentais podem ser elencadas: a primeira refere-se à relação anteriormente citada, do desconhecimento pelo sujeito da relação causal entre o sintoma e o fator desencadeante; a segunda é relativa a uma desproporção no tempo, ou seja, o fator desencadeante pode ficar latente e só revelar-se, sintomaticamente, tempos depois; e a terceira, relativa à mudança de uma relação direta do sintoma com o fato desencadeante para uma relação simbólica. A esse respeito, Freud compara a relação simbólica entre a causa precipitante e o fenômeno patológico à relação estabelecida pelas pessoas entre os sonhos e a realidade. Ele exemplifica essa expressão do sintoma através do símbolo, afirmando que uma neuralgia pode sobreviver após um sofrimento mental, ou vômitos, após um sentimento de repulsa moral. A desproporção em relação ao tempo ocorre, segundo Freud, porque, com a divisão da consciência em consciência normal e consciência segunda, o trauma operaria como um corpo estranho, e a lembrança permaneceria viva, sem a interferência do tempo. Verificamos, pois, inicialmente, que cada sintoma histérico individual desaparecia imediatamente e permanentemente quando conseguimos evocar a lembrança do fato que o provocou e despertar a emoção que o acompanhava, e quando o paciente havia descrito aquele fato com os maiores detalhes e traduzira a emoção em palavras <sup>203</sup>.  
201 FREUD. Obras Completas, v. II, p. 43. 202 Idem, p. 43. 203 Idem, p. 46. Freud observa que o sintoma histérico produzido pelo evento traumático e impedido de ser conhecido pela consciência perderia seu elemento patogênico e seria eliminado se o paciente através da hipnose levantasse a barra que impede a lembrança de se tornar consciente. Traduzir o traumático corresponde a vivenciar a emoção em palavras e permite que a lembrança se reintegre à consciência.

Freud ressalta, nesse estudo, o pressuposto da volta do processo psíquico à sua origem, como forma da emoção ligada a ele, ao receber expressão verbal. “A linguagem serve de substituto para a ação; com sua ajuda, uma ação pode ser “abreagida” quase com a mesma eficácia”<sup>204</sup>. Essa construção teórica pode ser expressa na máxima freudiana: “os histéricos sofrem de reminiscências”. Sustentando essa formulação, tem-se a idéia de que se a reação for reprimida – e, por reação, Freud compreende toda classe de reflexos voluntários ou involuntários, das lágrimas aos atos de vingança – a emoção permanecerá vinculada à lembrança. Ab-reação é, segundo Freud, um dos métodos de que dispõe uma pessoa normal para lidar com o trauma psíquico. Ab-reação é uma descarga emocional pela qual o sujeito se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático. O que Freud se pergunta é por que a emoção ou as lembranças que correspondem a traumas, em algumas ocasiões, não são suficientemente abreagidas, ou seja, não sofrem um processo de desgaste idêntico ao qual sucumbem outras recordações. Encontra duas respostas para tais questões, sendo a segunda o pilar no qual Freud edificará a psicanálise. No primeiro grupo, diz Freud, encontram-se aqueles casos em que a própria natureza do trauma impede a reação, por exemplo, o caso da perda de um ente querido. O segundo grupo trata de coisas que o sujeito deseja esquecer, logo, intencionalmente, as reprimiu, suprimindo-as de seu pensamento consciente<sup>205</sup>. 204 FREUD. Obras Completas, v. II, p. 49. Conforme nota do editor inglês James Strachey, catarse e ab-reação surgiram pela primeira vez sob forma impressa neste trecho. Catharsis palavra grega, que significa purificação, exprime o efeito esperado de uma ab-reação. Supunha-se que o sintoma histérico tinha origem quando a energia de um processo psíquico não podia chegar a elaboração consciente e era dirigida para a inervação corporal (conversão). A cura era obtida pela liberação do afeto desviado e sua descarga por vias normais (ab-reação). Ab-reação é o caminho normal que permite o indivíduo reagir a um acontecimento. É uma reação energética a um fato que provoca uma emoção. 205 Idem, p. 51. Esta é a primeira vez que surge o termo “reprimido” (verdrängt) naquilo que iria ser o seu sentido psicanalítico. O conceito, embora não o termo, já fora empregada por Breuer em novembro de 1892. O primeiro emprego do próprio Freud ocorreu na segunda seção de seu primeiro artigo sobre neurose de angústia (1895), nesse período a “repressão” foi utilizada como equivalente de “defesa”. Em alguns de seus primeiros aparecimentos o termo “reprimido” é acompanhado pelo advérbio intencionalmente ou pó deliberadamente. O termo intencionalmente indica simplesmente a existência de um motivo e não traz nenhuma implicação de intenção consciente.

Freud inclui, nesse segundo grupo, os delírios histéricos de santos e freiras, de mulheres que guardam a castidade e de crianças bem educadas. O que determina a permanência da lembrança nesse segundo grupo é, não a natureza do trauma como no primeiro grupo o que tornaria impossível uma reação ao fato, mas, sim, o estado psíquico no qual o paciente recebeu as experiências em questão. Essas acepções permitem a Freud resumir como o método psicoterapêutico, que reputa a Breuer, tem efeito curativo: Elimina a eficácia (patogênica) da idéia que fora ab-reagida por ocasião da experiência traumática, permitindo que sua emoção estrangulada encontre uma saída através da fala; e submete essa idéia à correção associativa, introduzindo-a na consciência normal (sob hipnose leve) ou eliminando-a por sugestão do médico, como se faz no sonambulismo acompanhado de amnésia<sup>206</sup>. Ao reconhecer as vantagens terapêuticas do método catártico, em relação à eficácia obtida na remoção de sintomas pela sugestão direta, e de como esses métodos deram um passo à frente na trilha aberta por Charcot, Freud acredita não ter avançado na etiologia da histeria, ficando apenas na compreensão dos mecanismos dos sintomas.

### 2.2.3 Da Defesa à Associação Livre

Freud, ao tentar aplicar o método de tratamento de Breuer para os sintomas histéricos, defronta-se com duas dificuldades: além de divergir quanto à etiologia da histeria que, segundo ele, deveria ser procurada em fatores sexuais, depara-se com a dificuldade de que nem todos os pacientes eram susceptíveis ao hipnotismo. Essas observações obrigam Freud a forjar o conceito de defesa. Alguns de seus pacientes sequer admitiam a tentativa de uma hipnose, deixando a Freud o problema de como chegar até as lembranças patogênicas. Freud socorreu-se dos ensinamentos de Bernheim, referentes às impressões provenientes de estado sonambúlico esquecido, mas que permanecem entre a

206 FREUD. Obras Completas, v. II, p. 58.

consciência normal e a consciência dividida. Bernhein insistia em que a pessoa sabia e poderia lembrar. Freud adaptou esse método, pedindo aos pacientes para se deitarem e fecharem os olhos, no intuito de se concentrar e, como Bernhein, insistia em que se lembrassem. A insistência produzia o efeito desejado, dando origem a lembranças, e novas insistências, outras lembranças, formando, assim, uma série. Sobre o aludido, Freud argumenta: “a situação conduziu-me de imediato à teoria de que, por meio de meu trabalho psíquico, eu tinha que superar uma força psíquica que se opunha a que as idéias patogênicas se tornassem conscientes”<sup>207</sup>. A pergunta que orientava suas pesquisas era relativa à espécie de força atuante e que impedira, na ocasião, a lembrança da idéia conflitiva. Freud acreditava que o ser humano não é harmonioso em suas idéias, mas sim, tem idéias antitéticas. O conflito só é conflito se o fato entra em conjunto com outros pensamentos do sujeito. O fato não é traumático em si, mas na relação que se estabelece entre as relações. Freud, na sua experiência clínica, observa que, insistindo em que o paciente se recorde, as lembranças vão aparecendo, formando um conjunto delas. Conclui, pois, que, se é necessário forçar para que surjam, é porque elas estão sujeitas a uma força contrária, impedindo-as de aparecer, e o conceito de defesa é construído para explicar o fenômeno da resistência, concebido aqui como força contrária. O “não-saber” do paciente era, na verdade, desencadeado por um “não-querer-saber” que, segundo Freud, poderia ser em maior ou menor medida consciente. Como a insistência, às vezes, não é suficiente para vencer a resistência, Freud inclui, em sua prática, um artifício técnico: pressão sobre a testa<sup>208</sup>. A aplicação dessa teoria da defesa, inicia, na clínica, a associação coercitiva. Freud trocou de método (hipnose) porque trocou de teoria. Ele agora não vai mais levar as pessoas a lembrarem, mas sim, a vencerem a força da defesa que <sup>207</sup> FREUD. Obras Completas, v. II, p. 325. <sup>208</sup> Idem, p. 326. De acordo com o editor inglês James Strachey, a primeira vez que Freud empregou técnica de pressão parece ter sido com *fräulein Elisabeth von R.* Freud informava à paciente que, enquanto a pressão durar, veria diante de si uma recordação sob a forma de um quadro e lhe pedia encarecidamente que o comunicasse esse quadro ou idéia, quaisquer que fossem, não devendo mantê-los consigo mesmo nem por pensar que não são o que se deseja, ou a coisa certa, nem porque lhe seria muito desagradável contá-los. Não deve haver nenhuma crítica, nenhuma reticência.



as fez esquecer. Ao pressionar a testa do paciente, assegurando que essa pressão provocará recordações, pede que “comunique esse quadro ou idéia, quaisquer que sejam. Não deve mantê-los consigo nem por pensar que não são o que se deseja, ou a coisa certa, ou porque ele seria muito desagradável contá-lo”<sup>209</sup>. O uso da associação coercitiva começou a mostrar a Freud o que antes não era possível: a rede simbólica entre o sintoma e o fato traumático. Sobre o mencionado, Freud sustenta: o que surge sob a pressão da minha mão não é sempre a lembrança esquecida. Muito mais freqüentemente surge uma idéia que é o elo intermediário na cadeia de associações entre a idéia da qual partimos e a idéia patogênica que procuramos<sup>210</sup>. Isso leva Freud a concluir que o material esquecido está, na realidade, ao alcance do “eu”, bastando, para tanto, eliminar a resistência. “O material psíquico patogênico parece constituir o patrimônio de uma inteligência não necessariamente inferior à de um ego normal. O surgimento de uma segunda personalidade é freqüentemente apresentado da forma mais ilusória”<sup>211</sup>. A questão, segundo Freud, não é o fato de a idéia estar fora da consciência normal, em uma consciência segunda; o problema é não estar disponível, porque a defesa mantém as portas, que conduzem à idéia patogênica, fechadas. Por outro lado, sustenta Freud, não é possível pensar que exista apenas um sintoma decorrente de um trauma principal, nem devemos esperar encontrar uma única idéia traumática com seu núcleo, mas sim sucessões de traumas parciais, ou seja, podemos supor que ligações entre essas idéias patogênicas produzam um rearranjo<sup>212</sup>. O modelo explicativo construído por Freud é o de um núcleo com as idéias patogênicas, em torno do qual o arranjo apresenta-se como uma estrutura estratificada em três camadas: ordem cronológica, ordem temática, ordem lógica. <sup>209</sup> FREUD. Obras Completas, v. II, p. 327. <sup>210</sup> Idem, p. 328. <sup>211</sup> Idem, p. 344. <sup>212</sup> Idem, p. 346.

As camadas mais periféricas contêm as lembranças ou os arquivos, as quais, pertencendo a temas diferentes, são facilmente recordadas e sempre claramente conscientes. Quanto mais nos aprofundamos, mais difícil se tornam às lembranças emergentes serem reconhecidas, até que perto do núcleo chegamos às lembranças que o paciente nega mesmo ao reproduzi-las<sup>213</sup>. O caminho a partir deste ponto, recomendado na análise, será o que Freud vai chamar de teleológico. O fio lógico de uma análise não é nem ir direto ao centro (ordem cronológica), nem ficar rodando (ordem temática), mas seguir “uma linha semelhante à linha em ziguezague, na solução de um problema do Lance do Cavalo, que atravessa os quadrados no diagrama do tabuleiro do xadrez”<sup>214</sup>. Desse fio lógico, Freud construiu a associação livre, porque, segundo ele, se existe um fio lógico, então é necessário deixar o paciente percorrê-lo. Da rede simbólica e do fio lógico Freud retirará o conceito de inconsciente. Portanto, o psiquismo foi deslocado de seu isolamento absoluto e do seu enclausuramento radical onde existia apenas como pensamento no registro da consciência e inserido na relação com o Outro, pela ação e pela linguagem. Pela constituição dessa experiência intersubjetiva fundada na fala, o psiquismo pode ser figurado como transcendendo o campo da consciência, indicando o registro inconsciente de sua existência pelos efeitos produzidos pela linguagem<sup>215</sup>. O inconsciente freudiano apresenta-se descentrado em relação à consciência, o que afasta a psicanálise de qualquer saber totalizante. O sujeito, do qual se ocupa a psicanálise desde Freud, não é a sede do ser. O sujeito do inconsciente é radicalmente descentrado, não se integrando, nunca, a um suposto centro. A análise não visa, portanto, a integração do sujeito, e menos ainda sua reabilitação, mas trabalha com a palavra, que, por si só, é equívoca. <sup>213</sup> FREUD. Obras Completas, v. II, p. 346. <sup>214</sup> Idem, p. 346. <sup>215</sup> BIRMAN. Freud e a Interpretação Psicanalítica, p. 17.

2.2.4 O Poder da Palavra Nos “Estudos sobre a histeria” (1893-1895), Freud apresenta o caso Elisabeth von R, jovem de 24 anos, com queixas de dores nas pernas e dificuldades para andar. O rigor diagnóstico de Freud fica bem evidenciado na descrição criteriosa dos sintomas. Quanto à terapêutica, recomenda massagens e faradização dos músculos sensíveis, além de choques nas pernas, com correntes elétricas de alta tensão. Após quatro semanas desse tratamento clássico, indicado pela medicina da época, propõe a ela o método catártico. Explica o funcionamento do método, obtendo, assim, a necessária adesão da paciente. Para Freud, no início de um tratamento catártico, “a primeira pergunta que nos fazemos é se a própria paciente está consciente da origem e da causa precipitante de sua doença”<sup>216</sup>. Seguindo os ensinamentos de Berheim, que depois se apresentou infundado, acredita que o paciente tem consciência de sua doença. Caracterização da confissão, como forma de enunciar a outro detentor de um saber relativo ao enunciado, fica no método catártico bem caracterizado. Em relação a isso, Freud sustenta que “(...) agi sem a hipnose, com a reserva de que poderia fazer uso dela, posteriormente, se no curso de sua confissão surgisse material para cuja elucidação sua memória não fosse assim tão eficaz”<sup>217</sup>. A hipnose seria utilizada para levantar as defesas que impediriam uma “confissão” completa. Elisabeth von R. é a primeira análise de um caso de histeria em que Freud emprega o método catártico, aperfeiçoado posteriormente. Compara esse método ao utilizado nas escavações de cidades soterradas, onde, retirando-se as camadas que a encobrem, deixa à mostra seus segredos. Freud menciona o relato da paciente, o qual, segundo ele, corresponde à camada mais superficial. Aludindo ao obtido nessas descrições da paciente, faz uso, novamente, do termo confissão. “A confissão da paciente foi à primeira vista uma grande decepção”<sup>218</sup>. Essa decepção deveu-se ao fato de não achar no relato nada <sup>216</sup> FREUD. Obras Completas, v. II, p. 188. <sup>217</sup> Idem, p. 188. <sup>218</sup> Idem, p. 192.

que explicasse a relação causal entre os sintomas e os acontecimentos vividos pela paciente. Sua confissão pareceu oferecer ainda menos ajuda para a cura de sua doença do que para sua explicação. Não era fácil verificar qual a influência benéfica que fräulein Elisabeth poderia obter recapitulando a história de seus sofrimentos de anos recentes – com os quais os membros de sua família estavam familiarizados – a um estranho que a ouvia com simpatia apenas moderada. Nem havia qualquer sinal de a confissão produzir efeito curativo dessa espécie<sup>219</sup>. Freud questiona-se sobre a importância da paciente confessar-se ao médico, uma vez que já o fizera tantas vezes aos familiares. Sustenta, ainda, que se tivesse desistido, durante esse primeiro período, do tratamento, em que a paciente afirmava continuar sentindo-se doente e com dores intensas como sempre, não teria lançado nenhuma luz sobre a teoria da histeria. Continua a busca, com a crença de que os níveis mais profundos da consciência trariam a compreensão tanto das causas como dos determinantes. Procura, inicialmente, hipnotizá-la e, não alcançando sucesso, recorre à técnica de pressão na testa, instruindo a paciente a informá-lo sobre tudo o que lhe ocorria à mente, durante a pressão. Obtém êxito, pois a paciente pela primeira vez “confessa” um segredo que não tinha contado a ninguém. Seu interesse afetuoso por um homem fez com que ela, em vez de cuidar de seu pai, como seu dever filial exigia, se permitiu desfrutar da companhia desse homem em uma reunião, encontrando o pai pior ao retornar. Recriminou-se por deixar o pai doente, enquanto se divertia. A lembrança reprimida não era desagradável ao “eu”, o que justificaria seu desaparecimento da consciência, no entanto, era incompatível com a idéia em si, isto é, de filha afetuosa. Freud relaciona o contraste entre a alegria da paciente e o agravamento do estado do pai como conflituoso. “O resultado desse conflito foi que a idéia erótica foi reprimida da associação, e a emoção ligada àquela idéia foi utilizada para intensificar ou reviver uma dor física que se achava presente, simultaneamente, ou pouco antes”<sup>220</sup>. <sup>219</sup> FREUD. Obras Completas, v. II, p. 194.

<sup>220</sup> Idem, p. 196.

O resultado, de acordo com Freud, era um quadro de conversão por motivo de defesa, e, nesse caso, “confessar” o segredo produziria um alívio à paciente. Esse sucesso anima Freud a continuar com suas pesquisas e, sempre com a ajuda da técnica da pressão na testa, obter da paciente relatos que o ajudariam a compreender os mecanismos do funcionamento psíquico na histeria. As lembranças da paciente levam-na até o pensamento que teve em relação ao cunhado, quando se aproxima do leito de morte da irmã: “agora ele está livre novamente e eu posso ser sua esposa”<sup>221</sup>. Essa confissão leva Freud a concluir: essa moça sentiu pelo seu cunhado uma ternura cuja aceitação consciente encontrou a resistência de todo o seu ser moral. Ela conseguiu poupar-se da dolorosa convicção de que amava o marido da irmã, induzindo dores físicas a si mesma<sup>222</sup>. Freud corrige sua hipótese anterior – de que certamente a paciente deveria saber o que lhe ocorrera – em função das resistências encontradas durante a reprodução das cenas que atuaram traumáticamente e conclui: “quando começou o tratamento, o grupo de idéias relativo ao seu amor já havia sido separado de seu conhecimento. De outra forma, ela jamais teria concordado em fazer o tratamento”<sup>223</sup>. Nesse ponto, a cura psicanalítica, tal como foi empreendida, não se diferencia da técnica confessional em que o interrogatório é uma forma privilegiada da articulação entre o saber e o poder, como apontada por Foucault. Garcia-Roza corrobora essa afirmativa, sustentando que O saber obtido pelo interrogatório não era suficiente, não tinha nenhum valor terapêutico, funcionava apenas como prova de verdade. O objetivo final do interrogatório era a obtenção de uma confissão, isto é, o reconhecimento por parte da paciente. A confissão, uma vez obtida, tinha um duplo valor: era indicativo da submissão do paciente à vontade do médico e, além disso, possuía uma função catártica. Através dela, o doente se livrava do mal<sup>224</sup>. <sup>221</sup> FREUD. Obras Completas, v. II, p. 206. <sup>222</sup> Idem, p. 206. <sup>223</sup> Idem, p. 206. <sup>224</sup> GARCIA-ROZA. Freud e o Inconsciente, 14. ed., p. 30.

A confissão da paciente permitiu que a energia reprimida fosse “ab-reagida”. Se a técnica psicanalítica se restringisse ao emprego da catarse, não se diferenciaria da confissão, enquanto alívio, ou, da relação saber/poder, que Foucault depreende da confissão. Em seu texto “A questão da análise leiga” (1926), Freud, através de relatos conhecidos como “conversações com uma pessoa imparcial”, aborda novamente a relação entre a confissão como alívio e a técnica psicanalítica. Explicando ao leigo o funcionamento da técnica psicanalítica, Freud relata como atua o analista com o paciente a quem o médico não conseguiu ajudar: “Nada acontece entre eles, salvo que conversam entre si. O analista não faz uso de qualquer instrumento, nem mesmo para examinar o paciente, nem receita quaisquer remédios”<sup>225</sup>. Seu interlocutor, de forma depreciativa, compara à mágica esse procedimento, em que o apenas falar dissipa os males. Freud discorda do argumento, por não ter o tratamento analítico o atributo essencial de uma mágica: a rapidez. Apesar de levar meses e até anos, não se deve, segundo Freud, menosprezar o poder desse instrumento, isto é, da palavra: As palavras podem fazer um bem indizível e causar terríveis feridas. Sem dúvida, no começo, foi a ação, e a palavra veio depois; em certas circunstâncias ela significou um progresso da civilização quando os atos foram amaciados em palavras. Mas originalmente a palavra foi magia, um ato mágico e conservou muito de seu antigo poder<sup>226</sup>. A análise, segundo Freud, é expressão desse poder da palavra e, indagado pela “pessoa imparcial” sobre como agia para possibilitar ao paciente acreditar na magia da palavra para libertá-lo de seus sofrimentos, Freud explica a técnica da associação livre. Nessa técnica, o paciente é convidado a ser inteiramente sincero, a não refrear intencionalmente qualquer palavra ou pensamento, a comunicá-los sem reserva ao analista, sem julgamento quanto à sua adequação ou importância. Essa colaboração irrestrita traz à luz pensamentos que o sujeito gostaria de ocultar de si próprio, por isso mesmo expulsou de sua consciência.

225 FREUD. Obras Completas, v. XX, p. 213. 226 Idem, p. 214.

A essa altura do relato, a “pessoa imparcial” associa a técnica psicanalítica à confissão, que a Igreja Católica utiliza. Nessa perspectiva, a análise ficaria limitada ao segredo opressor do neurótico e à confissão de tal segredo. Freud, relativamente a esse argumento, assim se manifesta: A confissão sem dúvida desempenha seu papel na análise como uma introdução a ela, mas está muito longe de constituir a essência da análise ou de explicar-lhe os efeitos. Na confissão o pecador conta o que sabe; na análise o neurótico tem mais a dizer. Nem ouvimos falar que a confissão tenha desenvolvido força suficiente para eliminar sintomas patológicos reais<sup>227</sup>. O essencial da diferença postulada por Freud está na apresentação da psicanálise como algo novo, que não pode ser compreendido pela ajuda de um conhecimento anterior. Compará-la com a confissão cristã é estar nesse terreno conhecido e no dizer de Freud, no que a análise tem de mais superficial, que é o alívio produzido por aquele que fala. Tal como acontece na confissão, o analista também é investido de poder, ao ocupar o lugar, na transferência, outorgado pelo analisante. O analista tem um poder, desde que não o use, e, diferente do confessor, não absolve. Freud mostra por um exemplo que a análise está longe da tentativa de aliviar o paciente, desviando seus pensamentos. Em relação a isso, diz: Se um paciente nosso estiver sofrendo de um sentimento de culpa, como se lhe houvesse perpetrado um crime grave, não recomendamos que ele despreze seus escrúpulos de consciência e não frise sua reconhecida inocência; ele próprio, muitas vezes, tentou fazê-lo sem êxito. O que fazemos é recordar-lhe que um sentimento tão forte e persistente deve a final de contas, estar baseado em algo real, que talvez possa ser possível descobrir<sup>228</sup>. Em outras palavras, Freud desculpabiliza o paciente, ao mesmo tempo em que o responsabiliza. Ele é “culpado” não do que se acusa, mas de algo que não consegue saber. O analista deve pautar sua escuta pelas fendas abertas no “eu”<sup>229</sup> que expressa uma singularidade e um destino subjetivo único. <sup>227</sup> FREUD. Obras Completas, v. XX, p. 215.<sup>228</sup> Idem, p. 217.<sup>229</sup> Segundo CHEMAMA. Dicionário de Psicanálise, p. 64-68. Eu ou ego do alemão ich; francês moi, inglês ego. Segundo S. Freud, sede da consciência e também lugar de manifestações

No processo analítico, o analista, está presente, sem identificar-se com o discurso do paciente, o que torna a análise pessoal imprescindível para o analista colocar-se como suporte da experiência transferencial do analisante, caso contrário, desloca-se da experiência analítica originária para o discurso explicativo. A condição de possibilidade da existência do processo analítico é a experiência psicanalítica originária do analista. Ela tem que estar presente como uma pulsação permanente, não apenas para que se torne possível perceber a experiência da singularidade do analisando, mas também porque é através dela que se estabelece a mediação entre a figura do analista e o discurso explicativo da psicanálise, única forma de não transformar a teoria psicanalítica num oráculo de verdades universais sobre o prazer, a sexualidade, a dor e a morte<sup>230</sup>. O resultado desse deslocamento é transformar a psicanálise em um discurso pedagógico e normalizador, anulando que a ruptura epistemológica empreendida por Freud, em relação ao modelo psiquiátrico, estabeleceu-se não em nível teórico, mas, sim, à medida em que Freud também se coloca na posição de analisante. A auto-análise de Freud realizada através do diálogo com Fliess representa simbolicamente o início da revolução no campo dos saberes sobre a psique, não apenas porque sublinha enfaticamente o lugar da subjetividade do médico na sua prática terapêutica, pois o retira de uma posição soberana, como também descentra a figura do médico do lugar absoluto da verdade e do saber, distribuindo agora essas potencialidades entre as figuras do analista e do analisante<sup>231</sup>. Ainda segundo Joel Birman, Breuer fracassou ao se deixar capturar, identificando-se ao lugar de homem fascinante que apaixonou e engravidou Ana. O., revelando, com isto, a impossibilidade de situar-se na relação terapêutica, em outra posição que não a de fonte soberana da verdade. Freud desloca-se dessa posição, reconhecendo a veracidade da paixão de Ana O., mas não a si mesmo, como lugar desse endereçamento. “Ele ocupa o lugar de um outro, do amante que não pode ser amado, funcionando, portanto, como substitutivo de uma ausência. Essa falsa inconscientes; o “eu”, elaborado por Freud em sua segunda tópica (eu, isso e supereu), é uma diferenciação do isso; é a instância do registro imaginário por excelência, portanto, das identificações e do narcisismo. Freud descrevendo o “eu” como uma parte inconsciente afasta-se da teoria clássica do “eu” da teoria do sujeito, pois se o homem sempre desejou ser sujeito do conhecimento e lugar da totalização de um saber, a descoberta freudiana irá contrariar todas as certezas, descobrindo, com o inconsciente, o paradoxo de um sujeito constituído daquilo que ele não pode saber, e em literal ex-centralidade em relação a seu “eu”. Em relação a esse tema consultar também Dicionário Enciclopédico de Psicanálise – O legado de Freud e Lacan, editado por Pierre Kaufmann (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 178-187). 230 BIRMAN. Freud e a Interpretação, p. 42. 231 Idem, p. 45.



associação, revelada pela experiência transferencial, supõe a existência de uma verdadeira associação”<sup>232</sup>. Nessa articulação de sujeitos, funda-se um espaço intersubjetivo e o novo, em relação ao modelo psiquiátrico, pois é desse lugar de “outro” suporte de uma ausência, que o analista abre a possibilidade para o analisante reconhecer a singularidade de sua verdade. Freud, no texto “Linhas de progresso na terapia psicanalítica”, dá uma indicação clara de como o analista deve proceder em relação ao material apresentado pelo analisante: (...) recusamo-nos, da maneira mais enfática, a transformar um paciente, que se coloca em nossas mãos em busca de auxílio, em nossa propriedade privada, a decidir por ele seu destino, a impor-lhe os nossos próprios ideais, e, com o orgulho de um Criador, a formá-lo à nossa imagem, e verificar que isto é bom<sup>233</sup>. O analista tem um poder conferido pelo analisante pela transferência, mas esse poder é utilizado para dirigir a cura, e não a vida do paciente. A essa posição ética do analista, Lacan chamará ética do desejo, ou seja, a ética da psicanálise propõe ao analista acolher a fala, as queixas, os sintomas, sem, no entanto, responder à demanda que lhe é dirigida pelo analisante, sem entrar, no que Freud denominava furor curandis. A “abstinência” do analista marca a falta e desmonta a ilusão de completude, propiciando ao analisante produzir um saber sobre si mesmo, o que pode ser resumido na máxima freudiana, “onde estava o id, ali estará o ego”. A ética psicanalítica surge no cerne da relação entre psicanalista e psicanalisante. O ato analítico questiona o sujeito sobre seu desejo e a responsabilidade a cerca de seus sintomas. Confrontar o sujeito, com sua eleição, com suas escolhas, pode levá-lo a uma nova posição, uma retificação subjetiva, permitindo fazer de seu “infortúnio, um sofrimento comum”. O curar na psicanálise não é preciso, não há regras, não há norma a definir o que é um “bom” analista, e o que, desde Freud, vai se formalizando na construção <sup>232</sup> BIRMAN. Freud e a Interpretação, p. 46. <sup>233</sup> FREUD. Obras Completas, v. XVII, p. 217.

da clínica psicanalítica, é que uma análise sempre deixa um resto não analisável, ponto que se entende como diferente da técnica confessional, baseada na relação saber/poder. Freud fala desse resto como umbigo do sonho, que não pode ser decifrado. Da mesma forma, é possível falar de um umbigo que limita as pretensões clínicas de uma análise, considerando-o novamente, em termos éticos, uma vez que são os modos de relação entre sujeito e inconsciente que estão implicados, e, portanto, o desejo, bem como os modos de relação com a pulsão e, portanto, com o gozo. O conceito de pulsão de morte, construído a partir da clínica psicanalítica, revela a repetição impossível de significar e, tendo como referência o ensino de Lacan, esse conceito se traduz no gozo fora do significante. O ato analítico seria uma forma de trabalhar o excluído do simbólico, e a escrita, uma possibilidade de circunscrever o real. Essa perspectiva da clínica psicanalítica aponta, não mais para o sentido, mas para o real como impossível de suportar. Este conceito do real, como impossível de suportar será abordado no terceiro capítulo. No tocante à sexualidade, retoma-se a transcrição lacaniana da pulsão e as conseqüências clínicas desta leitura. No que tange à confissão, buscam-se, na segunda clínica de Lacan, os argumentos para apresentar a análise como uma prática de subjetivação, diferente, portanto, de uma prática confessional, nos moldes proposto por Foucault, de uma relação saber/poder.

### CAPÍTULO III

#### De Freud a Lacan

Este capítulo refere-se à temática da sexualidade e da confissão, no ensino lacaniano. Para abordar o tema sexualidade, são extraídos os conceitos lacanianos, de desejo e gozo e, no tocante à confissão e ao ponto de diferença em relação à análise, percorre-se a mudança conceitual efetuada por Lacan, a partir da década de setenta, intitulada, por Jacques Alain Miller, “segunda clínica lacaniana”. Antes disso, entretanto, é necessário, mesmo que brevemente, fazer referência à “primeira clínica”. Elege-se o texto “Carta Roubada” como paradigmático desse primeiro ensino de Lacan, que enfatizava a importância da cadeia significante, possibilitando uma escuta analítica, totalmente diferente daquela que buscava o significado. É necessário ir além do enunciado, isto é, daquilo que se diz, para ouvir a enunciação, aquilo que se quer dizer, tendo-se em conta que a linguagem manifesta uma demanda para além do objeto significado, ou seja, a palavra pode dizer sempre mais ou menos do que quer dizer, mas, nunca, o que quer dizer. A linguagem, de igual forma, manifesta o inconsciente, nos seus tropeços, fazendo surgir o desejo. O desejo, elemento primordial da experiência humana, emerge nas pulsações inconscientes, nos intervalos do aquém e do além da demanda e é traduzido, como forma de dar um contorno a essa demanda, em um processo “terminável” e “interminável”. O homem, como ser de linguagem, sai da pura natureza e insere-se no universo da cultura, e o custo desta transposição é que a relação entre o dito e o dizer será, sempre, marcado por uma hiância, uma falta. No Seminário X, Lacan estabelece, no campo freudiano, o ensino lacaniano, propondo o objeto “a”, em adendo à hipótese freudiana do inconsciente; subverte a relação analítica e estabelece um novo modo de falar ao outro, um novo modo confessional, entendendo a confissão puramente no sentido descritivo. Diferente, portanto, do modo proposto por Foucault e pela Igreja, como relação ao saber-poder, mas, também, não equiparável a outras formas de produzir a “verdade”: mestre-discípulo, amante-amado, amigo-conselheiro, pecador-confessor, médico

doente e paciente-analista. Todas essas relações se organizam no eixo imaginário, no eixo do espelho, ou seja, há uma correspondência entre os dois elementos. Lacan dirá que análise, não trata disso, e introduz o Outro e o sujeito. O saber em questão aparece surpreendendo a relação imaginária, isto é, desmontando essa relação. Este encontro Lacan denominou de ético, ou ética do “Bem dizer”. A psicanálise, como práxis, é regida pela ética do inconsciente, que estabelece um compromisso, entre o sujeito e seu desejo, e entre o sujeito e seu gozo.

3.1 Sexualidade Se, para Freud, como anteriormente referido, a sexualidade humana não é, de modo algum, passível de ser reduzida à genitalidade e à reprodução, sendo, portanto, diferente do instinto, é, em Lacan, que a diferenciação conceitual, entre pulsão e instinto, se radicaliza. “A pulsão, tal como é construída por Freud, a partir da experiência do inconsciente, proíbe ao pensamento psicologizante esse recurso ao instinto com, o qual ele mascara sua ignorância através da suposição de uma moral na natureza”<sup>234</sup>. Durante as fases do desenvolvimento oral e anal, conceituadas por Freud, incidem outras duas fases culturais: a aquisição da linguagem e o aprendizado do controle esfinteriano, representando o que a “mãe” espera da criança. A ação da linguagem sobre as bordas do corpo constitui as “zonas erógenas”, e o corpo, como pulsional. Diz Lacan: “a pulsão é, precisamente, essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente”<sup>235</sup>.

<sup>234</sup> LACAN. Escritos, p. 865. <sup>235</sup> LACAN, Jacques. Seminário XI – Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. p. 167.

Nessa hiância referida por Lacan, encontram-se os dois pólos da experiência analítica: o recalçado, que edifica o sintoma, podendo ser considerado como um “andaime de significantes” e, no outro extremo, a interpretação. Argúi Lacan: A interpretação concerne a esse fator de uma estrutura temporal especial, que tentei definir pela metonímia. A interpretação, em seu termo, aponta o desejo, ao qual, em outro sentido, ela é idêntica. O desejo é, em suma, a própria interpretação. No intervalo, a sexualidade. Se a sexualidade, em forma de pulsões parciais, não tivesse se manifestado como dominando toda a economia desse intervalo, nossa experiência se reduziria a uma mântica, à qual o termo de energia poderia então convir, mas onde faltaria o que constitui ali a presença, o Dasein, da sexualidade<sup>236</sup>. Considerando o funcionamento pulsional como correlato ao inconsciente, Lacan isola, no circuito pulsional, a ação do significante, do funcionamento biológico, e representa esse circuito pulsional tomando por empréstimo um fragmento de Heráclito, do “arco e flecha”<sup>237</sup>. Trajeto Alvo O esquema da pulsão, fornecido por Lacan, representa o circuito pulsional, que circunda as bordas, da qual se destaca o objeto como faltante. O que já estava indicado em Freud, ou seja, a pulsão sexual como “desfavorável à realização da <sup>236</sup> LACAN, Jacques. Seminário XI, p. 167. <sup>237</sup> Idem, p. 168-169. Lacan reproduz o circuito pulsional, referindo-se a Heráclito ao arco é dado o nome da vida – Bíos – e sua obra, é a morte. O que a pulsão integra de saída em toda a sua existência, é uma dialética do arco e da flecha.

plena satisfação”, é sublinhada em Lacan, que atrela, na satisfação da pulsão, a categoria do impossível, “do real enquanto impossível de ser simbolizado”. Ao resgate da elaboração freudiana, que preconizava uma falta de objeto no cerne da sexualidade humana, Lacan introduz a categoria do objeto “a”<sup>238</sup>, como inscrição da falta, na estrutura subjetiva. Freud, em “Luto e Melancolia” (1915), escrevendo sobre o luto, refere-se ao “objeto perdido”, e, não à “pessoa perdida”. Este outro amado e perdido, denominado por Freud de “objeto”, corresponde ao objeto “a”, de Lacan. Denominando o objeto como perdido, Freud revela que há um ponto de não saber, que coloca a pergunta: O que se perdeu com isso que se perdeu? Lacan apresenta o objeto “a” como essa não-resposta ao enigma do “outro”, e também como elemento heterogêneo, que desmonta a homogeneidade da cadeia significante. Essa conceituação é importante, à medida em que liga dois princípios fundamentais: o inconsciente e o gozo<sup>239</sup>. A loucura, para a histérica, e a morte, para o neurótico-obsessivo, seriam as representações almeçadas e temidas do gozo supremo, a imagem mítica do incesto. A psicanálise, como teoria, esforça-se para demarcar os limites do seu saber e esses limites podem ser pontuados nos dois princípios fundamentais da teoria lacaniana: “o inconsciente se estrutura como uma linguagem”; “não existe relação sexual”. O primeiro princípio será retomado no tocante à confissão e, o segundo, “a”<sup>238</sup> Para Lacan, o objeto “a”, é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, no dizer de Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido. O agalma, termo grego, que significa ornamento, tesouro, objeto de oferenda aos deuses e, designa, todo tipo de objeto precioso, representando o núcleo da conceituação lacaniana do objeto “a”. No Seminário sobre a Transferência, Lacan comenta que Alcebiades deseja em Sócrates é este agalma, que Sócrates sabe que não tem e, por isso, designa-lhe Agatão, como objeto de seu desejo. O agalma representa, assim, o caráter sumamente enigmático do objeto do desejo e sua relação com o real da falta. O objeto “a” é um objeto faltoso, ou, nos dizeres de Freud, para quem o encontro do objeto, é sempre, um reencontro, é um objeto perdido, que o sujeito busca reencontrar. (JORGE, Marco Antonio Coutinho. Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. I, p. 139) <sup>239</sup> Para Chemama (Dicionário de Psicanálise, p. 90), gozo, do alemão genießen; Befriedigung, do francês jouissance.,e, do inglês use ou enjoyment significa diferentes relações com a satisfação, que um sujeito desejante e falante pode esperar e experimentar no uso de um objeto desejado. Distingue-se do prazer e não se confunde com o emprego usado no senso comum, que refere gozo às diversas vicissitudes do prazer. O termo “gozo” poderia ser esclarecido por um recurso à sua possível etimologia (o joy medieval designa, nos poemas cortesões, a satisfação sexual cumprida), e por seu uso jurídico (o gozo de um bem). Do ponto de vista da psicanálise, a ênfase é colocada na questão complexa da satisfação, e especial, em seu vínculo com a sexualidade. Lacan utiliza o termo gozo, para as três formas do gozar: o gozo fálico, o mais-gozar e o gozo outro.

relação sexual não existe”, indica o limite de saber da psicanálise, no justo ponto em que, subjugada pela miragem, pelo engodo fascinante, que vela os olhos da criança edipiana, leva-a a crer que o gozo absoluto existe, e que seria experimentado numa relação incestuosa igualmente possível. Esse segundo princípio esclarece que, em relação ao incesto, fala-se de uma imagem mítica, sem nenhuma possibilidade de equiparação com a realidade concreta e deplorável da violação no real dos filhos pelos pais. Na fórmula lacaniana “não existe relação sexual”, é a transcrição do Édipo freudiano, é o ir além do Édipo, a demarcação do limite da análise e a presença do real. É a maneira utilizada por Lacan para indicar a ausência de uma relação; é outra forma de nomear o impossível. O gozo caracteriza a não-relação, pois visa a falta, o objeto a, o impossível, a separação do Outro da linguagem. No Seminário XVII, Lacan conceitua o saber como meio de gozo, e introduz uma outra perspectiva ao estudo da linguagem e à experiência analítica. A análise, tendo como referente o gozo, é radicalmente diferente da relação analítica, dirigida à cadeia significante, onde se trabalham o sintoma e a sexualidade humana, tomada como um significante que falta. Esta falta de um significante que nomeie a relação sexual talvez explique a necessidade humana de “falar de sexo”, proliferação discursiva, no dizer de Foucault e produtora de saber. A psicanálise, afinal, é uma prática que diz que o homem só fala da falta. A sexualidade abordada pela psicanálise é um ponto de basta ao saber, uma dimensão do real. Desde Freud, a psicanálise mostra que nossa sexualidade é atravessada pela linguagem e se apresenta diferencialmente entre o desejo e o gozo.

### 3.2 Confissão

Tratar a relação analítica a partir do gozo altera a concepção de estrutura, ou seja, elementos que se articulam a partir de lugares estabelecidos. O inconsciente trabalha para o gozo, demarcando um impasse no todo simbolizável. e o objeto “a”, como referido, é a invenção lacaniana para formalizar esse lugar de impasse. Essa concepção indica também o lugar que o analista deve ocupar para dirigir a análise.

Constroem-se, a seguir, os pontos, no intuito de referir-se à primeira e à segunda clínica lacaniana. O ponto de partida de Lacan às torções e retorções que produz no retorno a Freud tem por finalidade tomar os conceitos freudianos, até extrair a psicanálise da ciência da natureza, transportando-a para a ciência do geist, demonstrando, por outro lado, que isso já estava em Freud. Como o ponto de partida de Freud foi a ciência da natureza, incluir o recalque na relação causa-efeito dá ao recalque um status de causa, causa II. A etiologia do significante é a transcrição lacaniana da dupla causa, em Freud. Para tanto, o ponto de partida de Lacan foi o texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, de 1953, e conhecido como Discurso de Roma. As Causas I e II, em Freud, não eram homogêneas. Os esforços de Lacan, no relatório de Roma, eram torná-las homogêneas. A questão que se coloca, desde aí, é a da possibilidade de traduzir todo o traumatismo em significante. Quando Lacan reescreve as duas causalidades de Freud, o faz no sentido lingüístico, como significante, e o que é recalcado é o sentido. Assim, toda a fixação em uma pretensa fase instintual é, antes de mais nada, um estigma histórico: página de vergonha que se esquece ou se anula, ou página de glória que constrange. Mas o esquecido é lembrado nos atos, e a anulação opõe-se ao que é dito alhures, assim como o dever de gratidão perpetua no símbolo a própria miragem em que o sujeito se descobre preso. Dito de maneira sucinta, os estágios instintuais já estão, ao serem vividos, organizados como subjetividade<sup>240</sup>. No primeiro ensino de Lacan, o sentido já está no acontecimento, ou seja, Lacan faz um traslado do desenvolvimento à história. Estigma histórico vem no lugar do biológico de Freud e, entre os dois, há o sujeito que decide que é uma página de glória, que obriga a ficar falando, ou página de vergonha, que obriga a calar. O traumatismo, no momento em que acontece, já contém, nele, o dizer. O sentido não seria uma operação que vem a se acrescentar depois. Essa é a condição para que possa durar como sentido recalcado.

240 LACAN. Escritos, p. 263.



O que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história – ou seja, nós o ajudamos a perfazer a historicização atual dos fatos que já determinaram em sua existência um certo número de “reviravoltas” históricas. Mas, se eles tiveram esse papel, já foi como fatos históricos, isto é, como reconhecidos num certo sentido ou censurados numa certa ordem<sup>241</sup>. Vale ressaltar que, em Freud, o acontecimento produzia um excesso quantitativo no psiquismo e o seu sentido só aparecia a posteriori. Com Lacan, tem-se o traumatismo contendo em si o seu sentido, já é fato histórico, e isso implica que a satisfação é sempre susceptível de ser traduzida em formações semânticas. Toda a causa é sentido, ou recusa de sentido; isso traduz a conhecida frase lacaniana: “o inconsciente é o discurso do Outro”. Começa aí, segundo Miller<sup>242</sup>, o ensino de Lacan, na transposição da formulação freudiana do traumatismo, do lado da causa, para o lado do sentido. O problema colocado em seguida é: Como dar conta do que não é significante, porque nem tudo é sentido, significantizável? A psicanálise nessa perspectiva pode ser considerada um dispositivo de transformar gozo em significante, mas o resultado dessa operação não é zero, sempre fica um resto. A solução forçada de Lacan, inicialmente, foi transformar esse resto também em significante, mas como sabia que não era significante, o chama de “objeto a”. Lacan segue Freud passo a passo e toma o traumatismo freudiano como algo que não tem sentido, mas adenda, é suscetível de receber um sentido a posteriori, ou seja, dá um sentido ao traumatismo, transforma-o em significante por articulá-lo com outro significante, tornando-o um S2 e, como efeito, tem-se o sujeito, como aquele que dá o sentido. Essa operação introduz o sujeito concebido aqui como sendo aquilo que ele subjetiva. S S1 s S 241 LACAN. Escritos, p. 263. 242 MILLER, Jacques-Alain. Cause et consentement – Cours Orientation lacanienne. Département de Psychanalyse de l’Université de Paris. VIII, 1987-1988 em palestra proferida pela Dra. Maria de Souza no Curso de Orientação Lacaniana, da Escola Brasileira de Psicanálise.

A causa do sintoma é encontrada na descontinuidade do sentido. O primeiro ensino de Lacan, situando o trauma como fato histórico, concebe a experiência analítica como historização. Fato histórico não foi inventado por Lacan, mas, tirado da fenomenologia. Um fato de história não é um fato em bruto, mas, vécu comme, vivido como. Lacan, fortemente influenciado por Husserl, Hegel e Heidegger e pelo estruturalismo de Levi-Strauss, nos dez primeiros anos de seu ensino, reformula o paradigma freudiano. Foi com Kojève que Lacan aprendeu a dialética hegeliana do mestre e do escravo e, no estádio do espelho, introduz essa dialética no próprio “eu”. Nesse período, concebe a loucura no registro do sentido, constituindo uma realidade sui generis, ou seja, do seu gênero, singular, particular. Critica o organicismo de Henri Ey e da psiquiatria, afirmando que o louco não o é, por um organismo débil, poderia ser um organismo de ferro, pois não é disso que se trata e, sim, de uma sedução do ser. Um organismo débil, uma imaginação desordenada e conflitos que ultrapassam as forças não bastam. É possível que um corpo de ferro, identificações poderosas e as complacências do destino, inscritas nos astros, levem com mais certeza a essa sedução do ser<sup>243</sup>. Lacan ressalta que o sujeito dá seu consentimento ao sentido. Então, o sujeito é responsável, pois é responsável por dar sentido ao que lhe acontece. (...), creio que, ao devolver a causalidade da loucura à insondável decisão do ser em que ele compreende ou descobre sua libertação, à armadilha do destino que o engana quanto a uma liberdade que ele não conquistou, não estou formulando outra coisa senão a lei de nosso devir<sup>244</sup>. O ensino de Lacan, situado em 1957, onde escreve a “Instância da Letra” no “Inconsciente” ou “A razão desde Freud”, introduz a posição primordial do significante e do significado, separados inicialmente por uma barra. Lacan, emprestou esses conceitos da linguística, que foi redescoberto dos estóicos, que separavam significado, significante e referência<sup>245</sup>. <sup>243</sup> LACAN. Escritos, p. 177. <sup>244</sup> Idem, p. 179. <sup>245</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Palavra e Verdade. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 93.

Lacan tomou o conceito de significante de Saussure, mas emprestou a ele a causalidade, fazendo valer a função a variável, o significante, causa do significado. (...) nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação: o que toca, em última instância, na observação de que não há língua existente à qual se coloque a questão de sua insuficiência para abranger o campo do significado, posto que, atender a todas as necessidades é um efeito de sua existência como língua. Se formos discernir na linguagem a constituição do objeto, só poderemos constatar que ela se encontra apenas no nível do conceito, bem diferente de qualquer nominativo, e que a coisa, evidentemente ao se reduzir ao nome, cinde-se no duplo raio divergente: o da causa em que ela encontrou abrigo em nossa língua, e do nada ao qual abandonou sua veste latina (rem). (...) e fracassaremos em sustentar sua questão enquanto não nos tivermos livrado da ilusão de que o significante atende à função de representar o significado, ou, melhor dizendo: de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer<sup>246</sup>. O significante, desde aí, é soberano, não precisando do significado para existir, ou de alguém que o compreenda para justificar a sua existência. Com essa formulação, Lacan corrige Lacan do Relatório de Roma, que afirmava que o sintoma era um significado recalcado. Nessa nova proposição, o que é recalcado são os significantes sem significação. Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num sintoma – metáfora em que a carne ou a função é tomada como elemento significante – a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele pode se resolver<sup>247</sup>. Agora, não se trata mais de apreender o trauma a partir do sentido, e sim, como enigma. Esta posição pontua uma diferença fundamental, entre psicanálise e psicoterapia, pois o enigma é o cúmulo do sentido. O enigma não é o sem sentido, mas o que faz perguntar, insistentemente, deixando aberta a interpretação. Não se tem mais o sujeito livre, que dá o sentido, e sim, o sujeito bloqueado, porque o sentido se faz fora dele. O sujeito é determinado pelo S1 e pelo S2. Quem dá o sentido não é o sujeito; ele o recebe do Outro, isto é, ele é o sentido que recebe do Outro. <sup>246</sup> LACAN. Escritos, p. 501. <sup>247</sup> Idem, p. 522.

Se em 1953, o objetivo da análise era produzir um novo sentido, restaurando a continuidade, e o operador era o sujeito que restabelecia a história, em 1957, o objetivo era produzir um novo significante, permitindo que o saber aceda ao real. Com o significante no lugar da causa, de acordo com Miller<sup>248</sup>, a descontinuidade do sujeito é estrutural, e o restabelecimento do sentido não é mais possível. Essa é a leitura que Lacan fez do legado freudiano: *Wo es war soll ich werden*. Lá, onde havia uma descontinuidade, eu, como sujeito, devo advir. Em 1957, o eu não é mais o sujeito da palavra, tornando-se um sujeito gramatical; essa é a subversão do sujeito inaugurada por Lacan: do “eu”, como aquele que reconstituiria a descontinuidade da história, passa-se à descontinuidade do sujeito. De acordo com Miller, na primeira clínica, nada é impossível à palavra. Na segunda, a palavra tem um impossível. Por mais longe que a palavra possa ir, tem um ponto que não alcança, o que muda o estatuto do sujeito que fala, que sofre uma divisão, pois, quando fala, repercute essa descontinuidade ou essa desarmonia. Lacan, no ensino, iniciado em 1964 com o texto, “Posição do inconsciente”, completa o retorno a Freud, afirmando que a descontinuidade é inabsorvível. Lacan vai tratar do excesso traumático, produzido pela pulsão, e do desamparo, formulado por Freud, no texto “Mal estar na civilização”. 3.2.1 Intersubjetividade No Seminário “A Carta Roubada”, Lacan reafirma que o “automatismo de repetição (*Wiederholungszwang*) extrai seu princípio da insistência da cadeia significante”<sup>249</sup>, noção, por sua vez, correlata à da “ex-sistência”<sup>250</sup> atribuída ao sujeito do inconsciente. 248 Curso Orientação Lacaniana, Causa e Consentimento. Palestra proferida pela Dra. Maria de Souza. 249 LACAN. Escritos, p. 13. 250 O real não existe, uma vez que ele precede à linguagem. Lacan toma emprestado de Heidegger: “ex-siste”. Conforme FINK, Bruce. O Sujeito Lacaniano: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 151 – a palavra “ex-sistência” foi apresentada no francês, nas traduções de Heidegger (*Ser e o Tempo*) como uma tradução para o grego *ekstasis* e o alemão *ekstase*. A raiz do termo grego é “ficar do lado de fora de” ou “ficar à parte de” alguma coisa. Em

A cadeia significante é expressão do simbólico, e o sujeito a que se fez referência, o sujeito freudiano, é constituído pela ordem simbólica, impregnado pelo imaginário e eclipsado pelo real.

Nesse momento do desenvolvimento de sua obra, Lacan atribuía todo o poder à palavra e ao simbólico, já que acreditava que o simbólico poderia dar conta de todo o real. Para explicitar a relação da intersubjetividade e do plano imaginário nas relações, Lacan utiliza o conto de Edgar Allan Poe: “A Carta Roubada”<sup>251</sup>. Utilizando-se das referências de “A Carta Roubada” e do jogo de adivinhação par ou ímpar, Lacan se propõe a demonstrar a relação de intersubjetividade, na qual se acredita que o outro pensa o que um está pensando. Esse raciocínio explica porque os policiais não encontraram a carta, apesar das revistas extremamente minuciosas que empreenderam. Os policiais não procuravam o significante/carta, mas uma preciosidade escondida, logo, não pôde reconhecê-la em algo aparentemente sem valor, deixada displicentemente na lareira. O ministro, com esse artifício, explicitado pela intersubjetividade, apresenta-se como astuto, no limite do impensável, para o outro (policial), que perde o jogo. A rainha pensou que a carta estava segura, por estar à vista de todos, e o ministro utiliza-se da mesma estratégia. Lacan diz que o ministro ganha, não por ser um estrategista, mas por ser um poeta. Os policiais, o ministro e a rainha, no desenrolar da trama, ficaram nas grego, esse termo era usado, de maneira geral, para a remoção ou deslocamento de alguma coisa, mas também veio a ser aplicado aos estados mentais que seriam chamados hoje de “extáticos”. Assim, em sentido derivado da palavra é “êxtase”, daí sua relação como gozo Outro. Lacan a usa para falar a respeito de que “uma existência separada de”, que insiste, por assim dizer, do lado de fora: alguma coisa não incluída no interior, algo que, ao contrário de ser íntimo, é “extimo”.

<sup>251</sup> Lacan aborda esse conto nos Escritos e no Seminário II. O conto de Edgar Allan Poe trata do roubo de uma carta comprometedora. A carta em questão foi roubada da rainha que, surpreendida pela entrada do Rei e do ministro em seus aposentos, deixa a carta virada sobre a mesa para não chamar a atenção do Rei. Procura manter-se natural, mas não engana o ministro, que percebe sua aflição, e, em uma manobra audaciosa, deixa outra carta na mesa e pega a carta da rainha que não pôde fazer nada. A rainha pede ajuda ao prefeito, o qual aciona a polícia. Esta passa meses vasculhando a casa do ministro sem encontrar sinal da carta (o ministro, sabendo-se vigiado, sai de casa para facilitar o trabalho da polícia). É chamado então Dupin, detetive que vai à casa do ministro e vê uma carta diferente da descrita pela rainha, já que a mesma estava escrita com letra feminina endereçada ao ministro e com um sinete preto (o sinete que vinha na carta da rainha era vermelho). Dupin deixa sua tabaqueira sobre a lareira da casa do ministro e volta depois de uma semana com a desculpa de reaver seu objeto e, enquanto o ministro se distrai indo até a janela, pois tinha ouvido tiros (encomendados pelo próprio Dupin), Dupin troca a carta em cima da lareira, deixando uma outra com os dizeres: “Um desígnio tão funesto, se não é digno de Atreu, é digno de Tiestes”. Dupin por uma quantia em dinheiro, devolve a carta à polícia, que a entrega à rainha.

posições de significação e, no dizer de Lacan, “a significação, como tal, nunca está lá onde se crê que deva estar”<sup>252</sup>. Ressalte-se que Lacan utiliza esse conto para demonstrar que o automatismo de repetição pode ser explicado pela primazia do significante (carta/letra) sobre o sujeito (a trama intersubjetiva envolvendo rei, rainha, ministro e Dupin). O analista, em sua prática clínica, não pode utilizar-se da relação intersubjetiva, pois a chave que mantém a coesão é determinada pelo circuito significante. As incidências imaginárias são inconsistentes se não forem referidas à cadeia simbólica. O conto de Edgar Allan Poe pode ser dividido em duas cenas: Cena I, como cena primitiva, e cena II, como a repetição da cena primitiva. A cena I desenrola-se nos aposentos da rainha, que tem a carta roubada sem poder fazer nada, apesar de ver o ladrão e o roubo, acompanhando suas manobras. A cena II desenrola-se nos aposentos do ministro, por sua vez, também roubado, mas sem ver a manobra. O ladrão que rouba o ministro deixa algo nada inocente no lugar<sup>253</sup>. Se o ministro decidir usar a carta poderá ler, além de reconhecer nas palavras deixadas, a identidade do ladrão: Dupin. O lugar que cada um ocupará nesse jogo depende do lugar da carta, que é quem circula, representando a cadeia significante. Talvez seja oportuno lembrar que, em momento algum, o conteúdo da carta foi revelado, posto sua mensagem não importar tanto quanto o lugar ocupado nesses deslocamentos, determinando o destino dos envolvidos na trama. Há a cegueira do rei e uma rainha que enxerga e que é vista. O rei, enquanto função, representa a ordem simbólica, a lei, ameaçada pela simples existência da carta, independente do rei, como pessoa, ser cego. A rainha, mesmo vendo, não pode fazer nada, pois joga com a cegueira do rei, logo, não pode fazê-lo ver. O ministro se desloca para o lugar da rainha ao crer que vê sem saber que também pode ser visto. Com os novos deslocamentos, a cegueira incide no ministro, que não sabe que a carta foi substituída. <sup>252</sup> LACAN. Seminário II, p. 237. <sup>253</sup> Atreu e Tiestes, da Mitologia grega, eram irmãos que se odiavam. Atreu mata e retalha os filhos de Tiestes e o serve em banquete para o irmão. Tiestes, desesperado, jura vingança e, ao sair, fugindo, em sua fúria, violenta uma mulher, que não sabia ser sua filha, Pelopéia. Esta engravida de Egisto. Atreu casa com Pelopéia e, mais tarde, convence Egisto a matar Tiestes, que se salva contando a história, e Egisto mata Atreu. Os demais filhos de Atreu, Agamenon e Menelau, mais tarde, vingam-se da morte do pai.

Tem-se, nessas cenas, como Lacan ressalta, a relação intersubjetiva, os três termos no qual ela se estrutura e o olhar<sup>254</sup>. Os três tempos, ordenando três olhares, e, três sujeitos, podem ser assim resumidos: O primeiro é o de um olhar que nada vê: é o rei, é a polícia. O segundo, o de um olhar que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta: é a rainha e depois o ministro. O terceiro é o que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para esconder, para que disso se apodere quem quiser: é o ministro e depois Dupin<sup>255</sup>. A “Carta Roubada” é paradigmática da relação entre o significante e o significado, que se apresenta no enunciado do analisante, e que se abre para a enunciação. Lacan indica, nesses três tempos acima referidos, o automatismo da repetição, destacado por Freud. Essa repetição, denominada por Lacan “insistência da cadeia significante”, desvela o funcionamento intersubjetivo, nos efeitos no sujeito, produzido pelo deslocamento do significante e, em relação a isso, argúi: Nossa investigação levou-nos ao ponto de reconhecer que o automatismo de repetição (Wiederholungszwang) extrai seu princípio do que havíamos chamado de insistência da cadeia significante. Essa própria noção foi por nós destacada como correlata da ex-sistência (isto é, do lugar excêntrico) em que convém situarmos o sujeito do inconsciente, se devemos levar a sério a descoberta de Freud. É, como sabemos, na experiência inaugurada pela psicanálise que se pode apreender por quais vieses do imaginário vem a se exercer, até no mais íntimo do organismo humano, essa apreensão do simbólico<sup>256</sup>. Esta construção permitiu a Lacan preconizar o sujeito do inconsciente, efeito do significante. A ênfase dada à teoria do significante<sup>257</sup> reporta-se à tematização inaugural do imaginário, no texto “O estádio do espelho”<sup>258</sup>, se considerar-se que, ali, Lacan atrela o imaginário, que caracteriza o sujeito falante, ao simbólico. <sup>254</sup> LACAN (Escritos, p. 197) se utiliza no texto “o tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” para falar da questão do olhar “a modulação do tempo no movimento do sofisma se produz no: o instante do olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir”. <sup>255</sup> Idem, p. 17. <sup>256</sup> Idem, p. 13. <sup>257</sup> A teoria do significante, introduzida no texto dos Escritos, Função e Campo da Palavra e Instância da Letra, de acordo com o Dicionário Enciclopédico de Psicanálise, editado por Pierre Kaufmann,

O estágio do espelho, constitutivo da matriz imaginária do “eu”, e das identificações imaginárias alienantes, permite a Lacan a distinção fundamental entre o “eu” e o sujeito, entre o imaginário e o simbólico, assim como situar a posição “excêntrica” do sujeito em relação ao “eu”. No Seminário II – O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise, quando Lacan refere-se ao “inconsciente como discurso do Outro”, indica esse Outro, não como abstrato, mas como parte do circuito em que eu, como sujeito, estou integrado. Sou um de seus elos. É o discurso de meu pai, na medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a reproduzir. (...) Estou condenado a reproduzi-las porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou, não só porque sou o filho dele, mas porque não se pára a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-lo em sua forma aberrante a outrem. (...) Forma circular de uma fala, que está justo no limite do sentido e do não-sentido<sup>259</sup>. O simbólico, nesse Seminário, está associado ao Além do princípio do prazer, de Freud, isto é, a pulsão de morte. “Como a ordem simbólica apresenta uma relação de exterioridade, em relação ao sujeito, Lacan a situa como a própria pulsão de morte, vendo nessa relação, com o símbolo, com essa fala que está no sujeito, sem ser a fala do sujeito”<sup>260</sup>. Se no Seminário II Lacan associa a repetição exclusivamente ao registro simbólico, no Seminário XI, “os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, introduz um elemento novo, desdobrando a repetição em autômaton, ligada ao simbólico, e a tiquê, vinculada ao real. Novamente é possível destacar a articulação do sujeito falante na relação simbólico/real, inconsciente/pulsão. p. 477, “por influência de Jakobson, cujos *Fundamentals of Language* (1956), no período intermediário entre o Seminário sobre “A Carta Roubada” e sua reescrita, a noção de cadeia significante, que deu fundamento à categoria do simbólico, situa-se em sua esfera; e é, na medida em que lhe são atribuídos os efeitos de “in-sistência” e de “ex-sistência”, característicos da experiência psicanalítica, que Lacan se afasta de sua concepção anterior de uma combinatória simbólica do inconsciente, derivada de Lévi-Strauss”. O Estádio do Espelho, de acordo com o *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*, editado por Pierre Kaufmann, p. 157, é o primeiro pivô da intervenção de Lacan na teoria psicanalítica (Congresso de Marienbad, 1936); situa-se no período infantil de seis a dezoito meses e consiste numa antecipação da aquisição da unidade funcional do corpo pelo infans (criança antes da utilização da linguagem). 259 LACAN, Jacques. *Seminário II – o eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 118. 260 JORGE. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*, p. 64.



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<sup>261</sup>. Lacan coloca o trauma, no que este comporta de inassimilável, na origem da experiência analítica e caminha em seu ensino, no sentido do cerceamento, cada vez mais rigoroso, da categoria do real. No início de seu ensino, a primazia dos três registros (R-S-I) pertence ao simbólico, e é nesta perspectiva que se têm o “Seminário da Carta Roubada” como paradigmático da intersubjetividade e da exterioridade, autonomia e deslocamento do significante. Sua essência é que a carta/letra tanto pode surtir seus efeitos internamente, nos atores do conto, inclusive o narrador, quanto do lado de fora, em nós, leitores, e também em seu ator, sem que ninguém jamais tenha tido que se preocupar com o que ela queria dizer: destino comum de tudo o que se <sup>262</sup> escreve . Na história “A Carta Roubada”, importa menos o conteúdo da carta do que sua natureza de objeto, que tem efeitos nos diferentes personagens da trama, de acordo com a posição específica que ocupam em relação à carta. O real, ao redor do qual a ordem simbólica circula na tentativa de atingi-lo, aponta a forma como a interpretação se dirige, segundo Lacan, em sua formulação, àquela do *caput mortuum*. Em relação a isto, diz Lacan: Isso poderia representar um rudimento do percurso subjetivo, mostrando que ele se funda na atualidade que tem, em seu presente, o futuro anterior. Que, no intervalo desse passado que ele já é naquilo que projeta, abre-se um furo que constitui um certo *caput mortuum* do significante (...) A subjetividade, na origem, não é de nenhuma relação com o real, mas de uma sintaxe nela engendrada pela marca significante<sup>263</sup>. <sup>261</sup> LACAN. Seminário XI – Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, p. 57. Neste texto, Lacan refere-se a tiquê, como o que se repete, como algo que se produz – como por acaso. “a tiquê que tomamos emprestada, do vocabulário de Aristóteles em busca de sua pesquisa da causa. Nós a traduzimos por “encontro do real”. O real está para além do autômaton, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige por trás do autômaton. <sup>262</sup> LACAN. Escritos, p. 61. <sup>263</sup> Idem, p. 55.

A subjetividade, entendida como resultado da alienação e da separação, expressão do “fort – da” freudiano, se apresenta em análise através de um discurso que o analisante é incapaz de dizer, logo, traça um contorno ao redor. Esse indizível procura expressão, através da intervenção do analista. A interpretação auxilia o analisante a nomear o significante, ao qual ele, enquanto sujeito, está “assujeitado”. Lacan postula que é “nesse ponto de encontro” que o analista é esperado: “enquanto o analista é suposto saber, ele é suposto saber também partir ao encontro do desejo inconsciente”<sup>264</sup>. É em relação a este ponto que ele institui o desejo, como o desejo do Outro, como o pivô fundamental da inércia que há por trás da demanda, que, no discurso do analisante, denomina-se transferência. Lacan situa, do outro lado da transferência, como função essencial da análise, o “desejo do analista”. A transferência, desde Freud, é do campo narcísico. Lacan reporta-se a Sócrates, no que este denunciava que amar é, fundamentalmente, querer ser amado e, o amor, como efeito da transferência, é uma resistência à análise. Com essas questões, a seqüência do processo analítico: transferência . interpretação . realidade, desloca-se para: realidade . interpretação . transferência. Dito de outra forma, no primeiro modelo, tem-se o pressuposto que, para a análise, é necessária a transferência por parte do analisante, o que permitiria a interpretação, que, por sua vez, reconduziria o sujeito à “realidade”. No segundo modelo, tem-se que o analisante está, pelo seu sintoma, adaptado à realidade, sendo que a interpretação denuncia essa adaptação, desestabilizando o sintoma e abrindo-o para a transferência. Como conseqüência, passa-se do sintoma, como queixa, para o sintoma analítico, que se dirige ao saber inconsciente. A realidade que, desde Freud, entende-se por realidade psíquica, configura-se através da fantasia, no modo particular pelo qual cada sujeito faz frente ao real impossível da relação sexual. O ensino de Lacan caminha deslocando-se, progressivamente, do simbólico para o real. Assim, se, em “Situação da Psicanálise e formação do psicanalista”, texto dos Escritos, de 1956, Lacan formula que “essa exterioridade do simbólico em 264 LACAN. Seminário XI, p. 222.

relação ao homem é a noção mesma do inconsciente”<sup>265</sup>, em 1974, dirá que o inconsciente “ex-siste”. Se em 1953 a ênfase dos três registros – o simbólico, o imaginário e o real – pertencia ao simbólico, a progressão do ensino de Lacan inverterá a ordem das letras, mas não a sua posição de continuidade: R . S . I . R . S . I . ... Em relação ao simbólico, Lacan enfatiza: Para afastar qualquer equívoco, convém articular que esse registro da verdade deve ser tomado ao pé da letra, isto é, que a determinação simbólica, ou seja, aquilo a que Freud chama sobre-determinação, deve ser considerada, antes de mais nada, um fato de sintaxe, se quisermos apreender seus efeitos de analogia. Pois esses efeitos se exercem do texto para o sentido, longe de impor seu sentido ao texto<sup>266</sup>. A insistência de Lacan em situar a análise no campo do simbólico justifica-se pelo desvirtuamento que, segundo ele, os pós-freudianos acabaram por impetrar, colocando a análise no eixo imaginário. No texto “Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise” (1953), Lacan inaugura um corte epistemológico com duras críticas aos “pós-freudianos”. Refere-se aos “doutos” que expõem teorias que, ao deixar transparecer a “mediocridade”, em nada honram a descoberta freudiana. Assim se expressa: de qualquer modo, evidencia-se, de maneira incontestável, que a concepção da psicanálise perdeu ali para a adaptação do indivíduo ao meio social, para a busca dos patterns de conduta e para toda a objetivação implicada na noção de hum an relations<sup>267</sup>. Este texto, “Função e campo da fala e da linguagem”, divide-se em três partes: a primeira trata da fala vazia e da fala plena na realização psicanalítica do sujeito; a segunda, do símbolo e da linguagem; e, a terceira, das ressonâncias da interpretação e do tempo do sujeito na técnica psicanalítica. Ao referir-se à fala vazia e à fala plena, Lacan observa que a fala – diferente da linguagem, que é comum a todos – é de cada um. A fala é a utilização do um, por um, desse bem comum, que é a linguagem.

265 LACAN. Escritos, p. 471.

266 Idem, p. 470.

267 Idem, p. 246.

Para Lacan, o âmago da função da fala é a resposta, posto que, “toda fala pede uma resposta”, e, mesmo que ela encontre apenas o silêncio, deve ter, para isso, um ouvinte. Essas articulações permitirão a Lacan passar da concepção de análise, como passagem do inconsciente para o consciente, para a análise, como passagem da linguagem para a fala. A definição de Lacan do inconsciente no “Relatório de Roma” é o de um “capítulo da minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar”<sup>268</sup>. Lacan denomina “este outro lugar” da inscrição da verdade, o monumento, isto é, o corpo, os documentos de arquivo ou as lembranças, a evolução semântica que corresponde aos significantes que são peculiares a cada sujeito, e as tradições que vinculam a história do sujeito. Nessa perspectiva, Lacan faz um traslado do desenvolvimento para a história, posto a fixação em uma fase pulsional, causa primária, em Freud, ser em Lacan, antes de mais nada, um “estigma histórico”, isto é, o sujeito dá um sentido, desde o início, ao acontecimento. O sintoma, aqui, é o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito (...). Esse símbolo inscrito na areia da carne (...) é uma fala em plena atividade, pois inclui o discurso do outro no segredo de seu código<sup>269</sup>. Hieróglifos, labirintos, enigmas são metáforas para dizer que a psicanálise libera o sentido aprisionado. A palavra plena é, então, a tentativa de Lacan de situar a palavra e a análise no eixo simbólico. Se Freud inventou o método psicanalítico e descobriu o inconsciente, Lacan estabelece três parâmetros para categorizar o método: o meio, do qual esse método se serve, isto é, a palavra; o campo de ação, ou o domínio no qual ele age, qual seja, o discurso; e o método, utilizado para levantar o capítulo que falta, que é o mesmo utilizado por um historiador (que acolhe lendas, tradições, arquivos em seu trabalho de exegese). Jacques-Alain Miller, em seu livro *Silet*, propõe mostrar esse caminho da clínica lacaniana, que é também a orientação deste trabalho, em que se passa da <sup>268</sup> LACAN. Escritos, p. 260. <sup>269</sup> Idem, p. 282.

repetição significante – concebida como o próprio substrato da cadeia significante – para a repetição do gozo. Miller, em Silet, afirma que Lacan trabalha inicialmente com a hipótese da disfunção entre o imaginário e o simbólico e, depois, com o imaginário concebido como algo induzido, deduzido e, mesmo, produzido pela articulação simbólica. O princípio norteador desse momento inaugural da clínica lacaniana é que não há solução para o sujeito do inconsciente no terreno do imaginário, há, apenas, deslocamentos dos impasses subjetivos<sup>270</sup>. Miller, simplificando o esquema L de Lacan<sup>271</sup>, pelo cruzamento de dois eixos, um simbólico e outro imaginário, que se interpõem, situa sobre o eixo imaginário o gozo e, sobre o outro eixo, a questão da verdade. O analista, em sua ação, deve calar-se, fazer silêncio, quando a fala se apresenta “erotizada”, isto é, quando o gozo infiltra-se na fala. O esforço de Lacan de renovar a prática analítica coloca, segundo Miller, o desejo de reconhecimento no centro do tratamento analítico. O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é a minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que lhe deve assumir ou recusar para me responder<sup>272</sup>. O desejo de ser reconhecido como sujeito por outro sujeito valoriza a resposta do analista como sujeito, o que conduz a uma perspectiva que concentra os erros da interpretação intersubjetiva. Essa vertente não é valorizada no ensino de Lacan, e o equívoco, de acordo com Miller, vem do próprio termo “resposta”, que pertence à problemática da intersubjetividade. Uma segunda vertente declina-se da proposição que a resposta está na pergunta. A consequência técnica, segundo Miller, é que a operação do analista dá <sup>270</sup> MILLER, Jacques-Alain. Silet: os Paradoxos da Pulsão, de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 7. <sup>271</sup> O esquema L completo ou esquema da dialética intersubjetiva encontra-se na p. 58 dos Escritos e evidencia que a relação dual do “eu” com sua projeção, a’ (a própria imagem e a do outro ou do semelhante) cria um obstáculo ao advento do sujeito (S) no lugar de sua determinação significante (A). O quaternário é fundamental: “uma estrutura quadripartite, desde o inconsciente, é sempre exigível na construção de uma ordenação subjetiva”. (LACAN. Escritos, p. 919) <sup>272</sup> LACAN. Escritos, p. 301.

à fala uma função constituinte para o sujeito. Esvazia-se o “eu” e realiza-se progressivamente o sujeito. O paradigma da interpretação de Lacan de Roma é: “Tu és minha mulher”, ou seja, ao reconhecer o outro, faz retornar a ele próprio o que é de seu ser. Dito de outra forma, pela mediação do outro, o sujeito se constitui em esposo. Miller, em Silet, observa que essas questões não cessaram de acossar Lacan, obrigando-o a novas conceituações, como a fórmula – ao tornar acéfalo o significante – que o sujeito é efeito do significante. A teoria do reconhecimento, de acordo com Miller, é substituída pela “teoria que situa o sujeito, no sentido analítico, no lugar do significado (...) Com esta fórmula, o próprio tema da intersubjetividade irá progressivamente se esvaziando do ensino de Lacan”<sup>273</sup>. O lugar da intersubjetividade é substituído pela transformação que Lacan opera a partir de Saussure e que resulta no esquema: significante sobre significado do qual declina o sujeito barrado sob o significante.  $S \ S1 \ s$  S Esta operação faz do sujeito analítico, segundo Miller, um sujeito vazio, cujo valor do sujeito surgirá da relação de dois significantes. Esta modificação é possível “quando Lacan relaciona interpretação com a falta do Outro, com o significante da falta no Outro – S de A barrado –, ou seja, quando ele propõe S (A) em relação ao significante da interpretação,  $S^1$ ”<sup>274</sup>. Dessa primeira perspectiva, ou seja, da fala como reconhecimento, Lacan preservará apenas a concepção de que a fala encontra sua própria mensagem de forma invertida. <sup>273</sup> MILLER. Silet, p. 28. <sup>274</sup> Idem, p. 37.

O par pergunta-resposta, de acordo com o qual Lacan conceituava a comunicação no início de seu ensino, é substituído pelo par demanda-desejo<sup>275</sup>. 3.2.2 Direção do Tratamento Se no primeiro ponto de partida de Lacan a interpretação dirige-se ao reconhecimento, no segundo, explicita-se na proposição: “é preciso tomar o desejo ao pé da letra”. Em relação a isso, diz Lacan: fazê-lo reencontrar-se aí como desejante é o inverso de fazê-lo reconhecer-se ali como sujeito, pois é como que em derivação da cadeia significante que ocorre o regato do desejo, e o sujeito deve aproveitar uma via de confluência para nela surpreender seu próprio feedback. O desejo só faz sujeitar o que a análise subjetiva<sup>276</sup>. O que Lacan consagra nessa perspectiva é de que não há resposta decisiva do outro, e, no texto “A direção do tratamento e os princípios do seu poder” (1958), Lacan toma para si a tarefa de separar a clínica psicanalítica dos equívocos que denominou “reeducação emocional do paciente”. Lacan está criticando a técnica analítica que se baseia na análise das resistências, ou seja, que convida ao analista cuidar das expressões faciais, não ser efusivo, maneira de traduzir a recomendação a ser neutro. Em relação a isso, Lacan diz que “a impotência em sustentar autenticamente uma praxis reduz-se, como é comum na história dos homens, ao exercício de um poder”<sup>277</sup>. Para demonstrar sua tese, inicia a argumentação pelo lado do analista, enunciando o primeiro princípio, ou seja, o analista dirige o tratamento, nunca o paciente. Dirigir o tratamento é fazer funcionar o dispositivo analítico, o que implica não só o analisante, mas, também, o analista. Lacan diz que o analisante não é o <sup>275</sup> De acordo com Jacques-Alain Miller, em Silet, p. 44, tem-se que “o conceito de desejo impõe-se a partir do momento em que apreendemos a discordância entre o significante e o significado recalcado, do qual alguma coisa, estruturalmente, não pode vir à fala, ou seja, há aí um impossível. Esse significado, visto não poder chegar à fala, é o que Lacan chama de desejo. <sup>276</sup> LACAN. Escritos, p. 629. <sup>277</sup> Idem, p. 592.

único com dificuldade a entrar com sua quota; também o analista tem que pagar, e paga, com palavras e com sua pessoa. Essa é uma diferença radical em relação à intersubjetividade e ao desvio que conduziu, qual seja, “o analista cura menos pelo que diz e faz do que por aquilo que é”. Com essa crítica, Lacan coloca o analista no centro do debate no texto *Direção de Cura* ao afirmar que o analista, quanto mais estiver interessado em seu ser, menos seguro estará de sua ação. Se há resistência à análise, é a do próprio analista. Em relação a isso, argúi: “o analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a prática, ou seja, em relação à sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser”<sup>278</sup>. A estratégia a que se refere Lacan é a transferência e a tática, a interpretação. Quem analisa hoje, segundo Lacan, tem esse problema, que o binário transferência/interpretação não dá saída. Quando alguém se dirige ao analista é porque quer saber o que “isso significa em mim”. O saber tem muitas variantes: alguém que saiba e me diga, alguém que saiba e me oriente, alguém que saiba e me ajude, até que eu saiba o que eu quero fazer com isso. A recomendação de Lacan é dizer que é preciso tomar o desejo ao pé da letra, o que faz da análise uma experiência de subjetivar o desejo que me determina ou de realizar a própria história em primeira pessoa. Subjetivar é contra a natureza, ou seja, não é um pendor natural do homem. Freud já o indicava quando se referia aos sonhos de angústia, dos quais o sujeito acorda para continuar dormindo, ou seja, para não saber do desejo que o acossa. Saber e verdade são coisas distintas. Eu posso saber que sou dono de mim e de tudo que tenho, mas, saber que sou dono de mim não me impede de morrer. O sujeito do inconsciente é fundamental para a psicanálise, porque ele concerne à minha verdade, a verdade da minha satisfação. A verdade é que me satisfaço, mas não de qualquer maneira, ou seja, existe um sujeito, um modo de satisfação, então o problema da análise é como realizar essa satisfação em forma de saber. A experiência analítica é a história de como cada um realizou esse anodoamento entre o saber e a verdade. Se “eu” sou a verdade, perco de vista que “isso” fala em mim. Há um sujeito que fala em mim, mais além de mim, e que faz surgir a verdade. 278 LACAN. *Escritos*, p. 596.



A verdade é sempre uma função, não é uma instância, um conteúdo do inconsciente que possa ser identificado. A função é da palavra. O campo é da linguagem. Todos habitamos o mesmo campo, que é a linguagem, mas a função da verdade só assume-se quando assume-se a própria palavra. A verdade não pode servir para os outros, pois cada um tem uma forma particular, própria, única, de amarrar o saber, a experiência de satisfação e a contingência. Sobre a essa questão, refere-se Lacan: Pois as uvas verdes da fala através da qual o filho recebeu cedo demais de um pai a autenticação do nada da existência, bem como as vinhas da ira que correspondem às palavras de falsa esperança com que sua mãe o enganou, amamentando-o no leite de seu verdadeiro desespero, embotam-lhe ainda mais os dentes do que o ter sido desmamado de um gozo imaginário, ou mesmo o ter sido privado desses cuidados reais<sup>279</sup>. Desta citação depreende-se que a mola do mal-estar que impossibilita a satisfação do desejo está na fala, no que esta comporta de impossível. Pode-se acusar o pai de não proteger do “nada da existência” ou a mãe pelas “falsas esperanças”, mas essa falta-a-ser é condição de estrutura. Lacan retifica o tratamento analítico ao relacionar o desejo com a falta, e é para essa direção que é preciso apontar a interpretação. A que silêncio deve agora obrigar-se o analista para evidenciar, acima desse pântano, o dedo erguido do São João de Leonardo, para que a interpretação reencontre o horizonte desabitado do ser em que se deve se desdobrar sua virtude alusiva?<sup>280</sup> O dedo indicador de São João de Leonardo é a recomendação lacaniana aos analistas, para que restituam ao lugar o desejo. 3.2.3 O Avesso da Psicanálise O texto “Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano” integra o momento fecundo da Direção da Cura, em que Lacan esclarece <sup>279</sup> LACAN. Escritos, p. 435. <sup>280</sup> Idem, p. 648.

que o analista não interpreta, quem interpreta é o inconsciente. O analista é uma função que dá lugar para o surgimento das formações do inconsciente, possibilitando ao sujeito referir sua subjetividade ao isso, ou seja, chegar ao ponto de dizer “isso sou eu”. Busca-se análise quando se tem angústia, isto é, quando a construção fantasmática vacila e tem-se menos anteparo frente ao real. Lacan constrói o grafo do desejo<sup>281</sup>, como um circuito orientado, que são balizas da posição subjetiva de cada sujeito. Por exemplo, se o que há por trás da imagem é o objeto a, a função da imagem é recobri-lo, torná-lo apresentável. A isto Lacan chamou de função do belo, ou última fronteira do horror. A elaboração fantasmática exige a passagem pelo desejo, e o desejo no grafo está no campo do Outro, o que implica dizer que o desejo é sempre, inevitavelmente, marcado pela exterioridade. Em “Subversão do Sujeito”, Lacan estabelece a relação do sujeito com o Real e a divisão do sujeito com a Verdade<sup>282</sup>. O problema é o quanto o sujeito quer saber de sua verdade e do esgarçamento entre Verdade e Real. Não é que o sujeito tenha três divisões – saber, verdade e Real – mas sim, que, o real articula o saber e a verdade (isso é seu). Nessa perspectiva é que se coloca a análise, essencialmente como um trajeto de descoberta, e o final da análise, como invenção. A descoberta visa estabelecer os fios invisíveis que fizeram da vida um destino. Inventar é produzir um dispositivo para lidar com isso. Se fosse só descoberta, tudo estaria ali e só precisaria o homem ir descobrindo, até chegar ao “saber absoluto”. A invenção vem no lugar desse impossível, do encontro com a falta de garantia no Outro, pois no íntimo do sujeito do significante há um ponto inapreensível, o objeto a. “Eis por que a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um Che voui? – que quer você? – é a que melhor conduz ao caminho do seu próprio desejo”<sup>283</sup>. Essa pergunta, “o que quer ele de mim?”, vem, no texto de Lacan, seguida da interrogação “de que frasco é isso”<sup>281</sup> No grafo completo, página 831 dos Escritos, Lacan situa “a pulsão como tesouro dos significantes, ligando-a à dicotomia. Ela é o que advém da demanda quando o sujeito aí desvanece. <sup>282</sup> Nos Escritos, p. 870, no texto “A ciência e a verdade”, Lacan observa “a divisão do sujeito entre o saber e a verdade é experimentada acompanhada de um modelo topológico: a banda de Moebius, que leva a entender que não é de uma distinção originária que deve provir a divisão em que esses dois termos se vêm juntar”. <sup>283</sup> LACAN. Escritos, p. 829.

o abridor? De que resposta, o significante, chave universal?”<sup>284</sup> O sujeito, efeito do significante, é um enigma para si mesmo, e o *Che vuoi?*, uma outra maneira de referir-se à Alienação como operação de se inscrever no Outro, como causa. A falta que a análise aponta é a de que não há Outro do Outro. Em relação a isso, Lacan acrescenta: Mas esse traço do Sem-fé da verdade, será mesmo ele a última palavra que presta para dar sua resposta à pergunta “que quer de mim o Outro?”, quando nós, analistas, somos seus porta-vozes? – Certamente não, e justamente porque nosso ofício nada tem de doutrinal. Não temos que responder por nenhuma verdade última, especialmente nem pró nem contra religião alguma<sup>285</sup>. O que Lacan aponta é que, se o objeto inapreensível no espelho encontra sua vestimenta na imagem especular, um efeito da enunciação advinda do inconsciente só é possível através do Outro enquanto barrado. Com o objeto a, Lacan nomeia o que não é significante e pertence ao inconsciente, redefinindo a estrutura. A estrutura a que se refere Lacan é sempre do particular e, se antes era constituída pelo simbólico, a partir daí só pode ser pensada como um simbólico organizado por um Real. A estrutura é o real que abre caminho na Linguagem. Isso quer dizer que a Linguagem não está subditada a um regime binário, próprio da cadeia significante, pensada apenas como uma combinatória, como uma potencialidade de infinitas possibilidades de produção de sentidos<sup>286</sup>. Com isso tem-se a passagem do Outro, definido como lugar do tesouro do significante, ao Outro como lugar da fala, marcado pela incompletude, pela falta do significante que poderia conferir o caráter de “verdadeiro sobre o verdadeiro”. Do outro, como lugar do código, parte o dizer que confere ao outro real (a mãe), a autoridade que gera o fantasma da onipotência do Outro, na qual se instala a demanda do sujeito. No início da análise, o analista vem ocupar o lugar do Outro instituído aí pela fala do analisante, em posição transferencial. É nesse ponto que Lacan coloca o “desejo do analista” no outro pólo da transferência, pois, se o

<sup>284</sup> LACAN. Escritos, p. 830.<sup>285</sup> Idem, p. 833.<sup>286</sup> LEITE, Márcio Peter Souza. *Psicanálise Lacaniana*. São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 105.

analista responde do lugar do Outro, que lhe confere o analisante, acentuaria a submissão deste às suas identificações. É neste aspecto que o “Che Vuoi?” (que queres) visa sempre introduzir a dimensão do desejo inconsciente, como enigma. O analista, para não se fazer depositário das “cartas roubadas” dos analisantes, isto é, das cartas que não chegaram ao seu destinatário, também tem que pagar, como diz Lacan, na “Direção do Tratamento”, e paga, nos três registros: no simbólico, através da interpretação; no imaginário, emprestando sua pessoa como suporte da transferência, apagando-se como “eu”; e, no real, com seu ser, em seu ato, anulando-se como sujeito, no faz-de-conta (semblant) e objeto a. Lacan diz que a psicanálise é um discurso que, como qualquer outro, produz efeitos no mundo. No Seminário XVII, formulou quatro discursos, a saber: o discurso do mestre ou discurso do inconsciente, pois situa na posição dominante a função do significante, ao qual estamos todos atrelados; o discurso universitário, em que o saber está na posição de agente; o discurso da histérica, em que o sujeito dividido ocupa a posição de dominância; e o discurso analítico, em que o lugar de agente é ocupado pelo objeto a. Nesta última posição, o analista interroga o sujeito em sua divisão, abrindo para um saber diferente do saber do discurso universitário, um saber do inconsciente e que precisa ser subjetivado. Onde estava o saber, o sujeito deve advir. O discurso do mestre é, de acordo com Lacan, o discurso do sujeito com seu inconsciente. Afirma no Seminário XVII que o mestre é uma função que concerne ao saber, no sentido de que, ao ignorá-lo, pode-se exercer esta função que chamamos de “eu”. É nessa relação de ignorância que reside o que se sabe no sentido do saber consciente. O mestre, para se constituir como “eu”, deve ignorar o que quer. Se ele ignora o que quer, é o escravo que tem que produzir esse saber. O trabalho escravo nesse esquema cabe ao inconsciente, que, ao trabalhar, produz um saber, mas não a garantia de que o “eu” (mestre) se agrada com o produto (por exemplo, sonhos de angústia). Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem

isto ele não seria um senhor. O escravo o sabe, e é isto sua função de 287 escravo . O discurso do mestre é o discurso de alguém que procura um analista e lhe demanda ser seu assessor, para fazer melhores investimentos libidinais. Essa demanda é a demanda de um “eu” acuado pelo trabalho escravo, isto é, pelo inconsciente. Atender à demanda a este nível é produzir o alívio ou a terapêutica. A função do analista é endereçar essa demanda ao desejo de saber, isto é, ao inconsciente, definido por Lacan como saber por ser uma rede plenamente articulada. O inconsciente é um saber que advém do circuito pulsional que deixa uma marca no corpo. Esse traço necessita de um saber que encontra no Outro (isso que lhe acontece na boca é fome) e, como efeito dessa significação, o traço se identifica, passa a ter um nome: fome. A satisfação que traduz o traço não pode ser traduzida e, no meio desta operação, há uma perda de satisfação. Essa perda que há entre a marca e o significante se apresenta em dois resíduos: o primeiro, do efeito de marca quando cernida pelo significante, o sujeito; e o segundo, um resíduo da perda: o que não pode ser traduzido deixa um vazio, mas um vazio alterado, o objeto a . O que se espera de um psicanalista, segundo Lacan, é que este faça funcionar seu saber em termos de verdade. “É por isto mesmo que ele se confina em um semi-dizer”<sup>288</sup>. No discurso analítico, o analista, na posição de desejante, interroga o sujeito em sua divisão, obrigando o paciente a um trabalho, o de produzir um significante mestre que, ao entrar em relação com outros significantes, permite ao sujeito subjetivar, isto é, que o saber venha no lugar da verdade. Esse é o ponto de virada que se enuncia neste trabalho como distinto do sistema confessional. Modifica-se o modelo da interpretação centrada no sentido, à medida que se remete necessariamente a outro, em um recurso infinito. Alan Poe, no conto “Carta Roubada”, esteve à frente de Lacan, pois o conto a lettre (carta) só adquire significado nas relações; a carta não tem significação em si mesma.

287 LACAN, Jacques. Seminário XVII – O Averso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 30. A esse respeito, Lacan, às p. 48-49, refere-se ao discurso do mestre como advindo da dialética do mestre e do escravo de Hegel. 288 Idem, p. 50.

Lacan abandona a interpretação do significado, e o analista em posição de objeto a não tem a função de apontar o sentido do sintoma. A única maneira de o analista instalar o discurso analítico, de dirigir a cura, é não dirigir o paciente, isto é, não se identificar com o lugar de saber que o analisante em posição transferencial lhe outorga. A análise é possível justamente quando o sujeito sai da posição de confessar-se ao outro e se abre para o enigma de sua falta-a-ser. Exemplifica-se com o discurso de uma mulher que procura análise por não suportar mais carregar sozinha a culpa de ter sido abusada pelo pai e engravidado. O pai, à época, faz com que se ela se case com o namorado e o segredo fica mantido. Contar essa história ao analista alivia-lhe a sensação de culpa, e, neste caso, o analista é correlato ao confessor. O que é importante ressaltar é que, apesar do alívio, ela continua culpada, e dessa culpa nem o analista nem o confessor podem aliviá-la. Cabe ao analista interrogá-la: qual é sua culpa? A primeira culpa se resolve com a confissão. A segunda culpa é subjetiva, ela dirá: “— Sou culpada de ter sempre escondido as sujeiras de meu pai”. Da primeira culpa para a segunda tem-se a retificação subjetiva e a abertura para a análise, “qual é seu gozo nisto?”. Subjetivar essa satisfação é a invenção que cabe a cada um.

## CONCLUSÃO

A problemática do sujeito em psicanálise é fundamental na medida em que esta só é pensável como uma prática que se realiza através de uma experiência de escuta produzida na aposta de “lá onde eu não penso”, advir o sujeito. É também a questão do sujeito o centro das pesquisas de Foucault, ainda que de formas distintas, quando investigado no campo da arqueologia do saber, no âmbito da genealogia do poder ou na estética da existência. Esta última vertente é a do questionamento relativo às formas de subjetivação e aos modos como o ser humano se produz como sujeito, se relaciona com a verdade e se torna objeto de determinados saberes. Foucault interroga se o saber científico poderia fazer sentido na estética da existência, e não no poder normalizador, permitindo ao sujeito cuidar de si mesmo como uma obra de arte, e não como um objeto a ser reparado. Entre os gregos essa visão pressupõe a necessidade de mestres, tanto em instrução quanto em formação. A diferença para os gregos é relativa ao tempo que era dividido em *cronos* (cronológico) e *khairios* (oportunidade). Uma coisa, segundo os gregos, é o aprendizado cronológico das técnicas, outra, é saber o momento oportuno de utilizá-las. Não se pode relacionar-se com os outros sem antes relacionar-se consigo mesmo, com seu corpo e com sua alma. Na Idade Moderna a relação consigo mesmo se modifica, e também a relação com a verdade. Tem-se a crença que o acesso à verdade só é possível através do conhecimento, não competindo mais à espiritualidade. As condições para se chegar à verdade se definem desde o interior do conhecimento (condições formais, condições objetivas, regras formais do método) até a estrutura do objeto que se busca conhecer. Para os gregos, a temperança é tanto uma manifestação de domínio quanto de liberdade. Observar-se permanentemente não é interrogar-se, como se fará mais tarde com a espiritualidade cristã. Observar-se e falar a um mestre não visava decifrar um sentido oculto, mas atestar a relação entre si mesmo e o outro. Desde o advento do Cristianismo, passou-se por uma transformação, e a subjetividade é interiorizada e se torna consciência de si. Nessa perspectiva, o dispositivo da

confissão se eleva à condição de tecnologia de si, fundamental para a construção do sujeito. Enquanto a moral investida na conduta sexual dos gregos concentrava-se no bom uso dos prazeres, na temperança, nos cuidados com o corpo e na busca do amor verdadeiro, a moral advinda de uma ética cristã implicava submissão a princípios universais, entre eles libertar-se da carne e do desejo. Prescrições e regras impõem-se por meio de procedimentos ordenados em função do poder-saber sobre o sexo que, reproduzidas no seio de instituições como família, escola, religião, tecem a trama que insere o sujeito no mundo e fixa-o a códigos morais. Muito mais do que um mecanismo negativo de exclusão ou de rejeição, as ditas prescrições e regras tratam da colocação em funcionamento de uma rede sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes. Não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo para alguma região obscura e inacessível, mas, pelo contrário, de evidenciar os processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos<sup>289</sup>. Foucault não fala em sujeito, mas em formas de subjetivação, denunciando, com isso, que o sujeito é produto histórico engendrado pelas tecnologias de si, ao mesmo tempo em que declara a inconsistência ontológica do mesmo. O século XVIII traz, portanto, a marca da “incitação política, economia, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade, mas sob forma de análise, de contabilidade, de classificação”<sup>290</sup>. Essa é uma forma nova de discurso, pois falar de sexo de forma racional e não apenas moral não deixa de ser surpreendente. A razão, de acordo com Foucault, é o efeito regulador que se obtém, administrando o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não através de discursos proibitórios. Mais importante do que calar o sexo é investigar quem está autorizado a falar sobre ele. O silêncio é apenas uma das formas que atravessa os discursos. Um exemplo de como o silêncio é preñado de “palavras” são as construções arquitetônicas dos colégios do século XVIII. Essas construções levaram o sexo em conta em cada detalhe de sua arquitetura. Nesses colégios não se fala de sexo, mas ele está implícito na disposição das salas de aulas, dos dormitórios, dos pátios, de forma que a vigilância possa se fazer constante. Inúmeros dispositivos e estratégias institucionais foram

289 FOUCAULT. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber, p. 70-71. 290 Idem, p. 26.



desenvolvidos, a partir do século XVIII, tendo como foco o sexo das crianças e adolescentes. A psicanálise, segundo Foucault, inscreve-se na linhagem confessional, ao constituir um sujeito sujeitado ao saber do outro que o analisa, interpreta, mostrando a verdade ao analisante, logo, não se diferenciaria, por exemplo, da psiquiatria e de uma relação saber-poder. O compromisso assumido neste trabalho de responder a Foucault obrigou a demonstrar que, antes de tudo, a análise deve ser compreendida como uma praxis, logo, como uma ética. A psicanálise, conforme o exposto, não tem apenas função terapêutica, e, na concepção de Freud, é preciso insistir nos dois eixos de pesquisa: causa e sentido. A interpretação dos sonhos é a interpretação do sentido; tem-se aí o eixo terapêutico. Mas tem-se também a pulsão, que leva para além do terapêutico e, com ela o problema de fazer concordar o que é, de um lado, pulsão, e, de outro, inconsciente, ou seja, a causa e o sentido. O percurso freudiano pode ser pensado diferencialmente, a partir de rupturas que formalizaram sua perspectiva clínica. Na primeira clínica, Freud visava tornar consciente o inconsciente, acreditando que a angústia era decorrente do recalque, levantado quando da comunicação de um saber sobre o desejo recalcado, via interpretação. Nesse momento de sua formulação teórica, é possível pensar nessa posição vertical do poder-saber de que trata Foucault, relativa à idéia de que o paciente seria curado pela comunicação de seu desejo inconsciente. Foucault, ao estabelecer, na confissão, a relação de poder como uma relação de forças – poder de afetar e ser afetado – identificava no processo transferencial – condição imprescindível para uma análise – essa relação de poder, o que está tecnicamente correto. A transferência é uma relação saber-poder, mas, insiste-se, o sujeito assujeitado ao saber do Outro, não é ao outro, o analista, mas sim, ao Outro do inconsciente. A análise visa justamente à questão de como o sujeito pode sair dessa relação de sujeição ao Outro, e como separar-se do analista. O caso Dora é um exemplo de como os analistas podem equivocar-se na relação transferencial e acabar na relação de poder. O fracasso, no “Caso Dora”, leva Freud a introduzir, na noção de transferência, a análise das resistências, e, mais tarde, Lacan a concluir: na análise, o único que resiste é o analista. A escanção produzida na orientação do tratamento em Freud vem com a formulação do conceito

de pulsão de morte. A ação do analista apontava para a vacilação do sujeito, pois, se ele não podia recordar tudo, não haveria mais um sujeito a ser descoberto, nem um saber absoluto a ser atingido. A construção que postula a passagem de Freud da hipnose à interpretação e da interpretação à repetição se propõe a responder a formulação de Foucault, que coloca a psicanálise como uma prática confessional e o analisante assujeitado ao saber daquele que o escuta, produzindo uma subjetividade própria a essa relação poder-saber. Acredita-se que a colocação de Foucault é precisa, quando se atém à primeira clínica freudiana. Como se procurou demonstrar, a primeira idéia da interpretação era adivinhar, com acerto. A idéia dessa clínica era obter o efeito terapêutico: o desaparecimento do sintoma. Esse efeito se produzia à medida que o analista completava as lacunas deixadas no relato do paciente. Freud, quando abandona a hipnose, o faz justificando que não tinha mais esperança de tornar a sugestão poderosa o suficiente para efetuar curas duradouras. Freud compara a antítese, entre técnica sugestiva e analítica, com uma analogia: Com relação às belas artes, Leonardo da Vinci resumiu-as nas fórmulas “per via di porre” e “per via di levare”. A pintura, afirma Leonardo, opera “per via di porre”, pois ela aplica uma substância – partículas de cor – onde nada existia antes, na tela incolor; a escultura, contudo, processa-se “per via di levare”, visto que retira do bloco de pedra tudo o que oculta a superfície da estátua nela contido. De modo semelhante, a técnica de sugestão visa a processar-se “per via di porre” (...) A terapia analítica, por outro lado, não procura acrescentar nem introduzir nada de novo...<sup>291</sup>. A clínica da interpretação mudou com a descoberta das resistências, como referido. A ênfase passou então a buscar que o paciente vencesse as resistências e reconhecesse, como seu, o desejo que o recalçamento ou o “não quero saber nada disso” mantinha no desconhecimento. A finalidade da análise não era mais explicar isso ou aquilo, mas permitir que o sujeito subjetivasse, ou seja, reconhecesse seus próprios impulsos inconscientes. O analista não precisa interpretar, dizer ao outro o que lhe acontece, é preciso calar para que o próprio analisante interprete, e que, ao fazê-lo, possa obter efeito de subjetivação e de reconhecimento. <sup>291</sup> FREUD. Obras Completas, v. VII, p. 271.

Em Além do Princípio do Prazer, é possível situar a terceira clínica freudiana ou a clínica da repetição. É dessa clínica que Lacan irá partir em suas construções. Com a repetição e com a pulsão de morte, se está no mundo do não-subjetivado. O paciente é incitado, na direção de cura, ao encontro com o que causa o desejo, com o objeto, com o real. Com isso, é incitado não apenas a assumir impulsos recalçados que não reconhece como próprio, mas, ir além, e reconhecer que a causa desse desejo está nele, como experiência de satisfação já morta, como retorno a um algo perdido. A grande descoberta freudiana, na qual baseou sua clínica, ou seja, nos conceitos de inconsciente e transferência, legou a ele um saber que só vai se formalizar depois de 1920, em Além do Princípio do Prazer. A sexualidade é traumática no homem, não porque foi reprimida, pois se assim o fosse bastaria libertá-la da repressão e tudo estaria acertado. O que Freud postula é que há um ponto não subjetivável e um desarranjo estrutural universal entre o sujeito e o sexo. A psicanálise, técnica criada para fazer falar e escutar o inconsciente, possui uma lógica própria, totalmente diferente da lógica consciente. Essa lógica peculiar faz com que o inconsciente se manifeste de forma enigmática. Não é por acaso, portanto, que Freud tivesse tanto apreço pelas tragédias gregas, onde a verdade se expunha diante dos olhos da consciência, através de enigmas. A sexualidade, que Freud postulava como traumática, é estrutural, logo, não se trata nem de liberação, nem de cura. Curar, na psicanálise, não é preciso, isto é, não há regras; não há norma a definir o que é um “bom” analista e, o que desde Freud, vai se formalizando na construção da clínica psicanalítica é que, uma análise sempre deixa um resto não analisável, ponto que se entende como diferente da técnica confessional, baseada na relação saber-poder. A análise visa, como referido, justamente romper com essa relação saber-poder, que é a relação transferencial. Visa romper com o sujeito-suposto-saber e fazer com que o sujeito se encontre com o impossível de saber. Freud fala desse resto, como umbigo do sonho, que não pode ser decifrado. Da mesma forma, é possível falar de um umbigo, que limita as pretensões clínicas de uma análise, considerando-a em termos éticos, uma vez que são os modos de relação entre sujeito e inconsciente que estão implicados, bem como o desejo e os modos de relação com a pulsão e, portanto, com o gozo. O lugar do sujeito, na

psicanálise, é indissociável da dimensão do imponderável, no domínio do desamparo e da morte, pelos caminhos do desejo. O que retira a psicanálise do saber-poder, disciplinador e normalizador, é justamente a descoberta freudiana de que o homem tem com o seu sexo um desajuste estrutural. A psicanálise não visa ajustar, mas, produzir um saber individual dessa falta constitutiva, que denuncia a incompletude do simbólico frente ao real. O ato analítico seria uma forma de trabalhar o excluído do simbólico, e a escrita, uma possibilidade de circunscrever o real. Essa perspectiva da clínica psicanalítica que aponta não mais para um sentido, mas, para o real, como impossível de suportar, é o caminho que se buscou para indicar as diferenças relativas à psicanálise, no tocante à confissão e à sexualidade. A referência à normalidade considera a adaptação à realidade, desconhecendo que o sujeito, afetado pelo inconsciente, desconhece uma adaptação possível. O sintoma psicanalítico é da ordem do irreduzível, não é objetivável e, por isso mesmo, não é terapeutizável. A psicanálise se orienta, a partir do singular do sujeito e do gozo de seu sintoma. A psicanálise, no atravessamento da experiência analítica e tomando o essencial da descoberta freudiana, trata, não de descobrir, mas de inventar, fazer da pulsão, amor. A análise como uma proposta de que o sujeito subjetive essa incompletude radical, ao invés de supor que ela possa ser completada, não é sem consequências. Esta condição é denominada por Lacan como “dissuposição de saber” e atinge a relação transferencial pela descoberta de que o Outro é faltante. O analista na posição de semblante de objeto a operaria na subjetividade do analisante, permitindo a este, uma experiência de saber, que culminaria na assunção da falta em ser. Essa destituição subjetiva também atinge o sujeito-suposto-saber, daí seus efeitos na transferência. A resposta a Foucault é justamente apontar que a relação confessional depende da posição em que o analista se coloca no dispositivo analítico. Na posição de objeto a permite que o analisante no dizer de Lacan conquiste uma verdade, “uma verdade incurável”.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. Confissões. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. Doutrina da Iluminação Divina. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores

ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault e a Crítica do Sujeito. Curitiba: UFPR, 2001.

\_\_\_\_\_. Artigo. Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética.

BILLOUET, Pierre. Foucault. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. Coleção Figuras do Saber, v. VI.

BIRMAN, Joel. Freud & a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. Entre Cuidado e Saber de Si – sobre Foucault e a Psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. Estilo e Modernidade em Psicanálise. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. Por uma Estilística da Existência. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. Freud e a Interpretação Psicanalítica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

BROWN, Peter. Corpo e Sociedade – O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CATONNÉ, Jean-Philippe. A Sexualidade, Ontem e Hoje. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

CHAVES, Ernani. Foucault e a Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CHEMAMA, Roland. Dicionário de Psicanálise. Porto Alegre: Larousse – Artes Médicas, 1995.

COUTINHO, Ângela M.M. Psicologia Clínica. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

DELUMEAU, Jean. A Confissão e o Perdão. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FINK, Bruce. O Sujeito Lacaniano: entre a Linguagem e o Gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. Microfísica do Poder. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

- \_\_\_\_\_. A História da Loucura. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. O Nascimento da Clínica. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. Os Anormais. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. História da Sexualidade I – A Vontade de Saber. São Paulo: Graal, 1993.
- \_\_\_\_\_. História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres. 10. ed. São Paulo: Graal, 2003.
- \_\_\_\_\_. História da Sexualidade III – O Cuidado de Si. 7. ed. São Paulo: Graal, 2002.
- \_\_\_\_\_. Ditos e Escritos I – Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- \_\_\_\_\_. Ditos e Escritos II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. Ditos e Escritos V – Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. Vigiar e Punir. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- \_\_\_\_\_. Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. A Verdade e as Formas Jurídicas. 2. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2001.
- FREUD, S. Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1972.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Palavra e Verdade. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. Freud e o Inconsciente. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. Introdução à Metapsicologia Freudiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. v. III.
- HANNS, Luiz. A Teoria Pulsional na Clínica de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- \_\_\_\_\_. Dicionário Comentado do Alemão de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. I.
- KAUFMANN, Pierre. Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. Seminário II – o Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. Seminário VII – a Ética da Psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. Seminário XI – os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. Seminário XVII – o Averso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J-B. Vocabulário da Psicanálise. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1967.

LEITE, Márcio Peter Souza. Psicanálise Lacaniana. São Paulo: Iluminuras, 2000.

MILLER, Jacques-Alain. Cause et Consentement – Cours Orientation Lacanienne. Département de psychanalyse de l'Université de Paris. VIII, 1987-1988. (Curso não traduzido e apresentado em seminários pela Dra. Maria de Souza.)

\_\_\_\_\_. Silet: os Paradoxos da Pulsão, de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RAHCHMAN, Jonh. Eros e a Verdade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

RUSSEL, Bertand. História da Filosofia Ocidental. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1977. v. I.

SOUZA, Maria. Fundamentos para a Psicanálise Lacaniana. Palestras sobre as conferências cartesianas.