

**THIAGO CANONENCO NALDINHO**

**ALGUMAS RELAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE FREUDIANA E OS  
PRECEITOS DO “CUIDADO DE SI” E DO “CONHECIMENTO DE SI”**

São Carlos  
Setembro / 2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

**Centro de Educação e Ciências Humanas**

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**THIAGO CANONENCO NALDINHO**

**ALGUMAS RELAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE FREUDIANA E OS  
PRECEITOS DO “CUIDADO DE SI” E DO “CONHECIMENTO DE SI”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

São Carlos  
Setembro / 2018

Folha de Aprovação

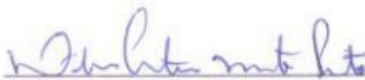
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Thiago Canonenco Naldinho, realizada em 28/09/2018:



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani  
UFSCar

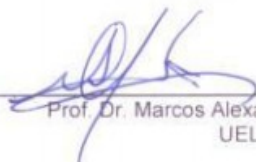


Prof. Dr. Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura  
USP



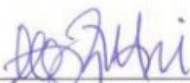
Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto  
UFSCar

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior  
UNESP



Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli  
UEL

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Hélio Rebello Cardoso Júnior e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

*Gostaria de mencionar aqueles que me foram fundamentais durante o percurso de elaboração desta tese. Agradeço à Dona Lucia – por tudo, como sempre! Agradeço ao Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani e à Prof. Dra. Josette Maria Alves de Souza Monzani pelo apoio, paciência e confiança. Agradeço à FAPESP e à UFSCar por terem propiciado-me uma aventura tão rara e proveitosa. Agradeço aos integrantes das bancas de qualificação e de defesa da presente tese, pelo interesse, disponibilidade e prontidão. Muito obrigado!*

“Se quieres suportar a vida, prepara-te para a morte” (FREUD, 1915, p. 301).

Thiago Canonenco Naldinho. Algumas relações entre a psicanálise freudiana e os preceitos do “cuidado de si” e do “conhecimento de si”. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani. São Carlos. 2018.

**Resumo:** Nossa tese constitui uma resposta-comentário ao questionamento levantado por Michel Foucault, sobre qual seria o vínculo da psicanálise com a temática da espiritualidade. Para tanto, iniciamos com a análise da descrição fornecida pelo intelectual francês sobre as diferenças entre dois modos de relação entre o sujeito e a verdade – respectivos a dois regimes de subjetivação: um anterior e outro posterior ao que o pensador francês denomina momento cartesiano, que marca a entrada da história da verdade na Idade Moderna. Posteriormente, enfocamos o pensamento de Sigmund Freud com o objetivo de localizar evidências quanto à suposta presença (afirmada por Foucault) no cerne do saber psicanalítico dos mesmos pontos que nortearam a milenar tradição da espiritualidade – o trabalho sobre si (realizado pelo sujeito com o intuito de alcançar a transformação de seu ser), enquanto condição de acesso à verdade; e a conseqüente transfiguração e salvação do sujeito em razão do contato com o verdadeiro. Finalmente, examinamos se a pretensa existência desses conteúdos espirituais possibilita a consideração da psicanálise como uma forma de espiritualidade na atualidade, analisando suas relações com os antigos princípios do conhecimento de si e do cuidado de si.

**Palavras-chave:** psicanálise; Freud; cuidado de si; conhecimento de si; Foucault.

Some relations between freudian psychoanalysis and the precepts of "care of the self" and of "self-knowledge"

Abstract: Our thesis is a response/comment to the question raised by Michel Foucault about what the link of psychoanalysis with the theme of spirituality would be. To that end, we begin our discussion with an analysis of a description made by the aforementioned French philosopher. He portrays the differences between two sorts of relationships between subject and truth – regarding two regimes of subjectivation: one previous and other posterior to what Foucault calls the Cartesian moment, which marks the entrance of the history of truth into the Modern Age. Later, we focus on the thought of Sigmund Freud, in order to find evidence concerning the supposed presence (stated by Foucault), at the core of psychoanalytic knowledge, of the same points that guided the millennial tradition of spirituality – the work upon the self (performed by the subject with the aim of achieving the change of his being) as a condition to accessing the truth; and the consequent transfiguration and salvation of the subject, due to its contact with the truth. Finally, we evaluate whether the presumed existence of these spiritual contents sanctions the consideration of psychoanalysis as a type of spirituality in the present time, through its relations with the old principles of self-knowledge and care of the self.

Keywords: psychoanalysis; Freud; care of the self; self-knowledge; Foucault.

## SUMÁRIO

1 – Introdução .....	10
2 – Vínculos entre subjetividade e verdade em Foucault .....	14
2.1 – Processos de subjetivação: práticas de sujeição e de liberdade .....	14
2.2 – Relações entre a psicanálise e o poder político moderno .....	21
3 – A psicanálise freudiana e o aparelho psíquico .....	40
3.1 – Pré-história da psicanálise e seu advento .....	40
3.2 – O aparelho psíquico e a teoria da libido .....	44
3.3 – A interação das instâncias psíquicas .....	51
4 – A terapêutica psicanalítica em Freud .....	57
4.1 – Procedimentos, metas e limites .....	57
4.2 – Da transferência à autonomia .....	68
5 – A civilização e a regulação das pulsões .....	80
5.1 – Meios psíquicos de defesa da civilização (sublimação, caráter e repressão) .....	84
6 – A moral e a ética .....	94
6.1 – Uma ética freudiana .....	96
7 – Freud e a arte de viver .....	103
7.1 – O mal-estar na civilização e as técnicas da arte de viver .....	103
7.2 – A psicanálise como uma técnica da arte de viver .....	109
8 – Considerações finais .....	116
9 – Bibliografia .....	120



## ABREVIATURAS DAS OBRAS MAIS UTILIZADAS NESTA TESE

### **Foucault:**

- DM - Doença mental e psicologia.
- ETICA – A ética do cuidado de si como prática da liberdade.
- HERM – A hermenêutica do sujeito.
- HL – História da Loucura na Idade Clássica.
- HSI - História da sexualidade, 1: a vontade de saber.
- VFJ - A verdade e as formas jurídicas.
- VP – Vigiar e Punir: nascimento da prisão.
- MP – Microfísica do poder.

### **Freud:**

- 23CONF – 23ª das conferências de introdução à psicanálise: os caminhos da formação do sintoma.
- 27CONF – 27ª das conferências de introdução à psicanálise: a transferência.
- 28CONF – 28ª das conferências de introdução à psicanálise: a terapia analítica.
- ANALISE – Análise terminável e interminável.
- COSMO – Em torno de uma cosmovisão.
- ESQUEMA – Esquema da psicanálise.
- EUISSO - O eu e o isso.
- FUTURO – O futuro de uma ilusão.
- INIBICAO – Inibição, sintoma e angústia.
- INTRO – Introdução ao narcisismo.
- MAL – O mal-estar na civilização.
- PSICO – Psicologia das massas e análise do eu.
- PULSOES – Pulsões e seus destinos.
- RECORDAR – Recordar, repetir e reelaborar.
- REPRESSAO – A repressão.
- RESISTENCIAS – As resistências contra a psicanálise.

## 1 – Introdução<sup>1</sup>

Esta tese pode ser compreendida como a mais recente etapa de uma linha de pesquisa que iniciamos durante nossa graduação em Psicologia (2004-2008). Desde essa época, nossas investigações centram-se principalmente na questão do modo de vida, assim como definem o pensamento de Foucault enquanto um privilegiado objeto de estudo. Com efeito, ao longo dos trinta meses em que realizamos nossa iniciação científica,<sup>2</sup> efetuamos uma comparação entre os conceitos de amizade, em Foucault, e vida não fascista, em Deleuze e Guattari – procurando ressaltar a existência de ressonâncias entre tais formas de vida. Posteriormente, sobretudo devido à influência foucaultiana, decidimos aprofundarmo-nos num tema mais geral: não o exame de estilos de vida característicos, senão o processo mediante o qual é possível alcançá-los. Enfocando os mesmos três autores, essa pesquisa delimitou seu escopo na noção de filosofia como prática de si – isto é, na possibilidade de vivência (por Foucault, Deleuze e Guattari) da filosofia enquanto uma prática que requer, necessariamente, a adequação da forma de vida do filósofo ao discurso teórico que esse professa ou afirma vincular-se. Nosso mestrado (em Filosofia),<sup>3</sup> por seu turno, restringiu-se às ideias foucaultianas, todavia também esteve concentrado na temática da constituição de uma específica forma de vida – mais particularmente, na maneira como as noções de crítica e de *parrhesía* interligam-se e situam-se como pontos-chave na (mencionada) maneira como entendemos que Foucault experimentava a filosofia.<sup>4</sup>

Paralelamente a esses passos, também durante nosso curso em Psicologia, travamos contato – teórica e praticamente (como paciente e também enquanto profissional em formação) – com a psicanálise. Não demorou para que constatássemos nosso interesse em esmiuçar os possíveis laços entre o método criado por Freud e a ideia que já vínhamos estudando há alguns anos, quer dizer, a da modificação do sujeito em decorrência de sua relação com a verdade. Sem dúvida, o curso *A*

---

1 A pesquisa que deu origem a esta tese contou com o imprescindível financiamento da FAPESP (2012/06153-0)

2 Tal como a presente tese, ambas as pesquisas (“Modos de vida: estudo dos conceitos de amizade, em Foucault, e vida não fascista, em Deleuze e Guattari” e “Filosofia e espiritualidade: estudo da noção de filosofia como prática de si, em Foucault, Deleuze e Guattari) contaram com o apoio da FAPESP.

3 As pesquisas de nossa iniciação científica ocorreram sob orientação do Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr., na Universidade Estadual Paulista (UNESP); enquanto nossa dissertação de mestrado (“As relações entre sujeito e verdade em Foucault: crítica e *parrhesía*”) foi desenvolvida na Universidade Estadual de Londrina (UEL), sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

4 Surgida no âmbito político, como a corajosa modalidade de discurso verdadeiro que critica as relações de poder hegemônicas, a *parrhesía* é associada por Sócrates ao *cuidado de si* e, portanto, à ascese filosófica, à prática da filosofia. ‘E assim funda-se, creio, esse famoso tema que será tão importante em toda a história do pensamento e sobretudo da filosofia antiga, o problema da *atitude filosófica*. Ser agente da verdade, ser filósofo, e enquanto filósofo reivindicar para si o monopólio da *parrhesía*, não quererá dizer apenas que alguém pretende-se capaz de enunciar a verdade no ensino, nos conselhos que dá, nos discursos que pronuncia, senão que é efetivamente, em sua vida mesma, um agente da verdade. *A parrhesía como forma de vida, a parrhesía como modo de comportamento, a parrhesía* até mesmo na vestimenta do filósofo, são elementos constitutivos desse monopólio filosófico que ela reclama para si” (FOUCAULT, 2010, p. 327, tradução e grifos nossos).

*hermenêutica do sujeito*, de Foucault (proferido no *Collège de France*, em 1982), foi a obra que mais intensamente encorajou-nos a redigir uma tese sobre o referido assunto. Ali, em certo ponto, o pensador francês descreve como a psicanálise relaciona-se com o tema que foi essencial para a filosofia antiga, isto é, “a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (HERM, p. 40). Embora tenha sublinhado a aproximação entre a terapêutica psicanalítica e a temática da filosofia como atividade espiritual,<sup>5</sup> infelizmente Foucault não nos legou maiores esclarecimentos a respeito. Limitou-se a pontuar a temática, deixando-a aberta.

Esta questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: *é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade*, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* [cuidado de si] – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (HERM, p. 41, grifo nosso).

Não entendemos, absolutamente, essa reserva foucaultiana em prover uma resposta à questão como um traço de descaso. Ao contrário, acreditamos que, ao expor o relacionamento da psicanálise com a dimensão da espiritualidade, Foucault mostrava um grande interesse pelo tema – principalmente, porque tal hipótese poderia implicar a alteração na maneira como o pensador apreciava a experiência psicanalítica. Na verdade, entre outras razões possíveis, suspeitamos que sua recusa em ofertar uma resposta deveu-se fortemente à escassez de tempo. De fato, na ocasião em que apontou a citada aproximação, Foucault já estava bem perto de sua morte, ocorrida em junho de 1984. Portanto, dado que já encontrava-se em meio à redação de sua *História da Sexualidade*, é compreensível que não tenha querido mergulhar em outra pesquisa (com a imensa profundidade e amplitude que lhe era peculiar), dessa vez no universo psicanalítico.<sup>6</sup>

Perante essa lacuna, confiamos na pertinência do empreendimento de uma tentativa de resposta à questão em jogo – vontade essa que não julgamos, de nenhum modo, como exclusiva.<sup>7</sup>

5 Como Foucault discorre, em certas “formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência, reencontramos, de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, *algumas exigências da espiritualidade*. Dispensável, por certo, traçar-lhe um desenho: de imediato reconhecemos uma forma de saber como o *marxismo* ou a *psicanálise*. [...] [Sabemos] bem que, por razões totalmente diferentes mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, *o problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade) e a consequente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade*, estas duas questões repito, absolutamente características da espiritualidade, serão por nós reencontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo caso, de ponta aponta em ambos. De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. O que quero dizer é que nestas formas de saber reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver – sob um olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios –, são as muito velhas e fundamentais questões da *epiméleia heautoû* e, portando, da espiritualidade como condição de acesso à verdade” (HERM, p. 39-40, grifos nossos).

6 Isso, sem mesmo entrarmos no mérito da discussão acerca do momento (entre 1981 a 1983) em que o intelectual contraiu HIV, ou tomou consciência de sua contaminação – o que justificaria ainda mais sua opção por trabalhar em temas que lhe eram mais caros e urgentes.

7 Efetivamente, outros autores, como, por exemplo, Jean Allouch (em *A psicanálise é um exercício espiritual?: resposta a Michel Foucault*), também demonstraram seu desejo em fornecer uma resposta à interrogação.

Nossa intenção é muito distante da defesa de que nossa interpretação seja tida como algo verdadeiro, pretendida como irrefutável. Almejamos, somente, ofertar algumas modestas reflexões sobre o problema, pois cremos que as mesmas podem vir a interessar a outros estudiosos, tanto da filosofia, quanto da área “psico”. Por fim, como dissemos no começo deste segmento, a presente tese seria, efetivamente, um passo adicional no caminho que estamos empenhando-nos em trilhar já há alguns anos – buscando (na esteira de Foucault) a existência de rastros da concepção de filosofia como uma prática de si no pensamento de diversos autores (Deleuze, Guattari, Nietzsche e, inclusive, o próprio Foucault).<sup>8</sup> Um percurso não só acadêmico – de progressão em nossa formação profissional (quer na seara psicológica ou na esfera de pesquisa e de docência) –, mas também, indubitavelmente, de mérito pessoal (subjetivo). Isso, pois julgamos que os influxos do pensamento de Foucault sobre nossa caminhada vão muito além de uma preciosa referência teórica. Intervêm, com efeito, decisivamente em nossa própria atitude perante o conhecimento – conforme a descrição foucaultiana, sobre o modo como o intelectual francês entendia a filosofia, explana brilhantemente:

A filosofia é o movimento pelo qual nos libertamos – com esforços, hesitações, sonhos e ilusões – daquilo que passa por verdadeiro, a fim de buscar outras regras do jogo. *A filosofia é o deslocamento e a transformação das molduras de pensamento, a modificação dos valores estabelecidos, e todo o trabalho que se faz para pensar diferentemente, para fazer diversamente, para tornar-se outro do que se é* (FOUCAULT, *online*, grifos nossos).

Procurando cumprir o objetivo de fornecer uma resposta ao problema circunscrito, nossa tese é subdividida nas seguintes etapas:

- O exame, no pensamento foucaultiano, dos vínculos entre os temas da subjetividade e da verdade – descrevendo as modalidades existentes de práticas de subjetivação, tal como os laços que a psicanálise apresenta com o poder político moderno;
- A análise do pensamento freudiano, com o intuito de esclarecer a forma como o mesmo compreende o psiquismo – sua estruturação, seus princípios de funcionamento e as interações entre suas instâncias;
- A definição da terapêutica criada por Freud – elencando seus procedimentos, suas metas, assim como seus limites de ação;
- A investigação acerca do papel das noções de ética e de moral no pensamento de Freud – enfatizando o difícil relacionamento entre a civilização e as pulsões encontradas nos seres

---

<sup>8</sup> Pensamos encontrar um ponto de vista semelhante em Giacóia Jr. (1995, p. 99-100): “É certo que tanto para Nietzsche como para Foucault, a idéia de uma estilização da existência, de uma ética não normativa, centrado (*sic*) no projeto de elaboração de si para transformar a matéria de uma vida numa obra de arte é, pelo menos, um ensaio do pensamento que se apresenta como digno de ser considerado”. Para mais informações sobre nossa interpretação acerca do tema em Nietzsche, conferir NALDINHO, T. C. (2013).

humanos, bem como explorando os caminhos pelos quais é possível alcançar um acordo benéfico para ambas as partes concorrentes na mencionada disputa;

- O exame, nas ideias de Freud, daquilo entendido como uma ética da psicanálise – pormenorizando suas principais características e o modo como poderia relacionar-se com a arte de viver e a dimensão da espiritualidade.
- A sistematização dos resultados ponderados em direção à formalização de nossa interpretação a respeito do presumido parentesco entre a psicanálise (em Freud) e o campo da espiritualidade – destacando a maneira como as noções de modo de vida, conhecimento de si e cuidado de si vinculam-se com a terapêutica freudiana.

## 2 – Vínculos entre subjetividade e verdade em Foucault

O conjunto das pesquisas de Michel Foucault, realizadas entre os anos 1960 e 1980, apesar de seus redirecionamentos, pode ser compreendido como uma grande linha de desenvolvimento teórico. Contudo, para facilitação de entendimento, seus trabalhos costumam ser esquematicamente segmentados em três grandes fases. Primeiramente, suas pesquisas focaram o tema do saber; posteriormente, a questão do poder e, conseqüentemente, as íntimas e recíprocas relações que essas noções mantêm entre si (definidas sob o conceito de saber-poder); e, finalmente, os processos de subjetivação (si), que nutrem grandes desdobramentos no âmbito da ética. Apesar de apresentarem diferentes temáticas, essas investigações perseguiram um alvo prioritário. Em uma entrevista concedida durante seus últimos meses de vida, Foucault (ETICA, p. 274) declarou que seus esforços como pesquisador e intelectual sempre orbitaram um mesmo problema – “o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade”. Importava-lhe conhecer os caminhos pelos quais o homem, voluntária ou forçosamente, ingressa em jogos de verdade, submete-se ao exercício de poderes e constitui-se como sujeito. Quanto a isso, suas pesquisas não almejavam apenas compreender o desenvolvimento histórico das relações entre tais termos. Procuravam, acima de tudo, esmiuçar o contexto da atualidade, com vistas à elaboração de um posicionamento ético-político apropriado à época em que o autor vivia.

### 2.1 – Processos de subjetivação: práticas de sujeição e de liberdade

Foucault entendia a questão do sujeito de maneira bem particular. Não acreditava em algo como um “sujeito definitivamente dado” (VFJ, p. 8) – um sujeito fundador, soberano, universal, que atuaria como condição da experiência. Pelo contrário, suas investigações almejavam precisamente o entendimento e a descrição de como, por meio de diferentes experiências, o sujeito foi e é elaborado em suas diversas formas. O autor buscou mostrar de que maneira o próprio “sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou são, como sujeito delinquente ou não, através de um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc” (ETICA, p. 275).<sup>9</sup> Em resumo, o sujeito não seria uma substância, porém uma forma historicamente moldada – quer de maneira mais autônoma, através de práticas de liberdade; quer por meio de práticas de sujeição.

De fato, conforme sublinha o intelectual francês (id., 2004b; 1995a), desde o século XVI

---

9 “Atualmente, quando se faz história – história das idéias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse *sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece*. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir” (VFJ, p. 10, grifo nosso).

vivemos em sociedades regidas por uma forma política de poder denominada Estado – caracterizada pela concentração de seu empenho na proteção e na proliferação da existência humana (dado que a considera um recurso indispensável à manutenção, à consolidação e à expansão de seu campo de ação). Na transição entre os séculos XVII e XVIII, delimitando os contornos de sua primeira configuração, surgem as *disciplinas*: efetivas técnicas de adestramento que objetivavam o contínuo aumento da utilidade e da docilidade dos corpos sob domínio. Em acréscimo, algumas décadas depois, inicia-se o exercício das *medidas de regulamentação*, as quais têm por finalidade a gerência dos grandes processos referentes à população (tais como: natalidade, migração etc). Enfim, duas esferas complementares (indivíduo e população) da sujeição que o *biopoder* nos impõe, visando ao empobrecimento do tecido relacional e afetivo, isto é, à padronização dos estilos de vida das pessoas – dentro de seu abrangente, constante e calculado controle sobre a vida (Cf. FOUCAULT, 1995a; HSI, p. 131).

Apesar de reprovar o *modus operandi* do poder político moderno, o qual “faz dos indivíduos sujeitos” (tanto no sentido de “dependência e controle” em relação a alguém, quanto no que se refere ao encarceramento identitário por uma “consciência ou autoconhecimento”), até meados dos anos 1970, Foucault ainda não concebia um modo de superar tamanha sujeição (id., 1995a, p. 235). Todavia, durante os anos 1980, o mergulho no mundo greco-helenístico-romano acaba provendo-lhe um ponto de vista claramente mais promissor para a análise do problema em questão – envolvendo uma modalidade alternativa de subjetivação, baseada na facultativa disposição para a modificação de si. É por isso que essa mudança de enfoque para a Antiguidade apresenta-se como um passo de extrema relevância dentro do conjunto de seu pensamento. Realmente, como muitos de seus comentadores sustentam, trata-se da inauguração daquilo que entendem ser o terceiro grande eixo de suas pesquisas: a ética ou o si (em continuidade a suas investigações sobre o saber e o poder).

Contrariamente à habitual impressão generalizada, Foucault (HERM, p. 17) verifica a presença de uma forte exigência de austeridade na moralidade da Antiguidade. No entanto, as reflexões morais tendiam muito mais para as práticas de si,<sup>10</sup> para uma ética acerca do cuidado de si, do que para um impositivo código de regras de conduta ou para uma definição estrita do permitido e do interdito. Por sua vez, o cuidado de si (*epimeleia heautou*) – esse trabalho com vistas a constituir-se como sujeito moral – dependia de um treinamento que englobava tanto o conhecimento de si quanto a atividade de transformação de si (Cf. HERM, p. 382). Tratava-se de exercícios e

---

10 Parece-nos que Foucault faz uso indiscriminado dos termos: prática de si, arte de si e técnica de si. Tal impressão é compartilhada com outros autores: “Existe uma sinonímia no emprego que faz Foucault de termos tais como jogos, modos, artes, estilos, técnicas, estratégias, práticas. Esses termos devem exprimir o processo que se realiza numa experiência; são eles ainda que levam a experiência a se constituir numa forma precisa” (SOUZA, 2000, p. 50-51, grifo nosso). Contudo, podem-se entender por práticas de si: “[...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 1984, p. 15). Para mais esclarecimentos, consultar: SOUZA, 2000, p. 118-122.

técnicas, socialmente disponíveis, realizados livremente pelos indivíduos que almejassem realizar um aperfeiçoamento ético. Um intenso trabalho de si sobre si, cujas origens antecedem Sócrates e Platão, que possibilitava a elaboração da vida (de seus praticantes) como uma obra de arte – portadora de critérios estilísticos e valores filosóficos morais amplamente estimados. Em síntese, uma minuciosa atividade de elaboração de si, uma vontade orientada pela busca de uma ética que fosse uma estética da existência (Cf. FOUCAULT, 1984; 1985; HERM; ETICA; ORTEGA, 1999).

Em meio a sua investigação acerca dos laços entre subjetividade e verdade na Antiguidade, Foucault ressalta, n’*A hermenêutica do sujeito* (2004a), que gostaria de desprender-se do exemplo sexual.<sup>11</sup> De fato, diferentemente de suas investigações precedentes, o autor almejava explorar a questão da estilística da existência a partir de uma perspectiva mais abrangente. Como marco inicial desse novo empreendimento, discorre sobre aquele que reconhecia como o preceito filosófico fundamental das relações entre sujeito e verdade. Divergindo da historiografia da filosofia, o intelectual afirma que o preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) não é realmente a “fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade” (HERM, p. 5). Posto que o princípio do conhecimento de si apareceria não apenas atrelado, mas até mesmo subordinado ao preceito mais geral do cuidado de si (Cf. HERM, p. 86). Realmente, a *epiméleia heautoû* exerceu um papel de extrema notoriedade durante toda a Antiguidade greco-helenístico-romana. Para além de concretas práticas de si (por exemplo, técnicas de meditação; de memorização do passado; de exame de consciência; de verificação das representações; etc.), o cuidado de si era definido como uma atitude geral de estar e agir no mundo, de relacionar-se com os outros. Por meio desse labor atento de si sobre si, o indivíduo era capaz de assumir-se, transfigurar-se, modificar-se e purificar-se (Cf. HERM, p. 14).

Enfim, com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um corpus definindo *uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante*, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria

---

11 Convém esclarecermos que o citado terceiro grande eixo das pesquisas foucaultianas, iniciado com o movimento do autor em direção ao pensamento antigo, está bastante intrincado às suas investigações concernentes ao tema sexual. Realmente, a despeito dos promissores resultados exibidos em *A vontade de saber* (1976) – o primeiro volume de sua *História da sexualidade* –, registra-se uma aguda reorientação no foco das investigações relatadas nos tomos seguintes. Inicialmente, esse projeto tinha por objetivo geral explorar, a contar do século XVIII, a sexualidade enquanto experiência – compreendendo essa última enquanto a correlação, numa determinada cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. Todavia, em razão da constatação do papel central exercido pelo desejo no âmbito sexual durante a Idade Clássica – séculos XVII e XVIII – (bem como de seu direto parentesco com a tradição cristã), Foucault decidiu reformular seu projeto. Doravante, desloca seu olhar da questão da experiência da sexualidade para a de uma genealogia do desejo e do sujeito desejanse (cujo trajeto partiria da atualidade, atravessaria o cristianismo e terminaria na Antiguidade). Assim, enquanto no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, Foucault abordou o desenvolvimento do regime de poder e de subjetivação modernos, nos dois volumes restantes – *O uso dos prazeres* (1984) e *O cuidado de si* (1985) – passou a explicar o modo de subjetivação vigente na Antiguidade. Diferentemente do papel de destaque conferido ao desejo na experiência da sexualidade encontrada na Modernidade, tratava-se da análise de uma outra modalidade de experiência ao redor da atividade sexual, centrada naquilo que os gregos chamavam de *aphrodisia* (a dinâmica formada pelos atos, prazeres e desejos sexuais).



história da subjetividade ou, se quisermos, *na história das práticas da subjetividade* (HERM, p. 15, grifos nossos).

Entretanto, curiosamente, apesar de sua enorme importância, a noção de cuidado de si parece ter sido bastante menosprezada dentro do retrato histórico que o pensamento ocidental faz de si mesmo (Cf. HERM, p. 15). Daí, surge a questão: por que, a despeito de todo seu prestígio na cultura, filosofia e moral ocidentais, o cuidar de si não encontra entre os modernos uma recepção mais apropriada à grandeza de sua importância histórica? A que se deve o desmedido privilégio referente ao preceito do conhecimento de si, em detrimento do cuidado de si?

Entre as hipóteses que cogita, Foucault (HERM, p. 18) destaca como mais provável e essencial a ideia da ocorrência de uma profunda modificação nos vínculos entre sujeito e verdade na história do pensamento ocidental. Ao contrário de uma reviravolta, o autor acredita que esse notável ponto de virada (situado, aproximadamente, nos séculos XVI e XVII e centrado, principalmente, na figura de Descartes), é resultado de duas etapas complementares.<sup>12</sup> Primeiro, a requalificação filosófica do *gnôthi seautón* por meio da consideração do conhecimento de si (sob a forma de consciência de si) como o passo inicial do procedimento filosófico – ou seja, a evidência da existência do sujeito como condição para que ele alcance a verdade. Concomitantemente, haveria a desqualificação e a (quase completa) exclusão da noção de cuidado de si do âmbito do pensamento filosófico moderno.

“[O] procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico – a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá, tal como efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível. É, portanto, ao conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano. Além disto, colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era este conhecimento de si mesmo (não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito) que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade. [...] Compreende-se [...] por que, a partir deste procedimento [cartesiano], o princípio do *gnôthi seautón* como fundador do procedimento filosófico, pôde ser aceito, desde o século XVII portanto, em certas práticas ou procedimentos filosóficos. Mas, se, pois, o procedimento cartesiano, por razões bastante simples de compreender, requalificou o *gnôthi seautón*, ao mesmo tempo muito contribuiu, e sobre isto gostaria de insistir, para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno” (HERM, p. 18-19).

Em poucas palavras, esse *momento cartesiano* (como Foucault o denomina) seria o marco definitivo tocante à entrada da história da verdade na Idade Moderna. Pois, até então, o acesso à verdade no Ocidente era uma operação que, necessariamente, colocava em jogo o próprio ser do sujeito e não

---

12 “Pois bem, [...] podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão-somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de ‘*momento cartesiano*’ encontra seu lugar e sentido, *sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto*. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele” (HERM, p. 22, grifos nossos).

apenas o ato de conhecimento (Cf. HERM, p. 15-24).

Como Foucault elucidava, se entendermos a filosofia como a forma de pensamento que se interroga sobre as condições e os limites que permitem ao sujeito acessar a verdade, então a *espiritualidade* seria o “conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas [...] para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (HERM, p. 19). Esse agrupamento de práticas subjetivadoras exibiu algumas características básicas no Ocidente. Em primeiro lugar, a “espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade” (HERM, p. 19). Tal via é aberta apenas na condição de que o sujeito coloque em jogo seu próprio ser.<sup>13</sup> Outro traço peculiar da espiritualidade seria o entendimento de que a verdade não consistiria em ser apenas uma espécie de recompensa conquistada pelo sujeito, mediante o ato de conhecimento. Bem mais do que isso, a verdade seria aquilo que iluminaria o sujeito, lhe daria beatitude, tranquilidade de alma. “Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura” (HERM, p. 20-21). Não se trataria unicamente das consequências do procedimento espiritual realizado para acessar a verdade, porém de diretos efeitos de retorno da verdade sobre o sujeito que a ela acedeu.

Com isso, Foucault (HERM, p. 279) pretende sublinhar que durante a Antiguidade greco-helenístico-romana “havia identidade ou quase, entre essa espiritualidade e a filosofia”. A questão filosófica de como ter acesso à verdade era profundamente amarrada à temática própria da espiritualidade – quer dizer, àquilo que o sujeito precisa modificar em seu próprio ser para poder atingir a verdade. Percebemos, assim, que a filosofia era apreciada enquanto um conjunto de princípios e técnicas imprescindível para quem buscasse cuidar de si. Longe de ser somente um preceito idealizado presente num discurso filosófico, a *epiméleia heautoû* manifestava-se numa prática de si, ou melhor, num grupo de práticas ou técnicas que tinha por intento gerar no sujeito as indispensáveis modificações espirituais. Resumindo, cuidar de si mesmo não estava restrito a uma teórica busca filosófica da verdade, posto que consistia, sobretudo, na vivência da filosofia – na determinação da filosofia como seu modo de vida (Cf. HERM, p. 19-21, 167, 219, 514).

---

13 “A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. Acho que esta é a fórmula mais simples porém mais fundamental para definir a espiritualidade” (HERM, p. 19-20, grifos nossos).

Em razão da gradual incorporação da “filosofia como pensamento da verdade, pela *espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo*” (HERM, p. 219, grifo nosso), o esquema prático chamado *conversão* adquire enorme popularidade.<sup>14</sup> Uma vez que a salvação da alma decorreria do cuidado de si, era imperioso desviar a atenção para si – converter-se a si mesmo (Cf. HERM, p. 20, 253-273, 301-323). Frente a essa crescente afirmação do eu como objeto e finalidade dos cuidados consigo, a filosofia (que, desde os pós-socráticos, vinha definindo seu campo de ação ao redor da arte da existência, da técnica refletida da vida) foi tornando-se paulatinamente o cerne da arte de si.<sup>15</sup> Esse movimento (no qual a alma funcionava tanto como agente quanto como alvo da modificação de si) é muito bem representado pela *metáfora da navegação* – frequentemente citada pelos filósofos helenísticos e romanos durante a Antiguidade (Cf. HERM, p. 302-303). Por certo, a imagem da navegação remete a um trajeto a ser percorrido, aos inúmeros perigos contidos na jornada e, evidentemente, a um destino a ser alcançado: um porto seguro que forneça tranquilidade. Em contrapartida, a vida exigiria do navegante a maestria de uma apropriada arte, *tékhnē* (simultaneamente teórica e prática), ao longo de todo o percurso (Cf. HERM, p. 222-227, 263, 302-303).

Essa tarefa filosófica de elaboração de si por si processava-se mediante uma *ascese* – uma reunião de “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram [...] modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra” (HSII, p. 15). Esse trabalho ascético, por sua vez, era subdividido em duas etapas. Primeiro, a assimilação de discursos verdadeiros (que servem de princípios de racionalidade e de conduta). Na sequência, era imprescindível praticá-los, transformá-los em verdades incorporadas na conduta, no *éthos*. Em conclusão, era forçoso adquirir e praticar virtudes, entendidas enquanto as peças da armadura requerida para que o navegante de si pudesse resistir às tempestades impostas pela vida (Cf. HERM, p. 381-503).

Todo esse trabalho que os antigos indivíduos greco-helenístico-romanos exerciam sobre si mesmos não sucumbiu diante da derrocada do Alto Império Romano e da cultura de si. Na

---

14 Na espiritualidade “*não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito. Esta conversão, esta transformação – e aí estaria o segundo grande aspecto da espiritualidade – pode fazer-se sob diferentes formas. Digamos muito grosseiramente [...] que esta conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu status e de sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele e o ilumina). Chamemos este movimento, [...] de movimento do éros (amor). Além desta, outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (áskesis)*” (HERM, p. 20, grifos do autor e nossos). Sobre isso, Foucault nitidamente concedeu maior destaque a modalidade ascética de conversão – o que se justificaria pelo fato de suas últimas obras terem focado a questão de uma modificação do sujeito por si mesmo, a partir de uma voluntária atitude de incorporação da verdade pelo longo e difícil trabalho de si sobre si.

15 “A pergunta – ‘como fazer para viver como se deve?’ – era a pergunta da *tékne tou bíou*: qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver, como devo viver enquanto indivíduo, enquanto cidadão, etc.? Esta pergunta [...] tornar-se-á cada vez mais idêntica ou cada vez mais nitidamente incorporada à pergunta: ‘como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?’” (HERM, p. 219).

realidade, o corpo da ascese filosófica foi absorvido, com algumas modificações, pela religião cristã – em aguda expansão na época. Entretanto, com o passar dos séculos, o cristianismo foi perdendo esse caráter ascético, deixando de ser uma filosofia prática, transformando-se, por fim, num simples discurso teórico, numa teologia (Cf. HERM; HADOT, 2004). Em continuidade a esse longo processo histórico de modificação das relações entre sujeito e verdade, Foucault (como descrevemos) ressalta a ocorrência, ao redor dos séculos XVI e XVII, do momento cartesiano. Doravante, o “sujeito como tal tornou-se capaz de verdade[.] Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito” (HERM, p. 234). Adicionalmente, o cuidado de si recebe outro importante golpe quando Kant afirma que o inacessível para o conhecimento do homem é exatamente a própria estrutura do sujeito cognoscente. Portanto, “a idéia de uma certa transformação espiritual do sujeito que lhe daria finalmente acesso a alguma coisa à qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal” (HERM, p. 234-235). Em suma, pode-se dizer que, após o momento cartesiano, o cuidado de si sofre um enorme soterramento pelo desmedido benefício concedido ao conhecimento de si.

O aglomerado dessas investigações foucaultianas revela-nos, entre outras coisas, a enorme distância entre a maneira como os modernos compreendem as relações entre sujeito e verdade (as condições, o processo e os efeitos decorrentes do acesso do sujeito à verdade) e aquela outra modalidade presente nas antepassadas sociedades greco-helenístico-romanas. De fato, (conforme relatamos) durante toda a Antiguidade, o tema característico da filosofia (como ter acesso à verdade?) esteve praticamente sobreposto à questão da espiritualidade (quais as transformações que devem ser realizadas no ser mesmo do sujeito para conquistar o acesso à verdade).<sup>16</sup> No entanto, com o momento cartesiano, advém um cenário no qual o aperfeiçoamento ético do sujeito – enquanto requisito para o acesso à verdade – é esvaziado em prol do ato de conhecimento.

*Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. O que não significa, é claro, que a verdade seja obtida sem condição. Contudo, [...] [nenhuma dessas condições] concerne à espiritualidade (HERM, p. 22, grifos nossos).*

Em outras palavras: de lá para cá, o sujeito é considerado capaz de acessar a verdade por si mesmo. Não precisando, para tanto, de nenhuma modificação em seu ser, dado que sua própria estrutura já o habilitaria alcançar o verdadeiro por meio do conhecimento. Como resultado, o homem – inflado

---

16 Como exceção a essa tendência ocorrida na Antiguidade, Foucault destaca a figura de Aristóteles, que teria sido o “fundador da filosofia no sentido moderno do termo” (HERM, p. 22).

por ares científicos – apresenta-se como o sujeito do conhecimento, isento do laborioso cuidado ético de si. Cabe ressaltar, no entanto, que essa dispensa quanto às exigências éticas – derivada da ausência de espiritualidade – vem acompanhada (como relatado) de de uma aguda servidão ao poder político moderno, que naturaliza o indivíduo enquanto um notório objeto do conhecimento científico, na medida em que o fixa como um predileto alvo de suas práticas (discursivas e não-discursivas).

Quanto a isso, baseando-se nas citadas descobertas concernentes à estética da existência, amplamente praticada durante a Antiguidade, Foucault (1995a; HERM; ETICA) entrevê uma escapatória atinente a essa tenebrosa normalização subjetiva característica de nossa época. Tratar-se-ia da rejeição da subjetividade padronizada que nos é imposta, aliada à tarefa de elaboração de novos modos de vida – ainda livres de qualquer catalogação, delimitação ou prescrição pelo poder político.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja *descobrir o que somos, mas recusar o que somos*. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. [Portanto, ] a conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que *promover novas formas de subjetividade* através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos (FOUCAULT, 1995a, p. 239, grifos nossos).

Sem dúvida, esse projeto de desassujeitamento defendido por Foucault inspira-se no modo como a filosofia antiga era praticada. Todavia, o intelectual apressa-se em salientar que não pretendia, com isso, solucionar um problema atual com uma resposta arcaica (Cf. ETICA, p. 280). Diferentemente, almejava evidenciar que a utilização, pelo indivíduo moderno, de práticas (socialmente disponíveis na atualidade) promotoras da voluntária elaboração de si por si poderia viabilizar a superação do contexto normalizador em que estamos inseridos (Cf. HERM, p. 306).

## **2.2 – Relações entre a psicanálise e o poder político moderno**

O campo psicanalítico parece ter impressionado Foucault desde muito cedo, o que pode ser atestado pela frequente presença de citações a Freud em sua produção – a contar de *Doença Mental e Psicologia*, de 1954, passando (entre outros textos) pela *História da Loucura*, por *As palavras e as coisas*, e chegando até os mais recentes volumes da *História da Sexualidade* (Cf. CHAVES, 1988, p. 3) Suas menções à psicanálise trazem, contudo, tanto elogios entusiasmados quanto ferrenhas críticas.

Tais referências vão do elogio à ironia, passando pela crítica mordaz e contundente, se relacionando com as mais diferentes questões, ao sabor daquilo que está sendo tematizado, seja a questão da loucura, da sexualidade, do poder, do desejo, da linguagem, da constituição do sujeito. Essas referências indicam que *o texto freudiano é uma sombra permanente que, ora escandalosa, ora insidiosamente,*

*perpassa em vários níveis o texto de Foucault* (CHAVES, p. 1988, p. 3, grifo nosso).

Assim, essa aparente discrepância é elucidada quando consideramos o lugar transitório que a experiência psicanalítica ocupou no pensamento foucaultiano – em direta consequência da compatibilidade ou não da prática e do saber psicanalíticos em relação a sua filosofia. Por isso, talvez seja fecundo começarmos a abordar esse variável juízo foucaultiano quanto à psicanálise destacando a função central exercida naquele pela noção de *repressão*.

Logo no início de *A vontade de saber*, Foucault (HSI, p. 09-13) descreve a célebre tese de uma vasta e intensa repressão sexual que, segundo muitos, estaria em vigor em nossas sociedades há, pelo menos, trezentos anos. De acordo com tal hipótese, foi a partir do início do século XVII que o sexo tornou-se alvo de um profundo zelo pelas instituições. Até então, os códigos de pudor não exigiam o encobrimento de certas anatomias, nem tampouco delimitavam as palavras, os risos e os prazeres relacionados ao ato sexual. A citada repressão seria, pois, produto do desenvolvimento do capitalismo. Sexo e trabalho nutririam uma improdutiva concorrência que a ordem burguesa deveria resolver, sob risco da força de trabalho humana (fundamental para produção industrial) ser excessivamente consumida nos meandros de Eros. Consequentemente, os perigos, as anormalidades e as inutilidades da sexualidade teriam sido praticamente varridas do espaço social, em favor da sanidade e da fecundidade presumidamente encontradas no quarto do casal legítimo. O “puritanismo moderno teria imposto [ao sexo] seu tríplice decreto de interdição, inexistência e mutismo” (HSI, p. 10). Contudo, esse detalhado relato da sexualidade sob uma implacável repressão é, na realidade, o contra-argumento daquilo que Foucault verdadeiramente compreende acerca das relações que ocorrem entre poder e sexo desde a Idade Clássica (séculos XVII e XVIII).

Discordando dessa hipótese repressiva, o intelectual (HSI, p. 21-36) sustenta que o período em questão marca, contrariamente, o começo de um massivo incremento da produção discursiva atinente ao sexo, como resultado do surgimento de uma nova tecnologia sexual<sup>17</sup> – conforme a peculiar proteção e maximização da vida, perseguida pelo poder político moderno. “O essencial é bem isso: que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo” (HERM, p. 26) e que se tenha esperado que esse discurso

---

17 *Uma “tecnologia do sexo inteiramente nova; nova, porque sem ser realmente independente da temática do pecado escapava, basicamente, à instituição eclesiástica. Através da pedagogia, da medicina e da economia fazia do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado; ainda melhor, uma questão em que, todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos eram convocados a porem-se em vigília. [...] O ‘pecado da juventude’ [era alvo da pedagogia], as ‘doenças dos nervos’ [perseguidas por cuidados médicos destinados à específica fisiologia sexual das mulheres] e as ‘fraudes contra a procriação’ [enquanto problema para a demografia] [...] marcam, assim, os três domínios privilegiados da nova tecnologia. Não resta dúvida que, para cada um desses pontos, ela retoma, não sem simplificação, métodos já formados pelo cristianismo. [...] Continuidade visível, mas que não impede uma transformação capital: a tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo”* (HSI, p. 110-111, grifos nossos).

engendrasses (sobre quem o emite) “efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de *modificação sobre o próprio desejo*” (HSI, p. 26, grifo nosso).<sup>18</sup> Bem mais amplo do que qualquer refinamento interno à pastoral cristã (como a Contra Reforma), a proliferação dos discursos sexuais cobriu os mais diversos domínios e classes sociais (Cf. HSI, p. 115, 120). De fato, o sexo elevava-se à categoria de matéria de interesse público; foi definido enquanto um eminente objeto de análise e de intervenção pelo poder político (Cf. HSI, p. 22; 26). O grande problema era transformar esse tema obscuro, devido aos constrangimentos que frequentemente provocava, em assunto de polícia.<sup>19</sup> Em tese, tratava-se de superar os pudores da moral, com o propósito de inserir o sexo em uma série de discursos racionais – quer dizer, à luz de procedimentos analíticos, quantitativos, causais.

Essa crescente atenção relativa ao sexo veio acompanhada de uma acentuada modificação na forma como o mesmo passou a ser regido (Cf. HSI, p. 100-101). Com efeito, quando examinamos o contexto imediatamente anterior a essa mudança, percebemos que, não obstante a considerável influência norteadora dos costumes sociais, as práticas sexuais eram guiadas principalmente por três códigos formais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Todos centravam a questão da regulação do sexo na aliança legítima e, pautando-se nessa, traçavam a linha que distinguia o lícito do proibido. O enfoque de tais códigos estava no sexo do casal regular, sobre o qual depositavam uma grande variedade de regras e recomendações. Em compensação, tudo aquilo que não se enquadrava no sexo matrimonial era por eles relegado aos estatutos de incerteza e de indiferença. Não havia nesses sistemas uma clara separação entre as infrações às regras de aliança e os desvios referentes à genitalidade. Porém, na passagem do século XVIII para o XIX, o dispositivo de aliança legítima começa a perder a regência do sexo para um novo arranjo de forças – o *dispositivo de sexualidade*.<sup>20</sup> Na prática, em adição ao cuidado que já dirigia aos aceitáveis prazeres conjugais, o

---

18 “Este projeto de ‘colocação do sexo em discurso’ formara-se há muito tempo, numa tradição ascética e monástica. O século XVII fez dele uma regra para todos. Dir-se-á que, de fato, só poderia se aplicar a uma elite mínima; a massa dos fiéis que só frequentavam a confissão raras vezes por ano escapava a prescrições tão complexas. Sem dúvida, o importante é que esta obrigação era fixada, pelo menos como ponto ideal para todo bom cristão” (HSI, p. 24).

19 Na acepção que o termo detinha na época, ou seja, a instituição encarregada de maximizar as forças à disposição do poder político – tanto as coletivas quanto as individuais (Cf. HSI, p. 27-28).

20 A emergência do dispositivo de sexualidade não significou, todavia, o desaparecimento do sistema de aliança. Na realidade, houve a eclosão de uma intensa disputa pelo campo sexual (Cf. HSI, p. 100-108). De seu lado, as forças conservadoras da aliança procuraram impedir que a família fosse invadida pelo dispositivo de sexualidade – o enorme interesse ocidental pelo incesto e a definição de sua proibição como regra fundamental de toda sociedade encontrariam aí suas razões de existir. Por seu turno, a sexualidade intentava não somente expandir sua influência no corpo familiar, como também garantir ali zonas de exclusividade. Com o tempo, porém, o recente dispositivo (que na época de sua instauração esteve restrito às margens das instituições familiares – mais especificamente, à direção espiritual e à pedagogia), consegue infiltrar-se no seio familiar. Assim, a família, apesar de sua inicial oposição ao novo dispositivo, acaba finalmente adotando-o como um sistema de regras complementar ao da aliança. “*A família é o permutador da sexualidade com a aliança*: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (HSI, p. 103, grifo nosso).

Estado despertara para a relevância da dimensão dos desejos e do campo das perversões.<sup>21</sup>

Consequentemente, a discriminação entre o permitido e o interdito é eclipsada pela distinção entre o normal e o patológico – trata-se da importante *transição social de uma simbólica do sangue para uma analítica da sexualidade*.<sup>22</sup> O “instinto sexual foi isolado como instinto *biológico e psíquico autônomo*” (HSI, p. 100, grifo nosso), referenciado por uma norma de desenvolvimento, na qual as práticas perversas desfrutam, paradoxalmente, de maior destaque do que aquelas tocantes ao almejado plácido gozo da normalidade. Como resultado, a caça ao libertino (infrator das regras de aliança) aquietar-se em proveito do acosso do perverso. Daí em diante, as anomalias sexuais conseguem escapar das (até então) habituais reclusões administrativas, ao custo, todavia, de serem agora constrangidas não somente aos cuidados da medicina, mas também de uma variedade de outros discursos científicos a respeito do homem – que surgem em decorrência da troca política de um poder soberano para um biopoder (Cf. VP, p. 184-185).

A exposição desses remanejamentos ao redor do sexo evidencia, assim, o modo como Foucault passa (a partir de meados dos anos 1970) a entender a noção de *poder* – bastante afastado da difundida representação jurídica,<sup>23</sup> na qual a *repressão* constituiria o fundamento de sua atuação. O poder não seria essencialmente negativo, não se resumiria a lei que interdita, que nega a existência e que recusa a expressão discursiva do sexo (Cf. VP, p. 26, 29-30; HSI, p. 79-87).<sup>24</sup> Pelo contrário, como o autor salienta (HSI, p. 26), o século XVIII exibiu uma vasta incitação econômica, política e técnica para que se falasse a respeito da sexualidade. Constituiu-se “uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia” (HSI, p. 26). Logo, o poder seria positivo – criaria as condições e as justificativas para seu próprio exercício. Deveríamos, portanto, “deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’,

---

21 Trata-se da psiquiatrização do prazer perverso: “o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico autônomo; fez-se a análise clínica de todas as formas de anomalia que podem afetá-lo; atribuiu-se-lhe um papel de normalização e patologização de toda a conduta; enfim, procurou-se uma tecnologia corretiva para tais anomalias” (HSI, p. 100).

22 Como discorreremos mais adiante, para Foucault, foram “os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica [séculos XVII e XVIII] e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma simbólica do sangue para uma analítica da sexualidade. [...] [Se] há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; *a sexualidade*, quanto a ela, *encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações*” (HSI, p. 139, grifos nossos).

23 “Não devemos imaginar, aliás, que essa representação seja própria dos que colocam o problema das relações entre o poder e o sexo. De fato, ela é muito mais geral; pode-se encontrá-la com frequência nas análises políticas do poder, e se enraíza sem dúvida muito longe na história do Ocidente” (HSI, p. 80, grifo nosso).

24 O que não significa, contudo, que a repressão fosse desconhecida pelo poder. Realmente havia instâncias repressivas durante o citado período, no entanto circunscritas a focos de poder bem delimitados e estrategicamente justificados. “As disciplinas estabelecem uma ‘infrapenalidade’; quadriculam um espaço deixado vazio pelas leis; qualificam e *reprimem* um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença” (VP, p. 171, grifo nosso).



‘mascara’, ‘esconde. De fato, *o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade*’ (VP, p. 185, grifo nosso).<sup>25</sup> De fato, como veremos, a própria invenção do sexo e da sexualidade (enquanto a verdade sobre o sexo) pode ser entendida como uma etapa extremamente importante da delimitação do homem enquanto foco das estratégias do poder político moderno.

No que lhe diz respeito, essa nova modalidade de poder político, emergida durante a Idade Clássica, acompanha um grande processo de mitigação das penalidades (Cf. VP, p. 26) – em forte contraste com o que ocorria na época do *poder soberano*. Doravante, não se tratava mais da simples apropriação dos corpos e da determinação do momento em que esses são atravessados pela morte. Pois, o “*poder disciplinar* [...] tem como função maior ‘adestrar’ [...] as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais” (VP, 164, grifo nosso). Quer dizer, “*a disciplina ‘fabrica’ indivíduos*; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (VP, 164, grifo nosso). Bem diverso do espetacular ritual do suplício (praticado pelo poder soberano), o panoptismo<sup>26</sup> adota *o mais completo e contínuo controle possível sobre a vida* como o seu maior objetivo, tal qual a mais precisa manifestação de seu insidioso exercício.<sup>27</sup> Verdadeiramente, seu “sucesso [...] se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o *exame*” (VP, 164, grifo nosso).

*O exame* combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele *manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam*. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível. [...]

---

25 Foucault (VFJ, p. 11) tinha a impressão de “que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber – e por conseguinte podemos, a partir daí, fazer uma história externa, exterior, da verdade”.

26 Foi Bentham “que programou, definiu e descreveu da maneira mais precisa as formas de poder em que vivemos e que apresentou um maravilhoso e célebre pequeno modelo desta sociedade da ortopedia generalizada: o famoso *Panopticon*. Uma forma de arquitetura que permite um tipo de poder do espírito sobre o espírito; uma espécie de instituição que deve valer para escolas, hospitais, prisões, casas de correção, hospícios, fábricas, etc. [...] O *Panopticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos em uma sociedade onde reina o panoptismo (VFJ, p. 86-87).

27 “[É] “um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos de Estado. E são eles justamente que vão pouco a pouco invadir essas formas maiores, modificá-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos. O aparelho judiciário não escapará a essa invasão, mal secreta” (VP, 164).

[Nessa] técnica delicada estão comprometidos todo um campo de saber, todo um tipo de poder (VP, p. 177, grifos nossos).<sup>28</sup>

Em uma frase: *o poder disciplinar seria o responsável pela criação da alma moderna*<sup>29</sup> – “*a alma, prisão do corpo*” (VP, 32, grifo nosso). Compreendida não como “uma ilusão, um efeito ideológico” (VP, p. 32), porém como uma realidade gerada pelo panoptismo – norteado por sua indeclinável meta de extrair utilidade das forças inerentes aos corpos que domina (Cf. HSI, p. 131).

[*A alma*] é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo e pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – [...] sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. [...] Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: *psique, subjetividade, personalidade, consciência*, etc. Sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificadas: a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do *humanismo* (VP, p. 32, grifos nossos).

Tal produção implica que não somente as histórias da psicologia, da psiquiatria, da psicanálise e de outros saberes afins, mas até mesmo a emergência histórica de todo o conjunto das ciências humanas seria indissociável do desenvolvimento do poder disciplinar (ou panóptico) – que, por intermédio do exame, sujeitaria o corpo que define como objeto de conhecimento, de vigilante sujeição.<sup>30</sup>

[Dado que as] disciplinas marcam o momento em que se efetua o que se poderia chamar a troca do eixo político da individualização. [...] *Todas as ciências, análises ou práticas com radical “psico”, têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. O momento em que* passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que *as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo* [– a disciplina e a invenção da alma, respectivamente] (VP, p. 184-185, grifos nossos).

Essa nova modalidade de sujeição – característica “desta sociedade disciplinar que é a sociedade contemporânea” (VFJ, p. 79) – significa, portanto, “um tipo de *poder do espírito sobre o*

---

28 Um “certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais, das práticas sociais do controle e da vigilância” (VFJ, p. 8).

29 “A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘*alma moderna*’” (VP, p. 31, grifo nosso).

30 “Fala-se muitas vezes da ideologia que as ‘ciências humanas’ pressupõem, de maneira discreta ou declarada. Mas sua própria tecnologia, esse pequeno esquema operatório que tem tal difusão (da psiquiatria à pedagogia, do diagnóstico das doenças à contratação de mão de obra), esse processo tão familiar do *exame*, não põe em funcionamento, dentro de um só mecanismo, relações de poder que permitem obter e constituir saber?” (VP, p. 177-178, grifo nosso). O exame, pois, seria “a base do poder, a forma de saber-poder que vai dar lugar [...] ao que chamamos *ciências humanas*: Psiquiatria, Psicologia, Sociologia, etc.” (VFJ, p. 88, grifo nosso). Por essa razão, o “*homem* de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma *sujeição* bem mais profunda que ele. *Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência*, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo” (VP, p. 32, grifos nossos).

*espírito*” (VFJ, p. 87, grifo nosso). Em “oposição às sociedades propriamente penais que conhecíamos anteriormente”, viveríamos em sociedades nas quais reina a disciplina, a “ortopedia generalizada” (VFJ, p. 86). Permeadas por um poder que, preferencialmente, castiga, não a materialidade do corpo, porém a alma – essa outra dimensão, incorpórea, embora real, do corpo.<sup>31</sup> Sociedades em que a punição, em geral, não procura a reparação de um ato criminoso (e/ou improdutivo), mas é aplicada preventivamente (sob a forma dos frequentes e detalhados exames e exercício). Onde cada um de nós, enquanto um “homem calculável” (VP, p. 184) – individualizado (animado), medido e modelado pela técnica disciplinar – é usualmente castigado não pelo que efetivamente fez, senão por aquilo que pode vir a realizar. Estaríamos, assim, na “idade do controle social”, da contenção da possibilidade de um futuro perigo mediante a correção dos atuais desvios (anormalidades) localizáveis nos corpos (Cf. VFJ, p. 86).

O controle dos indivíduos, essa espécie de controle penal punitivo dos indivíduos ao nível de suas virtualidades não pode ser efetuado pela própria justiça, mas por uma série de outros poderes laterais, à margem da justiça [...]. É assim que, no século XIX, *desenvolve-se, em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma gigantesca série de instituições que vão enquadrar os indivíduos ao longo de sua existência*; instituições pedagógicas como a escola, psicológicas ou psiquiátricas como o hospital, o asilo, a polícia, etc. Toda essa rede de um poder que não é judiciário deve desempenhar uma das funções que a justiça se atribui neste momento: *função não mais de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidades* (VFJ, p. 85-86, grifos nossos).

Por seu turno, a grave mudança no modo como nossas sociedades penalizam o corpo (que, como sabemos, acompanha a entrada em vigor da racionalidade de poder político que privilegia o controle sobre a vida), seguramente apoia-se naquilo que os discursos científicos (a partir de uma régua moral fornecida pela burguesia) determinam que devemos aceitar enquanto normal ou anormal. Um ótimo exemplo disso pode ser encontrado no modo como nossas sociedades disciplinares vêm e lidam com a loucura.

[Com efeito, a] partir da era clássica, e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma *condenação ética da ociosidade* e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho. Esta comunidade adquire um poder ético de divisão que lhe permite rejeitar, como num outro mundo, *todas as formas da inutilidade social*. [...] Se existe na loucura clássica alguma coisa que fala de *outro lugar* e de *outra coisa*, não é porque o louco vem de um outro céu, o do desrazoado, ostentando os seus signos. É porque ele atravessa por conta própria as fronteiras da ordem burguesa, alienando-a fora dos limites sacros de sua *ética* (HL, p. 73, grifos do autor e nossos).

Em virtude disso, a partir do século XVII, todos os tipos sociais em desacordo com a ética burguesa do trabalho começaram a ser contidos pelos muros do recém-criado Hospital Geral. Ali, mediante frequente coação física, esses inúteis sociais – certamente os loucos, mas também os “libertinos,

---

31 “Esta *alma real e incorpórea* não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder” (VP, p. 32, grifo nosso).

blasfemadores, feiticeiros, magos, alquimistas, venéreos, prostitutas, sodomitas” – deveriam ser corrigidos (CHAVES, 1988, p. 23). Dessa forma, a “loucura, tendo como causa o vício ou como sintoma o delírio ou a paixão é [...] ao nível do ‘conhecimento’, da mesma forma que ao nível da ‘percepção’, *desordem moral*, ofuscamento da razão, desrazão” (CHAVES, 1988, p. 25, grifo nosso). Resumidamente, tratava-se de aproximá-los do caminho da razão, pois, na Idade Clássica, loucura era sinônimo de ausência de razão,<sup>32</sup> inutilidade social.

Contudo, desde o final do século XVIII (concomitantemente ao Iluminismo), a loucura deixa de ser uma perturbação atinente a essa preciosa relação entre o homem e a verdade<sup>33</sup> – daí pra frente, “o homem, na loucura, não perde a verdade, mas *sua* verdade; não são mais as leis do mundo que lhe escapam; mas ele mesmo é que escapa às leis de sua própria essência” (HL, p. 376, grifo do autor). Em outras palavras, primeiramente, o louco era entendido como deficiente da razão, depois como alienado de si mesmo (quer dizer, de sua própria natureza racional). Antes, o louco castigado na materialidade de seu corpo; posteriormente, isolado em sua interioridade – ou seja, punido com esse “gigantesco *aprisionamento moral* que se está acostumado a chamar, sem dúvida, por antífrase, de a libertação dos alienados por Pinel e Tuke” (HL, p. 503, grifo nosso). De fato, o “isolamento solitário” (CHAVES, 1988, p. 29) imposto como forma de tratamento no asilo, procurava criar uma espécie de atmosfera psicológica apropriada para a confrontação do louco com sua culpa (decorrente do fato de ser louco). O objetivo dessa blindagem era gerar a eclosão da verdade do louco – este personagem social, cujo discurso é insistentemente negado pela ciência desde a entrada na Idade Clássica, como veremos com mais detalhes em seguida (Cf. CHAVES, 1988, p. 29-30).

A profunda alteração na forma como a loucura passa a ser abordada durante o século XIX envolve não só a criação do asilo enquanto a instituição encarregada de tratar os *alienados* (de sua razão),<sup>34</sup> mas também a criação do próprio campo de trabalho para a Psiquiatria – isto é, para uma ciência da loucura enquanto perturbação psicológica. “No novo mundo asilar, neste mundo da moral que castiga, a loucura tornou-se um fato que concerne essencialmente à *alma humana, sua culpa e liberdade*; ela inscreve-se doravante na dimensão da *interioridade*” (DM, p. 83, grifos nossos).<sup>35</sup>

---

32 “Na economia da dúvida [em Descartes], há um desequilíbrio fundamental entra a loucura, de um lado, e o sonho e o erro de outro. A situação deles é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como logo será excluído o fato de que ele não pensa, que ele não existe” (HL, p. 22-23, grifos nossos).

33 Efetivamente, antes do surgimento da Psiquiatria, a loucura era avaliada (na Idade Clássica) com um “desvio moral que perturba e obnubila o relacionamento entre o homem e a verdade” (CHAVES, 1988, p. 26).

34 “Deixando de ser ‘desrazão’, a loucura torna-se ‘alienação’. Esse é um passo decisivo no processo de exclusão da loucura: como ‘alienação’ ela é agora perda da natureza que é própria do homem, ao alterar-lhe o sensível, os desejos e a imaginação” (CHAVES, 1988, p. 29).

35 Efetivamente, foi “a partir [...] [século XIX] que a loucura deixou de ser considerada um fenômeno global relativo, ao mesmo tempo, por intermédio da imaginação e do delírio, ao corpo e a alma” (DM, p. 83).

Sua apreciação por esse outro viés provoca efeitos de enorme relevância, mesmo além dos limites do âmbito psiquiátrico: fez da loucura a doença mental,<sup>36</sup> ou melhor, “tornou possível uma análise psicológica da loucura”; mas também, e acima de tudo, “secretamente fundou a possibilidade de toda psicologia” (DM, p. 84-85).<sup>37</sup> Como discorre Foucault (DM, p. 97-98, grifos do autor e nossos):

As dimensões psicológicas da loucura [...] devem situar-se no interior desta *relação geral que o homem ocidental estabeleceu há praticamente dois séculos consigo mesmo*. Esta relação vista sob o ângulo mais agudo, *é esta psicologia* na qual ele colocou um pouco de seu espanto, muito do seu orgulho, e o essencial de seus poderes de esquecimento; sob um ângulo mais amplo, *é a emergência, nas formas do saber, de um homo psychologicus, encarregado de deter a verdade interior*, descarnada, irônica e positiva de qualquer consciência de si e de todo conhecimento possível; finalmente recolocada na abertura mais ampla, esta relação *é a que o homem substitui à sua relação com a verdade, alienando-a neste postulado fundamental que é ele próprio a verdade da verdade*.

Logo, o pensamento não seria mais apenas o indispensável veículo que permite ao sujeito aceder ao verdadeiro – desde então, a razão é imanente ao próprio pensamento. Seguramente, essa incorporação da razão pela natureza humana coaduna-se com o início da fabricação da alma pelas disciplinas, logo após o fim do Renascimento. Da mesma forma, ajuda a esclarecer como foi possível que, a contar do século XVII, o poder político tenha deslocado sua atenção de uma defesa geral da sociedade para um “controle” e “reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos” (VFJ, p. 84-85, grifos nossos).<sup>38</sup> Posto que no interior do *homo psychologicus* haveria tanto a verdade de uma normalidade, como uma série de desvios embrionários (ou seja, virtualidades) a serem examinados, graduados e corrigidos.

Foi nesse cenário que Freud propôs a psicanálise como um método psicoterápico disposto a escutar atentamente a linguagem do louco – cuja palavra (segundo a *História da Loucura*), teria sofrido um crescente silenciamento, desde o começo da Idade Clássica. “O discurso da loucura que, no Renascimento, é expressão de um saber ao qual só o louco tem acesso e que só ele conhece” (manifestação de uma contraditória, porém factual, “razão ‘desrazoada’”), perde totalmente sua credibilidade no momento em que “a loucura é assimilada às formas da desrazão” (CHAVES, 1988, p. 23, 25). Nesse sentido, o século XVII marca o início da vigência de um novo estatuto para o discurso do louco: negligenciado, então, pela razão que o considera uma “linguagem sem sentido,

---

36 “O que se chama ‘doença mental’ é apenas *loucura alienada*, alienada nesta psicologia que ela própria tornou possível” (DM, p. 87, grifo do autor).

37 “Não se deve esquecer que *a psicologia ‘objetiva’, ‘positiva’ ou ‘científica’ encontrou sua origem histórica e seu fundamento numa experiência patológica*. Foi uma análise dos desdobramentos que ocasionou uma psicologia da personalidade; uma análise dos automatismos e do inconsciente que fundou uma psicologia da consciência; uma análise dos deficits que desencadeou uma psicologia da inteligência” (DM, p. 84, grifo nosso).

38 Trata-se de um “governo da individualização” que exerce uma “*administração sobre os modos de vida das pessoas*”; “que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo” (FOUCAULT, 1995a, p. 234-235, grifo nosso).

sem razão, negatividade pura, delírio” (CHAVES, 1988, p. 25). É por causa disso que, na ocasião, Foucault julgou a invenção freudiana como uma audaciosa e bem-vinda ruptura no que concerne ao complexo médico-psiquiátrico – responsável pela promoção da “*repressão da loucura* como palavra interdita” (HL, p. 498, grifo nosso), como também, conseqüentemente, pela geração de uma situação de ausência de diálogo entre a razão e a desrazão.<sup>39</sup>

*Freud* retomava a loucura ao nível de sua linguagem, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência [trágica da loucura] reduzida ao silêncio pelo positivismo. Ele não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos da loucura uma adição maior; *reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de um diálogo com a desrazão* [...]. Na Psicanálise, o que está em jogo não é a Psicologia mas, exatamente, uma experiência da desrazão que a Psicologia no mundo moderno teve por sentido ocultar (HL, p. 338, grifos do autor e nossos).

Enquanto a Psiquiatria encontrava na loucura uma linguagem incoerente, delirante, distante da natural razão humana, Freud destacou na palavra do louco a presença de uma multiplicidade de sentidos.<sup>40</sup> No entanto, apesar de sua oposição ao saber e ao poder médico-psiquiátrico (isto é, a um discurso científico que explica e procede a psicologização da razão e da loucura que vigora na modernidade), a Psicanálise não teria sido capaz de concretizar por si mesma o diálogo entre a razão e a loucura (Cf. CHAVES, 1988, p. 61). Propôs-se a escutar e interpretar a razão (codificada e integrante) da linguagem da loucura, sem ter logrado, porém, um efetivo retorno à desrazão – ou, melhor dizendo, a uma experiência trágica da loucura.<sup>41</sup> Posto que jamais teria desvinculado-se do “aprisionamento moral” (HL, p. 503) que aparece na Idade Clássica – o qual, assentando-se numa ética do trabalho burguesa, opõe e separa a (natural, útil e normal) razão da (doentia, improdutiva e anormal) desrazão.

Contudo, mais de uma década após haver redigido a *História da Loucura*, Foucault descobre que o ponto verdadeiramente capital na dominação imposta pelo poder político moderno não descansa na repressão, senão no deliberado incentivo à sujeitadora produção de discursos a respeito do homem (Cf. VP, p. 184; VFJ, p. 88). Em vez de operar um implacável silenciamento da loucura e do sexo, o poder político (desde o começo da Idade Clássica), atuaria, sobretudo, por meio do

---

39 Como detalha Chaves (1988, p. 28), “embora a Idade Clássica tenha desfeito o diálogo entre razão e loucura que caracterizava a “experiência trágica”, o silêncio que o enclausuramento clássico impunha não era absoluto. Havia uma espécie de ‘diálogo mudo’, na forma de um combate entre razão e desrazão, no interior dos muros do Hospital Geral. Combate que se traduz na coação física, nos suplícios, nos trabalhos forçados, nas correntes. Ora, *a separação total entre razão e desrazão, ‘a desfeitura’ deste diálogo, o silêncio absoluto, a desqualificação da palavra do louco como não-palavra, como sendo desprovida de sentido, se deve à Psiquiatria*” (CHAVES, 1988, p. 28, grifo nosso).

40 “O que Freud reconhece [...] é que a linguagem da loucura remete a significados que não fazem parte dos códigos instituídos e vigentes na cultura ocidental” (CHAVES, 1988, p. 38).

41 “Desde o final do século XVIII, a vida da desrazão só se manifesta na fulguração de obras como as de Hölderlin, Nerval, Nietzsche ou Artaud – indefinidamente irredutíveis a essas alienações que curam, resistindo com sua força própria a este gigantesco ‘aprisionamento moral’ que se está acostumado a chamar, sem dúvida, por antífrase, de a libertação dos alienados por Pinel e Tuke” (HL, p. 53).

fomento da elaboração discursiva – escorada na eficiência do exame e da confissão.<sup>42</sup> Desse modo, nossa subjugação não seria consequência do bloqueio dos canais de expressão para a loucura e o sexo, mas antes da captura dessas experiências em científicos discursos verdadeiros. Sucintamente: a sujeição a que estaríamos submetidos decorreria basicamente não da repressão, senão da científica concessão da palavra à loucura e ao sexo. É preciso sempre lembrarmos que o poder realmente é capaz de empreender procedimentos repressivos, porém de nenhuma forma é redutível à repressão.

*A noção de repressão [...] é mais pífida; em todo caso, tive mais dificuldade em me livrar dela na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder. Quando escrevi a História da Loucura usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio (Microfísica do poder, p. 7, citado por CHAVES, 1988, p. 20, grifos nossos).*

Realmente, como pontua Chaves (1988, p. 21), o juízo foucaultiano acerca da psicanálise varia juntamente com seu entendimento sobre os vínculos entre a repressão e o poder. Inicialmente, o invento de Freud era visto como uma revolucionária possibilidade de reconhecimento para o discurso da loucura (pois, na época, Foucault o compreendia enquanto reprimido pelo poder). Entretanto, após o pensador francês ter-se afastado da concepção jurídico-discursiva do poder – ou seja, depois que lhe foi possível pensar, “ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (HSI, p. 87) –, Foucault passa a avaliar diferentemente a psicanálise. Assim sendo, historicamente, o método psicanalítico pode ser compreendido como uma “*grande forma de despsiquiatrização [...]*”. Uma retirada para fora do espaço do asilo a fim de apagar os efeitos paradoxais do saber-poder psiquiátrico. *Mas também reconstrução do poder médico, produtor de verdade*, num espaço preparado para que esta produção permaneça sempre adequada ao poder” (Microfísica do poder, 125-126, citado por CHAVES, 1988, p. 42, grifos nossos).

Dessa forma, a terapêutica psicanalítica fundamentar-se-ia no mesmo tipo de relacionamento de dependência e de sujeição<sup>43</sup> praticado pela Psiquiatria – segundo o qual a cura passa, necessariamente, pela incorporação (pelo doente mental) da ordem (razão), exemplificada tanto na figura do médico quanto na rotina e na arquitetura asilares (Cf. CHAVES, 1988, p. 31). Posição de

---

42 “O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo *discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder*” (HSI, p. 58, grifo nosso).

43 “Quando o senhor diz que a psicanálise é feita para destruir a relação de poder, estou de acordo. Estou de acordo quando penso que se pode perfeitamente imaginar uma certa relação que se verificaria entre dois indivíduos, ou entre vários indivíduos, e que teria como função tentar dominar e destruir completamente as relações de poder; enfim, tentar controlá-la de alguma forma, pois a relação de poder passa por nossa carne, nosso corpo, nosso sistema nervoso. A idéia de uma psicoterapia, de uma relação em grupo, de uma relação que tentasse romper completamente essa relação de poder, é uma idéia profundamente fecunda; e seria formidável se os psicanalistas colocassem essa relação de poder no próprio seio de seu projeto. Mas devo dizer que *a psicanálise, tal como é feita atualmente, a tantos cruzeiros por sessão, não dá margem a que se possa dizer: ela é destruição das relações de poder. Até agora eles a tem conduzido sob a forma de normalização*” (VFJ, p. 150-151, grifo nosso).

dominação essa assegurada pela indispensabilidade da transferência<sup>44</sup> para o funcionamento da clínica – entendida como o contexto reservado para a ocorrência tanto da emissão quanto da interpretação da linguagem da loucura.

*A noção de transferência como processo essencial à cura, é uma maneira de pensar conceitualmente esta adequação [ao poder médico] na forma do conhecimento. O pagamento, contrapartida monetária da transferência, é uma forma de garanti-la na realidade: uma forma de impedir que a produção da verdade não se torne um contra-poder que dificulte, anule e revire o poder médico (Microfísica do poder, 125-126, citado por CHAVES, 1988, p. 42, grifos nossos).*

Então, a psicanálise não teria libertado nem a loucura nem o sexo. Diversamente, a palavra concedida por Freud à *loucura do sexo* seria precisamente a armadilha mediante a qual a terapêutica freudiana contribuiria para a expansão do poder disciplinar e de seu respectivo adestramento corporal e subjetivo – fundado, como vimos, numa régua moral mascarada de científica.<sup>45</sup>

Sendo mais específicos, poderíamos dizer que a psicanálise cumpre uma função central na democratização do dispositivo de sexualidade.<sup>46</sup> Como vimos (Cf. nota 20), não houve uma uniforme substituição do tradicional sistema de aliança pelo dispositivo de sexualidade, senão a ocorrência de um necessário intercâmbio – contando, segundo Foucault (HSI, p. 140-141), com a determinante colaboração da psicanálise e de sua ideia de um universal e proibido desejo incestuoso. De fato, embora, a terapêutica freudiana aparentasse ter superado o antigo sistema de aliança (na medida em que suas teses constituíam uma afronta ao tradicional privilégio do matrimônio sobre a sexualidade), na prática mostrou-se imprescindível para o estabelecimento de um acordo mutuamente benéfico entre as partes. Pois o método psicanalítico “reencontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esponsais e do parentesco, o incesto” (HSI, p. 106). Para Foucault (HSI, p. 140), essa reinscrição da sexualidade – que “encontra-se do lado [do biopoder e, portanto,] da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações” (HSI, p. 139) – “no [anterior] sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania” significa “o esforço freudiano ([...] por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio – a lei da aliança, da consangüinidade interdita, do Pai-

---

44 Como Chaves (1988, p. 43) ressalta, Foucault acredita que Freud “não apenas mantém o poder atribuído pela Psiquiatria à figura do médico, como o reforça, levando-o ao extremo, na medida em que sem transferência não há Psicanálise”.

45 “À luz de sua ingenuidade, a psicanálise viu acertadamente que toda loucura se enraíza em alguma sexualidade perturbada; mas isto só tem sentido na medida em que nossa cultura, por um escolha que caracteriza seu Classicismo, colocou a sexualidade na linha divisória da desrazão. Em todos os tempos, e provavelmente em todas as culturas, a sexualidade foi integrada num sistema de coações; mas é apenas no nosso, em em data relativamente recente, que ela foi dividida de um modo tão rigoroso entre a Razão e a Desrazão, e logo, por via de consequência e degradação entre a saúde e a doença, o normal e o anormal” (HL, p. 89-90, grifos nossos).

46 Dentro do qual o sexo é considerado como algo que extrapola a dimensão do corpo e, portanto, requer muito mais cuidado e atenção do que os outros perigos à saúde (subordinados à tutela da medicina geral) que constantemente ameaçam a manutenção da normalidade.



Soberano, em suma, *para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem no poder*” (HSI, p. 140-141, grifos nossos). Movimento esse que, segundo o pensador francês (HSI, p. 112-113), destaca-se como tendo sido a única grande oposição teórica e prática (até os anos 1940) contra os abusos justificados pelos saberes que ligavam, mediante a noção de perversão, a sexualidade à degenerescência. O que levou Foucault ao registro de um aberto elogio à invenção de Freud:

É uma *honra política para a psicanálise* – ou pelo menos para o que pôde 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* (HSI, p. 140-141, grifos nossos).

Contudo, a despeito do mérito da oposição da psicanálise aos citados estados de dominação impostos pelo complexo de saber-poder psiquiátrico, Freud ainda teria sido um dos grandes responsáveis pela popularização do sexo enquanto uma inesgotável fonte de preocupações e exigências para o indivíduo.

De fato, embora o método freudiano tenha trabalhado (sob o conceito de pulsão) a questão da sexualidade de modo a considerar um universo de possibilidades localizáveis na história individual – diferentemente do determinismo postulado pelas “novas tecnologias do sexo” (fundadas numa racionalidade que tem por cerne o conjunto “perversão-hereditariedade-degenerescência”)<sup>47</sup> –, a psicanálise ainda basear-se-ia no amplo solo da medicina da sexualidade, da teoria geral do sexo (*scientia sexualis*). Na ideia de que há um “instinto sexual” específico e, por isso, na noção de que é preciso separar a “medicina do sexo da medicina geral do corpo” (HSI, p. 111). Quando a sexualidade – exaltada (a partir do fim do século XVIII) como elemento diferencial da classe burguesa em oposição “ao sangue valoroso dos nobres” (HSI, p. 120) – tornou-se (no decorrer do século XIX) um dado universal,<sup>48</sup> a burguesia ansiava por um novo traço que atestasse sua singularidade de classe. A partir de então, passa a afirmar que a particularidade de sua sexualidade encontrar-se-ia na “*interdição*, ou pelo menos [...] [na] maneira como se exerce e o rigor com que é imposta” (HSI, p. 120, grifo nosso). Quanto a isso, Foucault (HSI, p. 122) aponta que a psicanálise teria aceitado a convocação burguesa: tanto para corroborar (com sua teoria) a

---

47 “O conjunto perversão- hereditariedade-degenerescência constituiu o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo. E não se imagine que se tratava apenas de uma teoria médica cientificamente insuficiente e abusivamente normalizadora. Sua superfície de dispersão foi ampla e profunda a sua implementação. A psiquiatria, mais a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias do controle social, a vigilância das crianças perigosas, ou em perigo, funcionaram durante muito tempo ‘pela degenerescência’, pelo sistema hereditariedade-perversão. Toda uma prática social, cuja forma ao mesmo tempo exagerada e coerente foi o racismo de Estado, deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e longínquos efeitos” (HSI, p. 112).

48 De acordo com Foucault (HSI, p. 120), “a sexualidade é originária e historicamente burguesa”. Ou seja, diferentemente da ideia de que os controles sexuais seriam fundamentalmente resultado da repressão, o autor afirma que a medicina da sexualidade não teve as classes sociais mais pobres como seu primeiro alvo. “Ao contrário, [...] [suas] técnicas mais rigorosas foram formadas e, sobretudo, aplicadas em primeiro lugar e com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes. A direção espiritual, o exame de si mesmo, toda a longa elaboração dos pecados da carne, a detecção escrupulosa da concupiscência – todos processos sutis que praticamente não podiam ser acessíveis senão a grupos restritos” (HSI, p. 113-114).

proposta de uma sexualidade reprimida, quanto para aliviar (com sua prática) os malquistos efeitos de uma repressão exacerbada. “*A teoria da repressão* que pouco a pouco vai recobrir todo o dispositivo de sexualidade, dando-lhe o sentido de uma interdição generalizada, tem aí seu ponto de origem” (HSI, p. 120, 121, grifos nossos). Sendo enorme a função que a psicanálise aqui cumpriria – “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” (HSI, p. 121-122, grifos nossos).<sup>49</sup>

Era proposital e vantajoso para o poder político moderno que o sexo aparentasse conter insidiosos riscos, de sorte que, em razão disso, surgisse a necessidade de submetê-lo a minúcias regulatórias, bem como a profundas investigações (exame). “O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e prazer, de lei ou de interdição, mas também [...] que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; [...] que *o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade*” (HSI, p. 56, grifo nosso). Entretanto, apesar de haver-se erigido e propalado como racionais, científicos, apartados das paixões e ditames da religião, tratava-se de discursos fundamentalmente submetidos aos interesses do poder político e aos imperativos da moral. A verdade do sexo não seria, efetivamente, uma recompensa ansiada, mas tão somente os trilhos mediante os quais o poder intensifica sua influência sobre o campo de possibilidades de ação dos indivíduos.<sup>50</sup> Quando descoberta, a verdade sexual é, na melhor das hipóteses, ingenuamente ignorada e, com muita frequência, deliberadamente rejeitada (Cf. HSI, p. 55). Dessa maneira, a ardilosa instigação da manifestação da verdade do sexo (seguida de suas posteriores recusas) alcançava o resultado almejado pelo poder: a ideia de que *a suposta periculosidade do sexo seria proporcional à presumível extrema dificuldade para acessar sua verdade*. Finalmente, esse grande alarme quanto ao potencial mal sexual criava as condições ideais para a legitimação do exame e, por conseguinte, da condução dos corpos pela dimensão da interioridade.

Conforme Foucault (HSI, p. 57) explica, a civilização ocidental foi a única a empreender uma *scientia sexualis*.<sup>51</sup> Ou seja, apenas nossa cultura propôs-se a fabricar discursos científicos

---

49 A psicanálise, portanto, estaria de acordo com aquilo que Foucault (HSI, p. 80) chama de concepção “jurídico-discursiva” do poder (Cf. nota 23). “É essa concepção que comanda *tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei, enquanto constitutiva do desejo*. Em outros termos, *o que distingue uma análise da outra*, a que é feita em termos de repressão dos instintos e a que se faz em termos de lei do desejo é, certamente, a maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões; não é a maneira de conceber o poder. Uma como a outra recorre a uma representação comum do poder que, segundo o emprego que faz dele e a posição que se lhe reconhece quanto ao desejo, leva a duas consequências opostas: *seja à promessa de uma ‘liberação, se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação* – se for constitutivo do próprio desejo – *de que sempre já se está enredado*” (HSI, p. 80, grifos nossos).

50 Como já mencionado, “um tipo de poder do espírito sobre o espírito” (VFJ, p. 87)

51 “A sexualidade é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*” (HSI, p. 67, grifo do autor).

sobre o sexo, contraditoriamente baseados numa antiga tecnologia cristã.<sup>52</sup> Com efeito, desde a Idade Média as sociedades ocidentais vinham apostando na confissão como o mais importante ritual de produção da verdade. Extrapolando muito a dimensão religiosa, seu campo de ação difundiu-se pela medicina, pedagogia, ritos solenes, como também pelas relações familiares e amorosas. A confissão arraigou-se de modo tão profundo no meio social que, com o decorrer do tempo, acabamos aceitando-na como uma tendência espontânea.

[Surge, assim, uma] outra maneira de filosofar: procurar a relação fundamental com a verdade, não simplesmente em si mesmo – em algum saber esquecido ou em um certo vestígio originário – mas no *exame de si mesmo* que proporciona, através de tantas impressões fugidias, as certezas fundamentais da consciência. *A obrigação da confissão* [...] já está tão profundamente incorporada a nós que *não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage*; parece-nos [...] que *a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “demanda” nada mais que revelar-se* (HSI, p. 59-60, grifos nossos).

Doenças, sonhos, e desejos; sentimentos de amor, ódio e inveja; dores e prazeres: tudo isso deveria ser trazido à luz por meio da confissão. Amantes, filhos, alunos, pacientes, delinquentes, loucos – todos possuiriam algo oculto que deveria ser exposto à razão. Para que o sexo habitasse os discursos considerados racionais era indispensável ao poder, então, o recurso à confissão – como a tecnologia capaz de revelar a “*sexualidade’ enquanto verdade do sexo e de seus prazeres*” (HSI, p. 67, grifo nosso)<sup>53</sup>.

O século XIX desloca a confissão ao integrá-la a um projeto de discurso científico; ela não tende mais a tratar somente daquilo que o sujeito gostaria de esconder, porém *daquilo que se esconde ao próprio sujeito, e que só se pode revelar progressivamente e através de uma confissão* da qual participam o interrogador e o interrogado, cada um por seu lado. O princípio de uma *latência essencial à sexualidade* permite articular a coerção de uma confissão difícil a uma prática científica. É bem preciso arrancá-la, e à força, já que ela se esconde (HSI, p. 65, grifos nossos).

No moderno dispositivo de sexualidade, a confissão seria, portanto, o elemento central dos procedimentos de individualização, de sujeição.<sup>54</sup> O ato de confessar seu desejo incestuoso forjaria o elo entre a verdade e o sexo.<sup>55</sup> “Foi nesse jogo que se constituiu, lentamente, desde há vários séculos, um saber do sujeito, saber não tanto sobre sua forma porém daquilo que o cinde; daquilo

52 Diversamente dos procedimentos utilizados pelo poder político moderno, Foucault (HSII; 1985; HERM) relata que a Roma Antiga e diversas sociedades orientais (China, Japão, Índia e as nações árabes muçulmanas) exibiram outro modo de produzir a verdade sexual. Na *ars erotica*, o prazer é considerado em relação a si mesmo (como uma experiência), independentemente de qualquer lei que estabeleça o permitido e o proibido, bem como de qualquer critério de utilidade. Trata-se de uma arte magistral que busca a elaboração de um saber que aborde o prazer pela perspectiva de suas qualidades, duração e efeitos sobre o corpo e a alma; e que aja sobre o prazer com fins de controle e de intensificação. Percebe-se que, diferentemente do que ocorre no Ocidente (a partir do século XVIII), na arte erótica, engendrada e praticada por essas sociedades, o sexo é tido como um bem, capaz de potencializar a vida e o prazer.

53 O “sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a superfície de contato com o poder. *O sexo é, ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior; num dispositivo de sexualidade* que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres” (HSI, p. 144-145, grifos nossos).

54 “A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (HSI, p. 58).

que o determina, talvez, e sobretudo o faz escapar a si mesmo” (HSI, p. 68).

Por tudo isso, Foucault orienta-nos a considerar a sexualidade não como um conjunto de fatores sócio-físio-biológicos (desejos, prazeres, condutas, tendências, instintos, pulsões etc.) relacionados à prática sexual, mas antes como o sinal histórico de que nossas sociedades deixaram de tratar o sexo dentro de uma pomposa simbólica do sangue, em troca de esquadrihá-lo numa cotidiana e democrática analítica da sexualidade.<sup>56</sup>

*A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns nos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (HSI, p. 100, grifo nosso).*

Devido a seu método interpretativo, a psicanálise teria assumido nesse dispositivo o encargo terapêutico de tornar razoável a verdade que o paciente revela em suas confissões. “É que o trabalho da verdade a ser produzida, caso se queira validá-la cientificamente, deve passar por essa relação. *A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la*” (HSI, p. 66, grifo nosso). Necessita ser interpretada pelo psicanalista, situado, por isso, como o “dono da verdade” – isto é, como aquele “cujo poder em relação à confissão [...] [consiste] em constituir, através dela e de sua decifração, um discurso de verdade” (HSI, p. 66).

Portanto, a psicanálise, ao afirmar a universalidade do complexo de Édipo, de um desejo incestuoso (cuja confissão precisa ser interpretada para que a verdade do sexo seja produzida), estaria ratificando a sujeição que Foucault (HSI, p. 131) acredita estar sendo a nós imposta pelo biopoder e suas estratégias.<sup>57</sup> Uma servidão que teria não somente se tornado aceita como algo natural, como até mesmo ansiada (Cf. HSI, p. 59-60).

Com a criação deste elemento imaginário que é ‘o sexo’, o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: *o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade*. Ele constituiu ‘o sexo’ como desejável. *E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo*

---

55 Diferentemente do que se passava durante a Antiguidade, na *ars erótica*. “Na Grécia a verdade e o sexo se ligavam, na forma da pedagogia, pela transmissão corpo-a-corpo de um saber preciosos; o sexo servia como suporte às iniciações do conhecimento” (HSI, p. 61).

56 A “‘sexualidade’ é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa” (HSI, p. 120).

57 “Em sua emergência histórica, a psicanálise não pode se dissociar da generalização do dispositivo de sexualidade e dos mecanismos secundários de diferenciação que nele se produziram. *O problema do incesto*, deste ponto de vista, ainda é significativo. Por um lado, como vimos, *sua proibição é colocada como princípio absolutamente universal* [...]. Mas, na prática, a psicanálise assume a tarefa de eliminar, naqueles que estão em condições de recorrer a ela, os efeitos de recalque, que a interdição pode induzir; permite-lhes articularem em discurso o desejo incestuoso (HSI, p. 121-2, grifos nossos).

quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo (HSI, p. 146-147, grifos nossos).

Isto é, a fixação do sexo como o ponto ideal do dispositivo de sexualidade rendeu ao poder político moderno um formidável disfarce, no que toca ao modo como os indivíduos (que sujeita) percebem sua atuação. Com efeito, em geral, não nos damos conta de que estamos sob a ação de estratégias de saber-poder, pois ainda pensamos e sentimos o poder como soberano – ou seja, em termos de rei e de lei.<sup>58</sup> Dado que, “a noção de sexo [...] permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade [...] permite esquivar o que constitui o ‘poder’ do poder; permite pensá-lo apenas como lei e interdição” (HSI, p. 145). Por isso não percebemos o sexo como uma invenção do poder, mas sim como “esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta” (HSI, p. 145). Por esse motivo o homem ocidental acredita que dizendo “sim ao sexo [...] está dizendo não ao poder”, quando, “ao contrário, [...] está seguindo a linha do dispositivo geral de sexualidade” (HSI, p. 147). É em razão disso, enfim, que nós, modernos, buscamos no sexo “uma verdade pelo menos tão preciosa quanto a que [nossos antepassados] tinham procurado na terra, nas estrelas e nas formas puras de pensamento” (HSI, p. 148, grifos nossos). Por causa disso que acreditamos na ideia de que bem no fundo de nossa interioridade psicológica haveria um inconsciente e incestuoso desejo sexual que contém o segredo da singularidade e da inteligibilidade de cada indivíduo.<sup>59</sup> Que aceitamos a concepção de que haveria uma verdade reprimida do sexo (compreendido como a dimensão humana que tem um pé na materialidade do corpo e outro na incorporeidade da alma)<sup>60</sup> que a psicanálise teria proposto revelar, mediante a confissão e a interpretação.<sup>61</sup>

---

58 “E lá, onde hoje vemos a história de uma censura dificilmente suprimida, reconhecer-se-á, ao contrário, a lenta ascensão, através dos séculos, de *um dispositivo complexo para nos fazer falar do sexo, para lhe dedicarmos nossa atenção e preocupação*, para nos fazer acreditar na soberania de sua lei quando, de fato, somos atingidos pelos mecanismos de poder da sexualidade” (HSI, p. 148, grifo nosso).

59 “É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, *que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade* (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), *à totalidade de seu corpo* (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), *à sua identidade* (já que alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). Por uma inversão que começou, provavelmente, de modo sub-reptício há muito tempo – e já na época da pastoral cristã da carne – *chegamos ao ponto de procurar nossa inteligibilidade naquilo que foi, durante tantos séculos, considerado como loucura*; a plenitude de nosso corpo naquilo que, durante muito tempo, foi um estigma e como que a ferida neste corpo; nossa identidade, naquilo que se percebia como obscuro impulso sem nome. Daí a importância que lhe atribuímos, o temor reverente com que o revestimos, a preocupação que temos de conhecê-lo. Daí o fato de se ter tomado, na escala dos séculos, mais importante do que nossa alma, mais importante do que nossa vida; e daí todos os enigmas do mundo nos parecerem tão leves comparados a esse segredo, minúsculo em cada um de nós, mas cuja densidade o torna mais grave do que todos. O pacto faustiano cuja tentação o dispositivo de sexualidade inscreveu em nós e, doravante, o seguinte: trocar a vida inteira pelo próprio sexo, pela verdade e a soberania do sexo” (HSI, p. 145-146, grifos nossos).

60 O “instinto sexual foi isolado como instinto *biológico e psíquico* autônomo” (HSI, p. 100, grifo nosso).

61 “A história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, *pode valer como arqueologia da psicanálise*. [...] [Ela] desempenha vários papéis simultâneos nesse dispositivo: é mecanismo de fixação da sexualidade sobre o sistema de aliança; coloca-se em posição adversa em relação à teoria da degenerescência; funciona como elemento diferenciador na tecnologia geral do sexo. Em torno dela, a grande exigência da confissão que se formara há tanto tempo, assume novo sentido, o de uma injunção para eliminar o recalcado. *A tarefa da verdade vincula-se, agora, ao questionamento da interdição*” (HSI, p. 122, grifos nossos).

Não obstante todo esse relato crítico acerca do papel fundamental da psicanálise para o funcionamento e para a ampliação do dispositivo de sexualidade, quando abordava (em *A hermenêutica do sujeito*) o tema da espiritualidade, Foucault (HERM) avaliou a disciplina psicanalítica de modo bem afastado da ideia de uma ortopedia subjetiva (ou moral).<sup>62</sup> Na ocasião, o intelectual parece definir a psicanálise como integrante de uma longa tradição aglomerante de fenômenos que pretendem reconstituir *uma estética e uma ética do eu* (como, por exemplo, as obras de Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, tal qual movimentos como o dandismo e a anarquia). Pois, como esclarece, mesmo após a ocorrência do momento cartesiano, houve e ainda há nas sociedades ocidentais focos pontuais de espiritualidade (Cf. HERM, p. 305-306).<sup>63</sup> Quanto a isso, todavia, Foucault (HERM, p. 40) ressalta que a psicanálise, apesar de aparentemente pertencer à citada tradição, não teria trabalhado, nem assumido de maneira suficientemente explícita, seu caráter de espiritualidade. Abordando-o somente em termos de formação do analista ou de pertença a uma escola, em prejuízo das fundamentais relações entre sujeito e verdade.<sup>64</sup> Como o autor explica, citando os prévios esforços de Freud e Lacan a tal respeito,<sup>65</sup> a ponderação acerca do possível vínculo (usualmente negligenciado) entre psicanálise e espiritualidade demanda:

[a recentralização da] questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade. Isto significa [...] [tentar] *colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual*: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de

62 “Levada até sua raiz, a psicologia da loucura, seria não o domínio da doença mental e conseqüentemente a possibilidade de seu desaparecimento, mas a destruição da própria psicologia e o reaparecimento desta *relação essencial, não psicológica porque não moralizável, que é a relação da razão com a desrazão*” (DM, p. 85-86, grifos do autor e nossos).

63 Verdadeiramente, em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (HERM, p. 305-306) destaca alguns fenômenos e pensadores que, durante os séculos XVI e XIX, procuraram reconstituir “uma estética e uma ética do eu”, tais como Montaigne, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, afora o dandismo e a anarquia. De maneira similar, Pierre Hadot (2004, p. 380) aponta alguns pensadores que, apesar de fora do contexto da Antiguidade greco-romana, “conceberam a filosofia como uma atividade concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver ou de perceber o mundo”, como, por exemplo: Montaigne, Descartes, Kant, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein e Merleau-Ponty.

64 Conforme indicam os editores da publicação que cobre às comunicações proferidas por Foucault durante o curso *A hermenêutica do sujeito*, no *Collège de France*: “Acerca da relação verdade-sujeito, o manuscrito [que serviu de base à oratória de Foucault durante o mencionado curso] explicita que *o fato de não ter sido ‘jamais pensado teoricamente’ acarretou ‘um positivismo, um psicologismo para a psicanálise’*” (HERM, p. 40, nota, grifo nosso).

65 “[Creio] que Lacan foi o único depois de Freud a querer *recentralizar a questão da psicanálise precisamente nesta questão das relações entre sujeito e verdade*. Isto significa que, [...] em termos do próprio saber analítico, ele tentou *colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual*: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir esta questão, acho que ele fez efetivamente *ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude desta epiméleia heautoû, que constitui a forma mais geral da espiritualidade*. Esta questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento?” (HERM, p. 40-41, grifos nossos).

que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio (HERM, p. 40-41, grifos nossos).

Embora Foucault (HERM, p. 40) tenha sido precavido ao sublinhar que não quis, com tal declaração, definir a psicanálise como uma forma de espiritualidade, não se priva, contudo, de enfatizar a existência, no núcleo do campo psicanalítico, dos mesmos temas, interrogações e exigências que havia na antiga noção de “*epiméleia heautoû* [cuidado de si] e, portanto, da espiritualidade como condição de acesso à verdade” (HERM, p. 39-40).

Foi ao redor desse imbróglio envolvendo psicanálise e espiritualidade que Foucault levantou a questão estruturante de nossa pesquisa. Em suas próprias palavras:

[É] possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* [cuidado de si] – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (HERM, p. 41, grifo do autor).

Tendo essa interrogação foucaultiana por referência, podemos circunscrever em algumas linhas o problema que guiará nossos esforços durante os próximos capítulos: a psicanálise pode ser considerada uma forma de espiritualidade? Assim como algumas questões relacionadas: o método psicanalítico restringe-se à oferta de uma possibilidade para que o sujeito acesse a verdade de si mesmo, ou requer, para tanto, uma modificação subjetiva? Qual o posicionamento da psicanálise a respeito dos efeitos da verdade sobre o sujeito, bem como acerca do processo que permite ao sujeito entrar em contato com a verdade? A psicanálise busca propiciar a constituição de um modo de vida específico a partir da relação do sujeito com a verdade? E também: como a psicanálise relaciona-se com os antigos princípios filosóficos do conhecimento de si e do cuidado de si? É o que procuraremos responder a seguir.

### 3 – A psicanálise freudiana e o aparelho psíquico

Após nossa excursão pelas ideias de Foucault, guiada pelo intuito de exposição das questões relacionadas ao problema central de nossa tese, passemos agora à investigação do pensamento freudiano, em busca de respostas às indagações que acabamos de elencar. Para isso, este capítulo inicia-se com o relato sobre o surgimento da psicanálise enquanto um método terapêutico indicado ao tratamento da histeria, a partir dos sucessos e dificuldades com os quais deparou-se o método catártico – utilizado por Freud, durante sua breve parceria com Josef Breuer. Em seguida, abordaremos o desenvolvimento da personalidade, detalhando: os princípios que regulam seu funcionamento, assim como a maneira pela qual as pulsões atuam durante o desenrolar dos sucessivos estágios do psiquismo. Finalmente, discutiremos acerca da configuração topológica resultante desse processo, especificando as instâncias que integram o aparelho psíquico de um ser humano adulto, bem como a conflituosa interação das mesmas.

#### 3.1 – Pré-história da psicanálise e seu advento

O campo psicanalítico abrange uma enorme produção de conhecimento. Uma breve pesquisa é capaz de reunir uma ampla variedade de autores, teorias e técnicas que se vinculam ao rótulo “psicanálise”. Se, por um lado, essa diversidade pode atestar a existência de pontos de divergência concernentes à forma como tal registro foi pensado e praticado no decorrer da história; por outro, constata-se a nítida existência de um núcleo sólido e estruturante, conferindo uma certa unidade a essas singulares produções. Criado por Sigmund Freud em 1896, o termo psicanálise delimita um específico método psicoterápico que tem por alicerces fundamentais de sua teoria os seguintes princípios: a existência de processos anímicos inconscientes; a apreciação da sexualidade (não reduzida à genitalidade e, muito menos, à reprodução) como pano de fundo da subjetividade – sendo o complexo de Édipo seu mais importante enredo; além da aceitação da doutrina da repressão e da resistência. Os antecedentes imediatos à sua invenção derivam dos cuidados terapêuticos empreendidos, de 1890 a 1891, por Josef Breuer (médico clínico e fisiólogo experimental) a uma jovem que sofria de um grave quadro histérico. Ao submetê-la repetidamente à hipnose, Breuer alcançou resultados magníficos: todas as inibições e os sintomas que afligiam a paciente foram removidos.

Devido ao grande interesse que o bem-sucedido método catártico de Breuer despertava-lhe, Freud persuade-o a retomar seus promissores estudos (que estavam temporariamente suspensos), e acaba por tornar-se seu colaborador. Fruto de tal aproximação, os *Estudos sobre a histeria* (1893-1895) destacam-se como a grande obra dessa curta, porém fecunda, parceria investigativa. A afecção histérica é ali definida como tendo uma causa psíquica, diversamente da explicação



orgânica que até então reinava no campo médico. Apesar de haver importantes discrepâncias entre certos pontos de vista de Freud e de Breuer, os autores lograram uma escrita contemplando um provisório acordo intelectual. Nele, defendem a famosa caracterização de que as histéricas padecem de reminiscências, ou seja, de que sofrem da prejudicial fixação de afetos à lembrança de um evento traumático. De acordo com os autores, sob o estado hipnótico, o sujeito histérico poderia, mediante a verbalização de reminiscências patogênicas, descarregar (ab-reação) o afeto sufocado e, assim, livrar-se dos efeitos mórbidos decorrentes dessa retidão emocional.

Não obstante ter alcançado resultados bastante profícuos, a cooperação de pesquisa entre os dois médicos encerrou-se logo após a publicação do célebre tratado sobre a histeria. A razão para tanto provém da discordância entre seus pensamentos, à medida que Freud deparou-se com evidências avaliadas como demasiadamente relevantes: a identificação de graves problemas inerentes ao método catártico; como também (conforme veremos) a descoberta relativa à natureza do trauma envolvido na etiologia da histeria e das demais neuroses. De fato, apesar dos sintomas desaparecerem quando os pacientes eram tratados com o método de Breuer, a experiência terminou por convencer Freud de que o sucesso dessa terapêutica era, todavia, corroído por alguns fatores intrínsecos ao procedimento. Nem todas as pessoas eram passíveis de hipnose profunda; além disso, mesmo entre aquelas que o fossem, os benefícios consequentes desse expediente dependiam, necessariamente, da conservação do laço estabelecido (durante o tratamento) entre paciente e médico. Foi precisamente em razão da descoberta de que o método catártico tinha sua eficiência restrita a determinadas pessoas, aliada à constatação da fragilidade referente à manutenção da cura, que Freud decide abandonar o emprego da hipnose como um instrumento no tratamento que destinava a seus pacientes histéricos.

Enquanto um dos motivos capitais para o afastamento de Freud tocante ao método de Breuer fundamentou-se numa verificação prática (relacionada aos graves entraves intrínsecos à hipnose), o outro decorreu do progresso no conhecimento clínico da neurose. Com efeito, baseando-se nas crescentes suspeitas que tinha a respeito da origem da histeria, o eminente psicanalista acaba por aceitar como certa a ideia de que “na raiz de toda formação de sintoma achavam-se impressões traumáticas procedentes da vida sexual precoce” (FREUD, 1923 [1922], p. 239).<sup>66</sup> Dessa maneira, a pertinência etiológica de um trauma derivaria de sua referência associativa (ou simbólica) ao trauma sexual (demasiadamente mais relevante) que lhe havia (inevitavelmente) precedido. Em adição a esse descobrimento no campo histérico, a investigação de casos de neurose comum (neurastenia e neurose de angústia) informava sobre a existência de um marcante prejuízo na vida sexual dos pacientes acometidos por tal enfermidade. Como a remediação desse infortúnio no desempenho

---

<sup>66</sup> A edição das *Obras Completas de Sigmund Freud* utilizada para a elaboração da presente tese é castelhana, da *Amorrotu*. Por isso, todas as citações que a tem como fonte de referência foram por nós traduzidas para a Língua Portuguesa.

sensual acarretava a cura desses tipos neuróticos, Freud concluiu ser válido o raciocínio de que “as neuroses eram em geral a expressão de perturbações na vida sexual” (FREUD, 1923 [1922], p. 239). Essa afirmação gerou, e continua gerando, inúmeras dificuldades quanto à difusão e à aceitação da psicanálise (tanto no campo médico e psicológico, quanto na sociedade em geral), mas forneceu, em troca, um dos mais importantes pilares de sustentação de sua teoria e clínica.

Tendo em vista essas agudas diferenças relativas à invenção breueriana – uma prática (o abandono da hipnose) e outra teórica (a descoberta da influência da sexualidade na gênese das neuroses) –, Freud julgou conveniente divorciar-se do método catártico. Em 1896 funda seu próprio método, escolhendo o termo “psicanálise” para batizá-lo. Todavia, sua invenção trazia em seu cerne um elemento fundamental daquilo que acabara de abandonar: a *talking cure* – isto é, a resolução de enfermidades psíquicas por meio de um tratamento baseado na fala. Na realidade, muito embora o termo psicanálise ainda não houvesse sido cunhado, seu criador declarou considerar que o primeiro caso de cura analítica foi, na verdade, o de Elisabeth von R. (precisamente um daqueles relatados nos *Estudos sobre a histeria*). Deve-se levar em conta que boa parte dos casos freudianos apresentados nessa obra havia recorrido em mínima intensidade à hipnose. Em compensação, o psicanalista “aperfeiçoou uma técnica de concentração e chamou o método empregado de análise psíquica” (PLON; ROUDINESCO, 2000, p. 205). Tratava-se do germen daquilo que posteriormente foi nomeado associação livre e que exerce uma função crucial no método psicanalítico: de olhos fechados, a paciente era orientada a dizer tudo e qualquer coisa que adentrasse em sua consciência, deixando o mais adormecida possível sua autocritica (no que se refere ao conteúdo do discurso que, naquela situação, proferia).

Uma vez definido seu específico tratamento sob o nome de psicanálise,<sup>67</sup> Freud buscou compreender os motivos pelos quais a demência precoce, a paranoia e a melancolia apresentavam-se tão inacessíveis a sua terapêutica. Nessas investigações, deparou-se com pistas que lhe guiaram em direção à imprescindível condição requerida para o inegável sucesso terapêutico da psicanálise nos casos de neurose. Ao serem tratados com o método freudiano, os neuróticos geralmente exibiam, desde muito cedo, uma rápida melhora em seus quadros patológicos – com significativas retrações tanto em seus sintomas, quanto em suas inibições. Concomitantemente a esse surpreendente progresso, também mostravam um desmedido interesse pela pessoa do terapeuta, assim como atribuíam-lhe, cada vez mais, sentimentos de ternura, admiração e, até mesmo, amor romântico. Por outro lado, em determinados momentos do tratamento, era notória a quebra da tendência curativa, e tudo aquilo que outrora exercera-se com facilidade enfrentava, doravante,

---

67 Um novo método que, diferentemente do catártico, não se limita ao tratamento da histeria. Cobre, além de outras modalidades neuróticas, também as fobias, as inibições, as perversões sexuais, as deformações de caráter e as dificuldades da vida amorosa.

ríspidos obstáculos. Após o exame dos fatos, Freud inferiu que seus achados não poderiam ser fruto do acaso, senão integravam uma regra, manifesta em diferentes tonalidades. Com efeito, durante a análise, o psicanalista torna-se o alvo de intensos afetos (tanto positivos, quanto negativos) por parte do enfermo, a despeito desses não serem justificados pela real conduta do profissional, nem tampouco corresponderem, efetivamente, ao par formado pelos agentes em questão. Na verdade, trata-se da atualização (pelo paciente) de relações precedentes com outras pessoas, experimentadas fora da situação terapêutica, as quais são para ali importadas. A conclusão freudiana estabeleceu que esse curioso fenômeno (por ele denominado “transferência”), muito além de poder ser identificado como um oportuno auxílio ou uma desafortunada dificuldade (no que concerne à terapêutica), situava-se como a mola essencial do método psicanalítico.

Embora a hipnose não fizesse parte do instrumental propriamente psicanalítico, Freud logo percebeu que o solo em que aquela se assentava era o mesmo que servia de base a seu invento. Mesmo comprometida pelas dificuldades que mencionamos, era inegável a capacidade paliativa daquela técnica, assim como a semelhança que apresentava quanto à transferência. Dado que conhecia as teses de Hippolyte Bernheim, o fundador da psicanálise estava familiarizado com o princípio de que os fenômenos hipnóticos baseiam-se na existência de uma presumida disposição (presente em qualquer pessoa) à sugestão.

[A] *sugestionabilidade* [descrita por Bernheim] não é mais que a inclinação à *transferência*, concebida de maneira demasiadamente estreita, de modo que aí não cabe a transferência negativa. Mas Bernheim nunca pôde dizer o que era verdadeiramente a sugestão e como se produzia. Para ele constituía um fato básico, sobre cuja origem não podia nada esclarecer. [...] E agora notamos que *desistimos da hipnose em nossa técnica somente para redescobrir a sugestão sob a forma da transferência* (27CONF, p. 405-406, grifos nossos).

Em suma, o tratamento psicanalítico depende da sugestionabilidade do paciente. No entanto, a função exercida pela sugestão na terapêutica freudiana é bastante distinta daquela praticada no recurso hipnótico. Enquanto esse almeja encobrir e sufocar algo na vida anímica, a psicanálise, ao contrário, busca cavar tão profundamente quanto o necessário para alcançar os conflitos geradores dos sintomas, trazê-los à luz – servindo-se “da sugestão para modificar o desenlace desses conflitos” (28CONF, p. 410).<sup>68</sup> Outro ponto divergente refere-se ao estatuto da sugestão durante e

---

68 É possível “descrever do seguinte modo a diferença entre a sugestão hipnótica e a psicanalítica: *a terapia hipnótica busca encobrir e tapar algo na vida anímica; a analítica [...] [procura] trazer à luz e remover algo*. A primeira trabalha como uma cosmética, a segunda como uma cirurgia. A primeira utiliza a sugestão para proibir os sintomas, reforça as repressões, mas deixa intactos todos os processos que levaram à formação de sintomas. A terapia analítica penetra mais em direção à raiz, chega até os conflitos. *A terapia hipnótica deixa os pacientes inativos e imodificáveis e, por isso, igualmente, sem capacidade de resistir a qualquer nova ocasião de adoecimento*. A cura analítica impõe ao médico e ao doente um difícil trabalho que é preciso realizar para cancelar algumas resistências internas. Mediante a superação dessas, a vida anímica do enfermo modifica-se duradouramente, eleva-se a um estágio mais alto do desenvolvimento e permanece protegida frente a novas possibilidades de adoecimento. Esse trabalho de superação constitui o êxito essencial da cura analítica; o doente tem que o consumir, e o médico possibilita-o mediante o auxílio da sugestão, que opera no sentido de uma educação” (28CONF, p. 210). Complementarmente, é interessante mencionarmos também o que Freud já havia expressado (cerca de uma década antes) a respeito da hipnose, bem como das razões que o afastaram da mesma. Entre “a técnica sugestiva e a analítica há a máxima oposição possível. [...] [A primeira] não se importa com a origem, a força e a significação dos

após o fim da terapia. Diversamente do que ocorre na prática hipnótica, para o método psicanalítico a transferência não é um fim em si mesma, porém a condição mediante a qual a cura pode ser processada.

Em qualquer outro tratamento sugestivo a transferência é cuidadosamente respeitada: ela é deixada intacta; no analítico, ela mesma é objeto do tratamento e é decomposta em cada uma de suas formas de manifestação. *Para a finalização de uma cura analítica, a transferência mesma tem que ser desmontada*; e, se então, o êxito sobrevém ou se mantém, não se baseia na sugestão, senão na superação de resistências, executada com sua ajuda, e na *transformação interior promovida no doente* (28CONF, p. 412, grifo nosso).

Aqui tocamos um ponto fundamental para nossa investigação: qual seria, exatamente, a meta da terapêutica psicanalítica? Assim como também nos deparamos com preciosas questões secundárias: o que ocorreria com o paciente durante o tratamento? Quais seriam os limites da análise durante o processo terapêutico, bem como após sua conclusão? Ora, poderíamos começar a tentar encontrar as respostas para essas indagações partindo da (provavelmente) mais evidente e consensual atribuição do tratamento analítico: o alívio do sofrimento psíquico. Tendo surgido no fim do século XIX, no contexto da clínica da histeria, é ponto pacífico a concepção de que o método de Freud perseguia a cura ou, no mínimo, o abrandamento dos sintomas e das inibições. Contudo, baseando-se num enfoque mais amplo – pesando tanto o desenvolvimento inerente a qualquer método, quanto as mudanças históricas relacionadas à forma como a sociedade aprecia-o – o que significa dizer que determinada pessoa está sob tratamento psicanalítico ou, simplesmente, que faz análise? (Questões que serão por nós trabalhadas no capítulo 4).

### 3.2 – O aparelho psíquico e a teoria da libido

De acordo com Freud, o aparato anímico exhibe uma inveterada tendência de procurar manter o mais baixo possível o nível de excitações que lhe acometem – ou seja, guia-se pelo princípio da constância, tem por objetivo o desfrute de um mítico estado de repouso absoluto (Nirvana). Com efeito, no início de seu desenvolvimento, o psiquismo não se importa com a realidade objetiva. Nesse estágio, denominado *narcisismo primário*, o “eu-sujeito coincide com o que é prazeroso, e o mundo externo, com o que é indiferente (e eventualmente, enquanto fonte de estímulos, com o que

---

sintomas patológicos, mas sim deposita [...] a sugestão, que, segundo espera-se, será suficientemente poderosa para impedir a exteriorização da ideia patógena. A terapia analítica, em compensação, não quer agregar nem introduzir nada novo, senão subtrair, retirar, e com esse fim preocupa-se com a gênese dos sintomas patológicos e com a trama psíquica da ideia patógena, cuja eliminação é proposta como meta. [...] Se logo abandonei a técnica sugestiva e, com ela, a hipnose, é porque duvidava poder fazer uma sugestão tão forte e resistente como requerido para uma cura duradoura. Em todos os casos graves, vi como a sugestão introduzida voltava a desmoronar-se, e então reapareciam a enfermidade mesma ou um substituto dela. Ademais, reproveo essa técnica que nos impede de penetrar no jogo das forças psíquicas” (FREUD, 1905, p. 250, grifos nossos).

é desprazeroso)” (PULSOES, p. 130).<sup>69</sup> Devido aos mecanismos psíquicos de introjeção e de projeção, a criança acredita incorporar em si todos os objetos (fontes externas de excitação) que lhe fornecem prazer, assim como relegar ao mundo as fontes internas de excitação (pulsões) que constantemente perturbam seu almejado estado de quietude.<sup>70</sup>

Entretanto, invariavelmente, a experiência acaba submetendo à retificação os limites desse precário *eu*.<sup>71</sup> A habitual associação direta entre realidade material e desprazer é, desde então, gradualmente abandonada. Porque, mesmo sob os cuidados mais atenciosos, o bebê inevitavelmente termina por experimentar algum desconforto (quer de origem interna ou externa). “As pulsões

---

69 Como esclarece James Strachey (PULSOES, p. 123, n. 18, grifos nossos), numa nota de *Pulsões e destinos de pulsão*: “Ainda que o sentido geral dessas passagens seja claro, pode haver alguma confusão no emprego da palavra ‘sujeito’. Por regra geral, ‘sujeito’ e ‘objeto’ são utilizados para designar, respectivamente, a pessoa na qual se origina uma pulsão (ou outro estado psíquico) e a pessoa ou coisa à qual aquela [pulsão] dirige-se. *Aqui, sem embargo, ‘sujeito’ parece designar a pessoa que desempenha o papel ativo na relação – o agente*”.

70 O conceito de narcisismo primário está envolto por uma grande controvérsia no que se refere tanto ao seu relacionamento com o autoerotismo, quanto à sua precisa localização na linha de desenvolvimento do aparelho psíquico. Com efeito, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, publicado em 1905, Freud afirma (nas partes do texto originais, inalteradas pelas posteriores adições) que quando “a primeiríssima satisfação sexual estava ainda conectada com a nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio: o peito materno. Perdeu-o só mais tarde, talvez justo na época em que o menino pôde formar a representação global da pessoa a quem pertencia o órgão que lhe concedia satisfação. Depois a pulsão sexual passa a ser, regularmente, autoerótica, e só depois de superado o período de latência reestabelece-se a relação originária. [...] *O encontro de objeto é propriamente um reencontro*” (FREUD, 1905, p. 202-203, grifos nossos). Todavia, em 1914, em *A introdução ao narcisismo*, Freud defende que a relação do infante com objetos inicia-se não antes, senão a partir do autoerotismo (considerado enquanto uma fase arcaica da evolução da libido) – devido à “uma nova ação psíquica” que se agrega ao autoerotismo. Trata-se do advento do eu e, com ele, da possibilidade do narcisismo – compreendido enquanto a convergência dos investimentos pulsionais, outrora anárquicos, na recém conquistada imagem do eu (a partir de sua distinção do eu-prazer). Contudo, ao redor de 1923, devido ao surgimento da segunda tópica, as relações entre autoerotismo, narcisismo e escolha objetal foram novamente alteradas. Doravante, não há mais qualquer distinção entre autoerotismo e narcisismo. Com o nascimento, o indivíduo passaria da tranquilidade de um utópico estado narcísico primordial para um mundo variável, repleto de estímulos alheios – necessitando, por isso, da regência de duas grandes tendências: o princípio de prazer e o princípio de realidade, em nítida diferenciação com a estabilidade perseguida pelo princípio de Nirvana, respeitado durante o narcisismo primário.

71 De modo semelhante ao que ocorre na edição da *Amorrortu* (que nos serve de fonte), optamos por traduzir os termos alemães *Ich*, *Es* e *Über-Ich* por *eu*, *isso* e *supereu*, assim como usamos as derivações (*euoica*, *supereuoica*) diferentemente das traduções habitualmente empregadas nas edições de Língua Portuguesa, as quais utilizam *ego*, *id* e *superego*; bem como *egoica* e *superegoica*. Embora possa gerar, para alguns leitores, certo estranhamento inicial, baseamos nossa decisão no relato que Freud faz sobre a vantagem do uso de termos populares pela psicanálise. “Você objetará, provavelmente, que para designar estas duas instâncias anímicas [*Ich* e *Es*] tenhamos escolhido simples pronomes, no lugar de introduzir sonorosos nomes gregos. É que na psicanálise gostamos de permanecer em contato com o modo popular de pensar, e preferimos tornar utilizáveis para a ciência [...] [os] conceitos [desse modo de pensar ordinário], em vez de desprezá-los. Não constitui nenhum mérito: temos que proceder assim porque nossas doutrinas estão destinadas à compreensão por nossos pacientes, que frequentemente são bastante inteligentes, mas nem sempre eruditos. O *isso* impessoal liga-se diretamente a certas locuções expressivas do homem normal [isto é, comum]. ‘*Isso {Es} me sacudiu – costuma-se dizer –; havia algo em mim {es war etwas in mir} que nesse instante era mas forte do que eu*’. ‘‘*C’était plus fort que moi*’’ (FREUD, 1926, p. 182-183, grifos nossos e do autor). Adicionalmente, cabe mencionarmos o comentário de Roudinesco & Plon (1988, p. 733) sobre a tradução dos citados termos, assim como acerca de uma possível motivação existente em James Strachey, tradutor da mais popular edição das *Obras Completas de Sigmund Freud* para a Língua Inglesa (*Standard Edition*). “Na verdade, Strachey obedecia à vontade do próprio Freud de transformar a psicanálise em uma ciência, mesmo não fazendo justiça às qualidades literárias do mestre. Na língua inglesa, essa vontade se expressava pela escolha de certas palavras latinas e gregas e por uma certa “anglicização”. Assim, para traduzir o Isso (*Es*), o Eu (*Ich*) e o Supereu (*Überich*), Strachey utilizou os pronomes latinos *Id*, *Ego*, *Superego* e, para investimento (*Besetzung*) e ato falho (*Fehlleistung*), recorreu a termos gregos: *cathexis*, *parapraxis*. Enfim, cometeu o erro de traduzir pulsão por *instinct* a pretexto de que o termo *drive* não existia em inglês”.

sexuais, que desde o começo reclamam um objeto, assim como as necessidades das pulsões euóicas, que nunca se satisfazem de maneira autoerótica, indubitavelmente perturbam [...] [o narcisismo primordial] e preparam os progressos ulteriores” (PULSOES, p. 129, n. 30). Assim, muito daquilo costumeiramente sentido como desprazeroso começa a ser percebido como tendo sua real origem dentro do organismo, dado que o recurso da fuga mostra-se ineficaz no que toca aos (internos) impulsos pulsionais. Com efeito, é a coordenação motora (em progressivo aperfeiçoamento) que capacita o indivíduo para o afastamento do estímulo desagradável – todavia, apenas daqueles provenientes do mundo objetivo. Dessa maneira, o lactante descobre que boa parte dos impulsos impertinentes à estabilidade narcísica decorrem, na verdade, das profundezas de sua alma. Enfim, é o desenvolvimento das capacidades do aparelho psíquico que propicia o gradual conhecimento a respeito da fronteira entre interno e externo – isto é, dos limites que circunscrevem a instância euóica – e, conseqüentemente, mina a ideia de uma suposta completa satisfação autoerótica. Por conseguinte, o desenvolvimento do eu apresenta-se como uma amarga, porém imperiosa, tarefa.

Essa “necessidade sobrevém quando o investimento {*Besetzung*} do eu com libido superou certa medida. Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas *afinal é preciso começar a amar para não adoecer*” (INTRO, p. 82, grifo nosso). Há um grande montante de pulsões insatisfeitas, e a única maneira de satisfazê-las é permitindo seu acesso a objetos, ou seja, retirando do eu a exclusividade (porquanto esse havia introjetado as fontes de prazer) no que se refere ao papel de promoção do contentamento. O eu é obrigado a admitir a existência de um mundo fora de si, o qual é preciso conhecer, tolerar, modificar e desfrutar. Aqui instaura-se a (provável) mais drástica modificação no quadro geral de desenvolvimento euóico, visto que o aparelho psíquico passa a subordinar-se também às exigências impostas pelo *princípio da realidade*. A implacável busca por fruição, bem como a evitação do desprazer, continuam sendo as metas finais (instigadas pelo *princípio de prazer*) do ser humano, no entanto doravante respeitadas (em condições normais) apenas caso estejam consoantes à realidade. Assim sendo, o foco da atividade de representar (imaginar) afasta-se da alucinação de ideias prazerosas e centra-se no fornecimento de representações do mundo externo – as quais deve agora prover à alma, mesmo que o real não seja algo agradável.<sup>72</sup>

---

72 Cabem alguns esclarecimentos no que toca às relações entre o *princípio de constância* e o *princípio de prazer*. De maneira similar ao que ocorre com outros conceitos da psicanálise, as noções aqui em jogo podem causar certa confusão nos leitores, em razão dos distintos significados que apresentam nas diferentes fases do desenvolvimento da teoria psicanalítica. Realmente, em seus trabalhos mais antigos, Freud (1950 [1895], p. 356, grifos nossos) acreditava na identidade entre o princípio de prazer e o princípio de constância (também chamado de princípio de Nirvana). “Sendo conhecida para nós uma tendência da vida psíquica, a de *evitar desprazer*, estamos tentados a identificá-la com a tendência primária à inércia [a tendência a *evitar excitação*]”. Todavia, essa ideia torna-se problemática quando consideramos (dentre outros exemplos possíveis) a prazerosa tensão relativa à excitação sexual, provisoriamente apaziguada devido à jubilosa descarga provida pelo orgasmo. De fato, “prazer e desprazer não podem ser referidos ao aumento ou à diminuição de uma quantidade, que chamamos ‘tensão de estímulo’, se bem que é evidente que têm muito a ver com este fator” (FREUD, 1924, p. 166). Assim, não pode haver igualdade

A vigência desse novo princípio de regulação é fundamental para a continuidade do incremento do eu. De fato, com o propósito de converter a mera possibilidade de prazer (concedível pelos objetos) em efetiva satisfação, desencadeia-se uma série de cruciais adequações no aparelho psíquico: a otimização dos órgãos dos sentidos voltados para fora, como também da consciência a eles vinculada – a qual, daí em diante, dispõe da habilidade de capturar as qualidades sensoriais (além das qualidades de prazer e desprazer que, até pouco tempo atrás, eram as únicas das quais tomava conhecimento); a instituição da atenção – uma função especializada no ativo e periódico exame do mundo externo com o fim de adquirir dados; o estabelecimento do juízo imparcial – a faculdade responsável pelo *exame da realidade*, que decide (a partir da comparação com as informações previamente coletadas do exterior) se a representação presente na consciência em dado momento é verdadeira ou falsa, conforme ou não ao real. Também é de suma importância a mudança de ofício a que a descarga motora foi sujeitada. Anteriormente utilizada simplesmente como o “fio terra” neutralizador do aparato anímico – propiciador de um alívio momentâneo frente ao acréscimo de estímulos gerador de desprazer –, daí em diante, a descarga transforma-se em ação planejada, capaz de atuar na realidade externa com o intuito de aproximação ou de distanciamento quanto aos objetos significativos para o organismo.

Outro grande efeito da regência do aparato anímico pelo princípio da realidade é a demarcação de um tipo de atividade do pensamento isenta do exame da realidade. Trata-se do fantasiar, presente desde as brincadeiras infantis até os devaneios (ou sonhos diurnos) de um adulto. O advento desse campo apartado do real deriva da maneira como as pulsões dispuseram-se quando encerrado o narcisismo primário. Diversamente das pulsões euóicas (envolvidas na formação e na melhora das funções do eu), as sexuais estão destinadas a um progresso mais lento e truncado. Afinal, “quando mais tarde [nelas] começa [...] o processo de busca do objeto, ele experimenta logo uma demorada interrupção no período de latência, que retarda o desenvolvimento sexual até a puberdade” (INTRO, p. 85). Logo, são precisamente o autoerotismo e essa longa parada no meio do caminho os motivos que acarretam atrasos no desenvolvimento das pulsões sexuais – prolongando consideravelmente o tempo de exposição dessas à influência do princípio do prazer. O que explica a nítida maior aproximação entre, de um lado, pulsões euóicas e atividades da consciência, e de outro,

---

entre o princípio de prazer e o princípio de constância, visto que este busca “reduzir a zero as somas de excitação que lhe afluem ou, ao menos, mantê-las no menor grau possível” (FREUD, 1924, 165), enquanto o princípio de prazer abarca, além do prazer derivado da redução quantitativa, a tensão prazerosa e até mesmo o prazer de sentir desprazer (masoquismo). O que se explica pelo fato de que, devido à influência da libido (pulsões de vida), o “princípio de Nirvana, súdito da pulsão de morte, [tenha experimentado] [...] no ser vivo uma modificação pela qual tornou-se princípio de prazer” (FREUD, 1924, 166). Cabe ainda citarmos uma passagem adicional onde Freud fornece-nos subsídio para a compreensão de que o princípio de prazer (*Lustprinzip*) também abrange a tensão sexual, o desejo (no sentido de concupiscência ou cobiça – Cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, 2001, p. 113). “É muito instrutivo que a língua alemã leve em conta, na aceção da palavra ‘Lust’, o papel das excitações sexuais preliminares [...] que simultaneamente oferecem uma quota de satisfação e contribuem para a tensão sexual. ‘Lust’ tem duplo significado, e designa tanto a sensação da tensão sexual (‘Ich habe Lust’ = ‘Gostaria’, ‘Tenho vontade de’) como a [sensação] da satisfação” (FREUD, 1905, p. 194, n. 7).

fantasia e pulsões sexuais; bem como esclarece a dificuldade inerente à empresa de submeter o reino da fantasia ao princípio da realidade.

Tendo o narcisismo primário sido abandonado, é necessário que o infante procure objetos para destinar seus impulsos sexuais (oriundos de suas diversas zonas erógenas) que tanto transtornam a estabilidade do aparelho. De maneira análoga à organização empreendida pelas pulsões euóicas quanto ao progresso do eu, as sexuais passam a criar laços de compromisso entre si. Ou seja, trocam a perseguição independente (cada uma por si e para si) de sua quota de prazer pela unificação em uma busca coletiva – realizável mediante uma ação organizada. Utilizando as pulsões euóicas como amparo inicial para seu investimento, as pulsões sexuais não narcísicas acabam sendo fortemente influenciadas pelos cuidados parentais (que, desde muito cedo, rendem-lhe uma intensa satisfação), no que diz respeito à decisão do objeto a ser investido. Por conseguinte, a escolha pelos pais, especialmente pela mãe (agente da maternagem, o primeiro objeto de amor de ambos os sexos), apresenta-se como uma popular decisão entre as crianças.

Com o passar do tempo, essa eleição do objeto favorito do infante provoca crescentes disputas com o outro progenitor, que passa a ser visto como o grande inimigo merecedor de seu ódio – configurando, assim, a entrada no complexo de Édipo (que ocorre, geralmente, entre os dois e os cinco anos de vida).<sup>73</sup> Durante os estágios de desenvolvimento precedentes, as pulsões sexuais já haviam aprendido a respeito da existência do mundo exterior. Nesta feita, com o ingresso no estágio fálico, tais impulsos exibem uma maior concentração numa zona erógena: o genital masculino. Todavia, essa grande importância atribuída ao pênis não passa de um breve e incompleto ensaio da maturação sexual. Pois a geração da prole (sendo a meta convergente das pulsões sexuais sob a vigência do princípio da realidade) requer um desenvolvimento complementar – tanto fisiológico, quanto psicológico – do organismo. Com efeito, como cada estágio do desenvolvimento das pulsões erógenas corresponde a um maior grau de geração de excitação por determinada zona (seja a boca ou o ânus), Freud destaca que na fase sincrônica ao complexo de Édipo a maior relevância encontra-se no órgão de micção. Há aqui o primado do falo, ou seja, tanto as meninas quanto os garotos acreditam que o pênis seja o único genital (sendo o clitóris considerado enquanto o pênis das mulheres). Ainda não há a polaridade masculino-feminino (a diferenciação dos sexos), presente durante a maturidade sexual, porém duas outras opções: masculino e castrado. Tanto as garotinhas quanto os meninos não apenas supõem a universalidade do pênis, como atribuem a esse

---

73 São três os modos de resolução do complexo de Édipo. Paralelamente à modalidade mais conhecida, a positiva, ainda encontramos a modalidade negativa – na qual há uma terna atitude para com o progenitor do mesmo sexo; acompanhada da hostilidade dirigida ao progenitor do sexo oposto –; e a modalidade completa (dupla), caracterizada como uma mescla dos outros dois modos. Contudo, sempre que mencionarmos nesta tese a saída do complexo de Édipo estaremos referindo-nos ao tipo positivo (Cf. EUISSO, p. 35).



órgão um soberano poder de satisfação (tanto para a criança quanto para seu objeto edípico).<sup>74</sup>

Além da citada imaturidade (tanto somática, quanto psíquica) exibida pela criança durante o estágio fálico, devemos ressaltar a indispensável contribuição fornecida pelas figuras parentais no que concerne ao sepultamento do complexo de Édipo – esse precoce, temporário e incompleto desabrochar da sexualidade. Trata-se da salutar recusa dos pais em retribuir essa modalidade de amor que lhes é dirigida por seus filhos. Posto que, via de regra, o garoto não alcança a cópula com sua mãe, nem tampouco o pai fornece uma prole incestuosa a sua filha. Além disso, o obstáculo que os progenitores colocam no caminho do incesto possui uma outra dimensão, promotora de consequências bem mais significativas e abrangentes para o psiquismo. Essa outra face do impedimento parental baseia-se na instituição (dentro do psiquismo) de um modelo que influenciará a orientação dos investimentos objetivos da criança pelo resto de sua vida. Não obstante, antes de nos aprofundarmos na descrição desse modelo interno, convém esmiuçarmos o mecanismo psíquico que possibilita seu estabelecimento: a identificação.

Como Freud (EUISSO, p. 31) explica, quando um “objeto é abandonado, porque parece que deve sê-lo ou porque não há outro remédio, não é raro que, em troca, sobrevenha uma alteração do eu, que é preciso descrever como edificação do objeto no eu”. Trata-se de um processo muito frequente (principalmente no início do desenvolvimento psíquico) que possibilita, ou ao menos facilita, ao eu a aceitação da perda de uma importante fonte de prazer. Ao verificar que não pode mais dispor de tal objeto, o eu acaba por identificar-se com o mesmo – uma engenhosa maneira de reconquistá-lo ou, simplesmente, retê-lo. Para tanto, a libido regride à fase oral e o eu introjeta como um ideal o objeto de amor que perdeu.<sup>75</sup> Essa manobra psíquica aparece pela primeira vez ao redor da mãe. “Quando a primeiríssima satisfação sexual estava ainda conectada com a nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio: o peito materno” (FREUD, 1905, p. 202) – o

---

74 Não obstante partilharem a conjectura de que todos os seres humanos possuem (ou teriam possuído) pênis, o modo como garotos e meninas encaram a ausência desse órgão é bastante diversa. Surgindo daí importantes diferenças na maneira como neles processa-se o *complexo de castração*. Aquilo que o garoto julgava ser apenas o conteúdo de jocosas ameaças por parte dos adultos (às quais resistia em aceitar como factíveis) converte-se em seu maior temor. Ao resignar-se ao fato, mediante a observação de um genital feminino, de que as mulheres realmente não dispõem de pênis em sua compleição, a prévia ameaça de castração é, então, reavivada. Dado que sua lógica assume que os pênis foram removidos das mulheres como punição às suas aspirações libidinais proibidas (semelhantes àquelas que a criança sente pelos pais), o menino chega à conclusão: se isso ocorreu com elas, também posso perder meu falo. É a intimidação que faz o garoto entrar no complexo de castração, onde confronta sua maior angústia (desde então, referência para qualquer angústia), a qual é suficientemente terrorífica para dissuadi-lo de apontar a exteriorização genital de sua sexualidade em direção a seus progenitores. É necessário decidir entre o amor genital pelos pais e a integridade narcísica – quanto a isso, o eu opta, geralmente, pela preservação de sua forma. Já entre as meninas, o complexo de castração efetua outro papel no que concerne ao enredo edípico. Em vez de ser a ameaça que impele o menino a desviar das figuras parentais suas pulsões genitais, a castração é uma desagradável realidade para o sexo feminino. Ao aceitar a realidade de que seu clitóris não é um falo tão grande e potente quanto o dos garotos, a inveja do pênis guiará sua dinâmica libidinal. Aspiração essa que logo torna-se o desejo de ter um filho de seu próprio pai (uma tentativa de reparação simbólica daquilo que entende ser sua falta constitucional).

75 Isso nos leva à consideração de que aquilo entendido como o *caráter do eu* seja resultado da história de suas escolhas objetivas – o acúmulo dos escombros de seus antigos investimentos objetivas, sendo que os destroços mais remotos acarretam uma influência mais ampla e duradoura (Cf. EUISSO, p. 31).

que constitui o protótipo da escolha de objeto por apoio (ou analítico) que a criança terá como uma das opções na saída do complexo de Édipo. No entanto, quando cumprido o papel fisiológico da amamentação, esse primevo e mais importante objeto de satisfação sexual é definitivamente retirado da criança. A perda (do peito) da mãe como objeto resulta na introjeção da mesma, com o objetivo de conservar, sob a forma de uma identificação, o usufruto sobre aquilo que lhe fora privado na realidade.<sup>76</sup>

Como Freud (PSICO, p. 99) explica, desde “o começo, a identificação é ambivalente”. O mesmo objeto pelo qual uma pessoa nutre uma arrebatadora identificação, também pode ser (a partir das pulsões de morte) alvo dos investimentos mais hostis. Em verdade, durante o período edípico, as frustrações encontradas pelo garoto ao tentar desposar sua mãe são reunidas na figura que entende constituir seu inimigo (o seu pai). Desde então, a identificação terna sentida pela criança “passa a ser idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe” (PSICO, p. 99).

Sem dúvida, a repressão {esforço de desocupação} do complexo de Édipo não foi uma tarefa fácil. Discernindo nos progenitores, em particular no pai, o obstáculo para a realização dos desejos edípicos, o eu infantil fortaleceu-se para essa operação repressiva erigindo dentro de si esse mesmo obstáculo. Em certa medida, toma emprestada do pai a força para fazê-lo, e este empréstimo é um ato extraordinariamente prenhe de consequências. O supereu conservará o caráter do pai, e quanto mais intenso foi o complexo de Édipo e mais rápido produziu-se sua repressão (pelo influxo da autoridade, da doutrina religiosa, do ensino, da leitura), tanto mais rigoroso advirá posteriormente o império do supereu como *consciência moral*, quíça também como *sentimento inconsciente de culpa* (EUISSO, p. 36, grifo nosso).

É deveras engenhosa a estratégia utilizada pelo eu para enfrentar o pai. Na medida em que não é capaz de suplantar o poderio da figura paterna, o garoto decide converter-se à sua vontade, mas de maneira que não aparente derrota. Toda a enorme força exibida pelo pai é, de agora em diante, utilizada pelo menino. Há, devido a isso, uma mudança no entendimento acerca do embate entre as pulsões sexuais do garoto (destinadas à mãe) e a resistência imposta pelo pai. A autoridade parental, antes avaliada como parcialmente inconveniente, torna-se, dali em diante, uma importantíssima referência para o garoto: o parâmetro moral envolvido na avaliação do mérito de suas aspirações sexuais.

A incorporação da figura paterna pelo filho ultrapassa muito aquilo encontrado numa identificação ordinária. Realmente, essa introjeção cria a primeira e mais vigorosa idealização da criança, fornece-lhe o núcleo de seu *ideal do eu – o modelo instrutivo a ser seguido no que concerne à sua própria conduta*. Todavia, “o supereu não é simplesmente um resíduo das primeiras

---

76 Sem esquecermos que nessa época da vida não há ainda uma distinção propriamente dita entre o eu e a mãe, visto que o próprio eu está ainda apropriando-se de seus limites corporais – a fronteira entre os mundos interno e externo. Como Freud descreve, no “começo de tudo, na primitiva fase oral do indivíduo, é impossível distinguir entre investimento de objeto e identificação” (EUISSO, p. 31).

escolhas de objeto do isso; possui também o sentido [...] de uma enérgica formação reativa a elas” (EUISSO, p. 36). Sua função de guia moral para o eu manifesta-se sob duas formas: a advertência (o eu deve ser como o pai); e a proibição (o eu não pode ser como o pai). “Essa dupla face do ideal do eu deriva do fato de que esteve empenhado na repressão do complexo de Édipo; ainda mais: deve sua gênese, unicamente, a esse ímpeto desestabilizador” (EUISSO, p. 36). Em resumo, o advento do supereu significa a fundação de uma nova instância no aparelho psíquico. Aos tão íntimos eu e isso vem juntar-se o supereu. É assim que, a partir da arcaica introjeção do pai, vigora no aparato psíquico essa província (supereu) responsável pela incansável observação crítica do eu, que avalia as decisões e as ações euicas pelo modelo incorporado (ideal do eu).<sup>77</sup> No decorrer do período de latência (subsequente ao complexo edípico), essa barreira contra o incesto é gradativamente reforçada. As pulsões sexuais, que investiam os objetos parentais, agora “são resignadas, dessexualizadas e em parte sublimadas” (FREUD, 1925, p. 275). São elaborados poderes anímicos que posteriormente tornar-se-ão resistências, inibições à pulsão sexual: o asco, a vergonha e os reclamos ideais nos campos estético e moral (Cf. INIBICAO, p. 109).

Dessa maneira, numa ocorrência normal (ou, como o próprio Freud diz, idealmente normal), com a instituição do supereu, “já não subsiste tampouco no inconsciente nenhum complexo de Édipo, o supereu se tornou seu herdeiro” (FREUD, 1925, p. 275 ). Os diques morais (que têm o ideal incorporado como sua base) coagem as pulsões sexuais a pautarem-se por certos limites. Sendo precisamente a sujeição da libido a determinados padrões de normalidade o fator que define o caráter saudável ou não da vida sexual madura de um ser humano. Assim, dos primeiros investimentos libidinais (apoiados nas pulsões de autoconservação) destinados ao peito que amamentava o bebê; passando pelo profundo amor a si mesmo e pela satisfação autoerótica, encontrados durante o narcisismo primordial; ultrapassando os embates incestuosos que formam o complexo de Édipo, as pulsões de *Eros* percorrem um longo caminho até chegarem à maturidade sexual e psicológica exibidas por um adulto normal. Finalmente, uma vez plenamente desenvolvido o psiquismo, o ser humano seria capaz de alcançar a meta do ato sexual: não somente o ápice do contentamento individual – gerado pelo orgasmo –, mas também a realização do investimento libidinal num objeto que possibilite a reprodução da espécie, ou seja, a proliferação da vida em decorrência da união sexual.

### 3.3 – A interação das instâncias psíquicas

Depois de nosso relato acerca do desenvolvimento libidinal, desde a indistinção do primitivo

---

<sup>77</sup> Após *O eu e o isso*, publicado em 1923, as noções de *ideal do eu* e de *supereu* são apresentadas por Freud como sinônimos. A anterior distinção entre o ideal incorporado do exterior (ideal do eu) e a instância psíquica responsável pela vigilância moral (supereu) torna-se cada vez menos importante de ser ressaltada. Doravante, o termo ideal do eu é deixado de lado, em proveito de seu sinônimo mais popular: supereu (Cf. PSICO, p. 103-104; EUISSO, p. 30).

caos característico do isso até a maturidade sexual, pode-se ter a impressão de que o eu reine soberana e tranquilamente sobre as demais instâncias psíquicas. Sendo uma antiga parte do isso, diferenciada devido ao contato com o exterior, o eu funciona como mediador entre a realidade e o isso, e tem por principal tarefa a conservação de sua existência – ou seja, a determinação da melhor maneira possível para atingir o prazer, acompanhada da menor exposição possível aos riscos que o mundo comporta. Para tanto, a consciência e a avaliação tocantes aos estímulos (internos e externos) são funções imprescindíveis. Como vimos, foram elaboradas e aprimoradas faculdades capazes de propiciar ao eu conhecimento acerca do lado de fora, posto que, após o fim do narcisismo primário, a fruição depende da ação modificadora da realidade. Por outro lado, no que corresponde ao isso (lado de dentro), o eu cumpre seu ofício “ganhando império sobre as exigências pulsionais, decidindo se deve consentir-lhes a satisfação, deslocando esta última para as ocasiões e circunstâncias favoráveis no mundo exterior, ou sufocando totalmente suas excitações” (ESQUEMA, p. 144).

Surgido para dar vazão às pulsões libidinais que pululam nas zonas erógenas, o eu apresenta-se como a província psíquica encarregada de alcançar um acordo entre as exigências do isso (a soma das paixões – cegas, desenfreadas e descoordenadas) e as impostergáveis cobranças do real. Esforça-se para que o isso leve em conta as restrições prescritas pelo exterior, como também intenta, mediante a atividade muscular, conseguir que a realidade admita o desejo do isso.

[Entretanto,] na verdade, comporta-se como o médico numa cura analítica, na medida em que, com sua consideração pelo mundo real, oferece-se ao isso como objeto libidinal, e quer dirigir para si a libido do isso. Não só é o auxiliar do isso; é também seu servo submisso, que corteja o amor de seu amo. Onde é possível, procura manter-se em bom acordo com o isso; recobre as ordens *ics* desse com suas racionalizações *pcs*, simula a obediência do isso às admoestações da realidade, ainda quando o isso permaneceu rígido e inflexível; dissimula os conflitos do isso com a realidade e, sempre que possível, também os conflitos com o supereu. Com sua posição intermediária entre isso e realidade sucumbe, frequentemente, à tentação de tornar-se adulator, oportunista e mentiroso, como um estadista que, mesmo tendo uma melhor inteligência das coisas, quer seguir, todavia, contando com o favor da opinião pública (EUISSO, p. 56-57).

Uma instrutiva analogia acerca disso é aquela que aborda as relações entre o cavaleiro e sua montaria. O isso seria o animal de grande energia que põe as coisas em movimento, enquanto o ofício do eu – a partir da força que tomou emprestada da instância parental – é montar, amansar e, então, guiar essa grande potência irracional (Cf. EUISSO, p. 27). Porém, não é rara a situação não ideal em que o cavaleiro, com o propósito de manter-se junto ao animal, acaba vendo-se obrigado a consentir que seu cavalo o conduza para onde a própria montaria deseja – em outros termos, o frequente e perigoso contexto no qual o eu é impelido a percorrer insensatamente os caminhos prazerosos e não refletidos sugeridos pelo isso.

O estabelecimento do supereu também pode reforçar aquela falsa impressão de soberania do

eu. Essa mais recente instância psíquica atua em aliança com o eu no que diz respeito à inibição de certos investimentos libidinais, os quais, em seu afã descontrolado, tornam-se perigosos à conservação e à proliferação da vida. Não obstante, apesar das afinidades e dos laços constitutivos entre si, as duas províncias travam repetidos embates. Enquanto o eu persegue uma solução que forneça uma quota de prazer seguro, o supereu exibe-se como o dever que sufoca a fruição. Com o advento do ideal do eu cria-se uma barreira de contenção das pulsões direcionadas ao mundo externo (tanto sexuais não-narcísicas, quanto de morte) que estiverem em desacordo com a conduta adequada à vida civilizada.

Após o encerramento do complexo de Édipo, as pulsões de morte – que, até então, direcionavam-se majoritariamente aos objetos que atrapalhavam o percurso até a satisfação incestuosa –, passam a investir, sobretudo, o próprio eu. Essa significativa mudança de orientação decore do fato de que a identificação fundadora do ideal do eu implica uma dessexualização ou até mesmo o procedimento sublimatório. “Após a sublimação, o componente erótico já não tem mais a força para ligar toda a destruição nele fundida, e esta libera-se como inclinação de agressão e destruição. Seria dessa disjunção, justamente, de onde o ideal do eu extrai todo o caráter duro e cruel do imperioso dever-ser” (EUISSO, p. 55). Sob o permanente e rigoroso olhar crítico do supereu, o eu atinge o contentamento narcísico apenas quando age de acordo com as normas de conduta apresentadas por essa instância judicativa e punitiva. Por outro lado, sem considerar as dificuldades que o eu possa encontrar (em decorrência da vigência das citadas regras) em sua interação com o isso e com a realidade, o ideal do eu castiga severamente o eu com os sentimentos de inferioridade e de consciência de culpa. Para piorar, como o supereu toma conhecimento do mundo externo somente por meio do eu, acaba punindo até mesmo as simples aspirações euóicas, na medida em que as trata como se fossem atos concretos.

A vigilância, o juízo moral e o castigo são funções atribuíveis ao supereu, entretanto incorreríamos em erro ao pensar que tal província seria igualmente responsável pelo trabalho legislativo. De fato, as “normas de conduta” defendidas e impostas pelo supereu não são suas criações, porém marcas de experiências passadas da espécie humana, capazes de revivificação pelos indivíduos (FREUD, 1933a [1932], p. 73). Sendo o herdeiro legítimo do complexo de Édipo, o ideal do eu é “expressão das mais potentes moções [(impulsos)] e dos mais importantes destinos libidinais do isso. Mediante sua instituição, o eu apodera-se do complexo de Édipo, e, simultaneamente, submete-se ao isso” (EUISSO, p. 37). Sujeição essa resultante do fato de que o conteúdo afirmado pelo supereu ser, paradoxalmente, oriundo do isso. Trata-se de vivências individuais experimentadas por inúmeros seres humanos e repetidas com força e frequência suficientes para que suas impressões terminassem precipitadas sobre o isso – encontrando aí o abrigo capaz de assegurar a possibilidade de serem futuramente recuperadas mediante a

hereditariedade. Em outras palavras, “o que, na vida anímica individual, pertenceu ao mais profundo, torna-se, através da formação do ideal, o mais elevado da alma humana, no sentido de nossa escala de valoração” (EUISSO, p. 38). Com efeito, muito embora o eu seja persuadido principalmente por aquilo que ele próprio vivencia (o atual e o acidental), também é clara a forte influência que sofre do fator histórico. Enquanto o supereu representa o passado individual para o eu – no sentido daquilo que é assimilado do relacionamento com as figuras de autoridade (progenitores, professores etc.) –, o isso retrata o influxo de um passado arcaico sob a forma do que é herdado filogeneticamente.

Revisemos, agora, o que abordamos até aqui sobre as relações funcionais existentes no psiquismo. Trata-se de três instâncias autônomas, mas interdependentes em seus objetivos. O eu representa o mundo objetivo tanto para o isso quanto para o supereu; depende da potência de seu cavalo e das balizas fixadas pelo supereu que, em tese, devem lhe demarcar o caminho saudável a ser percorrido. Já o isso necessita do eu para conectar as pulsões à realidade de maneira prudente e sustentável, visto que a sobrevivência do aparelho psíquico resulta de um bom gerenciamento energético; pode influenciar o eu diretamente, ou por meio do ideal do eu que lhe representa. Por fim, o supereu existe para comandar o eu (mediante aspirações e recriminações baseadas no ideal incorporado), e o faz a partir da energia do isso; atua diretamente sobre o eu e pode reatualizar primitivas vivências individuais de caráter especial que deixaram marcas hereditárias no isso.

Considerando todo esse emaranhado de relacionamentos é difícil supormos um domínio completo e estável do eu sobre as demais instâncias psíquicas. Excetuando-se um cenário ideal, é frequente encontrarmos o eu, ao contrário, como “uma pobre criatura submetida a três servidões e que, conseqüentemente, sofre as ameaças de três classes de perigos: de parte do mundo exterior, da libido do isso e da severidade do supereu” (EUISSO, p. 56).<sup>78</sup> Em sua tarefa econômica de achar o caminho mais curto e, ao mesmo tempo, pouco arriscado até o prazer, as ações do eu são julgadas quanto a sua eficiência na reconciliação dessas três fontes de exigências – nem tanto à terra, nem tanto ao mar, nem tanto ao céu. Cabe ressaltar que, ao pensarmos na divisão do aparelho psíquico nessas três instâncias, devemos afastarmo-nos da rigidez e da artificialidade típicas da noção geopolítica de fronteira. Freud nos ensina que, em vez de contornos lineares, a separação entre o eu, o isso e o supereu é melhor retratada pela ideia de “campos coloridos que se perdem um nos outros” (FREUD, 1933a [1932], p. 74). Não esquecendo que “estas separações experimentam grandes variações em diversas pessoas, e é possível que até se alterem no curso da função e involuam temporariamente” (FREUD, 1933a [1932], p. 74 ).

---

78 Contudo, no extremo, há ainda um recurso euoico adicional. Pois, quando “o eu vê-se obrigado a confessar sua fraqueza, estoura em angústia” (FREUD, 1933a [1932], p. 73).

Baseado na experiência adquirida durante seus estudos sobre a sexualidade, Freud afirma que o desenlace normal (ou, melhor dizendo, ideal) do desenvolvimento libidinal – aquele em que um ser humano adulto investe suas pulsões eróticas exclusivamente com o intuito reprodutivo – constitui uma rara possibilidade, não devido à ausência dos processos requeridos para tanto, senão em razão desses, em geral, serem consumados apenas parcialmente. Neste ponto deparamo-nos com uma questão de grande importância – a linha que separa a normalidade da patologia. Na medida em que as fronteiras entre as instâncias psíquicas são tênues e passíveis de alteração (além de suas demarcações variarem de pessoa para pessoa), torna-se difícil determinar um padrão muito estreito do que seria a normalidade. Os “fenômenos normais e anormais que observamos (quer dizer, a fenomenologia) demandam ser descritos desde o ponto de vista da dinâmica e da economia” (ESQUEMA, p. 154). As pulsões de vida, mesmo após sofrerem o cerceamento imposto durante o primado da fase fálica e, posteriormente, pela diferenciação sexual, só são completamente domesticadas pelo princípio da realidade em ocorrências ideais. Sempre sobram restos, pulsões parciais que escapam e resistem à submissão aos definidos padrões da normalidade. Freud (28CONF) chega mesmo a especular que muitos daqueles com os quais convivemos e julgamos serem pessoas normais podem sofrer, em sua discricção, de alguma afeção psíquica.

Nesse contexto dinâmico, econômico, da vida psíquica, a neurose costuma aparecer depois da puberdade, em decorrência de alguma exigência muito intensa por parte da realidade, ou seja, como resultado de determinada sobrecarga imposta à capacidade do eu para conservar a saúde do aparelho psíquico. Apesar das diferenças tocantes às respectivas dinâmicas libidinais, é possível identificarmos uma destacada semelhança entre os neuróticos e os psicóticos: ambos exibem uma nítida debilitação do eu. De modo similar ao que ocorre na experiência onírica que provamos todas as noites, nessas psicopatologias os domínios de influência do eu diminuem, cedendo terreno aos influxos do isso e do supereu. Entretanto, diversamente do sonho, inofensivo e cuja existência pode ser encerrada pela vontade euoica, a patológica redução dos domínios do eu acarreta o enfraquecimento de suas funções. Daí explica-se a acentuada vulnerabilidade do psicótico à pressão do isso e, conseqüentemente, a retirada de seus investimentos do mundo objetivo e sua tentativa de refúgio numa realidade particular, menos ríspida. Analogamente, o neurótico também apresenta um distanciamento quanto à realidade, pois, apesar de permanecer investindo em objetos (ou, melhor, em representações de objetos), frequentemente limita-se àqueles cativos em sua fantasia.

Resumidamente, sob o ponto de vista descrito, a normalidade configurar-se-ia como a *autonomia do eu* no que se refere às demais instâncias; o arranjo energético que o eu pode ser capaz de alcançar e de administrar; o difícil acordo diplomático que o eu, quando saudável, consegue estabelecer entre as arrebatadoras exigências oriundas de três fontes (o isso, a realidade objetiva e o supereu). E é precisamente essa reorganização de suas jurisdições, o reordenamento das influências

mútuas entre as províncias, que a psicanálise parece ofertar com seus serviços.



## 4 – A terapêutica psicanalítica em Freud

Após havermos abordado o desenvolvimento da libido; os princípios de regulação vigentes no psiquismo; bem como as conflituosas relações que o eu mantém com o isso, o supereu e a realidade exterior, passemos agora ao estudo da terapêutica psicanalítica – seu modo de funcionamento, seus propósitos, os obstáculos que enfrenta e os resultados possivelmente alcançáveis.

### 4.1 – Procedimentos, metas e limites

No magistral texto intitulado *Análise terminável e interminável*, Freud (1937, p. 219) define a terapia psicanalítica como a atividade de “livrar um ser humano de seus sintomas neuróticos, de suas inibições e anormalidades de caráter”. Como sabemos, os diversos tipos de psiconeuroses apresentam um fator comum quanto a sua origem – a energia que sustenta tais patologias advém, principalmente, de pulsões sexuais em desacordo com os padrões de normalidade que delimitam o desenvolvimento saudável (ou seja, normal) do aparelho psíquico. Em seu ofício de zelar pela conservação do aparelho, o eu não somente busca o gozo, mas também esforça-se para evitar ao máximo o desprazer. Caso o estímulo gerador de tensão esteja situado na realidade, o eu pode defender-se da agressão por meio da fuga. Todavia, quando se trata de estímulos provenientes do interior, não há como simplesmente afastar-se do perigo. Nesses casos, a escapatória encontra-se na precoce escolha (e na posterior utilização contínua) de específicos *mecanismos de defesa*, os quais proporcionam relativa segurança e estabilidade, malgrado o alto montante energético que consomem e seus possíveis efeitos maléficos.

Por defesa podemos entender “a designação geral de todas as *técnicas de que o eu vale-se* em seus conflitos que eventualmente levam à neurose” (INIBICAO, p. 153, grifo nosso). Seus mecanismos têm, por essência, a tarefa de “proteção do eu em face das exigências pulsionais” (INIBICAO, p. 154). Contudo, embora a experiência acumulada pela psicanálise indique que a modificação ocorrida no eu, devido à utilização de tais recursos protetivos, pode incitar dificuldades à tramitação das pulsões pelo psiquismo, é importante esclarecermos que nem toda alteração do eu vincula-se a um destino mórbido.

Com precisão, a repressão possui um estatuto particular dentre os mecanismos defensivos, resultante de sua eficiência protetora, assim como devido a sua contribuição no estabelecimento do supereu. Trata-se de um recurso muito usual, encontrado em qualquer pessoa que padeça de neurose, como também presente em todos aqueles considerados (idealmente) normais. A primeira atuação do mecanismo repressivo localiza-se no declínio do período edípico. De acordo com Freud (FREUD, 1924a, p. 184-185), não há nenhuma razão para negarmos “o nome de repressão ao estranhamento do eu a respeito do complexo de Édipo, apesar de as repressões posteriores serem

levadas a cabo na maioria das vezes com participação do supereu, aqui recém-formado”. Sua tarefa consiste em impedir o acesso ou a permanência na consciência de qualquer agência representante psíquica causadora de desprazer, tal como inibir a correspondente progressão afetiva e o desencadeamento da atividade muscular. De modo esquemático, seria subdividida em duas etapas. De início, a repressão primordial de uma agência representante psíquica conflitante, por meio de um contrainvestimento a partir do sistema *Pcs*. Essa árdua contenção das forças do isso é, nessa etapa, a única ação da repressão e o motivo de tão intenso gasto de energia por parte do eu. Sua incidência produz uma “*fixação*; a partir desse momento a agência representante em questão persiste imutável, e a pulsão segue ligada a ela” (REPRESSAO, p. 143, grifo do autor). Convém explicarmos que uma representante pulsional, sobre a qual o procedimento repressivo pode agir, não se limita à ideia (*Vorstellung*). Fundamentalmente, as pulsões não são reconhecidas diretamente pelo psiquismo e, por isso, necessitam que algo as represente. A agência representante psíquica seria, desse modo, constituída por um duplo trabalho de representação das pulsões. Por um lado, há o que entendemos ser uma representação qualitativa, composta por uma ideia ou grupo de ideias – isto é, a representante representativa (*Vorstellungsrepräsentanz*) da pulsão. Por outro, encontramos a própria libido que investe tais ideias, ou seja, o montante afetivo que, a seu modo, representa (*repräsentiert*) quantitativamente a soma das pulsões que compõem o investimento em questão.<sup>79</sup> Dessa maneira, se o objetivo da repressão é (como vimos) evitar a tensão que acarreta o desprazer, segue-se que “o destino do montante de afeto da agência representante é bem mais importante que o destino da representação. Portanto, é o decisivo para nosso juízo sobre o processo repressivo” (REPRESSAO, p.148). Sob a ação repressiva, há duas possibilidades para o componente quantitativo: pode ser plenamente suprimido, sem deixar quaisquer vestígios – o perfeito resultado ao qual almeja a repressão; ou encontra, sob formas nuançadas, sua exteriorização em afeto. Ora, a partir disso, somos levados ao inevitável questionamento acerca do paradeiro do componente ideativo também reprimido, assim como criamos a oportunidade para a descrição da segunda etapa da repressão.

Diferentemente de seu correspondente quantitativo, a parte ideativa da agência representante psíquica não pode ser suprimida, anulada, pelo contrainvestimento imposto pelo sistema *Pcs*. À

---

79 A questão da representação da pulsão pela agência representante psíquica pode despertar uma certa confusão. Em verdade, a agência em questão representa (*repräsentiert*) a pulsão para o psiquismo tanto qualitativamente, mediante a representação (*Vorstellung*); quanto por meio da manifestação dinâmica da pulsão, quer dizer, o montante afetivo. Compreendendo esse último enquanto uma paradoxal representação não representativa da pulsão, uma apresentação quantitativa da pulsão – um emissário, cujos poderes que lhe foram delegados são a expressão da força pulsional. Nas palavras de Freud: “Pois bem, a observação clínica constrange-nos a decompor o que até aqui concebemos como unitário, pois mostra-nos que junto à representação (*Vorstellung*) intervém algo diverso, algo que representa (*repräsentieren*) a pulsão e pode experimentar um destino de repressão totalmente diferente daquele da representação. Esse outro elemento da agência representante psíquica é chamado de montante de afeto; diz respeito à pulsão, na medida em que esta despreendeu-se da representação e encontrou uma expressão proporcional a sua quantidade em processos que se tornam registráveis para a sensação como afetos” (REPRESSAO, p. 147, grifo do autor).

ideia subjugada é negado o acesso à consciência, todavia “a repressão não impede a agência representante de pulsão de seguir existindo no inconsciente, de continuar organizando-se, de formar rebentos [(isto é, derivados),] e de estabelecer conexões”, pois o esforço repressivo atua apenas na relação da ideia com o sistema *Cs* (REPRESSAO, p. 144). Desse primordial núcleo ideativo reprimido surgem retornos, capazes de driblar a censura repressiva entre *Ics* e *Pcs* e, assim, desenvolverem-se. Porém, tendo seu investimento ultrapassado certo limiar de intensidade, acabam sendo reconhecidos pela censura secundária (que age entre o *Pcs* e o *Cs*) e, por isso, novamente reprimidos. É sobre essas derivações psíquicas da representante ideativa reprimida, assim como quanto às cadeias de pensamento que com ela entraram em contato, que opera a segunda etapa da repressão. “Graças a esse vínculo, tais representações experimentam o mesmo destino que o reprimido primordial. A repressão propriamente dita é, assim, [uma pós-repressão]” (REPRESSAO, p. 143). Já não se trata, como no primeiro estágio, de um contrainvestimento *Pcs* à representante, mas de uma subtração do investimento que a tornaria consciente. O que se explica pelo fato de a consciência não ser um simples ato de percepção, mas sim, como presume Freud, um sobreinvestimento.

Entretanto, a despeito desse duplo nível repressivo, a representante recalçada ainda pode conseguir infiltrar-se na consciência. Quer pela deformação a que se submete o componente ideativo (*Vorstellungsrepräsentanz*), quer pelo número de elos intermediários que se interpõem entre o núcleo reprimido e a nova apresentação da ideia, a *formação substitutiva* do componente ideativo pode finalmente aceder à consciência. O sonho, o chiste e o ato falho estão entre seus exemplos surpreendentes, porém inofensivos. Da mesma maneira, também os sintomas neuróticos devem ser considerados entre as formações de compromisso, com a ressalva de que podem causar graves prejuízos ao eu – posto que a solução de descarga energética encontrada na formação sintomática provê uma satisfação mórbida, ao custo da inibição da atividade euoica e associada à vivência do desprazer. Não obstante, independentemente da diferença quanto a seus efeitos, é preciso reconhecer que essas classes de formação substitutiva não são verdadeiramente produtos da repressão, senão indícios de um retorno do reprimido, decorrente da insistente pressão exercida pelo componente afetivo que está retido, mas não desiste de tentar descarregar-se.

Nessa descrição da repressão pode-se verificar a particularidade essencial que define um mecanismo de defesa – a proteção do eu quanto às investidas do isso. Como citado, esse escudo, apesar de eficiente, traz consigo uma inevitável alteração do eu. Visto que a defesa ofertada por esses procedimentos baseia-se na diminuição dos domínios euoicos. De fato, tais procedimentos evitam que a agência representante psíquica adentre ou permaneça na consciência, isto é, editam e/ou falsificam a percepção da realidade psíquica (isso). Sua utilização configura uma resistência à ameaça interior e mostra-se indispensável ao pleno exercício das funções euoicas. O supereu, por

exemplo, é uma formação reativa aos influxos do complexo de Édipo, sem a qual o aparelho psíquico estaria incompleto e impossibilitado de seguir o seu desenvolvimento normal. Entretanto, é possível que, com o decorrer do tempo, os efeitos colaterais danosos provenientes do estabelecimento desses recursos comecem a pesar mais que os seus benefícios. Sobre isto, é proveitoso recordarmos que os mecanismos protetores são escolhidos e postos em ação ainda num período bastante prematuro, que vai do complexo de Édipo ao período de latência. Em verdade, aquilo que nessa época constituía a melhor decisão de um eu ainda fraco (pois em formação) a respeito de seu embate com as pulsões a ele refratárias, torna-se, após a puberdade, um hábito em desacordo com a realidade.

O eu fortalecido do adulto segue defendendo-se de perigos que não existem mais na realidade objetiva, e ainda vê-se empenhado em rebuscar aquelas situações da realidade que possam servir como substitutos aproximados do perigo originário, a fim de justificar seu apego aos *modos habituais de reação*. Bem entende-se, pois, que os *mecanismos de defesa*, mediante uma alienação a respeito do mundo exterior, que ganha mais e mais terreno, e mediante uma debilitação permanente do eu, preparem o estouro da neurose (ANALISE, p. 240, grifos nossos).

O mecanismo que outrora funcionava como uma eficaz proteção para o eu pode transformar-se num perigoso infantilismo numa vida madura. Nesse caso, as modificações no eu, anteriormente impostas como solução para um conflito com o isso, advêm agora como obstáculos à tramitação das novas tarefas da vida. O para-choque do eu contra os ataques do isso converte-se na causa de um novo conflito, nesta feita entre as exigências da realidade e o eu – o qual resiste em abrir mão da configuração (ainda que deficiente) adquirida durante a precoce luta com as pulsões.

Dessa maneira, a organização do eu apresenta-se claramente como um elemento determinante no que se refere à saúde psíquica e, conseqüentemente, à terapia psicanalítica. Freud (ANALISE, p. 237) declara que por normalidade psíquica deve-se entender uma “ficção ideal”. Esquemáticamente, o eu de qualquer pessoa considerada normal situa-se num ponto móvel de uma linha que tem por extremos a normalidade absoluta e a psicose. Sendo a maior ou a menor aproximação quanto aos polos dessa série aquilo que fornece a medida de alteração sofrida pelo eu. É precisamente a compleição do eu – entendida como o saldo de marcas a ele impostas pelos mecanismos defensivos – o que define a condição fundamental requerida para o exercício do tratamento psicanalítico. Um psicanalista simplesmente diria que “a situação analítica consiste em aliarmo-nos com o eu da pessoa objeto a fim de submeter setores não governados de seu isso, ou seja, de integrá-los na síntese do eu” (ANALISE, p. 237). É perfeitamente compreensível que a pessoa que se submeta ao tratamento psicanalítico apresente (em decorrência de uma provável psicose) alterações euicas tão amplas que lhe acarretem sintomas e inibições. Todavia, para que a terapia ocorra é requerida, desde o início, uma organização mínima por parte do eu. A análise só é possível se o eu fraco e doente ainda mantiver um bom número de relações com o mundo

objetivo – quer dizer, caso ainda considere minimamente o princípio da realidade –, pois apenas assim o eu do paciente é capaz de cumprir o contrato que se firma entre analista e analisando no início do tratamento.

Nesse pacto, incita-se o eu enfermo a seguir a regra fundamental da terapêutica psicanalítica – a associação livre. Para tanto, é necessário (como abordamos) que o paciente seja o mais sincero possível, que arrefeça sua autocrítica e relate todo o material que sua percepção de si mesmo forneça-lhe, independentemente da aparente incoerência, anormalidade ou imoralidade de seu discurso. Em contrapartida, o psicanalista oferta sua experiência na coleta e na tradução do material influenciado pelo inconsciente. A tarefa da psicanálise de integração de setores indomados do isso à coerência e síntese do eu pode ser didaticamente subdividida em dois ofícios complementares. Primeiramente, a análise requer que o eu realize uma “ampliação de seu *conhecimento de si mesmo*. [...] A perda desse saber acarreta para o eu redução de poder e de influência, é o mais claro indício de que está constrangido e perturbado pelos reclamos do isso e do supereu” (ESQUEMA, p. 178, grifo nosso). A terapia exorta o paciente a produzir o maior número possível de desvios do recalcado original, que exteriorizam-se nas associações verbais espontâneas, nos sonhos, etc., as quais compõem o discurso do paciente que verdadeiramente interessa ao tratamento psicanalítico. Mediante interpretações e construções, o analista executa uma espécie de tradução do texto do inconsciente (que emerge à consciência atualizado nessas formações substitutivas), buscando carrear o analisando ao limite crítico onde seu eu debilitado possa alcançar a compreensão do sentido oculto e distorcido que ali subjaz.

Esse processo de fortalecimento do eu (à custa do isso), mediante o conhecimento daquilo que fora esquecido, constitui a primeira metade da tarefa psicanalítica. Nada obstante, embora o efeito terapêutico do método freudiano tenha por origem a conversão do recalcado (no interior do isso) em material consciente, essa parte do encargo psicanalítico não é suficiente para livrar o eu de suas perturbações neuróticas. Em complemento à primeira metade de sua incumbência, a continuidade do trabalho exige que a terapêutica empreenda agora a *superação das resistências* que atrapalham o seu progresso – a parte mais longa e árdua de seu encargo, porém recompensada pelos notáveis resultados que desencadeia. Embora o eu do paciente esteja de acordo com a tarefa, auxiliando o analista nesse processo de aquisição de conhecimento, também pode manifestar, por outro lado, uma reação adversa ao tratamento. O que é compreensível, pelo fato de que a presença de conteúdos inconscientes (difícilmente apreendidos pela ação intelectual) não ser uma característica exclusiva do isso (Cf. EUISSO, p. 19). De fato, os mecanismos utilizados na defesa euica terminam sendo incorporados pelo eu. Transformam-se, como sabemos, em “*modos regulares de reação do caráter*, que durante toda a vida repetem-se tão logo retorna uma situação parecida com a originária” (ANALISE, p. 239-240, grifo nosso). Lembremos que o recurso a tais

procedimentos é justificado pela proteção que esses asseguram ao eu (contra os influxos do isso). Dessa maneira, não gera surpresa que o trabalho de revelação do recalcado desperte no eu os habituais sinais de perigo e que, por isso, a coalizão (composta pelo analista e pelo eu do paciente) que batalha pela autonomia euoica seja obrigada a encarar difíceis e frequentes resistências.

Como é muito desprazeroso mover a atenção para as agências representantes em desacordo com os valores que estima, o eu acaba resistindo em abandonar a proteção garantida pelos mecanismos de defesa em utilização desde a infância. Tal impasse encontra uma decisão no poder de convencimento que o analista dispõe sobre o eu debilitado do paciente – dado que as pulsões que escapam do recalçamento e, que até então, descarregavam-se em sintomas, passam (na relação transferencial) a serem destinadas à pessoa do terapeuta. Cabe ao profissional não somente tornar consciente ao eu (quando for o caso) as resistências a que esse está aferrado, como, sobretudo, convencê-lo (por meio da argumentação lógica e da promessa de futuras vantagens) a lançar-se nessa arriscada reconquista dos domínios perdidos.

Mediante a *superação* [...] [*das resistências*], a vida anímica do enfermo modifica-se duradouramente, eleva-se a um estágio mais alto do desenvolvimento e permanece protegida frente a novas possibilidades de enfermar. *Esse trabalho de superação constitui o êxito essencial da cura analítica*; o enfermo tem que consumá-lo, e o médico o possibilita mediante o auxílio da sugestão, que opera no sentido de uma *educação*. Por isso tem sido dito acertadamente que o tratamento psicanalítico é um tipo de *pós-educação* (28CONF, p. 410-411, grifos do autor e nossos).

Todavia, não se trata de uma simples e indiscriminada tentativa de eliminação dos obstáculos contrapostos ao desvelamento dos conteúdos reprimidos, porém de um trabalho conjunto entre o analista e o paciente (cada qual com suas específicas atribuições) com o intuito de submeter à revisão as costumeiras versões dos mecanismos defensivos. Visto que as repressões utilizadas no controle das pulsões são aquelas originárias (que datam da infância, diferentemente das censuras mais recentes que são meras pós-repressões), a psicanálise almeja que o analisando avalie o mérito dessas arcaicas defesas à luz dos acontecimentos atuais e, quando necessário, as corrija.

Uma vez que os procedimentos defensivos compõem o modo como o eu reage às exigências do isso, essa retificação – definida como “*a operação genuína da terapia analítica*” (ANALISE, p. 230, grifo nosso) – causa uma pretendida e benéfica alteração no eu. Se durante a outra parte de sua tarefa o tratamento está concentrado no acesso a agências representante psíquica recalcadas, a segunda metade tem por objetivo “corrigir algo no eu” (ANALISE p. 240). Isto é, dentro da situação transferencial, o eu reforma suas defesas para que, daí em diante, usufrua de uma dinâmica libidinal saudável, produtiva. O tratamento propicia o fim da exclusiva influência do princípio de prazer sobre as (representações das) pulsões antes recalcadas, trazendo-as ao alcance do princípio da realidade. Reduzindo, desse modo, o afastamento do eu quanto à realidade, decorrente da

utilização dos recursos defensivos. Logo, uma agência representante outrora recalcada pode, após a retificação das defesas, ser aceita sem problemas pela consciência – o que termina por eliminar o gasto energético que anteriormente sustentava tal contenção.

Cabe aqui esclarecermos que a minuciosa remoção de certas barreiras (do caminho da aspiração pulsional em direção à consciência) não significa, de forma alguma, uma tendência da psicanálise de incentivo à sensualidade.

De jeito nenhum o conselho de gozar a vida sexualmente cumpre um papel na terapia analítica – ainda que pelo mero fato de que proclamamos que no doente trava-se um obstinado conflito entre a moção libidínica e a repressão sexual, entre *a orientação sensual e a ascética; e esse conflito não se cancela por mais que se ajude uma dessas orientações para que triunfe sobre sua contrária* –. E ainda vemos que no neurótico prevaleceu o ascetismo, em consequência do qual, justamente, a aspiração sexual sufocada abriu passagem nos sintomas. [...] Nenhuma dessas decisões pode pôr fim no conflito interior; em qualquer caso, uma parte ficaria insatisfeita (27CONF, p. 393-394, grifo nosso).

Antes mesmo de constatar sua infertilidade, essa suposta completa liberação sexual por parte do eu já encontraria problemas para realizar-se, pois, ainda que com um longo e cuidadoso acompanhamento do analista, a revogação de todas as repressões não é factível – caso o fosse, adentrar-se-ia no campo de outra modalidade de perturbação, para além do escopo das neuroses de transferência.

Ilegítima também seria qualquer associação direta entre a terapêutica psicanalítica e um ascetismo moral, no sentido de uma restrição da sensualidade. O empenho da terapêutica desenvolvida por Freud não visa à eliminação peremptória das exigências pulsionais, “de modo que nunca mais dê notícias delas. Isso é geralmente impossível, e tampouco seria desejável” (ANALISE, p. 227). Aquilo que a psicanálise propõe e que, em termos aproximados, pode ser chamado de *dominação da pulsão* não significa outra coisa senão “que a pulsão é admitida em sua totalidade dentro da harmonia do eu, é acessível a toda classe de influxos pelas outras aspirações que há no interior do eu, e já não segue seu caminho próprio para a satisfação” (ANALISE, p. 227-228). Em vez de um completo sufocamento pulsional, o tratamento procura que repressões hoje supérfluas sejam removidas com o intuito de que as pulsões até agora contidas (por tais barreiras) possam, desse modo, serem levadas em consideração pelo eu. Essa empreitada de revisão do aparelho defensivo não se limita, entretanto, à subtração de repressões atualmente injustificáveis. Também abrange a reforma daquelas defesas indispensáveis, porém ultrapassadas quanto a sua capacidade de proteção. As repressões que sucumbiram às exigências pulsionais (permitindo a ocorrência de sintomas a partir daquilo que retorna do recalcado) devem ser restauradas ou – caso a avaliação do empreiteiro julgue imperioso – demolidas e reconstruídas sobre um solo mais estável. Dessa forma, quando concluído esse difícil trabalho corretivo, espera-se que o eu analisado disponha de um aparato defensivo economicamente mais sustentável, bem como fortalecido em relação à pressão pulsional que, inevitavelmente, testará a robustez desses novos diques.

A almejada conquista de segurança contra a influência pulsional remete-nos à reflexão acerca do desenlace da análise, tema central de *Análise terminável e interminável* (1937). Destoando de algumas de suas opiniões expressas em outras ocasiões, também referentes à conclusão da terapia, Freud declara, nesse texto, que haveria duas perspectivas acerca do significado do término da análise – uma prática e outra ideal. Concretamente, uma análise é tida por encerrada quando duas condições imprescindíveis são aproximadamente cumpridas:

[A] primeira, que o paciente já não mais padeça de seus sintomas e tenha superado suas angústias assim como suas inibições, e a segunda, que o analista julgue ter tornado consciente no enfermo tanto do reprimido, esclarecido tanto do incompreensível, eliminado tanto da resistência interior, que já não caiba temer que repitam-se os processos patológicos em questão. E caso esteja impedido de alcançar essa meta por dificuldades externas, melhor chamá-la de uma análise imperfeita [*unvollständig*] que de uma não terminada [*unvollendet*] (ANALISE, p. 222).

Em termos práticos, a conclusão do trabalho analítico corresponderia à remoção dos efeitos da neurose que assolam a vida do paciente. Assim, testemunhando todo o progresso alcançado durante o tratamento, bem como os inegáveis benefícios dele resultantes, o analista sentir-se-ia seguro para acreditar não apenas na conquista (pelo analisando) de uma dinâmica libidinal sadia, mas também na permanência desse ganho mesmo após o desligamento do vínculo analítico.

Em compensação, de acordo com um ponto de vista idealista, o sentido do término da análise comporta expectativas bem mais exigentes. Segundo o mesmo, o desenlace do trabalho analítico não se resumiria à conquista de um estado no qual o paciente está isento de perturbações neuróticas. De fato, essa ambiciosa perspectiva espera que a saúde psíquica adquirida durante o tratamento seja permanente. Para tanto, o paciente deveria continuar sob o auxílio terapêutico “até um ponto em que a continuação da análise não prometeria nenhuma alteração ulterior” (ANALISE, p. 222). Nitidamente, o alvo no horizonte dessa concepção idealista da terapêutica seria “um nível de normalidade psíquica absoluta, à qual poderia se atribuir ademais a capacidade de manter-se estável – por exemplo, se tivesse conseguido resolver todas as repressões sobrevindas e preencher todas as lacunas da recordação” (ANALISE, p. 223). É verdade que todo psicanalista já tratou casos nos quais o desenlace ocorreu de maneira tão satisfatória que o paciente nunca mais apresentou qualquer retorno ou substituição dos transtornos neuróticos. No entanto, nem todo analisando exhibe os pré-requisitos para que esse bem-aventurado desfecho seja obtido.

Primeiramente (como já descrevemos), é preciso que o eu do analisando não esteja muito deformado (enfraquecido), para que seja capaz de cumprir sua parte do contrato que fundamenta o tratamento analítico. Em complemento, há uma exigência específica quanto à causação da neurose. Com efeito, ainda no mesmo artigo, Freud explica que a etiologia de qualquer afecção neurótica possui uma natureza mista – numa parcela estão as pulsões assaz intensas e, por isso, refratárias ao



domínio pelo eu; e, na outra, o efeito de traumas vivenciados ainda na infância que o eu imaturo não foi capaz de controlar.

Só no caso com predomínio traumático a análise conseguirá aquilo que é magistralmente capaz: graças ao fortalecimento do eu, substituir a decisão deficiente que vem da idade precoce por uma tramitação correta. Só num caso assim pode-se falar de uma análise definitivamente terminada. Aqui a análise realizou seu ofício e não necessita ser continuada (ANALISE, p. 223).

Logo, os elementos que convertem a análise de um processo terminável numa operação ainda mais árdua e sem prazo de conclusão são, obviamente, a intensidade das pulsões (no sentido do grau de rebeldia que ostentam quanto ao controle que o eu procura impor-lhes), aliada a uma configuração euoica deficiente. Contudo, nos exemplos de pessoas já analisadas que nunca mais apresentaram quaisquer indícios neuróticos, não é possível avaliar se tal êxito provém exclusivamente do apropriado término do tratamento, ou também depende da sorte de um destino próspero, resguardado de severas provações.

Com o propósito de esmiuçar a validade, tanto na teoria quanto na prática, dessa perspectiva idealista de término da análise, Freud (1937) cita dois antigos casos que tratara e concluíra com sucesso. Em ambos, o célebre psicanalista tomou ciência de que, vários anos mais tarde, esses pacientes acabaram, todavia, perdendo a normalidade psíquica adquirida mediante a análise por ele conduzida e, desse modo, tornaram ao padecimento neurótico. Segundo o entendimento freudiano, o juízo quanto a tais recaídas pode variar de acordo com a disposição de quem as observa – um avaliador cético ou otimista. O primeiro entenderia que, mesmo quando sua conclusão é bem-sucedida, a análise não pode garantir uma integral cura do paciente, muito menos a conquista (pelo eu) de uma inabalável proteção contra a neurose. Seja essa última uma nova afecção ou, até mesmo, uma manifestação de retorno daquela que acreditava-se ter sido definitivamente solucionada. Por sua vez, o observador otimista remeteria o mais recente despertar patológico ao fato de que os dois pacientes em questão tiveram suas análises transcorridas e encerradas numa época em que a teoria e a prática psicanalíticas apresentavam um desenvolvimento deveras incipiente. O que, ainda conforme esse olhar, não mais ocorreria desde 1937 (data em que o artigo em questão fora redigido), uma vez que a terapêutica psicanalítica já teria competência para produzir uma cura completa e peremptória, ou, ao menos, para assegurar que possíveis novos episódios neuróticos não decorram da reativação de neuroses já resolvidas.

Embora a prudência de Freud oriente-o a evitar lançar afirmações categóricas no que toca às características e aos resultados do desenlace da análise, o autor não se exime de declarar que aquela definição ideal da terapêutica corresponde a expectativas nada evidentes na realidade. Para analisarmos seu grau de viabilidade, dividamos essas expectativas em dois grupos: aquelas relacionadas à amplitude que a cura analítica pode vir a alcançar; e as outras referentes à duração dessa imunidade que se aspira. De partida, é compreensível que a concepção de uma normalidade

psíquica absoluta seja bastante sedutora para ambos os agentes envolvidos no trabalho analítico. Tratar-se-ia de um estado no qual o eu estaria plenamente recuperado das alterações a que foi submetido e, assim, desfrutaria da autonomia adquirida a partir de um governo pulsional irrepreensível. Não obstante, com a exceção dos casos em que a etiologia é predominante traumática, a análise não consegue empreender uma completa resolução do conflito patógeno, no sentido de uma assepsia de quaisquer traços anormais. Sobre isso, precisamos ter em mente que nem toda limitação euoica deriva das primordiais reações repressivas do eu (durante a infância) quanto a eventos traumáticos (sejam eles reais ou produtos da fantasia), na medida em que o próprio eu pode exibir uma deformação congênita que dificulte o governo pulsional. Como explicamos, cada pessoa decide bem prematuramente por alguns poucos mecanismos de defesa, usufruindo pronta e continuamente de seus serviços – o que indica-nos a existência, no eu, de diversidades originárias e predisposições constitucionais. Além disso, a retificação do conjunto defensivo, realizável sob tratamento, esbarra em restrições de ordem econômica. Afinal, o “desenlace de uma cura analítica, esse depende essencialmente da intensidade e da profundidade de fixação dessas resistências de alteração do eu” (ANALISE, p. 241). É útil sublinhar que a batalha travada contra as forças opositoras à cura guarda uma direta relação com o montante de energia que a aliança terapêutica (formada pelo analista e pelo eu do paciente) dispõe, ou seja, com o grau de deslocamento dos investimentos pulsionais das repressões (avaliadas como desnecessárias) para a figura do analisa.

Quando analisamos a duração inerente à solução provida pela psicanálise aos enfermos de perturbações neuróticas, também não encontramos resultados utópicos. De acordo com a visão idealista, a hipotética perfeita normalidade do psiquismo – pretensamente atingível por meio de uma análise conduzida e terminada adequadamente – deveria (por si só, dado que seria totalmente estável, eximida de conflitos) assegurar um futuro livre de afecções neuróticas. Porém, tal entendimento é contrariado pela experiência. Mesmo para as pessoas sãs, “toda decisão de um conflito pulsional vale somente para uma determinada intensidade da pulsão; melhor dizendo, só é válida dentro de uma determinada relação entre robustez da pulsão e robustez do eu” (ANALISE, p. 228). Caso o eu (mesmo o de uma pessoa sem qualquer histórico neurótico) enfraqueça-se devido a enfermidades, esgotamento etc., as pulsões até então controladas podem buscar sua satisfação em expressões substitutivas, entre elas as formações sintomáticas. Concomitantemente ou não a essa debilitação, as forças do eu podem ser igualmente sobrepujadas devido ao acréscimo da intensidade pulsional que permanentemente choca-se contra o poderio euoico. Além dos reforços pulsionais regulares e previstos na dinâmica psíquica (ocorridos com todas as pessoas, durante a puberdade; e durante a menopausa, entre as mulheres), a estabilidade do aparelho psíquico também mostra-se vulnerável à forçosa influência do mundo objetivo. O qual pode desencadear incrementos pulsionais

acidentais, “em virtude de novos traumas, frustrações impostas, influxos colaterais recíprocos das pulsões” (ANALISE, p. 229). Enfim, essas observações evidenciam a enorme importância do fator quantitativo – tanto no que se refere ao despertar das neuroses, quanto à duração da tramitação do conflito entre o eu e as pulsões que resistem à domesticação.

Após essa acareação entre as expectativas otimistas e os indícios fornecidos pela experiência, podemos entender que Freud teria qual opinião acerca da conclusão da análise? Qual seria sua posição a respeito da promessa (feita pela teoria) sobre a produção (pela terapêutica) de “um estado que nunca preexistiu de maneira espontânea no interior do eu, e cuja neo-criação constitui a diferença essencial entre o homem analisado e o não analisado?” (ANALISE, p. 229-230).

Pois bem, podemos afirmar que o empenho analítico pode realmente propiciar a cura da neurose por meio do governo pulsional (entendendo, com isso, as citadas duas partes da tarefa analítica), porém nem sempre à altura das aspirações idealistas. Como vimos, salvo nos casos em que o gatilho da neurose é majoritariamente traumático, com frequência não se consegue solucionar plenamente os conflitos. A remoção de repressões hoje inúteis, assim como a substituição de antigos empreendimentos repressivos insuficientes (para a contenção da intensidade pulsional) por barreiras apropriadas às circunstâncias atuais ocorre, em geral, apenas parcialmente – sendo o motivo de tal restrição (como sabemos) encontrado no fator quantitativo. Fato que explica porque, às vezes, “a distinção entre o não analisado e a conduta ulterior do analisado não é tão radical como o ambicionamos, esperamos e afirmamos” (ANALISE, p. 230). No entanto, atingindo ou não a totalidade do governo das pulsões, Freud (1937) conclui que a cura fornecida pela análise limita-se a um contexto específico. A resolução do conflito é amiúde temporária, pois o minucioso amansamento pulsional permanece, inevitavelmente, sob o risco de novas investidas neuróticas. Como a presunção otimista de atualizar, durante o tratamento, possíveis novos episódios mórbidos (com um intuito profilático) mostra-se infundada teórica e praticamente, o esforço terapêutico não está habilitado a asseverar que a pessoa analisada (cabalmente ou não), nunca mais sucumbirá a quaisquer assaltos de psicose.

Para Freud (1937), independentemente de como a teoria conjectura-o, o término da análise é, no final das contas, um assunto prático. Como a normalidade anímica absoluta existe apenas nas abstrações dos idealistas, qualquer pessoa psicologicamente saudável deve também ser considerada virtualmente neurótica – uma vez que, a esse respeito, tudo resume-se ao dinâmico embate de forças em jogo no governo pulsional. Verifica-se, portanto, que a questão determinante para que o tratamento seja apreciado como bem-sucedido é, assim como aquela que define o estatuto psíquico de alguém, essencialmente funcional. “A diferença entre saúde nervosa e neurose circunscreve-se, pois, ao prático, e define-se pelo resultado, a saber, se resta à pessoa em medida suficiente a

*capacidade de gozar e de produzir*” (28CONF, p. 416, grifo nosso). Desse modo, a terapia opera para resolver o conflito entre as pulsões e o eu doente, que se encontra desorganizado, dividido em seu interior. Trata-se do deslocamento da energia, consumida em vão na manutenção de desnecessárias e custosas repressões, para a atividade do eu – que se encontra inibida em consequência das excessivas proibições impostas pelo supereu. Criando as condições psicológicas propícias ao exercício das funções euicas, o encargo da análise chega a seu termo quando restabelece suficientemente ao eu do analisando sua aptidão para gozar, bem como para cumprir as tarefas (inclusive as sociais) que a realidade obriga-lhe a enfrentar.

#### **4.2 – Da transferência à autonomia**

Como mencionado na seção anterior, o eu é apresentado no pensamento freudiano enquanto a instância responsável por buscar propiciar ao indivíduo uma vida sadia, produtiva e compatível com a atividade de amar. Para tanto, esforça-se para gerir as exigências (oriundas tanto da realidade objetiva, quanto do isso e do supereu) a que é submetido, e está, pois, encarregado da repressão das agências representante psíquicas conflitantes com as representações éticas e culturais por ele estimadas. Todavia, durante a análise (na qual desfruta da segurança fornecida pelo auxílio do psicanalista) é esperado que o eu abandone essa tendência defensiva e arrisque-se na reconquista dos seus domínios perdidos – isto é, de conteúdos recalcados no isso – com o objetivo de integrá-los à coerência da síntese euica. Porém, mesmo inserido no contexto analítico, nem sempre e nem tão logo o eu exhibe essa disposição aventureira, acabando muitas vezes por apresentar o habitual apego às defesas que desde a infância protegem-lhe. Em consequência, geralmente opõe-se à remoção das resistências de repressão, visto que a passagem desimpedida daquelas representantes ideativas de pulsões à consciência acarretaria precisamente os riscos que a instância euica pretende evitar. Dessa forma, destaca-se nessa etapa uma inversão dos aliados e inimigos do analista:

É interessante que, nessa situação, a formação dos bandos, em certa medida, inverta-se: o eu revira-se contra nossa incitação, enquanto que o inconsciente, ordinariamente nosso inimigo, presta-nos auxílio, pois tem uma natural “pulsão emergente” {«*Auftrieb*»}, nada lhe é mais caro que adentrar no interior do eu e até na consciência, cruzando as fronteiras que lhe são impostas (ESQUEMA, p. 179).

É sabido que a solução para o sobrepujamento das resistências encontra-se nos poderes da transferência, ou seja, na grande influência que o analista exerce sobre o paciente – fato que aproxima, nesse sentido, a psicanálise do procedimento hipnótico. Na verdade, a sugestão é “o influxo sobre um ser humano por meio dos fenômenos transferenciais possíveis com ele” (FREUD, 1912, p. 103).

Fica claro que, no fundo, a vitória sobre os obstáculos constituídos pela resistência dependeria da crença do analisando nos esclarecimentos, admoestações e promessas (de segurança

quanto aos riscos da operação, e de recompensa no tocante aos lucros dela decorrentes) ofertadas pelo analista – cuja fala goza, devido à transferência, de uma intensa capacidade de persuasão sobre o paciente. Porém, a despeito de seu recurso à sugestão, é importante destacarmos que a psicanálise é irreduzível à hipnose (a qual Freud abandonou no início de sua trajetória intelectual), dado que, essa técnica limita-se ao fornecimento de certa destreza ao paciente – em vez de gerar alguma modificação no eu –; ademais, com vimos, seus resultados são dependentes da manutenção da sugestão.

Em qualquer outro tratamento sugestivo, a transferência é cuidadosamente respeitada: ela é deixada intacta; no analítico, ela mesma é objeto do tratamento e é decomposta em cada uma de suas formas de manifestação. Para a finalização de uma cura analítica, a transferência mesma tem que ser desmontada; e se, então, sobrevém ou mantém-se o êxito, não se baseia na sugestão, senão na superação de resistências executada com sua ajuda e na *transformação interior promovida no doente* (28CONF, p. 412, grifo nosso).

Enfim, a transferência situa-se como um meio, ao contrário de um fim, para a psicanálise. Caberia à parte sã do eu, sob a orientação dos argumentos do terapeuta, a aptidão para transpor as resistências, tal como para encerrar, no momento propício, o vínculo transferencial que mantém com o psicanalista.

Tudo isso reforça nossa observação acerca da imprescindibilidade da transferência para o cumprimento do encargo analítico. Sem o vínculo transferencial, do modo como estrutura-se durante a terapêutica analítica, não estaríamos habilitados a distinguir entre o jogo de emissão-recepção de palavras – que desenrola-se no específico contexto da análise – daquele existente, por exemplo, numa relação de coleguismo. É sabido que a transferência funciona como a mola propulsora da experiência psicanalítica. Não estando, todavia, circunscrita à prática analítica; podendo também ser encontrada em qualquer outro tratamento sugestivo. Mas, o que é precisamente a transferência? Como surge e qual é sua função específica?

Para começar a responder essas questões, talvez seja útil esclarecermos que a capacidade para desenvolver a transferência não se manifesta (ou apenas de modo bastante tênue) naqueles que, de acordo com a teoria, padecem de psiconeuroses narcísicas. A libido dessas pessoas está excessivamente comprometida com o investimento no próprio eu. De fato, como é notório, a saída do narcisismo infantil decorre justamente do aumento de possibilidades referentes aos objetos passíveis de investimento. Para evitar o desprazer gerado pelo acúmulo de tensão, o eu cede seu privilégio (ou exclusividade) de atração da libido em favor dos demais objetos. Desse modo, o traço de normalidade atribuível a um ser humano depende, imprescindivelmente, de sua aptidão para dirigir sua libido sobre outras pessoas ou coisas. Porquanto estão habilitados a assim investir suas pulsões sexuais, todos aqueles considerados normais podem engendrar o fenômeno transferencial. Já os psiconeuróticos (de transferência), devido aos obstáculos que os conflitos de seu desejo com seus ideais impõem-lhe, enfrentam sérios empecilhos para destinar sua libido efetivamente às

pessoas. São capazes, diferentemente dos psiconeuróticos narcísicos, de investirem em objetos, todavia sua libido acaba frequentemente sendo reprimida – atingindo a satisfação majoritariamente por meio de formações substitutivas, dentre essas os sintomas. Sendo tão afeitos ao investimento de objetos da fantasia, compreende-se a razão pela qual os neuróticos exibem uma maior propensão à transferência – caracterizada pela atualização, na pessoa do analista, de sentimentos oriundos de antigas relações amorosas vivenciadas pelo paciente e, desse modo, sem qualquer embasamento objetivo na relação que se estabelece entre ambos durante o tratamento.

Consequentemente, o fenômeno transferencial é um apelo ao amor. A libido não descarregada em objetos concretos – e que (entre outras saídas) envereda-se por caminhos fantasiosos e, muitas vezes, mórbidos –, intenta encontrar satisfação na transferência. Quando o paciente adentra na análise, estabelecendo com o terapeuta um laço transferencial, a neurose da qual sofria não apenas é interrompida, como também substituída. Doravante, cria-se uma nova enfermidade dentro do contexto analítico, na qual o terapeuta ocupa um papel central – a libido outrora consumida nos compromissos sintomáticos, passa a ter o psicanalista como objeto de investimento. É precisamente essa posição privilegiada que lhe confere o poder necessário para guiar o neurótico à cura analítica. Em verdade, é impossível ao analisando vencer sozinho as batalhas que trava com as resistências contrárias à revelação dos conteúdos reprimidos.

O que decide o resultado dessa luta não é sua penetração intelectual – que não é bastante intensa nem livre para semelhante êxito –, senão unicamente sua relação com o médico. Na medida em que sua transferência é de signo positivo, reveste o médico de autoridade e crê em suas comunicações e concepções. [...] A crença repete então sua própria história genética; é um broto do amor e no início não necessitou de argumentos. [...] Argumentos sem semelhante apoio nunca valeram, e na vida da maioria dos homens nunca valem. Portanto, geralmente, um ser humano é acessível também a partir da aresta intelectual apenas na medida em que é capaz de investir libidinalmente objetos (27CONF p. 405).

Nada obstante, a que se deve essa autoridade outorgada ao terapeuta durante a análise? De onde provém esse extraordinário poder de persuasão, essa credibilidade indispensável à progressão do tratamento? Ora, quando nos damos conta de que a transferência não passa de uma manifestação de amor do neurótico pelo analista, o enigma quanto a essa enorme capacidade de convencimento começa a ser resolvido. Passemos agora à descrição dos modos de investimento libidinal para recolhermos os instrumentos necessários à posterior retomada de nosso exame acerca do fator que confere ao analista essa posição de superioridade e de respeito aos olhos do paciente.

Em *A introdução ao narcisismo* (1914), afirma-se que o adulto considerado normal já não apresenta a peculiar megalomania (delírio de grandeza) infantil, porém Freud indaga: com o abandono do narcisismo original, o que sucede com a libido narcísica? Daí para o futuro, seria ela plenamente consumida nos investimentos de objetos distintos do eu? Como o texto explana, “o

desenvolvimento do eu consiste num distanciamento a respeito do narcisismo primário e engendra uma intensa aspiração para reconquistá-lo. Esse distanciamento ocorre por meio do deslocamento da libido a um ideal do eu imposto de fora” (INTRO, p. 96). Tal ideal seria constituído pela internalização dos valores estimados (e suas respectivas exigências) pelas figuras que, para a criança, representam a autoridade – sendo que os pais contribuem com a maior influência. Por sua vez, as mudanças que se processam no aparelho psíquico consequentes ao estabelecimento dessa nova instância são enormes.

Como descrito anteriormente, durante o narcisismo primário, em circunstâncias favoráveis de proteção e de nutrição, o acesso do bebê ao contentamento não enfrenta problemas. É sabido que as satisfações autoeróticas estão conectadas àquelas referentes às funções de autoconservação. Nesse contexto, bem no início de sua vida, ainda há indistinção entre pulsões objetais e euoicas. Seus únicos objetos de investimento são ele próprio e sua mãe (ou o agente substituto) – esse algo (que a criança ainda nem diferenciou de si mesma) que faz de tudo para que o gozo do pequeno humano seja completo. Motivo pelo qual esse estágio incita um mítico sentimento de onipotência. Entretanto, com a saída do narcisismo primordial e o correspondente incremento do eu, a satisfação passa a ser restrita, pois o bebê, daí em diante, deverá acatar algumas inevitáveis e desagradáveis balizas no caminho do prazer. Por um lado, o desenvolvimento euoico obriga-lhe a levar em conta a realidade material. Com a recente diferenciação da libido objetal, a criança descobre que nem todo o objeto em que deseja investir sua libido está à sua disposição. Além disso, o ideal do eu estabelece rígidos parâmetros que determinam em quais objetos é aceitável que ele invista sua libido, além de vigiá-lo permanentemente acerca disso.

Aquela perfeição abdicada, com a saída do narcisismo original, é, então, vislumbrada nesse ideal que lhe fora imposto do exterior. Comparada à excelência que o ideal do eu apresenta, a forma euoica passa a ser considerada altamente defeituosa para que o eu continue depositando-lhe (como até então o fizera) massivamente sua libido. Desde então, o amor do eu por si mesmo depende, sobretudo, da concordância de suas ações com os rigorosos critérios do ideal a que agora está submetido (estando a utopia da completa reconquista do narcisismo infantil situada perpetuamente no horizonte dessa adaptação). O cumprimento do ideal do eu, como vimos, envolveria duas faces: a proibição (o que não deve ser feito) e o dever (aquilo a ser realizado). No tocante ao último, toda a libido a ser investida em objetos deve seguir as diretrizes a que o eu acabara de sujeitar-se. Os objetos sexuais que não transgredirem tais parâmetros são considerados aceitáveis e, em razão disso, capazes de fornecer satisfação sensual; bem como, secundariamente, satisfação narcísica – na medida em que a descarga libidinal nos objetos fortalece a parcela do sentimento de amor-próprio que restou do antigo estágio narcísico. Por sua vez, o eu encontra-se em conflito com seu ideal sempre que seus investimentos objetais são julgados destoantes em relação ao restritivo modelo

incorporado. A repressão cumpre aqui sua função, afastando da consciência e, portanto, do acesso à motilidade, esses desejos rejeitados pelo ideal. Isso não implica que o apreço que o eu nutre por si mesmo seja abalado, porém surge o risco desses conteúdos reprimidos (e, portanto, insaciados) acabarem retornando e, em vista disso, manifestarem-se em formações substitutivas – tais como o sintoma e sua peculiar satisfação mórbida.

Devido ao papel fundamental da satisfação libidinal, o funcionamento do aparelho psíquico não poderia, contudo, estar condenado a uma radical escolha entre os opostos: aceitável versus inadmissível. “Não nos assombrará ouvir [...] que as aspirações sexuais de meta inibida surgem das diretamente sexuais, quando obstáculos internos ou externos opõem-se ao sucesso das metas sexuais” (PSICO, p. 132). Trata-se da mitigação da pulsão sexual, uma solução intermediária para fornecer satisfação libidinal, sem que o ideal do eu seja desrespeitado. Afinal de contas, a despeito do enlace sexual configurar-se como seu alvo essencial, o amor cobre uma gama de manifestações bem mais abrangente que o coito. De fato, a força amorosa (a libido, conforme descreve a psicanálise), quando inibida em sua intenção direta, relaciona-se com objetos e tipos de apetite e de união distintos daqueles comuns à sua versão sensual – entre eles, o amor aos pais, aos filhos, aos irmãos e a si mesmo; a amizade; o amor à raça, à humanidade e a outras massas; a veneração a objetos concretos e a ideias abstratas. Esse desvio relativo à meta sexual – que pode ser reconhecido como “um começo de *sublimação* das pulsões sexuais” (PSICO, p. 131, grifo do autor) – propicia uma satisfação bem mais branda, porém esquiva o eu de embates com seu ideal, além de assegurar-lhe o narcísico sentimento de onipotência resultante do cumprimento desse modelo incorporado.

Além dos esforços do eu para adequar os investimentos de libido objetal aos ditames do ideal do eu, o permanente anseio de retorno ao narcisismo original também envolveria a tentativa de voltar a ser o objeto de atração dessas investidas. “Ser novamente, como na infância, seu próprio ideal, também em relação às aspirações sexuais: eis aqui a felicidade a que aspiram os homens” (INTRO, p. 97). Do modo como entendemos, não se trataria efetivamente do ser humano voltar a ser o destinatário da própria libido objetal (ao menos não integralmente) como durante o narcisismo primordial, caso contrário estaríamos lidando com casos de psicose narcísica (parafrenia) – nos quais há uma notória indiferença no que diz respeito às exigências da realidade, decorrente da concentração da libido no eu. Diferentemente, a conquista desse estatuto de ideal sexual ocorreria paralelamente ao investimento em objetos distintos do eu – sejam eles concretos (da realidade objetiva) ou fantasmáticos (da realidade psíquica). Com efeito, em *A introdução ao narcisismo* (1914), Freud esclarece que o indivíduo (conforme as particularidades do desenvolvimento de seu aparelho psíquico) teria que optar, após o abandono do narcisismo infantil, entre dois tipos de eleição de objeto para investimento libidinal – os quais, da maneira como compreendemos, também



determinam o destino da libido narcísica.

A discriminação entre as modalidades de escolha de objeto ocorre de acordo com sua específica predileção por um dos objetos que teriam composto o narcisismo primordial: o eu ou a mãe (se é que podemos nos referir assim, porquanto, nesse estágio, não havia uma distinção entre o filho e a mãe). Como ponto de interesse ao escopo da atual questão, independentemente do modo de escolha objetal, é importante recordarmos que – tanto naqueles indivíduos considerados normais, quanto nos chamados neuróticos – existe durante toda vida um fragmento restante daquele estágio narcísico originário. Esse saldo é precisamente um dos três fatores constituintes do amor-próprio (ao lado, como relatamos, da onipotência narcísica surgida com o cumprimento do ideal, bem como da satisfação da libido objetal).

O primeiro tipo de escolha objetal que abordaremos é o narcísico, assim denominado evidentemente devido à sua fundamentação no modelo de sua própria pessoa. Nele, é bem claro que os indivíduos “buscam a si mesmos como objeto de amor” (INTRO, p. 85). Tal modalidade seria encontrada com maior facilidade no “tipo mais frequente, e provavelmente mais puro e mais genuíno, de mulher” (INTRO, p. 85). Essas “só amam, em rigor, a si mesmas, com intensidade parelha a do homem que as ama. Sua necessidade não se sacia amando, senão sendo amadas, e encantam-se pelo homem que lhes satisfaz essa necessidade” (INTRO, p. 85-86). Disso depreendemos, como já adiantamos, que escolher seu objeto de investimento tendo tal modelo por referência não significa que sua libido objetal (ao menos, não totalmente) seja deslocada para si mesmo (para o próprio eu, enquanto um objeto). Mesmo que sublimasse toda a libido objetal, ou que apenas a convertesse em amor terno, a pessoa ainda investiria em objetos alheios ao eu. Por outro lado, quanto à libido narcísica, o cenário é bem diferente. Aquele que escolhe o objeto a partir do modelo narcísico, teria sim o eu investido com exclusividade, todavia pela libido denominada narcísica. Em razão do fato de continuarem avaliando a si mesmas como perfeitas (apesar do estabelecimento do ideal do eu já ter ocorrido), as pessoas que compõem essa categoria não exibem um empobrecimento do eu (ao menos não tão intensamente) após a incorporação do ideal externo. Circunstâncias bastante distintas daquelas envolvidas no outro tipo de escolha do objeto: o de apoio.

Quando, com o término do narcisismo primordial, a libido iniciou seus deslocamentos para fora, a distinção que ali surgia (referente aos demais investimentos que persistiriam focados no eu) ainda era muito precária. Por causa disso, originalmente, esse novo tipo de transferência pulsional, a *Objektlibido*, utilizava as pulsões do eu como apoio – conquistando sua independência apenas tardiamente. Com efeito, esse suporte ainda está presente na ulterior escolha de objeto que Freud denomina *tipo de apoio*, ou seja, aquele no qual a criança selecionaria – entre as suas mais antigas vivências de satisfação (relacionadas às funções vitais de autoconservação do eu) – seu primeiro e mais importante objeto para investir sua libido objetal: sua mãe, ou a pessoa que faz as vezes dela.

Mesmo após a resolução do complexo de Édipo, a pessoa que se orienta pelo modo de apoio continua respeitando essas antigas referências. A partir desse modelo, o objeto que lhe chama a atenção, que se destaca entre a miríade de possibilidades apresentada pelo mundo objetivo, seria precisamente aquele que cumpriria as “condições infantis de amor, pode-se dizer: idealiza-se o que cumpre essa condição de amor” (INTRO, p. 97). Nessas contingências, o adulto amaria as pessoas que lhe aparentassem realizar a função da mulher nutriz ou do homem protetor. Em termos de amor, a grande diferença quanto ao modo narcísico é que a idealização (presente no tipo de apoio) age sobre um objeto externo. Pois, como pontua Freud, os exemplos de amor exclusivamente sexuais são raros – a descarga direta, sexual, da libido geralmente está associada à forma inibida de amor.

De maneira diferente do que sucede no amor narcísico (no qual o eu é avaliado como o objeto sublime), o amante que investe sua libido no outro procura reencontrar neste o narcisismo perdido. Daí a sobrestimação sexual tão característica do “pleno amor de objeto segundo o *tipo de apoio*” (INTRO, p. 85, grifo nosso). No enamoramento, que segue essa idealização do objeto sexual, encontra-se a conhecida ilusão pela qual o amado apresenta-se aos olhos do amante. Essa miragem, originada do apetite sexual que um indivíduo sente por seu objeto, fornece a justificativa para a escolha em questão. De fato, para o apaixonado, trata-se de uma eleição às avessas – aos seus olhos, a possibilidade de amar (e ser amado por) esse objeto seria um privilégio, uma graciosa dádiva ofertada pelo destino. O objeto amado goza de certa isenção da crítica do amante – suas qualidades seriam apreciadas com mais entusiasmo do que as mesmas presentes em outrem, ou até já existentes no alvo do amor antes que esses mesmos atributos fossem supervalorizados pelo olhar apaixonado do amante. Conforme a descrição encontrada em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921, p. 106, grifo nosso), na paixão “o objeto é tratado como o próprio eu” e, portanto, recebe “uma medida maior de libido narcísica”. É em razão dessa transferência da libido euoica que o amado é tido por tão especial, e que advém a usual postura de humildade do apaixonado.

Se a forma mais comum de amar o outro (ou seja, aquela em que a idealização acompanha o investimento libidinal objetal) provoca o empobrecimento do eu, em compensação, a possível satisfação decorrente (caso o objeto amado aceite tal investida) propiciaria ao amante recuperar o amor-próprio – a parte remanescente de seu narcisismo, que havia previamente aberto mão. Como já descrevemos, ao desfrutar do objeto convertido em ideal sexual, o indivíduo alcança a descarga libidinal e, assim, pode readquirir uma parcela da libido narcísica (que ali investira) de volta para seu eu. Surge, então, a questão: por que motivo o investimento sexual é frequentemente acompanhado da idealização? Freud suspeita que a explicação para isso decorre da curta duração da satisfação sensual, entendida como o mais intenso contentamento disponível ao indivíduo. Os investimentos objetais inibidos quanto à meta são a resposta encontrada pelo ser humano para

manter o objeto próximo, à disposição – pois, mesmo que, logo após a consumação do ato sexual, o apetite desapareça, é bem conhecido que esta necessidade retornará mais cedo ou mais tarde.

Essa idealização, entretanto, não é capaz de aplacar totalmente o apetite sexual. Pois as formas ternas, convertidas, de amor só fornecem uma sutil descarga libidinal. Logo, é problemática a constatação (pela pessoa) de uma possível incapacidade (seja em razão de fatores psicológicos ou fisiológicos) para investir diretamente os objetos. Dentre os fatores psicológicos, a repressão manifesta um enorme influxo. De fato, o “ideal do eu impôs difíceis condições à satisfação libidinal com os objetos, fazendo com que seu censor rejeite como inconciliável uma parte dela” (INTRO, p. 97). Essa restrição, embora fundamental para um saudável funcionamento psíquico, economicamente sustentável, causa graves efeitos negativos no neurótico, visto que esse último abriga no eu um ideal mais severo que o encontrado em pessoas normais. Em tais circunstâncias, é patente a subsistência de uma grave dificuldade no percurso de obtenção da fruição direta nos objetos, assim como da sucedânea satisfação narcísica.

Com isso, topamos com a escala de intensidade do enamoramento e, conseqüentemente, da idealização em jogo no amor. Na paixão convencional, o amor pelas excelências anímicas encontradas (devido à miragem) no amado constitui somente um eficaz meio de manter o objeto por perto, até o ressurgimento do apetite sexual do amante; já nos casos de enamoramento extremo (fascinação e servidão enamorada), a sobrestimação do objeto vai além do grau em que o amado é tratado como o eu do amante – atinge o nível em que suscita imensas modificações nas funções do ideal do eu. Isso ocorre com frequência em casos de amor infelizes, não concretizados. Em verdade, qualquer nível de enamoramento exige alguma repressão ou, no mínimo, a postergação das aspirações sexuais. Todavia, nos exemplos de paixão aguda, a idealização vai além – esses requerem um deslocamento ainda maior da libido para as formas atenuadas do amor, na medida em que “toda satisfação sexual rebaixa a sobrestimação sexual” (PSICO, p. 107). A peculiar modéstia do apaixonado, acompanhada da exaltação do amado, pode atingir o ponto crítico em que o objeto chega a “possuir todo o amor de si mesmo do eu, e a consequência natural é o autossacrifício deste. O objeto, por assim dizer, devorou o eu” (PSICO, p. 107). Nessas contingências, a crítica, a consciência moral, tornar-se completamente inofensiva a tudo o que diz respeito ao amado. Em uma frase, a situação seria a seguinte: “*O objeto colocou-se no lugar do ideal do eu*” (PSICO, p. 107, grifo do autor).

Tal substituição respeita uma graduação, segundo a qual cada indivíduo sacrifica sua consciência moral (em proveito do eu do amado) até um grau específico. Com efeito, nem todos os excessivamente apaixonados chegam a matar ou morrer em nome do amor. Porém, certa é a utilização pelo neurótico dessa modalidade de paixão na obstinada e universal perseguição da felicidade. Sua predisposição para tanto origina-se no fato de que, “devido a seus excessivos

investimentos de objeto”, o neurótico “empobreceu em seu eu e não está em condições de cumprir seu ideal do eu” (INTRO, p. 87). Uma vez que, de acordo com seu ponto de vista, é a partir do enamoramento que ele conquistaria o que lhe falta para cumprir seu ideal.

[De fato, onde] a satisfação narcísica tropeça em impedimentos reais, o ideal sexual pode ser usado como satisfação substitutiva. Então ama-se, seguindo o tipo de escolha narcisista de objeto, o que se foi e perdeu-se, o que possui os méritos que não se tem. [...] Ama-se o que possui o mérito que falta ao eu para alcançar o ideal (INTRO, p. 97).

Mediante a paixão, o neurótico busca, “a partir de seu esbanjamento de libido nos objetos, o caminho de regresso ao narcisismo, escolhendo de acordo com o tipo narcisista um ideal sexual que possui os méritos inalcançáveis para ele” (INTRO, p. 97). Isso seria a cura pelo amor, que o enfermo, em geral, prefere à analítica. Por ainda só acreditar nesse mecanismo de cura, frequentemente o neurótico importa tal plano para o tratamento analítico – colocando o analista no lugar do objeto amado. Caso a análise seja bem-sucedida na significativa remoção das extensas repressões (que acarretam a conhecida incapacidade para amar) presentes nas psiconeuroses de transferência, o projeto de cura pelo amor pode alcançar êxito (caso contrário, geralmente é inexecutável). Nessas circunstâncias, não é raro que o paciente abandone o tratamento, antes de seu adequado término, à procura de um objeto que corresponda às suas aspirações libidinais e, assim, confira-lhe (graças à sobrestimação) um eficaz paliativo contra sua neurose. O analista poderia contentar-se com “este desenlace se não trouxesse consigo todos os perigos da sufocadora dependência relativa a esse salvador” (INTRO, p. 98). Porque, embora forneça o restabelecimento da aptidão do neurótico para amar, essa resolução não cumpre os outros requisitos necessários ao que Freud entende configurar um apropriado término da análise e, por isso, também não obteria resultados tão sólidos quanto aqueles atingíveis por intermédio de uma cura propriamente analítica.

Durante nossa exposição acerca das modalidades de investimento objetal com o intuito de compreendermos os fatores que explicam a poderosa habilidade de sugestão exibida pelo analista em relação ao analisando, encontramos indícios sobre algumas grandes semelhanças entre a hipnose, a terapia psicanalítica e o enamoramento em suas formas mais exacerbadas. Realizemos, agora, uma rápida síntese de tais vestígios. Com efeito, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) há um profundo estudo dessas noções, visto que as mesmas seriam de extremo valor para a compreensão do desenvolvimento e do funcionamento do tipo de massa guiada por um líder. Nesse texto, no que diz respeito ao escopo de nossa investigação, Freud destaca a existência na fascinação e na servidão enamorada da “mesma submissão humilhada, igual obediência e falta de crítica a respeito do hipnotizador como acerca do objeto amado. A mesma absorção da própria iniciativa” (PSICO, p. 108). Por certo, na hipnose ocorre uma sobreposição igual a que descrevemos haver nessas específicas modalidades de paixão – “o hipnotizador ocupou o lugar do ideal do eu” (PSICO,

p. 108, grifo do autor). Salta aos olhos o fato de que na análise as coisas também não se passem diferentemente. Afinal, é bem conhecida a ideia de que seu motor de funcionamento é o amor de transferência, e que nesse também encontram-se, concernentes ao analista, “a mesma sobrestimação de suas qualidades, o mesmo abandono ao interesse dele e os mesmos ciúmes quanto a tudo que o rodeia na vida” (27CONF, p. 402). Em outras palavras, é nítida a existência da mesma apropriação do ideal do eu (da pessoa submetida) pelo objeto – seja ele o amado, o hipnotizador ou o analista.

As maiores diferenças, em compensação, são encontradas no que diz respeito às expressões do amor, bem como ao destino da transferência que fundamenta a sugestão existente nesses três fenômenos. Como sublinha Freud, em razão de a hipnose ser aquela que apresenta de modo mais intenso as características comuns a esse trio, ela própria deveria ser tida como o modelo explicativo das demais. Sendo assim, enquanto o “vínculo hipnótico é uma entrega enamorada irrestrita que exclui toda satisfação sexual” (PSICO, p. 108), em favor do amor terno, podemos encontrar na paixão (mesmo em suas manifestações mais idealizadas) a presença de investimentos sexuais diretos – ainda que somente como uma postergada possibilidade de satisfação. De maneira semelhante à servidão enamorada e à fascinação, também localizamos no método psicanalítico o amor em suas duas incidências (sensual e indireta). Tal como nessas modalidades de enamoramento, o tratamento analítico apresenta uma relação inversamente proporcional entre as ocorrências do amor direto e seus desdobramentos mitigados – sem esquecermos que o arrefecimento da idealização compromete diretamente os resultados da transferência na análise, posto que a inesperada tomada de consciência (pelo paciente) de suas verdadeiras aspirações sexuais dirigidas ao analista constitui a mais grave resistência no caminho para a cura.

Conhecemos a posição freudiana de que é exatamente devido ao amor de transferência que o analisando persevera em direção à revelação do núcleo patógeno inconsciente, a despeito da angústia, da intensificação e da criação de sintomas que lhe assolam (dentro e fora das sessões terapêuticas) até que a cura seja finalmente obtida. Para tanto, analista e analisando devem cooperar quanto à superação não só das resistências desagradáveis, senão também daquelas de difícil detecção para o enfermo – visto que se apresentam como deleitosos e enganosos lucros da labuta que foi até ali empreendida. Sobre isso, é conveniente ressaltarmos que as relações entre a transferência e a resistência não configuram uma simples oposição. De fato, a “*transferência mesma é só uma peça de repetição, e a repetição é a transferência do passado esquecido*” (RECORDAR, p. 152, grifo nosso). Não nos esqueçamos de que no vínculo analítico há a atualização de um ocorrido significativo – “*impressões, cenas, vivências*” – retido no inconsciente do analisando (RECORDAR, p. 150). Conteúdo esquecido (pois reprimido) que a pessoa (antes da cura) não consegue recordar. Apenas percebe suas incansáveis manifestações de repetição, de atuação; não conhecendo, assim, o verdadeiro sentido disso que insistentemente repete-se em busca

de satisfação.

Por isso temos que estar preparados para que o analisado entregue-se à *compulsão de repetir, que lhe substitui agora o impulso de recordar*, não só na relação pessoal com o médico, senão em todas as outras atividades e vínculos simultâneos de sua vida – por exemplo, se durante a cura escolhe um objeto de amor, toma a seu cargo uma tarefa, inicia uma empresa –. Tampouco é difícil discernir a participação da *resistência*. *Quanto maior esta for, mais o recordar será substituído pelo atuar (repetir)* (RECORDAR, p. 153, grifos nossos).

Em outras palavras, a própria transferência é um episódio de repetição do reprimido, e o sucesso da análise depende, exatamente, do delicado laço estabelecido entre as duas pessoas envolvidas no tratamento. Porque, para as pulsões que lutam contra as defesas euóicas em busca da oportunidade de descarga, a saciação adquirida através dos sintomas ou das atuações (isto é, das manifestações resultantes da utilização do aparelho motor pela repetição) é muito mais atraente do que aquilo que o terapeuta devolve ao amor transferencial (que o analisando por ele cultiva). Pois, ao analista cabe compreender e não se ofender com as investidas sensuais e hostis do analisando, mas somente corresponder àquelas positivas, todavia inibidas – sendo o fracasso da análise o preço a ser pago, caso essa regra tão básica seja por ele ignorada.

Com efeito, na hipnose a ideal recordação do esquecido corresponde a um estado em que a *resistência* foi abolida. Se a cura começa sob o padroado de uma transferência suave, positiva e não expressa, isso permite, como no caso da hipnose, um aprofundamento na recordação, em cujo transcurso calam os sintomas patológicos; mas *se no posterior trajeto essa transferência torna-se hostil ou hiperintensa*, e por isso necessita de repressão, *consequentemente o recordar cede espaço para o atuar. E a partir desse ponto as resistências comandam a sequência do que se repetirá* (RECORDAR, p. 153, grifos nossos).

Dessa forma, compreende-se que o abandono do tratamento devido às resistências (seja em consequência do desprazer que as interpretações provocam, ou até mesmo em razão da hipótese do encontro de um objeto de amor exterior à transferência – a chamada cura pelo amor) não significa o tipo de corte do vínculo transferencial requerido para que a análise seja considerada adequadamente terminada. Como notamos, é preciso que a própria transferência seja tida como “objeto do tratamento e [...] [desse modo] decomposta em cada uma de suas formas de manifestação” (28CONF, p. 412). A retificação (à luz da atual realidade objetiva) das repressões que impedem a revelação do desejo reprimido não se processaria, simples e imediatamente, por meio do desvelamento para o analisando das resistências que ele insistentemente repete sem saber. “*É preciso dar tempo ao enfermo para concentrar-se na resistência, não conhecida por ele; para reelaborá-la {durcharbeiten}, vencê-la prosseguindo o trabalho que a desafia* e obedecendo à regra analítica fundamental” – ou seja, à associação livre (RECORDAR, p. 157, grifos do autor e nossos). E não há momento de maior dedicação à resistência do que aquele em que essa mostra-se em sua maior intensidade – quando o analisando acede ao conhecimento das representações, até então

reprimidas, mediante a precisa e pontual incidência da interpretação. Embora longo e árduo, o processo de reelaboração das resistências situa-se como “*a peça [ou a parte] do trabalho que produz o máximo efeito alterador sobre o paciente* e que distingue o tratamento analítico de todo influxo sugestivo” ordinário (RECORDAR, p. 157, grifo nosso). Muito embora o vínculo analítico positivo e brando seja o “reino intermediário entre a enfermidade e a vida, em virtude do qual cumpre-se o trânsito daquela para esta” (RECORDAR, p. 156), não devemos esquecer que a transferência não deixa de ser “uma peça de repetição” (RECORDAR, p. 152). A qual, graças a sua capacidade de atualizar em si (sob a forma da recordação) o esquecido, situa-se como a condição fundamental tanto para iniciar, quanto para terminar o trabalho analítico – porquanto interrompe a (até então) incessante repetição do recalcado e, com isso, provê autonomia ao (agora) paciente analisado. Autonomia porque, doravante, o agir da pessoa estará isento da determinação imposta pela repetição do esquecido. Enfim, desde então, no lugar das antigas atuações compulsivas, encontram-se ações livres decididas pelo eu. Por seu turno, essa conquista de independência está profundamente relacionada aos campos ético e moral, como veremos no próximo capítulo.

## 5 – A civilização e a regulação das pulsões

Em *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]), em meio a descrições acerca da condição fundamental do homem no mundo, das características que sua constituição particular implica a respeito da qualidade de sua vida, Freud reflete sobre a questão da finalidade da existência humana. Para ele, nunca foi encontrada uma resposta satisfatória quanto ao objetivo da vida e, talvez, nem sequer haja qualquer uma. A religião seria a única manifestação cultural que se considera capaz de fornecer uma solução apropriada a essa questão radical, em troca de um alto preço (como veremos). “Difícilmente se errará ao julgar que a ideia mesma de uma finalidade da vida depende completamente do sistema da religião” (MAL, p. 76). Então, o célebre psicanalista reformula a indagação: quando deixamos esse plano tão geral e abstrato referente ao propósito da vida e deslocamos nosso foco para a prática, para aquilo que nos informa a conduta dos homens, o que os indivíduos efetivamente perseguem e almejam atingir em suas existências? O que seu comportamento revela como o fim e a intenção de suas vidas? “Não é difícil acertar a resposta: querem alcançar a *felicidade*, conseguir a felicidade e mantê-la” (MAL, p. 76, grifo nosso). Em vez de um possível esclarecimento a respeito de uma suposta finalidade metafísica, Freud defende que se examinarmos a vida humana em sua concretude obteremos a cristalina constatação de que “é simplesmente [...] o programa do princípio de prazer o que estabelece a finalidade da vida” (MAL, p. 76).

Como prossegue o texto, há, desde o início do desenvolvimento humano, o domínio do aparelho psíquico pelo princípio do prazer, o qual, apesar de sua justificada utilidade, encontra-se em total desacordo “com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo” (MAL, p. 76). De fato, não há nada na realidade externa ou na vida que absolutamente assegure ao homem o desfrute da felicidade. Esse é forçado a descobrir que sua própria constituição não favorece seu maior objetivo. Somos praticamente inaptos a desfrutar o estado, mostrando, por outro lado, uma majoritária tendência a fruir intensamente o contraste. “O que, em sentido estrito, chama-se ‘felicidade’ corresponde à satisfação repentina de necessidades retidas, com alto grau de estagnação, e, por sua própria natureza, só é possível como um fenômeno episódico” (MAL, p. 76). Em contrapartida, dispomos de grande potencial para experimentar a infelicidade, que nos ameaça a partir de três frentes distintas: o enfraquecimento e a dissolução inerentes aos nossos corpos; as forças arrebatadoras do mundo externo; e a “insuficiência das *normas* que regulam” as relações sociais (MAL, p. 85, grifo nosso).

A cultura<sup>80</sup> – entendida como “a soma de operações e *normas* que distanciam nossa vida

---

80 Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927, p. 5-6) declara não se preocupar com a distinção entre os termos cultura e civilização. Portanto, utilizaremos ambos como sinônimos.



daquela de nossos antepassados animais” (MAL, p. 88, grifo nosso) – apresenta-se como a solução encontrada pela espécie humana para proteger-se, da melhor maneira possível, do sofrimento. Desse modo, qualquer civilização possui essencialmente duas finalidades interdependentes: “a proteção do ser humano frente a natureza”, incluindo aqui as forças que causam o adoecimento e a degradação de nossos corpos; e “a regulação dos vínculos recíprocos entre os homens”, de forma a propiciar e a conservar a reunião desses últimos num conjunto social e, secundariamente, possibilitar a felicidade individual (MAL, p. 88). No que concerne ao primeiro propósito são evidentes os grandes avanços que, apesar de não anularem, mitigam substancialmente as adversidades impostas pela natureza sobre os seres humanos. Como exemplo, basta que reflitamos acerca dos benefícios adquiridos devido aos avanços tecnológicos, os quais desde os primórdios da história humana propiciam condições mais favoráveis ao exercício de uma vida que desfrute de bem-estar, conforto, saúde etc. Desde as mais arcaicas conquistas, como a elaboração das primeiras ferramentas de caça, de coleta de frutos; o controle do fogo; a construção de abrigos; até a criação dos modernos meios de transporte, dos instrumentos e dos saberes que atenuam e/ou corrigem certas debilitações inatas ou adquiridas, assim como também expandem e aperfeiçoam as capacidades humanas – tais como os óculos, o microscópio, os meios de comunicação, os medicamentos, as vacinas, as próteses e muito mais.

Embora o homem tenha alcançado resultados notáveis a respeito da defesa contra os flagelos infligidos pela natureza, existe, contudo, uma patente insatisfação, um sentimento de que “não nos sentimos bem dentro de nossa cultura atual” (MAL, p. 88). Esse mal-estar, por sua vez, relaciona-se diretamente com a outra grande finalidade da civilização – aquela que versa sobre os mútuos laços entre os seres humanos que a constituem. Mas, por qual motivo a cultura, de modo distinto de como lida com outras fontes de padecimento, não logra sucesso no controle das relações sociais? Sua ineficiência na contenção do sofrimento originado dessa fonte – o qual, segundo Freud, talvez seja o mais intenso entre todos – leva-nos a questionar a própria “essência dessa cultura cujo valor de felicidade coloca-se em suspeita” (MAL, p. 88). Pois, o elemento fundador de qualquer civilização é localizado exatamente na primeira tentativa de gerenciamento das relações recíprocas entre os indivíduos.

Freud (MAL) supõe que a razão para os homens terem decidido viver próximos, partilhando atividades e responsabilidades decorre de dois imperiosos fatores, os quais, em razão disso, podem ser compreendidos enquanto os pais da cultura: a necessidade (*Ananke*) e o amor (*Eros*). O influxo da *necessidade* sobre a civilização é facilmente inteligível quando levamos em conta que a soma das forças individuais torna menos severos os desafios que os homens encaram – por exemplo, a construção de uma morada, a caça, a defesa ou o ataque contra determinado indivíduo ou grupo dissidente etc. De maneira similar, o *amor* (tanto em sua modalidade direta quanto inibida) está,

desde o início, presente na civilização. “Em ambas as formas prossegue sua função de ligar entre si um número maior de seres humanos, e mais intensamente quando responde ao interesse da comunidade de *trabalho*” (MAL, p. 100, grifo nosso). Como vimos, a vantagem de reter o objeto amoroso ao alcance, para quando o apetite sexual retornar, fez com que o homem (a contar de sua pré-história) desenvolvesse formas indiretas de amor relativas às suas mulheres – as quais também, desde os primórdios, lucram com tal proximidade, tendo em vista a segurança adquirida para si mesmas, assim como para sua prole. Tais modalidades de amor, que já estavam presentes na constituição familiar, sofrem uma ampliação quando ingressam na civilização. Descobrem-se novos objetos sexuais; outras famílias são criadas; relações de amizade são estabelecidas; novas identificações são elaboradas; surgem, para além do pai (chefe da família), diferentes líderes, inspirando autoridade e admiração. Em suma, a *Eros* cabe a elaboração de imprescindíveis relações afetuosas que possam garantir a coesão cultural, bem mais vigorosa do que a obtida através da mera ponderação racional a respeito dos benefícios resultantes da união para o trabalho com o objetivo de superar a necessidade (*Ananke*).

No entanto, o relacionamento entre o amor e a civilização apresenta sérios entraves. “Por uma parte, o amor contrapõe-se aos interesses da cultura”, porquanto no auge da relação amorosa o desejo dos amantes é quase plenamente satisfeito no próprio casal; “por outra, a cultura ameaça o amor com sensíveis limitações” (MAL, p. 100). Pode-se detectar a primeira restrição das possibilidades de direta satisfação sexual já no totemismo, que (paralelamente à interdição do parricídio) institui a proibição das relações incestuosas – sendo que Freud considera esta última interdição como provavelmente a maior mutilação imposta à vida amorosa dos seres humanos. Nas sociedades ditas mais desenvolvidas, advêm limitações adicionais, sob a forma de novos tabus, leis e costumes – alguns atualmente considerados como arcaicos, outros nem tanto (como, por exemplo, o tabu da virgindade; a interdição do sexo oral e anal, da homossexualidade ou até mesmo da masturbação etc).

Nem todas as culturas chegam igualmente longe nisso; a estrutura econômica da sociedade influi também sobre a medida da liberdade sexual restante. Já sabemos que *a cultura* obedece nesse ponto à compulsão da necessidade econômica; de fato, *constata a necessidade de subtrair da sexualidade um grande montante da energia psíquica* que ela mesma gasta. Assim, no que se refere à sexualidade, a cultura comporta-se como um povo ou uma camada da população que submeteu outro com fins de exploração (MAL, p. 101-102, grifos nossos).

O temor de que esse agente usurpado possa revoltar-se incita a cultura a tomar medidas preventivas, de larga abrangência, com a finalidade de controle dessa potência. Para tanto, não basta gerenciar a sexualidade genital, definindo seu objeto como o do sexo contrário, não-incestuoso, legítimo e exclusivo. Com efeito, “a tendência a limitar a vida sexual não é menos nítida que sua outra tendência, a de ampliar seu círculo” (MAL, p. 101). Nesse viés, a civilização define a sexualidade

normal pela exclusão de todas as práticas sexuais que divirjam do estabelecido padrão a ser obedecido por um adulto – a maioria dos atos extragenitais são fixados e condenados como perversões. Assim, a administração cultural passa também a englobar e interditar as “exteriorizações da vida sexual infantil” (MAL, p. 102), posto que a futura contenção dos apetites sexuais no ser humano maduro depende dessa preliminar proibição ocorrida durante a infância.<sup>81</sup>

No que toca às pulsões de morte, e ainda no âmbito da finalidade da cultura centrada no controle das mútuas relações entre os homens, a obrigação de renúncia ocorre da mesma forma que nas pulsões sexuais. De fato, sem a substituição da força bruta e arbitrária do indivíduo pela vontade coletiva, não haveria a aderência requerida para a formação de grupos humanos cada vez mais abrangentes. O “poder desta comunidade contrapõe-se, como ‘direito’, ao poder do indivíduo” (MAL, p. 94, grifo nosso). Como passo seguinte nesse constrangimento da agressividade sobrevém a *justiça*, enquanto “a segurança de que a ordem jurídica já estabelecida não se quebrará para favorecer um indivíduo” (MAL, p. 94). Em circunstâncias utópicas, o resultado último da gestão da violência seria um direito aplicável a todos os membros (capazes de submeterem-se às regras estabelecidas), fundamentado precisamente na abdicação de suas pulsões mortíferas em favor da proteção de seus semelhantes.<sup>82</sup> Desse modo, verifica-se que a agressividade – que Freud entende ser inata e universal nos homens – é submetida, desde o início da civilização, a uma tentativa de domesticação.<sup>83</sup> Sendo tolerada apenas sob expressões lucrativas à vontade social – idealmente formada pela maioria de seus integrantes, mas efetivamente composta por uma minoria dominante (Cf. FUTURO).

Não bastassem suas congênicas tendências “antissociais e anticulturais” (FUTURO, p. 7), a agressividade do ser humano é fortalecida ainda mais pelo fato das *normas culturais* não serem regidas por uma verdadeira *justiça social*, ou seja, por um empenho cultural que vise a garantir *igualdade* no que se refere aos pilares que sustentam o edifício da civilização: a coerção

---

81 Sobre a reação social perante a descrição da sexualidade infantil, Freud (MAL, p. 102) declara: “Mas o que de modo algum justifica-se é que a sociedade culta tenha chegado inclusive a desconhecer {*leugnen*} esses fenômenos facilmente comprováveis, e ainda chamativos”. Suposta ignorância essa que teria motivado as reações de pretensa surpresa e horror face às exposições psicanalíticas acerca da universal sexualidade infantil.

82 “É particularmente difícil livrar-se de determinadas demandas ideais nesses assuntos, e neles apanhar o que é cultural” (MAL, p. 93-94). Acerca disso, poderíamos questionar (mesmo em sociedades com os mais altos índices de desenvolvimento) se essa renúncia ocorre na intensidade almejada pela cultura; se todos os que não abdicam, total ou parcialmente, de suas pulsões de morte são tratados de forma verdadeiramente igualitária pela justiça; assim como suspeitar da legitimidade dos critérios que distinguem os aptos para uma vida em comunidade (no sentido de serem capazes de assumir suas responsabilidades), daqueles considerados incapazes para tanto. Além disso, talvez aqui seja interessante citarmos a posição, digamos, realista de Freud acerca de uma vida anterior (exterior ou, quem sabe, posterior) à cultura. Uma existência em tais circunstâncias aparentaria não reservar um maior quinhão de felicidade do que o desfrutado por uma vida civilizada. Na realidade, com a exceção de uma pequena minoria de indivíduos – que graças a uma constituição física e psíquica altamente propícias a tal contexto –, não é difícil imaginarmos a enorme e mortífera soma de adversidades que um ser humano ordinário enfrentaria num cenário natural, inculto.

83 “A existência desta inclinação agressiva que podemos registrar em nós mesmos e, com direito, pressupomos nos demais é o fator que perturba nossos vínculos com o próximo e que compele a cultura a realizar seu gasto [de energia]” (MAL, p. 109).

(compulsão) ao trabalho e a renúncia pulsional – correspondentes às duas finalidades culturais. De fato, como vimos, a história relata um enorme triunfo cultural a respeito do objetivo de fornecer os bens (materiais e imateriais) adequados para suprir as necessidades dos seres humanos em face das veementes forças da natureza (internas e externas ao corpo humano). Em compensação, não encontramos nada parecido no que toca ao outro fim cultural – que envolve as “normas necessárias para regular os vínculos recíprocos entre os homens, e, *em particular*, a distribuição dos bens acessíveis” (FUTURO, p. 6, grifo nosso). Portanto, tem-se a impressão de que “a cultura é algo imposto a uma maioria recalitrante por uma minoria que soube apropriar-se dos meios de poder e de compulsão” (FUTURO, p. 6). Compreensivelmente, a multidão de oprimidos exhibe uma rebeldia ainda maior (quando comparada com a média encontrada entre os demais colegas de civilização) no que concerne ao programa cultural, manifestada não somente no questionamento, senão também na desobediência ao sacrificante e desigual regime normativo, assim como no ataque ao próprio patrimônio da civilização.

Ora, após abordarmos a forma como as pulsões (tanto as sexuais quanto as de morte) são tratadas pela civilização, não nos gera nenhuma surpresa o fato de que “os homens dificilmente sentem-se felizes dentro dela” (MAL, p. 111). Não obstante a possibilidade de uma vida selvagem apresentar-se como demasiadamente ríspida e perigosa, o homem nutre uma arraigada oposição ao cerceamento de sua *liberdade* – requerido pela civilização, e evidenciado na renúncia pulsional e na obrigação do trabalho. Entretanto, apesar de desagradável, a domaçaõ das pulsões é, sem dúvida, indispensável para que a espécie humana alcance a vitória num embate bem mais amplo e fundamental do que a disputa pela libido, travada entre as *orientações egoísta e altruísta*, presentes em cada indivíduo. Dado que o “conteúdo essencial da vida em geral” seria propriamente a eterna luta entre *Eros* (amor) e *Thanatos* (morte), as forças primordiais que compartilhariam “o governo do universo” (MAL, p. 118). Por conseguinte, o decurso de evolução da civilização deve ser compreendido como a luta da espécie humana pela vida. Nesse inevitável e universal combate, *a cultura é o caminho encontrado pelos seres humanos para enfrentar a morte*. Enquanto as pulsões de vida aspiram “reunir os indivíduos isolados, então as famílias, depois as etnias, povos, nações, numa grande unidade: a humanidade”, as pulsões de morte (como agressão e autoagressão) atuam no sentido contrário (MAL, p. 117). Portanto, é gritante a contínua ameaça interna ao empreendimento cultural, exibida pela inata agressividade dos seres humanos – tomada, por isso, como o maior empecilho e o mais contundente risco à civilização.

### **5.1 – Meios psíquicos de defesa da civilização (sublimação, caráter e repressão).**

Como descrevemos, “a cultura edifica-se sobre a renúncia do pulsional” – isto é, sobre o

sufocamento daquelas moções de *Eros* e *Thanatos* discordantes do propósito civilizatório. “Esta ‘denegação cultural’ governa o vasto âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que esta é a causa da hostilidade contra a qual precisam lutar todas as culturas” (MAL, p. 96). Quanto a isso, no intuito de sobrepujar esse enorme perigo inerente, a civilização faz uso de recursos defensivos – “suas *normas*, instituições e *mandamentos* cumprem essa tarefa” (FUTURO, p. 6, grifos nossos) – que podem ser didaticamente separados em duas dimensões. Por um lado, os *meios coercitivos*, que têm, atualmente, no aparato policialesco e jurídico-penal sua manifestação mais patente; e, por outro, os sutis *meios de reconciliação e ressarcimento*, que compõem o patrimônio anímico da cultura.

A eficiência desses últimos recursos defensivos repousa no fato deles não serem reconhecíveis enquanto tais pelos homens, diferentemente do que ocorre com os meios compulsivos, corporificados em agentes da autoridade comunal que constroem a liberdade individual em nome das intransigentes proibições sociais. Sabemos que o ser humano “torna-se *moral* e social” devido à instauração do supereu, conseqüente ao sepultamento do complexo de Édipo (MAL, p. 11, grifo nosso). É precisamente em razão da internalização, pelo homem, da autoridade e dos preceitos culturais que tais mecanismos são capazes de defender não somente a civilização, mas também o indivíduo. Com eles, por um lado, os homens tornam-se mais protegidos contra o desprazer oriundo da irrevogável regulamentação cultural da pulsões; por outro, a sociedade tem seu patrimônio salvaguardado. Esse acordo entre a cultura e o ser humano, no que se refere aos *deveres* e às *nobres aspirações*, explica-se pelo fato daquela também formar, em cada época, um supereu para lhe guiar.

O supereu da cultura plasmou seus *ideais* e coloca seus *reclamos*. Entre esses, os que se referem aos *vínculos recíprocos entre os seres humanos* resumem-se sob o nome de *ética*. Em todos os tempos atribuiu-se o máximo valor a essa ética, como se esperasse dela justamente êxitos de particular importância. Com efeito, a *ética* dirige-se aquele ponto que facilmente reconhece-se como a esfoladura de toda cultura. A *ética* deve ser concebida então como *um ensaio terapêutico*, como um empenho para alcançar pelo *mandamento do supereu* o que até o momento o resto do trabalho [cultural] não conseguiu (MAL, p. 137-138, grifos nossos).<sup>84</sup>

---

84 Apesar de, em geral, basear-se em parâmetros irracionais, a ética (ou a moral) – enquanto instituição da lei no psiquismo – apresenta-se como um fator imprescindível para o bom funcionamento da cultura. “O mandamento [moral] [...] responde à vontade do pai e prolonga-a após a eliminação dele. Daí a intensidade do tom afetivo daquele, e da impossibilidade de conceder-lhe um fundamento de acordo com a razão; eis, portanto, seu caráter *sagrado* [ou *santificado*]” (FREUD, 1939 [1934-38], p. 117, grifo nosso). O que explica porque *há algo na “ética que nos parece grandioso, misterioso, coisa misticamente evidente”* (FREUD, 1939 [1934-38], p. 118, grifo nosso). Pelo fato da relação com o pai ser ambivalente, podemos compreender o duplo sentido da *santidade*. Realmente, “‘*Sacer*’ {em latim} não só significa ‘sagrado’, ‘santificado’, senão também algo que poderíamos traduzir por ‘ímpio’, ‘aborrecedor’ {‘*auri sacra fames*’}[, desagradável]. Assim, a vontade do pai não era somente algo inquestionável, que se devia honrar, senão também algo diante do qual encolhemos devido a uma dolorosa renúncia do pulsional demandada” (FREUD, 1939 [1934-38], p. 117-118). Contudo, Freud sublinha que “*uma parte dos preceitos [da ética] conforma-se à razão* devido à necessidade de esclarecer-se os direitos da comunidade frente aos indivíduos, dos direitos destes últimos perante à sociedade, e deles entre si” (FREUD, 1939 [1934-38], p. 118, grifo nosso). Um conjunto de preceitos racionais que comporiam aquilo que Freud entende como uma *ética natural* requerida para a continuidade da civilização.

De modo similar ao que se passa no individual, a origem do supereu cultural está ligada a vigorosas influências deixadas por indivíduos excelsos, cuja autoridade, aos olhos dos demais, assenta-se numa *conduta virtuosa* e na aptidão para a condução de seus semelhantes. Cabe resaltar que os *ideais da civilização* (ou seja, “*as valorações* que indicam quais são seus êxitos supremos e mais apetecíveis”), são criados a partir de algo concreto, material. Após a realização de atos muito específicos, benéficos ao propósito cultural e decorrentes de uma rara “conjunção entre os dotes internos e as circunstâncias externas”, a civilização transforma-os em ideais com o intuito de suscitar o mesmo comportamento nos demais indivíduos (MAL, p. 12-13, grifo nosso).

O primeiro dos meios psíquicos de defesa da civilização que descreveremos é a *sublimação*. Trata-se de um procedimento que possibilita contentamento ao indivíduo sem que os mandamentos culturais sejam desrespeitados. A amizade e as demais formas de manifestação afetiva não genitais, tão importantes para o propósito cultural de formar e preservar conjuntos humanos cada vez mais vastos, podem ser entendidas como resultado do início do processo sublimatório. Nelas, *Eros* investe os objetos perseguindo a fruição, tendo sua meta inibida quando perto da consumação da descarga libidinal. Contudo, somente quando as pulsões sexuais percorrem caminhos ainda mais longínquos e, por isso, logram satisfação em manifestações tão afastadas de seus objetivos originais, podemos afirmar que foram plenamente sublimadas. É em razão desse expediente que a civilização constitui-se como algo bem mais intrincado que uma mera reunião de indivíduos, porquanto a sublimação funciona como o processo gerador dos saberes e das práticas necessárias à produção dos bens materiais – apropriados ao domínio das forças naturais –, assim como à elaboração dos valores, das regras e das práticas culturais imprescindíveis à gestão das relações sociais.

[Em] nenhum outro traço cremos distinguir melhor a cultura que na estima e no cuidado dispensados às atividades psíquicas superiores, às tarefas intelectuais, científicas e artísticas, no papel reitor atribuído às ideias na vida dos homens. Na cúspide dessas ideias situam-se os sistemas religiosos [...]; junto deles, as especulações filosóficas e, por último, o que pode chamar-se *formações de ideal dos seres humanos*: suas representações acerca de uma perfeição possível do indivíduo, do povo, de toda a humanidade, e os *requerimentos* que constroem-se sobre a base de tais representações (MAL, p. 92-93, grifos nossos).

Os frutos dessas realizações não acarretam vantagens unicamente para seus autores. Com efeito, exibem uma eminente capacidade de serem assimilados pela cultura, visto que contribuem para o complexo de “operações e normas” que nos define enquanto homens civilizados (MAL, p. 88).

Outro meio utilizado pela cultura para reconciliar-se com o indivíduo é o *caráter*.<sup>85</sup> Sua

---

85 Aquilo difícil de ser definido e “que se chama *caráter* é atribuível inteiramente ao eu. Já apanhamos algo sobre o que cria esse caráter. Sobretudo, a incorporação da anterior instância parental na qualidade de supereu, certamente o fragmento mais importante e decisivo; depois, as identificações com ambos os progenitores da época posterior, e com outras pessoas influentes, da mesma forma que similares identificações como precipitados de vínculos de objeto resignados. Agreguemos agora, como um complemento que nunca falta à formação de caráter, as formações reativas que o eu adquire primeiro em suas repressões e, mais tarde, por meios mais normais, devido às recusas de moções pulsionais indesejadas” (FREUD, 1933b [1932], p. 84, grifo nosso). Todavia, é importante esclarecermos

formação está intimamente relacionada à instauração da consciência moral. De fato, o componente medular daquele é a instância parental incorporada, ou seja, o supereu. Sem embargo, não se pode menosprezar a influência exercida pelas identificações com figuras de prestígio, como também pelos resíduos de prévias relações objetais. Adicionalmente, é importante notarmos a atuação das *formações reativas* para a construção desse grupamento de atitudes (caráter). Entendidas como uma subvariedade da sublimação, essas formações caracterizam-se por converter pulsões culturalmente reprováveis em posturas socialmente admiráveis. Em outras palavras, um mecanismo defensivo capaz de gerar *virtudes* a partir de excitações imorais. É por intermédio desse procedimento que, durante o período de latência, são criados os poderes anímicos (contrários às pulsões perversas) que se manifestam como traços de caráter – a parcimônia, a ordem, a limpeza, a obstinação, a ambição, “a vergonha, o asco e a *moral*” (FREUD, 1908, p. 154, grifo nosso). Tendências que, embora não gerem prazer nem tampouco apresentem-se como necessidades vitais, podem contribuir para a prevenção das mazelas provenientes dos conflitos psíquicos; e, no que concerne à civilização, evitar o advento de ameaças à sua integridade.

Finalmente, resta-nos esmiuçar a *repressão*. No capítulo anterior, descrevemos suas etapas constitutivas. Pois bem, neste ponto nosso interesse centra-se nos efeitos que a instauração do supereu acarreta no que toca à satisfação pulsional. É conhecida a eficiência parcial dos meios defensivos utilizados pela cultura para dissimular a privação por ela empreendida. Sabemos que a libido não reprimida é autorizada a seguir pelos caminhos propostos pelo programa cultural: a descarga (em metas desinibidas ou inibidas) ou a absorção como traços de caráter. Entretanto, o que ocorre com as pulsões de morte? A que manejo é submetido *Thanatos*? A felicidade individual (que também depende da fruição dessas pulsões), embora seja um objetivo secundário para o projeto civilizatório, é crucial para a estabilidade da própria cultura. Como, todavia, pode a civilização admitir a prática da agressividade, posto que esta figura como seu maior obstáculo? Já mencionamos o consentimento social da violência (explícita ou implícita) em determinados contextos e atividades: a coação policial, a guerra, os combates esportivos, o vigor no ato sexual etc. Não obstante, nenhuma dessas opções consegue assegurar suficientemente o prazer da agressão, dada a simultânea imposição de uma educação moral à sexualidade.

É na edificação da *consciência moral*, cujo processo inicia-se com a repressão dos desejos edípicos, que a cultura encontra a solução mais eficaz para lidar com o natural pendor destrutivo dos homens. A agressividade é “introjetada, interiorizada, mas, na verdade, reenviada a seu ponto de partida; vale dizer: volta para o próprio eu” (MAL, p. 119). Dentro dele, é recolhida pelo *supereu*. Da tensão entre os desejos recalcados e a autoridade internalizada deriva o *sentimento de culpa*, a

---

que as identificações que ocorrem com aquelas “pessoas que passaram a ocupar o lugar dos pais, vale dizer, educadores, maestros, arquétipos ideais”, e que comumente fornecem “importantes contribuições à formação do caráter”, “afetam somente o eu, e não influem mais sobre o supereu, que foi comandado pelas primeiras imagens parentais” (FREUD, 1933a [1932], p. 59-60, grifos nossos).

partir do qual as pulsões de destruição não mais atacam a cultura frustradora, senão o próprio eu – considerado, então, como o inimigo a ser punido. À primeira vista, em seu sentido ordinário, a noção de culpa remete-nos a algo considerado como errado, *imoral*, criminoso – em suma, ao *mal*, compreendido como “reprovável, como algo que não se deve executar”. Todavia, o mal não é necessariamente “o daninho ou prejudicial para o eu; ao contrário, pode ser também o que é desejado e lhe provê contentamento” (MAL, p. 120). Logo, como Freud não acredita na existência de uma capacidade natural no homem que lhe permita distinguir o *bem* do mal, o indivíduo não teria motivo para julgar algo que lhe gera prazer como imoral, execrável. A discriminação moral é, desse modo, produto da intervenção de influências externas.

Nascendo altamente *desamparado*, *dependente* de seus cuidadores, é a angústia de perder o amor do outro o fator que impele o ser humano a subordinar-se a essa alheia (externa) determinação impositiva dos *valores morais*. A criança presume que a descoberta e a reprovação de seus indecorosos desejos implicaria que seus pais (ou substitutos) o menosprezassem, condição essa que lhe exporia a uma variedade de perigos – pois, dessa forma, não estaria mais sob a proteção desses seres que julga onipotentes.<sup>86</sup> Conseqüentemente, a despeito de poder fornecer felicidade ao ser humano, “o mal é, inicialmente, aquilo pelo que se é ameaçado com a perda do amor; e é preciso evitá-lo pela *angústia* frente a essa perda” (MAL, p. 120, grifo nosso). Pode-se chamar esse estado psíquico de *má consciência*, porém, na realidade, essa não seria uma definição precisa – dado que “nesse grau a consciência de culpa não é senão angústia frente a perda de amor, angústia ‘social’” (MAL, p. 121). Um sentimento que encontramos nas crianças e, de modo análogo, nos adultos –

---

86 O ser humano apenas se transforma num animal social, moral, devido ao total *estado de desamparo* em que todos os indivíduos encontram-se no início de suas vidas. Conseqüentemente, é unicamente em razão da presença de uma diligente instância parental (composta pela reunião dos progenitores) que o indefeso lactante recebe a prazerosa possibilidade de uma ampla satisfação autoerótica durante o *narcisismo primordial*, “freando, assim, seu desenvolvimento” (PULSOES, p. 129, n. 30). É a onipotência, aos olhos da criança, desses seres que lhe cuidam e lhe amam que constitui o elemento que a livra da *angústia* (que acompanha os perigos), decorrente de sua infantil incapacidade para enfrentar e resolver as tarefas colocadas pelo mundo objetivo (que, após o sepultamento do complexo de Édipo, certamente inclui também a dimensão cultural e seus reclamos éticos/morais). De fato, *o supereu* “é resultado de dois fatores [...] um biológico e outro histórico [e psicológico]: o desamparo e a dependência do ser humano durante sua prolongada infância, e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão [...] vincula-se com a interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência e, portanto, à acometida em dois tempos da vida sexual” (EUISSO, p. 36-37, grifos nossos). Assim, é compreensível a posição freudiana (presente desde seus primeiros escritos) de que “o desamparo inicial do ser humano é a fonte primordial de todos os motivos morais (FREUD 1950 [1895], p. 363, grifo nosso). Com efeito, é o receio de encontrar-se novamente desamparado o que induz a criança à submissão à esfera moral, à lei dos homens (diferentemente do que ocorreu com as leis da natureza, que já haviam sido aceitas desde o início da vigência do princípio de realidade); como também é a aversão ao estado de desamparo que, de maneira semelhante, retém o indivíduo adulto dentro dos limites éticos que sua *consciência moral* avalia como aceitáveis. Realmente, “a situação frente a qual o eu reage é a de ser abandonado pelo supereu protetor – os poderes do destino –, fato que lhe retiraria esse seguro contra todos os perigos” (INIBICAO, p. 123). Por fim, não é difícil chegarmos à ideia de que “a suspensão do ideal não poderia ser menos do que uma grande festa para o eu, que, por isso, estaria permitido a *voltar a contentar-se consigo mesmo*”, tal como no narcisismo primário – com a diferença de que, nesse contexto, o eu não mais reconheceria a lei moral que define determinado investimento objetal como proibido, mas continuaria a obedecer as leis objetivas do mundo que, necessariamente, continuariam restringindo as possibilidades de manifestação de seu desejo (PSICO, p. 124, grifo nosso).



com a diferença de que nestes a autoridade é representada pela grande comunidade humana. Mas, as coisas mudam significativamente a partir do estabelecimento do supereu, que incorpora a instância parental. Desde então podemos falar seguramente do aparecimento da *consciência moral* e do *sentimento de culpa*. Nesse novo estágio há uma ampliação da precedente angústia de ter seu desejo (de vida e de morte) descoberto pelos pais. Já não existe mais a habitual distinção entre desejar e praticar o mal. Se outrora a autoridade comportava-se diferente, porém semelhantemente, em ambas as situações, com o início da vigência do supereu, atos e desejos passam a ser julgados e punidos igualmente. Nada se esconde do rigoroso e atento olhar da consciência moral, nem sequer os pensamentos. Embora seja uma parte do eu, por atuar como seu guia moral, o supereu não deixa de atormentá-lo e de castigá-lo com o mesmo tipo de angústia experimentada por aquele durante a infância.

Poder-se-ia supor que, com a utilização de todos os seus meios defensivos, a cultura pudesse ter domado satisfatoriamente as pulsões de morte, porém esse não é o caso. O estorvo na dimensão das práticas coercitivas situa-se no fato de que “a lei não alcança as exteriorizações mais cautelosas e refinadas da agressão humana” (MAL, p. 109). Por sua vez, a parcial impotência da esfera reconciliadora (aculturação) decorre da variabilidade do grau de interiorização da autoridade compulsória. As proibições mais antigas (que nos distinguem dos demais animais, e fundam a civilização) relativas aos desejos de canibalismo, de incesto e de matar são majoritariamente aceitas pelo conjunto humano – formando, por isso, até hoje em dia, o núcleo da hostilidade contra a civilização. Todavia, no que concerne às demais exigências culturais constata-se um frequente desprezo e desrespeito. A imensa maioria dos seres humanos somente acata as normas culturais quando suspeita estar ao alcance do conhecimento e, da respectiva punição, da autoridade externa. “Isso também vale para os reclamos da cultura que se denominam morais, igualmente dirigidos a todos. A eles relacionam-se a maior parte do que experimentamos como insolvência moral dos seres humanos” (MAL, p. 11-12). Como a sociedade reduz, consideravelmente, as possibilidades do indivíduo para descarregar suas pulsões mortíferas, este, com frequência, termina por adentrar no campo da imoralidade e/ou da ilegalidade.

Se é provável que o próximo pode, em certas circunstâncias, provocar nosso sofrimento; se a experiência que acumulamos durante os anos ensina-nos o quão “mais difícil e dolorosa tornou-se a vida devido à malevolência” daquele, então, o próprio sentido da *virtuosidade* é posto em xeque (MAL, p. 109). Há quem defenda o argumento de que a prática individual dos valores prezados por si constitua um *modo de vida* coerente com suas próprias crenças, além de uma demonstração (para si e para os demais) da exequibilidade dos *ideais culturais*. A síntese dessa concepção seria: visto que desejo um mundo povoado por pessoas mais dignas, devo, portanto, fazer minha parte – renunciando à minha satisfação em nome de tal causa. Contudo, Freud apresenta-nos um poderoso

contra-argumento:

É verdade que entre as condutas dos seres humanos há diferenças; a ética as qualifica de “boas” e “más”, sem levar em conta as condições em que se produziram. Enquanto não forem suprimidas essas inegáveis diferenças, *obedecer aos elevados reclamos da ética importará um prejuízo aos propósitos da cultura*, posto que simples e puramente discerne prêmios para a maldade (MAL, p. 108, grifo nosso).

Excetuando-se as sociedades utópicas nas quais pudesse haver uma completa dominação da maldade, os danos causados por uma conduta estritamente regida por ideais não se limitam somente à dimensão da cultura. De fato, a ética também acarreta um peculiar e surpreendente efeito sobre seus mais dedicados colaboradores. Trata-se da proporcionalidade existente entre, de um lado, a realização da virtude e, de outro, a severidade e a desconfiança características da consciência moral. Paradoxalmente, as pessoas mais próximas da santidade são precisamente as que se reprovam mais drasticamente devido às suas faltas morais. Dessa forma, no final das contas, tanto a “*ética chamada ‘natural’*” como *aquela baseada na religião* não fornecem grandes benefícios a seus praticantes. A primeira provê ao indivíduo apenas a “satisfação narcísica de ter *direito* a considerar-se melhor que os demais”, enquanto a religiosa concede, adicionalmente, promessas de ganhos futuros num além-mundo (MAL, p. 138, grifos nossos).

Repetidamente, surge a questão: se o estabelecimento da consciência moral é resultado da renúncia pulsional, como pode a ulterior intensificação do rigor do supereu derivar do incremento da abdição (efetuada pelo indivíduo austero) e não, ao contrário, proceder de uma imoral conduta desregrada? É possível que soe como injustiça psíquica o fato do virtuoso experimentar um sentimento de culpa cada vez mais intenso, enquanto o libertino não. Todavia, não seria ilógico esperarmos que o adulto com baixo “nível moral”, ou seja, com um pequeno “grau de interiorização dos preceitos culturais” (FUTURO, p. 12) pudesse sentir-se mais culpado do que o austero (que preza agudamente os ideais culturais)? Essa aparente contradição é esclarecida quando lembramos da maneira como o supereu lida com os atos e os desejos. Quanto se trata da autoridade externa, a desistência referente à saciação das pulsões é suficiente para evitar o acometimento da angústia social, que decorreria da possível perda do amor dos pais ou da comunidade humana. No entanto, o nível de rigor da consciência moral é deveras mais acentuado. Como mencionamos, o eu é punido mesmo sem cometer qualquer ato discordante das normas culturais, visto que o simples desejo do proibido já é suficiente para despertar a crueldade da autoridade internalizada. Assim, mesmo com o abandono da possibilidade de satisfação, o sentimento de culpa advém. Em resumo, é a própria “renúncia do pulsional (que nos é imposta de fora) [que] cria a consciência moral, que depois reclama mais e mais renúncias” (MAL, p. 124).

Eis aqui mais um motivo para a mencionada infelicidade característica de um regime de vida

civilizado. Além de sua fruição ser permitida apenas de acordo com o estreito modelo cultural, não há como o indivíduo escapar da punição, independentemente de haver cometido ou apenas desejado um ato desviante daquilo entendido como normal (ou socialmente consentido). Embora o *altruísmo* (manifestado principalmente pela aceitação de certa dose de restrição) ser uma das disposições do ser humano, é límpido que a busca da felicidade (*egoísmo*) é sua tendência predominante. Em contrapartida, como sabemos, a integridade do coletivo é a prioridade da civilização, o que desloca para o segundo plano o contentamento individual. Por isso, em seu intento de promover múltiplos laços de ternura entre seus membros e de sufocar a agressividade (a eles intrínseca) a cultura não liga para o sofrimento que o obrigatório processo de adaptação aos padrões fixados causa ao indivíduo. Esse descaso por parte da cultura é visto por Freud (1908a; MAL) como uma das graves injustiças sociais, dado que seus mandamentos não levam em conta as particularidades do indivíduo – quer as inatas ou as adquiridas.

[O supereu cultural não] se importa o bastante com os fatos da constituição anímica dos seres humanos, *proclama um mandamento e não se questiona se conseguirão obedecê-lo*. Ao contrário, *supõe que ao eu do ser humano é psicologicamente possível tudo o que lhe for ordenado, pois teria um governo irrestrito sobre seu isso*. Isso é um erro, e nem sequer nos homens chamados normais o governo sobre o isso pode ultrapassar certos limites. [...] A cultura não se importa com nada disso; só admoesta: quanto mais difícil a obediência ao preceito, mais meritório é obedecê-lo (MAL, p. 138, grifos nossos).

Tal negligência pode ser facilmente verificada tanto nas exigências referentes à sexualidade quanto naquelas que dizem respeito às pulsões de morte. O mandamento “*ama teu próximo como a ti mesmo*” – o mais recente mandamento formulado pela cultura (ostentado orgulhosamente pelo cristianismo, sendo, na verdade, bem mais antigo do que este) – situa-se como o ápice do desprezo acerca das dificuldades concernentes à realização dos preceitos éticos. Como Freud (MAL, p. 109) declara, apesar de constituir o maior instrumento defensivo contra a agressividade, esse mandamento é psicologicamente impossível de ser concretizado, uma vez que “nada contraria mais a natureza humana originária”. Não por acaso a civilização almeja dominar *Thanatos* por meio da incitação do amor, dado que, como sabemos, *Eros* trava uma eterna batalha contra as pulsões mortíferas.

Resta-nos agora examinar como a *consciência moral* – que (conforme critérios ideais, vigia, julga e castiga) é requisito para a transformação de cada indivíduo num ser social e moral – está relacionada com a fundação da própria civilização. Entretanto, façamos antes uma breve recapitulação. Sabemos que na história individual o supereu é erigido ao preço da renúncia à violência destinada ao pai (e/ou a mãe), em razão deste submetê-lo às mais pronunciadas recusas quanto aos investimentos pulsionais. Já explicamos que a desistência relativa às pulsões sexuais, assim como às de morte, deve-se ao receio de represália dos pais, que protegem a criança e se esforçam para suprir todas as suas necessidades. E, por isso, definimos o desagradável sentimento

que dissuade essa vingança infantil como angústia em face da perda do amor ou, simplesmente, angústia social. Posteriormente, analisamos as diferenças tocantes às consequências que a mesma situação provocaria num indivíduo que já possuísse dentro de si o supereu. Denominamos, então, essa nova modalidade de angústia como o verdadeiro sentimento de culpa, o qual decorreria da existência de atos e desejos agressivos e/ou sexualmente diretos (discordantes dos valores culturais estimados pelo eu).

Nada obstante a tudo isso, caso reflitamos em termos filogenéticos, como é possível reportarmos o atual *sentimento de culpa* que acomete os integrantes da civilização à hipotética arcaica violência consumada contra o chefe da horda primitiva, relatada em *Totem e tabu* (1913 [1912-13])? Freud admite que quando pensamos sobre o parricídio ou qualquer outro ato objetivo de hostilidade, o nome mais correto para o tipo de sentimento de culpa capaz de acometer o agressor seria *arrependimento*. Para despertá-lo, diferentemente do que ocorre quanto ao inconsciente sentimento de culpa, não seria suficiente o desejo, mas a realização de uma ação e, além do mais, a existência prévia de uma consciência moral que discernisse como maldade o feito em questão. Porém, advêm as indagações: o “assassinato do pai primordial, não foi esse um claro caso de ‘arrependimento’, e não vale para aquele tempo o pressuposto de uma consciência moral e um sentimento de culpa anteriores ao ato? De onde proveio o arrependimento?” (MAL, p. 127). Para respondê-las é preciso aceitarmos que, de maneira equivalente aos filhos numa família atual, o bando de irmãos que há muito tempo se reuniu para findar o monopólio paterno (relativo ao prazer sexual) nutria não somente ódio pelo pai. A aceitação de seu governo despótico não se baseava somente na violência que praticava (ou podia vir a cometer), mas também no amor que sua descendência por ele sentia, afeto este que “no arrependimento pelo ato saiu à luz” (MAL, p. 127). Tendo seu objeto sido assassinado, o amor criou, mediante a identificação, o supereu dentro do eu – tanto como um modo da libido continuar a ser investida no objeto falecido (porém conservado enquanto o ideal do eu contido no supereu), quanto como forma de punição ao eu (devido à flagrante hostilidade perpetrada contra o líder da horda) e de prevenção contra a repetição do crime.

Dessas considerações, Freud deduz um par de intelecções fundamentais, concernentes ao regime de vida na civilização. Primeiramente, a destacada função exercida pelo amor na gênese da consciência moral: como motivo (desejo sexual e de agressão, devido à frustração resultante à interdição pelos progenitores), e enquanto agente (a força indispensável à implantação do supereu). O outro entendimento refere-se à inevitabilidade do comparecimento do sentimento de culpa numa vida civilizada. Efetivamente, não faz diferença que o parricídio seja concretizado ou não; “em ambos os casos forçosamente sentir-se-á culpado, pois o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre o Eros e a pulsão de destruição ou de morte”. Como

esse antagonismo é imanente à convivência dos indivíduos, a cultura exhibe em seu cerne um insuperável *mal-estar* – dado que, uma vez que “obedece a uma impulsão erótica interna, que ordena que os seres humanos unam-se em uma massa estreitamente atada, só é possível alcançar essa meta pela via de um reforço sempre crescente do sentimento de culpa” (MAL, p. 128). Sendo a civilização a saída encontrada pelo ser humano para tentar vencer a universal batalha entre a vida e a morte, o sentimento de culpa seria o efeito colateral, a inexorável quota de infelicidade paga por todos os membros da cultura em troca de uma vida, geralmente, mais protegida quanto à desgraça – que advém das implacáveis forças da natureza (inclusive as doenças e o infalível envelhecimento do corpo) e das pulsões de destruição dos outros homens.

Embora Freud afirme ser válido acreditarmos num gradual aprimoramento da cultura, não negligencia, contudo, a possibilidade de chegarmos a acostumarmo-nos com “a ideia de que há dificuldades inerentes à essência da cultura e que nenhum ensaio de reforma poderá salvar” (MAL, p. 112). Com efeito, o processo de desenvolvimento cultural é precisamente caracterizado pelo irremediável sacrifício imposto (em diferentes medidas) a todos os seus integrantes. É improvável que algum dia se consiga que o ser humano voluntariamente privilegie o interesse coletivo. Ao contrário, “sempre defenderá sua demanda de liberdade individual contra a vontade da massa” (MAL, p. 94); e tampouco pode-se ter certeza de que, num suposto contexto de total ausência de coerção, a maioria dos indivíduos estaria disposta a efetuar o trabalho necessário à vida em comunidade.

Boa parte da labuta da humanidade gira ao redor de uma tarefa: achar um equilíbrio de acordo com os fins, ou seja, distribuidor de felicidade, entre essas demandas individuais e as exigências culturais da massa; e um dos problemas referentes a seu destino é saber se mediante determinada configuração cultural esse equilíbrio pode ser alcançado ou se o conflito é insuperável (MAL, p. 94).

A solução para o problema parece encontrar-se na retificação do forçoso controle dos mútuos laços entre os homens. De modo que, submetendo-o ao menor grau de obrigação necessário, reconciliando-o com esse fardo requerido, e fornecendo-lhe a maior recompensa possível, a cultura consiga que o indivíduo exerça o altruísmo necessário à preservação da comunidade e, conseqüentemente, à efetuação de seu particular programa de felicidade (egoísmo).

## 6 – A moral e a ética

Quando falamos sobre a *ética* tocamos na *moral* e vice-versa. Não é preciso um profundo conhecimento em filosofia para saber que essas noções possuem um forte vínculo. Em contrapartida, o entendimento a respeito da modalidade de relação existente entre elas é, para muitos, obscuro e, entre os estudiosos do assunto, divergente. Não encontramos, seja entre filósofos ou psicanalistas, um juízo uníssono acerca dos limites que definem os campos ético e moral. De um lado, há quem julgue tratar-se de esferas distintas, mas complementares; de outro, encontram-se os que defendem a existência de sinonímia entre tais termos.

Nada obstante, há um aparente consenso a respeito da maneira como o pensamento ocidental apreende as raízes etimológicas das noções em questão.<sup>87</sup> Constatamos que a história da filosofia ocidental assume que o conceito de ética aparece pela primeira vez sob a palavra grega *ethos* – a qual apresenta uma pequena variedade de significados próximos, cada qual isolado por um olhar interpretativo particular dentre os inúmeros autores que enfocaram esse tema. Morada do ser, estilo de vida, interioridade, modo de ser, costume são alguns dos sentidos abarcados pelo *ethos*, porém o termo *caráter* aparece com mais frequência entre as possibilidades semânticas elencadas pelos estudiosos da matéria em questão. A moral, por seu turno, origina-se na palavra latina *mos* (no plural, *mores*), possuindo, dependendo do pensador, uma semântica idêntica, similar ou distinta do termo grego *ethos*. Os significados mais usualmente atribuídos a *mos* são: lei, norma e *costume* – sendo este último o de mais ampla aceitação. Em suma, apesar da polissemia em jogo, verificamos uma propensão ao entendimento da ética e da moral como noções que caracterizam a conduta resultante da assídua repetição de atos específicos. Como resume Vazquez, (1989, p. 14):

[Originariamente], *ethos* e *mos*, “caráter” e “costume”, assentam-se num modo de comportamento que não corresponde a uma disposição natural, mas que é adquirido ou conquistado por hábito. É precisamente esse caráter não natural da maneira de ser do homem que, na Antiguidade, lhe confere sua dimensão moral.

Todavia, a ética e a moral não se limitam apenas a circunscrever o terreno em que o ser humano, mediante o hábito, adquire uma conduta específica. Entre os antigos greco-romanos, tais vocábulos referiam-se, simultaneamente, tanto aos costumes e aos caracteres dos homens, quanto ao esforço teórico crítico-reflexivo a respeito desses mesmos modos de comportamento contraídos. Ou seja, designavam, ao mesmo tempo, um objeto de estudo e o estudo desse objeto: a ética enquanto teoria que reflete acerca do objeto ético; e a filosofia moral tendo a moral por seu objeto. Aqui surgem muitas confusões, pois hoje em dia há, adicionalmente, diversas variações interpretativas relativas a esses arcaicos laços existentes entre as citadas noções. De fato, existem estudiosos que acreditam na natureza prática da ética e destinam a moral exclusivamente ao foro normativo.

87 Conferir: Gontijo (2006); Pedro (2014), Vazquez (1989).

Também há quem descreva a moral como eminentemente prática, isto é, enquanto o fato comportamental a ser examinado pela ética, concebida como uma dimensão substancialmente teórica – e nesse grupo incluímos ainda aqueles que entendem a filosofia moral como sinônimo da ética (Cf. GONTIJO, 2006; PEDRO, 2014; VAZQUEZ, 1989).

Em compensação, deparamo-nos com uma aparente tranquila aceitação, por quaisquer dessas vertentes interpretativas, no que se refere ao cunho de obrigatoriedade característico da moral – incorporado num conjunto de normas, princípios, valores e costumes – concomitantemente ou não a uma possível qualidade prática. Donde advém a percepção de que a moral é um dos fatores essenciais à definição da humanidade. Sem ela não haveria sociedade, pois a moral constitui o imprescindível “sistema de regulamentação das relações entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade” (VAZQUEZ, 1989, p. 1). Assim como o direito, a moral cumpre a função social de possibilitar a convivência dos indivíduos em coletivos, porém dele difere no que concerne à forma como legitima sua autoridade. Em verdade, diversamente do que, invariavelmente, ocorre na esfera jurídica, a sujeição às normas morais não decorre somente de uma imposição (ou, conforme alguns, quase imposição) por um agente externo, pois há quem afirme – entre eles, Foucault (Cf. capítulo 2) – a paralela possibilidade de uma submissão voluntária pelo sujeito, resultante de uma “convicção íntima ou adesão interna” (VAZQUEZ, 1989, p. 81).

Logo, podemos concluir que o comportamento ético ou moral envolve fatores como: o prévio *conhecimento* do modelo de conduta exigido ou almejado (com as respectivas virtudes implicadas); a *liberdade* (ou *coerção*, dependendo do autor) envolvida na submissão às *normas* ou às *regras* de ação; e a *responsabilidade* do agente por seu agir, dado que as consequências de seus feitos interferem na vida de um ou mais membros da sociedade. E, por sua vez, o questionamento e a subsequente compreensão acerca desses e de outros fatores enredados nesse específico campo situam-se como a matéria-prima para uma ética (ou filosofia moral) – considerada como ciência do comportamento ético ou moral (Cf. RACHELS, 2006).

Entretanto, como a ética e a moral relacionam-se com o método terapêutico e a ciência do inconsciente criados por Freud? De que modo e em quais contextos esses fenômenos, tão caros à tradição filosófica e cultural, despertam o interesse da psicanálise freudiana? Como, segundo a psicanálise, o homem moderno e sua saúde (sob os cuidados investigativos e terapêuticos de Freud) estão emaranhados com a ética e a moral? Diversos autores (pertencentes ou não à seara psicanalítica) já se dedicaram à tarefa de responder essas e outras indagações similares, cada qual produzindo elucidações peculiares.<sup>88</sup> De nossa parte, procuramos utilizar uma seleção desses

---

88 Ferraz (1994), Freijo (1989), Harcourt (2013), Kehl (1989), Lacan (1988), Matteo (2006), Plé (1974), Rajchman (2009), Sampson (1998), Wallwork (1994), dentre muitos outros.

comentários, na qualidade de valiosos instrumentos de auxílio para a compreensão dos problemas mencionados, em proveito de nossa particular interpretação.

## 6.1 – Uma ética freudiana

Como ponto de partida para nosso sobrevoo investigativo acerca do lugar da moralidade dentro do discurso freudiano, utilizaremos o ponto de vista oferecido por Matteo (2006), referente à forma como o criador da psicanálise retrata a ética e a moral. De acordo com o autor, Freud não teria chegado a estabelecer uma distinção quanto às duas noções, as quais, portanto, *podem* ser consideradas enquanto sinônimos. Ambas concernindo às “tentativas históricas – sempre precárias e provisórias – que as várias culturas empreendem para regular especialmente as relações sociais, visando uma vida boa e justa, tanto para os indivíduos como para a comunidade em seu todo” (MATTEO, 2006, p. 86-87). Sem embargo, pesando tanto o que vimos na seção anterior, quanto a exposição que Foucault faz sobre o tema em questão (Cf. capítulo 2), optamos por usar o termo ética para referir-nos à dimensão dos ideais relativos ao discurso psicanalítico.

[De fato, se] admitirmos que a palavra *ética* evoca a necessidade humana da Lei, de recriar no mundo da cultura uma regularidade instituída para viabilizar a convivência humana, sem que isso implique ser fiadora de *códigos morais* que se cristalizam numa determinada comunidade histórica, então poderíamos falar de uma psicanálise freudiana que se coloca certamente do lado do desejo, mas não contra a Lei, de uma psicanálise que critica o *moralismo*, mas não a *Ética* ou, pelo menos, uma certa concepção de *Ética*, como aparece claramente em *O mal-estar na civilização* (MATTEO, 2006. p. 87, grifos nossos).

Pois bem, tendo realizado a distinção entre os conceitos em jogo, podemos avançar para o ponto crucial deste segmento, isto é, para o exame daquilo entendido como uma ética freudiana, surgida em consequência do mal-estar existente na civilização moderna. Dessa maneira, refletiremos sobre a possibilidade da experiência e da teoria psicanalíticas implicarem uma ética específica. Antes, contudo, é preciso que abordemos algumas questões problemáticas.

Não seria incoerente cogitarmos a existência de uma ética freudiana, mesmo conhecendo os esclarecimentos psicanalíticos acerca do descentramento do sujeito? De que maneira podemos esperar encontrar responsabilidade ética (quer em nós quer nos outros) dado que é precisamente a psicanálise que explica como nossos motivos inconscientes corroem à concepção ideal de autonomia (ou livre arbítrio), atribuível ao sujeito consciente (racional)? Como ainda podemos querer refletir sobre uma ética da psicanálise, uma vez que sabemos da descrição freudiana concernente ao hedonismo, ao egoísmo e ao determinismo característicos do psiquismo? (Cf. WALLWORK, 1994). A indagações como essas respondemos que nossa especulação sobre um ética freudiana baseia-se na convicção de que, apesar de seu discurso fornecer desagradáveis verdades sobre a natureza humana, *há muito espaço na psicanálise para a moralidade*.



Tal como Freud (RESISTENCIAS, p. 232-233) sublinha, muitos autores enxergam nele e na psicanálise graves ameaças à moralidade de nossa era e, até mesmo, à civilização. Entretanto, essa suposição não poderia ser mais imprecisa. Muito embora tenha relatado que, para si, “a ética encontra[va]-se distante”, Freud considerava-se um “ser humano muito moral”. De fato, ele não se ocupava “muito em *refletir sobre o bem e o mal*”, porém julgava-se plenamente seguro para “endossar a máxima de Th. Vischer ‘O que é moral é evidente por si’” (grifo nosso). E quando alguém insistia “em falar de ética, [...] [declarava-se] *partidário de um ideal elevado*, do qual [...] a maioria [...] lamentavelmente está longe” (grifo nosso). No que tange à psicanálise, as coisas não são diferentes. Seu discurso defendeu abertamente a imprescindibilidade de regras éticas para o bom convívio na civilização. Por certo, denunciou o excesso de rigor característico da moral (inclusive a sexual) que a cultura moderna impõe aos indivíduos. Apontando a necessidade de reforma das exigências de moralidade, proferiu “um discurso crítico-descontrutivo com relação a certas crenças religiosas, filosóficas ou populares sobre as quais assentava a moral ocidental” (MATTEO, 2006, p. 88). Contudo, estava muito distante de, a partir disso, propor alguma forma de anarquismo vinculado a uma entrega insensata à sensualidade. Também é verdade que o discurso psicanalítico mostrou-nos a aguda influência, sobre nossa conduta, das forças que existem paralelamente ao interesse da consciência: desejos inconscientes, aspirações ou recriminações supereuicas, bem como mecanismos de defesa incorporados ao *caráter*. Todavia, isso não significa que toda a ação aparentemente bondosa realizada pelo outro seja, na verdade, animada pela expectativa de ganhos pessoais. Com efeito, é possível um relacionamento no qual cada pessoa (devido a incorporação do outro enquanto ideal do eu, ocorrida durante a infância) julga a outra como um ser semelhante, e não apenas como um potencial objeto de satisfação para seu egoísmo. Em suma, o que a psicanálise quer ressaltar com a menção do descentramento do sujeito é que *não somos tão bons ou tão maus como podemos presumir que somos*; ou seja, que o eu não é, verdadeiramente, o único agente no aparelho anímico – como afirma a filosofia do sujeito.<sup>89</sup>

Por tudo isso, não nos parece absurda a tentativa de localizar na psicanálise um “discurso construtivo e propositivo”, mesmo que implícito, relativo à moralidade (MATTEO, 2006, p. 88). Essa ética latente nos enunciados de Freud englobaria um conjunto de ideais – conforme às descobertas psicanalíticas a respeito do funcionamento psíquico, assim como a expectativas teóricas atinentes a maneiras de exercer uma *conduta ou modo de vida de acordo com a razão* (sem, contudo, menosprezar as demais forças presentes no psiquismo). É notório, como procuramos expor durante as etapas precedentes, que a psicanálise também cultivava uma particular ideia de perfeição do ser humano: um indivíduo que (com o auxílio do intelecto e dentro das possibilidades oferecidas

---

89 De fato, como ressalta Birman (1997, p. 18), a “psicanálise é uma crítica teórica radical da filosofia do sujeito, apesar das tentativas frequentes de recondução da psicanálise para o campo da filosofia, empreendidas nos discursos psicanalítico e filosófico”.

pelo mundo objetivo) é capaz de alcançar o máximo de felicidade, ao mesmo tempo em que gera o menor atrito social. Assim sendo, realizemos agora um esforço de localização no discurso freudiano dos *valores* ou traços característicos de sua representação ideal do homem.

Ora, sendo filho da Modernidade, orientado pelo espírito científico em sua apaixonada busca pela verdade, Freud incutiu em sua invenção os elementos essenciais do projeto civilizatório iluminista: racionalismo, individualismo e universalismo. Logo, vários dos ideais em jogo na psicanálise são, direta ou indiretamente, “iluministas, pois eles nos oferecem, apesar de todos os desvios, a melhor perspectiva de organizar realística e racionalmente as relações entre os homens” (ROUANET, 1993, p. 100). Dentre eles, o provavelmente mais famoso é aquele que pretende elevar o homem ao estado de *maioridade*, em outras palavras, que enaltece a importância da razão, da inteligência, do pensamento crítico diante dos irracionalismos perniciosos existentes em nossas tradições moral e religiosa. Justamente por concordar e por afirmar tal ideal, a psicanálise chama a atenção para o fato do eu – sede do intelecto (a faculdade encarregada de dissipar as ilusões) – frequentemente encontrar-se constrangido pelas demais instâncias psíquicas. Em contrapartida, a terapêutica criada por Freud oferece-se como uma prática capaz de propiciar o fortalecimento do eu e, conseqüentemente, uma aproximação quanto à razão. Ou seja, mediante o auxílio da técnica psicanalítica, surge a possibilidade de recuperação de antigos domínios euoicos (até então reprimidos), implicando, assim, a conquista de um estado de maior *autonomia* para o eu (no que diz respeito às exacerbadas cobranças do isso e do supereu).

A aquisição de uma parcela mais ampla de independência sinaliza, por seu lado, a presença de outros ideais guiando a conduta desse sujeito autônomo. Em verdade, o homem que se encontra no estado de maioridade, dispondo de um eu forte e maduro, é o melhor exemplo do valor da *individualidade*, em oposição à indiferenciação característica da massa. No difícil convívio civilizado, um indivíduo (idealmente) normal é aquele que consegue expressar satisfatoriamente, por meio de suas próprias ações e produções culturais, a singularidade de seu desejo. “Integração sem desindividualização: eis o desafio mais importante do homem social” (ROUANET, 1993, p. 108). Portanto, é o grau de autonomia conquistado, aliado à assunção de sua *individualidade* desejante, aquilo que impede o ser humano de cair sob a homogeneidade. Diferentemente da lamentável e anuladora submissão voluntária a um líder (seja uma pessoa ou uma ideia), a psicanálise é favorável à reunião civilizada de sujeitos razoáveis, livres para dar destino (dentro dos limites objetivos e sociais) a seus desejos particulares. Acerca disso, essa decisiva consideração do outro como alguém que, assim como eu, ama e sofre; que também persegue a tão almejada felicidade, sinaliza mais um valor apreciado pelo discurso psicanalítico: o da *universalidade*. Já que, muito além de um mero objeto de satisfação pulsional, é preciso que o outro seja reconhecido e

respeitado por sua peculiaridade. Contrariamente à homogeneidade subjetiva encontrada numa massa, a psicanálise, enquanto “agente da modernidade e do Iluminismo” (ROUANET, 1993, p. 113), argumenta em prol da interação social de indivíduos autônomos e distintos em sua universal singularidade.

Logo, o discurso psicanalítico também reserva um lugar para o *ideal da capacidade de amar* – seja de modo direto ou inibido. Sabemos que a civilização depende da incessante busca de *Eros* por formar conjuntos cada vez mais abrangentes e coesos. Portanto, a crítica da psicanálise quanto ao mandamento “*ame teu próximo como a ti mesmo*” não significa um posicionamento contrário ao *ideal do amor universal*. Com efeito, o próprio Freud avaliava a ideia do “amor à humanidade” como a “mais preciosa das lindas ilusões” (FREUD, 1962 [1923], carta a ROLLAND, p. 398), da qual diz ter sempre sido advogado. Não “por sentimentalismo ou idealismo, mais por motivos sensatos, econômicos: porque, em face dos nossos impulsos pulsionais e do mundo como é, [...] [foi] forçado a considerar esse amor como indispensável para a preservação da espécie humana” (*ibid.*).<sup>90</sup> Aquilo a que Freud realmente se opõe é o mandamento do amor universal em sua versão *cristã*, já que a considera irracional, apartada da realidade. Não só em razão do próximo, esse “estranho, geralmente, ser indigno de amor; [...] [mas também] de fazer muito por merecer minha hostilidade, e até meu ódio. Aparentemente não abriga o menor amor por mim, não me tem a mínima consideração” (MAL, p. 107).<sup>91</sup> Dessa maneira, o amar indiscriminadamente resulta numa grave *injustiça* com aqueles que nos são íntimos, dado que o próximo (sendo qualquer um) pode estar muito distante de merecer meu valioso amor. Outro ponto complicado acerca do amor indiscriminado encontra-se no fato dele, muitas vezes, funcionar como *prêmio para a maldade* – pois, com isso, o próximo sabe que, independentemente de sua conduta, dispõe de um amor garantido.

Enfim, para a psicanálise, a modalidade *cristã* do mandamento do amor universal proclama uma tarefa irrealizável. É bastante compreensível que eu encontre dificuldade para amar o próximo se ele “é um estranho para mim, e não pode atrair-me com nenhum valor próprio, nem por qualquer significado que tenha adquirido para minha vida afetiva” (MAL, p. 106). Dessa forma, amar o próximo indiscriminadamente, além de economicamente insustentável, apresenta-se como uma

---

90 Versão nossa. Originalmente constava: “impulsos instintuais”.

91 Conforme explica Wallwork (1994, 206, grifos nossos): “Freud trata o mandamento do amor como se este fosse um padrão homogêneo, quando, efetivamente, há muitas interpretações diferentes a respeito do que este imperativo requer. Adicionalmente, aplica-lhe um giro ou interpreta-o de maneira tão limitada que aquilo que ataca é algo muito diferente dos imperativos morais a que se aderem, em nome do mandamento de amor, pensadores tão diferentes entre si como Tomás de Aquino, Lutero, Kant, Mill, Tillich, Niebuhr e Donagan. *O que Freud tem em mente é uma versão particular do mandamento do amor*, a saber: o imperativo, *com raízes na moralidade cristã, que ordena ao indivíduo amar desinteressadamente todo mundo*, amigos e inimigos igualmente, no sentido de dirigir o afeto e a inversão libidinal a todos, coisa que Freud considera psicologicamente irreal e eticamente perversa. Aqui Freud encontra-se atacando a concepção popular do amor, psicologicamente insidiosa, e, conseqüentemente, atacando também sua realidade culturalmente significativa, com total independência do modo como o imperativo do amor universal é analisado nos círculos filosóficos”.

tendência irracional. O “mandamento ideal de amar o próximo como a si mesmo, na realidade, só justifica-se pelo fato de nada contrariar mais a natureza humana originária” (MAL, 109). Embora acarrete (em decorrência da insuperável distância entre as possibilidades do eu e os anseios ideais do supereu) infelicidade e, por vezes, enfermidade para o sujeito virtuoso que se empenha em cumpri-lo, esse imperativo continua atuando como “a mais forte defesa [da civilização] contra a agressão humana, e [apresentando-se como] um destacado exemplo do modo de agir psicológico do supereu da cultura” (MAL, p. 138). Entretanto, sobretudo nos tempos modernos, “quem obedece aquele mandamento coloca-se em desvantagem a respeito daqueles que o ignoram” (MAL, p. 138). Conduzir sua vida de acordo com elevadas exigências morais não traz, por isso, nenhum benefício que verdadeiramente compense as dificuldades inerentes ao caminho da santidade. Os únicos prêmios que lhe estão garantidos são as promessas de uma vida melhor num paraíso, ofertadas pela *ética religiosa*; ou a branda “satisfação narcísica de ter o direito de considerar-se melhor que os demais”, fornecida pela *ética natural* (MAL, p. 138).<sup>92</sup> Conseqüentemente, no contexto descrito por Freud, tão oneroso para o exercício de uma conduta virtuosa, a ideia de tornar-se um sujeito com alto grau de moralidade – independentemente de seguir ou não determinada corrente ética – pode parecer, cada vez mais, sem sentido.

Daí a necessidade, segundo Freud, de uma profunda *reforma cultural* – almejando a redução da injustiça, e, conseqüentemente, o aumento das chances de um futuro próspero para nossa civilização. O ponto chave, aqui, é a constatação de que o desrespeito às normas culturais (entre elas, as morais) não deriva apenas da natural resistência individual às frustrações que tais proibições impõem. Na verdade, grande parte da responsabilidade pelo grave descompasso existente entre as expectativas culturais e a civilidade efetivamente praticada pelos homens deveria ser atribuída à própria civilização. Logo, se a cultura espera que os indivíduos levem uma vida virtuosa, é impreterível que comece a tratar seus membros de forma mais justa – caso contrário, “a pregação da ética será em vão” (MAL, p. 138). Primeiramente, moderando o rigor de suas expectativas concernentes à quota de sacrifício pulsional realizável. Ou seja, mediante a compreensão de que as exigências de moralidade nela em vigor muitas vezes ultrapassam as capacidades da espécie humana, bem como aceitando que não deve exigir mais do que a particularidade de cada indivíduo é capaz de fornecer – sob risco dele cair doente ou tornar-se revoltado com o propósito cultural.<sup>93</sup> Em

---

92 Entretanto, numa carta a James J. Putnam, Freud confidencia que, pessoalmente, a ética não lhe assegurava nem mesmo tal satisfação. “Na mocidade não senti nenhuma aspiração ética especial, e a conclusão de que eu sou melhor do que os outros não me dá nenhuma satisfação reconhecível!” (FREUD, 1962, [1915], carta a Putnam, p. 360).

93 “A experiência ensina que para a maioria dos seres humanos existe um limite além do qual sua constituição não pode obedecer ao reclamo da cultura. *Todos os que pretendem ser mais nobres do que sua constituição lhes permite caem vítimas da neurose; teriam sentido-se melhor se tivessem podido ser piores*” (FREUD, 1908a, p. 171, grifos nossos).

segundo lugar, porém não menos importante, através de mudanças na distribuição social da propriedade:

Cabe esperarmos [portanto] que as classes relegadas invejem as prerrogativas dos privilegiados e façam de tudo para livrarem-se dessa privação adicional. Onde isso não for possível, haverá consolidação de certo grau permanente de descontentamento dentro da cultura, o que pode levar a perigosas rebeliões. Mas, se uma cultura não pode evitar que a satisfação de certo número de seus membros tenha por premissa a opressão de outros, por acaso da maioria (e é o que sucede em todas as culturas do presente), *é compreensível que os oprimidos desenvolvam uma intensa hostilidade contra essa cultura que eles, mediante o trabalho, viabilizam, porém que tão pouco recompensa-lhes na distribuição dos bens*. Por isso, não convém esperar encontrarmos neles uma interiorização das proibições culturais; ao contrário: não estão dispostos a reconhecê-las, esforçam-se por destruir a própria cultura e, eventualmente, até mesmo cancelar suas premissas (FUTURO, p. 12, grifo nosso).

Evidentemente, a parcela de homens em desvantagem reprova o modo como as coisas sucedem em nossa civilização, e, conseqüentemente, suspira por mudanças. A psicanálise, por seu turno, destaca a urgência dessa reforma porque acredita que muitas das dificuldades com as quais nos deparamos não fazem parte da essência da cultura – sendo, assim, passíveis de superação.<sup>94</sup> Enfim, para Freud (MAL, p. 138-139), parece “indubitável que uma mudança efetiva nas relações dos seres humanos com a propriedade traria aqui mais socorro que qualquer mandamento ético”.<sup>95</sup>

---

94 No que diz respeito à necessidade de uma reforma na cultura (rebaixamento das exigências de moralidade e alteração na distribuição social dos bens), Wallwork (p. 218, n. 20, grifo nosso) comenta: “Freud mostrou-se um tanto receoso em converter em ‘mandamentos’ certos princípios ou ‘deveres’, como a ajuda mútua, porque temeu as conseqüências destrutivas da desforra do supereu caso os mesmos não forem cumpridos. Inclinou-se, ao contrário, a alentar a conduta de *interesse pelos demais*, dado que a considerava *uma virtude, mais que um dever*. Sustentava que a conduta verdadeiramente moral é motivada por impulsos ‘bons’, ainda quando os bons motivos nunca estejam totalmente livres de impulsos ‘maus’. Assim, *é melhor alentar o cultivo das disposições desejáveis que são o resultado espontâneo do interesse pelos demais, e não exigir tal interesse como se fosse um ‘mandamento’ moral*”.

95 No entanto, essa convicção não significa que Freud defenda a ideia de uma perfeita igualdade no que diz respeito à distribuição da propriedade (Cf. MAL, p. 110). Como vimos, ele sublinha a importância de uma reforma na partilha dos bens como um meio de redução da parcela de agressividade dos indivíduos que se dirige contra o projeto civilizatório. Sem embargo, entende que a agressividade do ser humano não deriva apenas da desigualdade material entre os indivíduos. Conforme esclarece, os “comunistas creem ter encontrado o caminho para a redenção do mal. [Segundo eles, o] [...] ser humano é integralmente bom, transborda benevolência sobre os próximos, mas a instituição da propriedade privada corrompeu sua natureza” (MAL, p. 109). Por isso, (ainda de acordo com o comunismo) quando a propriedade privada for abolida e, dessa maneira, o gozo dos bens (antes privados) for ofertado a todos os seres humanos, “desaparecerão a malevolência e a inimizade entre os homens. Satisfeitas todas as necessidades, ninguém terá motivos para ver no outro seu inimigo; todos submeter-se-ão voluntariamente ao trabalho necessário” (MAL, p. 110). Ocorre que Freud discorda desse ponto de vista, avaliado por ele enquanto uma ilusão. Diferentemente, afirma a existência de um natural quinhão de maldade em cada um de nós, assim como a inerente indisposição dos indivíduos para o cumprimento do trabalho requerido pela vida comunal – frequentemente realizado somente devido ao poder de convencimento de *Eros* (muito mais eminente do que o de *Logos*), bem como graças à influência dos meios coercitivos também empregados pela cultura. A suspensão da propriedade privada não eliminará a agressividade no homem, pois “*nada modificará nas desigualdades de poder e de influência*, das quais se aproveita a agressão em proveito de seus propósitos; e ainda menos no que toca a sua natureza. [...] [Porque, na verdade, a] *agressão não foi criada pela instituição da propriedade [privada]*; reinou quase irrestritamente durante as épocas primordiais, quando [...] [a propriedade privada] ainda era muito rara” (MAL, p. 110, grifos nossos). Além disso, mesmo que a igualdade na dimensão dos bens materiais tenha sido alcançada, “*ainda resta o privilégio decorrente das relações sexuais*, privilégio que inevitavelmente será *a fonte da mais intensa malevolência e da hostilidade mais violenta* entre os seres humanos com igualdade de direitos em todo o restante” (MAL, p. 110, grifos nossos). Finalmente, cabe também mencionarmos a injustiça encontrada na própria natureza que dota “indivíduos [...] [com] aptidões físicas e [com] talentos [em proporções] extremamente desiguais” – o que se opõe completamente à ideia da “igualdade entre todos os homens como exigência abstrata de

Isso indica que *Freud é partidário de um ética* que efetivamente cumpra sua função de defesa da civilização contra a agressividade do indivíduo, de reconciliação do sujeito com o projeto civilizatório empreendido por *Eros*. Uma *ética exequível* (já que fundamentada na realidade da natureza humana), portanto *com mínima exigência moral* – sintetizada na máxima: *antes de tudo, não fazer mal*.

Uma ética assim deverá admitir tanto o direito do indivíduo a uma certa dose de felicidade e de satisfação – que, certamente, terá que ser congruente com o bem-estar dos demais e com o funcionamento da sociedade –, como [também aceitar] a prioridade e a natureza distintiva das obrigações que se contraem nas relações especiais. Nesta ética não existe o dever de impor-se um grande autossacrifício para favorecer os indivíduos que não são nossos íntimos e que não pertencem a nosso grupo (WALLWORK, p. 217-218).

Assim, diversamente de um mandamento insensato que nos ordena amar o próximo com a mesma intensidade que amamos a nós próprios, Freud é a favor do reconhecimento do outro como um semelhante. Agrada-lhe muito a ideia de relacionamentos cordiais, permeados por manifestações de respeito e ajuda mútua, todavia entende que nem sempre são possíveis. Tratar-se-ia, portanto, de uma *ética da reciprocidade* ou do amor universal (porém proporcional àquilo que o outro fornece na relação). Em suas próprias palavras: “eu não contradiria aquele grandioso mandamento se ele pregasse: ‘Ama teu próximo como teu próximo te ama’” (MAL, p. 107). Enfim, a psicanálise afirma uma ética compatível com suas descobertas – por isso, menos rigorosa e mais aberta à veracidade.<sup>96</sup> Uma ética que tem por maior ideal a *autenticidade* – na qual o indivíduo procura não somente descobrir e dizer a verdade de seu desejo, mas, sobretudo, viver de acordo com tal verdade (como veremos na seção 7.2).

---

justiça” (MAL, p. 110, n. 6).

96 “A psicanálise [...] [propõe] afrouxar a severidade da repressão das pulsões e, em troca, deixar mais espaço para a veracidade. [...] Em consequência desse posicionamento, a psicanálise foi tida como ‘inimiga da cultura’, e condenada como ‘perigo social’” (RESISTÊNCIAS, p. 232-233, grifos nossos).

## 7 – Freud e a arte de viver

Neste capítulo trataremos do modo como Freud entendia a questão das técnicas da arte de viver. Primeiramente cuidaremos da exposição de suas ideias sobre o tema em *O mal-estar na civilização* (1930) e, posteriormente, intentaremos descrever como a própria psicanálise *pode* ser considerada enquanto uma prática de subjetivação, uma técnica de si por meio da qual um sujeito é constituído como forma (ou expressão) da verdade desejante contida em dada individualidade.

### 7.1 – O mal-estar na civilização e as técnicas da arte de viver

Preso ao desencontro entre sua busca existencial por contentamento e sua dificuldade para desfrutá-lo – em razão das inatas limitações de sua compleição, bem como devido aos obstáculos estabelecidos pela civilização –, restaria ao homem a forçosa e difícil tarefa de decidir qual ou quais técnicas utilizar em seu particular programa de felicidade. Apesar de “a satisfação irrestrita de todas as necessidades” – a forma mais tentadora de conduzir a vida – ser uma opção válida, a mesma situa-se como uma alternativa arriscada, na medida em que “significa antepôr o gozo à precaução, o que rapidamente recebe seu castigo” (MAL, p. 77). Em vez disso, diante de um cenário repleto de causas para o sofrimento e de empecilhos ao desfrute do prazer, é habitual que os homens acabem por “amenizar suas exigências de felicidade” (MAL, p. 77). Regularmente, considerarem-se felizes “se escaparam da infelicidade, se saíram incólumes do sofrimento” (MAL, p. 77) – destinando, assim, ao segundo plano a empresa de conquista do prazer.

Dessa maneira, percebe-se que a urgente tarefa de obter a felicidade extrapola sua meta positiva (saciação), pois também abrange uma negativa (mais comedida, já que almeja simplesmente escapar das misérias). Como Freud (MAL, p. 77, grifo nosso) relata, há diversos caminhos para lograr esse empreendimento, “todos foram recomendados pelas diversas *escolas de sabedoria da vida*, como também percorridos pelos seres humanos”. Alguns tendem mais para o extremismo, enquanto outros são moderados; uns são “unilaterais, e outros atacam várias frentes simultaneamente” (MAL, p. 77). Embora nunca haja a certeza de êxito (mesmo que somente parcial) na realização da tarefa, grande parte do sucesso nessa busca de satisfação é resultado direto da preferência do indivíduo.<sup>97</sup> Ele deve – levando em conta as contingências impostas pela realidade exterior, tal como sua específica constituição psíquica – optar pela (ou pelas) “*técnica de vida*” mais apropriada ao contexto geral (MAL, p. 77, grifo nosso).<sup>98</sup>

---

97 Visto que, infelizmente, por “nenhum [dos caminhos possíveis] [...] podemos alcançar *tudo* o que desejamos” (MAL, p. 83, grifo nosso).

98 Quanto à importância de considerar-se a constituição psíquica do indivíduo em seu programa de felicidade, Freud (MAL, p. 83) declara: “Se é predominantemente erótico, preferirá os vínculos de sentimento com outras pessoas; se tende à autossuficiência narcisista, buscará as satisfações substanciais em seus processos anímicos internos; o homem de ação não se apartará do mundo exterior, que lhe oferece a possibilidade de experimentar sua força”.

Dentre esses métodos, a religião exerce um papel de destaque no campo das ideias – o qual integra as atividades psíquicas superiores, tão valorizadas e características de um regime de vida civilizado. Independentemente da validade dos supostos futuros ganhos prometidos num além-mundo, ela realmente propicia consolo e é capaz de poupar um grande número de pessoas do padecimento de uma neurose individual, todavia em troca de um elevado custo. “A religião prejudica este jogo de escolha [das técnicas mais apropriadas] e de adaptação [às conjunturas], impondo igualmente a todos seu caminho para conseguir felicidade e proteger-se do sofrimento” (MAL, p. 84). Trata-se, de acordo com Freud, de uma cosmovisão que apresenta uma imagem distorcida do mundo real, afrontando a inteligência dos indivíduos e ainda contribuindo para o exacerbado rigor dos reclamos ideais da civilização.<sup>99</sup>

Além da religião, em *O mal-estar na civilização* são descritos e analisados uma série desses métodos utilizados pelo homem em sua caçada à felicidade – exposição essa que Freud adianta-se em sublinhar que não pretendia que fosse tida por completa ou obrigatória. Cada uma dessas “técnica[s] da arte de viver” é apresentada de modo a descrever suas grandezas, assim como suas deficiências. Embora afirme não existir uma receita para atingir a felicidade – ou seja, que “cada um tem que *ensaiar por si mesmo* a maneira pela qual pode alcançar a bem-aventurança” (MAL, p. 81-83, grifo nosso) –, o pensamento freudiano sugere que façamos tal qual o negociante cauteloso. Assim como não é sábio investir todo o capital numa só transação, não devemos esperar que a satisfação dependa de apenas uma única técnica.

Para melhor compreensão, separaremos as diversas técnicas de direção da vida conforme à sua específica modalidade de intervenção. Pois bem, comecemos descrevendo um exemplar bastante valorizado nas sociedades modernas: a “técnica guiada pela ciência” (MAL, p. 77). É concebível que os homens sintam prazer na luta travada no mundo contra os poderes naturais – presentes tanto no meio ambiente, quanto em nossos corpos (adoecimento, envelhecimento e morte). Com o auxílio da citada técnica, o homem é capaz de subjugar a natureza, ao menos parcial e temporariamente, à sua vontade. Porém, é a capacidade de influenciar, de agir sobre o próprio organismo, que Freud (MAL) enxergava como aquilo que torna certos métodos os mais interessantes entre aqueles que almejam mitigar o desprazer. Na medida em que o sofrimento é, no fundo, a sensação de sofrimento, interferir no aparelho sensorial mostra-se como uma possibilidade muito interessante. Dentro desse grupo específico, a técnica, ao mesmo tempo, mais simples e eficaz é a intoxicação química. “O serviço dos narcóticos na luta pela felicidade e no afastamento

---

99 “A proibição de pensar, que a religião decreta a serviço de sua autoconservação [...] tampouco é inócua, nem para o indivíduo nem para a comunidade humana. A experiência analítica ensinou-nos que semelhante proibição, ainda que em sua origem limite-se a determinado campo, tende a expandir-se e logo passa a ser causa de inibições graves no *modo de vida* da pessoa” (COSMO, p. 158, grifo nosso).



da miséria é tão valorizado como benefício, que tanto indivíduos como povos lhes reservaram um sólido lugar em sua economia libidinal”. Com efeito, trata-se de uma técnica que fornece não só um ganho imediato de prazer, mas também uma “parcela de independência, ardentemente almejada, a respeito do mundo exterior” (MAL, p. 78). No entanto, é precisamente no fato de que o uso de entorpecentes permite-nos escapar da pressão e das cobranças da realidade que se localizam seus eventuais risco e nocividade.

Paralelamente a essas intervenções no mundo exterior e no aparelho sensorial, Freud (MAL) também discorre sobre a existência de duas orientações de vida que têm nas fontes internas de suas necessidades os adversários a serem manejados. Porquanto a felicidade surge da satisfação das pulsões, “torna-se causa de muito sofrer se o mundo exterior nos deixa à míngua, recusando-se em saciar nossas carências. Então é possível esperar que, agindo sobre essas moções pulsionais, fiquemos livres de uma parte do sofrer” (MAL, p. 78). A primeira orientação seria uma técnica extrema – pregada pela sabedoria oriental e praticada pelos iogues – por meio da qual “*matam-se as pulsões*” (MAL, p. 78, grifo nosso). Seu êxito significa o abandono de qualquer outra atividade e, conseqüentemente, implica uma vida sacrificada. Nesse caso, a maior fruição atingível é a felicidade da quietude. Com pretensões bem mais modestas, há outro método semelhante, mediante o qual o indivíduo, em vez de aniquilar, procura o “*governo sobre a própria vida pulsional*” (MAL, p. 79, grifo nosso). Não se alcança com a mesma uma proteção concernente ao mundo tão ampla quanto aquela decorrente do procedimento anterior. Em compensação, a insatisfação de pulsões domesticadas gera desprazes mais brandos. Essa defesa, porém, compromete inegavelmente as potencialidades da meta positiva da busca de felicidade – trata-se da geração de um prazer demasiadamente pálido, comparado ao contentamento alcançado na saciedade de um impulso pulsional selvagem.

Continuando a enumeração em questão, Freud (MAL) aborda os métodos de condução da vida que não miram combater as fontes internas das necessidades ou influenciar o aparelho sensorial, nem tampouco são como aquelas orientações que (mediante a intervenção na realidade exterior) procuram domar, retardar, abrandar qualquer força da natureza geradora de desprazer. Alternativamente, estes outros procedimentos almejam, sobretudo, tornar o homem independente “do mundo exterior, [...] [centrando a busca de] suas satisfações em processos internos, psíquicos”. Entre eles, há o isolamento deliberado, no qual o indivíduo considera a realidade, mais especificamente as relações humanas, como a grande fonte do sofrimento que arrebatava sua vida. O maior perigo desse método estaria no prosseguimento do caminho, ou seja, caso o eremita, que já “dá as costas ao mundo” (MAL, p. 80-88), passe a tentar construir um delirante novo mundo – onde todos os aspectos desagradáveis da realidade material julgados desagradáveis são substituídos por ficções mais prazerosas: a desesperada tentativa de rebelião pela psicose (loucura).

Outra técnica do grupo que ambiciona a satisfação interna, que exhibe uma grande emancipação quanto ao mundo objetivo, é aquela na qual o prazer é conquistado mediante a fantasia (Cf. MAL). Aqui, a saciação decorre de ilusões reconhecidas como tais pela própria pessoa que delas desfruta, sem que isso comprometa seu regozijo. Na verdade, trata-se de um método disponível a todo ser humano que tem suas pulsões represadas, insatisfeitas. Como Freud (23CONF, p. 343) explana, o “reino intermediário da fantasia é admitido pelo consentimento universal dos homens, e todo aquele desprovido espera nele encontrar alívio e consolo”. Entretanto, o montante de prazer proveniente das fontes da fantasia é bastante reduzido no homem comum. Devido à força de suas repressões, apenas uma pequena parcela de suas fantasias consegue permissão para adentrar na consciência – aquelas nas quais o desejo ali presente não desperte conflitos com os valores mais caros para o eu.

A sublimação que, conforme relatamos, oferece-se como um destino pulsional dentro da cultura, também funciona para o indivíduo como uma técnica de vida emancipadora quanto à realidade, já que (graças à maleabilidade da libido) garante uma alteração das metas pulsionais suficiente para tornar a satisfação imune à recusa (ou denegação) do mundo (Cf. MAL). Como é dito nas *Conferências de introdução à psicanálise* ([1917 [1916-17]]), de modo não muito distinto do louco que constrói em seus delírios um mundo complacente quanto a seus desejos, o artista provavelmente dispõe de uma constituição que inclui “uma vigorosa faculdade para a sublimação e uma certa frouxidão das repressões decisivas para o conflito” (23CONF, p. 343). Como são pessoas oprimidas por impulsos pulsionais muito fortes (o desejo por honras, poder, riqueza, fama e, obviamente, amor), quando não desfrutam dos meios necessários à satisfação, acabam (como qualquer pessoa) por desembocar na prazerosa vida de fantasia, onde usufruem de completa liberdade. O que faz do artista um ser humano atípico é precisamente sua misteriosa capacidade de, mediante a sublimação, obter para si, e gerar para outrem, satisfação a partir de seus desejos imorais. Sua perícia consiste em encontrar “o caminho de volta desse mundo da fantasia para a realidade, ao moldar suas fantasias, por meio de dotes peculiares, em um novo tipo de realidades efetivas, que os homens reconhecem como cópias valiosas da própria realidade objetiva” (FREUD, 1911, p. 229). O artista seria aquele capaz de transpor a realidade psíquica (interior) para o mundo (exterior), no sentido de criar blocos de realidade a partir de seus devaneios – os quais, para a maioria dos homens, resumem-se apenas à oferta de um pequeno grau de saciação.

Convém ainda notarmos que essa fascinante operação realizada pelo artista só é possível porque “os outros seres humanos sentem a mesma insatisfação que ele com essa renúncia real exigida; porque essa insatisfação, resultante da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, constitui, por sua vez, um fragmento da própria realidade objetiva” (FREUD, 1911, p.

229). Como abordamos, o conforto fornecido pela fantasia é acessível a todos que a ele recorrerem como método, e é justamente por isso que a criação do artista pode ser entendida como o compartilhamento de uma possibilidade de prazer. Apesar de “moldar determinado material até que se converta em cópia fiel da representação de sua fantasia” (23CONF, p. 343), o artista não elabora sua obra como uma mera e particular representação consciente de seu desejo. É necessário que o resultado da produção seja algo como uma moeda corrente, ou seja, que possa circular e funcionar coletivamente – trata-se de “dar forma a seus sonhos diurnos de modo tal que percam o que têm de excessivamente pessoal e de chocante para os estranhos, [...] para que estes também possam daqueles gozar” (23CONF, p. 343).

Diferentemente da loucura na qual o indivíduo não encontra parceiros que o ajudem a sustentar seu mundo delirante, a arte oferece à humanidade construções que, embora também sejam formadas a partir de desejos reprimidos do criador, angariam colaboradores em favor de sua obra. O que faz com que as elaborações artísticas sejam aceitas e estimadas pela civilização é o fato de sua origem em fontes banidas (isto é, reprimidas) não ser de conhecimento público. Mesmo que uma obra de arte seja incapaz de suspender em seus admiradores as repressões que agem sobre os representantes psíquicos conflitantes (como ocorre no artista, pelo menos durante o momento da criação), fornece àqueles um meio de voltar a obter “consolo e alívio a partir das fontes de prazer de seu próprio inconsciente, que para [...] [eles] haviam se tornado inacessíveis” (23CONF, p. 343). Como resume Freud, o artista, por meio de todas essas manobras, consegue tornar-se o herói de sua fantasia, sem ter percorrido “o enorme desvio que passa pela alteração real do mundo exterior” (FREUD, 1911, p. 229).

Tal como abordado na seção precedente, não somente a atividade artística funda-se no procedimento sublimatório. A arte integra, junto à ciência, à religião, à filosofia e às formações de ideal (tocantes ao ser humano – individual e coletivamente), as manifestações das pulsões sexuais (avaliadas pela teoria psicanalítica como as) mais finas ou superiores; e que, graças a sua utilidade e promoção de satisfação, colaboram (como é explícito no caso da arte e da ciência) tanto para a conservação quanto para o progresso da cultura.<sup>100</sup> No entanto, o contentamento que se origina na sublimação – como “a alegria do artista no ato de criar, de corporificar os produtos de sua fantasia, ou como a que acomete o investigador na solução de problemas e no *conhecimento da verdade*” – exibe uma intensidade amortecida quando equiparado ao “que se produz ao saciar moções pulsionais mais grosseiras, primárias”. Outra fragilidade dessa técnica seria o conjunto de requerimentos para seu emprego, porquanto não mais que uma pequena parcela dos seres humanos deteria as “particulares disposições e dotes” em grau suficiente para tanto. Além do mais, mesmo

---

100 Freud entende que, assim como a arte e a ciência, mesmo as criações culturais que se mostram mais obscuras quanto ao cumprimento das metas confluentes (utilidade e aquisição de prazer) “respondem a intensas necessidades dos seres humanos – necessidades que, por acaso, só desenvolveram-se numa minoria” (MAL, p. 93).

para os raros indivíduos que cumpram todas essas exigências, a “couraça” provida pela sublimação não é imune aos ataques do destino, nem tampouco ao sofrimento oriundo do próprio corpo (MAL, p. 79, grifo nosso).

Há ainda uma outra atividade baseada na sublimação, cuja distância referente ao que Freud define como atividades psíquicas superiores está grandemente relacionada a sua melhor característica. Estamos nos referindo ao trabalho ordinário, à ocupação profissional, virtualmente acessível a qualquer pessoa. Uma operação essencial para a fundação e a preservação da cultura.

Nenhuma outra *técnica de condução da vida* liga o indivíduo tão firmemente à realidade como a insistência no *trabalho*, que, pelo menos, insere-o seguramente num fragmento da realidade, a saber, a comunidade humana. A possibilidade de deslocar sobre o trabalho profissional e sobre os vínculos humanos que com ele enlaçam-se uma considerável medida de componentes libidinosos, narcisistas, agressivos e até eróticos confere-lhe um valor não menos importante que seu caráter indispensável para afiançar e justificar a vida em sociedade (MAL, p. 80, n. 5, grifos nossos).

Seu exercício não desfruta do mesmo nível de prestígio social que outras técnicas da arte de viver, nem tampouco presenteia a civilização com magníficas obras singulares (como, por exemplo, uma bela escultura ou a descoberta de cura para uma patologia). Em contrapartida, diferentemente da arte e das demais atividades psíquicas consideradas mais refinadas, o extraordinário proveito cultural exibido pelo trabalho encontra-se em sua universal acessibilidade. Ao indivíduo que a exerce, a atividade laboral pode fornecer uma “satisfação particular quando foi escolhida livremente, ou seja, quando permite tornar úteis, mediante sublimação, inclinações existentes, moções pulsionais prosseguidas ou reforçadas constitucionalmente” (MAL, p. 80, n. 5). A despeito dessas possíveis vantagens, as pessoas geralmente nutrem certa aversão pelo trabalho, não costumam julgá-lo enquanto um meio para atingir a felicidade. É tido habitualmente enquanto obrigação e não como possibilidade de satisfação – o que não nos surpreende, posto que a pretensão de voltar a ser seu próprio ideal, de retornar ao estágio do narcisismo primordial, é deveras mais sedutora que a necessidade e o princípio da realidade. Daí derivam, segundo Freud, os problemas sociais mais espinhosos.

De modo diverso de todas as opções anteriores, a técnica de vida que tem como núcleo a felicidade do amor almeja independência em relação ao destino (fortuna), sem, no entanto, rejeitar o mundo exterior. Tal orientação persegue incansavelmente objetos potencialmente capazes de uma relação amorosa. Uma popular atitude psíquica que centra toda sua satisfação no amar e ser amado, a qual tem no amor sexual a mais intensa experiência de prazer, e, conseqüentemente, “o modelo para nossa aspiração à felicidade” (MAL, p. 82). Contudo, sua fraqueza é proporcional a sua potência, visto que o fato de situar-se como a orientação que, talvez, mais aproxime-se da meta positiva da felicidade acarreta, em troca, uma extrema vulnerabilidade naquele que ama – ante ao

possível sofrimento decorrente da perda do objeto amado. “Por isso, os sábios de todas as épocas desaconselharam, com a maior veemência, esse *caminho de vida*; não perdendo, apesar disso, sua atração sobre um bom número dos mortais” (MAL, p. 99, grifo nosso).

A respeito disso, não diríamos que a opinião de Freud seja muito otimista, já que afirma que apenas uma “pequena minoria pode, devido à sua constituição, achar a felicidade pela via do amor”. Referimo-nos aqui a pessoas (ele cita o exemplo de São Francisco de Assis) que, graças à peculiar capacidade de deslocamento da libido e a uma profunda modificação em si mesmo da função amorosa, apresentam uma transferência da ênfase do ser amado (naturalmente maior) para o amar. Como prevenção à possível perda do objeto amoroso, tais pessoas desviam seus investimentos libidinais para o coletivo. Por causa da constância da felicidade interior que produz, a orientação de amor universal destaca-se como “uma das técnicas de cumprimento do princípio de prazer” (MAL, p. 100). Ao invés da instabilidade e das decepções características do amor genital, proporciona ao indivíduo o “estado de um sentimento terno, uniforme, imperturbável” (MAL, p. 99).

## 7.2 – A psicanálise como uma técnica da arte de viver

Já expusemos (no capítulo 5) que, lado a lado com os meios coercitivos, a civilização emprega meios de reconciliação (ou ressarcimento) com o intuito de harmonizar as ações e as atitudes dos indivíduos aos propósitos culturais. A ética oferece-se como um desses meios não opressivos, por meio do qual espera-se que a conduta individual (compreendida como a ação resultante da interação de todas as forças, internas e externas, atuantes no psiquismo) possa ajustar-se aos padrões sociais. Também sabemos que, em decorrência da apropriação de ideais, os objetos e os procedimentos relacionados à implacável busca de satisfação pelo sujeito sofrem uma importante modificação. Logo, por cogitarmos a existência de uma ética freudiana, seria legítimo presumirmos encontrar seus valores incorporados (em grau variável) na conduta de seus adeptos? Estariam estes, por isso, destinados a ter o modo como vivem moldado de acordo com os ideais psicanalíticos? Ao refletirmos sobre a possibilidade de uma ética da psicanálise, estaríamos fadados a considerar seu discurso como um análogo daqueles encontrados nas antigas escolas de sabedoria investigadas por Foucault (Cf. capítulo 2)? Tendo Freud (RESISTENCIAS, p. 230) situado a psicanálise entre os campos da medicina e da filosofia, devemos esperar que aquela leve “a uma cosmovisão específica”? (COSMO, p. 146). São questões como essas que buscaremos responder nesta seção. Para tanto, iniciemos pela definição do termo alemão *Weltanschauung*, de difícil tradução, cujo sentido aproximado Freud procura resumir:

[Uma] cosmovisão [*Weltanschauung*] é uma construção intelectual que soluciona de maneira unitária todos os problemas de nossa existência a partir de uma hipótese suprema; dentro dela, portanto, *nenhuma questão permanece aberta e todos os reclamos de nosso interesse encontram sua precisa realização*. É facilmente compreensível que possuir uma cosmovisão assim esteja entre os desejos ideais dos homens. *Crendo nela é possível sentir-se mais seguro na vida, saber o que deve*

*procurar, como colocar seus afetos e seus interesses de maneira mais ajustada possível à finalidade* (COSMO, p. 146, grifos nossos).

De modo esperado, poucos são aqueles que desprezam o aconchego de um saber absoluto; que recusam o consolo de uma *sabedoria última* que ensine como viver para ser feliz. Todavia, Freud destaca a necessidade de abandonarmos essas inebriantes soluções fornecidas pelas cosmovisões. Pois, caso intentemos viver algum dia conforme à verdade e à realidade objetiva, é melhor termos a ciência ao nosso lado.

Diferentemente das cosmovisões (descritas por Freud: filosofia, marxismo, anarquismo/niilismo, arte, e, sobretudo, a perigosa religião) que fornecem ilusões tranquilizantes, a ciência “procura fazer justiça à nossa dependência do mundo exterior real” (COSMO, p. 161). Apesar de também ser uma cosmovisão, é bem diferente das demais. “Certamente [...] [a ciência] também aceita a *unicidade* da explicação do mundo, porém só como um programa de cumprimento futuro” (COSMO, p. 146, grifo do autor).<sup>101</sup> Portanto, o discurso científico não é capaz de propiciar um sentimento de segurança (ou de proteção) com a mesma intensidade que o gerado pela religião, visto que, ao contrário da estabilidade conferida pela fé na ilusão, a ciência oferta a inquietação de um pensamento crítico, baseado na experiência (empirismo) e na razão. “Como ciência especial, um ramo da psicologia [...] [a psicanálise] é completamente inepta para formar uma cosmovisão particular; deve [por isso] aceitar a da ciência” (COSMO, p. 146). De fato, Freud não se considera “de modo algum partidário de fabricar cosmovisões. Deixemo-las para os filósofos, os quais, segundo própria confissão, acham irrealizável a *viagem da vida* sem um [guia turístico absoluto]” (INIBICAO, p. 91, grifo nosso). Assim, a psicanálise está muito longe de qualquer ideia de doutrinação do paciente, no sentido da imposição de uma cosmovisão característica. Em primeiro lugar, porque Freud julga o proselitismo um “ato de violência, por mais que invoque os mais nobres propósitos” (FREUD, (1919 [1928]), p. 161). Também por causa da recusa freudiana em exercer a função de profeta – posto que não oferece nenhuma ilusão consoladora.<sup>102</sup> Não “posso contar com o amor de muitas pessoas. Não lhes agradei, confortei nem edifiquei. Nem foi esta a minha intenção; só queria explorar, resolver enigmas, *descobrir um pouco da verdade*”, ao preço do abandono de preciosas ilusões reconfortantes (FREUD, 1962 [1926], carta a ROLLAND, p. 427, grifo nosso). Realmente, grande “parte do trabalho da minha vida [...] foi passada na tentativa de *destruir as*

---

101 “Além do mais, distingue-se por características negativas: a limitação ao que é possível averiguar aqui e agora, e a cortante desautorização de certos elementos que lhe são alheios. Assevera que *não existe outra fonte para conhecer o universo que a elaboração intelectual de observações cuidadosamente comprovadas*, vale dizer, aquilo que se chama de ‘*investigação*’; e junto delas *não há nenhum conhecimento por revelação, intuição ou adivinhação*” (COSMO, p. 146-147, grifos nossos).

102 “Assim, falta-me o ânimo para apresentar-me diante de meus próximos como um *profeta*, e [portanto] submeto-me à repreensão de que não sei fornecer-lhes nenhum *consolo* – pois isso é o que, no fundo, todos pedem, o revolucionário mais obstinado de modo não menos apaixonado que o mais cabal beato” (MAL, p. 140, grifos nossos).

*minhas ilusões e as da humanidade*” (FREUD, 1962 [1923], carta a ROLLAND, p. 398, grifo nosso). Assim, em resumo, não há em Freud nem o interesse nem o ânimo necessários para a criação e a posterior imposição de alguma explicação do mundo.

Embora reconheça a importância dos ideais no desenvolvimento individual e cultural, é incapaz de “ver a conexão entre o fato de as nossas idéias de perfeição terem uma realidade psíquica e a crença de que têm existência material” (FREUD, 1962 [1915], carta a Putnam, p. 359). Para Freud, o ideal (a representação de alguma perfeição) é sempre uma meta presente – inalcançável no mundo objetivo, porém tangível e fundamental na realidade interior. Como vimos na seção precedente, “*a psicanálise também tem sua escala de valores*, mas seu único objetivo é a enaltecida harmonia do eu” (FREUD, 1962 [1930], carta a Romain Rolland, p. 456-457, grifo nosso).<sup>103 104</sup> Assim sendo, não se trata dela submeter o sujeito aos ideais de sua disciplina (ou seja, à ética freudiana ou psicanalítica), dado que aqueles valores prezam justamente a capacidade racional de livre decisão.

*Depois de Freud, os psicanalistas imaginaram, erroneamente, que a ética implica, necessariamente, a formulação de Weltanschauungen avaliadoras*, das quais discordarão, inevitavelmente, as pessoas racionais; como nas questões de gosto, *pensam que se trata de pregar e ordenar aos demais, de modo direto e casuístico, como agir*. Todavia, tal como é praticada na filosofia contemporânea, a ética não implica nem uma opinião sobre o mundo nem uma instrução moral específica. Em vez disso, em sua parte medular, a ética ocupa-se da busca e da defesa racional de nossos princípios e virtudes morais mais elementares (WALLWORK, p. 16-17, grifos nossos).

Sem dúvida, não cabe à psicanálise conceder o fácil engodo da ilusão, sob a forma de uma sedutora receita sobre como viver. Ao contrário, aquela indica a possibilidade do indivíduo, voluntariamente, passar a agir de maneira mais acorde à verdade de seu desejo. As representações ideais valorizadas pela psicanálise não iludem, pois, seus seguidores; antes funcionam como exemplos de *virtudes* – atitudes e condutas que um sujeito esclarecido (com um eu forte e maduro) costuma exercer em sua singularidade: racionalismo, individualismo, abertura e tolerância para consigo mesmo, integridade, resiliência, autenticidade, prudência, capacidade para amar, respeito pela liberdade e autonomia do outro etc (Cf. WALLWORK, p. 233-239).

Por sua vez, como ocorre com outros campos científicos, a aplicação das verdades descobertas pela psicanálise resulta na produção de “*regras e conselhos para a conduta na vida*” (COSMO, p. 149, grifo nosso). Não demora, então, para suspeitarmos que a psicanálise poderia (ou, melhor dizendo), “deveria encontrar um lugar entre os *métodos* que lutam por alcançar o *desenvolvimento ético e individual mais elevado*” (Freud, carta a Putnam, 30/03/1914, citado por

---

103 Versão modificada. No original consta Ego, no lugar de eu.

104 A “psicanálise também tem sua escala de valores, mas seu único objetivo é a enaltecida harmonia do Ego [eu], que se espera que consiga ser o intermediário entre as exigências da vida instintiva (o ‘Id’ [isso]) e as do mundo exterior, entre, portanto, a realidade interna e a externa” (FREUD, 1962, [1930, carta a Romain Rolland, p. 456-457).

WALLWORK, 1994 p. 30, grifos nossos). Dessa maneira, tal como os métodos (ou técnicas) de condução de vida listados em *O mal-estar na civilização*, acreditamos que também a psicanálise pode ser reconhecida como uma técnica integrante da arte de viver. Sob esse ponto de vista, a experiência psicanalítica oferece-se ao sujeito como um instrumento de auxílio na gestão das exigências (do isso, do supereu e do mundo externo) que lhe acometem e lhe impulsionam a agir – a buscar sua felicidade.

[A] expressão ‘Ética da psicanálise’ também pode ser justificada a partir do fato social que houve e há por parte de muitos uma verdadeira e tríplice demanda que lhe é dirigida. Junto com a demanda explicativa teórica – que veio ocupar o lugar das antigas religiões e de certas filosofias da existência –, e com aquela terapêutico-consoladora para aliviar a dor, a angústia e a responsabilidade de existir, há claramente uma demanda ética para responder às duas clássicas perguntas da ética filosófica: *Como devo viver? O que devo fazer?* Mais especificamente, *o que fazer com os nossos desejos de vida e de morte diante das interdições de nossa cultura?* (MATTEO, 2006, p. 88-89, grifos nossos).

A psicanálise pode, baseada em sua experiência, sugerir ou desaconselhar determinadas condutas (Cf. MAL). No percurso da vida, está habilitada a dar dicas sobre onde pisar, mas não para escolher o destino – pois cabe ao paciente a responsabilidade pelo traçado do caminho. Ser adepto da ética psicanalítica, ou seja, avançar no desenvolvimento ético gerado pela experiência psicanalítica não implica ser devoto de alguma peculiar imagem do universo. Em vez disso, o traço comum encontrado entre aqueles que vivem de acordo com a ética freudiana é a maneira singular como cada um deles relaciona-se com a verdade desejante. Nessa ética não há um modo de vida ideal a ser mimetizado nas condutas individuais de seus partidários. Contrariamente, afirma-se que cada um tem o dever de escolher – levando em conta a verdade de seu desejo – a forma possível a ser dada a sua própria conduta (Cf. MAL). Quanto a isso, sendo a nossa felicidade o objetivo da arte de viver, é prudente evitarmos que esta baseie suas capacidades em representações fantásticas. Os “juízos de valor dos seres humanos derivam inteiramente de seus desejos de felicidade, e, portanto, são uma tentativa de apoiar suas ilusões mediante argumentos” (MAL, p. 140, grifo nosso).<sup>105</sup> É preferível, portanto, que tenhamos *a arte de si* fundamentada em *juízos de fato* (resultantes do método científico de investigação), tanto sobre o mundo externo quanto acerca da realidade psíquica.

Por tudo isso, julgamos legítima a possibilidade de consideração: em primeiro lugar, da psicanálise como uma das técnicas de condução da vida, uma das técnicas da arte de viver que Freud examina nas linhas de *O mal-estar na civilização*; mas também, do invento freudiano enquanto uma *técnica de si* – dentro de um contexto (descrito por Foucault) de voluntárias práticas de subjetivação, da espiritualidade (Cf. capítulo 2). Acreditamos que, semelhantemente ao que ocorre com a filosofia (quando compreendida, assumida e exercida como um exercício espiritual), a

---

105 E sabemos “o pouco que se pode esperar de argumentos” (FREUD, 1962 [1915], carta a Putnam, p. 359).



psicanálise também implicaria a produção de um modo de vida, isto é, de uma forma singular de manifestar-se no mundo. Assim, entendemos que *a experiência psicanalítica pode ser compreendida como uma estilística da existência*. Ressaltando – conforme o valioso suporte que a tese defendida por Birman (1997, p. 44, grifos do autor e nossos) oferece-nos – que:

[a] produção de um estilo não seria apenas um acréscimo secundário e de superfície na *forma de ser* do sujeito, cuja inflexão básica, transformadora do seu *ser*, seria produzida pela cura. Pelo contrário, [...] no que concerne ao campo do sujeito, *não existe nenhuma diferença entre o ser e a forma de ser*, [...] ou mesmo entre o gênero e o estilo. Isso porque o que caracteriza fundamentalmente o sujeito é a sua *singularidade*. O sujeito é um universal concreto, cujo ser se funda nas marcas singulares que o sustentam e que se revelam imediatamente no seu estilo de existência.

Portanto, consideramos plausível o argumento favorável à consideração da psicanálise como integrante da milenar tradição da *espiritualidade* – descrita por autores como Foucault e Pierre Hadot (2004) (Cf. capítulo 2). Com efeito, a ideia de que a psicanálise propiciaria a modificação do sujeito, devido à cuidadosa relação que este mantém com a verdade, parece-nos muito razoável. A concepção de que a psicanálise é uma experiência que “pretende realizar a *produção de novas modalidades de existência* de uma individualidade dada, na medida em que a suposta *verdade do desejo possa ser reconhecida e apropriada* pela individualidade” (BIRMAN, 1997, p. 16, grifos nossos). Então, verifica-se que, “além da revelação da verdade do seu desejo” o que está em jogo para o sujeito na experiência psicanalítica é “a inflexão crucial que pode realizar na *construção de seu destino*” (BIRMAN, 1997, p. 67, grifo nosso).

Conhecemos (Cf. capítulo 5) a inevitável regulação pulsional imposta pela civilização, tal como os fenômenos que, conseqüentemente, dela derivam – sublimação, repressão e caráter. Também sabemos que, mediante tais caminhos, as pulsões que habitam o indivíduo conseguem tramitar em direção a uma satisfação de acordo com os padrões culturais estabelecidos. Pois bem, agora podemos expressar essa mesma ideia de outro modo: o sujeito é o resultado do encontro entre as pulsões e a cultura. Isso indica a necessidade do primitivo aparelho anímico abandonar sua regulação pelo princípio de Nirvana em troca da submissão aos princípios de prazer e de realidade. Significa também que as pulsões (de vida e de morte) existentes numa certa individualidade precisam ingressar nos registros do desejo e da alteridade para conseguirem desfrutar de alguma satisfação que não seja fruto da alucinação. Em outras palavras, é preciso que a energia livre que corre no isso transforme-se em energia ligada (Cf. FREUD, 1920 p. 34). Trata-se da criação de circuitos em que as pulsões conectem-se a representações de objeto específicas, por meio das quais almejam descarregar-se. Ora, entendemos que *o sujeito é justamente a singularidade que decide* tais associações, que escolhe em quais objetos as pulsões de uma dada individualidade devem procurar por satisfação. O sujeito integraria, portanto, não só o gosto singular de um indivíduo, mas também *a soma e o resultado de suas escolhas fundamentais*.

Em suma, é “entre os eixos de ordem ética e estética [que] se constitui o sujeito do inconsciente” (BIRMAN, 1997, p. 46, grifo nosso). Evidentemente, a manifestação do desejo do sujeito possui implicações éticas. A transformação do pulsional (biológico) em subjetividade (cultural) depende de um posicionamento ético da singularidade em questão. Tendo em conta as regularidades – a lei do incesto e a experiência de castração – com que se depara, o pequeno ser humano vai convertendo-se em sujeito. Ao incorporar o espírito cultural sob a forma do ideal do eu, a singularidade (até então imoral, baseada, pois, somente nas pulsões e no mundo real) passa a manifestar-se, invariavelmente, de modo ético. Doravante há restrição pulsional, há uma conduta que persegue o prazer (necessariamente incompleto), mas que aceita (relativamente e com dificuldade) o fato de a cultura fundar-se na limitação das possibilidades individuais. Isso, todavia, não é tudo, pois o modelo ideal introjetado pelo homem também influencia suas decisões no que tange à estética.<sup>106</sup> Paralelamente ao eixo ético, “o sujeito se compõe e se recompõe permanentemente pela estese da economia do narcisismo, indicando isso o eixo da ordem estética na fundação do sujeito” (BIRMAN, 1997, p. 46, grifo nosso). Ou seja, a maneira ímpar mediante a qual cada ser humano expressa o seu desejo – tendo em vista seus particulares gosto e responsabilidade, como também os limites psíquicos e objetivos (inclusive os culturais ou morais), além dos perigos envolvidos – seria a própria manifestação do sujeito, a realização da verdade desejante.

Entender a psicanálise como uma técnica da arte de viver seguramente acarreta considerar suas relações com os milenares preceitos do *conhecimento de si* e do *cuidado de si*. Sabemos que Freud define o conhecimento do desejo do sujeito como metade da tarefa terapêutica psicanalítica (Cf. capítulo 4). Não coincidentemente, segundo a psicanálise, descobrir a verdade de seu desejo é fundamental para que o homem possa assumir a parcela de responsabilidade que lhe cabe em seus sintomas, inibições e deformações de caráter. Com o acesso à verdade de seu desejo, abre-se para o sujeito a possibilidade de reconhecer-se nessa parte de si mesmo que lhe era, até então, estranha. Neste ponto começa a segunda etapa da terapêutica – aquela relativa à *análise e à superação das resistências*. Enquanto a primeira fase consiste no conhecimento de si, nesta o essencial é a forma como o sujeito manifesta seu desejo. *É preciso cuidar para que sua conduta, seu modo de vida (ethos) reflita a verdade de seu desejo*. Cabe, pois, ao ser humano optar entre a repetição compulsória da antiga cena edípica ou a liberdade de agir realmente conforme o seu desejo. Com a ajuda do psicanalista, o sujeito pode *corrigir* aquilo que em seu eu (numa parte inconsciente de seu eu) o impede de prosseguir à realização de seu desejo. Trata-se, como abordamos, da localização e

---

106 De fato, como Freud (1905, p. 161, grifo nosso) explica, durante o período de latência “edificam-se os poderes anímicos que mais tarde apresentar-se-ão como inibições no caminho da pulsão sexual e estreitarão seu curso à maneira de diques (o asco, o sentimento de vergonha, *os reclamos ideais no estético e no moral*”. Conferir também, INIBICAO, p. 109.

da *reelaboração* (perlaboração) dos mecanismos de defesa transformados em modos de reação do caráter que *resistem* à subjetivação do indivíduo, ao seu deslocamento em direção à efetivação de seu desejo.

Enfim, viver de acordo com a verdade de seu desejo implica que o sujeito reconheça sua fragilidade (desamparo) perante a realidade objetiva. De fato, com sua proposta de livrar o homem de suas ilusões, a psicanálise possibilita o conhecimento de si, mas também expõe o indivíduo à angústia – que surge devido à verificação de sua condição enquanto ser “desamparado e desprotegido como na infância”, pois, “frente ao mundo continua sendo um menino” (COSMO, p. 150-151). Moldar sua conduta a partir de seu desejo exige que o sujeito encare sua *finitude* sem contar com o habitual consolo de perigosas ilusões. Para tanto, é necessário que o indivíduo, tal como faziam integralmente os homens primordiais, exiba um pouco da nossa “*atitude inconsciente referente à morte*” (FREUD, 1915, p. 300-301, grifo nosso). Dessa maneira, relativizando os ideais que compõem nossa “atitude cultural referente à morte” (FREUD, 1915, p. 300-301) pode deslocar seu desejo do infantil drama edípico para o campo trágico da vida. Tal operação, pode até ser avaliada como um retrocesso cultural, no entanto é capaz de “conceder mais espaço para a *veracidade* e tornar a vida suportável novamente. E suportar a vida continua sendo o primeiro dever de todo ser vivo” (FREUD, 1915, p. 300-301, grifo nosso).

## 8 – Considerações finais

Na presente tese procuramos abordar algumas relações entre a psicanálise e a espiritualidade, entendida como o regime de subjetivação hegemônico antes da Modernidade. Para tanto, partimos de algumas pontuações de Foucault a respeito do citado possível vínculo. Dentre essas, uma indagação específica (que o autor francês deixou sem resposta) destacou-se como uma sólida referência durante todo nosso percurso:

Esta questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: *é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade*, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* [cuidado de si] – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (HERM, p. 41, grifo nosso).

Como poderíamos imaginar, nossa proposta de comentar essa questão colocada por Foucault tropeçou em diversos obstáculos. Sem dúvida, como buscamos mostrar, há grandes diferenças entre os modos como Freud e Foucault entendiam o homem e sua inserção no mundo e na cultura. Dissonâncias também tanto no concernente aos objetivos perseguidos por suas teorias quanto no que se refere a seus particulares posicionamentos ético-políticos. Contudo, sem menosprezar tais dificuldades, optamos por realizar uma abordagem que buscou privilegiar uma possível aproximação entre seus pensamentos no que toca a uma *voluntária modificação do sujeito por si mesmo*. Desse modo, preferimos evitar o artifício de desqualificação de pontos de vista de um (dos autores em questão) mediante o uso crítico das ideias do outro. Não procuramos, pois, localizar e julgar supostas incoerências ou pontos deficientes no discurso de um (dos pensadores) pelo metro do outro. Embora, desde o início, cientes da consideração de que o invento freudiano acarretaria (segundo Foucault) a constituição de indivíduos submetidos à normalização subjetiva imposta pelo biopoder, tentamos concentrar-mo-nos em afirmações e questionamentos que nos permitissem entrever pontos de comunicação entre tais autores.

Em meio à proposta de comentar a referida contenda foucaultiana (sobre a possibilidade de consideração da psicanálise como uma forma de espiritualidade), acabamos percebendo a necessidade de ofertarmos duas perspectivas complementares. De um lado, baseados na interpretação que fazemos da psicanálise freudiana, empenha-mo-nos em refletir sobre o modo como Freud poderia dirigir a citada controvérsia. Realmente, como mencionado (no capítulo 7), temos convicção de que a psicanálise freudiana *pode* ser considerada uma técnica (ou prática) de si da arte de viver – exibindo a mesma função de auxílio ao sujeito (em sua permanente busca de felicidade) que Freud atribuiu aos métodos mencionados no seu texto sobre o mal-estar na cultura. Pensamos, assim, ter localizado na terapêutica psicanalítica os dados necessários para concebê-la como uma *possível* integrante da milenar tradição da espiritualidade, comentada por Foucault

(HERM) e Hadot (2004). Dado que, com a ajuda da psicanálise, o sujeito poderia não só acessar a verdade de seu desejo, como também modificar a si próprio em decorrência da assunção dessa verdade recém descoberta sobre si mesmo – o que extrapolaria a perspectiva de que o método freudiano trabalharia com (e acarretaria somente) “efeitos de conhecimento” (HERM, p. 41).

Nossa segunda perspectiva sobre os vínculos entre a psicanálise e a espiritualidade centrou-se, por seu turno, na pormenorização de diferentes olhares foucaultianos sobre o método psicanalítico. Buscamos esclarecer o motivo pelo qual a psicanálise fora, primeiro, considerada como uma prática favorável à reconstrução do diálogo entre razão e desrazão e, por isso, oposta ao silenciamento da loucura que viria ocorrendo desde o século XVI. Porém, depois, classificada como impositora (ao doente mental) do mesmo tipo de submissão e de dependência praticado pela psiquiatria. Uma vez que, com a perda de importância da noção de repressão dentro de sua analítica do poder, Foucault passou a considerar a psicanálise em termos de uma psicologia, de uma “ciência-confissão” (HSI, p. 63). O que, acarreta diretamente, na determinação da *talking cure* trabalhada por Freud enquanto a moderna manifestação de uma antiga tecnologia cristã de produção de discursos verdadeiros – quer seja, a confissão. Um ritual de extorsão da verdade, “onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” (HSI, p. 61). No qual, “a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a *salvação*” (HSI, p. 61, grifo nosso).

Todavia, (como buscamos descrever) Foucault não acreditava na ideia de alguma salvação pela verdade dentro do regime hegemônico de subjetivação que vigora em nossas sociedades disciplinares. Visto que, a “idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (HERM, p. 24).<sup>107</sup> Para ele, tanto a alma moderna quanto a sua respectiva verdade interior seriam, ao contrário, efeito da minuciosa sujeição dos corpos pelo poder político, desde a Idade Clássica. Além disso, Foucault também apontava a direta conexão entre a dimensão psicológica (criada pela psiquiatria) e o quase completo abandono do campo ético pelo homem – a partir do “momento em que o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se

---

107 “Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração pelo ‘efeito de retorno’ da verdade que ele conhece sobre si mesmo e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disto pode mais existir. Não se pode mais pensar que, como coroamento ou recompensa, é no sujeito que o acesso à verdade consumará o trabalho ou o sacrifício, o preço pago para alcança-la. O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. *Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito.* Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que *a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito*” (HERM, p. 24, grifos nossos).

fazer na dimensão da liberdade e em que a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza” (DM, p. 98, grifo nosso). Enquanto, de um lado, Freud entendia que a disputa entre razão e desrazão processava-se como uma gradual e trabalhosa operação psíquica de conhecimento da segunda pela primeira, Foucault afirmava que a ética – enquanto “prática refletida da liberdade” (ETICA, p. 267) – seria um assunto distante da interioridade psicológica e do desejo. Já que, para o filósofo francês, a “‘psicologia’ é somente uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca sua verdade – e a perde” (DM, p. 85, grifo nosso).

No entanto, apesar dessas importantes diferenças, Foucault vislumbrava uma certa semelhança entre a espiritualidade e a psicanálise (Cf. Capítulo 1 e 2). Tal suposto parentesco seria justamente a ideia de que a verdade precisa ser conquistada, acompanhada da voluntária modificação do sujeito – em decorrência do contato com a verdade. De fato, a antiga metáfora da navegação (como representação da conversão a si que fundamenta o cuidado ético de si mesmo) não nos parece tão longínqua do relato que Freud concede-nos acerca da atitude do paciente diante da experiência psicanalítica – na qual o psicanalista é considerado, por exemplo, como “um guia para uma *difícil excursão pela montanha*” (ESQUEMA, p. 175, grifo nosso). Uma semelhança que, como descrito, não deixou de inquietar Foucault durante boa parte de sua vida – dado que a psicanálise parecia-lhe ora mais próxima de uma “ciência do sujeito” (HSI, p. 64), ora situada como uma prática de resistência à opressão corporal e subjetiva imposta pelos dispositivos de saber-poder.

De acordo com essa perspectiva de uma similitude entre psicanálise e espiritualidade, admitimos, por fim, que em ambos os casos estaríamos lidando com a incorporação – ou seja, com a impregnação no caráter (na forma como a singularidade do ser do sujeito manifesta-se em conduta) – de uma verdade que transforma o sujeito e, assim, o salva. Uma verdade externa (alheia), no caso das antigas escolas filosóficas; enquanto Freud teria abordado uma verdade do desejo – interna, própria do sujeito, todavia ainda não materializada em seu próprio estilo (ou modo) de vida. Suspeitamos que, nos dois casos, estaríamos nos referindo a práticas subjetivadoras que têm por intuito a modificação do sujeito a partir de sua relação com a verdade. Em virtude disso, o tão utilizado (nesta tese) questionamento que herdamos de Foucault (a respeito do caráter de espiritualidade na psicanálise) parece-nos de suma importância para a qualificação do método freudiano enquanto uma psicoterapia positivista ou uma prática espiritual. Daí, a pertinência da interrogação foucaultiana que sustenta nossa tese – posto que o fato da presença (no método freudiano) das condições de espiritualidade, das relações entre sujeito e verdade, “não ter sido ‘jamais pensado teoricamente’ acarretou ‘um positivismo, um psicologismo para a psicanálise’” (HERM, p. 40, nota).

Em conclusão, convém declaramos que, centrados em todas essas difíceis questões, procuramos elaborar e apresentar nossa presente tese como uma perspectiva instigadora a outros pesquisadores. Seu intuito está mais do lado de um comentário (e de uma possível contribuição) ao questionamento transmitido por Foucault do que à oferta de uma decisiva resposta. Pois, como fica subentendido no pensamento foucaultiano, a interrogação que percorre todo nosso texto configura-se, efetivamente, como uma questão interna à psicanálise. No sentido de que, diversamente do alcance de uma solução por qualquer intérprete, Foucault parece indicar-nos que a qualificação da psicanálise como integrante (ou, simplesmente, contenedora das exigências) da espiritualidade recai (na prática) sobre um bem-vindo esforço, “de maneira clara e corajosa” (HERM, p. 40), por parte da psicanálise. Um empenho em trabalhar o ponto, “jamais pensado teoricamente”, das relações entre sujeito e verdade dentro da experiência psicanalítica (HERM, p. 40, nota).

## 9 – Bibliografia

ALLOUCH, J. A psicanálise é um exercício espiritual?: resposta a Michel Foucault. Campinas: UNICAMP, 2014.

AUSTIN, H. S. Ética y psicoanálisis. In: ISLA, E. V. I. (Org.) Territorios de la ética. Ciudad de México: Universidad autónoma metropolitana, 2004.

BIRMAN, J. Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

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

\_\_\_\_\_. Por uma estilística da existência: sobre a psicanálise, a modernidade e a arte. São Paulo: 34, 1996.

CAVANNA, D.; VELOTTI, P. Ethics in psychoanalysis: from the classical model to the implications of the “moral pact”. In: CIPOLLETTA, S.; GIUS, E. (Org.) Ethics in action: dialogue between knowledge and practice. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2012.

CHAVES, E. Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

FERRAZ, F. C. A eternidade da maçã: Freud e a ética. 2. ed. São Paulo: Escuta, 1994.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: Ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos & Escritos, v. 5)

\_\_\_\_\_. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

\_\_\_\_\_. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

\_\_\_\_\_. A Vida dos Homens Infames. In: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos & Escritos, v. 4).

\_\_\_\_\_. Doença mental e psicologia. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

\_\_\_\_\_. Ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004b. (Ditos & Escritos, v. 5).

\_\_\_\_\_. História da Loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. História da sexualidade, 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. História da sexualidade, 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.
- \_\_\_\_\_. Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FREIJO, E. El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral. Madrid: Razón y fe, 1966.
- FREUD, S. (1925) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1925a) Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto (La responsabilidad moral por el contenido de los sueños). In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1937) Análisis terminable e interminable. In: FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 23).
- \_\_\_\_\_. (1908) Carácter y erotismo anal In: FREUD, S. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906-1908). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 9).
- \_\_\_\_\_. (1963 [1909-1939]) Cartas entre Freud & Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1917) Complemento metapsicológico a la doutrina de los sueños. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).
- \_\_\_\_\_. (1917 [1916-17]) Conferencias de introducción al psicoanálisis: Parte III – Doctrina general de las neurosis. In: FREUD, S. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 16).
- \_\_\_\_\_. (1962 [1873-1939]) Correspondência de amor e outras cartas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- \_\_\_\_\_. (1915) De guerra y muerte: Temas de actualidad. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).
- \_\_\_\_\_. (1923 [1922]) Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. In: FREUD, S. Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 18).
- \_\_\_\_\_. (1917a) Duelo y melancolía. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).
- \_\_\_\_\_. (1893-95) Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud). In: FREUD, S. Estudios sobre la

histeria (Josef Breuer y Sigmund Freud) (1893-1895). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 2).

\_\_\_\_\_. (1927) El malestar en la cultura. In: FREUD, S. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 21).

\_\_\_\_\_. (1927a) El porvenir de una ilusión In: FREUD, S. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 21).

\_\_\_\_\_. (1924) El problema económico del masoquismo. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).

\_\_\_\_\_. (1924a) El sepultamiento del complejo de Edipo. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).

\_\_\_\_\_. (1923) El yo y el ello. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).

\_\_\_\_\_. (1940 [1938]) Esquema del psicoanálisis. In: FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 23).

\_\_\_\_\_. (1911) Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico In: FREUD, S. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 12).

\_\_\_\_\_. (1926 [1925]) Inhibición, síntoma y angustia. In: FREUD, S. Presentación autobiográfica Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925-1926). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 20)

\_\_\_\_\_. (1914) Introducción del narcisismo. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).

\_\_\_\_\_. (1940a [1938]) La escisión del yo en el proceso defensivo. In: FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 23).

\_\_\_\_\_. (1900 [1889]) La interpretación de los sueños. In: FREUD, S. La interpretación de los sueños (primera parte) (1900). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 4).

\_\_\_\_\_. (1900a [1889]) La interpretación de los sueños. In: FREUD, S. La interpretación de los sueños (segunda parte), Sobre el sueño (1900-1901). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 5).

- \_\_\_\_\_. (1908a) La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna. In: FREUD, S. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906-1908). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 9).
- \_\_\_\_\_. (1925b) La negación. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1923a) La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad). In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1924b) La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1915a) La represión. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).
- \_\_\_\_\_. (1925 [1924]) Las resistencias contra el psicoanálisis. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1915b) Lo inconciente. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).
- \_\_\_\_\_. (1920) Más allá del principio de placer. In: FREUD, S. Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 18).
- \_\_\_\_\_. (1939 [1934-38]) Moisés y la religión monoteísta. In: FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 23).
- \_\_\_\_\_. (1924c) Neurosis y psicosis. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1925c) Notas sobre la “pizarra mágica”. In: FREUD, S. El yo y el ello y otras obras (1923-1925). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 19).
- \_\_\_\_\_. (1933 [1932]) Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In: FREUD, S. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 22).
- \_\_\_\_\_. (1919 [1918]) Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. In: FREUD, S. De la historia de una neurosis infantil y otras obras (1917-19). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 17).
- \_\_\_\_\_. (1913) Princípios básicos da psicanálise. In: FREUD, S. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros

textos. Traducción do original alemán por Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010. (Sigmund Freud Obras completas, v. 10).

\_\_\_\_\_. (1950 [1895]) Proyecto de psicología. In: FREUD, S. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 1).

\_\_\_\_\_. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. In: FREUD, S. Más allá del principio de placer Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 18).

\_\_\_\_\_. (1926) ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. In: FREUD, S. Presentación autobiográfica Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925-1926). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 20)

\_\_\_\_\_. (1915c ) Pulsiones y destinos de pulsión. In: FREUD, S. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 14).

\_\_\_\_\_. (1914a) Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II). In: FREUD, S. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 12).

\_\_\_\_\_. (1912) Sobre la dinámica de la transferencia. In: FREUD, S. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 12).

\_\_\_\_\_. (1913 [1912-13]) Totem y Tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In: FREUD, S. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 13).

\_\_\_\_\_. (1905) Tres ensayos sobre teoría sexual. In: FREUD, S. Fragmento de análisis de un caso de histeria, Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 7).

\_\_\_\_\_. (1933a [1932]) 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. In: FREUD, S. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 22).

\_\_\_\_\_. (1933b [1932]) 32ª conferencia. Angustia y vida pulsional. In: FREUD, S. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 22).

\_\_\_\_\_. (1933c [1932]) 35ª de las Nuevas conferencias de introducción de la psicoanálisis: Em torno de una cosmovisión. In: FREUD, S. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936). 2. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1976. (Obras Completas Sigmund Freud, v. 22).

GARCIA-ROZA, L. A. Introdução à metapsicologia freudiana, volume 1: sobre as afasias (1891): O projeto de 1895. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GONTIJO, E. D. Os termos “Ética” e “Moral. Mental - ano IV - n. 7 - Barbacena - nov. 2006 - p. 127-135

HADOT, P. O que é a Filosofia Antiga?. São Paulo: Loyola, 2004.

HARCOURT, E. The place of psychoanalysis in the history of ethics. Journal of moral philosophy. Leiden, 2013. p. 01-20.

HERZOG, R. . Psicanálise e Verdade. Pesquisa em Psicanálise – Coletâneas da ANPEPP, Belo Horizonte, v. 1, n.16, p. 7-13, 1996.

KEHL, M. R. A psicanálise e o domínio das paixões. In: CARDOSO, S. (et al.) Os sentidos da paixão, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 469-496.

\_\_\_\_\_. Sobre ética e psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LACAN, J. O seminário: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, v. 7.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS. Vocabulário da psicanálise. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARIGUELA, M. A Psicanálise na Arqueologia das Ciências Humanas. In: MARIGUELA, M. (Org). Foucault e a Destruição das Evidências. Piracicaba: UNIMEP, 1995.

MARTINS, E. C. Freud: Pessimismo ético ou aposta iluminista?. Polymátheia (UECE), v. III, p. 201-220, 2007.

MATTEO, V. Di. Consciência e libertação na psicanálise. Perspectiva Filosófica, Recife, v. 1, n. 2, jan-jun. 1993.

\_\_\_\_\_. Discursos éticos da psicanálise: O(s) discurso(s) de Freud. Perspectiva Filosófica, Recife, v. 1, n. 25, jan-jun. 2006.

\_\_\_\_\_. Psicanálise e técnica: novo humanismo ou novo ideal ascético?. In: OLIVEIRA, Cláudio (Org.). Filosofia, psicanálise e sociedade. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2011, p. 157-172.

MEZAN, R. O psicanalista como sujeito moral. In: MEZAN, R. Tempo de Muda: ensaios de Psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NALDINHO, T. C. Nietzsche e Foucault: por uma espiritualidade do ensaio. In: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (Org) Michel Foucault em múltiplas perspectivas: Londrina: Eduel, 2013.

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

PEDRO, A. P. Ética, moral, axiologia e valores: confusões e ambiguidades em torno de um conceito comum. Kriterion, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 483-498.

PLÉ, A. Freud y la moral. Madrid: STVDIVM, 1974.

- PLON, M; ROUDINESCO, E. Dicionário de Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- POMMIER, G. O desenlace de uma análise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- QUINET, A. A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- \_\_\_\_\_. As 4 + 1 condições da análise. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- RACHELS, J. Os elementos da filosofia da moral. Barueri: Manole, 2006.
- RAJCHMAN, J. Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics. London: Routledge, 2009.
- ROUANET, S. P. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, A. (Org.) Ética. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 2002.
- \_\_\_\_\_. Mal-estar na modernidade. In: ROUANET, S. P. Mal-estar na modernidade: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 96-119.
- \_\_\_\_\_. O olhar iluminista. In: NOVAES, A. (Org.) O olhar. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 125-148.
- ROUDINESCO, E. Por que a psicanálise?. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- SAMPSON, A. Ética, moral y psicoanálisis. Revista Colombiana de Psicología. Bogotá, n. 7, p. 81-93, 1998.
- SOUZA, S. C. A ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência. Belém: Cejup, 2000.
- VAZQUEZ, A. S. Ética. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- VERNANT, J-P. As origens do pensamento grego. 20. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- \_\_\_\_\_. Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- WALLWORK, Ernest. El Psicoanálisis y la ética. Mexico: Fundo de Cultura Economica, 1994.
- \_\_\_\_\_. Ethics in psychoanalysis. In: PERSON, E. S.; COOPER, A. M; GABBARD, G. O. (Org.). Textbook of psychoanalysis. Washington: The American Psychiatric, 2005.
- WINTER, C. A. F. C. Confissão e cura: uma interlocução entre Foucault e a psicanálise freudiano-lacanianiana. Curitiba: Juruá, 2006.