UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

RENEE VOLPATO VIARO

O “si” da técnica psicanalítica: uma análise institucional do discurso de *O mal-estar na civilização*

São Paulo
2016

RENEE VOLPATO VIARO

O "si" da técnica psicanalítica:
uma análise institucional do discurso de *O mal-estar na civilização*

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Marlene Guirado

São Paulo

2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Viaro, Renee Volpato.
O "si" da técnica psicanalítica: uma análise institucional do discurso de o mal-estar na civilização / Renee Volpato Viaro; orientadora Marlene Guirado. -- São Paulo, 2016.
203 f.
Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Sujeito 2. Psicanálise 3. Freud, Sigmund, 1856-1939 4. Foucault, Michel, 1926-1984 5. Análise institucional do discurso I. Título.

RC504

Nome: VIARO, Renee Volpato

Título: O “si” da técnica psicanalítica: uma análise institucional do discurso de *O mal-estar na civilização*

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Bem sei que cada dia é um dia roubado da morte.
C. Lispector

AGRADECIMENTOS

À Marlene Guirado, professora, orientadora e, acima de tudo, pensadora sem a qual esta pesquisa não teria sido possível. Pela ousadia em articular os discursos de Freud e Foucault permitindo, assim, minhas próprias articulações. Pelo privilégio desta *experiência*, muito obrigado!

À Luciana Albanese, pela presença marcante e constante em minha trajetória acadêmica – da graduação ao doutorado. Pelas contribuições que extrapolam este trabalho... Por todo o apoio e suporte que fizeram de mim o professor que hoje sou, muito obrigado!

Ao Paulo Albertini, pela atenção com que discutiu meu trabalho, pelos apontamentos valiosos, e por um comentário emblemático: "você não é freudiano, é um estudioso de Freud".

À Maria Helena Souza Patto, pela abertura ao diálogo com um discurso que não o seu e pela prontidão em ler e discutir meu trabalho.

Ao Cesar Eduardo Gamboa Serrano, igualmente, pela prontidão em ler e discutir meu trabalho.

Aos colegas de orientação, pelas leituras e discussões que fizeram este trabalho crescer. E ao Felipe Martins-Afonso, pelas conexões Curitiba – São Paulo.

Ao Hudson, Marlon e Suzana, por estarem aqui.

À minha família, por estar lá.

RESUMO

VIARO, R. V. **O "si" da técnica psicanalítica**: uma análise institucional do discurso de *O mal-estar na civilização*. 2016. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Partindo das considerações de que os termos "sujeito" e "subjetividade" permeiam o discurso psicanalítico contemporâneo e de que são, direta e indiretamente, atribuídos a Freud a despeito de ele próprio nunca tê-los conceituado, esta pesquisa tem como objetivo caracterizar um perfil de "sujeito" a partir do discurso freudiano. O trabalho orientou-se pela metodologia da Análise Institucional do Discurso, uma analítica do domínio subjetivo que toma o discurso em seu caráter de ato e acontecimento. Primeiramente se realizou um estudo de *As técnicas de si*, de Michel Foucault, de modo a permitir o circunstanciamento da psicanálise como uma técnica que produz um "si", um "sujeito" – este circunstanciamento permitiu, então, tomar "sujeito" e "subjetividade" na qualidade de produções histórica, geográfica e analiticamente contextualizadas, não como formas de imanência ou transcendência. A partir desse pressuposto, elaborou-se uma análise institucional do discurso de *O mal-estar na civilização* que privilegiou não apenas seu conteúdo, mas principalmente seu modo de produção, colocando em relevo o contexto presente no texto, as interlocuções que se criam, os lugares atribuídos e ocupados, as expectativas assim mobilizadas, as estratégias discursivas utilizadas, os jogos de poder e verdade exercidos, bem como os efeitos de reconhecimento e desconhecimento então facultados. Esta análise mostrou que Freud exerce uma perspectiva de interioridade, pois o mal-estar que acomete a civilização é compreendido em analogia à concepção psicanalítica de desenvolvimento individual, explicando, em suma, a cultura pelo prisma do indivíduo; evidenciou que as teorizações sobre a vida instintiva são a principal sustentação do discurso sobre o mal-estar da civilização; apontou como as estratégias discursivas utilizadas por Freud promovem a subjetivação, por parte do leitor, daquilo que seu discurso produz como verdade; e que o conceito de "indivíduo" é ocasião de exercício daquela perspectiva de interioridade e de atualização dos pressupostos teóricos. Com base nisso, pôde-se caracterizar um sujeito universal; psicologizado; determinado sobretudo pelos movimentos da sexualidade e da agressividade; cuja tônica recai sobre o dito mundo interno; dotado de origens e propósitos concernentes à vida instintiva; e cujo perfil é delimitado pela tarefa de administração dos instintos, isto é, cujo perfil se dá entre os imperativos superegóicos de renúncia e a margem de liberdade de que dispõe para satisfazer as exigências do princípio de prazer. Observou-se também, na esteira do pontuado por Guirado (2010), que em geral Freud naturaliza os termos do discurso teórico, fazendo de sua universalização a condição e o limite para se pensar o domínio subjetivo e a singularidade; diferentemente de Foucault, que compreende esse domínio em referência às relações de poder e saber, de forma contextualizada. Do ponto de vista da análise institucional do discurso freudiano, concluiu-se, finalmente, que o si ao qual a técnica psicanalítica dá lastro é efeito da perspectiva exercida por Freud, que promove o reconhecimento da interioridade instintiva como crivo da civilização, de um modo de vida e de si mesmo.

Palavras-chave: Sujeito. Psicanálise. Freud, Sigmund, 1856-1939. Foucault, Michel, 1926-1984. Análise Institucional do Discurso.

ABSTRACT

VIARO, R. V. **The "self" of psychoanalytic technology**: an institutional analysis of discourse of *Civilization and its discontents*. 2016. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

From the considerations that the terms "subject" and "subjectivity" permeate the contemporary psychoanalytic discourse and that are directly and indirectly attributed to Freud despite himself never have them conceptualized, this research aims to characterize a profile of "subject" derived from the Freudian discourse. The work was guided by the methodology of Institutional Analysis of Discourse, an analytic of the subjective domain which takes the discourse in his character of act and event. First, a study was conducted of the *Technologies of the self*, of Michel Foucault, to circumstantiate psychoanalysis as a technology that produces a "self", a "subject" – this circumstantiality allowed, then, take "subject" and "subjectivity" as productions historical, geographic and analytically contextualized, not as forms of immanence or transcendence. From this assumption, we drew up an institutional analysis of discourse of *Civilization and its discontents* that focused not only its content, but primarily their mode of production, putting in relief the context present in the text, the interlocutions that are created, the assigned and occupied places, the expectations then mobilized, the discursive strategies used, the games of power and truth exercised, and the effects of recognition and disowning then provided. This analysis showed that Freud exerts a perspective of interiority, because the discontents that affects the civilization is understood in analogy to the psychoanalytic conception of individual development, explaining, in short, the culture through the individual prism; It showed that the theories on the instinctual life are the main support of the discourse about civilization and its discontents; it pointed out how the discursive strategies used by Freud promotes the subjectivation, on the part of the reader, of what his discourse produces as truth; and that the concept of "individual" is the opportunity to exercise that perspective of interiority and update the theoretical assumptions. Based on this, it was possible to characterize a subject that is universal; psychologized; determined mainly by sexuality and aggression movements; whose tonic lies on the called interior world; endowed with origins and purposes concerning instinctual life; and whose profile is delimited by the administration task of instincts, that is, whose profile constitutes between the superegoic imperatives of waiver and the margin of freedom that has to satisfy the requirements of the pleasure principle. It was also observed, in the wake of punctuated by Guirado (2010), which generally Freud naturalizes the terms of theoretical discourse, making it universalization the condition and the limit to think about the subjective domain and singularity; unlike Foucault, which understands this domain in reference to the relations of power and knowledge, in a contextualized way. From the perspective of institutional analysis of the Freudian discourse, it was concluded, finally, that the self to which the psychoanalytic technology gives ballast is an effect of the perspective exerted by Freud, which promotes the recognition of the instinctive interiority as a lens of the civilization, of a way of life and of yourself.

Keywords: Subject. Psychoanalysis. Freud, Sigmund, 1856-1939. Foucault, Michel, 1926-1984. Institutional Analysis of Discourse.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 8

1.1 DO TEMA: "SUJEITO", "SUBJETIVIDADE" E O DISCURSO FREUDIANO 8
1.2 DA PROBLEMATIZAÇÃO: O PERCURSO DO PROBLEMA, A METODOLOGIA DA ANÁLISE INSTITUCIONAL DO DISCURSO E OS PRESSUPOSTOS FOUCAULTIANOS 9
1.3 DA PERGUNTA DE PESQUISA 12
1.4 DOS OBJETIVOS 12
1.5 DA JUSTIFICATIVA DA PROPOSTA 12

2 PROBLEMATIZANDO "SUJEITO" E "SUBJETIVIDADE" 15

2.1 "SUJEITO", "SUBJETIVIDADE" E PSICANÁLISE 15
2.2 FOUCAULT, "SUJEITO" E "SUBJETIVIDADE" 25

3 ESTRATÉGIA METODOLÓGICA 30

3.1 "SUBJETIVIDADE" NA ANÁLISE INSTITUCIONAL DO DISCURSO 30
3.1.1 O conceito dobradiça de sujeito como organizador analítico 36
3.2 *CORPUS* DE ANÁLISE 44
3.2.1 Nota sobre a tradução 46
3.3 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE 47

4 AS FILOSOFIAS DE *AS TÉCNICAS DE SI* 49

4.1 A GRÉCIA CLÁSSICA E A FILOSOFIA SOCRÁTICO-PLATÔNICA 49
4.2 O HELENISMO E AS ESCOLAS HELENÍSTICAS 52
4.2.1 Epicurismo 55
4.2.2 Estoicismo 57
4.3 O CRISTIANISMO PRIMITIVO E A FILOSOFIA PATRÍSTICA 61

5 ESTUDO DE *AS TÉCNICAS DE SI* 65

5.1 PRIMEIRO CAPÍTULO 66
5.2 CONTEXTO DO ESTUDO 67
5.3 A EVOLUÇÃO DAS TÉCNICAS DE SI 70
5.4 RESUMO 73
5.5 SEGUNDO CAPÍTULO 74
5.6 TERCEIRO CAPÍTULO 80
5.7 QUARTO CAPÍTULO 85
5.8 QUINTO CAPÍTULO 91
5.9 SEXTO CAPÍTULO 96
5.10 A PSICANÁLISE COMO TÉCNICA DE SI 102

6 ANÁLISE DE *O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO* 106

6.1 PRIMEIRO CAPÍTULO 106
6.2 SEGUNDO CAPÍTULO 113
6.3 TERCEIRO CAPÍTULO 127
6.4 QUARTO CAPÍTULO 136
6.5 QUINTO CAPÍTULO 143
6.6 SEXTO CAPÍTULO 149
6.7 SÉTIMO CAPÍTULO 155
6.8 OITAVO CAPÍTULO 163

7 DISCUSSÃO 170
7.1 INDIVÍDUO E PRODUÇÃO DA INTERIORIDADE 170
7.2 SEXUALIDADE, INDIVÍDUO E CIVILIZAÇÃO 172
7.3 AGRESSIVIDADE: RECONHECIMENTO/PRODUÇÃO DE UMA VERDADE ... 177
7.4 AGRESSIVIDADE, INDIVÍDUO E CIVILIZAÇÃO 182
7.5 RENÚNCIA E O PERFILAMENTO DE UM "SI" 187
7.6 ENTRE RENÚNCIA E SATISFAÇÃO, O "SI" DA TÉCNICA PSICANALÍTICA . 193
8 PALAVRAS FINAIS 198
REFERÊNCIAS 200

1 INTRODUÇÃO

1.1 DO TEMA: “SUJEITO”, “SUBJETIVIDADE” E O DISCURSO FREUDIANO

Nunca se ouvem senão as perguntas para as quais se é capaz de encontrar uma resposta.
F. W. Nietzsche

Caros a diversos discursos psicológicos, termos como “sujeito” e “subjetividade” são reconhecidos como um dos principais interesses das ciências e saberes “psi”, figurando na linha de frente de seus objetos de estudo como aquilo que diferencia e atribui especificidade à psicologia em relação às demais ciências humanas (PRADO FILHO; MARTINS, 2007).

A popularidade do tema é evidenciada pelo significativo volume de estudos que vem sendo produzido na literatura especializada nos últimos anos[1]. Pode-se citar, como exemplo, a tomada da subjetividade como objeto de estudo da psicologia segundo diferentes abordagens teóricas: desde a interpretação behaviorista, conforme Moroz (2005), até a psicologia social, conforme Méllo e Di Paolo (2007), passando ainda pela construção epistemológica do conceito, conforme Neubern (2001); pode-se aludir também à intensa utilização do referencial foucaultiano no tratamento do tema: conforme Cardoso Jr. (2005), Soler (2008), Candiotto (2006) e Araújo (2000); ou, chegando ao nosso foco, pode-se abordar a presença marcante dos termos “sujeito” e “subjetividade” no discurso psicanalítico.

Em meio a esta difusão e profusão, chamou-nos a atenção o modo como os termos em questão nomeiam diferentes sentidos atribuídos por diferentes discursos; e como, paralelamente e a despeito destas diferenças, o constante uso e repetição parece as ter suavizado estabelecendo um sentido uniforme, como se se soubesse, de antemão e obviamente, de que se trata quando se fala em subjetividade e sujeito. Acima de tudo, porém, chamou-nos a atenção a naturalidade com que esses termos percorrem o discurso psicanalítico, se avizinhando do inconsciente como um de seus objetos privilegiados (CABAS, 2009); e, mais especificamente, a naturalidade com que são atribuídos, algumas vezes direta, outras tantas indiretamente, a Freud – a despeito de o criador da psicanálise não

[1] Foge aos nossos objetivos investigar as razões que levaram à popularização do tema, contudo, a título de alusão a uma das perspectivas possíveis, encontra-se em Coutinho (1985, p. 63) o entendimento de que sua recorrência é “parte da própria difusão da ideologia individualista na sociedade contemporânea.”.

os ter conceituado (GIOVANNETTI, 2003; CABAS, 2009). Configurando, assim, um cenário de naturalização desses termos, de atribuições e sobreposição de discursos. Cenário que extrapola a psicanálise, mas que se repete em sua especificidade (CABAS, 2009; GIOVANNETTI, 2003; BIRMAN, 2001; GARCIA-ROZA, 1997).

Foi a partir dessas considerações que tomou forma um tema de estudo: delinear um entendimento sobre "sujeito" e "subjetividade" *derivados* do discurso freudiano. Mas, pode-se perguntar, não é justamente isso que fazem os discursos psicanalíticos que se detém sobre o assunto? A fim de responder a essa pergunta e de estabelecer a especificidade de nossa proposta é preciso expor o modo como problematizamos o tema, pois ele se distingue daquilo que vimos sendo feito.

1.2 DA PROBLEMATIZAÇÃO: O PERCURSO DO PROBLEMA, A METODOLOGIA DA ANÁLISE INSTITUCIONAL DO DISCURSO E OS PRESSUPOSTOS FOUCAULTIANOS[2]

Antes de prosseguirmos com a exposição da problematização propriamente dita, mas ainda como parte dela, consideramos profícuo retomar brevemente o histórico de nossas indagações a respeito do discurso freudiano, pois isso nos permite situar o lugar do pensamento de Michel Foucault e Marlene Guirado – nossos referenciais de problematização – na proposta que ora se apresenta, assim como permite marcar sua especificidade frente às demais produções.

Tivemos, durante a graduação, contato intenso com os escritos de Sigmund Freud, autor cuja consistência e contundência contribuíam para que formássemos uma convicta visão de homem. Este contato era marcado por um estilo de leitura específico da obra de Freud, um estilo, hoje reconhecemos, de acento lacaniano, mas na época não apresentado como tal – dizia-se freudiano simplesmente. O fato é que aquele Freud despertara uma apaixonada convicção a respeito dos fatores determinantes da conduta humana: do determinismo inconsciente da vida mental à etiologia sexual das neuroses reafirmávamos o caráter universal e certeiro dos pressupostos freudianos. Contudo, a despeito da sedimentação destas certezas e, de modo estranho, quase contraditório, paralelamente a tal sedimentação indagávamos alguns

[2] Os temas expostos neste item serão pormenorizadamente retomados ao longo do trabalho. Por ora encontram-se em caráter de antecipação, a fim viabilizar a exposição sobre o problema de pesquisa.

efeitos que esta leitura de Freud produzia: parecia-nos também que a afirmação convicta e unívoca de determinado entendimento do discurso freudiano colocava à margem quaisquer outras leituras que da psicanálise pudesse se fazer e que, de fato, víamos ser feitas por alguns professores na graduação, ainda que de modo pontual e não prevalecente no quadro da formação então oferecida pela UFPR. Acionava-se, assim, um jogo de exclusão no qual certa visão de Freud devia ser reiterada sob o risco de habitar-se o campo do equívoco, da falta de rigor, da inconsistência, e assim por diante.

Pois bem, o tensionamento decorrente deste jogo de exclusão – que experimentávamos na pele – dera origem a nossa proposta de mestrado, um estudo sobre os efeitos subjetivos da formação em psicanálise[3]. Buscávamos, ainda de maneira tímida, interrogar *se* algo da ordem da ortodoxia não se engendrava ao longo de uma formação psicanalítica. A fim de levar a cabo tal questionamento optamos pela execução de entrevistas com psicanalistas que se reconhecessem implicados num processo de formação. Fora aí que, desavisados, entramos em contato com uma perspectiva metodológica cujo cerne era justamente indagar os efeitos de reconhecimento da naturalidade e desconhecimento da relatividade de práticas instituídas e das verdades assim *produzidas* – não descobertas. Por intermédio desta metodologia, a Análise Institucional do Discurso, também realizávamos nossas primeiras incursões no pensamento de Foucault.

O choque, como prevê o leitor, fez-se sentir. Não apenas encontrávamos terreno fértil para nossas indagações, que cada vez mais perdiam a timidez e se afirmavam como legítimas, como experimentávamos os sabores de outros modos de pensar, de se portar frente ao conhecimento e, especialmente, de ler Freud. Aquela leitura que postulava um entendimento unívoco e inequívoco, na qual vislumbrávamos somente algumas "brechas" cedia, a esta altura, lugar a abertura, ou melhor, cedia lugar ao entendimento do discurso freudiano como um *discurso aberto* – para retomar as colocações de Guirado (2010). Esta abertura, no entanto, não esvaziava os estranhamentos, as oposições e os confrontos, pelo contrário, os incitava – sob outra efígie, é certo. Pois, a partir de então, o tensionamento entre diferentes perspectivas passou a ser condição de produção de nossa dissertação de mestrado e ponto de partida da presente tese.

A partir deste contato, instrumentados pela Análise Institucional do Discurso, os estudos de Michel Foucault nos instigavam pela diferença em relação às perspectivas que havíamos formulado por ocasião dos estudos de Freud. Foi em meio a tais diferenças que o

---

[33] *Modos de subjetivação na formação em psicanálise: uma análise institucional de discurso* (VIARO, 2011).

tema de trabalho acima descrito começou a tomar corpo. Afinal, a AID permitiu-nos pensar o domínio subjetivo sem incorrer em naturalização de objeto ao mesmo tempo em que abriu espaço para a interface com o pensamento de Freud e de Foucault.

Desta forma, a problematização que fazemos do tema e as análises que formularemos na presente pesquisa inserem-se no âmbito na estratégia metodológica desenvolvida por Guirado, a Análise Institucional do Discurso. Essa inserção implica pressupostos e decorrências em relação ao desenvolvimento de nossa proposta. Neste momento é importante ressaltar quatro deles:

(1) Partimos das considerações de Guirado a respeito do domínio subjetivo. Isto implica ter o conceito dobradiça de sujeito como operador que viabiliza e condiciona a articulação que fazemos entre as proposições de Foucault e o discurso de Freud, dando o escopo de análise possível.

(2) O modo como a AID formula o domínio subjetivo nos permite retomar a perspectiva de Foucault e considerar "sujeito" e "subjetividade" como termos correlatos que expressam o produto de um conjunto de relações de poder e saber histórica e geograficamente contextualizado, isto é, como resultante de técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreender quem são.

(3) Por intermédio desta abertura ao pensamento foucaultiano, podemos circunstanciar a psicanálise como uma das técnicas de si das quais Foucault trata, isto é, como um jogo de poder e verdade produtor de sujeitos, subjetividades; que produz um "si". E assim, mediante uma análise institucional do discurso de Freud, indagar sobre o perfil de "sujeito" decorrente do discurso freudiano.

(4) Finalmente, da inserção de nosso projeto no âmbito da AID decorre a escolha dos textos de Freud e Foucault com os quais trabalharemos: *O mal-estar na civilização* e *As técnicas de si*, respectivamente. Este recorte será melhor explicado por ocasião da exposição metodológica. Por ora pedimos a paciência do leitor e seu voto de confiança de que tais escolhas foram estrategicamente condicionadas pela perspectiva metodológica.

Frisando: em nossa proposta trabalhamos com três discursos, a saber, o de Foucault, que ocupa o lugar de um pressuposto; o de Freud, que ocupado o lugar de objeto de análise; e o da AID, que ocupa o lugar de estratégia metodológica que nos permite a articulação entre o pressuposto foucaultiano e a análise do discurso freudiano, sendo, portanto, o viés através do qual produzimos nosso próprio discurso. Ou seja, almejamos construir um entendimento sobre "sujeito" e "subjetividade" que seja derivado de Freud mas que é instrumentalizado pela AID. Podemos, agora, avançar em direção à nossa pergunta de pesquisa.

1.3 DA PERGUNTA DE PESQUISA

Subscrevendo a proposição foucaultiana de que a psicanálise constitui uma técnica de si perguntamos: qual o perfil do “sujeito”, “subjetividade” ou simplesmente do “si” que se pode depreender como produto da técnica psicanalítica no âmbito do discurso teórico de Freud?

1.4 DOS OBJETIVOS

Nosso objetivo geral é caracterizar um perfil de “sujeito”, “subjetividade” ou de “si” derivado do discurso freudiano.

Em nossos objetivos específicos figuram: apontar os processos de atribuição e naturalização a que o tema em questão está exposto no campo psicanalítico; demarcar as diferenças de perspectiva a respeito de “sujeito” e “subjetividade” entre o pensamento de Foucault e aquilo que se pode depreender do de Freud; e apontar as estratégias discursivas utilizadas por Freud e os efeitos de reconhecimento e desconhecimento que facultam na produção de um perfil de “sujeito” – dando um enfoque mais especifico ao nosso objetivo geral.

1.5 DA JUSTIFICATIVA DA PROPOSTA

Consideramos que este aspecto se tornará mais claro com a apresentação do item “Subjetividade e psicanálise”, do qual antecipamos agora alguns dos aspectos. Conforme apontamos, a temática da “subjetividade” e do “sujeito” desfruta de considerável relevância mundo acadêmico contemporâneo.

Na psicanálise, especificamente, o assunto tem produzido acalorados debates entre a proposição de “novas” formas de subjetivação (BIRMAM, 2001) e a de que a subjetividade

humana permanece a mesma, tendo ganhado apenas novas roupagens, por assim dizer (CABAS, 2009). Essas proposições, a despeito de sua oposição, partilham de uma mesma suposição e desencadeiam um mesmo efeito: tomam o domínio subjetivo como uma realidade prévia a respeito da qual se deve depurar teorizações, incorrendo, desta forma, na naturalização daquilo que afirmam. Quer assumam novas formas ou não, "sujeito" e "subjetividade" permanecem como fundamento apriorístico a partir do qual se universaliza uma ou outra forma de compreensão do ser humano – naturalizando um discurso que é relativo. Nossa proposta, diferentemente, visa a abordar o tema por outro ângulo: situando o domínio subjetivo como uma produção discursiva.

Além disso, em meio a este debate veem-se os já mencionados processos de atribuição a Freud daquilo que autores e correntes pós-freudianas[4] afirmam. Nossa proposta, por sua vez, buscando evitar tal jogo de atribuição, parte do entendimento de que as afirmações a que se chegam são da ordem de uma derivação que carrega a assinatura de nossa análise, não a de Freud.

Assim, pela relevância do tema entre os discursos "psi", pelas pontuações que faremos a respeito dos processos de atribuição e naturalização que o tema sofre no campo psicanalítico e pela perspectiva diferenciada com a qual o abordaremos, evitando a autorreferência de um discurso sobre si mesmo, consideramos que se justifica a relevância da proposta apresentada.

*

Nas páginas afrente seguiremos com uma exposição sobre o modo como os termos "sujeito" e "subjetividade" figuram no discurso psicanalítico contemporâneo, dando enfoque à produção brasileira; ela será sucedida de uma breve apresentação acerca da perspectiva foucaultiana sobre "sujeito" e "subjetividade"; logo depois explanaremos nossa estratégia metodológica e o modo como ela viabiliza a articulação que faremos entre Foucault e Freud; avançaremos, então, com um panorama das correntes filosóficas presentes em *As técnicas de si*; o qual será acompanhado do estudo deste texto, propriamente dito, para marcar a compreensão foucaultiana sobre o tema e viabilizar o circunstanciamento da psicanálise como uma dessas técnicas; finalmente chegaremos ao nosso objetivo central, a análise de *O mal-estar na civilização*; esta análise será acrescida de uma discussão que visa a (1) levantar os

[4] Usamos o termo "pós-freudiano" meramente em sentido descritivo, sem pretender com seu uso enfocar qualquer tradição psicanalítica em específico.

principais aspectos do discurso freudiano na caracterização de um perfil de “sujeito” e a (2) empreender essa caracterização; encerraremos com algumas considerações sobre o perfil de “sujeito” então produzido.

2 PROBLEMATIZANDO “SUJEITO” E “SUBJETIVIDADE”

2.1 “SUJEITO”, “SUBJETIVIDADE” E PSICANÁLISE

Dai a Lacan o que é de Lacan, e dai a Freud o que é de Freud – parafraseando uma verdadeira ficção em nome da ficção de uma verdade.
Autoria própria

Como apontado anteriormente, apesar de “sujeito” e “subjetividade” serem palavras correntes, não é possível falar numa uniformidade de sentido quando se evocam os termos. No contexto de nossa investigação qualquer uniformidade de sentido desvanece não apenas quando da oposição entre o discurso psicanalítico e os demais, como também quando revista em apenas um deles. Pois o fato é que, em se tratando de Freud, sequer pode-se lhe atribuir o uso do termo. Consideramos, no entanto, não incorrer em abuso ao dizer que a psicanálise pós-freudiana tornou-se um discurso sobre “sujeito” e “subjetividade”, por mais que sobre isso Freud não tenha formalizado quaisquer conceitos.

Explorar a temática da subjetividade no campo psicanalítico seria por si só tarefa infindável, tamanha a disseminação e produção relativa ao tema. Este aspecto renderia, sem grandes esforços, uma pesquisa à parte. Não é este, todavia, nosso intuito. Visamos a uma exposição pontual que possa demonstrar a naturalização a qual o discurso freudiano é submetido quando é tomado como referência para o debate sobre “sujeito” e “subjetividade”. Deste modo, o recorte que efetuamos a seguir não se propõe a ser exaustivo, mas demonstrativo. Ao leitor fica nosso convite a uma leitura das produções atuais tendo em mente o jogo de atribuições e naturalizações descrito abaixo; sua difusão fala por si só.

Em busca realizada na *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* o termo “subjetividade” não aparece sequer uma vez! Já com relação ao termo “sujeito”, Ceccarelli (2007, p. 45) pontua: “Ao longo de toda a sua obra a palavra *sujeito* (*Subjekt*) aparece apenas 28 vezes. [...] O que se depreende da análise destas ocorrências é que Freud utiliza sujeito no sentido da forma gramatical ativa – o sujeito do verbo”, não conceitualmente. Esta ausência exige que, para falar sobre o tema em psicanálise,

recorramos de início não a Freud diretamente, mas ao(s) discurso(s) onde o termo se encontra, isto é, ao discurso psicanalítico pós-freudiano.

Em *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*, obra que faz uma revisão geral sobre o tema na perspectiva lacaniana, Cabas (2009, p. 21) afirma:

> Apesar do grande número de escritos que compõe a obra freudiana, o termo *sujeito* é uma expressão que não integra o seu vocabulário. E isso apesar de a dimensão da subjetividade se inscrever, justamente, como o essencial da sua descoberta. Paradoxal? Talvez.
> Contudo, o fato é que Freud nunca se referiu à dimensão da subjetividade com essas palavras, nem com esses termos, e muito raramente empregou a expressão *sujeito*.
> Nesse sentido, o índice elaborado por James Strachey é muito preciso. [...]
> E o certo é que esse mapeamento revela, sem a menor sombra de dúvida, que tanto a palavra "subjetividade" quanto a expressão "sujeito" não fazem parte do vocabulário regular da obra de Freud.

Conforme aponta Cabas, não há sombra de dúvida quanto à ausência do termo "subjetividade" no vocabulário freudiano. E ainda assim, não há sombra de dúvida de que esse mesmo termo integra o vocabulário psicanalítico. O certo é que a tradição psicanalítica pós-freudiana formalizou "subjetividade" e "sujeito" como seus objetos privilegiados – "o essencial" da descoberta freudiana. E se assim o fez, cabe-nos indagar tal formalização: de que modo os discursos atuais reportam a Freud a temática em xeque? Vejamos.

Dentre os mais conhecidos e reconhecidos usos e apropriações de "subjetividade" realizados pelos psicanalistas pós-freudianos está, certamente, aquele empreendido pela tradição lacaniana. Não nos remeteremos aqui diretamente ao texto de Lacan, uma vez que não é esta a nossa perspectiva, mas assinalaremos que a obra desse autor é responsável pela introdução de um termo cujo valor alcançou patamares inestimáveis em certos discursos psicanalíticos após meados dos anos 50 (CABAS, 2009); referimo-nos a "sujeito", conceito que angariou consigo a própria dimensão da subjetividade. Nas palavras de Ceccarelli (2007, p. 46): "A noção de sujeito foi introduzida na teoria psicanalítica, todos sabemos, por Lacan.". Vejamos um retrato exemplar do tratamento que o tema recebe.

Na introdução de obra intitulada *Freud e o inconsciente*, Garcia-Roza dispõe a temática do "sujeito" e da "subjetividade" segundo uma organização bastante visitada, reproduzida também por Birman, como veremos adiante: pelas linhas da história da filosofia. Parte da concepção platônica de conhecimento, expondo o modo como ela orientou o curso da filosofia ocidental, até chegar a Descartes: "É com Descartes que a questão [da subjetividade] recebe sua primeira formulação." (GARCIA-ROZA, 1997, p. 14). A partir daí Garcia-Roza

(1997, p. 22) traça os contornos da problemática cartesiana – definida em termos de uma identificação entre "eu", "consciência" e "verdade" – e, diante desse quadro da história da filosofia, pergunta: "onde situar a psicanálise?". Ao que responde: "em nenhum lugar preexistente. A psicanálise teria, nesse caso, operado uma ruptura com o saber existente e produzido o seu próprio lugar. [...] No que se refere à questão da subjetividade, a psicanálise representa uma mudança significativa em face da filosofia moderna.". A mudança que a psicanálise teria operado concerne ao descentramento do sujeito. Assim, Garcia-Roza (1997, p. 23) conclui:

> Desde Descartes, o sujeito ocupava um lugar privilegiado: o lugar do conhecimento e da verdade. A subjetividade, identificada com a consciência, devia se fazer clara e distinta para que o Modelo fizesse seu aparecimento. Nessa transparência, o desejo era visto como perturbação da Ordem, era ele que modificava o pensamento tornando-o inadequado à realidade que pretendia representar. [...] É esse sujeito do conhecimento que a psicanálise vai desqualificar como sendo o referencial privilegiado a partir do qual a verdade aparece. [...] Ela vai perguntar exatamente por esse sujeito do desejo que o racionalismo recusou. Contra a unidade do sujeito defendida pelo racionalismo, a psicanálise vai nos apontar um sujeito fendido.

Toda essa apresentação (e conclusão), pontuemos, é feita a título de introdução da obra. Ou seja, ela não é introduzida, não é circunstanciada, pelo contrário, é ela quem introduz, é ela quem circunstancia *Freud e o inconsciente*. Garcia-Roza configura a problemática da subjetividade pelo prisma do discurso teórico da filosofia, ou, com maior exatidão, ele a configura pelo prisma que a psicanálise lacaniana dispõe sobre Freud e a história da filosofia. Exemplo disso é o capítulo final da obra, *O Sujeito e o Eu*, no qual um esquema de constituição subjetiva é desenrolado através do discurso lacaniano, indo do estágio do espelho ao fenômeno edípico concebido em três tempos, passando pelo imaginário e pelo simbólico. O "Freud" e o "inconsciente" de seu discurso são contados pelo ângulo de uma determinada história (filosófica) de um determinado conceito de sujeito (lacaniano). O interessante é notar que esse circunstanciamento do discurso freudiano passa batido, ou melhor, ele é elidido, pois o que se apresenta é uma série de atribuições que recaem, na maioria esmagadora das vezes, sobre Freud:

> Se o *cogito* cartesiano apresentava o Eu como o lugar da verdade, o ***cogito* freudiano** [!] nos revela que ele é sobretudo o lugar do ocultamento. São duas **concepções de subjetividade** completamente diferentes. [...]
> Assim, enquanto Descartes pensava o eu como uma entidade original, Freud o pensa como engendrado; enquanto Descartes nos falava do sujeito da ciência, **Freud nos fala do sujeito do desejo**. Antes de Freud o sujeito se identificava com a consciência; a partir de Freud **temos de nos perguntar por esse sujeito do inconsciente** e por sua articulação com o sujeito consciente. (GARCIA-ROZA, 1997, p. 196 – grifos nossos).

Através deste enquadramento, Freud ganha um *cogito*, uma concepção de subjetividade e nos fala de um sujeito sobre o qual *temos*, forçosamente, que nos perguntar. De fato, na psicanálise brasileira é raro encontrar reflexões sobre "sujeito" e "subjetividade" que fuja a esse esquema quase imperativo – a despeito de Freud, ele próprio, não ter formulado concepção alguma de "subjetividade", nem falado de "sujeito de desejo" ou nos feito perguntar sobre "sujeito do inconsciente".

Outro aspecto relevante sobre o tema é o debate sobre as ditas novas formas de subjetivação. Na contraposição desta problemática, contudo, moldaram-se também discursos cujo propósito é contrariar a tese sobre novas formas de subjetivação e reafirmar algumas proposições anteriores acerca do tema, propondo que tudo que há de novo nas formas de subjetivação atuais são, na realidade, apenas outras roupagens para a mesma subjetividade de sempre. É neste panorama cindido que a maior parte das produções brasileiras sobre o tema se inclui.

Endossando uma abordagem psicanalítica das ditas novas formas de subjetivação, Birman (2001, p. 15) propõe pensar o *Mal-estar na atualidade* tendo o problema da subjetividade como ponto de referência:

> Minha intenção neste livro é esboçar uma leitura preliminar do *mal-estar na atualidade*, tendo nessa empreitada a problemática da subjetividade como ponto fundamental de referência. Isso porque não se pode falar de mal-estar sem que se aluda ao sujeito, já que o mal-estar se inscreve sempre no campo da subjetividade.

Trazemos esse extrato principalmente para ilustrar a proximidade existente entre "sujeito" e "subjetividade" no discurso psicanalítico pós-freudiano, uma vez que o autor afirma não poder falar em mal-estar sem aludir ao sujeito pelo fato de o mal-estar inscrever-se sempre no campo da subjetividade. "Subjetividade" é, então, um campo no qual, uma vez adentrado, referencia-se inevitavelmente a "sujeito" – são correlatos; termos sem os quais não se pode falar de "mal-estar". Atentemos à amarração feita entre os termos: Birman se propõe a esboçar uma leitura de um termo eminentemente freudiano ("mal-estar") em referência a termos alheios ao discurso de Freud ("subjetividade" e "sujeito") afirmando que tal referenciação é inevitável. Além disto, digamos algo com relação à pontuação sobre a *atualidade*; pois "subjetividade" e "sujeito" nos parecem mais bem circunscritos quando assim referidos. A impossibilidade apontada pelo autor, quando afirma não poder falar em "mal-estar" sem aludir a "sujeito" e "subjetividade" denuncia a pregnância dos termos em questão: pois talvez, *na atualidade* seja difícil falar em mal-estar sem aludir à "subjetividade"

e/ou “sujeito”. Afinal, há quase um século atrás, teria Freud feito alusão a tais ideias ao discorrer sobre um mal-estar?

Para tratar da problemática da subjetividade atual, Birman esboça também um quadro sobre a história da filosofia do sujeito, indo desde Montaigne e Descartes até Freud, passando ainda por Kant e Hegel. Ali discute como o pensamento de Freud subverteu as proposições filosóficas vigentes. Nesta breve história e já nas primeiras páginas do texto, sem ser introduzido ao leitor, o sujeito, novamente, figura como pressuposto para a leitura que se faz de Freud. Um sujeito cuja intimidade desfrutada com o discurso psicanalítico pós-freudiano lhe dispenda apresentações:

> Na leitura que realizei recentemente de “Mal-estar na civilização”, de Freud, considerei que o que estava em questão neste desenvolvimento teórico era [...] um esforço para circunscrever o mal-estar do sujeito na *modernidade*. Era o estatuto do sujeito no mundo moderno o que instigava Freud em sua indagações (BIRMAN, 2001, p. 17).

O discurso de Freud é alocado como um capítulo privilegiado e subversivo da história da filosofia do sujeito; sujeito cujo estatuto instigou Freud, mesmo sem tê-lo formulado, de modo a atribuir-lhe um fundamento pulsional: “Fundado na pulsão, o sujeito seria fora-de-si por vocação, transformando-se em dentro-de-si por um longo processo de *subjetivação* que não é necessário nem obrigatório” (BIRMAN, 2001, p. 165). Se essa fundação do sujeito no campo pulsional é de autoria freudiana, isso não fica claro ao leitor. Pois a inclusão do discurso de Freud na problemática de uma subjetividade associada a um sujeito é dada por pressuposto. Antes de buscar qualquer espécie de avaliação das (re)afirmações de Birman, é mister frisar que aquilo a que visamos é pontuar o modo como as conceituações de “subjetividade” e “sujeito” figuram nos discursos psicanalíticos atuais. Assim, de antemão fica afirmada a existência de um sujeito moderno instigante para Freud e capaz de se coadunar com suas proposições sobre a pulsão e que está sendo afetado por uma nova ordem social através dos processos de subjetivação nela vigentes.

Se Birman defende “novas” formas de subjetivação, Cabas representa a defesa da parte contrária por arguir a favor da ideia de que as subjetividades atuais se caracterizam antes por novos modos de expressão de uma mesma subjetividade.

Retomando o trecho supracitado, em que menciona a ausência de “sujeito” e “subjetividade” na obra de Freud, Cabas (2009, p. 21) também coloca “sujeito” e “dimensão da subjetividade” como termos que se implicam mutuamente: “Apesar do grande número de escritos que compõe a obra freudiana”, diz o autor, “o termo *sujeito* é uma expressão que não

integra o seu vocabulário. E isso apesar de a dimensão da subjetividade se inscrever, justamente, como o essencial da sua descoberta.”. Espera-se que quem fala sobre “dimensão da subjetividade” fale também sobre um “sujeito”; e esta expectativa é exemplar dos discursos psicanalíticos sobre “subjetividade”. Ao atribuir isso que após Freud nomeou-se “dimensão subjetiva” como o essencial da sua descoberta e por conceber tal dimensão associada a uma concepção específica de “sujeito”, consideramos que Cabas imprime ao discurso freudiano um matiz lacaniano não assumido como tal.

Destarte, o próprio texto de Freud passa a conter uma concepção de “sujeito” à qual ele próprio não teria se referido com essas palavras, mas a que supostamente fez referência: “[...] na obra de Freud a noção de *sujeito* é uma referência permanente e sempre presente. Uma referência constante. Porém, implícita.” (CABAS, 2009, p. 13). Eis como “subjetividade” se torna o essencial da descoberta freudiana e “sujeito” uma referência constante. Em semelhante panorama Lacan figura como uma espécie de leitor perspicaz que soube ler e enunciar aquilo que já estava presente, porém não dito.

> O ‘retorno a Freud’ é um projeto de nítido cunho epistêmico forjado para lutar em prol da reintrodução da função do sujeito na elaboração analítica. Porque o fato é que é nesse contexto que Lacan introduz a palavra que faltava, a palavra que Freud esboçou mas não chegou a fixar. A palavra *Sujeito*. (CABAS, 2009, p. 102).

Ao invés de ser introduzida, a função do sujeito é reintroduzida, ou seja, trata-se de algo que já esteve presente outrora, algo que Freud já havia esboçado e que Lacan está apenas a reintroduzir. Uma palavra sendo fixada a um objeto já existente, porém elidido. A naturalização do termo “sujeito”, neste caso, impõe ao discurso freudiano uma série de elaborações e sentidos que, em última análise, pertencem a outro discurso. Vejamos melhor.

Cabas chega a assinalar: “o próprio de Freud não é o *sujeito*. O próprio de Freud é o *inconsciente*. E, aí, a primeira conclusão que se impõe é que enquanto o inconsciente é freudiano, o sujeito é lacaniano.” (CABAS, 2009, p. 29). Entretanto, apesar de semelhantes pontuações, consideramos seu texto repleto de deslocamentos e sobreposições de sentidos não assumidos; deslocamentos esses que vão do discurso lacaniano ao freudiano. Por exemplo, quando, após muito discorrer sobre como e por que o sujeito em pauta é concebido como um efeito do circuito pulsional, propõe que “a longa arguição da teoria analítica sobre a natureza, a forma e a estrutura da pulsão tem por objeto um único desfecho: dar conta da questão do sujeito." (CABAS, 2009, p. 73). O sujeito pode não ser o próprio de Freud, mas então, Freud conjecturou sobre o que lhe é próprio (a pulsão) visando ao próprio de Lacan (o sujeito)! Pois

bem, neste panorama as elaborações freudianas acerca da pulsão ganham, surpreendentemente, uma finalidade que sequer existia quando da elaboração de seu discurso.

O modo como Birman e Cabas fazem suas colocações, respectivamente, numa retomada histórica que vai dos primórdios da filosofia do sujeito ao mal-estar da atualidade e numa trilha conceitual sobre a questão do sujeito que parte de Freud para chegar a Lacan, este modo, dizíamos, tem o mérito de organizar uma leitura das implicações e articulações conceituais, fornecendo ao leitor um rico panorama da organização teórica. Porém, apresentações como estas dão margem, também, à compreensão de uma espécie de progressão linear na construção teórica, como se Freud tivesse a filosofia do sujeito como referência para a escritura do *Mal-Estar na Civilização* ou uma questão sobre um sujeito como norte para o desenvolvimento de suas teorias pulsionais. Esta compreensão é especialmente favorecida se lembrarmos que as leituras que Birman e Cabas empreendem já estão, elas próprias, condicionadas por termos e discursos exteriores aos freudianos, como "sujeito", "formas de subjetivação", "estrutura", etc. Estas leituras conferem ao discurso freudiano (e psicanalítico) uma ordenação que, além de conjurar seu acaso e estreitar sua abertura, evidencia as continuidades possíveis entre ele e outros discursos – como o lacaniano – relegando ao segundo plano as descontinuidades.

Cabas prossegue tratando da questão do sujeito de Freud a Lacan:

> Tema em que, aos poucos, vai tornando claro que o **sujeito freudiano** é um correlato da pulsão, um efeito da satisfação (em tempo: do gozo). Que o lugar do sujeito é congruente com a fonte pulsional. Que sua materialidade é a da ordem de um buraco. Que sua substância é da ordem de um furo e que, por tudo isso, o sujeito freudiano é – em última instância – um dos efeitos do real. (CABAS, 2009, p. 73 – grifo nosso).

O sujeito, antes próprio de Lacan, ganha agora a adjetivação "freudiano" e se torna correlato da pulsão – termo por excelência característico do discurso de Freud. E se até então era efeito do circuito pulsional, agora se torna efeito não simplesmente da satisfação pulsional, mas do gozo – termo característico do discurso lacaniano. Finalmente, o sujeito dito freudiano, graças a seu lugar, sua materialidade e substância peculiares, aparece como um dos efeitos do real. Inicialmente, a elaboração sobre o sujeito apoia-se sobre uma categoria freudiana, mas após tal sujeito alçar voo neste e por este circuito discursivo, ele retorna como efeito direto de uma categoria lacaniana. É efeito de categorias pensadas pelo discurso lacaniano, contudo nomeado como "freudiano". Termos do discurso lacaniano vão se sobrepondo com naturalidade aos do discurso de Freud. De modo que, quando o sujeito

pensando por Lacan angaria o estatuto de "freudiano", o discurso lacaniano reitera sua legitimidade de discurso que nada mais faz do que um *retorno a Freud*.

Este modo de operar que atribui como objetivo do discurso freudiano dar conta de uma questão levantada pelo discurso lacaniano, bem como as sobreposições conceituais por essa via realizadas, é acentuadamente repetido no texto de Cabas. Diversos e exaustivos exemplos desse modo de organização discursiva poderiam aqui ser dados, mas, para os fins de nossa exposição, nos ateremos apenas a mais um deles.

Nos capítulos finais do livro, Cabas traz à discussão duas proposições de Lacan acerca do sujeito, quais sejam: "o sujeito é um efeito da linguagem" (presente no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano)*, e "o inconsciente é um conceito forjado na trilha do que opera para constituir o sujeito" (presente em *Posição do inconsciente*). Sobre elas, Cabas menciona que são divergentes, haja vista a inversão de termos nelas presentes: na primeira o sujeito é efeito (da linguagem), na segunda o sujeito é causa (do inconsciente). Contudo, apesar da divergência, as proposições precisam ser situadas em seus devidos contextos, alerta Cabas. A primeira delas, aquela que coloca o sujeito como efeito da linguagem, diz respeito ao plano dos fenômenos clínicos; a segunda, que situa o sujeito numa precedência lógica em relação ao inconsciente, diz respeito ao plano da estrutura (sublinhemos o condicionamento desta asserção a um discurso, a princípio, alheio à psicanálise freudiana – ao estruturalismo). Acerca da última, Cabas (2009, p. 220) comenta:

> É uma definição que diz que não é porque existe *o inconsciente* que há um *sujeito*. Não é porque o inconsciente opera (qual um soberano) que daí decorre a constituição de um sujeito (qual um súdito). Mas é porque há um sujeito – e é porque esse sujeito é uma verdadeira questão – que Freud precisou formular a hipótese do inconsciente. Em suma, é porque era preciso situar o ponto de intersecção em que a pulsão se entrecruza com essas trilhas que operam como uma vontade alheia à consciência e, ainda, é porque era urgente situar o ponto de intersecção do real com o simbólico que foi necessário postular a existência do inconsciente, tomando como ponto de apoio o campo da linguagem, tomando como suporte a função da palavra e tomando como instrumento a materialidade significante.

Há um sujeito. E ele é a *verdadeira* questão que levou Freud a formular a hipótese do inconsciente. Novamente a legitimidade da conceituação lacaniana fica respaldada por uma espécie de anteposição sua em relação ao discurso freudiano, como se Freud tivesse sido movido por toda uma problemática já presente quando de suas conjecturas, e simplesmente redescobertas e renomeadas pelo discurso lacaniano. Se "sujeito" é o próprio de Lacan e "inconsciente" o de Freud, pode-se *quase* dizer que as formulações de Freud existem porque as de Lacan as instigaram – quando factualmente sabemos que é justamente o inverso.

Evidentemente não se trata disso, não é um ponto de vista ilógico o defendido por Cabas. Mas sim o de que Lacan fixou palavras que Freud somente esboçara.

Seja em defesa de novas ou já conhecidas formas de subjetivação, ao tratar do tema os discursos psicanalíticos contemporâneos o fazem sob uma perspectiva comum, a saber, a de uma leitura interpretativa: pressupõem no e atribuem ao discurso de Freud um elemento ali não formulado; elemento a se manter inalterado em suas bases ou a ser modificado por outra ordem social. É a partir de um sujeito previamente assegurado que se fala em subjetividade na psicanálise. Além disto, estes termos encontram respaldo nos discursos pós-freudianos através de sua legitimação como sendo preocupações freudianas; ora por Freud ter indagado o estatuto do sujeito no mundo moderno, ora por a dimensão da subjetividade se inscrever implicitamente como o essencial de sua descoberta. Ou seja, para que se possa falar atualmente sobre "sujeito" e "subjetividade" em psicanálise, pressupostos não evidenciados e (re)introduções de outros sentidos são acionados de modo a identificar em Freud formulações não formalizadas; o que empresta a tais discursos a insígnia de "freudianos" e, assim, os torna aptos a formular com legitimidade algo acerca de "sujeito" e "subjetividade" em psicanálise.

Todavia, consideramos necessário marcar que pressupostos não explicitados e fixações de palavras implícitas fazem mais do que aprofundar uma leitura ou trazer à tona uma função analítica perdida. Muito mais. Pois desconsideram que entre mal-estar e sujeito/subjetividade; entre pulsão e sujeito pulsional; entre referências explícitas e implícitas; etc. há mais do que um jogo de tradução. Há, e isso é decisivo, um contexto discursivo marcado pelos contornos de suas próprias práticas, termos e sentidos. Contexto este radicalmente estranho ao discurso de Freud. Afinal, como é possível dizer que, *no plano da estrutura*, Freud formula a hipótese do inconsciente para responder à questão do sujeito, prescindindo do discurso estruturalista? Ao realizar traduções, atribuições e fixações de termos supostamente esboçados, os discursos pós-freudianos acabam por imprimir ao texto de Freud sentidos provindos de outro momento histórico, de outra região geográfica, enfim, de outra cena discursiva. De modo que, a partir daí, passa-se a adjetivar com bastante naturalidade um sujeito que a Freud não pertence: "[...] o sujeito freudiano é uma das versões – um dos nomes – do desejo inconsciente." (CABAS, 2009, p. 53).

No limite, é como se as formulações posteriores estivessem construindo as anteriores, isto é, as de Freud. Pela interpretação das entrelinhas vai-se moldando um autor que corresponde às necessidades conceituais de um discurso teórico que não é o dele próprio. O ponto nevrálgico, consideramos, não é empreender uma leitura que dê destaque a alguns aspectos em detrimento de outros, que reconheça seus temas de problematização, seus

interesses e, a partir daí, revisite o discurso de um autor. É fazer crer que o resultado da leitura que se faz é a essência de uma obra, exprimindo a totalidade de uma autoria que também pode ser tomada em sua dispersão, abertura, complexidade, contraditoriedade, etc.

Tamanha é a legitimidade ganha por esse modo de se ler Freud que, mais do que assumir previamente uma subjetividade específica correlata de um sujeito específico, podemos encontrar atribuições *diretas* desse sujeito sinônimo do desejo inconsciente à Freud, como se fossem parte integrante de sua obra e objeto (explícito) de sua reflexão:

> Se no início do século XX, Freud chocou o mundo científico ao descrever o homem sendo movido por suas paixões inconscientes, **conceituando o sujeito desejante** e enfatizando a natureza traumática de sua sexualidade e de sua identidade, é fundamental que o psicanalista de hoje possa repensar, a partir do contexto atual, a subjetividade emergente neste novo século. (GIOVANNETTI, 2003, p. 5 – grifo nosso).

Pode-se, com essa ilustração, esboçar a proporção da naturalidade que "sujeito" e "subjetividade" tomaram nos discursos psicanalíticos, a despeito de Freud, ele próprio, sequer tê-los mencionado, o que dizer de conceituá-los. O ponto nevrálgico, repetimos, não é propriamente a formulação de um novo conceito, que seja estranho ao discurso freudiano. É sim o jogo de atribuição disso que se formula a Freud, elidindo o trabalho aquele que, de fato, assina sua autoria. Aliás, temos o direito de incorrer em semelhante prática, seja em relação a Freud ou a quaisquer outros autores?

A título de fechamento, subscrevemos Ceccarelli (2007, p. 43):

> Observa-se uma utilização da leitura que outros autores fizeram do texto freudiano, na qual se atribui a Freud certos conceitos, definições e posições que não encontramos, em absoluto, em sua obra. Frases do tipo "o sujeito em Freud"; "a constituição do sujeito em Freud"; "a função paterna em Freud"; "o conceito de falo em Freud"; " a estrutura da melancolia na obra de Freud", dentre outras, tornaram-se usuais. Entretanto esses enunciados retratam um uso indevido e uma apropriação incorreta de seus textos.

É pela constatação da naturalização de semelhantes atribuições, sobreposições e anteposições conceituais em relação ao texto de Freud que nossa proposta é instigada, e assim o é no sentido de se voltar ao discurso que serve como ponto de partida de tais naturalizações, isto é, ao discurso freudiano. A exposição então realizada nós dá um ponto de partida do panorama no qual a problemática insere-se, ou melhor, nos dá uma visão sobre o modo como os discursos psicanalíticos atuais reportam a temática a Freud: pela via da naturalização e da atribuição.

De saída e por rigor metodológico, creditamos a possibilidade de se pensar freudianamente aquilo que se nomeou “sujeito” e “subjetividade”. Mas alertas para o fato de que pensar *com* Freud difere de pensado *por* Freud. Assim, colocamos a intenção que este trabalho possui de buscar no discurso freudiano elementos que nos permitam traçar um perfil daquilo que atualmente se denomina “sujeito”, “subjetividade”, “dimensão subjetiva” ou, simplesmente, “si”, pois, também de saída, assumimos que existem diferenças de contexto entre nossas produções discursivas e as de Freud, de modo que qualquer que seja a concepção que possamos vir a esboçar com base em seus textos, esta é, de e por princípio, uma concepção outra que não de Freud propriamente dito. Assim, marcamos a especificidade de nosso estudo em relação à significativa parte da produção atual.

Finalmente, não almejamos desvelar concepções supostamente implícitas no texto freudiano, como um interprete que está posição de articular o que Freud supostamente esboçou mas não disse. Tomamos seu discurso não apenas como composição teórica – embora também o seja –, mas como ato, como acontecimento que dispõe condições para a produção de um “sujeito”, de um “si” que se apoia em seu discurso mas que é instrumentalizado pela AID. Assim, nossas formulações são também tributárias de nosso método e de seu aporte conceitual.

2.2 FOUCAULT, “SUJEITO” E “SUBJETIVIDADE”

Se a obra de Freud é marcada pela ausência dos termos “subjetividade” e “sujeito”, a de Foucault o é pela profusão. Ao contrário do que acontece na psicanálise (em que os termos em questão são inferidos do discurso de Freud, de modo que, para lançar uma problematização acerca de uma construção do conceito de subjetividade em Freud, optamos por nos voltar aos discursos nos quais o termo está presente antes de abordar Freud propriamente dito), os escritos de Foucault já são atravessados por elaborações explícitas sobre essa temática. Assim, ao abordar Foucault somos poupados da digressão a comentadores contemporâneos, podendo estabelecer em linhas gerais sua compreensão de “sujeito” e “subjetividade” e esboçar um quadro de compreensão geral para o estudo que faremos de seu texto *As técnicas de si*.

Contrariando uma visão relativamente corrente, Foucault diz que seu objetivo

> Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. (FOUCAULT, 1982/1995, p. 231).

Nesta linha Foucault evoca a objetivação do homem em sujeito vivo, trabalhador e falante (por meio das ciências humanas); a objetivação do sujeito "dividido" entre louco e são, criminoso e "bom menino", etc. (por meio de práticas divisoras – como a psiquiatria e o sistema carcerário); e, finalmente, a objetivação do sujeito de sexualidade, (por meio de práticas confessionais – como a psicanálise).

Se no discurso psicanalítico, conforme Birman e Cabas, temos um sujeito de fundação pulsional (no singular) e sua correlata dimensão subjetiva, no discurso de Foucault temos processos de objetivação de sujeitos (no plural) em relação aos quais o domínio subjetivo será pensado. De um sujeito grafado no singular (e pluralizado por sua universalização) para sujeitos grafados no plural (e singularizados por suas contextualizações), por esse deslocamento podemos estabelecer uma primeira distinção entre os discursos em pauta, isto é, entre o discurso psicanalítico (não o freudiano propriamente dito – por ora) e o discurso foucaultiano. Pois, diz Foucault:

> [...] penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade (FOUCAULT, 1984/2010c, p. 291).

É em contraposição a uma forma soberana, fundadora e universal de sujeito que Foucault volta-se para pensá-lo como constituído através de práticas de sujeição e liberação/liberdade. Dentre essas se encontram os modos de objetivação citados anteriormente (ciências humanas, práticas divisoras e práticas confessionais). Assim, para Foucault "sujeito" e "subjetividade" não são categorias suspensas acima da história e que serão preenchidas por acepções diferentes conforme a época. Não há um sujeito constituinte, com uma subjetividade correlata. Há sujeitos objetivados por práticas que articulam saber e poder em relações capazes de conduzi-los a um reconhecimento de si: "Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si" (FOUCAULT, 1984/2010b, p. 262). Em Foucault, como demonstra o excerto, encontraremos novamente "sujeito" e "subjetividade" como termos mutuamente implicados e

que remetem à organização de uma consciência de si – daí, no escopo de nossa análise, também tratarmos os termos “sujeito”, “subjetividade” e “si” como correlatos, pois ela parte do pressuposto das técnicas de si.

Conforme visto, o discurso psicanalítico contemporâneo discute “novas” ou “antigas” formas de subjetivação – mas que invariavelmente apresentam-se como teorizações *a priori*. O discurso de Foucault, por sua vez, destaca subjetivações datadas e regionalizadas, isto é, subjetivações contextualizadas nas próprias relações de poder-saber que as constitui.

> Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a. (FOUCAULT, 1982/1995, p. 235).

Destarte, segundo Foucault, o que o ser humano acredita ser – sua consciência de si – é da ordem de uma tecnologia política, de um governo das individualidades que, em nome da verdade e da vida, o subjuga a formas de saber e poder. “Subjetividade” e “sujeito”, portanto, não são estranhos ao poder, mas dão-se, muito antes, nas próprias relações de poder e saber. A referida organização de uma consciência de si se dá nas e pelas formas de poder, em seus processos de sujeição e resistência, não podendo existir fora delas.

Evidentemente semelhante concepção de “subjetividade” e “sujeito” exigiu da parte de Foucault uma conceituação bastante própria acerca daquilo que se nomeia “poder”. “Era, portanto, necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la para estudar a objetivação do sujeito.” (FOUCAULT, 1982/1995, p. 232). Destarte, poder não é pensado como atributo que um indivíduo, grupo ou categoria detém e poderia vir a perder, mas como exercício relacional, isto é, como algo intrínseco às próprias relações entre os homens. Poder é concebido como estratégia de conduta por meio da qual se procura afetar e determinar, mais ou menos inteiramente, a conduta do outro (FOUCAULT, 1984/2010a).

Além disto, uma relação de poder é caracterizada por ser móvel e reversível. Fator que expressa a possibilidade de resistência inerente às relações de poder. “Lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder.” (FOCAULT, 1976/1984, p. 91). Sendo esta mobilidade um critério interessante para se diferenciar a relação de poder da de dominação. Nesta última até pode haver resistência, mas qualquer exercício de resistência está fadado, de antemão, a impossibilidade de reverter a relação. Resistir quando dominado é, na melhor das hipóteses, um subterfúgio. No estado de dominação não há reversibilidade; no de poder sim (FOUCAULT, 1984/2010a). E se a relação de poder é marcada pela resistência, estamos a um

passo de concluir que onde há poder, há também condição de liberdade. No e pelo exercício de poder tem-se igualmente exercício de liberdade. Liberdade para inverter os termos, mudar de posição, subverter uma prática e, assim, modificar a si mesmo (e ao outro). A liberdade de conduta está, assim, sempre em tensão com formas de governabilidade.

Apontando como a individualidade é produzida nas e pelas técnicas de governabilidade, Foucault proporciona um modo de pensar àquilo que se nomeou "sujeito" e "subjetividade" um tanto distinto das concepções, por assim dizer, espontaneamente vigentes nos discursos "psi". Pois o sujeito individualizado deixa de ser estranho às técnicas de governo que o extrapolam, como se ele estive lá *a priori* e independentemente das relações de poder das quais participa para ser *a posteriori* governado; eles não se contrapõem. Dão-se, muitos antes, conjuntamente.

Este é um dos aspectos que buscaremos demarcar na ocasião do estudo de *As técnicas de si*. Um outro, cuja forma, esperamos, será realçada pelo contraste com a perspectiva de Freud, é a desnaturalização da interioridade usualmente atribuída ao domínio subjetivo.

Com Foucault não cabe pensar "subjetividade" como um âmbito interno, privado e individualizado que se relacionaria (de modo mais ou menos opositor) a um outro âmbito externo e objetivo. O atrelamento do "interior" ao que se nomeia "subjetivo" é uma criação moderna.

> Subjetividade parece sugerir imediatamente interioridade, mas não há nada de natural nessa relação: percebe-se, arqueologicamente, que subjetividade e interioridade nem dizem respeito a instâncias psicológicas inerentes aos seres humanos, nem se referem a campos equivalentes de experiência ou a termos sinônimos. São enunciados de proveniências diversas que são posteriormente superpostos pelos discursos psicológicos, não necessariamente implicando uma relação de reciprocidade. (PRADO FILHO; MARTINS, 2007, p. 17).

Seguindo a linha expressa por Prado Filho e Martins, o que cabe é pensar como certas práticas objetivam um sujeito capaz de reconhecer-se como indivíduo dotado de uma dimensão privada, interna, verdadeira e qualitativamente diferente de seu mundo externo e de suas relações. Assim, analisando a construção do conceito em Foucault, dispomos de uma concepção que se diferencia das usualmente veiculadas, favorecendo a desnaturalização da associação entre "subjetividade" e "interioridade".

Em conformidade com isso, buscaremos mostrar como o discurso de Freud põe em exercício uma técnica que produz uma forma de interioridade, objetivando aquilo que usualmente se associa ao domínio subjetivo. Nossa análise buscará configurar a objetivação

da subjetividade; a subjetividade possível de ser configurada através da análise institucional do discurso de Freud. Passemos ao nosso método.

3 ESTRATÉGIA METODOLÓGICA

3.1 “SUBJETIVIDADE” NA ANÁLISE INSTITUCIONAL DO DISCURSO

Chamo mau e desumano a isso: a todo esse ensinamento do único, do pleno, do imóvel, do saciado, do imperecível.
F. W. Nietzsche

Ao leitor não familiarizado com a perspectiva com que trabalhamos dispensamos algumas palavras orientadas a precisar o título deste capítulo. Afinal, por que falar sobre o entendimento acerca de “subjetividade” quando do trato metodológico? No que a conceituação que a AID desenha sobre “subjetividade” se relaciona com o método que orienta esta pesquisa? Não seria mais produtivo, ao invés disso, abordar diretamente os procedimentos que sustentam esta analítica?

Sem dúvida os procedimentos de análise têm sua relevância e ocuparão um lugar em nossa exposição. Antes, no entanto, gostaríamos de expor ao leitor como, na estratégia que compõe a AID, o método implica um aporte conceitual. Para tanto, buscaremos desenvolver uma visão geral da AID privilegiando, de caso pensado, um dos conceitos fundamentais desta analítica, qual seja, o de “sujeito” e o entendimento que se tem de “subjetividade”. Buscamos, pelo destaque dado ao conceito de “sujeito”, configurar um recorte da AID que fundamente nossa proposta; como uma leitura interessada capaz de instrumentar nossa própria reflexão sobre “subjetividade”. Ao leitor desde já fica assinalada a parcialidade de nossa exposição; este capítulo não visa a (e não poderia) reproduzir em sua totalidade a tessitura que sustenta a AID. Seu intuito, antes, é instrumentar o trabalho que desenvolveremos com os escritos de Freud e Foucault; repetições muito provavelmente serão efetuadas, mas esperamos que sirvam, ao menos, para melhor situar o leitor em relação à perspectiva metodológica.

Tomar um conceito como organizador metodológico implicar abordar o método na qualidade de uma estratégia conceitual, ou uma estratégia de pensamento – dando ao conceito o estatuto de organizador do pensamento. Semelhante abordagem provém do entendimento lançado por Guirado (2010) acerca da curiosa disposição adotada por Foucault (1976/1984) em *História da Sexualidade I*. Nesta obra, no capítulo intitulado *Método*, Foucault nada mais

faz senão a exposição de um conceito: poder. Ou seja, no cerne do método encontra-se um conceito, a organização de uma ideia, uma estratégia de pensamento.

> Nunca tivemos certeza de que essa conclusão tivesse a ver com o que Foucault pretendeu com tal disposição de termos e conceitos. No entanto, parecia fazer todo sentido assim interpretar a relação título/texto, na medida em que essa interpretação parecia se ajustar ao entendimento de que a verdade, como se configura por um saber, está creditada como verdade antes mesmo dos resultados do estudo que parece revelá-la. Nossas pesquisas, por exemplo, produzem como resultado aquilo que é do escopo do recorte que, mais ou menos conscientemente, definimos nas teorias que informam nosso pensamento, pelo que entendemos por produção de conhecimento, por ciência, por pesquisa, etc. Os procedimentos dão o escopo do campo das verdades possíveis, ou ainda, por sua repetição à exaustão, conforme os cânones do saber e do conhecimento professados, facilitam, de um lado, o reconhecimento de uma verdade e de uma realidade que se expõem ao estudo e à análise e, de outro, o desconhecimento de seu caráter de produzidas, de acordo com as lentes, ou melhor, com a leitura que delas se faça. Os procedimentos por suas fundações conceituais se põem no lugar do sujeito fundador da experiência e do conhecimento (GUIRADO, 2010, p. 70).

Em consonância com o exposto por Guirado, propomo-nos a tomar o conceito dobradiça de sujeito como organizador de nossa pesquisa. Através dele esperamos delimitar um recorte conceitual profícuo que nos permita articular o discurso de Freud ao de Foucault e, partir daí, produzir um perfil de “sujeito”. Mas antes, voltemo-nos à visão geral do método.

A articulação que nossa pesquisa empreende entre Foucault e Freud, ao circunstanciar a psicanálise como uma técnica de si, não é estranha à organização de nosso método. Pelo contrário, provém dele. A AID está alicerçada numa articulação entre as proposições da filosofia de Michel Foucault, da linguística de Dominique Maingueneau, da psicanálise de Sigmund Freud, além da análise das instituições de Guilhon de Albuquerque. Foi pela busca de uma interface entre estes discursos que o método se constituiu e é pelo tensionamento gerado por este campo fronteiriço que ele se sustenta.

Este trabalho de interface é possível graças ao apoio pontual e estratégico em algumas conceituações dos autores mencionados. Não se trata de uma aglutinação teórica com vistas à produção de uma espécie de “teoria síntese”; a AID não constitui um corpo teórico, mas uma estratégia metodológica cujo fundamento é um campo conceitual. “Trata-se, sim, da produção de um modo de explicar que permita, ele também, um trânsito pontual de uma sociologia, uma linguística e uma filosofia, para que com elas se opere, se produza, um modo de fazer psicologia.” (GUIRADO, 2010, p. 50). Para a efetivação deste trânsito entre diferentes áreas alguns conceitos fundamentais são acionados: o de instituição, segundo as considerações de Albuquerque; de discurso, como postula Foucault e como trabalha Maingueneau; de sujeito, tal qual entende Guirado a partir especialmente das colocações de

Foucault e Freud; e de análise, conforme Foucault a diferencia de uma hermenêutica. Vejamo-los.

"Instituição", sob esta perspectiva, não se refere meramente às instituições concretas (pensadas como uma organização, uma empresa, uma escola, etc.), mas a relações e práticas sociais que se repetem e que, enquanto se repetem, se legitimam disparando efeitos de reconhecimento de sua naturalidade e desconhecimento de sua relatividade – onde quer que este jogo legitimador aconteça. Inclusive nas práticas de leituras e comentários da obra de Freud, quando conceituações de subjetividade e sujeito lhe são atribuídas, legitimadas e, assim, reconhecidas como naturais.

Esta definição tem a amplitude necessária para definir uma perspectiva de trabalho em psicologia. A Análise *Institucional* do Discurso não compõe uma área de atuação que se debruçaria sobre as instituições concretas, mas sim um modo de pensar: "Nossa proposta visa a dizer, não de uma *área* de atuação, mas de um certo dispositivo metodológico, de um certo modo de produzir... psicologia." (GUIRADO, 2010, p. 44).

O conceito de instituição do qual Guirado se apropria permite-lhe ainda uma das aproximações da AID com a psicanálise, na medida em que pode com ela se articular, sem com ela confundir-se. Esta aproximação tange ao denominado *objeto institucional*, ou seja, "[...] aquilo em nome de que a instituição se faz, e sobre o que reivindica monopólio de legitimidade. Esse objeto é imaterial, impalpável e, ao mesmo tempo, o que mais propriamente caracteriza uma instituição." (GUIRADO, 2010, p. 130). De tal sorte que a AID, como uma *analítica da subjetividade*, configura também seu próprio objeto: as relações.

> [...] mas não as que materialmente se dão e sim, tal como imaginadas, percebidas, representadas pelo sujeito. [...] o universo de suas representações e afetos. [...]
>
> Esta concepção do objeto da Psicologia nos aproxima da Psicanálise. Freud, revendo a teoria original da sedução, afirma que o que importa no tratamento da histeria não é a realidade de ter sido seduzida mas sim, o desejo ou a fantasia de sedução. Esta 'descoberta' atribui um estatuto de concreticidade ao fato psíquico, que não o reduz ao factual ou ao constitucional. Privilegia com isto os afetos, as fantasias, as representações (inconscientes) e não mais os 'acontecimentos' ou as (dis)funções orgânicas. Privilegia a determinação simbólica e imaginária do sujeito. Este não é constituído apenas por uma funcionalidade fisiológica ou por um conjunto de fatos e acontecimentos reais, mas, sobretudo pela forma como singularmente os vivencia, percebe, imagina – pela forma como os organiza.
>
> Como essas relações concretas se dão sempre nas e pelas instituições sociais, pensar tal intervenção psicológica supõe configurar-se um objeto que articule o universo singular que Freud descobre no contexto da prática clínica e o universo das relações institucionais que o extrapolam. (GUIRADO, 1986, p. 71-72).

Evocamos o objeto institucional da AID para assinalar uma aproximação sua com a psicanálise. Se, por um lado, tal objeto a aproxima da psicanálise, por outro, nos impõe uma

reacomodação de nossa proposta. Pois em nosso trabalho não tomamos como objeto de análise as relações tal como imaginadas, percebidas e representadas pelo sujeito mediante seu discurso, mas um conjunto de textos teóricos. Este *corpus* analítico não é o mais usual nas pesquisas instrumentalizadas pala AID, no entanto, também não lhe é completamente estranho. Haja vista as meticulosas análises do discurso de Freud demonstradas por Guirado em sua tese de livre-docência, na qual propõe a AID como uma analítica da subjetividade. Além de outros trabalhos que, pela AID, tomam como *corpus* de análise textos teóricos (GUIRADO; MARTINS-AFONSO; GUIRADO, 2012). Em última instância, podemos argumentar que nossa pesquisa toma como objeto discursos, e estes, pela definição que informa a AID, são instituídos e também instituem. Passemos, pois, ao segundo conceito-chave de nossa estratégia metodológica.

Em se tratando do discurso a AID encontra respaldo nas formulações de Foucault, especialmente na noção de formação discursiva presente em *A Arqueologia do Saber* (1969/2005) e nas reflexões de *A Ordem do Discurso* (1971/2008). Nas palavras de Guirado:

> Com Michel Foucault, tomamos o discurso como ato, dispositivo, instituição, que define, para um determinado momento histórico e para uma região geográfica, as regras de enunciação. Nele e por ele [...] o jogo de forças poder/resistência se exerce e a produção de um saber ou verdade se faz concreta (GUIRADO, 2010, p. 46).

Nestes escritos Foucault delineia o discurso como dispositivo-ato que define as condições de exercício da função enunciativa. Segundo esta compreensão é no e é pelo discurso que poder e saber articulam-se em relações produtoras de enunciados possíveis, de verdades tangíveis.

Este entendimento sobre o discurso rompe com uma concepção representacional da linguagem, na qual o discurso seria uma espécie de malha simbólica que refletiria uma realidade alheia a ele. Tomar o discurso como ato-dispositivo implica justamente entendê-lo como constituinte da realidade que, paradoxalmente, ele representa. Tal noção de discurso traz as marcas do conceito de poder com o qual Foucault trabalha: como correlação de forças. É, portanto, pelo jogo de forças poder/resistência articulado no/pelo discurso que saberes e verdades se produzem concretamente – a realidade é constituída.

No âmbito de nossa pesquisa esta concepção nos direciona a tomar os discursos de Freud e Foucault não como um conjunto de representações cuja interpretação apurada revelaria objetos opacificados. “Sujeito” e “subjetividade”, em se tratando de Freud, não estariam implícitos em seu discurso. Muito antes, semelhante concepção de discurso nos

conduz a tomar os textos dos autores na qualidade de acontecimentos discursivos cuja abertura propicia, mediante análise, a construção de objetos não previstos. Restituindo ao discurso seu caráter de acaso, sua imprevisibilidade e multiplicidade. Isso sem perder de vista o peso dos pressupostos que nos permitem tal empreitada analítica – incluindo aí os conceitos fundamentais que estamos a expor.

As ideias de Foucault a respeito do discurso nutrem também uma parcela significativa dos estudos em análise de discurso, tendo destaque, para a AID, as proposições de Maingueneau, linguista francês com o qual Guirado estabelece diálogo. Segundo o exposto por Guirado (2010), a produção de Foucault pode ser inserida na tendência pragmática da filosofia, especialmente seus trabalhos para além da arqueologia. A partir daí funda-se um profícuo intercâmbio entre a linguística pragmática, na qual se insere Maingueneau, e as ideias de Foucault. Não pretendemos retomar este complexo quadro e as considerações que permitem a aproximação de Foucault à pragmática, mas apenas assinalar que é desse lugar e do reconhecimento desfrutado por ele entre os linguistas que Guirado pode articular o pensamento de Maingueneau ao de Foucault na construção da AID. A tendência pragmática lhes dá elo.

Antes de prosseguirmos, algumas considerações sobre a análise de discurso de Maingueneau se fazem pertinentes. Gostaríamos de chamar a atenção para alguns aspectos conceituais que se implicam mutuamente, quais sejam, gênero de discurso, cena enunciativa e contexto. De acordo com Guirado (2000, p. 82) **"**o conceito de instituição que responde por este modo de pensar encontra, no conceito de GD [gênero de discurso] desta linguística que ora adotamos, um equivalente.". Esta relação de equivalência estende-se, ainda, à conceituação foucaultiana de discurso. A equiparação destes termos – instituição, discurso e gênero discursivo – na qualidade de operadores analíticos é que permite o trânsito pontual entre uma psicologia aproximada da psicanálise, à filosofia e à linguística.

Sobre o gênero de discurso:

> Se assim se pensa um objeto para a AD, pode-se dizer que o discurso e seu modo de produção ganham uma relação de interioridade [...]
>
> [...] Dominique Maingueneau nos conduz a tratar o gênero discursivo como um "quadro" constitutivo dos sentidos da fala. Isto porque tais sentidos só se podem afirmar na relação do conteúdo com o quadro, uma relação constituinte e sempre móvel, onde o contexto também está na mensagem (GUIRADO, 2010, p. 105-107).

O gênero de discurso constitui um dispositivo de produção e recepção do discurso que articula, ainda, os enunciados produzidos às suas condições de produção. Fica marcada, para a AD, a centralidade da relação entre o discurso e seu modo de produção, assim como

sua relação de interioridade. Os enunciados se dão no interior de um enquadre, de um gênero discursivo, de um contexto que os regula e os possibilita e que são, ao mesmo tempo, por eles regulados.

> Temos sempre a ideia de que o contexto está ao redor do texto, está fora do texto. Mas o contexto está também na cabeça das pessoas que estão no contexto... Um contexto não é uma realidade objetiva, é algo que os parceiros de fala têm na cabeça. Cada um define, por intermédio de sua fala, o contexto no qual está falando. Os falantes cooperam ou brigam para definir o contexto no qual estão falando. (MAINGUENEAU, citado por GUIRADO, 2000, p. 30).

Logo, um enunciado é tomado num quadro de referência que, além de ditar as condições de possibilidade daquele enunciado, está presente, está atualizado dentro do próprio enunciado.

Tendo em vista esta configuração, nossas análises se dão também em referência ao contexto. Não aquele que poderia ser buscado fora do texto, em outras fontes; mas especialmente em relação ao contexto presente no próprio texto, em sua cena mais imediata, isto é, na cenografia que a organização do texto dispõe. Mais do que focar o conteúdo do texto – *o que* se diz – focamos o caráter performático do discurso, isto é, aquilo que ele mostra enquanto diz – *como* se diz:

> Dizer que o discurso é ato dispositivo é acentuar seu caráter de *dizer*, em vez de acentuar o *dito*. Ou seja, é atentar para o que se *mostra* enquanto se diz: que tipo de interlocução se cria, que posição se legitima na asserção feita, que posição se atribui ao interlocutor, o jogo de expectativas criado na situação, como se respondem ou se subvertem tais expectativas, e assim por diante. [...] qualquer sentido a que se chegue será uma construção que considere todo esse modo de produção, ou melhor, o contexto (em) que (se) produz a fala e suas razões (seus sentidos). (GUIRADO, 2000, p. 34).

Por conseguinte, para além do conteúdo do texto, daremos destaque ao modo como ele é construído: a ação dos pressupostos sobre as afirmações realizadas, as perspectivas assim estabelecidas, o tom que o discurso assume em relação ao conteúdo que ele veicula, os lugares de fala e modos de enunciação, a relação que assim se estabelece entre autor e interlocutor(es), os discursos acionados pelo discurso do autor e o interdiscurso que assim se cria, as modalizações da fala, dentre outros. Estaremos, em síntese, atentos às estratégias discursivas utilizadas, para que, a partir desta organização, possamos configurar um perfil de "si" derivado de Freud.

Resta-nos, não casualmente, abordar os conceitos de sujeito e análise com os quais se trabalha em AID. Dada a especial relevância destas conceituações para o estabelecimento de nossa proposta, a elas dedicaremos uma seção à parte.

3.1.1 O conceito dobradiça de sujeito como organizador analítico

"Este é o aspecto conceitual de mais espinhosa compreensão, nas pesquisas que oriento e nos cursos que ministro." (GUIRADO, 2010, p. 136). As palavras da autora sobre o conceito dobradiça de sujeito indicam a magnitude do desafio que nos aguarda. Esperamos, com esta discussão, dar conta do anunciado na introdução do trabalho: evidenciar como o conceito dobradiça de sujeito viabiliza e condiciona a articulação que fazemos entre as proposições de Foucault e o discurso de Freud, dando o escopo de análise possível a respeito do perfil do "si" depreendido do discurso freudiano.

Comecemos pelas diferenciações, dizendo aquilo que o sujeito-dobradiça não é. Tomando de empréstimo a fala de uma aluna acerca da psicanálise, conforme relatada por Guirado (2010, p. 133): "o sujeito psíquico não é o sujeito-dobradiça!". Pela compreensão que instrumenta a AID o sujeito psíquico, por exemplo, é aquele produzido no discurso da psicanálise, objetivado como um sujeito inconsciente, desejante, pulsional, etc. Não é uma realidade inerente a todo e qualquer ser humano, mas o efeito de um conjunto de práticas que vão do processo de formação ao divã. Desta maneira, quando falamos em "sujeito" ou "subjetividade" a partir da AID não se reitera qualquer traço de imanência, transcendência ou universalidade. O sujeito-dobradiça é muito antes uma ferramenta conceitual produzida por um discurso visando a instrumentar uma analítica da subjetividade. Nas palavras de Guriado:

> [...] o sujeito-dobradiça não é um sujeito especial que se superpõe, opõe ou justapõe ao sujeito psíquico, à pessoa, ou ao sujeito da ação numa oração linguística. Difícil entender que se trata de uma metáfora que empresta as qualidades da imagem para apresentar o jogo entre contexto e singularidade numa situação de fala. (GUIRADO, 2010, p. 136-137).

Em *Psicanálise e análise do discurso: matrizes institucionais do sujeito psíquico*, Guirado expõe a equação com a qual se via as voltas nos trabalhos com a psicologia em instituições: "dar conta de uma situação que tinha que ser pensada inevitavelmente em dois níveis: um, o da psicologia, o outro, o da sociologia." (GUIRADO, 1995/2006, p. 78). A questão que norteou a produção do conceito dobradiça de sujeito foi, portanto, a articulação entre diferentes níveis de análise, um sociológico, outro psicológico. Pelo lado da sociologia tratava-se de dar conta das práticas institucionais e das condições que elas dispunham para a

emergência subjetiva – do contexto; pelo lado da psicologia era necessário firmar o modo como cada um se insere nas práticas institucionais, reiterando-as e/ou alterando-as pelas relações que faz vida afora e, assim, passa a se reconhecer aquilo que é e a desconhecer a ação (sua própria, inclusive) do engenho instituinte – a singularidade. Em aproximação à psicanálise Guirado configura um objeto que atende esta exigência de articulação:

> Buscando, então, palavras para dizer das possibilidades de intervenção do psicólogo que atendesse tanto à especificidade temática de seu conhecimento quanto à da situação institucional em que produzisse, assim configurei um objeto à psicologia: 'as relações; mas não as que materialmente se dão e sim, tal como imaginadas, percebidas, *reconhecidas* pelos que, concretamente, as fazem. O que caracteriza o especificamente humano e psicológico não são as habilidades e capacidades dos indivíduos, tomadas como coisas em si, mas sim o universo de suas representações e afetos bem como sua inserção no discurso institucional. A intervenção do psicólogo deverá se circunscrever a este universo'. *Subjetividades constituídas* nas e *constitutivas* das relações concretas, portanto. (GUIRADO, 1995/2006, p. 79 – grifos da autora).

Buscando articular os níveis sociológico e psicológico, ou, as condições de produção do discurso e os modos singulares de inserção no discurso institucional, Guirado funda uma compreensão de subjetividade matriciada nas práticas institucionais: subjetividades constituídas nas e constitutivas das relações institucionais. Tendo em vista, ainda, a caracterização do humano e do psicológico como sendo "o universo de suas representações e afetos bem como sua inserção no discurso institucional" – os ditos efeitos de reconhecimento e desconhecimento que se dão nas e pelas práticas institucionais –, Guirado (2010) ganha lastro para falar num sujeito que se pode dizer psíquico porque institucional. Toda possibilidade de reconhecimento (e desconhecimento) de si e do outro se dá mediante as relações e práticas institucionais – do berço familiar ao mundo afora.

Antes de prosseguir é importante retomar um dos principais traços constitutivos da AID, qual seja, constituir-se na interface de diferentes áreas do conhecimento. Pois a compreensão que Guirado desenvolve sobre "sujeito" e "subjetividade" vem, nas palavras da autora, para "amarrar as pontas" deixadas pelos discursos com os quais dialoga, de modo que este trabalho de amarração resulte numa proposta de exercício *de psicologia*. Uma psicologia que marque sua especificidade frente à filosofia, à linguística e à sociologia política com as quais dialoga. Sigamos as pontas que a dobradiça amarra.

Começando pela linguística e pela AD. Em *Psicanálise e análise do discurso*... Guirado (1995/2006, p. 65-66) comenta:

> A impressão que se tem, tanto ao ler os exemplos apresentados pelos analistas do discurso, como ao acompanhar uma análise desenvolvida sob tais pressupostos, é

> que sobram "pontas" desamarradas. É, como constantemente se ouve de críticos da AD, uma análise que se põe entre o descritivo e o teórico, apontando onde ocorrem as disjunções enunciador/locutor/níveis de alocução e nada mais. A sensação que se tem é a de: o que fazemos com isso?

Diante duma certa desconfiança com relação aos lugares aos quais se chega com uma pura análise de discurso, Guirado se impõe a exigência teórica de formular uma "hipótese de sujeito ou de subjetividade como *lugar* da divisão e da organização de sentidos, que não seja aquele genérico – o discurso – como propõe a AD" (GUIRADO, 1995/2006, p. 66). A exigência que se faz aqui é o que permite o trânsito da linguística à psicologia, pois a hipótese de sujeito/subjetividade perscrutada desloca o foco da formação discursiva como única organizadora de sentidos. O compromisso da AD é com o discurso e suas condições de produção, mas o de uma psicologia cujo objeto são as relações, tal como reconhecidas por aqueles que as fazem, é com a subjetividade que nessas relações se produz. Trata-se, pois, de formular uma hipótese que, com a articulação entre a formação discursiva e o sujeito/subjetividade, efetive o trânsito da linguística à psicologia e permita, ainda, seu trabalho de interface.

Neste ponto, indagando os ajustes teóricos necessários para a construção do sujeito/subjetividade descrito, Guirado (1995/2006, p. 67) se volta ao "âmbito em que o sujeito psíquico é rei: a psicanálise". E aí conclui:

> [...] é na história pessoal (mais ou menos remota, mais ou menos atual, e, sempre, na suposição de transferências) que se buscam motivos e sentidos que se "esqueceram" (por efeitos de repressão/recalque) e que se devem "desesquecer".
>
> Esta história pessoal, como sabemos, é entendida, mais das vezes, como a história dos sentidos construídos pelas pessoas nas relações que constituem vida adentro. Não importa, sabemos também, se se encontram apoiadas ou não em situações empíricas que as expliquem. Há um arranjo indefinível no e pelo sujeito, que lhe atribui um estatuto de concreticidade, verdade e certeza de que precisa para que a realidade possível seja esta, colada ao conjunto de imagens e significações que fazem a pessoa se reconhecer sendo aquilo que... é. (GUIRADO, 1995/2006, p. 67-68).

Guirado repassa, em linhas gerais, as proposições teóricas de Freud, Klein e Lacan que dão sustentação a uma propositura de sujeito/subjetividade psicanalítica, ressaltando em cada uma delas o lugar concedido à singularidade na organização das experiências e sentidos; derivando, desta análise, a singularidade como ponto de confluência dos diferentes discursos psicanalíticos. "Inscrito com as letras do desejo, da sexualidade ou da culpa/reparação, nas ordens dos registros simbólico/imaginário/real, das instâncias do id/ego/superego ou das posições esquizoparanóide/depressiva, há um sujeito singular, pela organização fantasmática que (o) constitui." (GUIRADO, 1995/2006, p. 72).

Este sujeito singular, organizado por e organizador de uma história de vida única e irredutível, é o elemento com o qual Guirado amarrará as pontas deixadas pela AD. O sujeito-dobradiça, no dizer da autora, *articula* a formação discursiva (o contexto) à singularidade de uma (sua) história de vida. Daí a imagem da dobradiça como metáfora deste trabalho de articulação. "Assim, podemos pensar que é na singularidade demarcada por regiões de sentidos construídos pelo (ou no) sujeito que se 'amarram as pontas' deixadas, por método e disciplina, na AD." (GUIRADO, 1995/2006, p. 73).

Se, ao marcar o lugar da organização de sentidos na formação discursiva, o conceito dobradiça de sujeito permitiu a interface entre a análise institucional e a AD, veremos a seguir como, ao imprimir a marca da singularidade, este conceito enlaça também a compreensão foucaultiana a respeito da produção de subjetividade.

"De que sujeito fala Foucault e de que sujeito, de alguma forma, se exige falar em psicologia?" (GUIRADO, 2010, p, 92). Para responder a esse questionamento tomaremos como apoio a exposição realizada por Ribeiro (2007), *Sujeito-dobradiça: metáfora de subjetividade, metonímia institucional* – texto acolhido por Guirado (2010) para, com as palavras de Ribeiro, narrar sua própria empreitada. Neste escrito Ribeiro detalha a compreensão foucaultiana sobre os processos de objetivação do homem em sujeito – que vive, fala e trabalha; normal, desviante; e sexual. E sobre os processos de subjetivação sofridos quando tais sujeitos apropriam-se dos discursos que os objetivaram, constituindo assim uma experiência de si por meio dos dispositivos objetivadores – como uma subjetividade-efeito. Nas palavras da autora:

> Uma análise eminentemente foucaultiana, radicalmente genealógica, conduz-nos por meio dos estudos dos dispositivos à visibilidade sobre os processos de objetivação e subjetivação no discurso. Entretanto, em nosso entendimento, a análise foucaultiana do dispositivo aponta para os modos de subjetivação, mas não reorganiza operadores de leitura para a apreensão da subjetividade-efeito. [...]
>
> A compreensão da subjetividade possível na ordem foucaultiana remete, portanto, ao circunstanciamento dos modos como os homens se tornam sujeitos, se objetivam como sujeitos, aprendem a se reconhecer como sujeitos, compreendem-se como sujeitos... Enfim, os modos pelos quais os homens falam 'de si'.
>
> Ora, parece-nos que o dispositivo fala da subjetivação, mas não fala do 'de si'. Sugere-se aqui que uma análise rigorosamente foucaultiana enunciaria, mas não matizaria, a subjetividade-efeito. Parece-nos, pois, necessário um relançar-se sobre o dispositivo aberto no sentido da subjetivação, e fazer-lhe incidir outros operadores de leitura. Outros dispositivos, talvez?
>
> Em nossa percepção, o sujeito-dobradiça configura-se como um operador conceitual capaz de afirmar e matizar as condições de possibilidade e de emergência da subjetividade no duplo horizonte da objetivação e da subjetivação. (RIBEIRO, 2007, p. 255-256).

Ribeiro expõe como, para Foucault, a subjetivação refere-se ao modo como os sujeitos objetivados aprendem a se reconhecer sujeitos, e como uma subjetividade-efeito é assim disparada. E chama a atenção para o fato de que a análise foucaultiana enuncia, mas não matiza, essa subjetividade-efeito. Nesse horizonte aberto por Foucault o sujeito-dobradiça afirma e matiza a subjetividade, enunciando simultaneamente as condições de produção do discurso e os efeitos de subjetivação. "Se [Foucault] se recusa a admitir o sujeito, dramático, afetivo, inconsciente, sede das instituições e rachaduras do discurso que vai além dele, por certo, pode deixar que nós o admitimos." (GUIRADO, 1995/2006, p. 93). Com a introdução do conceito dobradiça a dispersão do sujeito operada por Foucault quando privilegia os processos de objetivação e subjetivação é ressituada.

De forma análoga à amarração realizada na AD, o sujeito-dobradiça opera uma articulação a partir do discurso foucaultiano. Pois permite entrever a posição singular do sujeito nos dispositivos da ordem discursiva.

> [...] a ideia de dobradiça permite entrever, num mesmo movimento, dispositivos e lugares institucionais. Esses lugares, por sua vez, passariam a ser tomados como lugares de enunciação, pela articulação com os termos de uma análise pragmática do discurso. E, nesse outro movimento, ganhariam direito à produção de um discurso heterogêneo e polifônico. Da polifonia à polissemia, outro breve deslocamento, agora em direção à psicanálise, e incursionaríamos, passos claros e conscientes, no terreno dos sentidos e das significações. (GUIRADO, 2010, p. 138).

Um esquema de paridade entre os dispositivos discursivos, os lugares de enunciação e os lugares institucionais permite o trânsito, ou a articulação, entre as ideias de Foucault, uma AD e uma análise institucional, respectivamente. Isso sem perder de vista o singular trabalho de organização destes lugares-dispositivos propiciadores de sentidos, numa aproximação com a psicanálise.

Além da ideia de singularidade, da psicanálise herda-se também o conceito de transferência. Com os devidos ajustes[5], Guirado se apropria do conceito para falar das reedições de vínculos significativos que uma pessoa realiza em sua história de vida. Assim, em meio ao trabalho de organização dos lugares-dispositivos que ocupa, esta pessoa reedita suas relações anteriores significativas quando assume novos lugares, dando margem a um cruzamento de expectativas e sentidos que só podem ser tomados pela articulação desses lugares-dispositivos com sua história de vida.

---

[5] Vide *Transferências e Transferências* (publicado em *Psicologia: Ciência e Profissão*, nº 12/92 e também como um capítulo de *Psicanálise e análise do discurso*...), onde Guirado discute a migração de conceitos.

Conforme vemos, a psicanálise é o "fio de costura" que devolve à psicologia as amarrações entre a AD, Foucault e uma análise institucional. A tessitura do sujeito assim constituído – na fronteira de distintas áreas do conhecimento – já não é mais estritamente psicanalítica, apesar de apoiar-se na psicanálise, nem foucaultiana, apesar de apoiar-se também em seu pensamento. "Por análises como esta 'psicologizamos' a noção de sujeito? Ou a 'pulverizamos'? Nem lá, nem cá." (GUIRADO, 1995/2006, p. 86).

> Como se pode notar, no contexto da análise é que se colocou a questão de que sujeito essa estratégia de pensamento configura. E, com ela, uma justa distância entre o sujeito psicológico que salta das análises habituais que se produzem tanto em psicologia quanto em psicanálise, de um lado, e a dispersão do sujeito que marca, sobretudo, *A Ordem do Discurso* (FOUCAULT, 1971/1996), de outro. (GUIRADO, 2010, p. 136).

O resultado deste trabalho de interface é a concepção de um sujeito não substancializado que se dá como efeito de uma ordem discursiva, sem, com isso, perder o traçado de sua singularidade. Efeito, inclusive, do próprio discurso da AID – não se pode perder de vista: o sujeito-dobradiça é objetivado nas e pelas análises que assim se fazem. Ele não é, portanto, o sujeito psíquico; mas o operador conceitual que permite à AID instrumentar uma analítica da subjetividade em meio às tensões que animam as fronteiras entre diferentes campos do conhecimento.

*

"A questão está na perspectiva que se tem de análise, os recortes que ela permite e as 'amarrações' ou as reconstruções a que se chega" (GUIRADO, 1995/2006, p. 86). Apostando na afirmação de Guirado passamos, agora, dos recortes e "amarrações" que compõem o sujeito-dobradiça aos que, ainda com esse sujeito, compõem o objeto de nossas próprias análises.

Conforme vimos, a metáfora da dobradiça articula, metodologicamente, as condições de produção do discurso e os efeitos de subjetivação que assim se dão, expressando uma subjetividade instituída nas e instituinte das práticas discursivo-institucionais. Articula ainda, epistemologicamente, a psicanálise freudiana, a filosofia foucaultiana e a AD pragmática que lhe é afeita, sem com elas se confundir.

Os discursos constitutivos do conceito dobradiça de sujeito e da AID dão forma a um modo de análise específico. Esta modalidade de análise admite sua ascendência foucaultiana já desde o entendimento sobre o que é uma *análise* em oposição ao que é uma *hermenêutica*.

Passamos, assim, às condições de produção delimitadas pelo próprio sujeito-dobradiça e ao modo como elas condicionam nosso escopo de afirmações possíveis.

Em linhas gerais pode-se dizer que a metáfora da dobradiça já traz consigo o cerne daquilo que se entende por "análise": o enlace entre texto e contexto, ou ainda, o enlace entre um enunciado e suas condições de produção (que se atualizam no/pelo próprio enunciado). A "análise" com a qual trabalhamos implica a ideia de que qualquer enunciado, qualquer afirmação, qualquer verdade, é produzido (não descoberto) numa rede discursiva de enfrentamentos, num contexto que dispõe condições de possibilidade para a formulação de tal enunciado. Devendo, ainda, ser considerado como parte do contexto o discurso que compõe a análise (em nosso caso a AID).

A consideração do discurso do analista como constituinte do discurso em análise e das afirmações produzidas representa, grosso modo, a diferença entre os procedimentos de "análise" e "interpretação". Pois uma hermenêutica, segundo Guirado (2010) na esteira de Foucault (1967/1980), não dispõe do contexto como gestor dos sentidos possíveis. Atém-se antes aos procedimentos de interpretação que permitiriam descobrir uma verdade até então encoberta.

> O ato de interpretar [...] É o procedimento que aciona, ao mesmo instante e movimento, expectativas, conceitos, pressupostos e certezas mais ou menos encobertos e sugestivos da verdade sobre o que diz aquele que se põe em análise. E isso com a naturalidade e legitimidade de qualquer dispositivo discursivo-institucional. (GUIRADO, 2010, p. 160).

Pela interpretação, o discurso do analista é incluído no discurso em análise sem ser reconhecido como parte de suas condições de produção. Propiciando a reiteração de um pressuposto sob a forma de uma descoberta.

Em nossa proposta, por conseguinte, não nos colocamos a descobrir verdades já presentes e obscurecidas no discurso de Freud, como quem exerce uma interpretação; pelo contrário, nos colocamos como quem busca analisar o modo de produção de um discurso, na tentativa de construir afirmações quando remetidas ao seu contexto discursivo e às suas condições de produção. E desde já, quando evidenciamos nossos pressupostos sobre o que é fazer "análise" e sobre a estratégia conceitual que nos orienta nesse fazer analítico, estamos a remeter as afirmações por vir às suas condições de produção. "Por tudo o que se disse até aqui, dirigimos os argumentos para a diferenciação entre análise e interpretação. O diferenciador é a consideração do contexto para a produção do sentido" (Guirado, 2010, p. 184).

Uma vez instrumentados pelo conceito dobradiça de sujeito, podemos, a exemplo do que faz Ribeiro (2007), avançar situando o sujeito-dobradiça como um dispositivo[6] de análise que nos permitirá configurar algo novo, que inexistia antes da análise. Por ora nosso intuito é estabelecer a grade analítica disposta por esse dispositivo para que, na sequência do trabalho, suas produções sejam demonstradas.

Se nosso dispositivo de análise articula as condições de produção do discurso aos efeitos subjetivos que assim se dão, podemos com isso situar os lugares que os discursos de Foucault e de Freud ocupam em nossa proposta – de acordo com o anunciado na introdução do trabalho. Lembremos que seus discursos não são estranhos a própria constituição do conceito dobradiça de sujeito, pelo contrário, são seus termos constituintes.

Assim, operar com este conceito já nos coloca em face de seus discursos, bastando organizá-los: a imagem da dobradiça permite tomar as proposições de Foucault como um pressuposto de análise, um pressuposto que dispõe a abertura para entrever as condições de produção de um discurso. O passo seguinte é colocar sob esta abertura, condicionada a ela, o discurso de Freud. Deste modo, estamos fazendo o discurso de Foucault funcionar como condição de leitura de um outro discurso, permitindo-nos indagar as condições de produção do discurso freudiano, isto é, o exercício de uma técnica, um conjunto de relações de poder produzindo saber; este ângulo favorece a visão de um contexto em ação da produção de um discurso – não por o discurso de Foucault ser condição de produção do de Freud, evidentemente, mas por fazermos do discurso foucaultiano a condição de produção de nossos próprios enunciados a respeito do discurso freudiano.

A partir daí incide mais diretamente nosso próprio trabalho analítico de caracterização de um perfil de "sujeito": reorganizando o discurso de Freud para apontar os efeitos de reconhecimento e desconhecimento a que aquele contexto de produção discursiva faculta: naturalizando uma visão de homem, produzindo verdades, objetivando o desenho de um "si". O sujeito que nossa análise produzirá a partir do discurso freudiano, portanto, se dá mediante a articulação com o discurso foucaultiano tomado na qualidade de condição de leitura, de pressuposto de análise.

Com o sujeito-dobradiça ganhamos mobilidade entre o discurso de Foucault e o de Freud, podendo aplicar em *O mal-estar na civilização* algo do crivo de análise exercido em *As técnicas de si*: a determinação do contexto da produção de um "si".

---

[6] No dizer de Foucault (1978/2009, p. 246) o dispositivo abarca "[...] estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles.".

Frisemos que o discurso de Foucault não empreende a caracterização do perfil de "sujeito", este é justamente o nosso trabalho. Ele apenas nos dispõe as condições de produção, e a partir disso, somos nós que, instrumentados pela AID, produzimos. Portanto, em última instância, o sujeito do qual falaremos está condicionado a essa perspectiva, a de que ele é *produzido*; produzido a partir dos efeitos de reconhecimento e desconhecimento facultados pelo exercício da técnica freudiana, pela ação do contexto que o discurso de Freud institui.

Repetindo-nos: por ora esperamos ter marcado como o conceito dobradiça de sujeito instrumenta e aponta uma direção de análise, de modo que possamos, a partir de agora, caracterizar um perfil de "sujeito" derivado de Freud.

3.2 *CORPUS* DE ANÁLISE

Resta, segundo o que estabelecemos na introdução deste trabalho, aparar uma última aresta, qual seja, estabelecer o *corpus* de análise sobre o qual nos deteremos. Não por acaso elegemos como carros-chefes textos nos quais consideramos que os autores, ao invés de teorizar a subjetividade, a colocam em ato pelo exercício de seu pensamento: *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1996) e *As técnicas de si* (FOUCAULT, 1982/2014). Devemos realizar alguns ajustes na frase anterior e no tratamento dispensado aos autores.

Tal qual comentado no capítulo *Psicanálise e Subjetividade*, Freud nunca teorizou a subjetividade, portanto seria equivocado afirmar que em *O mal-estar na civilização* Freud, a rigor, coloca em ato uma concepção de subjetividade. Não obstante, se apostamos na abertura e indeterminação de seu discurso, se admitimos o trabalho de análise que faremos com ele (configurando um objeto inicialmente inexistente) e se consideramos o discurso freudiano profícuo em instrumentar um entendimento sobre o domínio subjetivo, podemos afirmar que em *O Mal-estar...* Freud coloca em ato seu modo de operar analiticamente (ou interpretativamente). E a partir da análise do modo como ele constrói suas afirmações sobre a civilização derivaremos o perfil de um "si".

Pode soar estranha a escolha de um texto freudiano dito "social" ou "cultural" para subsidiar reflexões sobre "sujeito" e "subjetividade". Contudo, esta escolha é uma decorrência metodológica: *O Mal-estar...* pode ser caracterizado como um texto limite, no qual Freud estende o pensamento psicanalítico à fronteira com a civilização, mostrando como a psicanálise correlaciona indivíduo e sociedade. É, segundo nossa estratégia metodológica, na

interface com um campo que melhor se delimita o específico de outro: “É interessante que pensar nas fronteiras permite pensar a especificidade de um determinado... modo de pensar.” (GUIRADO, 2010, p. 71).

Vimos como este é um traço constitutivo da AID. E agora ele se faz ouvir no recorte de nosso *corpus* de análise: uma obra cujo foco está *na civilização* nos oferece a oportunidade ímpar de apreender a perspectiva de Freud em exercício, em ato: afinal, qual é o modo como Freud desenvolve um discurso sobre a civilização? Enquanto discorre sobre o dito civilizado, Freud movimenta uma perspectiva que expõe seu escopo de compreensão sobre a civilização, sobre o indivíduo e, a partir da qual, esperamos configurar um “sujeito”. Estrategicamente, é situando nossa análise ali onde a perspectiva freudiana se desloca rumo à realidade social que almejamos poder esboçar um entendimento sobre um não dito na obra de Freud que, não obstante, é bastante dito na psicanálise. Desta forma, apostamos que, quando se propõe a falar sobre a civilização, Freud, de quebra, movimenta uma possível concepção de “sujeito”, de “subjetividade”.

Em *As técnicas de si*, ao contrário do *Mal-estar*, não podemos falar numa *possível* concepção de “sujeito” e “subjetividade” a ser configurada por nossa análise. Pois Foucault já trabalha com conceituações explícitas – o que dispensa o labor de configuração de algo que já está presente em seu discurso. Com Foucault, portanto, nosso trabalho muda de foco, centrando-se num estudo que aponte sua concepção de “sujeito”, que mostre como Foucault pensa a questão da subjetividade. Pois é a partir da compreensão das técnicas de si que seguiremos com a análise do texto de Freud. Sendo assim, ao invés de figurar como objeto de análise, o texto de Foucault nos figura como referência, como pressuposto a partir da qual empreenderemos o trabalho com o discurso freudiano.

A escolha deste texto especificamente se dá por dois motivos: (1) por ser um texto que expõe em ato a compreensão de Foucault a respeito da determinação das relações de poder no processo de produção da subjetividade, permitindo assim o circunstanciamento da psicanálise como uma técnica de si, e (2) por ser um texto exemplar do período de produção no qual Foucault privilegia o domínio subjetivo. É verdade que Foucault afirma ter tido a questão do sujeito como tema geral de sua obra[7], no entanto é usual entre os estudiosos de seu pensamento dividir seu trajeto filosófico em função de alguns temas centrais, conforme demonstram Guirado (2010) e Veiga-Neto (2011). Desta forma, encontramos nos escritos contemporâneos à trilogia da história da sexualidade, nos quais são abordadas as questões

[7] *O sujeito e o poder* (FOUCAULT, 1982/1995).

concernentes à produção da subjetividade, ao cuidado de si e à estética da existência, o foco privilegiado de nossa atenção. É como texto representativo desse período que *As técnicas de si* se introduz em nossos objetivos.

3.2.1 Nota sobre a tradução

Dado que trabalhamos com análise de discurso, é relevante um breve comentário acerca da tradução. Foge ao escopo de nosso trabalho deter-nos sobre as complexas questões que tangem à tradução de Freud. De modo que essa notação visa a situar a escolha então realizada.

Embora contemos com novas traduções dos textos de Freud, optamos pelo uso da já conhecida *Edição Standard*. Estamos cientes das críticas que esta edição recebe e das polêmicas que envolvem a tradução de termos como, por exemplo, "*trieb*", "*Ich*" e "*verdrängung*", que dividem opiniões entre "pulsão" e "instinto", "Eu" e "Ego" e "recalque" e "repressão", respectivamente.

Diante disto, consideramos válido ressaltar que apesar das críticas sofridas "a *Edição Standard Inglesa* tornou-se referência para muitas outras" além da brasileira, tendo desfrutado da aprovação de Freud, como comenta Bracco (2012, p, 234); além de ser a versão do texto freudiano mais amplamente divulgada no Brasil, aquela com a qual a grande parte de seus leitores e estudiosos desfrutam de familiaridade.

Quanto às polêmicas de termos, vale dizer que a tradução direta do alemão de Paulo César de Souza, lançada pela *Companhia das Letras* (1930/2010), conta com escolhas que, de certa forma, as mantém ao optar por "instinto" para traduzir "*trieb*" e por "repressão" para traduzir "*verdrängung*". Com isto não estamos a criticar ou a subscrever as opções de Souza, mas a indicar que uma tradução, qualquer que seja ela, implica escolhas dando lastro a divergências. Deste modo, optamos por nos manter fieis aos termos e expressões presentes na edição consultada, reproduzindo-os tal qual constam nela.

Para as finalidades de nosso trabalho consideramos não haver diferenças estruturais entre a utilização de um termo ou de outro, uma vez que depreendemos seus sentidos não propriamente de um esquema de correspondência entre o termo em questão e seu significado, mas a partir do contexto no qual ele está incluso, das relações que estabelece com outros termos, do desencadeamento das ideias, das estratégias discursivas mais amplas, que tomam

forma através das construções argumentativas, das perspectivas de reconhecimento instauradas, e assim por diante. Nossa análise guia-se muito mais pelo contexto presentificado no texto.

Ademais, teremos à mão a edição da *Companhia das Letras*, a fim de cotejar o modo como alguns termos-chave para nossa análise constam em uma edição e em outra – o que será indicado em nota de rodapé ao longo da análise.

3.3 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

Retomando o embasamento pragmático da AID, pontuamos, sob o risco de incorrer em repetição, que a análise que se faz não se propõe a uma leitura interna ao discurso de Freud, isto é, uma leitura que parte dos pressupostos, das categorias e da lógica do próprio discurso que se analisa. Munidos de um discurso nos voltamos a outro. Procedemos, pois, a uma espécie de desmontagem do discurso (em relação à sua própria perspectiva interna), seguida de uma remontagem que evidencie seu modo de produção.

Esta visada externa, por assim dizer, não se propõe, igualmente, a qualquer espécie de verificação da validade do discurso freudiano. O foco, conforme já dito, é acompanhar sua construção, o encadeamento das ideias, as estratégias discursivas utilizadas, os modos de enunciação, as cenas configuradas, enfim, seu contexto de produção; e, a partir da reconstrução pautada neste enfoque, configurar novos enunciados e sentidos.

Buscamos, portanto:

1. Acompanhar as linhas argumentativas em suas continuidades e descontinuidades: que temas aparecem, como são encadeados, quais as aparentes rupturas entre eles?;
2. Atentar para os modos de enunciação: como se posiciona o sujeito da enunciação na relação com o interlocutor? Em que momentos a autoria do discurso é declarada (uso da primeira pessoa do singular) e em que momentos é compartilhada (uso da primeira pessoa do plural ou sujeito indeterminado)?;
3. Delinear os interlocutores do texto: com quem o autor dialoga (mesmo que não declaradamente)?;
4. Delinear os lugares ocupados por enunciador e interlocutor(es);

5. Delimitar que tipo de interlocução se cria entre enunciador e interlocutores: de convencimento, de contraposição, de concordância pressuposta, de ataque, etc.;
6. Apontar em que momentos a autoria pelo que é dito é reclamada pelo enunciador, ou é dividida com o interlocutor (imitação subversiva), ou, ainda, é dificilmente atribuível (discurso indireto livre);
7. Apontar os modos como os argumentos são estabelecidos: que estratégias discursivas são utilizadas (analogias, relações de causa e efeito, experiência empírica, etc.)? E em que momentos são utilizadas?;
8. Destacar os efeitos de reconhecimento e desconhecimento assim facultados;
9. Configurar cenas que relacionem o modo de produção do discurso a um determinado perfil de "sujeito".

Reiteramos, finalmente, a visada metodológica da AID: uma estratégia de pensamento. Nosso método, nossa estratégia, definiu as condições de possibilidade de nossas enunciações. E o mesmo ocorre com a verdade a ser formulada – uma verdade produzida num campo discursivo, não uma verdade a ser desvelada numa exterioridade. Assim, todo sentido a ser atingido nas análises desta pesquisa o é com atenção ao seu contexto, ao seu modo de produção e ciente de sua parcialidade.

4 AS FILOSOFIAS DE *AS TÉCNICAS DE SI*

O homem normal não apenas é muito mais imoral do que crê, mas também muito mais moral do que sabe.
S. Freud

Antes de abordar o texto de Foucault, propriamente dito, seguiremos com uma exposição das principais tendências e escolas filosóficas presentes em seu escrito. E o fazemos tendo em vista a presença e a especificidade do(s) discurso(s) filosófico(s) num trabalho de psicologia, destinado a uma comunidade discursiva que não está, necessariamente, familiarizada com tal(is) discurso(s), além do fato de Foucault, em sua análise, abordar o tema das filosofias antigas de modo direto, como quem escreve a um leitor inteirado a respeito do tema. Em conformidade com isso, não visamos a uma exposição minuciosa e aprofundada dessas tendências filosóficas, afinal, não são elas nosso objeto primeiro; visamos antes a uma explanação que possa situar minimamente o leitor ao longo do estudo de *As técnicas de si*; uma explanação interessada que traga os aspectos mais relevantes para a compreensão do texto foucaultiano. Para tanto, teremos como base as linhas de Marilena Chaui (2000; 2002; 2010)[8].

O período histórico coberto no texto de Foucault abrange desde a Grécia clássica, nos séculos V e IV antes de Cristo, quando aborda a filosofia socrático-platônica por meio do *Alcibíades I* de Platão; passa pelo Império Romano, nos séculos I e II depois de Cristo, quando aborda as escolas helenísticas; até chegar ao Baixo Império, nos séculos IV e V, quando aborda os princípios do monasticismo cristão.

4.1 A GRÉCIA CLÁSSICA E A FILOSOFIA SOCRÁTICO-PLATÔNICA

É durante o final do século V e ao longo do século IV que se estende o período socrático ou antropológico da filosofia grega, em que o centro da reflexão filosófica migra da natureza e da cosmologia para as questões humanas e a *pólis*, privilegiando a formação do

[8] É importante salientar que um campo complexo como o filosófico compreende, evidentemente, diversas leituras. E que se podem encontrar discrepâncias, diferenças e mudanças de acentuação entre a leitura apresentada por Chaui e a que, na sequência, se apresenta de Foucault.

cidadão e do sábio virtuoso, a política, a ética e a teoria do conhecimento. É também durante este momento que se desenvolve o chamado "século de Péricles" que, ao contrário do que designa, não se refere à cronologia de cem anos, mas ao período que vai de 440 a 404 a.C. A expressão "século de Péricles" expressa algo maior que este período de trinta e seis anos, referindo-se à consolidação das tendências culturais que vinham sendo criadas antes dele e que perduram após seu término, quando as cidades, o comércio, o artesanato e as artes militares experimentam seu apogeu e Atenas torna-se o centro da vida social, política e cultural da Grécia, consolidando, ainda, a democracia.

Chaui (2000) ressalta duas características da democracia grega de grande importância para o futuro da filosofia: em primeiro, que a democracia afirmava a igualdade de todos os homens adultos perante as leis, bem como o direito de todos de participar diretamente do governo da cidade, da *pólis*; em segundo, que, em decorrência da democracia direta ao invés da eleição de representantes, todos tinham participação no governo, e os que dele participavam tinham o direito de exprimir, discutir e defender em público suas opiniões sobre as decisões que a cidade deveria tomar. Surgia, assim, a figura política do *cidadão*, da qual, observa Chaui (2000), estavam excluídos aqueles que os gregos chamavam de dependentes: mulheres, escravos, crianças e velhos; e excluídos da cidadania também os estrangeiros. O importante a se destacar é que, com o advento da democracia, uma mudança significativa vai acontecer no modelo de educação grega, a *paideía*, isto é, a formação cultural completa que visava à realização da *areté*, da excelência das qualidades físicas e psíquicas para o perfeito cumprimento dos valores da sociedade, do conjunto dos valores que formam um ideal de excelência do cidadão.

Assim, vemos a *paideía* aristocrática, cujo ideal era o do jovem guerreiro em busca da bela morte, ceder lugar a *paideía* democrática, cujo ideal era o do bom orador, aquele que sabia falar em público e persuadir os outros na política. Portanto, a educação do "século de Péricles" visava à formação do cidadão para a direção da *pólis*, uma formação política, ética e moral que tinha a palavra como principal instrumento para a realização cívica, a realização da virtude democrática, da *areté*.

Chegamos, então, a Sócrates (470/469 a 399 a.C.), considerado patrono da filosofia, figura emblemática cujo conhecimento de que dispomos depende de fontes indiretas, com especial destaque ao seu discípulo Platão (428/427 a 348/347 a.C.); inclusive em nossa exposição, pois é através de um diálogo platônico que interroga a conduta política – o *Alcibíades I* – que Foucault aborda o cuidado de si exercido por Sócrates. Assim, Chaui (2000, p. 44) pergunta:

> Que retrato Platão nos deixa de seu mestre, Sócrates?
>
> O de um homem que andava pelas ruas e praças de Atenas, pelo mercado e pela assembléia indagando a cada um: "Você sabe o que é isso que você está dizendo?", [...] "Você diz", falava Sócrates, "que a coragem é importante, mas: o que **é** a coragem?".
>
> Sócrates fazia perguntas sobre as idéias, sobre os valores nos quais os gregos acreditavam e que julgavam conhecer. Suas perguntas deixavam os interlocutores embaraçados, irritados, curiosos, pois, quando tentavam responder ao célebre "o que é?", descobriam, surpresos, que não sabiam responder e que nunca tinham pensado em suas crenças, seus valores e suas idéias.
>
> Mas o pior não era isso. O pior é que as pessoas esperavam que Sócrates respondesse por elas ou para elas, que soubesse as respostas às perguntas, como os sofistas pareciam saber, mas Sócrates, para desconcerto geral, dizia: "Eu também não sei, por isso estou perguntando". Donde a famosa expressão atribuída a ele: "Sei que nada sei".

Sócrates propunha que antes de querer persuadir os outros, cada um deveria primeiramente conhecer-se a si mesmo; daí o célebre preceito "conhece-te a ti mesmo". Sócrates buscava diferenciar a opinião sobre algo, a *dóxa*, do conceito, da essência, da verdade de algo, a *alétheia*; termo este que exprime o verdadeiro de modo curioso, negativamente: o prefixo *a-* indica a negação de *léthe* (esquecimento, esquecido). *Alétheia*, portanto, significa não esquecimento, não esquecido, ou ainda, lembrado. O que exprime a concepção socrática de conhecimento, a ser desenvolvida por Platão: "a teoria da reminiscência ou a afirmação de que conhecer é reconhecer, recordar ou lembrar a verdade que se encontra adormecida em nossa alma racional." (CHAUI, 2002, p. 199). Deste modo, Sócrates fará do autoconhecimento a condição de todos os outros conhecimento válidos, tidos como verdadeiros; por supor que o conhecimento e a verdade são inatos, que o verdadeiro já se encontra no homem, no interior de sua alma.

"Se conhecer é lembrar, o diálogo filosófico é anamnese", acrescenta Chaui (2002, p. 199). A partir disto, Platão desenvolverá a dialética como caminho para o conhecimento verdadeiro – o método empregado pelo Sócrates dos diálogos platônicos: guiados pelas perguntas do filósofo, seus interlocutores examinam e discutem suas crenças e opiniões sobre alguma coisa, descobrindo nelas contradições, oposições que as fazem se anular e que, assim, não levam a um conhecimento universal, de consenso. Ao perguntar, por exemplo, "o que é a coragem?", Sócrates solicita de seu interlocutor sua *definição*. E definir não é apenas dizer que a coragem é "isso" ou "aquilo", mas dizer o que ela é em si mesma, sua verdadeira essência, de modo que esse conhecimento definido permita identificar, numa pluralidade de coisas ou de ações, aquelas que podem receber a designação de "corajosas". Assim, a essência da coragem é tal que, conhecendo-a, sabe-se, dentre uma multiplicidade de ações, quais são as corajosas – como quem se guia não pela aparência das coisas, mas pela essência que delas se

conhece quando se afastam os dados sensoriais, os hábitos recebidos, os preconceitos, as opiniões e alcança-se um patamar de pensamento puro, guiado, então, pela razão.

Esta concepção de conhecimento estabelece a diferença entre Sócrates e Platão, de um lado, e os sofistas, de outro. Pois, comenta Chaui (2000, p. 46):

> [...] os sofistas aceitam a validade das opiniões e das percepções sensoriais e trabalham com elas para produzir argumentos de persuasão, enquanto Sócrates e Platão consideram as opiniões e as percepções sensoriais, ou imagens das coisas, como fonte de erro, mentira e falsidade, formas imperfeitas do conhecimento que nunca alcançam a verdade plena da realidade.

A filosofia socrático-platônica funda, desta maneira, a dialética como uma educação da inteligência, uma pedagogia do espírito, uma *paideía* que prepara para a contemplação da verdade e permite ao homem agir virtuosamente, porque ele descobre, em si próprio, a essência da virtude. A dialética converte-se na *paideía* capaz de afastar a *dóxa*, resgatar a *alétheia* e, assim, efetivar a *areté*, isto é, a virtude cívica, entregando à *pólis* o cidadão moral e eticamente autônomo, pois ele encontra em si mesmo as regras e normas de pensamento capazes de educar seu caráter para a virtude.

4.2 O HELENISMO E AS ESCOLAS HELENÍSTICAS

Em 338 a.C. os exércitos aliados de Atenas são derrotados pelas forças de Filipe II, rei da Macedônia, assassinado dois anos depois, em 336 a.C., ao qual sucedeu o reinado de seu filho, Alexandre Magno. Os historiadores da cultura, coloca Chaui (2010, p. 13), convencionaram designar “Helenismo”

> as atividades culturais desenvolvidas no período transcorrido entre a morte de Alexandre Magno, em 323 a.C., e o fim da república romana, em 31 a.C., quando Augusto (vencedor da batalha de Actium, em 27 a.C.) se torna imperador de Roma. A designação refere-se à presença dominante da língua e da cultura gregas em todo o mundo conhecido, numa difusão sem precedentes cuja causa inicial foi a convicção de Alexandre, aluno de Aristóteles, de que por seu intermédio a Grécia devia cumprir uma missão civilizatória sobre todos os povos da terra. [...]
>
> Embora o termo *Helenismo* pareça indicar apenas a hegemonia da cultura grega, na realidade, exprime a comunicação intensa entre as criações culturais helênicas e as orientais enquanto submetidas a um mesmo e único poder central [Alexandria e, mais tarde, Roma].

Em se tratado da história da filosofia, particularmente, fala-se em período helenístico para designar os três maiores sistemas filosóficos da época, a saber, o ceticismo, o epicurismo e, o mais importante deles, o estoicismo. Apesar de datarem da morte de Alexandre, o desenvolvimento dessas escolas filosóficas prossegue para além do fim da república romana, entendendo-se durante todo o Império, até seu declínio no século V da era cristã. De modo que a cultura helenística possuirá uma fase romana com escritos em latim, a exemplo de Sêneca e Marco Aurélio, e chegará a conhecer o advento da cultura cristã.

Chaui (2010) destaca que, a despeito da pluralidade de tendências filosóficas que compunham o Helenismo, um conjunto de traços comuns pode ser destacado, diferenciando-o da filosofia clássica grega. Em geral, os helenísticos mantiveram a classificação organizada por Xenócrates, dirigente da Academia platônica entre 339 e 314 a.C., que dividira a filosofia numa tripartição: (1) a lógica, que compreende o estudo do raciocínio e do discurso racional; (2) a física, que compreende o estudo da Natureza e de todas as suas manifestações; e (3) a ética, que compreende, finalmente, o estudo da natureza humana e da vida reta e feliz. "É assim que, na *Carta 89*, Sêneca escreve que "os autores mais importantes dizem que há três partes na filosofia: ética, física e logica", a primeira incluindo política e moral, a segunda tratando não só da filosofia natural, mas também da ontologia, e a terceira incluindo a retórica." (CHAUI, 2010, p. 15).

Não obstante mantivessem essa classificação, os helenísticos, especialmente os epicuristas e estoicos, ao contrário de Platão, concebiam a física (ou a filosofia da natureza) como sustentáculo da ética. Deste modo, ética e física estavam intrincadas, não havendo oposição entre o sensível (física) e o inteligível (ética), como fazia Platão ao opor as imagens sensoriais às ideias puras, às formas verdadeiras. Portanto, para os epicuristas e estoicos era impossível uma ética sem uma física. Tenderam, pelo contrário, a um naturalismo ético: a determinação da ação humana, as regras de conduta e a felicidade só podem ser encontradas com o apoio numa concepção racional de Natureza.

Como consequência de sua oposição ao legado platônico, ressalta Chaui (2010), as filosofias helenísticas podem ser consideradas materialistas, ou seja, elas recusam entidades imateriais ou incorporais, como as figuras supranaturais das Formas ou Ideias platônicas. O privilégio de uma ética naturalista entre as filosofias helenísticas "conduziu à ideia da *sophia* menos como *theoria* e muito mais como sabedoria prática, *phrónesis*" (CHAUI, 2010, p. 16). Mais importante do que um conhecimento racional elevado, era experimentar uma vida ética justa e feliz. E a educação para esta vida se dava, prioritariamente, no âmbito prático, tendo no jardim e no pórtico a imagem da *escola filosófica*: um lugar onde a filosofia é ensinada ou

transmitida e, ao mesmo tempo, uma maneira de viver praticada por seu fundador e seus membros. Destarte, as escolas helenísticas não se identificavam, como as clássicas, com a ideia de uma posição teórica, mas como uma preferência por um modo de vida em torno do qual se organizavam para a transmissão de suas doutrinas.

Pode-se também contrapor o ideal clássico do filósofo à figura do sábio helenístico para melhor apreender a mutação filosófica operada por essas escolas:

> o filósofo clássico aspira ao conhecimento especulativo dos primeiros princípios de todas as coisas e das verdades últimas; sua razão volta-se para o puramente inteligível e imaterial. Em contrapartida, o sábio helenístico procura o autodomínio de sua vontade racional, fortalecendo-a para que se exerça como potência dominadora das paixões e dos vícios; sua razão volta-se para a ética. (CHAUI, 2010, p. 35).

Com a figura do sábio, pode-se sintetizar o traço comum às escolas do período helenístico: o racionalismo ético, a convicção de que é possível definir regras racionais universais para a conduta humana cuja exemplaridade é oferecida pela figura do filósofo como sábio ou homem virtuoso, que não se deixa abater pelo infortúnio nem corromper pela boa fortuna, capaz de ensinar aos outros o caminho da vida feliz, fazendo da filosofia uma sabedoria de vida.

Se o nascimento da concepção ocidental de racionalidade encontra-se articulado ao surgimento da *pólis*, ou ainda, se a invenção da democracia ateniense mostra-se como referência indispensável ao entendimento da filosofia clássica grega, o Helenismo terá como referência de compreensão justamente o término da *pólis* democrática, livre e independente. Ou melhor, nele a filosofia tomará o *kósmos*, o mundo, como paradigma da única *pólis* conhecida pelos filósofos, agora *cosmopolitas* ou cidadãos do mundo.

Com a queda do Império de Alexandre o estatuto da *pólis* muda: ela deixa de acolher o indivíduo com segurança e tranquilidade para acolhê-lo com contingências: o rico pode ficar pobre, à fartura pode se suceder a escassez, a tranquilidade pode ser interrompida pela turbulência e pelo conflito, e assim por diante. Vem a se estabelecer, então, uma descontinuidade pela qual o indivíduo começa a se ver isolado, ou desconectado, da cidade: a cidade vai bem, mas ele vai mal; ou ao contrário, a cidade vai mal, mas o indivíduo se retira espiritualmente dela e fica bem. No jardim de Epicuro, por exemplo, o caminho da felicidade está muito mais atrelado às próprias atitudes, na vida privada, do que às atitudes que se tem junto à *pólis*, na vida pública. Deste modo, passa a existir uma vida privada separada da vida pública, fenômeno um tanto estranho às filosofias de Sócrates e Platão.

Neste cenário contingencial a filosofia começa a desempenhar o peculiar papel de medicina da alma, de terapia para a felicidade. Ela oferecerá ao indivíduo modos de se enfrentar as durezas da cidade com serenidade, não cedendo ao desespero, sem deixar-se abater pelas paixões. A ideia da filosofia como medicina da alma, inclusive, foca-se no combate às paixões, no controle do *páthos*. Para os sistemas helenísticos, as paixões são uma forma de agitação interior que desencadeia novos afetos, contrários uns aos outros, dilacerando interiormente o ser humano. Donde consideram impossível ser feliz e passional ao mesmo tempo.

> Estar sob o domínio das paixões é estar doente da alma e cabe à filosofia ser a medicina que ensina a libertar-se delas [...]. Libertar-se do apelo dos bens exteriores e encontrar na razão, no espírito ou na interioridade o verdadeiro bem é o caminho da sabedoria – nem a riqueza, nem as honras, nem o poder político, nem a imortalidade da alma, nem a sorte, nem um Deus transcendente são o bem. Por isso mesmo o grande mote dos helenísticos será: renunciar a tudo que não depende de nós e buscar apenas o que depende de nós, o *lógos* que habita todo ser humano. Em cada uma das escolas, a terapêutica da alma proporá remédios e procedimentos diferentes, mas seu tema e seu objetivo serão sempre os mesmos: não se submeter ao *páthos*, mas buscar a *apathéia*, graças à qual se chega à *ataraxia*, isto é, à ausência total de perturbação. Alcançar essa serenidade ou essa tranquilidade de espirito é a verdadeira felicidade ou beatitude. (CHAUI, 2010, p. 18).

A partir desta imagem geral das filosofias helenísticas como medicina da alma, seguiremos às particularidades das duas escolas que mais acentuadamente marcam presença em *As técnicas de si*: o epicurismo e, com destaque maior ainda, o estoicismo.

4.2.1 Epicurismo

Após participar da vida intelectual de Atenas, Epicuro (341 a 270 a.C.) recolhe-se e funda sua escola: O Jardim, local onde residia com alguns amigos, numa espécie de comunidade filosófica. Enquanto o estoicismo dirigia-se a um auditório numeroso, em meio ao movimento da cidade, a Escola do Jardim constitui-se numa atitude de afastamento da vida pública e pela dissolução da identidade entre o cidadão e o indivíduo. “A política é vista como “afã inútil” e o sábio “vive escondido”, retirado e longe do tumulto”. (CHAUI, 2010, p. 83). Para Epicuro, o propósito da filosofia é atingir a felicidade, e esta só pode ser alcançada mediante o afastamento da vida pública em prol de sua busca individual.

Este retiro individual não significa, no entanto, isolamento social. O indivíduo afastado da vida política entra em contato com uma realidade mais ampla que a *pólis*: a

Natureza. O estoicismo fala numa Cidade Mundial, pensando o mundo como Cidade. Já o epicurismo se opõe à Cidade (particular ou mundial) pensando em termos de Natureza, uma realidade mais ampla, igualitária e inclusiva. “Por isso, como a Natureza, o Jardim acolhe sem distinções homens e mulheres, crianças e velhos, escravos e estrangeiros” (CHAUI, 2010, p. 83).

Chaui (2010) destaca que a representação, ainda hoje comum, do epicurismo como uma doutrina do prazer sensual foi elaborada primeiramente pelos seus críticos helenísticos, os estoicos, e posteriormente reforçada pelos primeiros cristãos que condenaram a filosofia de Epicuro por meio da desqualificação moral de sua pessoa como ateu, viciado e sensualista, cristalizando a imagem do epicurista como mestre das volúpias.

Estas representações podem ser descritas como versões depreciativas da concepção de conhecimento epicurista, que considera as sensações a medida fundamental do conhecimento. O corpo, no epicurismo, ao invés de ser a prisão da alma, provê o conhecimento da verdade e indica o caminho para se encontrar o bem. Percebe-se a distância que esta concepção assume daquela platônica que buscava desinvestir a sensação e investir o supranatural como caminho da verdade e da virtude.

> O epicurismo, ao levar ao abandono dos grandes pilares da filosofia clássica grega, ao manifestar todo apreço pelo conhecimento sensorial e fazer o elogio da felicidade proporcionada pelo prazer, produziu uma ruptura teórica e prática que poucos puderam suportar e suscitou o empenho em desqualificá-lo por todos os meios. (CHAUI, 2010, p. 74).

Com o epicurismo podemos melhor entender porque as filosofias helenísticas são consideradas como *sistemas* filosóficos, pois suas partes componentes são inseparáveis: a teoria do conhecimento (lógica) não se separa da teoria da natureza (física) nem da ética. Ao afirmar que o conhecimento provém da sensação, o epicurismo vincula a lógica à física. Além disso, esta teoria do conhecimento também se relaciona com a ética, pois afirma que, além da sensação, o prazer e a dor, *páthos*, são também um modo de conhecer e a ética lida com esses afetos. Ora, a finalidade da ética é conduzir os homens à felicidade e tem como condição libertá-los dos sofrimentos acarretados pelo medo originado pelo desconhecimento das verdadeiras causas das coisas naturais, de sorte que “curar o medo significa oferecer ao agente ético uma física verdadeira” (CHAUI, 2010, p. 86). A filosofia, porque dissipa os terrores do ânimo, é concebida por Epicuro como uma terapêutica ou medicina da alma.

“A ética epicurista é um hedonismo. Na Carta a Meneceu, onde se encontram as principais ideias éticas de Epicuro, este afirma que o prazer (*hedoné*) é o princípio e a

finalidade da vida feliz.” (CHAUI, 2010, p. 105). Embora inclua satisfações momentâneas e físicas, o hedonismo epicurista não pode ser reduzido àquela imagem depreciativa já descrita. Para ser ético, todavia, o hedonismo deve contar com senso e limite dos prazeres, temperança, para se viver de acordo com a natureza. Para o epicurismo não se deve privar-se de prazeres, mas preparar-se para eles educando o gosto e a sensibilidade, de modo a não se furtar nem se exceder aos prazeres. Este preparo ético do/para o prazer não é padronizado, estandardizado, e sim pautado na medida pessoal, individual dos próprios prazeres. Trata-se de uma forma singular de cultivar o prazer, que toma o indivíduo como sua própria medida. Só assim pode-se alcançar o verdadeiro prazer: a serenidade e a tranquilidade do corpo e da alma.

Para isso é preciso que cada um adote uma atitude vigilante consigo mesmo: medida, senso de limite e cálculo dos prazeres são trazidos pelo exercício mental que afasta o ímpeto dos impulsos instintivos e encontra em toda circunstância os motivos do que é preciso escolher e do que é preciso evitar, impedindo, assim, as perturbações da alma. Este raciocínio vigilante tem como princípio a mais importante virtude da ética epicurista, a virtude da prudência:

> Vontade racionalmente esclarecida, a prudência não é apenas uma virtude interior, mas determina o modo de relação com os outros. É ela que leva a compreender que a justiça exprime o desejo de não prejudicar o outro, de dar a cada um o que lhe é devido e de realizar pactos para uma vida em comum pacífica. É também a prudência que faz conceber a honestidade como desejo, na vida privada, de conduta leal de quem não usa subterfúgios na relação com o outro e, na vida pública, de respeito pelo bem público comum. Numa palavra, a prudência traz segurança interior, confiança na vida em comum e felicidade pública. (CHAUI, 2010, p. 110).

4.2.2 Estoicismo

O estoicismo foi a filosofia dominante na época helenística: ao contrário do epicurismo, marginalizado, oposto a Sócrates e acusado de ateísmo e falta de civismo, o estoicismo soube reorganizar as tradições religiosas e filosóficas, adaptar-se à mudanças políticas e teóricas e, assim, popularizar-se.

Conforme havíamos comentado, a cultura helenística se estenderia ao longo do Império Romano, chegando a conhecer o latim e o cristianismo. A difusão e dispersão do ensinamento estoico no mundo mediterrâneo começa em meados do século II a.C. e perdurará até o fim do Império, com o cristianismo lhe fazendo forte oposição. É em sua fase romana que o estoicismo produzirá figuras marcantes como Sêneca, Epícteto e Marco Aurélio.

Como estrangeiro que jamais solicitou a cidadania ateniense, Zenão de Cício (334 a 262 a.C.), fundador do estoicismo, não podia adquirir terras ou edifícios na cidade. Por isso ensinava sua filosofia no Pórtico Pintado, um antigo edifício da ágora de Atenas. Daí a designação que o estoicismo recebe de Escola do Pórtico ("pórtico" em grego se diz *stoá*, daí "estoicismo": *oi stoikói*, aqueles da *stoá*).

Assim como as demais escolas helenísticas, o estoicismo é um sistema que integra as três partes da filosofia, mas que enfatizava as questões éticas, preconizando o exercício da virtude em tudo o que se faz. E "virtude" no léxico estoico é sinônimo de reta razão. O filósofo estoico é aquele que não apenas compreende, mas vive de acordo a razão universal, *lógos*, isto é, que entende as regras da ordem natural e se porta de acordo com a racionalidade imanente da natureza – conforme concebiam. Se os epicuristas consideravam ético o posicionamento derivado da virtude da prudência, do prazer ponderado, refletido; os estoicos tomarão como referencial ético a autoconservação – o prazer, diz o estoicismo, é o resultado da conformidade entre a constituição do ser e o acontecimento, é resultado de uma vida em conformidade com a natureza.

O sábio estoico é aquele que vive de forma virtuosa, ou seja, que tem sua vida em harmonia consigo mesmo por colocar-se em harmonia com a natureza, mantendo simpatia com o universo do qual é parcela e participante. Assim, ele não se faz cidadão de uma *pólis* determinada, mas do cosmo, é cosmopolita.

> A sabedoria humana começa com a tomada de consciência do destino ou da necessidade universal e se desenvolve até realizar-se plenamente na submissão ao destino, isto é, no assentimento voluntário à necessidade, à vida que une todos os seres. É isto viver em conformidade com a natureza. (CHAUI, 2010, p. 146).

O destino ao qual o estoico se coloca em conformidade, atentemos, não remete àquela imagem trágica de uma força transcendente ou extramundana que dirige os homens sem que estes o saibam. "O estoicismo concebe o destino como uma realidade natural, inscrita na estrutura do mundo ou da vida que anima o universo". (CHAUI, 2010, p. 145). Viver virtuosamente, cumprir o destino, então, é sinônimo de estar em simpatia com o todo, e a tarefa da filosofia é conduzir a iniciativa própria a concordar com o acontecimento. Isto é a felicidade: o instante em que o homem está inteiramente de acordo com o acontecimento, com o destino, com a natureza.

Talvez a concepção estoica de "destino" (que seria chamado também de "providência", mas não uma providência divina) possa ser mais bem compreendida por meio

de um paralelo com a “providência divina” que o cristianismo viria a desenvolver: o destino, ou providência, estoico diz respeito à razão imanente à natureza ou ao universo, da qual o homem, como todas as coisas, é parcela viva; é a lei natural que pode ser conhecida sob alguns aspectos. Já a providência divina cristã é a vontade insondável de um deus pessoal, transcendente à natureza ou ao universo, e que jamais pode ser conhecida pela razão humana.

Assim, quando se diz que a filosofia estoica prepara o homem para seu destino, colocando-o em conformidade com ele, seja esse destino marcado pela fortuna ou infortúnio, pela riqueza ou pobreza, pela saúde ou doença, etc., não se quer dizer que o estoico aceita passivamente o que lhe acontece. Ele não se resigna e nem foge ao destino, ele o *cumpre* virtuosamente. A atitude de resignação se adequa mais ao cristão, que abdica do prazer dessa vida esperando a recompensa da vida pós-morte. O estoico aprende a se conter não em função de “dias melhores”, mas para cumprir com os acontecimentos dessa vida, educado para a ideia de que ela é feita de “altos e baixos” e de que se deve estar preparado para tal, sem se deixar abater pelo infortúnio, sendo feliz independentemente das circunstâncias, pois ele descobre que a felicidade está em si mesmo, na possibilidade de viver virtuosamente.

Este aspecto pode ser demostrado através da figura que Sêneca oferece da fortuna: “a cornucópia de bens inesperados que se transformam em inesperadas desgraças; a roda que gira sem cessar, abaixando os que estão no alto e elevando os que estão em baixo para logo rebaixá-los também.” (CHAUI, 2010, p. 307). A ela Sêneca contrapõe a figura do sábio cuja virtude lhe permite enfrentá-la porque nada teme perder, pois sabe que nada possui – é apenas depositário daquilo que a natureza lhe confiou e que, fatalmente, reaverá.

Em sua obra-prima, *Da tranquilidade da alma*, Sêneca responde a um amigo, Sereno, que lhe escrevera atormentado com vícios que reconhecia em si e que considerava uma enfermidade da alma. Tem-se aí uma série de traços característicos das filosofias helenísticas: a paixão é um vício, o vício doença; o filósofo é o medico da alma, a filosofia terapêutica do ânimo. A ação de Sêneca vai no sentido de conduzir Sereno do estado de *dysthimia*, desgosto de si mesmo, ao de *euthymia*, contentamento consigo próprio. O objeto do livro é o caminho que leva a esse estado de virtude e de sabedoria – à tranquilidade da alma buscada pelo sábio.

Daí a importância dos exercícios de autocontrole propostos pelos filósofos estoicos. Sêneca, por exemplo, recomenda que cada um examine a si próprio para que conheça seu temperamento e sua disposições naturais, a fim de determinar sua aptidão para determinadas ações e evitar aquelas que não está apto a realizar. Trata-se de se tornar senhor de si, de sua vontade e de suas paixões para ser capaz de fazer frente aos acontecimentos. A filosofia, ela

própria, é definida pelos estoicos como um exercício, *askésis*: ela é o exercício da virtude. De fato, os estoicos distinguem "discurso filosófico", "filosofia como exercício" e "sabedoria" como efeito do exercício. Assim, a filosofia é uma prática inseparável do discurso filosófico, ela é preparação para a sabedoria, e o próprio exercício da sabedoria depois de adquirida a excelência filosófica.

O sábio estoico é aquele que sabe distinguir entre o que está e o que não está em seu poder, entre as causas imanentes que dependem dele, e as causas que lhe são exteriores que dependem do destino:

> Assim, por exemplo, a chuva que cai hoje depende de uma cadeia de causas antecedentes que não estão em nosso poder; todavia, ser não podemos fazer com que algo aconteça ou não no mundo, está em nosso poder decidir que comportamento teremos diante desse acontecimento, pois isso depende de nós ou de nossa causalidade imanente. [...] depende da coisa externa imprimir em nós sua imagem e não somos livres para recebê-la nem recusá-la, porém, o assentimento a ela depende de nós apenas e está em nosso poder. (CHAUI, 2010, p. 155).

É o manejo dessa dupla causalidade que determina o perfil do sábio estoico. O homem passional acredita que a liberdade consiste em desejar que tudo aconteça conforme seu desejo – é escravo de suas paixões. O sábio compreende que a verdadeira liberdade consiste em desejar que as coisas aconteçam não como o agrada, mas como realmente são, pois ele sabe agir quando acontecem, cooperando com o destino – é senhor de si.

Esta oposição entre o que depende e o que não depende de nós, fundamental para o estoicismo, define a diferença entre liberdade e escravidão. A liberdade estoica tange àquilo que depende de nós, ao domínio do pensamento e da vontade perante quaisquer circunstâncias: sobre um trono ou sob grilhões. "O sábio é aquele cuja vontade é universal, ou seja, não é determinada por esta ou aquela coisa, por este ou aquele acontecimento, mas apenas por si mesma, dando a si mesma o conteúdo de seu querer." (CHAUI, 2010, p. 289).

Epícteto, por sua vez, fundará a distinção entre bem e mal sobre a distinção entre o que depende e o que não depende de nós, localizando o que depende de nós na faculdade de escolha, a *prohairesis*, isto é, a escolha dos preferíveis, a escolha moral e o ato voluntário do agente ético. O bem, deste modo, não é senão uma escolha de certo tipo, a escolha virtuosa. Sua filosofia vai se organizar em torno do trabalho com os atos mentais de assentimento, pois, segundo ele, não são as coisas propriamente ditas que perturbam os homens, mas os juízos que eles fazem sobre elas. Epícteto, comenta Chaui (2010, p. 313), "não coloca o que depende de nós nas coisas sobre as quais temos poder e sim no próprio ato da escolha, de maneira que

a *prohairesis* não remete ao que está fora de nós, mas a nós mesmos.”. É isto, afinal, que lhe permite dizer que somos livres mesmo sob grilhões e que o poder do tirano é ilusório.

Uma observação de Chaui (2010, p. 308) a respeito de Sêneca nos permite sintetizar o espirito da filosofia estoica: “A argúcia de Sêneca consiste em fazer com que, ao nos lançar na exterioridade, naquilo que não depende de nós, ele o faz de tal maneira que nos traz de volta ao que depende de nós” – ao domínio de si.

4.3 O CRISTIANISMO PRIMITIVO E A FILOSOFIA PATRÍSTICA

A filosofia patrística é o resultado dos esforços feitos pelos apóstolos intelectuais, com destaque a Paulo e João, e pelos primeiros padres da igreja para conciliar a nova religião com o pensamento filosófico dos gregos e romanos, para que o cristianismo cumprisse com uma tarefa que ele mesmo havia criado: a ideia de evangelização, de converter os não cristãos e fazer do cristianismo uma religião universal. A patrística liga-se, portanto, à tarefa religiosa da evangelização e à defesa da religião cristã contra os ataques teóricos e morais que recebia dos antigos. São parte dela os principais nomes cristãos citados por Foucault em *As técnicas de si*: Tertuliano, Gregório de Nissa e João Cassiano.

A perspectiva cristã introduzira no mundo antigo ideias que produziram rupturas e conflitos com as tradições de pensamento então vigentes. A exemplo disto, Chaui (2000) cita que o cristianismo rompe com a ideia grega de uma participação direta e harmoniosa entre o intelecto humano e a verdade, entre o ser e o mundo, pois ele fez a distinção entre a razão e a fé, entre verdades racionais e verdades reveladas; que ele teve que introduzir no seio do helenismo ideias estranhas para os filósofos greco-romanos, como a de criação do mundo, de Deus como trindade una, de juízo final, de ressureição dos mortos, etc.; que o cristianismo afirmou também que o erro e a ilusão são parte da natureza humana em decorrência do caráter pervertido de sua vontade, em virtude do pecado original; e que ele teve de explicar como o mal existe no mundo e no homem, já que tudo foi criado por Deus, figura de pura perfeição e bondade.

Assim, para conciliar a distinção, até então estranha, entre verdades reveladas, da fé, e verdades da razão, humanas, isto é, entre verdades sobrenaturais e naturais, os primeiros cristãos transformaram as primeiras em verdades que Deus teria revelado através da bíblia e dos santos. Por ser uma graça divina, superior ao simples conhecimento racional, estas

verdades ganharam o estatuto de dogmas, ou seja, de afirmações irrefutáveis e inquestionáveis. Disso decorre outro aspecto próprio do advento do cristianismo: o problema de conciliar razão e fé. Como unir num todo integrado e coerente as verdades da razão, a filosofia, e as verdades da fé, a religião? E como fazê-lo de modo a evangelizar o pensamento até então filosoficamente orientado?

Para cumprir com o propósito de evangelização e conversão da cultura helenística, os primeiros cristãos se utilizaram de muitos expedientes, apoiando-se, inclusive, nas condições e ideias dispostas pela própria filosofia greco-romana. A rigor, por ser uma religião de salvação, isto é, em que a divindade promete um agraciamento em troca da crença e do respeito à lei divina, o cristianismo tinha seu interesse muito mais voltado à moral, à prática efetiva dos preceitos cristãos, do que a uma teoria sobre a realidade. A princípio, ele se voltaria prioritariamente à fé, não à razão teórica; à revelação, não à reflexão. Segundo Chaui (2000, p. 283), foi "o desejo de converter os intelectuais gregos e os chefes e imperadores romanos (isto é, aqueles que estavam acostumados à Filosofia)" que direcionou os cristãos a elaboração de uma filosofia metafísica. Deste modo, os primeiros padres adaptaram muitas das ideias filosóficas à religião cristã e fizeram surgir uma filosofia cristã.

Chaui (2000) reforça que as grandes tradições metafísicas incorporadas pelo cristianismo foram o platonismo e o aristotelismo. No entanto, acrescenta a autora, "como as obras de Platão e Aristóteles haviam ficado perdidas durante vários séculos, antes de incorporá-las o cristianismo tomou contato com três outras tradições metafísicas, que formaram, assim, o conteúdo das primeiras elaborações metafísicas cristãs" (CHAUI, 2000, p. 284). Estas tradições são o neoplatonismo, o estoicismo e o gnosticismo. Seguindo nosso propósito de situar o estudo de *As técnicas de si*, daremos destaque somente à apropriação que o cristianismo faz das ideias estoicas.

Conforme exposto, o estoicismo afirmava a existência de uma razão universal, o *lógos* estoico, que permeia e organiza toda a realidade. Essa inteligência universal era expressa na ideia de destino e recebia o nome de *providência*. O homem, como os animais, impulsionado por instintos, afetos e paixões, pode, no entanto, tomar parte na razão universal porque é dotado de racionalidade e vontade. Assim, mais do que conhecimento intelectual, é mediante o domínio racional dos instintos, afetos e paixões, isto é, é mediante esta ação moral que o estoico aceita a providência, cumpre o destino e, então, participa da racionalidade universal, da natureza. Segundo o estoicismo, a ação humana racional, própria do sábio, é a vida em conformidade com a natureza e com a providência.

Da filosofia estoica, pontua Chaui (2000), o cristianismo manteve duas ideias: a primeira, de que existe uma providência racional – agora também *divina* –, que governa todas as coisas e o homem; a segunda, a de que a vida virtuosa depende do abandono dos apetites, impulsos e desejos corporais ou carnais, entregando-se à providência. “Essa entrega, porém, não é, como pensavam os estóicos, uma ação deliberada de nossa vontade guiada pela razão, mas exige como condição a fé em Cristo e a graça santificante.” (CHAUI, 2000, p. 285). Além disso, não é realizada em função do autodomínio que se pode exercer nessa vida, e sim da promessa de uma vida futura, conforme o argumento da salvação. Deste modo, pode-se observar que a apropriação do cristianismo sobre a filosofia submete o conhecimento racional ao dogma da fé. Pode-se conhecer a verdade, desde que ela não contradiga a fé, melhor ainda, desde que ela reforce o dogma.

Se a filosofia clássica grega organizava-se em torno da *pólis* independente e democrática, e as escolas helenísticas em torno da figura da grande cidade, do jardim ou do *kósmos*, o cristianismo, por sua vez, se organizará em torno da relação individual que cada um mantém com Deus. Os cristãos não se definem por seu pertencimento a uma nação ou a um Estado, mas por sua fé num único e mesmo Deus. O que presta coesão ao cristianismo não é uma comunidade social politicamente organizada, mas a relação que Deus mantém diretamente com os indivíduos que nele creem. “Isso significa, antes de qualquer coisa, que a vida ética do cristão não será definida por sua relação com a sociedade, mas por sua relação espiritual e interior com Deus.” (CHAUI, 2000, p. 440). Desta maneira, o cristianismo introduz também diferenças significativas concernentes à ética.

Chaui (2000) coloca que existe a diferença de que a virtude se define pela relação do indivíduo com Deus e não com a *pólis* nem com os outros. Isso faz com que as virtudes cristãs sejam, antes de qualquer coisa, virtudes privadas, que se exercem na relação direta que se mantém com Deus. Mesmo quando passam pela intermediação de outros, como, por exemplo, no exercício da caridade, elas enlaçam os demais indivíduos na qualidade de um irmão de fé por quem se deve zelar por sua salvação. A relação com os outros e o exercício da virtude no mundo dependem da qualidade da relação do indivíduo com Deus, único mediador entre ele e os outros. Assim, a ética se define a partir da intimidade e da interioridade de cada um.

E existe também a diferença introduzida pela afirmação de uma vontade livre, do livre-arbítrio, e de que a liberdade humana dirige-se primeiramente, por impulso, para o mal e para o pecado, isto é, para a transgressão das leis divinas. A ideia de que a própria vontade está pervertida pelo pecado faz com que o homem precise do auxílio divino para se tornar

moral; sem a fé e a submissão aos dogmas, a vontade livre tende ao mal. Já os filósofos antigos concebiam a vontade como uma faculdade racional capaz de dominar e controlar os apetites e desejos, o *páthos*. Logo, o homem se tornava moral em função de uma força que lhe é própria: sua vontade consciente.

Finalmente, estas mudanças no campo da ética, conduzem à identificação de duas ideias morais criadas pelo cristianismo que ecoarão na moral ocidental: o dever e a intenção (CHAUI, 2010).

Se o homem é incapaz de, por si mesmo, realizar o bem e as virtudes, necessitando para tanto do auxílio divino, isto é, da revelação de uma lei que deve ser rigorosamente observada, fixa-se a figura do *dever* como um dos núcleos da moralidade cristã. A virtude não pode ser algo em harmonia com a natureza humana, cujo exercício poderia ser imediatamente prazeroso, como concebia, por exemplo, Epicuro; ela define-se pelo esforço envolvido no desempenho de uma obrigação, de um combate à própria natureza; ela traz as marcas do dever.

Por fim, a intenção. Até o cristianismo, a filosofia moral avaliava a conduta ética por meio das ações e atitudes visíveis, fossem elas dirigidas à *pólis*, à família ou aos amigos. Ainda que tivessem como pressuposto algo que se realizava no interior do agente moral, sua vontade racional, eram suas condutas visíveis o alvo do julgamento moral; os atos é que eram virtuosos ou viciosos. O cristianismo, no entanto, na medida em que se organiza em função da relação individual, íntima e direta que cada um mantém com Deus, afirma que a lei divina não está inscrita no mundo, nos ofícios humanos, mas sim no espírito do homem. “A primeira relação ética, portanto, se estabelece entre o coração do indivíduo e Deus, entre a alma invisível e a divindade.” (CHAUI, 2000, p. 442). Disto decorre que estará submetido ao julgamento ético-moral tudo aquilo que não é dado à exterioridade, ou seja, tudo aquilo que acontece no interior do homem, pois as intenções são visíveis a Deus. Assim, o princípio moral anterior, do dever, associa-se ao segundo, da interioridade, fazendo com que o dever não se refira unicamente às ações visíveis, mas também as intenções invisíveis, que passam a ser julgadas eticamente. Nas palavras de Chaui (2000, p. 442): “Eis por que um cristão, quando se confessa, obriga-se a confessar pecados cometidos por atos, palavras e *intenções*. Sua alma, invisível, tem o testemunho do olhar de Deus, que a julga.”.

*

A partir da exposição teórica destas tendências filosóficas, partimos em direção ao texto de Foucault, na expectativa de apreender o tratamento que ele dispensa a esta temática quando a aborda sob a perspectiva, não da teorização, mas das práticas efetivas que permearam essas filosofias. Esperamos, assim, apreender algo da própria perspectiva de Foucault sobre a temática do sujeito e da subjetividade.

5 ESTUDO DE *AS TÉCNICAS DE SI*

Basta descobrir a verdade que ela logo já não é mais:
passou o momento.
C. Lispector

No estudo exposto reproduzimos a sequência original do texto, seguindo os capítulos e itens tal como apresentados por Foucault.

5.1 PRIMEIRO CAPÍTULO

Ao abrir seu trabalho sobre as técnicas de si, Michel Foucault (1982/2014, p. 264) afirma: "Há uma diferença sensível entre os interditos concernentes à sexualidade e as outras formas de interdito. Contrariamente aos outros interditos, os interditos sexuais estão sempre ligados à obrigação de dizer a verdade sobre si.". O que isto implica para o seu pensamento?

Foucault se volta à relação entre os interditos sexuais e a verdade de si não por supor que na sexualidade resida, à espera de ser iluminado, um substrato essencial do ser humano, mas por observar que em torno dela erigiu-se uma série de proibições, deveres e exigências – todo um dispositivo confessional – que produz uma dada verdade sobre quem se é. Segundo sua perspectiva, existe uma relação constitutiva entre o si e a sexualidade: uma verdade de si advém pelo processo no qual o indivíduo é obrigado a se remeter aos regramentos de sua sexualidade, decifrando pensamentos, perscrutando desejos, discriminando sentimentos, etc. Nisso reconhecer-se-á "si mesmo"; a faceta produtiva destes interditos é que está em jogo.

É por este ângulo que Foucault esboça um projeto de estudo:

> Concebi um projeto bastante singular: não o estudo da evolução do comportamento sexual, mas aquele, histórico, do elo que se firmou entre a obrigação de dizer a verdade e os interditos que pesam sobre a sexualidade. Perguntei-me a que deciframento dele mesmo o sujeito tinha sido obrigado, no que concerne ao que era proibido. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 265).

E segue:

> Minha reflexão me conduziu, assim, à hermenêutica das técnicas de si na prática pagã, depois na prática cristã dos primeiros tempos. Encontrei algumas dificuldades nesse estudo, pelo fato de que essas práticas não são muito conhecidas. [...] uma hermenêutica de si se difundiu em toda a cultura ocidental, infiltrando-se por inúmeros canais e integrando-se em diversos tipos de atitudes e de experiências, de forma que é difícil isolá-la e distingui-la de nossas experiências espontâneas. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 265).

Os estudos de Foucault partem, portanto, deste quadro de difusão duma hermenêutica de si na cultura ocidental. E é pelo questionamento sobre as restrições da sexualidade e a obrigação de articular uma verdade de si que ele deslocará sua atenção à antiguidade e ao cristianismo primitivo.

5.2 CONTEXTO DO ESTUDO

Antes de prosseguirmos com o estudo do texto, consideramos digna de menção a presença de tal item, "contexto do estudo". O fato de a circunscrição do estudo num contexto ser alvo da atenção direta de Foucault evidencia uma atribuição de peso ao papel desempenhado pelo contexto nas asserções então produzidas. E isto nos interessa por dois motivos.

Primeiro, pela relevância de se determinar a especificidade disto que Foucault está nomeando "contexto do estudo": o que é "contexto" para Foucault? Segundo, por apontar a necessidade de levar em consideração o fator "contexto" em nossa própria análise a respeito do conceito de subjetividade que é colocado em ação no/pelo discurso foucaultiano: que conceito de "subjetividade" está em jogo em seu discurso?

Sobre o primeiro ponto: Foucault inicia este item situando seu objetivo nos últimos 25 anos, quer dizer, aproximadamente deste a época da publicação de *Doença Mental e Psicologia*, 1954. Ou seja, tratar de técnicas de si faz parte de uma trajetória intelectual e de pensamento. Mais especificamente, seu objetivo tange ao trabalho de

> [...] esquematizar uma história das diferentes maneiras de como os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre si mesmos: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia. O essencial não é tomar esse saber como dinheiro líquido, mas analisar essas pretensas ciências como tantos "jogos de verdade" que estão ligados a técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreender quem eles são. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 265-266).

Assim, não é para reiterar uma lógica do verdadeiro/falso que Foucault empreende suas análises. Sua perspectiva é a dos chamados jogos de verdade através dos quais o homem pode se reconhecer como ser biológico, mentalmente são ou perturbado, dentro ou fora da lei, etc., não porque assim seja naturalmente, mas porque assim uma compreensão de si é historicamente favorecida, porque assim o homem se dá como podendo e devendo ser pensando – por um determinado discurso e pelas regras que o constituem. Foucault destaca o fato de que o saber de si, como jogo de verdade, não "descobre" um si pronto e dado, mas sim que no/pelo próprio ato de se conhecer os homens produzem discursos, saberes e verdades sobre si que são resultantes das técnicas específicas dessa produção de conhecimento.

E quais são as técnicas a que Foucault faz referência?

> [...] essas técnicas se repartem em quatro grandes grupos, dos quais cada um representa uma matriz da razão prática: 1) as técnicas de produção por meio das quais nós podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização dos signos, dos sentidos, dos símbolos ou da significação; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a alguns fins ou à dominação, objetivam o sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 266).

Até aqui Foucault nos situa sua primeira apreensão sobre o que é "contexto de estudo" em seu pensamento: um certo modo de abordar seu tema dando destaque à ideia de jogos de verdade. A partir de então, entrelaça aí, o conceito de relação de poder – outra faceta do contexto de seus estudos. A articulação entre jogos de verdade e poder, na história do presente, será o desenho geral do quadro que organiza o trabalho de Michel Foucault a respeito das técnicas de si. Mas vejamos como isso se desenvolve no texto e nos argumentos.

Foucault dá continuidade ao escrito afirmando que raramente esses tipos de técnicas funcionam separadamente e apontando que seu intuito foi descrever ao mesmo tempo a especificidade dessas técnicas e sua interação constante, dedicando-se especialmente ao estudo das técnicas de poder e das técnicas de si. Foucault (1982/2014, p. 266-267 – grifos nossos) chama de "governamentalidade" o "encontro entre as técnicas de dominação **exercidas sobre os outros** e as técnicas de si.". E afirma interessar-se cada vez mais "pela interação que se opera entre si e os outros, e pelas técnicas de dominação individual, pelo modo de ação que um indivíduo **exerce sobre si mesmo** através das técnicas de si.".

Enquanto as técnicas de poder dizem da determinação da conduta de um indivíduo outro, as técnicas de si dizem essencialmente da determinação da conduta própria. De modo

similar ao que acontece nas técnicas de poder, o processo pelo qual se efetuam certas operações sobre o corpo e a alma, sobre os pensamentos, a conduta e os modos de ser, não sugere nenhuma forma de substancialização do si em questão. As ditas técnicas de si permitem operações e transformações sobre si – elas engendram modos de ação que um indivíduo exerce sobre si mesmo. A ideia, tanto nas técnicas de poder quanto nas de si, é expressa em termos de ação e relação, com a ressalva de que agora o objeto é o próprio indivíduo. Ele age sobre si mesmo por meio de toda uma tecnologia voltada a esculpir o si. Trata-se, em suma, de uma relação de poder consigo mesmo.

Se a respeito das técnicas de poder Foucault dissera que objetivam o sujeito, a respeito das técnicas de si pode-se dizer que operam pela subjetivação, isto é, pela apropriação que o indivíduo faz das objetivações-efeito dos diferentes discursos; ele se constitui como mais ou menos puro, sábio, perfeito, etc. Aqui os jogos de poder e verdade têm sua articulação mais sutil e (in)discreta.

Daqui conclui-se que o si, ou sujeito, do qual Foucault fala não é uma constante invariável ou um objeto previamente admitido. Repetindo as palavras do autor: não se trata de tomar saber algum sobre o homem como dinheiro líquido, mas de analisá-los como jogos de verdade ligados a técnicas específicas. Sua perspectiva, portanto, não admite uma forma de sujeito prévio que teria valor de fundamento sobre o qual erigir uma ou outra teorização. Longe disso, ela parte do pressuposto de que toda subjetividade, todo si, é produzido por relações de poder orientadas por tecnologias – voltadas ao outro e/ou a si mesmo. Sujeito e subjetividade, no entendimento de Foucault, são da ordem de uma produção histórica.

Sob chances de incorrer em antecipação, anunciamos que este argumento – a respeito da produção do sujeito – é o ponto central a ser fixado em nosso estudo de *As Técnicas de Si*. Tal centralidade se deve, basicamente, por se tratar do pressuposto que fundamenta a empreitada foucaultiana. Por este motivo, estabelecemos como objetivo de nosso estudo demonstrar como esse pressuposto se presentifica e condiciona as análises de Foucault acerca das técnicas de si. Veremos, doravante, como diferentes modos de subjetivação são engendrados por diferentes tecnologias, em diferentes contextos.

*

Como vimos, sob o título “contexto do estudo” Foucault inclui o objetivo geral de seus estudos, fala de sua perspectiva analítica e delimita domínios sobre os quais seu interesse se detém. Temos, portanto, que a ideia de contexto aqui apresentada não se restringe a uma

contextualização histórica a partir da qual o estudo aconteceria (mas também não a exclui, como será explicitado na sequência). A contextualização do estudo remete primeiramente à sua inclusão no horizonte do projeto foucaultiano, ao seu alicerçamento nos pressupostos analíticos do autor, ao seu pareamento num enquadre sobre os saberes que o homem produz sobre si e ao foco de interesse lançado sobre estes saberes mapeados. Disto podemos afirmar que no contexto do estudo Foucault organiza sua estratégia metodológica. É pela intersecção das técnicas de poder e de si que os saberes elaborados pelo homem a fim de se compreender são tomados como jogos de verdade e, assim, sua perspectiva analítica efetivada.

É, finalmente, por essa estratégia metodológica apoiada no conceito de poder – dando, aqui, ênfase às técnicas de si – que Foucault se volta às restrições que incidem sobre a sexualidade; por interrogar o elo existente entre tais restrições e a constituição do si naquilo que reconhece como sua verdade.

A respeito do segundo ponto levantado, a saber, o peso do contexto na conceituação de "sujeito" e "subjetividade" desenhada pelo discurso de Foucault, convidamos o leitor a acompanhar nossos esforços analíticos, na expectativa de que ao final do trajeto possamos responder suficientemente a esta colocação.

5.3 A EVOLUÇÃO DAS TÉCNICAS DE SI

Este item é aberto com a especificação do contexto histórico com o qual Foucault trabalhará:

> Gostaria de esboçar, aqui, a evolução da hermenêutica de si no interior de dois contextos diferentes, mas historicamente contíguos: 1. a filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos do início do Império Romano; 2. a espiritualidade cristã e os princípios monásticos tais como se desenvolveram nos séculos IV e V, sob o Baixo Império. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 267).

Talvez em continuidade com o item anterior, "contexto do estudo", agora Foucault situa que seu esboço da evolução da hermenêutica de si se dá a partir de um período temporal, de uma dada cultura (a ocidental) e de um nicho discursivo presente neste recorte histórico-cultural, qual seja, a filosofia greco-romana e o cristianismo primitivo. É em referência a esse tempo, a esse lugar e a esses discursos (bem como às técnicas a eles ligadas), que Foucault delineará como se produz um si – ou outro.

Para fins didáticos, consideramos relevante assinalar que, além dos "contextos diferentes, mas historicamente contíguos" mencionados neste excerto, Foucault ainda explorará um terceiro contexto: o da filosofia grega do século IV a.C. quando se detém sobre o *Alcibíades I* de Platão.

Além de situar o contexto histórico e os discursos em questão, Foucault estabelece a abordagem que dará à sua análise da hermenêutica de si:

> [...] desejo abordar o assunto não somente de um ponto de vista teórico, mas também em relação com um conjunto de práticas da Antiguidade tardia. Entre os gregos, essas práticas tomaram a forma de um preceito: *epimelesthai seautou*, isto é, "cuidar de si", ter "cuidado de si", "preocupar-se consigo". (FOUCAULT, 1982/2014, p. 267).

Esta abordagem da hermenêutica de si em relação às práticas do cuidado de si expressa, além do privilégio concedido por Foucault aos modos de ação que o indivíduo engendra sobre si mesmo, que na Antiguidade o cuidado de si não era uma questão eminentemente teórica, bem como não se resumia a uma atitude de consciência ou a uma atenção que se dedicava a si mesmo. A despeito de aparecer como um preceito filosófico, o cuidado de si constituía uma forma de atividade concreta, abrangendo uma gama de exercícios e de procedimentos com seus objetivos. Este caráter prático do cuidado de si retornará constantemente ao longo do texto.

"Para os gregos, esse preceito do 'cuidado de si' representava um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 267). Embora tenha desfrutado grande popularidade na Grécia antiga, o cuidado de si, afirma Foucault, é uma noção que perdeu sua força e que foi obscurecida, perante nossos olhos, pelo brilho de um outro preceito da Antiguidade grega: o princípio délfico, *gnothi seauton*, "conhece-te a ti mesmo". No entanto, complementa Foucault (1982/2014, p. 268), apesar deste obscurecimento, os textos gregos e romanos expressam: "É preciso ocupar-se de si antes de colocar em aplicação o princípio délfico. O segundo princípio se subordina ao primeiro".

A respeito da disseminação da ideia de um cuidado de si na cultura grega e romana e de sua prevalência sobre o princípio do conhecimento de si, Foucault oferece ao leitor quatro exemplos que cobrem desde a filosofia socrático-platônica, no final do século IV a.C., até o ascetismo cristão em meados do século IV d.C., passando ainda por alguns momentos intermediários. Esta exemplificação acerca da prevalência do cuidado de si, bem vemos, cobre todo o período histórico sobre o qual se desenvolve *As técnicas de si*. Optamos por expor

somente dois dos exemplos e de maneira concisa, haja vista o tratamento pormenorizado que Foucault dispensará a eles ao longo do texto; ocasião em que, junto ao autor, nos deteremos sobre eles com maior atenção.

Na *Apologia de Sócrates* (399 a.C.) de Platão, Sócrates – conhecido e reconhecido pelo célebre "conhece-te a ti mesmo" – se apresenta perante seus juízes como um mestre da preocupação de si. Ele se apresenta como alguém que interpela os passantes convidando-os a ocuparem-se deles mesmos; e que diz ser esta uma função útil à *pólis*, pois ensinando os cidadãos a ocuparem-se deles mesmos, lhes ensina também a ocuparem-se da cidade. Aqui o cuidado de si aparece, observemos, associado ao mentor do conhecimento de si e direcionado ao cuidado da cidade.

Oito séculos mais tarde, acrescenta Foucault, no outro extremo temporal dos exemplos oferecidos, no *De Virginitate* (371 d.C.) do teólogo cristão Gregório de Nissa, a ideia do cuidado de si reaparece, mas dotada de sentido completamente diferente. Gregório invoca esse termo em meio a prescrições de renúncia ao mundo e ao casamento, de desprendimento da carne e de purificação do coração e do corpo para, com este estado de virgindade, se recuperar a imortalidade da qual se estava privado. Segundo o teólogo, para encontrar a efígie que Deus imprimiu em nossa alma e que o corpo recobriu com sujeira, é preciso "tomar cuidado de si mesmo", acender a luz da razão e explorar todos os recônditos da alma. Aqui o cuidado de si, observemos agora, aparece novamente conjugado ao conhecimento de si (pela exploração dos recônditos da alma), mas direcionando um movimento de renúncia de si mesmo e da realidade.

"Entre esses dois extremos – Sócrates e Gregório de Nissa –, cuidar de si mesmo constitui não somente um princípio, mas também uma prática constante", destaca Foucault (1982/2014, p. 269). Tanto a filosofia antiga quanto o ascetismo cristão colocam-se sob o signo do cuidado de si – com sentidos diferentes, é claro, mas sempre com a marca desta preocupação que se tem consigo mesmo impressa no pensamento da Antiguidade; marca também regularmente associada ao outro princípio, do conhecimento de si.

Foucault encerra este item com a seguinte consideração:

> Tal é o ponto de partida de uma possível análise do cuidado de si na cultura antiga. Eu gostaria de analisar a relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si, a relação que existe, na tradição greco-romana e na tradição cristã, entre a preocupação que tem o indivíduo consigo mesmo e o celebérrimo preceito "conhece-te a ti mesmo". Assim como existem diferentes formas de cuidado, existem diferentes formas de si. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 269).

*

Quando trata da evolução das técnicas de si, Foucault demonstra a recorrência e a prevalência do cuidado de si desde a filosofia socrático-platônica até o cristianismo primitivo. Seu ponto de partida de uma possível análise do cuidado de si na Antiguidade está calcado na prevalência do princípio do cuidado de si face ao do conhecimento de si, e no caráter eminentemente prático deste cuidado. Ou seja, sua perspectiva pauta-se nas práticas do cuidado de si, ou ainda, nas técnicas e atividades que orientam a relação do indivíduo consigo mesmo. É a partir desta relação que Foucault indaga, também, as formas de conhecimento de si às quais o cuidado de si está atrelado. Mas o faz pela perspectiva já anunciada de tomar os saberes que o homem elabora a fim de se compreender como jogos de verdade plasmados na/pela historicidade das técnicas de poder – sobre o outro e sobre si mesmo.

É, então, por empreender uma análise sobre a evolução da hermenêutica de si elegendo o cuidado de si como ponto de apoio a partir do qual se lança um olhar sobre o conhecimento de si, que Foucault pode afirmar que, "assim como existem diferentes formas de cuidado, existem diferentes formas de si". Pois em sua perspectiva é a relação do cuidado que se tem consigo – em suas práticas e técnicas orientadoras dos exercícios de poder – que define os saberes através dos quais o homem passa a se compreender e a se reconhecer, definindo a verdade sobre quem se é. A relação de cuidado engendra jogos em cujas verdades o indivíduo se (re)conhece tomando, assim, a forma de um si.

5.4 RESUMO

Em "resumo", de própria iniciativa, Foucault marca que as razões do eclipsamento que o cuidado de si sofreu pelo conhecimento de si são de duas ordens, a saber, uma moral, outra filosófica.

A primeira concerne ao advento da moral cristã, uma moralidade que faz da renúncia a si a finalidade do conhecimento de si. Anteriormente ao advento desta moral, o conhecimento de si vinha a título de melhor cuidar de si, e era este último que fundamentava uma moral, isto é, eram as técnicas do cuidado de si que organizavam as problematizações ético-morais. Pela ótica da moral cristã são os modos de conhecimento com vistas à renúncia que fundamentam a ação ética-moral; o cuidado de si aparece, portanto, como algo de imoral:

“[...] nossa moral, uma moral do ascetismo, não deixou de dizer que o si era a instância que se podia rejeitar.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 270).

A segunda razão apontada por Foucault (1982/2014, p. 270), a de ordem filosófica, “é que, na filosofia teórica que vai de Descartes a Husserl, o conhecimento de si (o sujeito pensante) ganhou uma importância cada vez maior como primeira marca da teoria do saber.”.

*

Seja pela tradição moral ou pela tradição epistemo-filosófica, Foucault aponta para a prevalência do princípio do conhecimento de si no ocidente moderno. Na antiguidade o conhecimento e cuidado de si implicavam-se mutuamente, de modo que os atos de consideração para consigo permitiam ao mesmo tempo um acesso à verdade. Com a prevalência do conhecimento atrelado à renúncia de si, cuidar de si mesmo tornou-se uma espécie de ato de egoísmo do qual é melhor abdicar caso se queira conhecer a verdade de si. Moral e filosoficamente, verdade e consideração para consigo mesmo tornaram-se avessos um ao outro.

5.5 SEGUNDO CAPÍTULO

Até aqui Foucault apresentou o campo no qual se insere seu estudo das técnicas de si, a sexualidade; expos o contexto de seu estudo, isto é, sua estratégia metodológica; circunscreveu o nicho histórico, cultural e discursivo no qual aborda a evolução das técnicas de si, bem como seu enfoque sobre a prevalência do cuidado de si na antiguidade; e resumiu, enfim, as razões que levaram ao eclipsamento do cuidado pelo conhecimento de si. A partir de agora Foucault iniciará mais especificamente suas análises acerca do cuidado de si.

*

Conforme já indicado, antes de adentrar os textos do período histórico anunciado no item *A Evolução das Técnicas de Si*, a saber, “a filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos do início do Império Romano; e a espiritualidade cristã e os princípios monásticos tais como se desenvolveram nos séculos IV e V, sob o Baixo Império” (FOUCAULT, 1982/2014,

p. 267), antes de adentrar os textos destes períodos, dizíamos, Foucault examina o diálogo *Alcibíades I* de Platão (datado de 390 a.C.) para esquematizar, a partir deste escrito, algumas comparações com relação aos textos dos séculos I e II.

A tomada deste diálogo platônico como base para um estudo do cuidado de si é justificada, segundo Foucault (1982/2014, p. 272-273), pois "esse texto, um dos primeiros de Platão, esclarece o pano de fundo histórico sobre o qual se enxerta a injunção a cuidar de si mesmo [...] 'Cuidar de si' é seu primeiro princípio".

Foucault analisará o cuidado de si no *Alcibíades I* em função de três grandes interrogações que versam a respeito da relação do cuidado de si com (1) a atividade política, (2) a pedagogia e (3) o conhecimento de si. Estas interrogações serão confrontadas, posteriormente, com o desenvolvimento que vieram a conhecer nos séculos I e II, com o advento das filosofias helenísticas, especialmente o epicurismo e o estoicismo. Vamos a elas.

"1. Como essa questão foi introduzida no diálogo? Quais são as razões que levam Alcibíades e Sócrates a essa noção do cuidado de si?" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 271). Alcibíades, relata Foucault, está prestes a começar sua vida pública e política, ávido para dirigir-se ao povo e exercer um poder sobre os outros, tanto dentro quanto fora da cidade. Quando adolescente, era desejado e havia recusado uma multidão de admiradores porque não queria ser dominado, mas dominante. Agora, no entanto, com sua maturação física, ele vê seus admiradores desaparecerem e quer, neste mesmo momento, exercer um poder político sobre os outros. É em meio a este ponto de intersecção e transformação do jovem que Sócrates intervém declarando-lhe seu amor e conseguindo aquilo em que os outros fracassaram: "ele vai forçar Alcibíades a se submeter, mas de uma maneira diferente. [...] Alcibíades se submeterá ao seu apaixonado, Sócrates, no sentido não de uma submissão física, mas de uma submissão espiritual." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 272). Paradoxalmente, por este mesmo movimento de submissão espiritual a Sócrates, Alcibíades é exortado a assumir uma posição ativa: ele não pode mais ser o amado; deve tornar-se o amante. Vai-se elaborar, assim, uma dialética entre o discurso erótico e o discurso político, aponta Foucault (1982/2014, p. 271-272): "Ele [Alcibíades] deve assumir uma participação ativa no jogo da política e no jogo do amor. [...] A ambição política e o amor filosófico encontram seu ponto de junção no 'cuidado de si'.".

Digno de atenção: a primeira elaboração filosófica sobre o cuidado de si examinada por Foucault é retratada com os contornos de uma relação de poder: desde a relação entre Alcibíades e seus admiradores até a relação entre Alcibíades e Sócrates, passando ainda pela ambição de Alcibíades em ascender à atividade política, está em jogo uma constelação de

relações de força. Constelação que, inclusive, enlaça o discurso político e erótico num movimento dialético. É pelo mesmo movimento de força através do qual acontece uma submissão espiritual que se inicia a participação ativa de Alcibíades não só na relação de amor filosófico como também em direção à sua ambição política. Por intermédio da relação de poder a um outro, Alcibíades passa a (re)estabelecer uma relação consigo mesmo quando é exortado a assumir uma participação ativa. O cuidado de si é, pois, introduzido no diálogo no ponto de transformação de Alcibíades, fazendo a junção entre ambição política e amor filosófico que, justa e paradoxalmente, lhe permitem o exercício de uma postura ativa por intermédio de um movimento de submissão. O cuidado de si é o ponto de intersecção e de exercício de poder de um outro sobre si e de si sobre si mesmo; poder sobre poder.

Nesta passagem podemos ainda visualizar a estratégia metodológica de Foucault em ato: sua atenção ao que denomina "governamentalidade", isto é, ao "encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si", seu interesse "pela interação que se produz entre si e os outros, e pelas técnicas de dominação individual, pelo modo de ação que o indivíduo exerce sobre si mesmo através das técnicas de si." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 266-267).

Pelas linhas da filosofia socrático-platônica, vemos que, na relação do cuidado de si com a atividade política, o primeiro vem como forma de efetivação da segunda, ou seja, o cuidado de si aparece como meio de se atingir um fim – o exercício político. Este quadro será alterado no período helenístico.

"2. Em uma relação tal, por que Alcibíades deve preocupar-se consigo mesmo, e por que Sócrates se preocupa com esse cuidado de Alcibíades?" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 272). Quando indagado por Sócrates a respeito de suas capacidades pessoais e sobre a natureza de sua ambição, Alcibíades percebe que ignora o sentido da regra jurídica, da justiça e da concórdia. Quando tem sua educação comparada à dos reis da Pérsia e da Lacedemônia, seus rivais, a educação de Alcibíades se parece com a de um escravo ignorante. Não dispondo de tais conhecimentos, completa Foucault, Alcibíades não pode aplicar-se ao saber.

> Mas, diz Sócrates, não é tarde demais. A fim de triunfar – de adquirir a *tekhne*[9] –, Alcibíades deve aplicar-se, cuidar de si mesmo. Mas Alcibíades ignora a que ele deve aplicar-se. Qual é esse saber que ele quer adquirir? [...] o cuidado de si, em *Alcibíades*, está diretamente ligado à ideia de uma pedagogia defeituosa – uma pedagogia que concerne à ambição política e a um momento particular da vida. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 272).

[9] Termo grego que, apoiando-nos no sentido usado pelo próprio Foucault (1983/2010, p. 174) em *Sonhar com Seus Prazeres. Sobre a "Onirocrítica" de Artemidoro*, designa "as regras e práticas que permitem a uma ação atingir seus objetivos".

Alcibíades deve preocupar-se consigo mesmo a fim de estar à altura de seus rivais e de dominar as regras e práticas que lhe permitirão triunfar em seus objetivos políticos. O cuidado de si se impõe, aqui, em função das falhas da pedagogia, para completá-la e, assim, dar uma formação a um homem num momento particular da vida – sua juventude. Ou seja, ele vem a título de engendrar a trans-formação de uma postura política e erótica ativa de um homem jovem: "O cuidado de si remete sempre a um estado político e erótico ativo." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 272). Pela relação de amor filosófico estabelecida com Sócrates, Alcibíades passa a submeter a si mesmo aos cuidados pedagógicos que o levarão ao triunfo político.

Conforme mencionamos anteriormente, neste segmento Foucault retorna com a ideia de que o cuidado de si – *epimeleisthai seautou* – constituía, na Antiguidade, não apenas um conjunto de formulações teóricas nem meramente uma atitude de consciência para consigo mesmo; constituía antes, uma forma de atividade concreta: "*Epimeleisthai* exprime algo muito mais sério que o simples fato de prestar atenção. Essa noção implica diferentes coisas – preocupar-se com suas posses e sua saúde, por exemplo. É sempre uma atividade real, e não simplesmente uma atitude." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 272). O homem jovem, aqui, se dá conta de que deve tomar a si mesmo como objeto de uma prática pedagógica na medida em que quer, em seguida, ocupar-se dos outros. O cuidado de si engendra ação sobre ação – sobre si e sobre o outro.

Em tempo: o cuidado de si, na filosofia socrático-platônica, exerce uma função pedagógica; essa função se alterará sob a filosofia do Império, nos séculos I e II.

"3. O resto do texto está consagrado a uma análise dessa noção de *epimeleisthai*, do cuidado que se deve ter consigo mesmo. Duas questões orientam a análise: qual é esse si de que é preciso cuidar e em que consiste esse cuidado?" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 273).

Sobre a primeira questão – o que é o si no *Alcibíades I*? – Foucault explica que "si" é um pronome reflexivo cuja significação é dupla: quer dizer "o mesmo", mas também expressa a noção de "identidade". Alcibíades, continua Foucault, tenta encontrar o si, sua identidade, através de um movimento dialético – o famoso método socrático descrito e desenvolvido por Platão. É, por exemplo, cuidando do corpo que se cuida do si? Não, o si não é redutível ao corpo, nem às roupas, ferramentas ou posses. Ele deve ser buscado no princípio que permite fazer uso dessas roupas, ferramentas e posses, um princípio que não pertence ao corpo, mas à alma. "É preciso ocupar-se com a alma – esta é a principal atividade do cuidado de si. O

cuidado de si é o cuidado da atividade, e não o cuidado da alma como substância." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 273).

Surpreendentemente, através de uma leitura que contorna a prevalência do princípio do conhecimento de si na cultura ocidental e aponta as linhas morais e filosóficas anteriores à tradição cristã, isto é, que privilegia o princípio do cuidado de si, Foucault chama a atenção para o que está em jogo na concepção de "si" esboçada no *Alcibíades I*: o si remete a um princípio que pertence não ao corpo, mas à alma, ao uso que se faz do corpo e dos bens materiais, aos princípios sobre como conduzir esse uso. Mas "alma", termo já tão consagrado em nossas linhas de pensamento como uma interioridade dada a se conhecer, está sendo pensada aqui como atividade e não como substância. A principal atividade do cuidado de si é ocupar-se da alma-atividade e, de quebra, o contorno desse si do qual se cuida é dado pelas ações assim empreendidas. O si socrático antes de ser uma substância conhecendo-se a si mesma, como talvez acostumamo-nos a pensar, tem sua forma dada nas atividades engendradas pelo cuidado de si. O si do qual é preciso cuidar é, pois, uma forma de atividade. Passemos a segunda questão.

"Como convém cuidar desse princípio de atividade, cuidar da alma? Esse cuidado consiste em quê?" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 273). A resposta a essa pergunta, afirma Foucault, exige saber em que consiste a alma. À alma só é dada a possibilidade de se conhecer observando-se em um elemento que lhe seja semelhante, que funcione para ela como um espelho capaz de refleti-la para si mesma. Este espelho é o elemento divino. A alma, portanto, deve contemplar o elemento divino para conhecer-se e saber o que é. É nessa contemplação do divino, das ideias, das essências e do mundo supraceleste – contemplação orientada pela dialética – que alma vai descobrir o princípio e as regras suscetíveis de fundamentar um comportamento e uma ação política justos. Ou seja, pela contemplação de si mesma no elemento divino a alma descobre as regras que fundamentam a ação justa, ela se conhece e descobre a si mesma como um princípio de atividade sobre o qual se pauta o ato político justo.

> Frequentemente, a discussão gravita em torno do princípio délfico "conhece-te a ti mesmo" e se exprime em seus termos. Cuidar de si consiste em conhecer-se a si mesmo. O conhecimento de si se torna o objeto da busca do cuidado de si. Um elo se fixa entre o cuidado de si e a atividade política. O diálogo termina quando Alcibíades compreende que ele deve cuidar de si mesmo examinando sua alma. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 273).

Após colocar em alto-relevo que o si do qual se cuida diz respeito à alma como uma forma de atividade, Foucault mostra que o cuidado que se tem com esse si consiste no

movimento pelo qual a alma busca conhecer a si mesma no elemento divino. O cuidado de si consiste, na filosofia socrático-platônica, em conhecer-se a si mesmo; este cuidado visa ao conhecimento de si. É contemplando a alma que se cuida dela. E esta contemplação descobre o princípio sobre o qual se fundamenta a ação justa.

Apesar de estar situado na filosofia socrático-platônica e de ser frequentemente associado a formas de introspecção por supor que o indivíduo possua em si mesmo às respostas aos questionamentos levantados, o si presente neste discurso filosófico volta seu olhar para si mesmo na medida em que este si é reflexo do divino, das essências, do supraceleste. O movimento pelo qual a alma se volta a si mesma e se conhece, no *Alcibíades I*, é um movimento pelo qual seu olhar é atraído para o "alto" – onde descobre a si mesma como um princípio de atividade – e não para "dentro" – onde se descobriria como substância –, segundo aquilo que acostumamo-nos a pensar a partir de uma tradição moral e filosófica que privilegia o conhecimento de si.

Embora a discussão gravite frequentemente em torno do princípio do conhecimento de si e se exprima em seus termos, Foucault recoloca o conhecimento de si como um exercício, como uma forma de atividade que tem em vista a possibilidade de cuidar de si e, assim, sanar uma pedagogia defeituosa no momento oportuno da vida – a juventude – de modo a formar aquele que exerce a ação justa sobre a *pólis*. O conhecimento de si, frisemos, não visa meramente ao benefício do autoconhecimento, ao interrogar de si próprio como quem busca conhecer uma essência adormecida; o processo de conhecimento de si coincide com o conhecimento do mundo supraceleste e é um processo de apropriação de um princípio de atividade que volta o sujeito para "fora", para o exercício sobre a *pólis*.

Ressaltemos: a relação do cuidado com o conhecimento de si, no contexto da filosofia socrático-platônica, se exprime nos termos do conhecimento de si. Ainda que o conhecimento de si seja objeto da busca do cuidado de si, ainda que Sócrates se apresente como um mestre da preocupação que se deve ter consigo mesmo, é sobre o processo de contemplação da alma – alma que se descobre como um princípio de atividade – que recai a ênfase. Com o advento das filosofias helenísticas esta relação será definitivamente invertida.

*

Interrogando, no *Alcibíades I*, a relação do cuidado de si com a atividade política, a pedagogia e o conhecimento de si, Foucault mostra como, através do procedimento dialético, Sócrates estabelece com Alcibíades um relação pela qual o discurso erótico e o político são

enlaçados de modo a suscitar no jovem uma postura ativa engendrada pelo cuidado que Alcibíades deve ter consigo mesmo. Este cuidado ao qual ele deve se aplicar concerne a uma pedagogia defeituosa que precisa ser sanada no momento oportuno da vida, conduzindo-o, assim, à sua ambição política. O saber que Alcibíades deve adquirir nessa empreitada pedagógica é aquele relativo à alma. Para cuidar de si, Alcibíades deve contemplar sua alma num elemento que lhe seja semelhante e lhe permita se conhecer. O que ele descobre por meio desta contemplação? O princípio de atividade – reflexo de si – que fundamenta o comportamento e a ação política justos; doravante, ele se constitui como este princípio, como uma forma de atividade.

Pautando-se na intersecção das técnicas de poder e das técnicas de si, Foucault redesenha o si da filosofia socrático-platônica seguindo o traçado do procedimento dialético. O cuidado que Alcibíades toma consigo se expressa pelo movimento de contemplação da alma; mas ao olhar para sua alma, Alcibíades volta seu olhar para o "alto", pois é ali que ele pode conhecer os princípios que nortearão a justa ação e, assim, se reconhecer político. As respostas que a técnica do diálogo produz residem no indivíduo na medida em que ele é reflexo do divino e passa a se reconhecer nesses princípios de atividade.

O si, na leitura de Foucault, não é dado pelo divino, pelas essências e pelo mundo supraceleste; ele é produzido pela própria técnica que permite a Alcibíades engendrar a ação política quando contempla sua alma graças ao cuidado que deve ter consigo mesmo. Ele é produto do cuidado que Alcibíades exerce sobre si mesmo mediante a relação de poder que mantém com Sócrates, esta facultada pelo domínio que o mestre exerce sobre si quando submete o belo jovem não na esfera física, mas espiritual. O si que a técnica dialética produz é efeito de ação sobre ação, é desenhado pela economia dos atos, numa rede de relações. É através do exercício de autodomínio que se produz o si pelo qual Alcibíades se conhece e no qual se reconhece como político – aquele capaz de exercer domínio sobre os outros. Poder e verdade.

5.6 TERCEIRO CAPÍTULO

Nos dois próximos capítulos, Foucault volta a atenção à filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos do início do Império Romano, detendo-se sobre a cultura do cuidado de si então vigente. Serão abordados os problemas filosóficos inaugurados pelo *Alcibíades I* e

uma série de técnicas de si atinentes à filosofia helenística, quais sejam, a escrita de si, o exame de si ou da consciência e um conjunto de técnicas nomeadas *askesis*.

*

Segundo Foucault, o *Alcibíades I* inaugura grandes problemas filosóficos que estarão presentes durante toda Antiguidade e que receberão soluções diferentes daquelas oferecidas no escrito de Platão. As confrontações entre as interrogações levantadas na análise de *Alcibíades I* (sobre a relação do cuidado de si com (1) a política, (2) a pedagogia e com (3) o conhecimento de si) e o tratamento que elas vieram a conhecer com as filosofias helenísticas dos séculos I e II começam agora.

"Há, primeiramente, o problema da relação entre o cuidado de si e a atividade política." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 274). Conforme exposto, na filosofia socrático-platônica o cuidado de si é uma forma de preparação para a vida política; ele é um meio para se atingir um fim. Na época helenística, contudo, o cuidado de si passa a ser um fim em si mesmo. Ele não apenas se torna independente da vida política como também se constitui em tema filosófico comum e universal: epicuristas, cínicos e estoicos, todos reconhecem o cuidado de si em suas preocupações. "Ocupar-se de si na época helenística e sob o Império não constitui somente uma preparação para a vida política. Ocupar-se de si se tornou um princípio universal." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 277).

O objetivo do cuidado de si, nos séculos I e II, bem vemos, não é preparar-se para outro tipo de vida (como a política), mas preparar-se para um cumprimento total: a vida; ocupar-se de si passa a ser uma forma de vida. Alcibíades foi incitado a ocupar-se de si na medida em que queria, em seguida, ocupar-se dos outros. No entanto, com a cultura de universalização do cuidado de si, trata-se de ocupar-se de si por si mesmo. Deve-se ser para si mesmo seu próprio objeto. O cuidado de si não visa mais ao estabelecimento de uma relação consigo que devolve o si à *pólis* sob a forma da atividade política; ele visa ao estabelecimento de certas relações consigo mesmo que aprofundam a relação de si para si: trata-se de se exercer sobre si um domínio que torne o indivíduo o mais independente possível das alterações externas da fortuna e do infortúnio, de modo que ele possa encontrar em si mesmo seu próprio objeto de felicidade; ou simplesmente, que ele se torne "seu". No *Alcibíades I* o produto final do cuidado de si é o homem soberano sobre si para a cidade, no helenismo será o homem soberano sobre si para si mesmo.

“Segundo, há o problema da relação entre o cuidado de si e a pedagogia.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 274). Sócrates recomenda a Alcibíades que se ocupe de si mesmo num momento especifico da vida: enquanto é jovem. Epicuro, para exemplificar a contrapartida helenista, recomendará o cuidado de si ao longo de toda vida, dizendo que jamais é muito cedo ou muito tarde para que se tome cuidado da própria alma. “Cuidar de si mesmo não é simplesmente uma obrigação que incube aos jovens preocupados com sua educação; é uma maneira de viver, que diz respeito a cada um durante toda a sua vida.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 275).

Além disto, nesta cultura do cuidado de si como um dever permanente, a função pedagógica que o cuidado de si experimentara na filosofia socrático-platônica sede lugar a outras funções, dentre elas uma função curativa e terapêutica que expressa uma concepção comum às escolas helenistas, a saber, situar a filosofia como medicina da alma, como uma terapia para a felicidade. “Ao modelo pedagógico de Platão se substitui um modelo médico. O cuidado de si não é outra forma de pedagogia; ele deve constituir uma preocupação médica permanente. [...] Devemos nos tornar médicos de nós mesmos.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 277-278).

“Terceiro, há o problema da relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 274). No diálogo platônico a discussão gravita em torno do princípio délfico e se exprime em seus termos: cuidar de si consiste em conhecer-se a si mesmo pela contemplação da alma. No período helenístico os termos nos quais a discussão se exprime serão invertidos: o cuidado de si se tornará autônomo (e não mais estritamente vinculado ao conhecimento de si, dependendo dele para efetivar-se). O conhecimento de si, nas filosofias dos séculos I e II, ocupará ainda um papel de destaque em relação ao princípio máximo do cuidado de si; no entanto, apesar dessa importância, outros tipos de práticas serão postas em ação, de modo que o conhecimento de si será uma dentre outras relações implicadas ao cuidado de si.

São essas práticas inauguradas com a inversão dos termos na relação entre conhecimento e cuidado de si que Foucault examinará na sequência, e é seguindo as trilhas dessa análise que pretendemos destacar o perfil do si decantado por essas tecnologias do período helenístico-imperial.

Foucault discorrerá primeiramente sobre a técnica da escrita e em seu engate sobre a técnica do exame de si. Acompanhemos.

> Nessa cultura do cuidado de si, a escrita é, também ela, importante. Entre as tarefas que o cuidado de si define, há aquela de tomar notas sobre si mesmo – que

> poderão ser lidas –, escrever tratados e cartas aos amigos, para ajudá-los conservar seus carnês a fim de reativar por si mesmo as verdades de que se teve necessidade. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 275).

O cuidado de si se relaciona, doravante, a uma constante atividade literária. "O si é algo sobre o que há matéria a escrever, um tema ou um objeto (um sujeito) da atividade de escritura" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 275). É interessante notar que nesta atividade da escrita de si o autor da carta constitui-se ao mesmo tempo como sujeito e objeto da escrita. É sujeito na medida em que oferece conselhos e observações salutares ao amigo destinatário a fim de ajudá-lo numa situação de dificuldade, e também na medida em que se torna presentificado àquele que lê, que assim pode contar com a "presença" do amigo. Mas também é objeto da escrita, na medida em que se oferece ao olhar do outro e em que necessita fazer um exame dos acontecimentos, situações e de suas impressões pessoais para formular os conselhos dirigidos ao destinatário. Mais do que promover a ajuda ao amigo, a carta promove também uma relação de olhar e exame sobre si mesmo. E, de quebra, promove a subjetivação, em si, do discurso dirigido ao outro; se constituindo, para o olhar do outro, como aquele que porta o discurso que se precisa ter em mãos. Pois antes de poder aconselhar e ajudar o amigo, é necessário reativar em si e para si os conselhos, regras e verdades em jogo. De acordo com Foucault (1982/2014, p. 275):

> O novo cuidado de si implica uma nova experiência de si. Pode-se ver que forma assume essa nova experiência de si nos séculos I e II, quando a introspecção se torna cada vez mais rebuscada. Uma relação se fixa entre a escrita e a vigilância. Presta-se atenção às nuanças da vida, aos estados de alma e à leitura, e o ato de escrever intensifica e aprofunda a experiência de si. Todo um campo de experiências, que não existia antes, se abre.

Observemos como Foucault é explicito em dizer que uma nova forma de cuidado de si implica uma nova experiência de si; que pela recém-inaugurada relação entre escrita e vigilância todo um campo de experiências se abre. Por esta perspectiva, as técnicas de cuidado de si é que definem o perfil do sujeito.

A respeito da técnica da escrita, Foucault cita o exemplo de uma carta que o imperador e filósofo estoico Marco Aurélio escrevera a seu amigo/mestre/amado Fronton. Ali Marco Aurélio dedica uma atenção meticulosa ao relato dos detalhes da vida cotidiana, dos movimentos do espírito, ao que concerne ao corpo, à saúde e à dieta, e, por fim, dedica especial atenção a uma espécie de exame de consciência que realiza ao fim do dia. "A carta é a transcrição desse exame de consciência." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 276). Ao se deitar, Marco Aurélio repassa seu dia a fim de ver se o que fez corresponde ao que tinha previsto

fazer. Neste ato de rememoração do dia transcorrido, ele avalia suas falhas e reativa as regras de comportamento que é preciso ter sempre presentes no espírito. Ao escrever para Fronton e dar-se ao seu olhar, Marco Aurélio constitui-se como inspetor de si mesmo; ao fazer coincidir o olhar que Fronton lança sobre ele com aquele que ele lança sobre si mesmo, Marco Aurélio compara e sujeita suas ações às regras e princípios que devem regular sua vida. Por este elo entre escrita e exame de si, vai constituindo-se, pois, como sujeito moral de sua conduta.

A escrita de si nos conduz, destarte, ao tema do exame de si. "Em que consiste o exame de consciência nessa cultura [do cuidado de si] e que olhar o indivíduo tem sobre si mesmo?" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 279).

A descrição mais detalhada deste exame, afirma Foucault, é dada por Sêneca em *De Ira* (41 d.C.). Ali Sêneca descreve o exame como um processo mnemônico por meio do qual se faz, ao fim do dia, o balanço de um progresso: interroga-se a alma; pergunta-se de qual falta, naquele dia, ela ficara curada; que vício fora combatido; no que ficara melhor. Ao dar à alma sua porção de elogio e de reprovação, purifica-se a consciência e garante-se o bom sono. Diz Foucault (1982/2014, p. 280):

> Sêneca dá, às vezes, a impressão de que utiliza uma linguagem jurídica, em que o si é ao mesmo tempo o juiz e o réu. Sêneca é o juiz que persegue o si em justiça, de maneira que o exame de consciência toma a forma de um processo. Mas basta olhá-lo de mais perto para constatar que não se trata de uma corte de justiça. Sêneca utiliza termos que remetem não às práticas jurídicas, mas às práticas administrativas, como quando um contador examina as contas ou quando um inspetor da construção examina uma obra. O exame de si é uma maneira de estabelecer o inventário. Os erros são apenas boas intenções que permaneceram no estágio da intenção. A regra constitui o meio de agir corretamente, e não de julgar o que aconteceu no passado. Mais tarde, a confissão cristã vai procurar expulsar as más intenções. [...] Trata-se, para ele, não de explorar sua culpabilidade, mas de ver como o que fez se ajusta ao que ele queria fazer, e de reativar algumas regras de conduta. Na confissão cristã, exige-se do penitente que ele memorize as leis, mas ele o faz a fim de descobrir seus pecados.

O sujeito, na ordem do exame de consciência descrito por Sêneca, é produto dos discursos assimilados e da relação de administração e de inspeção que estabelece sobre si mesmo. Ele está, não percamos de vista, submetido a um código bastante rígido. Não obstante, sua sujeição a tal código o volta à suas ações, atitudes, comportamentos e condutas: o que deveria ter feito e o que efetivamente fiz? O si que se depreende desta técnica de exame é objeto da atenção cotidiana, algo a ser cuidado através de sua adequação a regras e normas – é conduta a ser constantemente aperfeiçoada na interioridade de um código ético-moral. A respeito deste sujeito, diz Foucault (1982/2014, p. 280-281):

> Primeiramente, o problema, para Sêneca, não é descobrir a verdade do sujeito, mas lembrar essa verdade à memória, ressuscitar uma verdade perdida. Em segundo lugar, não é nem ele mesmo, nem sua natureza, nem sua origem ou suas afinidades sobrenaturais que o sujeito esquece: ele esquece as regras de conduta, o que ele deveria ter feito. Em terceiro lugar, a rememoração dos erros cometidos no dia permite medir a distância entre o que foi feito e o que deveria ter sido feito. Em quarto lugar, o sujeito não é o terreno sobre o qual se opera o processo de deciframento, mas o ponto no qual as regras de conduta se reencontram na memória. O sujeito constitui o ponto de interseção dos atos que necessitam ser submetidos a regras e regras que definem a maneira como se deve agir. Nós estamos bastante longe da concepção platônica e da concepção cristã da consciência.

Uma verdade a ser reativada, não descoberta; regras devendo ser lembradas, ao invés de naturezas ou origens; erros instrutivos, não culpabilizantes; um sujeito definido como reencontro das regras de conduta na memória, não como terreno de deciframento. Este sujeito pauta-se em seus atos e toma forma pela submissão dos mesmos às regras que definem sua conduta. Ele é ato, memória e regramento; é a constante (re)ordenação da própria ação. Este exame, finalmente, "é uma fórmula mnemotécnica." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 281).

Conforme o comentário de Foucault, esta concepção difere da concepção platônica – em que o cuidado de si responsável pelo desenho do sujeito é assimilado ao processo de contemplação da alma pelo qual se relembra, em si, um princípio de atividade capaz de fundamentar a ação política; um sujeito, portanto, de ação voltado à *pólis* – e se distancia da concepção cristã – na qual o cuidado de si constituirá o sujeito como terreno de deciframento e o conhecimento de si produzirá verdades que fundamentam a renúncia; um sujeito, portanto, de pensamento voltado à renúncia do desejo. Embora difira em alguns aspectos, o sujeito provindo da análise do exame de consciência descrito por Sêneca ainda se aproxima do socrático-platônico no que tange ao acento de ambos na ação e na regulação da conduta. O sujeito desenhado pelas técnicas cristãs, por outro lado, marca uma ruptura maior em relação às filosofias grega e greco-romana; seu acento é deslocado da ação em direção à representação, ou ainda, ao pensamento.

5.7 QUARTO CAPÍTULO

Foucault abre este capítulo mencionando as técnicas da filosofia estoica já comentadas: a escrita de cartas aos amigos e o exame de si mesmo e de sua consciência. Sua intenção neste capítulo, acrescenta ele, "é considerar uma terceira técnica definida pelos

estoicos: a *askesis*[10], que não é a revelação do si secreto, mas um ato de lembrança." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 281).

Vemos, pela breve definição, que a *askesis* – um ato de lembrança – remete ainda à linha das mnemotécnicas. Deste modo, estamos a tratar de técnicas que se encontram alinhadas às concepções de "memória" e "verdade" desenvolvidas no período helenístico-imperial. Enquanto em Platão o indivíduo deve, por meio da contemplação da alma orientada pelo diálogo, descobrir a verdade refletida nele, para os estoicos "a verdade não deve ser descoberta no indivíduo, mas nas *logoi*, os preceitos dos mestres. O discípulo memoriza o que ele ouviu, convertendo as palavras de seus mestres em regras de conduta. O objetivo dessas técnicas é a subjetivação da verdade." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 281).

A escrita de si, o exame de consciência e, agora, os exercícios que compõem a *askesis*, constituem um conjunto de técnicas que ligam a verdade e o sujeito ou, nas palavras de Foucault, um conjunto de técnicas cujo objetivo é a subjetivação da verdade. Ao assimilar os discursos, colocá-los progressivamente em aplicação e examinar seus atos a fim de readequá-los às regras prescritas, o indivíduo está se constituindo como sujeito moral de sua conduta. A verdade, quando subjetivada, objetiva o sujeito. A esse respeito, Foucault (1982/2014, p. 282) coloca que "a *askesis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade e transformá-la em um princípio de ação permanente. [...] É um processo de intensificação da subjetividade.".

A subjetividade assim intensificada, anotemos, não é relativa a uma verdade refletida e adormecida na alma, nem é campo de deciframento ou revelação de si, mas sim aquela do autogoverno, do domínio que se exerce sobre si mediante o cuidado que se tem consigo mesmo.

Estas mnemotécnicas funcionam como que "armando" o sujeito com uma verdade que, por princípio e definição, ele não conhecia (mesmo sem saber que sabia) e que não residia nele. A concepção de "memória" que orienta tais técnicas não remete a um mero ato de evocação capaz de recordar os discursos verdadeiros quando necessário; expressa, com efeito, um processo de assimilação de tais discursos cujo resultado é sua transformação numa espécie de princípio de ação permanente e sempre ativo: o discurso é como que fixado e retido, prendendo-se ao espírito do indivíduo de tal modo que os pensamentos salutares se

---

[10] "*Áskesis*: exercício, prática, ginástica, profissão laboriosa, meditação. Inicialmente, refere-se à ação laboriosa para trabalhar materiais brutos, a fim de suavizá-los e modelá-los. A seguir, refere-se ao labor ou ao trabalho dos ginastas para fortalecer e agilizar o corpo. Finalmente, por extensão, passou a significar exercícios, práticas, trabalhos espirituais ou de meditação para fortalecer o espírito, moldá-lo, torná-lo ágil e sutil." (CHAUI, 2002, p. 496).

apresentem por si mesmos quando necessário, como uma espécie de automatismo do discurso, que falará por si mesmo no/pelo indivíduo, tornando-se parte de quem ele é. Trata-se, em suma, de armá-lo com uma verdade que vem de fora e que, uma vez assimilada, passa a regular sua ação – para fora, novamente:

> A *askesis* compreende certo número de exercícios, nos quais o sujeito se coloca em situação de verificar se ele é capaz ou não de enfrentar os acontecimentos e de utilizar os discursos de que está armado. O objetivo é testar a preparação. O sujeito assimilou suficientemente essa verdade para transformá-la em uma ética e se comportar como deve em presença de um acontecimento? (FOUCAULT, 1982/2014, p. 282).

É interessante observar a noção que está em jogo nestes procedimentos de assimilação da verdade: do discurso como arma. Ao invés de ser a malha simbólica na qual o sujeito de desejo se oculta e revela, aqui o discurso é aquilo que constitui e arma um sujeito de ação, para a ação. Esta noção de discurso e de verdade, observamos, encontra-se presente numa cultura cujo conhecimento de si aparece sob os auspícios do cuidado de si: o discurso e a verdade surgem como formas de preparo para a realidade; já no cristianismo, a verdade aparecerá como pensamento, desejo ou intenção a ser interpretado.

Os exercícios que constituem a *askesis* permitem ao indivíduo resistir aos acontecimentos, a aprender a não se perturbar por eles e a não se deixar levar pelas emoções e turbulências que a fortuna e o infortúnio poderiam causar. Quando armado pelos discursos verdadeiros o indivíduo é senhor de si; aquele que conserva seu domínio diante dos acontecimentos que podem se suceder. Esses exercícios, diz Foucault, se dividem em dois polos, contemplando ainda possibilidades intermediárias. Num extremo estão os exercícios de pensamento, como são chamados; noutro os exercícios de realidade.

Os exercícios de pensamento são designados pelo termo grego *melete*. *Melete*, segundo a tradução latina, *meditatio*, significa “meditação”. Nesta modalidade de exercícios antecipa-se uma situação real por meio do diálogo dos pensamentos:

> Ela consiste em memorizar as reações e em reativar sua lembrança, colocando-se em uma situação em que se pode imaginar de que maneira se reagiria. Por meio de um exercício de imaginação (“suponhamos que...”), julga-se o raciocínio que se deveria adotar a fim de testar uma ação ou um acontecimento (por exemplo: “Como eu reagiria?”). Imaginar como se articulam diversos acontecimentos possíveis a fim de perceber de que maneira se reagiria: isso é a meditação. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 282-283).

Não obstante seja um exercício de pensamento, a meditação concerne às ações e reações possíveis, à sua preparação, memorização e antecipação imaginária. O mais célebre

dentre os exercícios de meditação, acrescenta Foucault, é a *praemeditatio malorum*, ou premeditação do mal, em tradução livre.

Sobre tal premeditação: em primeiro, não se trata de imaginar o futuro tal qual ele poderia se suceder, em sua probabilidade mediana. Mas de imaginar, sistematicamente, o pior que poderia acontecer. Considerar o pior um dado certo. Em segundo, não imaginar as coisas como suscetíveis de acontecer em um futuro mais ou menos distante. Mas de imaginá-las como já atuais, realizando-se aqui e agora. Em terceiro e finalmente, isso tudo não vem a título de um martírio gratuito. O propósito deste exercício de imaginação é convencer-se de que o pior dos males não é um mal real, e que somente a opinião que se tem deles é que os fazem parecer verdadeiras desgraças. Ao vivenciar essas coisas na atualidade, pode-se convencer a si mesmo de que é possível suportá-las e de que é possível viver nas condições imaginadas. A premeditação dos males futuros opera, desta forma, uma dupla redução: do mal e do futuro. Do mal, visto que se exercita em não considerá-lo mais como tal. Do futuro, visto que ele é imaginado na situação presente.

No outro extremo, os exercícios de realidade são designados pelo termo *gymnasia*, cujo significado pode ser expresso por “treino”, “exercício”.

> Se a *meditatio* é uma experiência imaginária que exercita o pensamento, a *gymnasia* é o treino para uma situação real, mesmo se essa situação foi induzida artificialmente. [...] Na cultura estoica, sua função é estabelecer e testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 283).

Foucault menciona, a respeito da *gymnasia*, dois exemplos. O primeiro derivado do escrito *De Genio Socratis*, de Plutarco, no qual o indivíduo se entrega as mais exaustivas atividades físicas que abrem seu apetite; depois, se coloca frente a um banquete repleto dos mais saborosos pratos; finalmente, após contemplar o banquete, o oferece a seus servos, se alimentando da refeição simples e frugal destinada a eles. O segundo exemplo provém da *Carta 18* de Sêneca a Lucílio, na qual Sêneca descreve sua preparação para uma jornada de festividades. Seu preparo se dá por uma sequência de dias de provações voluntárias: neste período ele veste um burel, dorme num catre e alimenta-se apenas de pão rústico. Nada disso, entretanto, vêm a título de melhor desfrutar das festividades porvir, essas provações destinam-se a convencer-se de que a pobreza não é um mal e de que ele está apto a suportá-la.

Tanto a *meditatio* quanto a *gymnasia*, podemos afirmar, modelam um sujeito voltado ao controle de seus sentimentos, ambições e apetites; capaz de se adaptar às revezes da vida justamente por estar no controle de si, e capaz também de aceitar aquilo que não está em seu

controle conjurando os males; dando conta, assim, dos acontecimentos. As formas de privação e moderação às quais o indivíduo se submete não visam a uma pura e gratuita renúncia à realidade, visam antes ao controle da realidade mediante o governo que pode ter de si quando subjetiva a verdade e regula sua conduta. A lógica da renúncia entrará em ação com o advento da moral cristã:

> Na prática cristã, o ascetismo anda sempre ao lado de certa forma de renúncia de si mesmo e da realidade, o si fazendo parte dessa realidade à qual se deve renunciar para chegar a outro nível de realidade. [...] Na tradição filosófica inaugurada pelo estoicismo, a *askesis*, longe de designar a renúncia a si mesmo, implica a consideração progressiva de si, o domínio de si – um domínio ao qual se chega não renunciando à realidade, mas adquirindo e assimilando sua verdade. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 282).

O sujeito que a *askesis* produz é aquele que pela assimilação da verdade exerce o domínio de si a fim de cumprir com os acontecimentos da realidade. A despeito das severas restrições que impõe a si mesmo, há de se apreciar seus sentidos por seu próprio contexto. E semelhante análise aponta para distâncias cruciais entre as práticas estoicas e a cristãs, bem como entre suas respectivas morais; por mais que a segunda tenha incorporado elementos da primeira. Estas distâncias traduzem-se nos modos de subjetivação característicos de cada contexto: um marcado pelo autogoverno, outro pela renúncia.

Entre a *meditatio* e a *gymnasia* existem possibilidades intermediárias de práticas destinadas a fazer a provação de si mesmo. De acordo com Foucault, é nas *Conversações* de Epícteto que se encontra o melhor exemplo de meio-termo. Encontra-se ali uma técnica a que se poderia chamar "controle das representações". Esta técnica consiste numa atitude de vigilância permanente em relação às representações que podem vir ao pensamento; trata-se de vigiar incessantemente as representações. Epícteto exprime esta atitude por meio de duas metáforas:

> A do guarda-noturno, que não deixa entrar ninguém na cidade se não pode provar sua identidade (nós devemos, em relação à onda de nossos pensamentos, adotar a atitude do guarda-noturno), e a do trocador de dinheiro, que verifica a autenticidade da moeda, examina-a, pesa-a, assegura-se do seu valor. Devemos ser os argirônomos de nossas representações, de nossos pensamentos, testando-os com vigilância, verificando seu metal, seu peso, sua efígie. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 284).

Para Epícteto, a atitude do trocador de dinheiro significa que "desde que uma ideia se apresenta ao nosso espírito, nós devemos refletir as regras que nos permitem avaliá-la." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 284). Para isso, Epícteto propõe exercícios de controle inspirado nos exercícios sofísticos, nos quais acontece um jogo de perguntas e respostas. Mas, ao invés

de lançar árduas questões a serem resolvidas, o filósofo lançava situações a respeito das quais é necessário reagir. A cada situação adversa lançada pergunta-se "isso depende ou não depende de nós? Como reagir?", evocando juntamente os princípios segundo os quais se deve agir em cada cena, de modo que se pode testar se se é capaz de reagir conforme tais princípios, se eles foram devidamente assimilados a ponto de bem orientar a conduta do indivíduo no processo enfrentamento da realidade. O objetivo desses exercícios "não é o deciframento da verdade, mas o controle das representações. Eles são lembranças das regras às quais se deve conformar-se em face da adversidade." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 285). O controle das representações proposto por Epícteto não é, portanto, de cunho hermenêutico, como será no cristianismo – não se trata de decifrar, sob as aparências do pensamento, uma verdade oculta que seria a do próprio sujeito –, mas de cunho prático – trata-se de interrogar o próprio pensamento a fim de verificar se se está armado com os princípios capazes de fazer frente à realidade. Nas palavras de Foucault (1982/2014, p. 285): "Para Epíteto, o controle das representações não consiste em um deciframento, mas em uma lembrança à memória dos princípios de ação, a fim de determinar, por meio do exame que o indivíduo pratica sobre si mesmo, se esses princípios governam sua vida.".

A técnica de Epícteto constitui, como as outras técnicas estoicas, um sujeito às voltas com o controle e o domínio de si mesmo; um sujeito que interroga seus pensamentos para melhor se voltar aos acontecimentos, às adversidades e a qualquer realidade que se possa apresentar. Já o sujeito cristão, veremos adiante, encontra na mesma atitude de exame dos pensamentos uma ocasião de interpretar a si mesmo, voltando-se às supostas origens de seus pensamentos, à perscrutação de seus desejos e a busca de uma concupiscência culposa.

Esta técnica de controle das representações, observa Foucault (1982/2014, p. 284-285), "encontrará seu apogeu com Freud", e continua: "os testes que preconizam Epícteto e Cassiano evocam, até nos termos utilizados, uma máquina de censura pré-freudiana.". As menções são breves, porém, preciosas. Não as desenvolveremos neste momento, restringindo-nos, por hora, a marcar sua existência para a discussão futura.

*

No período helenístico-imperial, juntamente com a prevalência do cuidado sobre o conhecimento de si, tem-se uma série de práticas destinadas ao cuidado de si: dentre elas Foucault aborda a escrita de si presente nas relações epistolares, o exame de si/consciência, a

askesis desde a *meditatio* até a *gymnasia*, passando ainda pelo controle das representações de Epícteto.

É ilustrativo e demonstrativo analisar como o pensamento aparece em meio a estas práticas. Pode-se considerar que tanto a escrita de si, quanto o exame de si/consciência, passando ainda pela maior parte das *askesis* envolvem, de algum modo, um pensar por parte do sujeito que as pratica. Contrariando a tendência que uma percepção moderna – já habituada à prevalência do conhecimento de si – poderia ter a respeito do pensamento, entendendo-o imediatamente como interioridade dada a se conhecer ou como matéria de decifração, as práticas de cuidado de si das filosofias helenísticas fazem o pensamento aparecer como *exercício*. Uma forma de exercício que, inclusive, volta seu agente à ação.

Talvez este, a ação, seja o principal traço que a análise de Foucault destaca na cultura helenística do cuidado de si. O próprio da perspectiva de Foucault não está em afirmar que o ser humano seja ou deva ser um sujeito de ação ou de contemplação, o que é preciso destacar é que sua análise mostra um conjunto de práticas forjando um sujeito de ação ou de contemplação; o cuidado de si produzindo um si. Embora sua própria estratégia metodológica tome as relações de poder como operador analítico, não podemos perder de vista que o perfil de sujeito que se destaca no helenismo é aquele caracterizado pelo domínio que exerce sobre si mesmo. E qual é o "si" resultante deste exercício de autodomínio? É conduta, ação e enfrentamento da realidade. É esta a noção de "si" que a análise foucaultiana das técnicas helenísticas destaca. Em suas palavras: "O sujeito constitui o ponto de interseção dos atos que necessitam ser submetidos a regras e regras que definem a maneira como se deve agir." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 280-281).

5.8 QUINTO CAPÍTULO

Os dois últimos capítulos do texto são destinados à análise da espiritualidade cristã e dos princípios monásticos tais como se desenvolveram nos séculos IV e V, sob o Baixo Império. Serão abordadas as técnicas da *exomologese* e da *exagoreusis*. Com as práticas cristãs veremos mudar o perfil de sujeito apontado pelo discurso de Foucault: seu acento se deslocará da ação voltada à realidade para a interpretação voltada à renúncia.

*

Com a passagem ao estudo do cristianismo, Foucault salienta que é preciso considerar as continuidades e descontinuidades presentes na passagem da cultura pagã à cultura cristã. Nesta passagem, quais aspectos do cristianismo Foucault destaca para se pensar a produção do si?

O cristianismo, coloca ele, se classifica como uma religião de salvação: "é uma dessas religiões que se dão por tarefa conduzir o indivíduo de uma realidade a outra, da morte à vida, do tempo à eternidade." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 287). E, para cumprir com essa proposta, o cristianismo impõe uma série de condições e regras de conduta que visam à transformação de si por meio da qual se pode ser salvo.

Além de ser uma religião de salvação, o cristianismo é também uma religião confessional, e como tal impõe àqueles que a praticam diversas obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser esclarecido pela verdade, dizer a verdade, etc. Dentre as obrigações de verdade características do cristianismo, destacam-se dois tipos: as que concernem à fé (dogmas e cânones) e as que concernem ao indivíduo. As primeiras dizem respeito à obrigação feita ao indivíduo de

> aceitar certo número de deveres, de considerar alguns livros como uma fonte de verdade permanente, de consentir em decisões autoritárias em matéria de verdade, de crer em algumas coisas – e não somente crer, mas também mostrar que acredita nisso –, de reconhecer a autoridade da instituição: é tudo isso que caracteriza o cristianismo. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 287).

Mas, para além dos dogmas e cânones, o cristianismo impõe obrigações de verdade diferentes da fé. Ele exige também que

> cada um saiba quem se é, isto é, que se dedique a descobrir o que acontece em si, que reconheça seus erros, admita suas tentações, localize seus desejos; cada um deve, em seguida, revelar essas coisas seja a Deus, seja a outros membros da comunidade, levando, assim, testemunho, publicamente ou de maneira privada, contra si mesmo. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 287).

Entre as obrigações de verdade relativas à fé e as relativas ao indivíduo, afirma Foucault, existe um elo: o acesso à verdade do dogma, dos cânones e dos livros não pode se dar sem a formulação da verdade individual; não se pode ascender à verdade da fé sem saber quem se é, sem conhecer seus desejos e reconhecer suas faltas, pois é este conhecimento de si que purifica a alma habilitando-a ao conhecimento da fé. Trava-se, assim, uma relação indissociável entre a verdade de si e a verdade da fé. O indivíduo deve realizar um trabalho de transformação sobre si mesmo se quiser tomar parte na verdade da fé e, então, cumprir com o

desígnio de se salvar; deve se colocar no mesmo diapasão do dogma e do cânone; de modo que o acesso à verdade dogmática passe a coincidir com a depuração confessional da verdade de si. Fazer a verdade (da fé) em si.

É este trabalho sobre si, em suas relações com a verdade que se deve formular, que constitui o cerne das técnicas cristãs. A partir do apontamento a respeito do elo entre verdade da fé e verdade de si, Foucault discorrerá sobre a técnica de si cristã analisada neste capítulo, a *exomologese*[11].

Antes do sacramento da penitência e da confissão dos pecados existirem, tal como são conhecidos na modernidade, o cristianismo recorria a outras formas para descobrir e decifrar a verdade de si, afirma Foucault. "É pelo termo *exomologese*, ou seja, 'reconhecimento de um fato', que se pode designar uma das principais formas dessa revelação de si. [...] Para os cristãos, a *exomologese* significava reconhecer publicamente a verdade de sua fé ou reconhecer publicamente que eles eram cristãos." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 288).

Mas não somente, pois o termo, acrescenta Foucault, tinha também uma significação penitencial: nos primórdios do cristianismo a penitência não era um ato ou um ritual, mas um estatuto imposto àqueles que tivessem cometido pecados muito graves. É neste modelo em que a penitência equivale a um estatuto adquirido que se inclui a *exomologese*: o pecador solicita a penitência: ele vai até o bispo, explica seus erros, justifica as razões que o fazem desejar esse estatuto e, assim, pede que lhe imponha o estatuto de penitente. Não se trata de uma confissão, ressalta Foucault, mas da condição de obtenção desse estatuto. Uma vez obtido, o estatuto de penitente compreende várias características: tinha a duração de quatro a dez anos, período durante o qual o conjunto da vida do penitente era afetado: supunha o jejum, impunha regras sobre como se vestir, além de interditos em matéria de sexualidade – sua vida não se parecia com a de mais ninguém. Mesmo após a finalização do período penitencial, com a reconciliação do penitente, algumas coisas lhe continuavam proibidas: ele não podia se casar ou tornar-se padre.

"A *exomologese* era o ritual pelo qual um indivíduo se reconhecia como pecador e como penitente. [...] O reconhecimento designa, também, todo o processo ao qual o *status* de penitente obriga o indivíduo durante anos." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 288-289). Este processo, salienta Foucault, não é uma conduta verbal, mas a expressão teatralizada do reconhecimento do estatuto de penitente. Ao se reconhecer como pecador e penitente o

[11] *Exomologese*: espécie de confissão pública dos pecados.

indivíduo deve portar uma conduta penitencial a ser demonstrada ante os demais, de modo que, pela demonstração teatral deste reconhecimento, o indivíduo acaba por se revelar e também por se punir:

> O penitente é o ponto de convergência entre uma conduta penitencial claramente demonstrada, a autopunição e a revelação de si. Não se podem distinguir os atos pelos quais o penitente se pune dos pelos quais ele se revela. Existe um elo estreito entre a autopunição e a expressão voluntária de si. [...] A penitência não é nominal: ela é teatral. Exibir o sofrimento manifestar a vergonha, mostrar humildade e ostentar a modéstia, tais são as principais características da punição. A penitência, nesses inícios do cristianismo, é um modo de vida que se manifesta, a todo momento, pela aceitação da obrigação de se revelar. Ela necessita de uma representação visível e da presença de outros, que reconhecem o ritual. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 289).

Segundo Foucault, Tertuliano (160 a 220 d.C.), padre de Cartago, utilizava a expressão *publicatio sui* (publicação do eu, de si, em tradução livre) para qualificar a *exomologese*. Foucault compara ainda esta *publicatio sui* ao exame de si descrito por Sêneca e ressalta: “o que era privado para os estoicos se torna púbico para os cristãos.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 289). A *publicatio sui*, continua Foucault, comporta duas funções: ela é um modo de apagar o pecado e restituir a pureza de alma do individuo; mas ela é também um modo de revelar o pecador como tal. “Aí está o paradoxo que está no cerne da *exomologese*: ela apaga o pecado, mas revela o pecador.” (FOUCAULT, 1982/2014, p. 289). O mais importante neste ritual de confissão pública dos pecados, diz Foucault, não é propriamente a absolvição que o indivíduo poderia ter de seus pecados, e sim a revelação de seu ser de pecador; se trata muito mais de revelar uma suposta natureza pecaminosa do pecador, do que de revelar a natureza do ato pecaminoso.

O exame que o estoico fazia de si, o levantamento dos erros cometidos e das regras que devia observar, além de privado, não carregava uma significação penitencial; os erros levantados eram erros de estratégia, falhas nos meios escolhidos para se atingir determinado fim; o exame desses erros constituía um sujeito pautado numa conduta a ser regulada. Os erros levantados na *exomologese*, por outro lado, além de públicos, carregam uma conotação penitencial que implica uma atitude um tanto distante da retificação que o estoico fazia de sua conduta; implicam a punição teatral como forma de retificação de si. A técnica estoica punha o acento na conduta do indivíduo, era em torno dela que gravitava a problematização moral constitutiva do sujeito; a técnica cristã desloca o acento do ato ao ser: não se trata tanto de problematizar a conduta pecaminosa, submetendo-a a princípios que devem ser observados,

quanto se trata de interrogar o ser do pecador. O sujeito constitui-se não mais pela economia de seus atos, mas pela revelação de uma natureza que lhe é conferida.

Para explicar no que a revelação de si e a proclamação dos pecados têm o poder de apagá-los, comenta Foucault, os autores cristãos dos primeiros séculos recorriam a três modelos ilustrativos. (1) O modelo médico, pelo qual é preciso mostrar seus ferimentos a fim de ser curado. (2) O modelo do tribunal ou do julgamento, segundo o qual se acalma o juiz confessando-lhe seus erros. Finalmente, o mais importante deles, (3) o modelo da morte, da tortura ou do martírio. Este modelo toma a maneira como o mártir enfrenta a morte como exemplo para o penitente: deve-se preferir morrer a comprometer ou abandonar sua fé.

> Para obter sua reintegração na Igreja, o relapso deve expor-se voluntariamente a um martírio ritual. A penitência é a busca ardente da mudança, da ruptura consigo mesmo, seu passado e o mundo. É uma maneira, para o indivíduo, de mostrar que ele é capaz de renunciar à vida e a si, de enfrentar e aceitar a morte. A penitência não tem por finalidade estabelecer uma identidade, mas, ao contrário, marcar a recusa de si, a ruptura consigo mesmo: *Ego non sum, ego* [Eu não sou eu, em tradução livre]. Essa fórmula está no cerne da *publicatio sui*. Ela representa a ruptura do indivíduo com sua identidade passada. Os gestos ostentatórios têm por função revelar a verdade do próprio ser do pecador. A revelação de si é, ao mesmo tempo, a destruição de si. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 290).

Além de deslocar o acento dos atos em direção a uma natureza do próprio sujeito, a técnica cristã, vemos agora, pauta-se na recusa e na ruptura consigo mesmo. É uma relação paradoxal, haja vista que todo o ritual por meio do qual o indivíduo faz um trabalho sobre si, examina suas faltas, depura sua verdade e estabelece um lugar perante o olhar público, é também ocasião da destruição e aniquilamento da verdade e do si assim levados ao reconhecimento manifesto. No cristianismo primitivo, se *é* quando se deixa de ser. Ao invés de se voltar aos seus atos, o sujeito, quando se reconhece na natureza pecaminosa que a técnica cristã objetiva, se volta *contra* si mesmo – o nexo que se instaura é de uma contrariedade violenta para consigo próprio. Ele só pode fazer a verdade da fé em si, na medida em que rompe consigo mesmo, com seu mundo e seu passado. Trata-se de uma forma de renúncia de si.

Foucault fecha este capítulo com uma comparação instrutiva entre o cristianismo e o estoicismo:

> A diferença entre a tradição estoica e a tradição cristã é que, na tradição estoica, o exame de si, o julgamento e a disciplina abrem acesso ao conhecimento de si, utilizando a memória, isto é, a memorização de regras, para fazer aparecer, em sobreimpressão, a verdade do indivíduo sobre ele mesmo. Na exomologese, é por uma ruptura e uma dissociação violentas que o penitente faz aparecer a verdade sobre si mesmo. Importa destacar que essa exomologese não é verbal. Ela é simbólica, ritual e teatral. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 290).

Na linha da continuidade, vemos o cristianismo praticar uma espécie de exame de si em certa medida comparável com aquele descrito por Sêneca. Mas as comparações abreviam quaisquer outras continuidades entre estas duas tecnologias, dando espaço às descontinuidades: o exame praticado pelo estoico, de natureza privada, dá margem a um sujeito constituído pela memorização das regras capazes de orientar a conduta tida como boa. A técnica em si é privada, mas volta seu sujeito aos acontecimentos da realidade e à suas relações interpessoais. O exame praticado pelo cristão, de natureza pública, abre espaço para um sujeito constituído pela autopunição ritualística capaz de apagar o ato e revelar a si mesmo. A técnica em si é pública, mas volta seu sujeito contra a realidade e, principalmente, contra si mesmo.

5.9 SEXTO CAPÍTULO

No capítulo final do texto Foucault examinará uma técnica de revelação de si provinda do século IV, a *exagoreusis*[12]. Retomando as continuidades entre a filosofia helenística e o cristianismo, Foucault (1982/2014, p. 291) ressalta que "esta técnica lembra os exercícios de verbalização que, para as escolas filosóficas pagãs, definiam a relação mestre/discípulo.". A *exagoreusis*, pelo menos quanto ao caráter verbal e ao âmbito de uma relação de mestria, evoca o exame de si praticado pelos estoicos.

Via de regra, no entanto, o de exame de si praticado no interior da vida monástica cristã difere daquele apresentado por estoicos como Sêneca. A despeito das proximidades quanto ao caráter verbal e à relação de mestria, o exame de si expresso na *exagoreusis* é, diz Foucault (1982/2014, p. 291), "uma prática de um gênero novo, que devemos compreender em função de dois princípios da espiritualidade cristã: a obediência e a contemplação.".

O primeiro desses princípios, a obediência, pode ser mais bem compreendido quando comparado à relação que o discípulo mantinha com o mestre no contexto da filosofia estoica. De acordo com Foucault, para Sêneca a relação do discípulo com seu mestre era utilitária e profissional: "ela se fundava sobre a capacidade do mestre em guiar seu aluno para uma vida feliz e autônoma por meio de conselhos judiciosos. A relação cessava assim que o discípulo

[12] *Exagoreusis*: termo cujo sentido pode ser descrito por "manifestação dos pensamentos".

tivesse encontrado a via de acesso a essa vida." (FOUCUALT, 1982/2014, p. 291). No contexto dos princípios monásticos cristãos, no entanto, a relação de mestria assume outro caráter. Ela não se funda sobre a necessidade, para o sujeito, de progredir em sua educação pessoal; não se trata de um elo temporário de obediência cujo objetivo é o preparo do sujeito para cuidar de si mesmo. No monasticismo, a relação de obediência é perene e afeta a totalidade da vida do monge; não há nada em sua vida que possa espaçar da relação fundamental e permanente de obediência absoluta a um mestre.

> A obediência, longe de ser um estado autônomo final, implica o controle integral da conduta pelo mestre. É um sacrifício de si, um sacrifício da vontade do sujeito. É a nova técnica de si.
>
> Para qualquer de seus atos, mesmo o ato de morrer, o monge precisa da permissão de seu diretor. Tudo o que ele faz sem essa permissão é considerado como um roubo. Não há um único momento de sua vida em que o monge seja autônomo. [...] O si deve constituir-se em si pela obediência. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 292).

Entre a filosofia estoica e o monasticismo cristão delineiam-se claramente duas relações de mestria que engendram diferentes relações de cuidado de si. Nos séculos I e II, o discípulo escutava e assimilava a palavra do mestre, constituindo em si um princípio de conduta autônomo capaz de regular sua ação e prepará-lo para a realidade desta vida. O efeito desta relação era o estabelecimento, para o discípulo, de uma relação consigo mesmo cuja marca era o autocontrole, o domínio de si, de sua conduta. A relação de mestria cessava quando este estágio de autonomia fosse atingido. No século IV, a relação para com o mestre não se constitui mais visando a uma autonomia final; ela visa ao controle integral da conduta do discípulo durante toda a sua vida, transformando-se num fim em si mesma. O efeito desta relação, ao invés da constituição de um sujeito autônomo, é o estabelecimento, para o discípulo, de uma relação de sacrifício da vontade própria e de constituição de si mesmo pela obediência: se *é* quando se anula a vontade própria em favor da obediência integral e absoluta a um outro. Encontramos aqui mais uma marca da renúncia na constituição do sujeito cristão; desta vez a renúncia da vontade própria.

O outro princípio que rege o exame de si cristão – a *exagoreusis* – é o da contemplação. Na vida monástica a contemplação representa o bem supremo. Conforme explica Foucault (1982/2014, p. 292), ela consiste na "obrigação feita ao monge de voltar sem cessar seus pensamentos para esse ponto que é Deus e de certificar-se de que seu coração é bastante puro para ver Deus. O objetivo visado é a contemplação permanente de Deus.".

Esta técnica de si apoiada nos princípios da obediência e da contemplação apresenta algumas outras características que a diferenciam do exame de si estoico. O teólogo João

Cassiano a expõe em termos bastante claros, indica Foucault. De acordo com esta exposição, a técnica cristã

> se preocupa bem mais com o pensamento do que com a ação. Sêneca tinha colocado ênfase na ação. Com Cassiano, não são as ações passadas do dia que constituem o objeto do exame de si, mas os pensamentos presentes. Que o monge deva voltar continuamente seu pensamento para Deus implica que ele sonde o curso atual desse pensamento. O exame ao qual ele se submete tem por objeto uma discriminação permanente entre os pensamentos que o dirigem para Deus e os que Dele o desviam. Essa preocupação contínua do presente difere da memorização dos atos e, portanto, da memorização das regras, que preconizava Sêneca. [...] O espírito é *polukinetos*, "em um estado de mobilidade constante". Para Cassiano, a mobilidade constante do espírito significa sua fraqueza. Ela é o que distrai o indivíduo da contemplação de Deus (FOUCAULT, 1982/2014, p. 292-293).

Na filosofia socrático-platônica, o exame de si que se fazia era aquele pelo qual o indivíduo contempla sua alma no elemento supraceleste, no mundo das essências a fim de relembrar os princípios de ação verdadeiros; na filosofia helenística, o indivíduo examina seus atos e reativa as regras às quais eles devem se conformar; no monasticismo cristão, o exame ao qual se deve prosseguir não diz respeito à contemplação da alma, nem à rememoração dos atos, mas sim à sondagem dos pensamentos em busca de anular quaisquer elementos capazes de suscitar sua mobilidade, para poder, assim, cumprir com o princípio de contemplação de Deus. O si se constitui em si pela obediência e também pela imobilidade do pensamento.

Destarte, para praticar este exame, é necessária a decifração dos próprios pensamentos. "A hermenêutica de si se fundamenta sobre a ideia de que há em nós algo de oculto, e que vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 293). Cassiano, aponta Foucault, utiliza três analogias para exprimir a atitude pela qual se pode decifrar o próprio pensamento e determinar se ele dirige ou afasta da contemplação divina. (1) A analogia do moinho: considerando os pensamentos como os grãos e a consciência como a mó, devemos separar os grãos bons dos ruins, selecionando aqueles que comporão a boa farinha e o bom pão da salvação. (2) A analogia militar: tal qual o oficial que divide seus soldados em duas fileiras, os bons à direita e os maus à esquerda, devemos também dividir nossos pensamentos. Finalmente, (3) a analogia do trocador de dinheiro: considerando a consciência como o argirônomo de si, devemos examinar as moedas, considerar sua efígie, perguntar-se de que metal são feitas, interrogar sua origem. Deste modo, "devemos verificar a qualidade de nosso pensamento: Essa efígie de Deus é bem real? Qual é seu grau de pureza? Não se mistura com o desejo ou a concupiscência?" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 294).

Ressaltemos: a mesma analogia utilizada na descrição das técnicas estoicas – do trocador de dinheiro – é encontrada aqui, mas dotada de significação diferente. No "controle das representações" de Epícteto a moeda do pensamento devia ser examinada a fim de verificar as regras que permitem avaliá-la: esse pensamento está de acordo com os princípios verdadeiros? Lembrando, assim, à memória as regras a serem observadas face aos acontecimentos, às adversidades, e lapidando a conduta. Ele não consistia no deciframento de uma verdade oculta concernente à dita natureza do sujeito. É esta técnica de Cassiano que, juntamente com a de Epícteto, Foucault evocara como sendo uma "máquina de censura pré-freudiana".

Uma vez estabelecida esta relação hermenêutica para com os próprios pensamentos, uma vez que se saiba *o que* se deve fazer, pergunta-se: mas *como* fazer? Como saber se determinado grão dará o pão da salvação, se aquele é um bom soldado, se esta moeda é de valor? Como, enfim, discriminar se um pensamento é de boa ou má qualidade? Entra em ação novamente o princípio da obediência:

> [...] devemos confiar todos os nossos pensamentos ao nosso diretor, obedecer em todas as coisas ao nosso mestre, praticar permanentemente a verbalização de todos os nossos pensamentos. Para Cassiano, o exame de si está subordinado à obediência e à verbalização permanente dos pensamentos. (FOUCAULT, 1982/2014, p. 294).

A verbalização é, por si só, uma forma de obediência. A prática da verbalização permanente, da confissão dos pensamentos, das intenções e dos menores movimentos da consciência, institui uma relação do monge em referência a seu mestre e a si mesmo. A verbalização total constitui-se como procedimento hermenêutico capaz de discriminar os pensamentos por conferir ao mestre, "cuja experiência e sabedoria são maiores, um saber capaz de fazer dele um melhor conselheiro. Mesmo se, na sua função de poder discriminante, o mestre não diz nada, o fato de que o pensamento foi expresso terá um poder discriminante.". (FOUCAULT, 1982/2014, p. 294). A confissão constitui-se, assim, na pedra de toque capaz de julgar o valor de um pensamento.

Sobre este poder discriminante do procedimento confessional, Foucault cita um exemplo dado por Cassiano acerca de um monge que havia roubado um pão: num primeiro momento ele não podia confessar. Esse simples impedimento já sinaliza a má qualidade do pensamento em questão, pois a diferença entre os bons e os maus pensamentos é que os maus não podem se expressar facilmente; o mal é indizível, se esconde e causa vergonha. É nisso que se fundamenta a diferença cosmológica entre a luz e a escuridão, a verbalização e o pecado, entre Deus e o diabo. "Em um segundo momento o monge se prosterna e confessa. É

somente quando ele se confessa verbalmente que o diabo sai dele. A verbalização do pecado é o momento capital. A confissão é o selo da verdade." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 295). A expressão do pecado, o ritual que a acompanha, as dificuldades a serem superadas e a humilhação a qual se submete selam o valor do que foi expresso, marcando-o com a insígnia de um mal extirpado e devolvendo à alma seu estado de pureza. A técnica cristã, para operar a transformação de si voltada à salvação, requer a renúncia de tudo o que, pelos seus procedimentos, depura-se como mal. Quer se confesse perante o mestre, ou se confesse examinando a si mesmo, o monge está a fazer de si um objeto de decifração, está a suspeitar em seus pensamentos impurezas que precisam ser erradicadas e, portanto, está a renunciar desejos, inclinações e intenções. A decifração da verdade de si não pode acontecer sem o movimento de renúncia de si mesmo; verdade e renúncia são indissociáveis.

No limite, esta relação de cuidado de si exige sempre mais renúncias e renúncias maiores. Pois, conforme pontua Foucault (1982/2014, p. 295), "a ideia de uma verbalização permanente é apenas um ideal. Em nenhum momento, a verbalização pode ser total. O preço da verbalização permanente é a transformação em pecado de tudo o que não pôde ser expresso.". A relação que, pela técnica da *exagoreusis*, se estabelece consigo mesmo, o movimento de contínua perscrutação do segredo em si, deixa sempre, como que por princípio matemático, um "resto" no cálculo dos desejos, sentimentos e intenções. A tentativa de imobilizar o pensamento, sob o risco de imprimir a marca de um mal em tudo aquilo que resiste e insiste em dar-lhe mobilidade, produz, por conta própria, arestas que precisam ser renunciadas, num movimento que tende ao infinito da interpretação. A renúncia torna-se, ela mesma, um modo de ser.

*

Acompanharemos a retomada que Foucault realiza na conclusão do texto a fim de delinear o perfil geral do sujeito produzido pela tecnologia cristã.

No cristianismo dos primeiros séculos, coloca Foucault (1982/2014, p. 295), existem duas grandes formas de revelação de si, de expressão da verdade do sujeito:

> A primeira é a *exomologese*, ou seja, a expressão teatralizada da situação do penitente que torna manifesto seu *status* de pecador. A segunda é o que a literatura espiritual chamou de *exagoreusis*. A *exagoreusis* é uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica no quadro de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Essa relação toma por modelo a renúncia do sujeito à sua vontade e a si mesmo.

Tal como na *exomologese*, na *exagoreusis* acontece uma formulação da verdade aliada à renúncia de si. Este elo entre verdade e renúncia é, segundo Foucault (1982/2014, p 295-296), o cerne da tecnologia cristã:

> Se existe uma diferença fundamental entre a *exomologese* e a *exagoreusis*, deve-se, no entanto, destacar que elas apresentam um elemento comum: a revelação não pode conceber-se sem a renúncia. Na *exomologese*, o pecador deve perpetrar o "assassinato" de si mesmo, praticando macerações ascéticas. Na *exagoreusis*, por um lado, o indivíduo, pela verbalização constante de seus pensamentos e obediência que ele testemunha para com seu mestre, mostra que ele renuncia, ao mesmo tempo, à sua vontade e a si mesmo. Que ela se cumpra pelo martírio ou pela obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo.

A questão apresentada por Foucault no primeiro capítulo do texto, aquela sobre o elo que se cria entre a obrigação de dizer a verdade de si e as proibições sexuais, pode agora ser retomada: o que se deve conhecer de si (que verdade de si deve-se formular) para que se possa aceitar determinadas formas de renúncia? Afinal, que saber de si deve ser produzido a fim de se desejar renunciar ao desejo? Em linhas gerais, foi esta a questão que motivou este estudo de Foucault sobre as técnicas de poder – em relação ao outro e a si mesmo – o qual buscamos retratar.

Fazendo o contraponto ao que dissemos sobre o pensamento no âmbito das filosofias helenísticas, pode-se apontar com clareza a mudança operada no contexto das práticas de cuidado de si cristãs: se nos séculos I e II o pensamento surgia eminentemente como uma forma de exercício voltada à realidade e aos acontecimentos, nos séculos IV e V ele já se configura como uma espécie de atitude hermenêutica voltada à interioridade de um desejo ao qual se deve renunciar. O "si" que se sobressai em meio às práticas cristãs já não é definido pela conduta, mas pelas intenções suspeitas, pelos pensamentos impuros travestidos de formas puras, pelas naturezas a serem reveladas e renunciadas, etc.

Não percamos de vista que a análise de Foucault, ao privilegiar e tomar como instrumento conceitual as relações de poder, toma as tecnologias cristãs, assim como as helenísticas, na qualidade de práticas efetivas, de exercícios, de modos de ação sobre o outro e sobre si mesmo. Mas não podemos confundir aquilo que é próprio de sua perspectiva metodológica com a mudança de característica que sua análise aponta: uma passagem da ênfase na ação para a intenção; um deslocamento do ato em direção ao desejo – não obstante sejam ambos, na perspectiva de Foucault, decorrentes dos exercícios de poder implicados num contexto e noutro. Em última instância, Foucault mostra como um determinado sujeito é *produzido* – seja ele um sujeito de ação ou de intenção, de realidade ou de renúncia.

No encaminhamento final do texto, Foucault (1982/2014, p. 296) expõe sua hipótese acerca de como a técnica cristã da *exagoreusis* inervaria os procedimentos verbais das ciências humanas modernas:

> A hipótese que me inspira o estudo dessas duas técnicas [*exomologese* e *exagoreusis*] é que a segunda – a verbalização – que se tornou a mais importante. A partir do século XVIII e até a época presente, as "ciências humanas" reinseriram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. Que a utilização dessas técnicas tenha cessado de implicar a renúncia do sujeito a si mesmo constitui uma ruptura decisiva.

A hipótese que Foucault lança ao final de *As Técnicas de Si* é oportuna para a continuidade de nosso trabalho. Afinal, por ela a psicanálise pode ser inserida no rol das "ciências humanas" (atenção à abertura de sentido promovida pelo uso das aspas) que reinseriram as técnicas de verbalização em outros contextos, fazendo delas o instrumento da constituição de um sujeito que não o de renúncia a si mesmo. É patente a abertura e a proficuidade que esta hipótese presta às nossas análises e considerações acerca de um "sujeito" depreendido do discurso de Freud; visto que, em função dela, podemos perguntar: à moda daquilo que Foucault faz a respeito da filosofia socrático-platônica, helenística e do cristianismo, qual é o perfil de sujeito produzido pela técnica psicanalítica?

Neste ponto, encontramo-nos diante de um passo delicado e decisivo para o desenvolvimento de nossas teses: situar a psicanálise como uma técnica de si. Tratemo-la reservadamente, portanto.

5.10 A PSICANÁLISE COMO TÉCNICA DE SI

São diversas as menções e os momentos em que Foucault circunstancia, algumas vezes discretamente, outras nem tanto, a psicanálise como uma técnica de si. Em meio à dispersão deste circunstanciamento, muito poderia ser dito explorado em seu discurso. Com o intuito de estruturar nossa argumentação, trazemos uma menção explícita presente numa entrevista. Quando perguntado sobre sua posição em relação à psicanálise, Foucault (1984/2006, p. 342) afirma que a psicanálise "[...] é uma técnica de trabalho de si sobre si, fundada na confissão. Neste sentido é igualmente uma técnica de controle, dado que ela cria um personagem estruturando-se em torno de seus desejos sexuais.".

Esta breve colocação sintetiza elementos valiosos para o desenvolvimento de nosso trabalho: (1) ela situa a psicanálise como uma técnica de si e de controle, dando abertura à abordagem que se pode fazer dela como jogo de poder e verdade; (2) aponta seu fundamento na tecnologia cristã; e (3) indica a criação de um personagem estruturado em torno de seus desejos sexuais, personagem ao qual poderíamos remeter o "si" produzido pela técnica psicanalítica, de acordo com nossa problematização. Desenvolvamos os pontos levantados.

(1) Vimos que o objetivo geral do trabalho de Foucault é esquematizar uma história dos saberes que os homens elaboram sobre eles próprios, tomando-os não como verdadeiros em si mesmos, mas como jogos[13] de verdade ligados a técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreender quem são.

Destarte, pela via de compreensão que o trabalho de Foucault abre, a psicanálise pode ser tomada na qualidade de um desses saberes ligado a técnicas específicas que o homem elabora a fim de se compreender. Afinal, ela propõe uma compreensão sobre o homem, dispõe de um aparato tecnológico ligado a essa compreensão e se enquadra no escopo da definição das técnicas de si: "permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser" (FOUCAULT, 1982/2014, p. 266).

(2) Em *As técnicas de si*, a fundamentação da psicanálise na confissão cristã aparece quando Foucault compara as técnicas de Epícteto e de Cassiano a uma "máquina de censura pré-freudiana", dando margem a pensar a psicanálise como uma dessas tecnologias que, ao sondar os pensamentos, decantam uma verdade de si. E aparece também no já citado parágrafo final do texto, quando menciona que as "ciências humanas" da época presente reinseriram as técnicas de verbalização em outro contexto, sugerindo, segundo nossa leitura, a inervação da psicanálise na tecnologia cristã[14]. Para além da interlocução possível entre psicanálise e cristianismo, por hora gostaríamos de marcar a possibilidade de se pensar a psicanálise como uma dessas tecnologias na qual o cristianismo também se insere.

(3) Deste modo, tomando o termo "técnicas de si" em sua amplitude, podemos situar a psicanálise no horizonte dos jogos de verdade e poder e avançar dizendo que ela objetiva um sujeito, objetiva um si por prática clínica e por prática teórica – práticas, inclusive, entrelaçadas no próprio projeto freudiano. Freud funda uma prática teórico-clínica cuja

---

[13] Foucault (1984/2010a, p. 282) assim explica a noção de "jogo": "quando digo 'jogo', me refiro a um conjunto de regras de produção da verdade. Não um jogo no sentido de imitar ou de representar...; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda.".

[14] Apenas a título de menção: a tese de uma continuidade entre as técnicas confessionais e a psicanálise é mais amplamente debatida em *A vontade de saber*, primeiro volume de *História da sexualidade*.

configuração pode ser tomada na qualidade de um dispositivo de poder e saber, isto é, uma prática que dispõe relações que facultam a produção de saberes que estão constantemente retroagindo sobre as relações de poder que os facultaram[15]. Esse imbricamento entre poder e saber é ocasião privilegiada para a objetivação de um sujeito, quando seu perfil é delimitado por um discurso teórico que o prevê e por uma prática clínica que dispõe certos modos de relação ao outro e a si mesmo; e para sua subjetivação, quando o indivíduo alvo desde dispositivo passa a se conhecer nos termos do discurso ali produzido e a reconhecer nesse discurso "si mesmo". A psicanálise, mediante uma tecnologia, faculta um saber e uma verdade sobre quem se é, produzindo, deste modo, um si.

A mobilidade que a ideia de jogos de verdade e poder nos confere é profícua para a análise institucional do discurso a que nos propomos. Pois, ao permitir um circunstanciamento da psicanálise como uma técnica de si, ela nos dá lastro ao questionamento a respeito do "si" que a técnica psicanalítica, no âmbito do discurso teórico de Freud, permite configurar. Reconhecemos que em psicanálise a produção de um "si" não se restringe ao plano das teorizações, abarcando também a prática clínica; e que isso já se configura deste a cena genérica instituída por Freud[16]. No entanto, ao situar a psicanálise como uma *técnica* de si, não pretendemos remeter aos procedimentos técnicos característicos da clínica freudiana, como a associação livre, a atenção flutuante ou a transferência; embora também pudessem ser problematizados. A noção de "técnica" com a qual estamos operando é aquela já definida no escopo do discurso de Foucault: relações de poder organizadas em formas de racionalidade que facultam ao homem estabelecer uma compreensão, um saber sobre si mesmo. Efetuamos, conforme já dito, um recorte delimitando o discurso teórico de *O mal-estar na civilização* como objeto de análise para nosso questionamento acerca de um perfil de sujeito depreendido do discurso freudiano.

Este recorte em torno de *O mal-estar na civilização* é de nossa autoria, fazendo parte da composição metodológica desta pesquisa. O circunstanciamento da psicanálise como uma técnica de si, por sua vez, é uma ideia já presente nos escritos de Foucault, a qual

---

[15] Nas palavras de Foucault (1978/2009, p. 246), um dispositivo é composto por "estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam".

[16] A fim de ilustrar, na letra de Freud, o caráter de interdependência entre teoria e prática em psicanálise, recorremos ao texto *Dois verbetes de enciclopédia*, onde Freud (1923/1996, p. 253) define o verbete "psicanálise" prevendo a produção de saber atrelada à investigação prática e ao tratamento da neurose: "PSICANÁLISE é o nome de (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica.".

estrategicamente subscrevemos para dar corpo a nossa problematização sobre "sujeito" a partir do discurso freudiano.

Ao endossar a tese foucaultiana da psicanálise uma como técnica de si, admitimos que o "si" – seja ele derivado da psicanálise ou não – é da ordem de uma produção. Foucault, inclusive, já antecipa que a psicanálise, especificamente, *cria* um personagem estruturando-se em torno de seus desejos sexuais. Desta forma, nos interessa analisar o jogo de produção deste personagem, deste si, no discurso de *O mal-estar na civilização*. Em vista disso, podemos perguntar: como se configura um possível jogo de verdade e poder no discurso freudiano? E qual é o perfil do "si" produzido pela técnica psicanalítica em *O mal-estar na civilização*?

Nosso trabalho, no limite, pauta-se num pressuposto estabelecido por Foucault. Todavia, a metodologia a partir da qual o desenvolveremos, não é estritamente foucaultiana, ainda que encontre apoio em seu pensamento e favoreça, justamente por isso, semelhante articulação com uma tese sua. Partindo, pois, da circunscrição da psicanálise como uma técnica de si, avançamos com uma análise institucional do discurso de Freud, interessados em suas estratégias discursivas, na montagem de cenas que evidenciem os lugares por elas dispostos a autor e interlocutores, as expectativas geradas, os efeitos de reconhecimento assim facultados – e os de desconhecimento, os processos de naturalização que se decantam, e assim por diante. De modo que possamos, finalmente, traçar o perfil de um "si" pensado a partir da rede conceitual de Freud, caracterizando o personagem apenas enunciado por Foucault.

Em nossa tese, portanto, Foucault ocupa o lugar de um pressuposto. A AID, de referencial metodológico.

*

Se fomos suficientemente felizes em circunstanciar a psicanálise como uma técnica de si, é chegada a hora de empreender nossos esforços analíticos acompanhando como se desenrola o exercício desta técnica no discurso de *O mal-estar na civilização*. Ao leitor, pedimos que nos acompanhe atento não tanto àquilo que Freud fala, mas a *como* o fala; não tanto ao conteúdo de seu discurso, mas ao seu *modo de produção*.

6 ANÁLISE DE *O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO*

6.1 PRIMEIRO CAPÍTULO

Nascera em Glória algo que até então não lhe fora necessário, o esqueleto, incompleto mas inegável, de algo que antes lhe parecera odioso: uma consciência.

Não lhe parecia que uma coisa tão bela pudesse ser moral.
F. S. Fitzgerald

Antes de abordar a civilização e seu mal-estar propriamente ditos, Freud percorre um considerável caminho cujo ponto de partida é o debate com um "ser excepcional", amigo seu, em resposta à sua obra anterior, *O Futuro de uma ilusão* (1927/1996), a respeito de um sentimento designado como uma "sensação de 'eternidade', um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras — 'oceânico', por assim dizer", cujo conteúdo ideacional a ele imediatamente relacionado é de "um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo." (FREUD, 1930/1996, p. 73-74). O sentimento dito oceânico responderia pela fonte e origem de toda necessidade religiosa, segundo o exposto por Freud sobre a posição de seu interlocutor[17].

De acordo com Freud só se pode lidar com sentimentos mediante a descrição científica de seus sinais fisiológicos ou, quando isso não é possível (situação na qual Freud

[17] Conforme se vê Freud abre *O mal-estar*... com a interlocução explícita com seu texto anterior, *O futuro de uma ilusão*, e com Romain Rolland, o referido amigo. Além dessas, pode-se falar de outra interlocução de abertura para *O mal-estar*..., uma interlocução de bastidores: de acordo com o exposto por Albertini (2003), Reich concedera uma entrevista em 1952 na qual fala sobre sua relação com Freud e com a instituição psicanalítica. Nas palavras de Albertini (2003, p. 62): "[...] interessa-nos especialmente destacar uma resposta que Reich formula ao recordar um aspecto central de sua divergência com Freud: o tema da felicidade e da infelicidade humana. Sobre esse assunto, em certa altura da entrevista, afirma algo surpreendente sobre o artigo freudiano "O Mal-Estar na Cultura": "Quero que fique bem claro que Das Unbehagen in der Kultur [O Mal-Estar na Cultura] foi escrito especificamente em resposta a uma das minhas conferências, apresentada em casa de Freud. Era eu que estava 'Unbehaglich in der Kultur' [aproximadamente, 'Sentindo mal-estar na cultura']" (p. 53).". Para além de avaliar a veracidade do dado revelado por Reich – como comenta Albertini –, é interessante pensar nas interlocuções a que este, e outros tantos textos de Freud, estão condicionados. Mencionamos esta interlocução de bastidores, pois este tipo de 'diálogo de oposição' que envolve, ainda, um apontamento à pessoalidade do interlocutor não é estranho ao estilo freudiano, aparecendo explicitamente em *O mal-estar*... já na sua abertura, pela diferença que se estabelece com Rolland e, no sexto capítulo, pelas irreconciliáveis discordâncias com Jung – além de estar presente em diversos outros textos seus. Deste modo, o que Albertini descreve vai ao encontro daquilo que depreendemos em nossas próprias análises.

aloca o sentimento oceânico), por meio do conteúdo ideacional a ele associado. É assim que Freud, em primeira pessoa, recorrerá à sua experiência pessoal para avaliá-lo:

> Não consigo descobrir **em mim** esse sentimento 'oceânico'. [...] Segundo **minha própria experiência**, não consegui convencer-me da natureza primária desse sentimento; isso, porém, não me dá o direito de negar que ele de fato ocorra em outras pessoas. A única questão consiste em [1] verificar se está sendo corretamente **interpretado** e [2] se deve ser encarado como a *fons et origo* de toda a necessidade de religião. (FREUD, 1930/1996, p. 74 – grifos nossos).

Observemos como Freud estabelece a si mesmo como fonte de avaliação do tema: sua pessoa e sua experiência entram, mesmo que parcialmente, como parâmetros para se avaliar a tese de o sentimento oceânico possuir ou não uma natureza primária. Freud passa, então, ao ataque da primeira parte da questão formulada, qual seja, verificar a interpretação atribuída a tal sentimento.

Observemos que, logo a seguir, Freud declarará nada ter a sugerir "que possa exercer influência decisiva na solução desse problema". Mas não percamos de vista que a formulação do problema em termos de *interpretação* e de *fonte e origem* do sentimento oceânico é assinada por Freud e, também, que o autor definirá a explicação psicanalítica como sendo justamente uma explicação genética. Oras, semelhante explicação não exerceria influência decisiva na solução de um problema expresso em termos de interpretação, fonte e origem? Exerce, de fato, conforme se tornará claro no decorrer deste primeiro capítulo. Incidimos em tais digressões unicamente para demonstrar como aquilo que poderia facilmente ser identificado como mero exercício retórico da parte de Freud (ao dizer que nada tem a sugerir de decisivo na solução de um problema cujos termos são exatamente aqueles que a psicanálise trata com desenvoltura) não se dissocia das formulações teóricas que serão, por essa via, enunciadas. O dito exercício retórico não compõe parte acessória de seu discurso; pelo contrário, é por meio dele que o discurso de Freud toma a forma de um acontecimento e de uma verdade. O modo como Freud enuncia faz parte do próprio ato de enunciar, que traz conjuntamente suas estratégias discursivas e seus postulados teóricos. Esse é o dizer freudiano tomado como ato enunciativo; é seu discurso-ato; faz parte do modo de produção de uma verdade.

O parágrafo já mencionado é aberto também com o uso da primeira pessoa do singular, mas logo alterado para a primeira pessoa do plural, numa passagem que sutilmente inclui o leitor no ponto de vista do autor:

> Nada **tenho** a *sugerir* que possa exercer influência decisiva na solução desse problema. A idéia de os homens receberem uma indicação de sua vinculação com o

> mundo que os cerca por meio de um sentimento imediato que, desde o início, é dirigido para esse fim, soa de modo tão estranho e se ajusta tão mal ao contexto de **nossa** psicologia, que se torna justificável a tentativa de descobrir uma **explicação psicanalítica — isto é, genética** — para esse sentimento. **A linha de pensamento que se segue, *sugere* isso por si mesma**. Normalmente, não há nada de que possamos estar mais certos do que do **sentimento de nosso eu**, do **nosso próprio ego.** (FREUD, 1930/1996, p. 74 – grifos nossos).

Ficam assim em posições simétricas a experiência pessoal de Freud e o estranhamento e desajustamento do sentimento oceânico ao contexto da psicanálise – agora "nossa" psicologia. O sentimento oceânico é ausente na pessoa de Freud e (portanto) estranho à "nossa" psicanálise. Por isso justificar-se, segundo o autor, o desenvolvimento de uma explicação psicanalítica, ou genética, para tal fenômeno.

Se no início do parágrafo Freud afirma nada ter a *sugerir* para a solução do problema da interpretação que está sendo dada ao sentimento oceânico, na sua sequência a linha de pensamento psicanalítica surge como que se *sugerindo* por si mesma. É no/pelo traçado dessa linha de pensamento que se sugere por si mesma que o sentimento oceânico passa a ser tomado na qualidade de sentimento de "nosso eu" e de "nosso próprio ego". A partir daí, por meio de um deslocamento ao discurso teórico que convoca o leitor a se reconhecer como dotado de um ego, ou seja, que o inclui como parte desse discurso, Freud está em terras conhecidas e já bem mapeadas para averiguar a questão da interpretação dada ao sentimento oceânico – agora um sentimento egóico – por meio de uma gênese.

Detenhamo-nos na gênese do ego, pois ela é indicativa da forma como Freud delineia os ditos mundos interno e externo.

Freud inicia o tema citando o engodo presente na aparência de unidade, autonomia e demarcação que o ego costuma ter. Ele não é completamente distinto de tudo o mais, e sim continuado para *dentro* (em direção ao id) e sujeito a perturbações (normais e patológicas) na direção de *fora*, isto é, na relação com o mundo externo. "Assim, até mesmo o sentimento de nosso próprio ego está sujeito a distúrbios, e as fronteiras do ego não são permanentes." (FREUD, 1930/1996, p. 75). De saída admite-se uma continuidade para dentro e uma variável demarcação para fora. Mas como essa relativa distinção entre ego e mundo externo acontece? A resposta se dá mediante uma *provável construção* acerca do processo de desenvolvimento egóico – entra em ação a gênese psicanalítica: "O sentimento do ego do adulto **não pode ter sido** o mesmo desde o início. **Deve ter** passado por um processo de desenvolvimento, que, se **não pode ser demonstrado**, pode ser **construído** com um razoável grau de probabilidade." (FREUD, 1930/1996, p. 75 – grifos nossos). Neste trecho, de início, vemos o processo apontado por Freud ser descrito em tom especulativo e assumido como uma provável

construção. Na sequência, já em tom direto e afirmativo, Freud explica que o recém-nascido não distingue seu ego do mundo externo, vivenciando um estado de indiferenciação. Os contornos diferenciadores do ego se darão, conforme a explicação desenvolvida pelo autor nesse momento, basicamente por meio de dois processos conjuntos. O primeiro é a relação do indiferenciado ego com fontes de excitação que o confrontam a um objeto externo e inconstante – o seio materno – que demanda uma ação especial por parte do ego para surgir. E o segundo processo atuante para o reconhecimento de um "fora", de um mundo externo

> é proporcionado pelas freqüentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são **impostos pelo princípio do prazer,** no exercício de seu irrestrito domínio. [...] Assim, acaba-se por aprender um processo através do qual, por meio de uma direção deliberada das próprias atividades sensórias e de uma ação muscular apropriada, se pode diferenciar entre **o que é interno** — ou seja, que **pertence ao ego** — e **o que é externo** — ou seja, que **emana do mundo externo**. Desse modo, dá-se o primeiro passo no sentido da introdução do **princípio da realidade**, que deve dominar o desenvolvimento futuro. [...] Desse modo, então, o ego se separa do mundo externo. Ou, numa expressão mais correta, **originalmente o ego inclui tudo**; posteriormente, **separa, de si mesmo, um mundo externo**. (FREUD, 1930/1996, p. 76 – grifos nossos).

A diferenciação entre ego e mundo externo "serve à finalidade prática de nos capacitar para a defesa contra sensações de desprazer que realmente sentimos ou pelas quais somos ameaçados" (FREUD, 1930/1996, p. 76), e é o exercício do princípio de prazer que desencadeia o processo cuja resultante é o princípio de realidade e a decorrente possibilidade de reconhecimento do "fora". Observemos que o mundo externo (um elemento bastante genérico e em si mesmo indiferenciado, no discurso de Freud) é assim caracterizado por um movimento de oposição ao mundo interno (este ricamente detalhado). O interno pertence ao ego, o externo é o interno que se separou de si: originalmente o ego inclui tudo, posteriormente separa de si mesmo um mundo externo. Ora, o processo de diferenciação parte do indivíduo e de seu interior constituindo o exterior, originalmente, como parte de si. É o ego que, sob os auspícios do princípio de prazer, separa de si mesmo um mundo externo. O ego é o sujeito (gramatical e factual) da ação. Embora se trate de um processo de relação mútua entre interno e externo, o eixo da ação que o dirige e o determina se dá de dentro para fora. O mundo externo é, *por princípio*, construído pelo jogo interno de prazer-desprazer. E a gênese psicanalítica sobre o "sentimento de nosso eu, do nosso próprio ego" é eminentemente metapsicológica.

Com o firmamento desta construção teórica abre-se a possibilidade de interpretar o sentimento oceânico como uma espécie de resíduo do primitivo sentimento de indiferenciação do ego. Explanação que culmina com a seguinte conclusão:

> **Nosso** presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentimento muito mais inclusivo — na verdade, totalmente abrangente —, que corresponde a um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. **Supondo** que há muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário do ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo — as mesmas idéias com que meu amigo elucidou o sentimento 'oceânico'. (FREUD, 1930/1996, p. 77 – grifos nossos).

Assinalemos que, no cume da linha argumentativa, no momento em que a interpretação é colocada em tom afirmativo, o discurso do autor novamente inclui nele o leitor como parte integrante da conclusão alcançada. Quando assim colocadas à mostra, as raízes do "nosso" presente sentimento de ego passam a responder pela possibilidade de um sentimento mais íntimo, de ilimitabilidade entre ego e mundo circundante. A gênese iniciada como uma 'provável construção', agora aproxima o sentimento de origem do ego do conteúdo ideacional do sentimento oceânico e avança mediante a suposição de tal sentimento primário do ego persistir na vida mental de muitas pessoas.

Deste modo, para verificar a interpretação do sentimento oceânico – descrito também como um "fato subjetivo" presente em *algumas* pessoas –, Freud constrói uma origem presente em *toda* pessoa. O processo de desenvolvimento do ego e de diferenciação do mundo externo é assentado em princípios teóricos e genéricos: valem para qualquer um, em qualquer lugar e a qualquer tempo. Mas como explicar apenas em alguns a presença de algo pelo qual todos supostamente passam? Ou ainda, se o desenvolvimento egóico é, normalmente, o mesmo para qualquer ser humano e se seus momentos iniciais são os responsáveis pelo posterior sentimento oceânico, por que apenas alguns seres humanos (re)experimentam na vida adulta aquele sentimento da constituição primitiva?

No momento em que supõe a persistência do sentimento primário do ego ao lado do sentimento egóico demarcado da maturidade, Freud se indaga: "terei **eu** o **direito** de **presumir** a sobrevivência de algo que já se encontrava originalmente lá, lado a lado com o que posteriormente dele se derivou?". E sem titubear responde:

> **Sem dúvida, sim**. Nada existe de estranho em tal fenômeno, tanto no campo mental como em qualquer outro. [...] No domínio da mente, por sua vez, o elemento primitivo se mostra tão comumente preservado, ao lado da versão transformada que dele surgiu, que **se faz desnecessário fornecer exemplos como prova**. (FREUD, 1930/1996, p. 77 – grifos nossos).

Aparentemente a suposição sobre a preservação do elemento original lado a lado com seus derivados posteriores dispensa comprovação. O processo de gênese que não podia ser demonstrado, mas somente construído com razoável grau de probabilidade, dispensa provas; sustenta-se via teorizações, suposições e, como apontamos, por estratégias tocantes ao modo de produção do discurso: na base, presumir é um direito que autor concede a si mesmo. Lembremos que a interpretação de Rolland, cujo cerne é a questão religiosa, não desfruta de semelhante prerrogativa; ela, sim, está sendo colocada à prova.

A suposição sobre a preservação na esfera da mente, como Freud nomeia o problema, será abordada através de uma série analogias (o evolucionismo, a história e a embriologia) apontadas pelo próprio autor como inapropriadas e insuficientes para representar seu argumento:

> Uma cidade é, portanto, *a priori*, inapropriada para uma comparação desse tipo com um organismo mental. Curvamo-nos ante essa objeção [...] Permanece **o fato** de que só na mente é possível a preservação de todas as etapas anteriores, lado a lado com a forma final, e o de que não **estamos** em condições de representar esse fenômeno em termos pictóricos. (FREUD, 1930/1996, p. 79-80 – grifos nossos).

O interessante aqui é observar como, após discorrer delongadamente sobre tais analogias, Freud curva-se ante uma objeção virtual e, na flexão da curva, faz sua suposição reaparecer como fato. Fato que não mais apenas ele, mas também seus interlocutores não estão em condições de representar. A gênese do discurso: na origem um suposto que o autor se dá o direito de presumir, ao final um fato que "não estamos" em condições de representar.

É deste modo que Freud encerra a primeira parte da questão, reconhecendo a existência do sentimento oceânico, mas interpretando-o como um derivado do sentimento primitivo do ego. O reconhecimento se dá mediante a assimilação de um corpo que é estranho ao contexto de sua psicologia aos termos de seus próprios postulados teóricos: o sentimento oceânico nada mais é do que uma tentativa de restauração do narcisismo ilimitado outrora experimentado pelo ego primitivo. Da interpretação religiosa para a psicanalítica, do sentimento oceânico para o narcisismo – basta apenas "mudar a direção do olhar ou a sua posição para invocar uma visão ou a outra." (FREUD, 1930/1996, p. 79).

Passando à segunda parte do problema:

> Que **direito** tem esse sentimento de ser considerado como a fonte das necessidades religiosas. Esse direito não **me** parece obrigatório. Afinal de contas, um sentimento só poderá ser fonte de energia se ele próprio for expressão de uma necessidade intensa. A **derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê** e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, **parece-me incontrovertível**, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir

> dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino. (FREUD, 1930/1996, p. 80 – grifo nosso).

Os direitos outrora outorgados agora são indeferidos sob a justificativa de que um sentimento só pode ser fonte energética, isto é, só pode ser um sentimento imediato dirigido desde o início para determinado fim, se for expressão de uma necessidade intensa. A religião, no entender de Freud, não constitui uma necessidade intensa; intensa é a necessidade de amparo paterno por parte do bebê. O curioso é que a religiosidade, notadamente uma instituição sociocultural que mobiliza grupos e povos – seja ela derivada do sentimento oceânico ou do desamparo infantil –, tem suas fontes remetidas a intensas necessidades individuais (do bebê perante o pai ou do adulto perante o poder do Destino) sem referências a qualquer contexto. Ou seja, a gênese freudiana faz o âmbito sociocultural remontar a anseios individuais. A instituição religiosa – qualquer que seja ela, em qualquer tempo e em qualquer lugar – é explicada por meio do desenvolvimento psicológico e suas exigências: constitui-se em sua extensão e persevera como um derivado seu. Deste modo, a religiosidade não remete ao sentimento oceânico, mas ao desamparo infantil; o sentimento oceânico não é fonte da atitude religiosa, mas resquício do narcisismo. E ambos, desamparo e narcisismo, têm suas origens no desenvolvimento do indivíduo. O ângulo analítico adotado por Freud aloca nos interiores, na individualidade a origem, ou ainda, a explicação possível da coletividade, do exterior.

Como vemos, Freud trabalha no campo da interpretação do sentimento oceânico. Interessa ao autor traçar uma gênese que retira a discussão do ilusório campo religioso para introduzi-la no "factual" campo psicanalítico. De modo que o debate iniciado com o sentimento oceânico e a religião ganha raízes cravadas nas profundezas do narcisismo e do desamparo infantil. *Sobre o narcisismo*, eis *uma introdução*!

*

Observamos que, internamente ao discurso de Freud, ou seja, focando *o que* ele diz, o conteúdo de seu discurso, o sentimento oceânico é explicado remetendo a um processo de desenvolvimento egóico. Colocando seu discurso em perspectiva e analisando *como* ele o constrói quando busca uma origem para a religiosidade, podemos depreender que o acento da explicação formulada recai sobre o processo de desenvolvimento individual (desamparo e necessidade de proteção). Sendo, então, o funcionamento do indivíduo (tal qual concebido por Freud) a explicação para a existência de um fenômeno, pelo menos, *também* social.

Ao desenvolver as duas principais questões desse capítulo (a interpretação do sentimento oceânico e seu estatuto de fonte e origem da religiosidade) Freud formula gêneses universais (se aplicam a qualquer pessoa) e unívocas (explicam qualquer religião). Por considerar que tais gêneses fundam pontos de origem internos, individualizados, universais e unívocos é que prosseguiremos a análise do texto com a hipótese de que o discurso freudiano traça *endo*gêneses. Ou seja, nele o interno funciona como modelo de entendimento para o externo, o primeiro é fonte e regulador do segundo, privilegiando aquilo que descreveremos como uma perspectiva do "dentro".

Na realidade, parte deste argumento será explicitamente evidenciada por Freud logo adiante, no capítulo III. O desenvolvimento individual será a base com que o autor pensará o desenvolvimento da civilização. O trouxemos agora, antecipadamente, para marcar que mesmo antes de Freud anunciá-lo no conteúdo de seu discurso é possível depreendê-lo pela análise de suas estratégias discursivas.

6.2 SEGUNDO CAPÍTULO

Este capítulo, assim como o anterior, é aberto pela retomada de *O Futuro de uma ilusão*, com a diferença de que as origens profundas do sentimento religioso mapeadas no primeiro capítulo cederão lugar à relação do homem dito comum com sua religião – "a única que deveria levar esse nome" (FREUD, 1930/1996, p. 82).

Eis o que o homem comum entende como sua religião:

> [...] o **sistema de doutrinas e promessas** que, por um lado, lhe **explicam os enigmas** deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa **velará por sua vida** [...]. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. [...] Tudo é tão patentemente **infantil,** tão **estranho à realidade**, que, para qualquer pessoa que manifeste uma atitude amistosa em relação à humanidade, é penoso pensar que **a grande maioria dos mortais** nunca será capaz de superar essa visão da vida. [...] E, se alguns dos **grandes homens** do passado agiram da mesma maneira, de modo nenhum se pode invocar seu exemplo: sabemos por que foram obrigados a isso. (FREUD, 1930/1996, p. 82 – grifos nossos).

Enquanto descreve a religião, Freud decalca uma imagem do dito homem comum: alguém que tem os enigmas do mundo perfeitamente explicados por sistemas de doutrinas e promessas, que imagina uma Providência paterna que garanta velar por sua vida, cuja visão da

vida é infantil e estranha à realidade e que, como parte da grande maioria dos mortais, é diferenciado dos ditos grandes homens. Dando continuidade a essa descrição e de modo um tanto espontâneo, Freud (1930/1996, p. 82) usa o discurso direto citando Goethe: “Aquele que tem ciência e arte, tem também religião: o que não tem nenhuma delas, que tenha religião!”. A cena montada é habitada por dois tipos de homem: o grande homem, detentor da arte e da ciência; e o homem comum, detentor da religião. Seus lugares são excludentes, na medida em que aquele que tem religião carece de arte e ciência, e aquele que tem arte e ciência dispensa o sistema de doutrinas e regras religiosas. Pois bem, a que vem a imagem deste homem comum e de sua religião? Acompanhemos as linhas de Freud.

Alegando escolher um caminho que permita apreciar com mais justeza as palavras do poeta, de modo um tanto repentino, Freud (1930/1996, p. 83 – grifo nosso) introduz e estende ao leitor sua própria apreciação da vida: “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais **para nós**; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. A fim de suportá-la, não podemos dispensar as medidas paliativas.”. Derivativos poderosos, satisfações substitutivas e substancias tóxicas são os três tipos de medidas paliativas previstas por Freud. Esta descrição um tanto pessimista da vida justifica, assim, o valor da ciência (por ser um derivativo) e da arte (uma satisfação substitutiva), mas, por hora, não prevê o valor nem o lugar da religião nesse quadro: “Não é simples perceber onde a religião encontra o seu lugar nessa série.”.

Subitamente Freud inverte a equação, passando do valor que a religião poderia ter para essa vida árdua à questão do propósito da vida como uma ideia de valor para a religião. E assim o tema da finalidade da vida é inesperadamente introduzido. Segundo Freud (1930/1996, p. 83-84), a questão do propósito da vida é descartável e talvez não admita resposta satisfatória, parecendo ser derivada da presunção humana e estar intimamente atrelada à religiosidade: “só a religião é capaz de resolver a questão do propósito da vida. Dificilmente incorreremos em erro ao concluirmos que a idéia de a vida possuir um propósito se forma e desmorona com o sistema religioso”.

Num exercício retórico, Freud (1930/1996, p. 84 – grifos nossos) convida o leitor a uma “outra” questão: “**Voltar-nos-emos**, portanto, para **uma questão menos ambiciosa**, a que se refere àquilo que os próprios homens, **por seu comportamento**, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas. O que pedem eles da vida e o que desejam nela realizar?”. Ao que tudo indica, situar a questão no âmbito do comportamento humano valida algo anteriormente descartável (não percamos de vista que o leitor é incluído na formulação desta “questão menos ambiciosa”). Mas não somente, pois se entendemos que Freud está

ainda a tratar da questão da finalidade da vida apenas em "outros" termos, veremos que, além da religião, a psicanálise também é capaz de resolver (mal provocando dúvidas!) a questão que até então não admitia resposta satisfatória:

> **A resposta mal pode provocar dúvidas**. Esforçam-se para **obter felicidade**; querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos: uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. [...] **Como vemos**, o que decide o propósito da vida é **simplesmente o programa do princípio do prazer**. (FREUD, 1930/1996, p. 84 – grifos nossos).

Contudo, eis que a resolução apontada por Freud não se baseia, conforme anunciado na reformulação da pergunta, estritamente no comportamento dos homens. Baseia-se, muitos antes, num pressuposto teórico da psicanálise. A felicidade descrita por Freud nada mais é do que o programa do princípio de prazer.

Se não perdemos de vista o uso da primeira pessoa do plural na reformulação da questão e também no deslocamento que faz a resposta equivaler ao conceito psicanalítico de princípio de prazer, temos a oportunidade de apreender uma estratégia discursiva repetida diversas vezes por Freud, como veremos ao longo do texto. Frequentemente o autor utiliza um *tom de obviedade*, por assim dizer, ("a resposta mal pode provocar dúvidas") nos momentos em que está a introduzir seus pressupostos teóricos. Consideramos que esse tom de obviedade incita o alinhamento da perspectiva do leitor à de Freud, pois ele supõe que o leitor comungue dos mesmos pressupostos para estar incluído no uso da primeira pessoa do plural ("nós") como alguém capaz de participar da formulação das perguntas e acompanhar as descobertas das respostas. Quase como se o leitor estivesse sendo convidado a testar sua perspicácia no reconhecimento de verdades óbvias (ou repensá-la, caso não comungue do mesmo discurso que o autor e, então, não as reconheça). Deste modo, o leitor interessado no discurso psicanalítico logo vê que, "de fato", é indubitável que a vida humana tem um propósito e que esse propósito é decidido pelo princípio de prazer. Por meio de uma metalinguagem Freud introduz sua metapsicologia. Temos aí um modelo exemplar da técnica psicanalítica em ação na produção de verdades e de um "si".

Se no capítulo anterior Freud identificara nas raízes do sentimento oceânico o narcisismo e nas da religiosidade o desamparo infantil, neste a imagem do homem comum e de sua religião conduz à identificação do princípio de prazer. O homem comum esboçado por Freud é alguém que (1) tem um propósito de vida e (2) cujo propósito é indubitável: ser feliz nos termos do princípio de prazer. E os grandes homens, detentores da arte e da ciência? Teriam um propósito de vida semelhante ou a ideia de se almejar prazer e fugir do sofrimento

e do desprazer coaduna-se melhor com a imagem de um homem dito comum? Ou, quem sabe a imagem do homem comum simplesmente permita uma demonstração mais convincente sobre a tese de o propósito da vida ser decidido pelo programa do princípio de prazer. Sobre nada disso temos respostas conclusivas. Mas, podemos avançar afirmando que, se no primeiro capítulo o homem recebia algumas origens universais (do narcisismo e do desamparo), agora uma universalização recai sobre suas finalidades – ser feliz. As explicações psicanalíticas parecem produzir não apenas genealogias, mas igualmente teleologias; cujos pontos de origem e chegada são, igualmente, estipulados teoricamente.

A sequência do texto evidencia como o homem em esboço é, ele mesmo, intercambiável com outro conceito: o de aparelho psíquico. Após responder a pergunta baseada no comportamento humano com o princípio de prazer-felicidade, Freud continua:

> Esse princípio [do prazer] domina o funcionamento do **aparelho psíquico** desde o início. **Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro**, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. **Ficamos** inclinados a dizer que a intenção de que **o homem** seja 'feliz' não se acha incluída no plano da 'Criação'. (FREUD, 1930/1996, p. 84 – grifos nossos).

O desacordo do mundo para com o funcionamento *do aparelho psíquico* equivale a dizer que *o homem* não pode ser feliz. O homem em questão tem os contornos conceituais do aparelho psíquico. Sua felicidade equivale à realização do princípio de prazer, seu comportamento ao funcionamento do aparelho psíquico. O desenho deste homem, conjuntamente com sua determinação endógena, nos dão indícios valiosos sobre a perspectiva do discurso de Freud na caracterização de um "si".

Freud prossegue descrevendo como tal princípio regula as experiências concretas de felicidade humana:

> O que **chamamos** de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, **por sua natureza**, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. **Somos** feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. Assim, **nossas** possibilidades de felicidade sempre são restringidas por **nossa própria constituição**. (FREUD, 1930/1996, p. 84 – grifos nossos).

O modo como "somos feitos" responde pela ineficácia do princípio de prazer. Possivelmente Freud esteja pautado no ponto de vista econômico do funcionamento mental quando afirma "só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um

determinado estado de coisas". "Uma sucessão de dias belos", conforme a referência de Freud à Goethe, não propicia picos de tensão a serem prazerosamente descarregados. As possibilidades de felicidade humana – em sua natureza episódica – comportam, assim, as restrições da constituição psíquica – em sua dimensão econômica. E, embora domine o funcionamento psíquico e seja indubitável, o princípio de prazer falha em proporcionar felicidade justamente quando uma situação por ele desejada se prolonga. Ou seja, por essa lógica econômica, o princípio de prazer paradoxalmente torna-se inexecutável justamente quando colocado em execução. Seja por as normas do universo lhe serem contrárias ou pela constituição humana não permitir, o prazer em jogo permanece sempre como um princípio nunca efetivado, mas atuante na dominação do psiquismo desde seus inícios até suas finalidades.

Esse paradoxo conceitual é sedimentado pela construção discursiva: Freud começa descrevendo o funcionamento do aparelho psíquico, o coloca em paridade com "o homem" e, finalmente, o estende ao "nós"; pressupondo a psicanálise como discurso do leitor, num compartilhamento da mesma óptica, quando o conduz a reconhecer em si mesmo os pressupostos teóricos. O princípio de prazer deixa de ser apenas uma ferramenta conceitual e passa a ser o modo como o leitor reconhece o propósito de sua própria vida ou uma constituição natural sua. Assim, Freud inclui o leitor no e o incita ao discurso psicanalítico, fazendo dele um cúmplice de sua perspectiva e disparando, finalmente, um efeito de reconhecimento dos pressupostos freudianos como verdades naturais, autoevidentes e pessoais. As afirmações são naturalizadas em dois planos: *no* discurso, quando atribui a manifestação episódica da felicidade à natureza da constituição humana; e *pelo* discurso, quando inclui o leitor e assim o incita a se reconhecer como sendo constituído nos moldes da teoria ("somos feitos", "nossa própria constituição").

O tom de obviedade e convencimento supramencionado ("não pode haver dúvida sobre sua eficácia") seguido pela inclusão da psicanálise como discurso do leitor conduz a um reconhecimento unívoco entre si mesmo, o autor e o homem que está sendo traçando com as linhas do aparelho psíquico. Na realidade o uso da primeira pessoa do plural deixa em aberto sobre quem, além do autor, está incluso. Dando margem a que o leitor generalize as afirmações feitas para muito além de si mesmo. Os preceitos que aparecem como universais *no* discurso, são universalizados *pelo* discurso: o universal da teoria é, desta forma, universalizado ao mesmo tempo em que é identificado pelo leitor em si mesmo. Talvez justamente o processo de identificação em si desencadeie ou propicie o pré-reconhecimento no outro.

Além da meta positiva (busca de prazer) o princípio em pauta comporta a meta negativa de fuga do desprazer. Segundo Freud o sofrimento "nos" ameaça a partir de três fontes: do próprio corpo, do mundo externo e dos relacionamentos com outrem. Contudo, como o próprio autor discorrerá na sequência ao abordar os diferentes caminhos na execução das metas do princípio de prazer, essas fontes de desprazer são também possíveis fontes de prazer. Ficando a ideia de que o caráter de satisfação e/ou sofrimento que delas pode advir é dado pelo modo como tais elementos são administrados por cada um (dentro dos limites estabelecidos pela constituição psíquica, como se verá adiante).

Ainda sobre as fontes de sofrimento:

> Não admira que, sob a pressão de todas essas possibilidades de sofrimento, **os homens** se tenham acostumado a moderar suas reivindicações de felicidade — **tal como**, na verdade, **o próprio princípio do prazer**, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio da realidade (FREUD, 1930/1996, p. 85 – grifos nossos).

A felicidade do homem é moderada pelas possibilidades de sofrimento tal como o princípio de prazer se transforma no princípio de realidade sob a influência do mundo externo. Temos aqui outra oportunidade de apontar como os contornos do homem freudiano seguem os contornos da sua rede conceitual. Mesmo onde suas possibilidades de satisfação e sofrimento entram em contato com o mundo externo e com os relacionamentos com outros homens, isso acontece sob a égide de outro princípio – o de realidade. Quando a execução do princípio de prazer é assumida pelo princípio de realidade, um derivado da realidade interna é que responderá pelo contato com a realidade externa.

Passemos à menção de Freud aos diferentes caminhos de busca pela felicidade. "A reflexão nos mostra que é possível tentar a realização dessa tarefa através de caminhos muito diferentes e que todos esses caminhos foram recomendados pelas diversas escolas de sabedoria secular e postos em prática pelos homens." (FREUD, 1930/1996, p. 85). Assim Freud discorre sobre a satisfação irrestrita de todas as necessidades; o isolamento voluntário, como defesa contra o sofrimento advindo dos relacionamentos humanos; o afastamento do mundo externo, ou, ao contrário o engajamento na comunidade e, com o auxílio da tecnologia científica, o ataque e sujeição da natureza à vontade humana, como formas de se obter satisfação com o mundo externo; e os modos que primam pela influência sobre o próprio organismo, destacando aí a intoxicação.

Ao tratar deste último caminho Freud aborda a questão do prazer-desprazer inicialmente como um processo orgânico relativo à química de "nossos" próprios corpos. Mas

logo menciona a vida psíquica e os "lados tóxicos dos processos mentais" como partes constituintes do processo de influência sobre o próprio organismo. "O serviço prestado pelos veículos intoxicantes na luta pela felicidade e no afastamento da desgraça é tão altamente apreciado como um benefício, que tanto indivíduos quanto povos lhes concederam um lugar permanente na **economia de sua libido**." (FREUD, 1930/1996, p. 86 – grifo nosso). Com isso não buscamos situar as afirmações de Freud num escopo estritamente biológico, mas destacar que não apenas o caminho da intoxicação, mas também o da satisfação irrestrita, do engajamento, do isolamento e os que estão por vir são tomados na qualidade de modos de administração da vida libidinal. São os instintos e seus destinos que estão em pauta. Com a introdução da economia libidinal na cena, Freud explicita o que está em jogo na busca da felicidade: a satisfação instintiva[18].

> Assim como **a satisfação do instinto equivale para nós à felicidade**, assim também um grave sofrimento surge em nós, caso **o mundo externo nos deixe definhar**, caso se recuse a satisfazer **nossas** necessidades. **Podemos**, portanto, ter esperanças de **nos libertarmos** de uma parte de nossos sofrimentos, agindo sobre os impulsos instintivos. Esse tipo de defesa contra o sofrimento se aplica mais **ao aparelho sensorial**; **ele procura dominar** as fontes **internas** de nossas necessidades. (FREUD, 1930/1996, p. 86 – grifos nossos).

Assim Freud prossegue apresentando o aniquilamento dos instintos como a forma extremada de ação sobre os impulsos instintivos, e o controle sobre a vida instintiva como sua forma mais branda. É interessante observar a dispersão do sujeito da ação no trecho reproduzido. Autor, leitor e aparelho sensorial são sujeitos intercambiáveis na ação empreendida sobre os impulsos instintivos. Se antes dissemos que o homem esboçado por Freud tem os contornos do discurso teórico, agora podemos avançar afirmando que esse homem e a rede conceitual se confundem também por ocuparem o lugar de sujeito da ação no discurso freudiano: "nos libertamos" de uma parte de nosso sofrimento quando *o aparelho sensorial* domina as fontes internas de nossas necessidades. Esse caráter de intercambialidade entre sujeito da ação e suposições/conceitos estará frequentemente presente.

O mundo externo entra como elemento facilitador ou dificultador da satisfação interna; ele é simplesmente aquilo que "nos deixa definhar" ou proporciona a satisfação. De um lado temos o mundo externo, do outro o "nós" portador e sofredor das necessidades internas. O controle dos impulsos instintivos é um trabalho do homem/aparelho sensorial/mundo interno agindo sobre si mesmo – sobre os impulsos instintivos – em virtude da aspereza do mundo externo.

---

[18] A edição da *Companhia das Letras* faz a mesma escolha e traduz "*trieb*" por "instinto".

Essas observações se aplicam também ao método seguinte, a saber, a sublimação:

> Outra técnica para afastar o sofrimento reside no emprego dos deslocamentos de libido que **nosso aparelho mental possibilita** e através dos quais sua função ganha tanta flexibilidade. A tarefa aqui consiste em reorientar os objetivos instintivos de maneira que eludam a frustração do mundo externo. Para isso, ela conta com a assistência da **sublimação dos instintos**. Obtém-se o máximo quando se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes do **trabalho psíquico e intelectual**. [...] Uma satisfação desse tipo, como, por exemplo, a alegria **do artista** em criar, em dar corpo às suas fantasias, ou a **do cientista** em solucionar problemas ou descobrir verdades, possui uma qualidade especial [...]. E o ponto fraco desse método reside em não ser geralmente aplicável, de uma vez que **só é acessível a poucas pessoas**. Pressupõe a posse de **dotes e disposições especiais** que, para qualquer fim prático, **estão longe de serem comuns**. (FREUD, 1930/1996, p. 87 – grifos nossos).

A alegria do artista em criar ou a do cientista em solucionar problemas é possibilitada pelos deslocamentos que *o aparelho mental* possibilita. Aparelho mental, artista e cientista são equivalentes na tarefa de reorientar os objetivos instintivos para eludir a frustração do mundo externo. O "dentro" é o eixo da ação.

Não percamos de vista que a sublimação diz respeito a um "trabalho psíquico e intelectual" e que seu emprego como método de elisão da frustração do mundo externo e de obtenção de satisfação "só é acessível a poucas pessoas" cujos "dotes e disposições especiais estão longe de serem comuns". Este destaque é de suma importância para passarmos a uma técnica de conduta de vida sobre a qual Freud (1930/1996, p. 87) discorre em nota de rodapé: "o trabalho profissional comum, aberto a todos". Apesar de, do ponto de vista econômico, aproximar este trabalho comum da sublimação ao afirmar que ambos implicam o deslocamento de componentes libidinais, o exame de Freud sobre a "significação do trabalho para a economia da libido" comporta diferenças significativas entre os dois métodos.

Em primeiro, o procedimento da sublimação "mostra claramente uma intenção de nos tornar independentes do mundo externo pela busca da satisfação em processos psíquicos internos" (FREUD, 1930/1996, p. 88), ao passo que "nenhuma outra técnica para a conduta da vida prende o indivíduo tão firmemente à realidade quanto a ênfase concedida ao trabalho" (FREUD, 1930/1996, p. 87-88). Em segundo, a sublimação pressupõe dotes e disposições especiais acessíveis a poucas pessoas, o dito trabalho comum é aberto a todos e se aplica "quando numa pessoa não existe uma disposição especial que prescreva imperativamente a direção que seus interesses na vida tomarão" (FREUD, 1930/1996, p. 88). Em terceiro, Freud (1930/1996, p. 88) afirma que "a atividade profissional constitui fonte de satisfação especial, se for livremente escolhida, isto é, se, por meio de sublimação, tornar possível o uso de inclinações existentes, de impulsos instintivos persistentes ou constitucionalmente

reforçados". No entanto, acrescenta Freud (1930/1996, p. 88 – grifos nossos), "como caminho para a felicidade, o trabalho não é altamente prezado pelos homens. [...] **a grande maioria das pessoas só trabalha sob pressão da necessidade**, e essa **natural aversão humana ao trabalho** suscita problemas sociais extremamente difíceis.". Observemos como, por um lado, "atividade profissional livremente escolhida" é sinônimo de atividade sublimatória e constitui fonte de satisfação especial; e como, por outro, "a grande maioria das pessoas" está fora desta possibilidade de satisfação/felicidade característica do trabalho sublimatório, dispondo-se ao trabalho somente "sob pressão da necessidade", não por livre escolha.

Freud divide as atividades laborais em dois grupos: o do trabalho sublimatório, acessível a poucos, que habilita o homem a uma maior independência em relação ao mundo externo e que traz as marcas de uma livre escolha por tornar possível o uso das inclinações instintivas; e o do trabalho comum, aberto a todos, que prende o indivíduo firmemente à realidade e que traz as marcas de uma pressão da necessidade por conta de uma natural aversão humana ao trabalho. Além disto, Freud também naturaliza esta divisão quando atribui o trabalho sublimatório a dotes, disposições e inclinações instintivas existentes, persistentes ou constitutivamente reforçados, e quando atribui o dito desprezo pelo trabalho a uma natural aversão humana. As disposições instintivas, quando presentes, influenciam na determinação das possibilidades de livre escolha laboral ou, quando ausentes (ou não presentes de determinada forma), justificam as pressões da necessidade na execução do trabalho. Relembremos, finalmente, duas coisas: primeiro, que essas diferenças constam a despeito da afirmação de ambos os processos compartilharem o mesmo substrato metapsicológico, isto é, a despeito de ambos, do ponto de vista econômico, pressuporem o deslocamento libidinal; segundo, que a sublimação é associada à arte e à ciência, atributos dos grandes homens, que prescindem da religião, o trabalho é descrito como "trabalho profissional **comum**", adjetivo do dito homem comum que, ao invés de arte e ciência, tem religião.

Na continuidade, Freud (1930/1996, p. 88) explora outros procedimentos cujas intenções são "nos tornar independentes do mundo externo pela busca de satisfação em processo psíquicos internos", trazendo à baila as ilusões advindas da vida imaginativa, as fantasias e a fruição das obras de arte. E assim, ganha em profundidade a separação entre mundo interno e externo que estamos a apontar desde o início desta exposição sobre os caminhos e métodos na busca pela felicidade. Cada vez mais o mundo externo é caracterizado como aquilo que restringe mais ou menos as possibilidades de satisfação, bem como cada vez mais essas possibilidades de satisfação ganham em poder de realização interna e de independência do mundo externo restritivo. Deste modo,

> pode-se tentar **recriar o mundo**, em seu lugar construir um outro mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais **adequados a nossos próprios desejos**. [...] **cada um de nós** se comporta, sob determinado aspecto, como um paranóico, corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade. (FREUD, 1930/1996, p. 88-89).

Especificamente no tocante ao delírio, alarga-se a margem de entendimento sobre o quanto a realidade é produto dos processos mentais. Tal modelo de entendimento culmina com a explicação das religiões como delírios de massa nos quais um remodelamento da realidade é efetuado em comum por um considerável número de pessoas: "As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. **É desnecessário dizer** que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal." (FREUD, 1930/1996, p. 89 – grifo nosso). Esta passagem é ilustrativa de como, para Freud, os processos mentais respondem por uma dada realidade social. A religião não é apenas um derivado do desamparo que encontrou determinadas vias de expressão numa dada sociedade. Mas é, ela mesma, um delírio de massa, produto direto de um processo mental. Freud recorre a aspectos endógenos para explicar tanto fenômenos mentais, quanto fenômenos sociais, ou melhor, em sua perspectiva fenômenos multideterminados são sobremaneira enquadrados como resultantes daquilo que nomeamos "dentro". Se o leitor nos permite o gracejo: *é desnecessário dizer* que Freud introduz semelhantes explicações teóricas fazendo uso do tom de obviedade e também incluindo o leitor em seu discurso ("cada um de nós se comporta como um paranoico").

No início desse capítulo Freud deixara em aberto o questionamento sobre o valor da religião e seu lugar entre as medidas paliativas utilizadas a fim de suportar a aspereza da vida. Agora ela encontra lugar como uma "tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento" (FREUD, 1930/1996, p. 89) através de um remodelamento delirante e coletivo da realidade; na mesma linha de afastamento da realidade atribuída ao delírio paranoico, à vida imaginativa, **à fruição artística** e à sublimação. Seguindo esta linha classificatória seria a religião uma espécie de satisfação substitutiva, tal como Freud situa a arte no início deste capítulo? De qualquer forma, mantém-se o seguinte: ao introduzir a questão do propósito da vida em seu texto, Freud a atribui aos sistemas religiosos; mudando o foco da questão chega ao princípio de prazer-felicidade como resposta; e agora aloca a religião como um dos métodos usados na busca pelo prazer e fuga do desprazer, do mesmo modo que a explica como produto direto das manobras internas do psiquismo. Ou seja, num golpe de astúcia Freud surpreende a religião e lhe inverte o jogo: se antes a questão do

propósito da vida era um produto da religião, agora a religião é um dos diversos produtos do propósito da vida, isto é, ela é uma das criações, no mundo externo, do princípio que domina o funcionamento psíquico. A religião tentara atribuir uma finalidade à vida, mas Freud atribuíra uma finalidade à vida e às religiões!

Do engajamento na comunidade humana ao remodelamento delirante da realidade, o tônus parece estar no grau em que os processos psíquicos internos voltam-se ou revoltam-se em relação ao mundo externo. Este último permanece indiferenciado, como um bloco maciço e opaco sobre o qual o mundo interno atua mais ou menos intensamente, em maior ou menor consonância, o recria de modo mais ou menos delirante, e assim por diante. O fato constante é o olhar interno lançado sobre o externo.

Rumo à finalização da exposição sobre os métodos utilizados na busca pela felicidade e afastamento do sofrimento, Freud apresenta, com bastante entusiasmo, diga-se de passagem, o amor sexual e seus derivados. A dita técnica da 'arte de viver' – que se utiliza tanto dos processos mentais internos envolvidos na deslocabilidade da libido quanto das relações emocionais com os objetos externos –, é descrita também sob os auspícios da autoevidência:

> **Evidentemente**, estou falando da **modalidade de vida** que faz do amor o centro de tudo, que busca toda satisfação em amar e ser amado. Uma **atitude psíquica** desse tipo chega de **modo bastante natural a todos nós**; uma das formas através da qual o amor se manifesta — o amor sexual — nos proporcionou **nossa** mais intensa experiência de uma transbordante sensação de prazer, fornecendo-nos assim um modelo para nossa busca da felicidade. Há, porventura, **algo mais natural** do que persistirmos na busca da felicidade do modo como a encontramos **pela primeira vez**? (FREUD, 1930/1996, p. 89 – grifos nossos).

A exposição da técnica da arte de viver mostra como, para Freud, esses métodos de busca da felicidade, ou ainda, de execução do princípio de prazer implicam uma *modalidade de vida* que equivale a uma *atitude psíquica*. Um método de condução, uma técnica ou modalidade de vida são, no léxico freudiano, uma atitude psíquica. Isso pode soar óbvio a ouvidos psicanaliticamente habituados, mas incide no ponto exato a que estamos a problematizar: a conduta frente à vida é pensada – desde sua origem, até sua meta, passando por suas metodologias de execução – como uma atitude *psíquica*. A conduta e sua determinação, embora reconheça relações emocionais com objetos do mundo externo, são de proveniência psíquica e interna. No limite, viver é um ato psíquico.

A linha argumentativa iniciada com a felicidade-princípio de prazer alcança agora um dos elementos mais contundentes do discurso freudiano: a sexualidade. Tal elemento funciona também como um ponto de origem, como uma experiência primeira responsável

pela criação de um modelo a ser naturalmente buscado. O mesmo acontecerá com o procedimento seguinte – da busca pela felicidade na fruição da beleza – cuja explicação assenta-se na gênese do amor. Segundo Freud, a beleza parece derivar "do campo do sentimento sexual. O amor da beleza parece um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua finalidade." (FREUD, 1930/1996, p. 90). O tom afirmativo, de autoevidência e naturalidade com que Freud apresenta a sexualidade na gênese da 'arte de viver' são, como já dito, indicativos da introdução de um pressuposto teórico – o papel central da sexualidade na vida humana. A generalização deste pressuposto a "todos nós" é fundamental para seu reconhecimento como natural, de modo que o mesmo possa embasar as considerações sobre o amor que estão por vir nos capítulos seguintes.

Encaminhando-se à conclusão do capítulo, Freud reafirma a impossibilidade de realização do programa de felicidade imposto pelo princípio de prazer frisando a pluralidade de caminhos disponíveis para a execução de tal tarefa e o modo como nenhum deles pode oferecer completa segurança ou promessa de sucesso.

> O programa de tornar-se feliz, que **o princípio do prazer nos impõe** não pode ser realizado; contudo, não devemos — na verdade, não podemos — abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. [...] Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir **sua escolha**. [...] A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que **impõe igualmente a todos** o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. (FREUD, 1930/1996, p. 90-91 – grifos nossos).

Ao serem analisados de um ponto de vista interno ao desenvolvimento do texto, os enunciados acima imprimem à religião um caráter restritor e impositivo e dão ao discurso freudiano um tom de permissividade e possibilidade de escolha. Mas do ponto de vista da construção discursiva, comprometido com as condições de produção do discurso e não com a veracidade/falsidade de seus conteúdos, o discurso freudiano sustenta essa permissividade a partir de um jogo de restrições.

A imposição do programa de tornar-se feliz, atribuía ao princípio de prazer, é a resposta de Freud à questão que, segundo o autor, originalmente pertencia à religião. O programa da felicidade é (im)posto pela tomada do princípio de prazer como pressuposto. Daí Freud dizer que "A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo." (FREUD, 1930/1996, p. 91). Como o autor bem destaca trata-se de um reconhecimento possível – o freudiano. O que nos interessa são os jogos que incitam e limitam os reconhecimentos de sentido em seu discurso.

Pois bem, postular e universalizar essa felicidade correlata do princípio de prazer como propósito da vida é uma primeira restrição imposta "igualmente a todos". Se diversos são os caminhos possíveis para obtenção da felicidade, todos partilham do destino comum estabelecido pela 'teleologia do princípio de prazer'. Mas não somente. Pois conforme destacado anteriormente, o que está em pauta na delongada exposição dos caminhos que podem conduzir a felicidade são atitudes psíquicas frente aos instintos e seus destinos ("a economia da libido do indivíduo"), e Freud, ironicamente, tipifica a tarefa de administração da vida libidinal em três constituições psíquicas no mesmo parágrafo em que sugere que todo homem deve descobrir por si mesmo o modo *específico* de ser salvo:

> [...] sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, **independentemente das circunstâncias externas**. O homem predominantemente **erótico** dará preferência aos seus relacionamentos emocionais com outras pessoas; o **narcisista** que tende a ser auto-suficiente, buscará suas satisfações principais em seus processos mentais internos; o homem **de ação** nunca abandonará o mundo externo, onde pode testar sua força. (FREUD, 1930/1996, p. 91).

Deste modo, a felicidade provinda da economia libidinal já tem alguns caminhos reconhecidos como possíveis e previamente traçados. Se a religião impõe seu próprio caminho, Freud vislumbra três: pelas mesmas vias (da economia libidinal) e na mesma direção (do princípio de prazer). Toda escolha individual dar-se-á de acordo com uma constituição psíquica já mapeada nessas três configurações. O homem que Freud desenha ganha possibilidade de escolha dentro de um arranjo maior que o categoriza, o define e o restringe. O reconhecimento de uma economia libidinal *individual* se dá na mesma medida em que todo e qualquer indivíduo é determinado por uma constituição psíquica *universalizada*, independentemente das circunstâncias externas. Finalmente, o tom de permissividade e possibilidade de escolha que caracteriza o discurso freudiano acontece conjuntamente com a naturalização de seus pressupostos – e desconhecimento do jogo de restrições assim imposto.

Enfim, por esse caminho podemos, na esteira do colocado por Guirado (2010), enunciar um paradoxo ao pensar "subjetividade" com o discurso de Freud: é sob a condição da universalidade da constituição psíquica que se torna possível pensar individualidades singulares. Uma individualidade universalizada.

*

Partindo da relação do homem comum com sua religião, neste capítulo Freud configura um panorama da vida e dos modos de se viver baseado em alguns elementos: a

descrição da vida como sendo árdua e repleta de decepções requisitando, então, medidas paliativas para ser suportada (derivativos, satisfações substitutivas e substâncias tóxicas); a ideia de que a vida possui um propósito de felicidade que se iguala ao programa do princípio de prazer; a sistematização de três fontes de sofrimento que dificultam a obtenção dessa felicidade (o próprio corpo, o mundo externo e os relacionamentos humanos). A este quadro Freud acrescenta um indivíduo cujas possibilidades de existência são ao mesmo tempo viabilizadas e limitadas pelo enquadre dado. Movido pelo princípio de prazer ele persegue o propósito de ser feliz ao longo de uma vida áspera contando com algumas medidas paliativas e precisando se haver com diferentes fontes de sofrimento. A partir daí esse indivíduo pode trilhar diferentes caminhos que, de acordo com suas direções, comporão técnicas de vida mais ou menos eficientes em, por um lado, lhe proporcionar satisfações e, por outro, proteções contra os desprazeres. Sobre esses caminhos, Freud (1930/1996, p. 92) é enfático em dizer que existem muitos que "*podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança", dependendo de um "jogo de escolha e adaptação" na condução da economia libidinal do indivíduo.

> É uma questão de [1] quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de [2] até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de [3] quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. [...] Seu êxito jamais é certo, pois depende da convergência de muitos fatores, talvez mais do que qualquer outro, da capacidade da constituição psíquica em adaptar sua função ao meio ambiente e então explorar esse ambiente em vista de obter um rendimento de prazer. (FREUD, 1930/1996, p. 91).

Deste modo, o indivíduo traçado por Freud estaria lançado a administrar perpetuamente sua vida instintiva numa relação com o mundo externo condicionada às possibilidades dadas por sua constituição psíquica. Assim, [1] o homem erótico não voltaria as costas ao mundo externo; pelo contrário, prender-se-ia aos objetos pertencentes a esse mundo e obteria felicidade de um relacionamento emocional com eles. [2] O tipo narcisista, num movimento de autossuficiência, almejaria se tornar independente do mundo externo pela busca da satisfação em processos psíquicos internos. [3] O homem de ação tornar-se-ia membro da comunidade e, com o auxílio de uma técnica orientada pela ciência, passaria para o ataque à natureza e sujeitá-la-ia à vontade humana (FREUD, 1930/1996). Ou, ainda, "como uma última técnica de vida, que pelo menos lhe trará [a uma pessoa] satisfações substitutivas, é-lhe oferecida a fuga para a enfermidade neurótica" (FREUD, 1930/1996, p. 91). Em consonância com a ideia de que as técnicas de vida expressam modulações da vida libidinal, a

neurose é apresenta como uma técnica de vida derradeira. Viver é, acima de tudo, uma atitude psíquica.

Variam, de um indivíduo para outro, os investimentos libidinais exercidos, mas a área disponível para as manobras subjetivas conta com uma margem possível de movimentos e direções relativamente demarcados, previstos e viabilizados pelo discurso freudiano. E, ironicamente, na univocidade do enquadre psicanalítico aparece a profusão de escolhas singulares; e na variabilidade das vertentes religiosas a monotonia de uma restrição de escolhas. O ponto nodal, neste momento de nossa elaboração, é que tal subjetividade e suas variações dão-se sempre no espaço discursivo demarcado pela constituição psíquica e, portanto, no plano do princípio de prazer – o paradoxo de uma subjetividade que só pode ser pensada em sua singularidade mediante sua universalização prévia.

6.3 TERCEIRO CAPÍTULO

Um parêntese em nossa análise: fizemos uma exposição minuciosa do primeiro e do segundo capítulos. Contudo, levando em conta as repetições em que o discurso de Freud incorre (no que diz respeito às estratégias discursivas utilizadas) e visto que seguiremos tratando do mesmo texto e autor, daqui em diante daremos prioridade aos aspectos centrais de cada capítulo, suprimindo algumas pontuações que poderiam ser feitas em relação às estratégias já utilizadas. Isso tudo visando à não repetição de argumentos e à concisão da análise.

No início deste capítulo Freud retoma as três fontes de sofrimento enumeradas no capítulo anterior colocando como inevitável o sofrimento advindo do poder da natureza e da fragilidade corpórea, mas adotando uma atitude diferente com relação às regras que regulam os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade:

> não podemos perceber por que os regulamentos **estabelecidos por nós mesmos** não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. Contudo, [...] **surge em nós** a suspeita de que também aqui é possível jazer, por trás desse fato, uma parcela de **natureza inconquistável** — dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica. (FREUD, 1930/1996, p. 93 – grifos nossos).

A constituição psíquica jaz por trás do insucesso social. Desta forma, ao ser tomada na qualidade de natureza inconquistável, a constituição psíquica é que responde pelas relações

sociais – naturalizando o regulamento social e, de quebra, a teoria freudiana sobre o psiquismo.

Na sequência Freud apresenta o argumento de que a civilização é ela mesma responsável por gerar significativa dose de sofrimento:

> [...] o que chamamos de **nossa** civilização é em grande parte responsável por **nossa** desgraça [...] seja qual for a maneira por que possamos definir o **conceito de civilização**, constitui **fato incontroverso** que todas as coisas que buscamos a fim de **nos protegermos** contra as ameaças oriundas das fontes de sofrimento, fazem parte dessa mesma civilização." (FREUD, 1930/1996, p. 93 – grifos nossos).

A civilização figura aqui como elemento responsável pela proteção contra o sofrimento que, não obstante, acarreta em mais sofrimento. Desta descrição da civilização como mecanismo de proteção, Freud (1930/1996, p. 93) introduz afirmativamente a existência de uma atitude de hostilidade para com ela: "Como foi que tantas pessoas vieram a assumir essa estranha atitude de hostilidade para com a civilização" se, no entanto, é "fato incontroverso" que a civilização também provê formas de proteção contra o sofrimento? Deste modo, são citados fatores que contribuíram para essa atitude de hostilidade: alguns marcos históricos e certa decepção com o progresso técnico-científico. Não obstante assinale alguns fatores históricos que poderiam contextualizar as afirmações realizadas, veremos Freud, ao contrário, universalizar suas proposições.

Destacamos essa estratégia discursiva anteriormente, mas devido ao peso da dita hostilidade para com a civilização na argumentação de Freud, consideramos digno de nota fazer novamente o destaque à inclusão do leitor na perspectiva por meio do uso da primeira pessoa do plural: "nossa civilização", "nossa desgraça", "nos protegermos" e, adiante, "não nos sentimos confortáveis na civilização atual". A cena é a de conterrâneos, de iguais, compartilhando de uma mesma desgraça/desconforto em meio a tentativas de proteção. Mais do que a inclusão do leitor na perspectiva do autor, existe aqui a criação de um vínculo empático em torno de um sofrimento: iguais em "nosso" sofrimento, em "nossas" tentativas de proteção.

Com a naturalização da inadequação dos relacionamentos sociais, com os marcos históricos que favoreceram uma condenação da civilização e com o desapontamento para com o progresso técnico-científico, Freud conclui: "Parece certo que **não nos sentimos** confortáveis na civilização atual, mas é muito difícil formar uma opinião sobre se, e em que grau, os homens de épocas anteriores se sentiram mais felizes, e sobre o papel que suas **condições culturais** desempenharam nessa questão." (FREUD, 1930/1996, p. 95 – grifos

nossos). Diante da dificuldade em avaliar o papel que diferentes condições culturais desempenham na questão da felicidade, vemos Freud formular explicações que visam justamente a contornar os ditos fatores culturais e estabelecer um fundo comum que, tal como dito sobre a constituição psíquica, desempenhe papel decisivo *independentemente das circunstâncias externas*. O trabalho deste e do próximo capítulo (conceitualizar e traçar a gênese da civilização, respectivamente) mostra bem como se dá a construção de semelhante explicação unívoca.

Sobre a tarefa de conceituar "civilização" Freud (1930/1996, p. 96) diz voltar a atenção à "natureza dessa civilização" e não hesitar em "nos deixar guiar pelos hábitos lingüísticos ou, como são também chamados, sentimento lingüístico, na convicção de que assim estamos fazendo justiça e discernimentos internos que ainda desafiam sua expressão em termos abstratos.". A ideia de que este trabalho de definição conceitual está atrelado à natureza da civilização e a fazer justiça a discernimentos internos difíceis de serem expressos, marca o ponto de partida das reflexões que estão por vir. Pois o que veremos acontecer é a atribuição da 'natureza instintiva do psiquismo' à relação do indivíduo com a civilização. Deste modo, o passo que vai de um insolúvel conflito instintivo a insolúveis conflitos sociais está dado.

Um primeiro traçado é assim expresso:

> [...] a palavra 'civilização' descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos. (FREUD, 1930/1996, p. 96).

A sequência do texto será conduzida basicamente por dois critérios definidores do que é "civilizado", a saber, utilidade e prazer. A eles será acrescentado um terceiro elemento no final do capítulo.

O primeiro deles: "Reconhecemos como culturais todas as atividades e recursos úteis aos homens, por lhes tornarem a terra proveitosa, por protegerem-nos contra a violência das forças da natureza, e assim por diante." (FREUD, 1930/1996, p. 96). Dentre essas atividades e recursos, Freud (1930/1996, p. 97 – grifos nossos) concede destaque ao controle do fogo, "uma realização extraordinária e sem precedentes", e propõe

> [...] uma **conjectura** – que soa como fantástica – sobre a origem dessa realização humana. **É como se** o homem primitivo tivesse o hábito, quando entrava em contato com o fogo, de satisfazer um **desejo infantil** a ele vinculado, extinguindo-o com um jorro de sua urina. As lendas de que dispomos **não deixam margens à dúvida** quanto à visão originalmente fálica que se tinha das línguas de chama, quando elas

> se erguem. [...] A primeira pessoa a **renunciar a esse desejo** e a poupar o fogo pôde conduzi-lo consigo e submetê-lo a seu próprio uso. Apagando o fogo de sua própria excitação sexual, domará a força natural do outro fogo. **Essa grande conquista cultural foi assim a recompensa de sua renúncia ao instinto.**

Freud começa apresentando uma conjectura (que soa como fantástica), fala em termos de "como se", mas logo na sequência dissipa quaisquer dúvidas com base nas "lendas de que dispomos". No entanto, gostaríamos de chamar a atenção para uma ideia presente neste trecho: a de que a renúncia a um desejo implica a instrumentalização e o uso de um recurso útil e de que, portanto, a conquista cultural figura como recompensa de uma renúncia instintiva. Observemos que o desenvolvimento civilizacional aparece atrelado à necessidade de renúncia.

Essa correlação sutilmente introduzida em nota de rodapé é de extrema importância para o desenvolvimento do *Mal-estar na civilização* (e também para o pensamento de Freud como um todo), pois ela já introduz a ideia de um antagonismo entre vida civilizada e satisfação instintiva: a cultura, quer viabilize ou não certas formas de satisfação, é sobremaneira desenhada como impeditiva da satisfação de um homem que porta as marcas de desejos infantis, e é num ato de renúncia que se encontra a condição de advento desse homem civilizado. Ou melhor, nesta nota de rodapé o discurso de Freud já começa a objetivar um sujeito que se constitui, desde suas origens filogenéticas, como atravessado pela necessidade de renúncia.

O autor prossegue apontando como sinal de civilização preocupações com o que não possui qualquer valor prático, não é lucrativo nem útil.

> De imediato, constatamos que essa coisa não lucrativa que esperamos que a civilização valorize, é a beleza. [...] Mas isso está longe de exaurir nossas exigências quanto à civilização. Esperamos, ademais, ver sinais de asseio e de ordem. [...] A ordem é uma espécie de compulsão a ser repetida, compulsão que, ao se estabelecer um regulamento de uma vez por todas, decide quando, onde e como uma coisa será efetuada, e isso de tal maneira que, em todas as circunstâncias semelhantes, a hesitação e a indecisão nos são poupadas. (FREUD, 1930/1996, p. 99-100).

Destarte, a utilidade deixa de ser o único índice de civilização. "A utilidade não explica completamente esses esforços; deve existir algo mais que se encontre em ação." (FREUD, 1930/1996, p. 100). A introdução da beleza e especialmente da ordem e da limpeza são o prelúdio do argumento central deste capítulo, pois adiante Freud caracterizará os últimos como traços de caráter típicos do erotismo anal. Por hora notemos que a ordem social carrega os traços da compulsão à repetição. Ou seja, um princípio psíquico é o responsável pelos regulamentos vigentes mundo afora.

O “algo mais” que se encontra em ação nos esforços civilizacionais em torno na beleza, da ordem e da limpeza é discretamente introduzido sob a forma de uma suposição quando Freud aponta como sinais de civilização as mais elevadas atividades mentais dos homens, a religião, a filosofia e os ideais:

> Se, de modo bastante geral, **supusermos** que a força motivadora de todas as atividades humanas é um esforço desenvolvido no sentido de duas metas confluentes, **a de utilidade e a de obtenção de prazer**, teremos de supor que isso também é verdadeiro quanto às manifestações da civilização que acabamos de examinar (FREUD, 1930/1996, p. 101 – grifos nossos).

Sob a forma de “obtenção de prazer” o princípio de prazer retorna como um dos critérios balizadores do que se entende por “civilizado”. Ao final do capítulo, estas atividades elevadas do homem encontrarão solo fértil no mecanismo psíquico da sublimação.

Finalmente, o último dos aspectos característicos da civilização: o modo como os relacionamentos sociais dos homens são regulados.

> Relacionamentos estes que afetam uma pessoa como próximo, como fonte de auxílio, como objeto sexual de outra pessoa, como membro de uma família e de um Estado. Aqui, é particularmente difícil manter-se isento de exigências ideais específicas e perceber aquilo que é civilizado em geral. Talvez possamos começar pela explicação de que o elemento de civilização entra em cena com a **primeira tentativa** de regular esses relacionamentos sociais. (FREUD, 1930/1996, p. 101 – grifo nosso).

A partir daqui Freud começa a tangenciar o tema do próximo capítulo – a origem da civilização. Observemos que esta gênese propõe-se a descrever a primeira tentativa de regulação social. Trata-se de isolar o fato que constituiria a origem primeira da sociedade humana. O importante é perceber que Freud concebe essa possibilidade. Suas gêneses pressupõem tais origens e depositam nelas a potência explicativa da psicanálise. É com base em semelhante suposição teórica que Freud, num só passo, desliza de uma organização social que prevê as instituições familiar e estatal para a primeira tentativa de regulação social. Como um fio contínuo que liga a civilização moderna àquela tentativa primeira.

A primeira regulação dos relacionamentos sociais é definida como um processo de substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade. Sem tal substituição, diz Freud, os relacionamentos ficariam sujeitos à vontade arbitrária de um indivíduo mais forte que imporia seus próprios interesses e impulsos instintivos sobre os demais. Deste modo, a união de uma maioria depõe o indivíduo isolado, estabelecendo o direito sobre a força bruta. Os membros de uma comunidade, ao contrário do indivíduo isolado, restringem suas possibilidades de satisfação em nome de não estarem, entre si, à mercê da violência. Fica

assim estabelecida a primeira exigência da civilização: “a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo.” (FREUD, 1930/1996, p. 102).

Antes de avançarmos destaquemos alguns pontos: a cena descrita por Freud atribui ao indivíduo interesses e instintos a serem satisfeitos e à civilização a exigência de uma restrição a ser realizada. De saída Freud os opõe. Recuemos um pouco, ao início da conceitualização de “civilização”, quando pontuamos que Freud se remetia à “natureza dessa civilização” e que atribuiria a natureza instintiva do psiquismo – conflituosa – à relação do indivíduo com a civilização. Tal atribuição acontece agora:

> A liberdade **do indivíduo** não constitui um dom da civilização. **Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização**, muito embora, é verdade, naquele então não possuísse, na maior parte, valor, já que dificilmente o indivíduo se achava em posição de defendê-la. O desenvolvimento da civilização impõe restrições a ela, e a justiça exige que ninguém fuja a essas restrições. O que se faz sentir numa comunidade humana como desejo de liberdade [...] pode também originar-se dos **remanescentes de sua personalidade original**, que ainda não se acha domada pela civilização, e assim nela tornar-se a **base da hostilidade à civilização**. [...] **Indubitavelmente**, ele sempre defenderá sua reivindicação à liberdade individual contra a vontade do grupo. Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente — isto é, uma acomodação que traga felicidade — entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de **saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável.** (FREUD, 1930/1996, p. 102 – grifos nossos).

Existia um indivíduo dotado de liberdade, depois existiu a civilização com suas restrições. Este indivíduo comporta uma “natureza inconquistável” e uma “personalidade original” as quais a civilização tenta domar. Freud os descreve como âmbitos distintos que se chocam e conflitam numa relação de exterioridade. Assim, a possibilidade de harmonia entre indivíduo e civilização já se encontra excluída do horizonte de possibilidades do discurso freudiano, haja vista que mesmo a ideia de uma acomodação possível já parte do pressuposto de um conflito anterior a ser conciliado.

Consideramos que é por conceber um indivíduo sede de instintos guiados pelo princípio de prazer em busca de livre expressão e por usar este paradigma – de remanescentes da personalidade original em busca de satisfação – para conceituar a formação das relações civilizadas que tal perspectiva conflituosa se torna possível e “indubitável”. O indivíduo dotado de cargas instintivas inatas e conflitivas é o ponto central, ou melhor, o ponto de referência em torno do qual a civilização é erigida no discurso de Freud. Seu traçado é

estipulado a partir dos contornos do indivíduo metapsicológico descrito no segundo capítulo. Diante dele é que a civilização advém como restritora.

Ao final do capítulo as origens – não das características da civilização, mas das concepções que lhe serviram de base, são colocadas à mostra. Do ponto de vista de nossa análise o que está por vir nesta finalização é uma espécie de arremate da costura realizada ao longo do capítulo. No entanto, Freud (1930/1996, p. 102) argumenta que o exposto até então – sobre utilidade, prazer e origem da regulação social – já era "universalmente conhecido" e simples resultado de permitir que "o sentimento comum assumisse o papel de nosso guia quanto a decidir sobre quais aspectos da vida humana devem ser encarados como civilizados". A despeito das intricadas correlações teóricas presentes, Freud atribui o exposto até aqui a um vago "sentimento comum" capaz de guiar, como que espontaneamente, autor e interlocutores em direção a um conhecimento universal. Neste ponto, a autoria do discurso fica indeterminada, ou melhor, fica um tanto opacificada por este sentimento comum.

A partir daqui, anuncia Freud, será apresentado um ponto de vista capaz de conduzir a uma direção diferente daquela universalmente conhecida: tratam-se das diversas e impressionantes familiaridades reconhecidas no processo de desenvolvimento civilizacional experimentado pela humanidade. Essas familiaridades dizem respeito a modificações que o processo de desenvolvimento da civilização ocasiona nas disposições instintivas humanas a fim de satisfazer a tarefa econômica da vida: obter prazer e fugir do desprazer.

A primeira delas está baseada na descrição do surgimento de traços de caráter a partir do erotismo anal infantil. Afirma Freud (1930/1996, p. 103 – grifos nossos):

> Seu [da criança] interesse original pela função excretória, por seus órgãos e produtos, **transforma-se**, no decurso do crescimento, num grupo de traços que nos são familiares, tais como a parcimônia, o sentido da ordem e da limpeza — qualidades que, embora valiosas e desejáveis em si mesmas, podem ser intensificadas até se tornarem acentuadamente dominantes e produzirem o que se chama de caráter anal. **Não sabemos como isso acontece, mas não há dúvida sobre a exatidão da descoberta.** Ora, vimos que a ordem e a limpeza constituem exigências importantes de civilização, embora sua necessidade vital não seja muito aparente, da mesma forma que se revelam indesejáveis como fonte de prazer. Nesse ponto, **não podemos** deixar de ficar impressionados pela **semelhança existente entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo**.

A partir da descoberta de que o interesse pela função excretória *transforma-se* nos traços do dito caráter anal – parcimônia, ordem e limpeza –, e de que a ordem e a limpeza são também exigências importantes da civilização que não se explicam mediante o critério de utilidade para vida ou de prazer, entra em ação um outro critério definidor de "civilização": a semelhança entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo.

Tamanha é essa semelhança que ela parece impor-se ao autor e seus interlocutores ("não podemos deixar de ficar impressionados pela semelhança existente").

Como o interesse pela função excretória transforma-se nos traços do caráter anal? Não "sabemos", no entanto não há dúvida sobre a exatidão da descoberta! O tom, agora, é de convicção; e ele entra em ação quando da descrição de um processo inferido, mas não compreendido. Possivelmente Freud esteja aludindo ao mecanismo da formação reativa que passa, por sua vez, a responder pela ordem e limpeza social.

De acordo com o assinalado anteriormente, os índices civilizatórios da ordem e da limpeza conduzem ao argumento central deste capítulo, qual seja, de que os desenvolvimentos civilizacional e individual são análogos. Tal semelhança arremata a indicação que Freud fizera anteriormente da ordem e da limpeza como sinais para se conceitualizar o que é civilizado: sua tomada como sinalizadores de civilização coaduna-se com a analogia em construção, prestando-lhe credibilidade.

Conforme vimos, Freud se utiliza de suas conceituações clínicas para delinear um entendimento sobre a civilização: mais especificamente a formação reativa, a busca pelo prazer, o conflito entre sexualidade (liberdade instintiva individual) e autopreservação (organização social restritiva). A civilização a qual o autor atribui a responsabilidade de ocasionar mudanças nas disposições instintivas já é, ela mesma, uma projeção ampliada deste processo instintivo individual formulado no dispositivo clínico. A semelhança não está nos processos civilizacionais e individuais em si; ela é efeito da perspectivação do autor. É pela extensão da explicação clínica aos fenômenos sociais que tais semelhanças tomam forma. Nosso ponto de interesse é demarcar a estratégia discursiva que guia este capítulo: o uso do modelo psicanalítico de desenvolvimento individual para conceituar "civilização", ou ainda, a analogia entre indivíduo e civilização. Freud faz o indivíduo funcionar como origem do social, de modo que a civilização passa a ser vista por meio do indivíduo; o último é usado como lente de visualização da primeira, matizando-a com as cores da neurose obsessiva, conforme a conceituação clínica. Deste modo, a ordem e a limpeza da civilização em geral são explicadas pelas modificações instintivas do indivíduo.

O segundo tipo de mudança que o processo civilizacional ocasiona nas disposições instintivas é a indução que alguns instintos sofrem a deslocarem suas condições de satisfação para outros caminhos. "Na maioria dos casos, esse processo coincide com o da *sublimação* (dos fins instintivos), com que nos achamos familiarizados [...] é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas" (FREUD, 1930/1996, p. 103). A atribuição da sublimação a uma espécie de vicissitude instintiva ocasionada pela

civilização arremata o apontamento das atividades mentais dos homens (religião, filosofia e ideais) como indicadores de desenvolvimento civilizacional. A universalização do conceito clínico de sublimação responde por esse apontamento. Os modos de produção de conhecimento, as artes, as correntes ideológicas e filosóficas, enfim, as mais diversas produções intelectuais ganham um substrato intrapsíquico unívoco e constante que relega quaisquer influências de contexto ao estatuto de desdobramentos secundários de um processo basal e primário.

Finalmente, o terceiro tipo de alteração da civilização sobre o instinto:

> [...] **é impossível** desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos. Essa 'frustração cultural' domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual **todas** as civilizações têm de lutar. (FREUD, 1930/1996, p. 104 – grifos nossos).

A construção da civilização sobre a renúncia instintiva arremata o último dos aspectos característicos da civilização – o modo como os relacionamentos humanos são regulados. A cena da primeira tentativa de regulação social, na qual uma maioria depõe um indivíduo estabelecendo o direito sobre a força bruta, ganha como substrato a renúncia dos instintos individuais, donde se abre espaço para o conceito clínico de repressão[19].

Destaque ao enunciado de que a renúncia instintiva está na base da hostilidade contra a qual *todas* as civilizações têm de lutar. Trata-se de um mesmo fundamento para qualquer civilização. Conforme já dito, o esforço de Freud está em formular asserções universais e atemporais que sejam capazes de contornar as diferenças de tempo e espaço. Assim fica estabelecida uma base comum ao ser humano, natural e sempre presente, a partir da qual tanto indivíduo quanto civilização acontecem.

Tanto a formação reativa, quanto a sublimação e a repressão remetem a um funcionamento conflitivo característico do indivíduo que está, via analogia, sendo atribuído à civilização. Os conflitos internos, entre diferentes tendências, tal qual Freud concebe no desenvolvimento individual estão sendo estendidos ao desenvolvimento civilizacional. A principal consequência deste recurso analógico será a sedimentação da ideia de que o conflito – tanto o estritamente individual, quanto aquele entre indivíduo e civilização – é inerente aos seus desenvolvimentos, não sendo passível de alteração por nenhum tipo de reforma. E

[19] A edição da *Companhia das Letras* faz a mesma escolha e traduz "*verdrängung*" por "repressão".

também de que, se há conflito, haverá algum grau de renúncia, na medida em que um dos lados em conflito não pode ser completamente atendido.

Lembremos que estes três tipos de mudanças efetuadas pelo processo civilizatório sobre as disposições instintivas se dão com o propósito de satisfazer a tarefa econômica regulada pelo princípio de prazer. Oras, o último desses tipos de mudanças, a renúncia instintiva imposta, vai também na contramão da busca do prazer e fuga do desprazer. A civilização, tal como Freud descreve, é paradoxal. Até aqui o princípio de prazer vinha sendo o responsável pelo propósito da vida, mas agora a vida civilizada parece se voltar contra ele. A civilização se apoia na vida instintiva, lhe dá algumas possibilidades de vazão e satisfação, entretanto também se volta contra o instinto, numa espécie de relação ambivalente. Sabemos da importância da ambivalência no pensamento de Freud. Isso retornará. É por conta deste caráter paradoxal que começa a se insinuar no texto que Freud (1930/1996, p. 104) comenta: "ela [a frustração cultural] fará exigências severas à nossa obra científica, e muito teremos a explicar aqui. Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto.".

Freud (1930/1996, p. 104) encerra este capítulo perguntando "qual o valor que pode ser atribuído à nossa opinião de que o desenvolvimento da civilização constitui um processo especial, comparável à maturação normal do indivíduo", sugerindo, assim, a temática do próximo capítulo: a investigação sobre a origem e o desenvolvimento da civilização. A opinião está lançada, resta ao autor atestar seu valor.

6.4 QUARTO CAPÍTULO

Ao início do capítulo destinado a tratar da origem e do desenvolvimento da civilização, Freud, em primeira pessoa do singular, expressa: "aqui estão as **conjecturas** que **pude** efetuar." (FREUD, 1930/1996, p. 105 – grifos nossos). Na sequência, estas conjecturas são apresentadas com uso da linguagem impessoal.

Freud inicia recuando ao passado primitivo do homem e descrevendo o papel que o trabalho e a formação de famílias tiveram no desenvolvimento da civilização. O primeiro advém como fruto da necessidade de melhorar as condições de vida e tem como resultado o estabelecimento de relações de companheirismo e de trabalho – um convívio *útil*. A segunda, supõe Freud, provém da mudança da periodicidade orgânica do processo sexual, isto é, a formação de famílias está atrelada à mudança da relação com o ciclo menstrual, de modo que

a necessidade de satisfação genital deixou de estar condicionada a ele, passando de um estado de necessidade ocasional a um estado de necessidade permanente. O resultado dessa mudança foi o estabelecimento de relações amorosa-sexuais não mais esporádicas, mas constantes entre macho e fêmea e entre fêmea e prole – um convívio *prazeroso*. Além disso, este homem primitivo estabeleceu um primeiro direito ou lei sob a forma dos preceitos do tabu. Conforme demonstrado em *Totem e Tabu* (1913/1996), a passagem da família primitiva à vida comunal se dá pela deposição do pai cuja vontade era arbitrária e irrestrita. Ao sobrepujar o pai os filhos descobrem que o grupo unido é mais forte que o indivíduo isolado, e que precisam restringir suas possibilidades de satisfação para que o estado tirânico não se repita.

> A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual — a mulher — e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada — seu filho. Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana. (FREUD, 1930/1996, p. 106).

A utilidade, o prazer e a regulação social propiciada pela restrição ao indivíduo – os critérios com os quais Freud, no capítulo anterior, estabelece o que se pode chamar de "civilizado" – são os fundamentos da civilização. Seguem-se algumas observações:

Em primeiro: notemos que a cena do terceiro capítulo, aquela na qual a liberdade instintiva individual conflitava com a formação grupal que lhe impunha restrições, retorna mais uma vez. Embora coloque o estabelecimento de relações de trabalho e família como fundantes da vida civilizada, o modelo freudiano de origem e desenvolvimento civilizacional parte de uma leitura antropológica que se pauta num estado de força e de luta diante do qual a restrição individual advém como condição necessária ao estabelecimento daquelas relações fundantes. Fazemos esta nota tendo em vista que a ideia de um conflito inerente e inevitável retornará como um pressuposto ao qual a perspectiva de Freud está condicionada.

Em segundo: em consonância com o anunciado ao final do terceiro capítulo, Freud está avaliando sua proposição de que o desenvolvimento da civilização pode ser comparado ao desenvolvimento do indivíduo – a civilização, tal qual uma criança, tem pais: Eros e Ananke. E, tal qual a criança na psicanálise, passa pelo complexo de Édipo (expresso pelas considerações de *Totem e Tabu*). Às figuras masculina e feminina são atribuídas modalidades de relações objetais pertencentes à teoria do narcisismo: o homem, que reluta em privar-se de seu objeto sexual, é anaclítico; a mulher, que reluta em privar-se da parte de si própria que dela fora separada, é narcisista. A versão de Freud sobre a origem e o desenvolvimento da civilização é carregada nas tintas conceituais do processo de desenvolvimento do indivíduo tal

qual concebido em sua clínica. A história primitiva da civilização está sendo contada com as palavras da história que Freud interpreta em seus pacientes modernos.

O mesmo processo de atribuição dos conceitos psicanalíticos ao passado remoto está presente na longa nota de rodapé inclusa a respeito do conceito de *repressão orgânica*. Ao discorrer sobre a mudança no ciclo de periodicidade sexual, Freud atribui peso ao que ele descreve como a passagem da estimulação olfativa (intermitente) à estimulação visual (constante). Segundo o autor o ser humano teria mudado sua relação com o período menstrual no momento em que, com a adoção da postura ereta, os estímulos olfativos cederam lugar aos visuais, de modo que a intermitência dos primeiros foi substituída pela constância dos segundos e, assim, o estímulo sexual passou a estar sempre presente.

Para explicar o dito "tabu da menstruação" advindo desta mudança no ciclo de periodicidade sexual, entra em ação o que Freud descreve como uma repressão orgânica: uma defesa contra uma fase do desenvolvimento superada. Segundo estas especulações teóricas, como nomeia o autor, a civilização também passa por fases de desenvolvimento, se utiliza do mecanismo de defesa da repressão para superá-las e, ainda, é dotada de um erotismo anal: o apreço da civilização para com a limpeza, já abordado no capítulo anterior, também é explicado pelo mecanismo da repressão orgânica:

> O incentivo à limpeza origina-se num impulso a livrar-se das excreções, que se tornaram desagradáveis à percepção dos sentidos. Sabemos que, no **quarto das crianças**, as coisas são diferentes. [...] a **educação** intervém com particular energia, apressando o estágio seguinte do desenvolvimento, que deve tornar os excrementos sem valor, repugnantes, nojentos e condenáveis. Tal inversão de valor não seria possível, caso essas substâncias expelidas do corpo não fossem condenadas, por seus fortes odores, a partilhar o destino reservado aos estímulos olfativos depois que o ser humano adotou a postura ereta. Portanto, **o erotismo anal sucumbe primeiramente à "repressão orgânica", que abriu o caminho para a cultura**. (FREUD, 1930/1996, p. 106 – grifos nossos).

Este mecanismo da repressão orgânica nos dá a dimensão do quanto a pré-história do homem – sua filogênese – está sendo contada com as palavras da ontogênese psicanalítica: especula-se sobre uma repressão filogenética em analogia ao processo de repressão formulado a partir da educação infantil moderna. As origens passadas têm as marcas do presente. Este movimento de transposição conceitual será importante para nossas considerações acerca deste capítulo. Reservemo-lo.

Retomando o desenvolvimento da civilização, Freud indaga: "É difícil compreender como essa civilização pode agir sobre os seus participantes de outro modo senão o de torná-los felizes." (FREUD, 1930/1996, p. 107). O paradoxo sobre a inversão da relação da

civilização para com suas bases vai ganhando corpo. Como o propósito do princípio de prazer – o prazer responsável pela união das famílias primitivas e pelos vínculos de trabalho – pôde falhar em fazer o homem feliz? Mas antes de responder a esta pergunta, Freud abandona a linguagem impessoal com a qual expôs o fundamento duplo da vida comunitária do homem e retoma a primeira pessoa do plural convidando o leitor a uma digressão em torno do reconhecimento do amor como um dos fundamentos da civilização. O amor é reintroduzido no texto.

Freud reafirma o amor sexual e genital como sendo a experiência de maior satisfação experimentada pelo homem e que, por isso, constituiria um protótipo de felicidade a ser perseguido, elevando o erotismo genital ao centro da vida. A vinculação desta técnica de vida do amor à religião resultaria na ética do amor universal pela humanidade e pelo mundo – uma modalidade de amor na qual ao invés de se amar um objeto isolado (e assim estar sujeito ao risco de sua perda) ama-se a todos os homens de forma geral, e na qual as incertezas e decepções do amor genital são apaziguadas pelo desvio de seu objetivo sexual para finalidades sexualmente inibidas. “Ocasionam assim, nelas mesmas, um estado de sentimento imparcialmente suspenso, constante e afetuoso, que tem pouca semelhança externa com as tempestuosas agitações do amor genital, do qual, não obstante, se deriva.” (FREUD, 1930/1996, p. 107). De modo similar, o amor que opera na formação de famílias tem sua linha genética traçada em direção ao amor sexual. Tanto os sentimentos afetuosos existentes entre pais e filhos quanto entre irmãos são, na realidade, amor inibido em sua finalidade. “O amor com uma finalidade inibida foi de fato, originalmente, amor plenamente sensual, e ainda o é no inconsciente do homem.” (FREUD, 1930/1996, p. 108). Amor plenamente sensual e amor inibido em sua finalidade estendem-se exteriormente à família criando novos vínculos e realizando sua função de unir consideráveis quantidades de pessoas em novas famílias (amor sexual-genital) e em laços de amizade e companheirismo (afeição inibida presente nos vínculos de trabalho).

O exame do amor conduz a um mesmo fundamento para a civilização, para o amor universal (e a ética religiosa) e para a família. De forma mais ou menos direta eles remetem ao amor sexual e genital. O traçado dessa gênese reitera o primado do princípio de prazer e da libido como fundamentos da civilização. Ser humano e civilização sofrem, ambos, um processo de desenvolvimento libidinal; compartilham da mesma etiologia sexual.

Na sequencia Freud declara: "No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambigüidade. Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições

substanciais." (FREUD, 1930/1996, p. 108). Como civilização e seu fundamento voltam-se um contra o outro? Segundo Freud esta incompatibilidade é inevitável. Não obstante os esforços da civilização em reunir pessoas em grandes unidades, um conflito entre a família e a comunidade maior na qual seus indivíduos estão inseridos dar-se-á pelo fato de que a família não abandona o indivíduo:

> Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente ligados, com mais freqüência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade. O modo de vida em comum que é **filogeneticamente o mais antigo**, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois. Separar-se da família torna-se uma tarefa com que todo jovem se defronta, e a sociedade freqüentemente o auxilia na solução disso através dos ritos de puberdade e de iniciação. Ficamos com a impressão de que se trata de **dificuldades inerentes a todo desenvolvimento psíquico — e, em verdade, no fundo, a todo desenvolvimento orgânico**.

Como vimos, o amor da vida familiar constitui, ao lado da compulsão para o trabalho, um dos pilares responsáveis pela passagem do estado primitivo para o civilizado – constituem o "modo de vida em comum" e "filogeneticamente mais antigo" ao qual Freud alude. Oras, na passagem reproduzida Freud recorre à filogênese para explicar o inevitável conflito entre família e civilização: a filogenia não se deixa sobrepujar pela cultura posterior. No entanto, destacamos como Freud conta a pré-história da civilização com as palavras da ontogênese psicanalítica. De modo que, ao valer-se daquelas origens primevas para justificar o antagonismo entre família e civilização, Freud está fazendo o presente repetir um passado que já é, ele mesmo, repetição do presente. Os pressupostos clínicos são lançados às origens sob a forma de suposições e conjecturas que, num movimento cíclico, retornam para prestar embasamento às elaborações sobre o modo de vida cultural adquirido depois – num jogo em que presente ecoa no passado e passado reverbera no presente... O ponto de origem, na realidade, coincide com o de chegada. Mas não somente: este ciclo de ideias é naturalizado, universalizado e expandido: trata-se de dificuldades *inerentes* a *todo* desenvolvimento psíquico *e orgânico*. A mesma reta atravessa o desenvolvimento social, psíquico e orgânico.

Aqui a interrogação que Freud lançara no terceiro capítulo acerca de o conflito entre as reivindicações do indivíduo e do grupo serem passiveis de uma acomodação satisfatória ou, ao contrário, serem da ordem de um conflito irreconciliável, encontram um primeiro desfecho (mais a esse respeito será dito):

> Essa incompatibilidade entre amor e civilização parece inevitável [...] Já que o homem não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem de realizar suas tarefas efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. Aquilo que emprega para finalidades culturais, em grande parte o extrai das mulheres e da vida

> sexual. [...] Aqui, como já sabemos, a civilização está obedecendo às leis da necessidade econômica, visto que uma grande quantidade da energia psíquica que ela utiliza para seus próprios fins tem de ser retirada da sexualidade. (FREUD, 1930/1996, p. 108-109).

O modelo de Freud, conforme assinalamos, pauta a civilização na ampliação da unidade cultural pelo estabelecimento de vínculos de família e de trabalho, mas supõe uma situação de competitividade entre sexualidade e finalidades culturais devido à quantidade limitada de energia psíquica. Deste modo, a pergunta sobre a possibilidade de acomodação satisfatória entre reivindicações individuais/familiares e grupais/culturais recebe uma primeira negativa: para se desenvolver a civilização restringe a sexualidade utilizando-a para os seus próprios fins. Observemos, apenas para marcar um contraponto, como o modelo apresentado não contempla a possibilidade de mútuo reforço entre satisfação individual e desenvolvimento cultural. A civilização não aparece como capaz de incitar e reforçar a sexualidade e, assim, conseguir seu próprio desenvolvimento. Pelo contrário, ela se amplia mediante o conflito contra as formas diretas de sexualidade e, como veremos adiante, funda no rebote um indivíduo constitutivamente restringido em suas possibilidades de satisfação libidinal[20].

Encaminhando-se para o fim do capítulo, Freud menciona uma primeira fase do desenvolvimento civilizacional – a dita fase totêmica – e o modo como ela já trazia restrições à sexualidade sob a forma da proibição na escolha incestuosa de objeto sexual. E, num salto, Freud vai da fase totêmica à "nossa" civilização ocidental europeia, criticando-a por repudiar as manifestações sexuais infantis, por restringir as escolhas de objeto do *indivíduo* adulto e por proibir as satisfações extragenitais como perversão.

> A vida sexual do homem civilizado encontra-se, não obstante, severamente prejudicada; dá, às vezes, a impressão de estar em processo de involução enquanto função, tal como parece acontecer com nossos dentes e cabelos. [...] Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da **natureza da própria função** que **nos** nega satisfação completa e **nos** incita a outros caminhos. Isso pode estar errado; é difícil decidir. (FREUD, 1930/1996, p. 110-111 – grifos nossos).

Do totemismo à modernidade o homem é atravessado por uma sexualidade dotada de uma natureza; de forma similar, do totemismo à modernidade sexualidade e civilização se opõem – variam algumas das imposições e restrições, mas mantém-se o caráter conflituoso e

---

[20] Albertini (2003, p. 77) comenta este aspecto da elaboração freudiana e apresenta a posição de Reich: "Numa completa inversão da equação freudiana, para Reich, a vivência sexual orgástica geraria as melhores condições para a ocorrência de sublimações e, portanto, de cultura no seu sentido mais desenvolvido. O modelo não é o da distribuição de uma quantidade fixa de energia, mas de atividades que, se satisfatoriamente vividas, auxiliam-se: satisfação sexual direta e sublimação, amor e trabalho. Assim, pode-se afirmar que o autor substitui a tese freudiana da "sexualidade ou cultura" pela da "sexualidade e cultura".".

de incompatibilidade entre a função sexual e a civilização. Ambos os argumentos assentam-se no indivíduo: ele é depositário de uma natureza sexual que impede a completa satisfação e é à sua sexualidade individualizada (em suas formas mais ou menos totêmicas, infantilizadas, normalizadas ou perversas) que a civilização se opõe.

Esta linha argumentativa continua em nota de rodapé na qual Freud explora a dita natureza da função sexual e sua recusa à satisfação. São apresentadas três conjecturas sobre a natureza da função sexual e sua satisfação incompleta.

A primeira versa a respeito da bissexualidade. Freud, em tom afirmativo, diz: "O homem é um organismo animal com (como outros) uma **disposição bissexual inequívoca**. O **indivíduo** corresponde a uma fusão de duas metades simétricas, uma das quais, segundo certos investigadores, é puramente masculina, e a outra, feminina." (FREUD, 1930/1996, p. 111 – grifos nossos). Embora admita dificuldades em definir psicologicamente o fato biológico do sexo, alicerçando-se nas noções de atividade e passividade para definir, respectivamente, masculino e feminino, Freud apoia-se na evidência *inequívoca* da bissexualidade e conclui: "[...] se considerarmos verdadeiro o fato de que **todo indivíduo** busca satisfazer tanto desejos masculinos quanto femininos em sua vida sexual, ficamos preparados para a possibilidade de que esses [dois conjuntos de] exigências não sejam satisfeitos pelo mesmo objeto [...]" (FREUD, 1930/1996, p. 111 – grifos nossos). Ora alvo das pressões civilizacionais, ora portador duma sexualidade de natureza bissexual, o indivíduo é elemento constante nas elaborações freudianas sobre a civilização.

A segunda das conjecturas antecipa um dos principais argumentos do texto ao associar ao relacionamento erótico uma quota de inclinação pura à agressão que nem sempre é compreendida e tolerada pelo objeto amoroso, ficando esta quota impedida de satisfação.

Por fim, a terceira e "mais profunda" conjectura remete à nota de rodapé, inclusa no início deste mesmo capítulo, acerca da repressão orgânica:

> [...] com a adoção da postura ereta pelo homem e a depreciação de seu estimulo olfativo, não foi apenas o seu erotismo anal que ameaçou cair como vítima da repressão orgânica, mas toda a sua sexualidade, de tal maneira que, desde então, a função sexual foi acompanhada por **uma repugnância que não pode ser explicada por outra coisa**, e que impede a sua satisfação completa, forçando-a a desviar-se do objetivo sexual em sublimações e deslocamentos libidinais. Sei que Breuer (1913) certa vez assinalou a existência de uma atitude rechaçante primária como esta para com a vida sexual. **Todos os neuróticos**, e várias outras pessoas, repudiam o fato de que '*inter urinas et faeces nascimur* [nascemos entre urinas e fezes]'. [...] Assim, descobriríamos que a **raiz mais profunda** da repressão sexual, que **avança juntamente com a civilização**, é a defesa orgânica da nova forma de vida alcançada com o porte ereto do homem contra a sua primitiva existência animal. (FREUD, 1930/1996, p. 111 – grifos nossos).

Novamente aquela origem primitiva, reflexo dos conceitos psicanalíticos, é convocada para dar conta do fato de que a importância da sexualidade "enquanto fonte de sentimentos de felicidade e, portanto, na realização de **nosso** objetivo na vida, diminuiu sensivelmente" (FREUD, 1930/1996, p. 110 – grifo nosso). Graças à repressão orgânica, a sexualidade tornou-se motivo de repugnância diminuindo, assim, seu potencial de satisfação. O conflito entre vida civilizada e sexualidade ganha, com a tese de uma repressão orgânica, substrato biológico. Observemos, ainda, que o próprio Freud faz menção a Breuer e à neurose; remetendo ao berço da ideia de repugnância à sexualidade: os estudos sobre a histeria. No presente texto, no entanto, esta ideia é naturalizada quando lançada à filogênese da espécie humana, de modo que o desapego e repugnância que uma parcela dos homens modernos possa apresentar em relação à sexualidade passam a *não poderem ser explicados por outra coisa* senão pela origem psicanalítica da humanidade. O ciclo de ideias fecha-se outra vez.

Por considerar que sexualidade individual e civilização opõem-se inevitavelmente – dos primórdios totêmicos à Europa moderna –, ou por atribuir à função sexual uma natureza bissexual, agressiva e defensiva que impede sua completa satisfação e incita a outros caminhos – desde a origem da cultura, com a repressão orgânica, até a repressão sexual do divã –, Freud está às voltas com a (re)descoberta de origens profundas, universais e, em seu fundamento, naturais e perenes.

Deste modo, ao se utilizar das conceituações produzidas em sua clínica (portanto datadas e regionalizadas) para explicar a origem e o desenvolvimento da civilização, Freud (ex)põe em ação o pressuposto de uma natureza constante e imutável, que independe de contexto e atua do totemismo à modernidade; está presente no homem primevo e no indivíduo do século XX. Assim, a mesma natureza originária presta inteligibilidade à civilização e ao indivíduo; o fio da mesma gênese perpassa todo indivíduo entrelaçando-o a qualquer civilização. Nisso, consideramos, reside muito da potência explicativa da psicanálise.

6.5 QUINTO CAPÍTULO

No capítulo anterior Freud apontara uma oposição entre amor familiar e civilização respondendo-a com o argumento da prevalência da filogênese sobre o modo cultural de vida adquirido depois. Em continuidade com este segmento, o presente capítulo inicia-se com a reafirmação desta oposição:

> Em nenhum outro caso **Eros** revela tão claramente o âmago do seu ser, o seu intuito de, de mais de um, fazer um único; contudo, quando alcança isso da maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, **recusa-se a ir além**.
>
> Até aqui, podemos **imaginar** perfeitamente uma comunidade cultural que consista em indivíduos duplos como este, que, libidinalmente satisfeitos em si mesmos, se vinculem uns aos outros através dos elos do trabalho comum e dos interesses comuns. Se assim fosse, a civilização não teria que extrair energia alguma da sexualidade. Contudo, esse desejável estado de coisas não existe, nem nunca existiu. **A realidade nos mostra** que a civilização não se contenta com as ligações que até agora lhe concedemos. Visa a unir entre si os membros da comunidade também de maneira libidinal e, para tanto, emprega todos os meios. Favorece todos os caminhos pelos quais identificações fortes possam ser estabelecidas entre os membros da comunidade e, na mais ampla escala, convoca a libido inibida em sua finalidade, de modo a fortalecer o vínculo comunal através das relações de amizade. Para que esses objetivos sejam realizados, faz-se inevitável uma restrição à vida sexual. Não conseguimos, porém, entender qual necessidade força **a civilização a tomar esse caminho**, necessidade que provoca o seu antagonismo à sexualidade. Deve haver algum fator de perturbação que ainda não descobrimos. (FREUD, 1930/1996, p. 113-114).

Além dos efeitos da inércia libidinal na prevalência da posição filogenética sobre a cultural, Freud cogita algum fator não descoberto que perturba a relação entre sexualidade e civilização. Antecipemos que este fator é uma quota de agressividade originária inerente ao ser humano e, munidos desta antecipação, analisemos como esta ideia é introduzida.

A cena sobre uma comunidade cultural pautada nos elos do trabalho e do interesse comuns é montada por um exercício de *imaginação*, mas rapidamente dissipada por aquilo que *a realidade* mostra: a civilização "não se contenta", "visa a unir", "emprega todos os meios", "favorece todos os caminhos", "convoca a libido" e "toma esse caminho"; Eros, por sua vez, "revela o amago de seu ser" e "seu intuito", o "alcança" e "recusa-se a ir além". A realidade também entra como sujeito de ação "nos" mostrando que a civilização não se contenta com as ligações concedidas. Este extrato coloca "Eros" e "civilização" em posição de paridade com "realidade", todos como sujeitos de ação que ("nos") mostram. Entre estas "mostrações" é Freud quem enuncia a suspeita de algum fator de perturbação não descoberto.

Na continuidade, o mandamento cristão de amor ao próximo, tomado na qualidade de exigência ideal da sociedade civilizada, fornece, segundo Freud, a pista sobre o dito fator. Vejamos o exame da exigência cristã:

> Se **adotarmos** uma atitude ingênua para com ela, como se a estivéssemos ouvindo pela primeira vez, não poderemos reprimir um sentimento de surpresa e perplexidade. Por que deveremos agir desse modo? Que bem isso nos trará? Acima de tudo, como conseguiremos agir desse modo? Como isso pode ser possível? **Meu amor**, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão. A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira. (FREUD, 1930/1996, p. 114 – grifos nossos).

Ao início, o autor convida seu leitor a, juntos, adotarem uma atitude de ingenuidade no exame do mandamento ideal. Mas os questionamentos conjuntos logo cedem lugar a uma série de considerações ditas na primeira pessoa do singular, num deslize por meio do qual as considerações pessoais do autor são colocadas em resposta aos questionamentos conjuntos, criando um efeito de coenunciação através do qual as considerações sobre o valor do amor e os sacrifícios exigidos pelo mandamento são acolhidas pelo leitor como enunciações suas também, que se vê igualmente regulando seu amor – quando é Freud quem aloca a pista sobre o referido fator perturbador no preceito cristão.

Deste modo, o discurso religioso é abruptamente (re)introduzido nesta altura do texto e acompanhado de um outro deslocamento discursivo, a saber, do discurso religioso em direção ao ódio e à agressividade. Similarmente ao ocorrido no primeiro capítulo, no qual por de trás do sentimento oceânico e da religião Freud apreendia o narcisismo e o desamparo infantil, aqui o mandamento de amor ao próximo encobre e denuncia a suposta existência de uma agressividade fundamental:

> Através de um exame mais detalhado, descubro ainda outras dificuldades. Não meramente esse estranho é, em geral, indigno de meu amor; honestamente, tenho de **confessar** que ele **possui mais direito a minha hostilidade** e, até mesmo, meu ódio. **Não parece** apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; [...] se puder satisfazer qualquer tipo de desejo com isso, não se importará em escarnecer de mim, em me insultar, me caluniar e me mostrar a superioridade de seu poder, e, quanto mais seguro se sentir e mais desamparado eu for, mais, com certeza, **posso esperar** que se comporte dessa maneira para comigo. (FREUD, 1930/1996, p. 115 – grifos nossos).

Por meio de um ‘exame confessional’ Freud toma o próximo mencionado no mandamento na qualidade de um estranho indigno de seu amor e com direito à sua hostilidade e ódio. A partir daí este próximo/estranho é, com base em suposições, cada vez mais descrito como um inimigo em potencial, como alguém dotado de forte hostilidade para com o autor (e leitor, que o acompanha como coenunciador). Esta imagem do próximo/estranho como um inimigo potencial não só introduz na discussão a agressividade como torna também a resposta de hostilidade e ódio, por parte do autor/leitor, legítima. Diante deste inimigo potencial pode-se, e deve-se com legitimidade, responder igualmente com agressividade.

O primeiro ponto a ser fixado aqui é o quão especulativa é a construção deste próximo/estranho capaz de responder do modo como o autor confessa que, com direito, responderia. O segundo é o incitamento, a que a cena esboçada por Freud conduz, à

identificação em si de um sentimento de hostilidade do qual autor e leitor estão legitimamente de posse. “Ora, **é muito provável** que meu próximo, quando lhe for prescrito que me ame como a si mesmo, responda exatamente como o fiz e me rejeite pelas mesmas razões. Espero que não tenha os mesmos **fundamentos objetivos** para fazê-lo, mas terá a mesma idéia que tenho.” (FREUD, 1930/1996, p. 116 – grifos nossos). Ainda é mister frisar que Freud fala em “fundamentos objetivos” a despeito do quão pessoal e especulatório sejam o discurso e os argumentos. Por meio do próximo/estranho virtual e supostamente agressivo, autor e leitor identificam em si uma agressividade ao mesmo tempo em que lhe imprimem legitimidade e objetividade. A agressividade é, pois, objetivada no discurso do autor por meio de uma encenação proferida em tom de especulação e coenunciação e, assim, muito possivelmente reconhecida no leitor como existente em si e em outrem.

Outro ponto que merece destaque é a naturalização desta agressividade identificada na/pela cena descrita como verdade psicológica[21]: em nota de rodapé Freud recorre a um recurso por ele bastante utilizado, qual seja, a menção à arte e a literatura como algo que expressa alguns princípios observados também pela psicanálise. Assim, Freud cita um trecho de Heinrich Heine afirmando que o escritor “pode permitir-se dar expressão – jocosamente, pelo menos – a verdades psicológicas severamente proscritas” (FREUD, 1930/1996, p. 115). A naturalização, sob a forma de verdade psicológica, de uma agressividade encenada e potencial prossegue agora em colocações que intimam o leitor a curvar-se sob o risco de não estar acolhendo um elemento verdadeiro:

> O **elemento de verdade** por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. [...] **Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção?** [...] Quem quer que relembre as atrocidades cometidas durante as migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial, **quem quer que relembre tais coisas terá de se curvar humildemente ante a verdade dessa opinião.** (FREUD, 1930/1996, p. 116-117 – grifos nossos).

Não percamos de vista os termos utilizados por Freud para expressar a ideia de que uma quota de agressividade é o fator perturbador da relação entre civilização e sexualidade: trata-se da verdade de uma *opinião*. Opinião expressa por um discurso acentuadamente conativo que recorre à experiência de vida e ao senso histórico do leitor como crivos de

[21] Lembremos que ao final do capítulo anterior a sexualidade havia sido descrita como uma função também dotada de natureza.

comprovação da asserção em jogo. Deste modo, o leitor experiente e historicamente bem informado humildemente concorda com a proposição de Freud – que na contrapartida adota um tom de autoridade quando defende a verdade de sua opinião. Os mais diversos conflitos da história da humanidade compartilham um fundo comum entre si e, inclusive, com os mais íntimos conflitos da experiência de vida do leitor. Ironicamente, o apelo à história (individual e coletiva) é realizado justamente quando as diferenças históricas são, em ato, anuladas em nome de um suposto elemento idêntico que as une por um nexo explicativo universal. A opinião de Freud ganha, conativamente, valor de verdade através da depuração de um fundamento comum capaz de explicar as mais diversas situações e também pelo apelo a um tom de autoridade perante o qual seu interlocutor deve se curvar. Desta forma, Freud autentica a asserção de que uma quota de agressividade é responsável pelas desavenças civilizacionais como sendo uma verdade psicológica.

Afirmamos anteriormente que a descrição freudiana do preceito cristão de amor/ódio ao próximo/estranho conduzia autor e leitor à identificação em si de um sentimento de agressividade potencial o qual era, ainda pela cena descrita, legitimado. Neste primeiro momento, então, o esboçamento de um próximo/estranho virtual e hostil é que dava "fundamentos objetivos" à agressividade do autor e do leitor. É importante ter este traçado bem delimitado, pois agora a fórmula será invertida: a identificação de uma agressividade no autor e no leitor (em "nós") será a base para a extensão dessa mesma agressividade ao outro.

> A **existência** da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e **supor com justiça** que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos **com o nosso próximo** e **força a civilização** a um tão elevado dispêndio [de energia]. (FREUD, 1930/1996, p. 117 – grifos nossos).

Com base na detecção em si mesmo (já afirmada como "existência"), autor e leitor supõem a presença da inclinação para a agressão nos outros. A argumentação toma forma circular: o esboço do próximo/estranho hostil precipitou a identificação da agressividade em si mesmo e agora a existência/detecção em si embasa a suposição de sua presença nos outros. O traçado deste círculo argumentativo começa com um outro virtual e se completa em outros concretos; começa com uma agressividade potencial e se completa numa agressividade efetivamente perturbadora. Mais ainda: além de atribuída ao relacionamento com o próximo, a inclinação à agressão é estendida à civilização; o fator que perturba o relacionamento com o próximo força também a civilização a um dispêndio energético. Das micro às macrorelações, um mesmo fator perturbador atua em perfeita continuidade.

No primeiro capítulo, quando versava sobre o sentimento oceânico, Freud afirmara: “Não consigo descobrir em mim esse sentimento ‘oceânico’. [...] Segundo minha própria experiência, não consegui convencer-me da natureza primária desse sentimento; isso, porém, não me dá o direito de negar que ele de fato ocorra em outras pessoas.” (FREUD, 1930/1996, p. 74). Agora, ao tratar da inclinação à agressão, a detecção em si mesmo lhe permite “supor com justiça” que ela está presente em outras pessoas. A identificação em si mesmo surge novamente como critério para avaliar a proposição sobre a existência de um sentimento ou inclinação no outro. A diferença reside no fato de que, ao não identificar em si o sentimento oceânico, Freud deixara em aberto a possibilidade deste sentimento existir no outro; na contrapartida, a identificação do sentimento oceânico em si mesmo, quando provinda do outro, não garantiu, de modo imediato, sua existência em Freud ou no leitor; garantiu sim a reafirmação universalizada do narcisismo primário – que pode ou não vir a se manifestar sob a forma de sentimento oceânico. Entretanto, o jogo de direitos, deveres e garantias – para evocar a dimensão jurídica da fala – muda quando é a inclinação à agressão que está em pauta. Essa, quando detectada em Freud lhe dá justo direito a supor sua existência no outro e na civilização como um todo. O sentimento oceânico – até então fonte e origem da religiosidade – não pôde ser imediatamente estendido à psicanálise, mas a inclinação à agressão pode “com justiça” ser lançada ao mandamento cristão de amor ao próximo: “[...] daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem.” (FREUD, 1930/1996, p. 117).

Este caráter natural da agressividade fecha este capítulo selando uma especulação acerca de uma “natureza da civilização”:

> Podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais, que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapem às nossas críticas. Mas talvez possamos também nos familiarizar com a idéia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma. (FREUD, 1930/1996, p. 119-120).

A atribuição da inclinação à agressividade como uma natureza original *do homem* dá base para a ideia de uma natureza irreformável *da civilização*; ideia com a qual devemos “nos” familiarizar. Após detectar a agressividade em si, o leitor é apresentado à ideia de detectá-la na civilização aceitando, assim, que não obstante as alterações que possam ser efetuadas, um fator seguirá perturbando as relações civilizadas. O postulado a respeito da vida instintiva é, pois, estendido à vida social; explicando-a e naturalizando-a. Podemos, assim,

assinalar como o discurso freudiano, ao fazer do “dentro” a lente de entendimento do “fora”, propicia um efeito de naturalização dos seus postulados e dos âmbitos por eles explicados. Explica *quando* e explica *porque* naturaliza.

6.6 SEXTO CAPÍTULO

Até o momento Freud trabalhara desdobramentos e articulações teóricas que punham em jogo uma compreensão psicanalítica dos fenômenos sociais como, por exemplo, as considerações sobre a religiosidade, o conceito e o desenvolvimento da civilização e modo como esta se utiliza da energia sexual a fim de conter as manifestações da agressividade, seu fator perturbador. O capítulo que ora se estende, em boa parte, coloca em suspensão este trabalho de articulação teórica (a ser retomado no sétimo e oitavo capítulos) e privilegia a apresentação do corpo teórico no qual aquelas articulações e desdobramentos se apoiam, a teoria dos instintos, e “à conclusão de que o reconhecimento de um instinto agressivo, especial e independente, significa uma alteração da teoria psicanalítica dos instintos.” (FREUD, 1930/1996, p. 121).

Comecemos assinalando que este deslocamento das articulações teóricas em direção à teoria em si vem acompanhado de uma acentuada mudança no modo de enunciação: se anteriormente o uso da primeira pessoa do plural (e decorrente inclusão do leitor) predominava, veremos que neste capítulo a situação se inverte. Ao falar da teoria dos instintos Freud recorrerá prioritariamente à primeira pessoa do singular, tomando a frente, de modo explícito, na autoria do que se segue. O leitor, quando incluso em seu discurso, o é de modo bastante pontual. Por isso entendemos que este capítulo põe em relevo o trato especial dispensado por Freud à teoria instintiva; trata-se da *sua* formulação teórica: “No que constituía, a princípio, **minha** completa perplexidade, **tomei** como ponto de partida uma expressão do poeta-filósofo Schiller: ‘são a fome e o amor que movem o mundo’.” (FREUD, 1930/1996, p. 121 – grifos nossos).

De acordo com a conclusão lançada no primeiro parágrafo do capítulo (de que o reconhecimento do instinto agressivo significa uma alteração na teoria psicanalítica dos instintos), o relato sobre a perplexidade inicial de Freud é acompanhado do circunstanciamento do sadismo na primeira teoria instintiva: “Um desses instintos objetais, o instinto sádico, destacou-se do restante, [...] o sadismo fazia claramente parte da vida sexual,

em cujas atividades a afeição podia ser substituída pela crueldade.” (FREUD, 1930/1996. p. 121-122). Mesmo que como parte da vida sexual, e não como um instinto especial e independente, fica assinalado o reconhecimento da agressividade neste desenvolvimento teórico inicial. Freud retomará este reconhecimento adiante, afirmando saber que o sadismo constituía uma manifestação do instinto destrutivo e que a falha deste primeiro momento teórico consistiu em não conceder-lhe o devido lugar de independência do erotismo:

> Sei que no sadismo e no masoquismo sempre vimos diante de nós manifestações do instinto destrutivo (dirigidas para fora e para dentro), fortemente mescladas ao erotismo, mas não posso mais entender como foi que pudemos ter desprezado a ubiquidade da agressividade e da destrutividade não eróticas e falhado em conceder-lhe o devido lugar em nossa interpretação da vida. (FREUD, 1930/1996, p. 123).

Não percamos de vista a vetoração do instinto de morte que já começa a ser desenhada. O direcionamento do instinto para fora ou para dentro determina o sadismo e o masoquismo. Freud avança na recapitulação do desenvolvimento teórico apresentando as formulações a respeito do narcisismo:

> O decisivo passo à frente consistiu na introdução do conceito de narcisismo, isto é, a descoberta de que o próprio ego se acha catexizado pela libido [...]. Como os instintos do ego também são libidinais, pareceu, por certo tempo, inevitável que tivéssemos de fazer a libido coincidir com a energia instintiva em geral, como C. G. Jung já advogara anteriormente. Não obstante, ainda **permanecia em mim uma espécie de convicção**, para a qual **ainda não me considerava capaz de encontrar razões**, de que os instintos não podiam ser todos da mesma espécie. (FREUD, 1930/1996, p. 122 – grifos nossos).

A introdução do conceito de narcisismo vem acompanhada da menção ao risco que, naquele ponto, a teoria de Freud corria de se aproximar da de Jung – da libido como uma energia psíquica geral e indiferenciada. É interessante notar como Freud descreve o dualismo instintivo como “uma espécie de convicção” que permanece *nele* e para a qual razões serão encontradas – desde que se seja capaz disso. O dualismo, antes de tudo, está assentado nas convicções de Freud e em sua capacidade de lhes encontrar razões e, assim, opor-se aos seus interlocutores. Trata-se, de fato, de uma organização dual: neste momento, sua teoria instintiva dualiza com a de Jung. O instinto agressivo permitirá a Freud reafirmar sua convicção dualista ao mesmo tempo em que o livrará do risco de indiferenciar a libido e se aproximar das teorizações junguianas. Ou seja, a inclinação para a agressão anima a tensão interna tão cara ao pensamento freudiano (a ideia de um dualismo instintivo), assim como anima a tensão externa que o permite se diferenciar de alguns de seus interlocutores. Vejamos as razões encontradas por Freud para levar a cabo sua convicção.

> Meu passo seguinte foi dado em *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920*g*), quando, pela primeira vez, a compulsão para repetir e o caráter conservador da vida instintiva atraíram minha atenção. Partindo de **especulações** sobre o começo da vida e de **paralelos** biológicos, concluí que, ao lado do instinto para preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores, **deveria haver** outro instinto, contrário àquele, buscando dissolver essas unidades e conduzi-las de volta a seu estado primevo e inorgânico. (FREUD, 1930/1996, p. 122 – grifos nossos).

Atentando ao que nomeou "compulsão para repetir" e "caráter conservador da vida instintiva", Freud traça paralelos com a biologia de sua época e especula sobre o começo da vida para concluir que *deve haver* um instinto de morte. No entanto, Freud almeja mais do que especular, traçar paralelos e concluir suposições, trata-se, conforme o extrato seguinte, de demonstrar sua convicção por meio de provas:

> Não era fácil, contudo, **demonstrar** as atividades desse **suposto** instinto de morte. As manifestações de Eros eram visíveis e bastante ruidosas. Poder-se-ia **presumir** que o instinto de morte operava silenciosamente dentro do organismo, no sentido de sua destruição, mas isso, naturalmente, **não constituía uma prova**. Uma idéia mais fecunda era a de que uma parte do instinto é **desviada no sentido do mundo externo** e vem à luz como um instinto de agressividade e destrutividade. [...] Ao mesmo tempo, pode-se **suspeitar**, a partir desse exemplo, que os dois tipos de instinto raramente — talvez nunca — aparecem isolados um do outro, mas que estão mutuamente mesclados em proporções variadas e muito diferentes, tornando-se assim **irreconhecíveis para nosso julgamento**. (FREUD, 1930/1996, p. 122-123 – grifos nossos).

A possibilidade de demonstração do *suposto* instinto de morte está condicionada à *suspeita* de que os dois tipos instintivos estejam sempre mesclados, pois somente quando unido às manifestações de Eros é que o silencioso instinto de morte torna-se tangível sob a forma de agressividade e destrutividade. Caso essa suspeita mostre-se frutífera, tem-se de lidar ainda com o fato de que justamente aquilo que oferece prova demonstrativa sobre a existência do instinto de morte faz também com que os diferentes tipos instintivos tornem-se irreconhecíveis ao "nosso" julgamento. Não se pode reconhecer o instinto de morte sem Eros, e justamente a condição capaz de demonstrá-lo torna-o também irreconhecível. Freud nos apresenta um quadro paradoxal no qual o mesmo elemento capaz de oferecer provas demonstrativas de sua suposição faz dela algo irreconhecível por si só.

Após utilizar a linguagem impessoal para falar sobre as (im)possibilidades de demonstrar e provar o instinto de morte, as dificuldades envolvidas na sua apreensão são por "nós" confessadas:

> Deve-se confessar que **temos** uma dificuldade muito maior em apreender esse instinto; podemos apenas suspeitá-lo, por assim dizer, como algo situado em segundo plano, por trás de Eros, fugindo à detecção, a menos que sua presença seja

> traída pelo fato de estar ligado a Eros. [...] Como a afirmação da existência do instinto se baseia principalmente em fundamentos teóricos, temos também de admitir que ela não se acha inteiramente imune a objeções teóricas. (FREUD, 1930/1996, p. 125 – grifo nosso).

Freud deixa claro que a afirmação do instinto destrutivo se baseia numa suspeita teórica e abre o caminho para possíveis objeções. Atentemos para o modo como o conceito está se configurando no texto: em primeiro como uma convicção para a qual Freud busca encontrar razões e que lhe permite se diferenciar de interlocutores dissidentes; agora como uma espécie de realidade difícil de ser tangenciada, sobre a qual o autor avança afirmando-a, estanca confessando "nossas" dificuldades e recua admitindo espaço para objeções. Trata-se, como veremos a seguir, de um jogo de forças na constituição do conceito. Contudo, entre dificuldades de apreensão, suspeitas e afirmações/objeções teóricas, neste mesmo capítulo o autor dispensa um tratamento bastante singular às objeções que, segundo sua descrição, pode-se levantar contra a teoria de um instinto de morte. Vejamos.

Em consonância com o apontado anteriormente sobre como neste capítulo Freud enuncia de modo pessoal e assim situa a teoria dos instintos como uma formulação exclusivamente sua, reproduzimos um trecho em que o autor discorre sobre as resistências e defesas com as quais se viu envolvido ao afirmar um instinto de morte/destruição:

> A **afirmação** da existência de um instinto de morte ou de destruição deparou-se com **resistências**, inclusive em círculos analíticos; estou ciente de que existe, antes, uma inclinação freqüente a atribuir o que é perigoso e hostil no amor a uma bipolaridade original de sua própria natureza. A princípio, foi apenas experimentalmente que apresentei as **opiniões** aqui desenvolvidas, mas, com o decorrer do tempo, **elas conseguiram tal poder sobre mim**, que **não posso mais pensar de outra maneira**. [...] Recordo **minha própria atitude defensiva** quando a **idéia** de um instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo levou até que eu **me tornasse receptivo a ela**. Que outros tenham demonstrado, e ainda demonstrem, a mesma atitude de rejeição, surpreende-me menos, pois 'as criancinhas não gostam' quando se fala na **inata inclinação humana** para a 'ruindade', a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade. (FREUD, 1930/1996, p. 123-124 – grifos nossos).

Vê-se que o instinto de morte é ainda afirmado – não demonstrado nem provado. Seu reconhecimento depende, sobretudo, de um jogo de afirmações, resistências, atribuições, defesas, receptividade e rejeição. Há disparidade em torno do conceito, os círculos analíticos são divididos entre "concordantes" e "discordantes", e a atitude de afirmação ou de rejeição do instinto de morte advém do poder que esta opinião exerce sobre quem a recebe – o próprio Freud assim define sua relação com a ideia.

Neste cenário instável de concordâncias e discordâncias, mais uma vez Freud toma a si próprio como parâmetro dos processos defensivos e receptivos que a afirmação da

existência de um instinto de morte parece provocar: em conjunto com sua ideia, Freud apresenta suas defesas e sua receptividade. Após expor o *seu* processo de convencimento sobre a ideia (e o modo como ela parece deixar impressões irreversíveis: "não posso mais pensar de outra maneira") Freud compara seu processo ao de *outros*, que "ainda" demonstram "**a mesma** atitude de rejeição", e iguala estes interlocutores resistentes a criancinhas de cujas atitudes defensivas e rejeitadoras Freud não partilha. A cena é de um Freud que ora se defendeu, mas que com o tempo se tornou capaz de suportar uma verdade dura e cruel; de outros, cuja atitude de rejeição/defesa é a mesma que Freud experimentara outrora, supondo neles um processo de superação a ser empreendido que é similar ao de Freud; e, por fim, a cena caracteriza aqueles que não aceitam a tese (e o processo) de Freud como sendo criancinhas desgostosas e resistentes frente à inata inclinação humana para a ruindade. Em tempo: que outros rejeitem aquilo que ele, Freud, foi capaz de aceitar pouco lhe surpreende. De certa forma, Freud estabelece sua tese qualificando a si mesmo e desqualificando seus interlocutores discordantes. E por falar em agressividade... Eis seu exercício mediante as relações dispostas; eis, novamente, sua objetivação no e pelo discurso.

Finalmente, não percamos de vista que em meio à cena de aceitação/rejeição da afirmação de existência de um instinto de morte, aquilo que até então fora colocado como opinião sobrevém como uma característica humana inata – efeito de naturalização no/pelo jogo de forças discursivo. Em meio à cena sobre opiniões divergentes, a afirmação sobre o instinto de morte é naturalizada com as cores de um inatismo a ser aceito – como faz o autor – , ou rejeitado – como faz o interlocutor infantil. A aceitação da opinião sela seu reconhecimento como verdade natural do ser humano.

No encerramento do capítulo o autor reafirma sua tese e avança em considerações a respeito do significado da evolução da civilização:

> Em tudo o que se segue, adoto, portanto, o **ponto de vista** de que a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente, e retorno à **minha opinião** de que ela é o maior impedimento à civilização. [...] **a civilização constitui um processo a serviço de Eros**, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. **Porque isso tem de acontecer, não sabemos; o trabalho de Eros é precisamente este.** [...] Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que **descobrimos** lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o **significado da evolução da civilização** não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser

> simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. (FREUD, 1930/1996, p. 125-126 – grifos nossos).

Se por um lado o autor volta a situar sua tese como um "ponto de vista" e uma "opinião", por outro fala em *descoberta* do instinto agressivo. Uma opinião sendo estruturada ou uma descoberta sendo feita? Consideramos, conforme mostrado pela análise deste capítulo, haver justamente um sutil deslocamento do ponto de vista em direção à descoberta.

Aqui a civilização é definitivamente atrelada a Eros. Este apoio da civilização na sexualidade teve início no capítulo IV, quando o amor foi reconhecido como um de seus fundamentos. Estando a serviço de Eros, a civilização passa a ser dotada de um propósito: formar unidades. "Porque isso tem de acontecer, não sabemos". Assim como acontecera quando a finalidade da vida fora apontada, um esquema teleológico retorna ao discurso de Freud. O atual esquema, de certa forma, está em continuidade com o anterior, aquele relativo ao princípio de prazer. Antes, todavia, ele havia sido aplicado ao indivíduo, agora o é à civilização; antes ele dominada a cena da vida individual, agora ele é confrontado com seu "mais além", o instinto de morte, que também não deixa de ter um propósito pré-definido: opor-se a Eros. A vida instintiva compõe a teleologia do discurso freudiano; o destino da civilização reflete o destino dos instintos.

Se no segundo capítulo, a vida ganhara um sentido, qual seja, obter prazer e fugir da dor e do desprazer, isto é, buscar a felicidade, no presente capítulo é a evolução da civilização como um todo que tem o significado aclarado pela luz da última teoria instintiva: a vida, tomada de forma genérica, consiste na luta entre Eros e Morte, descrita, em termos de evolução da civilização, como "a luta da espécie humana pela vida". No enquadre da última teoria dos instintos, manter-se vivo é mais fundamental do que ser feliz.

Segue uma última colocação sobre o presente capítulo: consideramos que a exposição teórica nele empreendida é nodal para a sustentação da maior parte das teses de *O mal-estar na civilização*. Parte substancial das afirmações realizadas no texto pode ser colocada sob a incidência das teorizações de Freud sobre a vida instintiva – elas tomam o lugar de pressuposto do qual Freud parte e com base no qual constrói as proposições em jogo.

6.7 SÉTIMO CAPÍTULO

Este capítulo é aberto com uma questão cuja resposta segue, mais uma vez, as linhas que estamos a demarcar, quais sejam, aquelas que esquematizam um entendimento da civilização com os traços do indivíduo:

> Quais os meios que **a civilização** utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela? Já nos familiarizamos com alguns desses métodos, mas ainda não com aquele que parece ser o mais importante. Podemos estudá-lo **na história do desenvolvimento do indivíduo**. O que acontece neste para tornar inofensivo seu desejo de agressão? (FREUD, 1930/1996, p. 127 – grifos nossos).

Freud lança uma pergunta sobre a civilização, mas recorre à história de desenvolvimento do indivíduo para respondê-la, reformulando-a nos termos deste. O esquema de analogia entre "indivíduo" e "civilização", lançado no terceiro capítulo como uma opinião cujo valor precisava ser provado, já ocupa aqui o lugar de um ponto de apoio inequívoco a partir do qual semelhantes transposições são realizadas. Sob este ângulo, "civilização" e "indivíduo" ocupam lugares de equivalência em seu discurso, permitindo ao autor concluir sobre os mecanismos da primeira quando responde ao que acontece no segundo:

> Algo notável, que jamais teríamos adivinhado e que, não obstante, **é bastante óbvio**. Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, **enviada de volta para o lugar de onde proveio**, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de 'consciência', está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. **A civilização**, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão **do indivíduo**, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no **seu interior** um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada. (FREUD, 1930/1996, p. 127 – grifos nossos).

Como vemos, a civilização maneja o retorno da agressividade ao lugar de onde proveio, ou seja, ao ego/interior do indivíduo. Este retorno propicia o estabelecimento de um agente cuja forma é da "consciência" e cujo tensionamento com o ego é chamado "sentimento de culpa". E isso, diz Freud, apesar de escapar à adivinhação, "é bastante obvio". Freud mostra, então, como *a civilização* organiza no interior do indivíduo uma instância psíquica responsável por receber e utilizar a agressividade introjetada. Notemos que, num primeiro momento, estas elaborações sobre o sentimento de culpa expressam os efeitos da civilização

sobre o indivíduo; dizem de como, ao dominar a agressividade e estabelecer um agente supervisor, ela o afeta e o constitui psíquica e moralmente. Depois de discorrer sobre este processo na ontogênese, Freud passará a filogênese, discorrendo sobre como nos primórdios da espécie se deu uma organização social que promoveu a interiorização da agressividade encontrada na ontogênese. Os processos, como veremos o próprio autor afirmar, se complementam e se fortalecem mutuamente.

Afirmado um sentimento de culpa, Freud passa ao questionamento a respeito de suas origens e assim detalhará como se dá o domínio da agressividade no desenvolvimento individual, na ontogênese. Debruçando-se, novamente, sobre um sentimento cujas origens são contadas, em tom de certeza indiscutível, com as palavras da sua metapsicologia:

> Inicialmente, se perguntarmos como uma pessoa vem a ter sentimento de culpa, chegaremos a uma **resposta indiscutível**: uma pessoa sente-se culpada (os devotos diriam 'pecadora') quando fez algo que sabe ser 'mau'. [...] Se ela perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre a sua superioridade sob forma de punição. De início, portanto, **mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados**. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo. Esta também é a razão por que faz tão pouca diferença que já se tenha feito a coisa má ou apenas se pretenda fazê-la. Em qualquer um dos casos, o perigo só se instaura, se e quando a autoridade descobri-lo, e, em ambos, a autoridade se comporta da mesma maneira. (FREUD, 1930/1996, p. 127-128 – grifos nossos).

Esta equiparação entre "mau" e "medo da perda de amor" – derivada do mesmo pressuposto que explicara a origem da religião, o desamparo – coloca em cena alguns elementos vitais para a organização deste capítulo: a relação com a figura de autoridade e uma certa indiferenciação entre intenção e ato.

A relação do indivíduo com tal autoridade resultará em dois tipos de conscienciosidade, por assim dizer: uma, tipicamente infantil, representada pelo estado mental denominado "má consciência", no qual prevalece o medo da perda de amor e na qual o indivíduo, mais que desejar, se permite *fazer* qualquer coisa má que lhe prometa prazer desde que a autoridade nada saiba a respeito e não possa culpá-lo por isso. Freud designa esta situação também de "ansiedade social" e a diferencia de um segundo tipo de conscienciosidade para a qual aplica os termos "consciência" e "sentimento de culpa" propriamente ditos. Segundo o autor, a passagem do estado de 'má consciência – ansiedade social' para o de 'consciência – sentimento de culpa'

> [...] só se realiza quando a **autoridade é internalizada** através do estabelecimento de um superego. [...] a distinção entre fazer algo mau e desejar fazê-lo desaparece

> inteiramente, já que nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos. [...]
> Em primeiro lugar, vem a **renúncia ao instinto**, devido ao medo de agressão por parte da **autoridade *externa***. (É a isso, naturalmente, que o medo da perda de amor equivale, pois o amor constitui proteção contra essa agressão punitiva.) Depois, vem a organização de uma **autoridade *interna*** e a **renúncia ao instinto** devido ao medo dela, ou seja, devido ao medo da consciência. Nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações e daí surgem sentimento de culpa e necessidade de punição. A agressividade da consciência continua a agressividade da autoridade. (FREUD, 1930/1996, p. 129-131 – grifos nossos).

A constituição moral do indivíduo está sujeita a um avatar, qual seja, da internalização da autoridade externa através do estabelecimento do superego. Por hora é importante chamar a atenção para o fato de que, no discurso de Freud, é mediante a internalização do externo que uma consciência moral ganha vida. Sem o processo de internalização existe um estado mental tipicamente infantil, presente, inclusive, em muitas pessoas para as quais "o lugar do pai ou dos dois genitores é assumido pela comunidade humana mais ampla" (FREUD, 1930/1996, p. 128). Do mesmo modo, neste estado não existe consciência nem culpabilidade, apenas má consciência e ansiedade social. Com o advento da internalização o indivíduo passa a responder não apenas por seus atos descobertos, mas igualmente por desejos e intenções – conhecidos e desconhecidos – que não serão necessariamente levados a cabo. Deste modo, a internalização da autoridade externa muda a relação do indivíduo consigo mesmo e com o outro, além de ser o traço distintivo da constituição daquilo que podemos apontar como um sujeito ético-moral no discurso de Freud.

A renúncia, afirmara o autor, acontece devido à presença da autoridade, seja ela externa ou interna. Renuncia-se por medo da punição representada pela perda de amor quando da autoridade externa ou por medo da consciência quando da autoridade interna. Sendo que o superego não distingue intenção de ação, punindo a primeira como a autoridade externa puniria a segunda (graças à continuidade genética existente entre o primeiro e segundo estágio da consciência[22]). Um destaque: renuncia-se. No que tange ao processo de desenvolvimento do indivíduo, a constituição da instância ético-moral está intimamente relacionada à renúncia. Desde as ações e atos até as intenções e desejos, a regulação ético-moral do indivíduo freudiano pauta-se na necessidade de renúncia. Este destaque será discutido posteriormente.

Até aqui ficara entendido que a renúncia instintiva é decorrente da autoridade/consciência, ou seja, é por existir uma autoridade/consciência que o indivíduo

---

[22] "[...] **estágio infantil original da consciência**, o qual, como vemos, não é abandonado após a introjeção no superego, persistindo lado a lado e por trás dele. [...] Trata-se simplesmente de uma **continuação da severidade da autoridade externa**, à qual sucedeu e que, em parte, substituiu." (FREUD, 1930/1996, p. 130-131 – grifos nossos).

renuncia. Entretanto, o autor insiste com uma *impressão*: "provavelmente ainda temos a impressão de que essas explicações não atingem o fundo da questão e deixam ainda inexplicado um resíduo." (FREUD, 1930/1996, p. 132). Assim Freud apresentará uma ideia "que pertence inteiramente à psicanálise", qual seja, "a afirmativa paradoxal de que a consciência", ao invés de produzir a renúncia, "é o resultado da renúncia instintiva, ou que a renúncia instintiva (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual, então, exige mais renúncias instintivas." (FREUD, 1930/1996, p. 132). Contudo esta ideia paradoxal "não se harmoniza bem com o ponto de vista segundo o qual a agressividade original da consciência é uma continuação da severidade da autoridade externa, não tendo, portanto, nada a ver com a renúncia" (FREUD, 1930/1996, p. 132). Afinal, é por haver uma consciência cujo rigor continua o da autoridade externa que o individuo renúncia, ou é por haver um ato de renúncia que uma consciência é criada? Freud vai resolver a discrepância entre essas assertivas de modo bastante curioso, a saber, por meio de um postulado que se apoia numa conjectura referente ao complexo de Édipo:

> [...] a discrepância se anulará se **postularmos** uma derivação diferente para essa primeira instalação da agressividade do superego. É **provável** que, na criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras — e, também, mais importantes — satisfações, não importando o tipo de privação instintiva que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. **Através da identificação**, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta **transforma-se** então em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. (FREUD, 1930/1996, p. 132 – grifos nossos).

Se até aqui pudemos depreender que a internalização da autoridade externa é fundamental para a constituição de uma consciência moral, agora observamos que esta internalização ocorre sob os auspícios do complexo de Édipo. Postulando, Freud firma e afirma as relações edípicas como responsáveis pela constituição de uma instância psíquica em posse da agressividade do indivíduo.

É o mecanismo da identificação que transforma a autoridade externa em superego. Salientemos que o mecanismo responsável pela incorporação da autoridade é eminentemente um mecanismo psíquico, e que esse mecanismo executa a transformação da autoridade externa em uma instância psíquica. Observemos algo que pode soar óbvio numa perspectiva interna ao discurso freudiano, mas que, se destacado, nos indica aquilo que é próprio de seu pensamento: a possibilidade de autorregulação moral é concebida em termos de internalização e psiquismo. A internalização de um elemento externo figura como condição para se pensar

uma constituição subjetiva, do ponto de vista ético-moral. Ao impedir a descarga da agressividade, autoridade (e a civilização) força a expansão do "dentro" pela precipitação de uma moralidade transmutada em instância psíquica, e esta operação acontece via complexo de Édipo.

A resolução da discrepância continua, e agora, o processo até então descrito como se passando entre a criança e a autoridade é traduzido para os termos do discurso teórico sob a forma de "ego individido" e de "objeto externo" e, então, generalizado quando atribuído a "nós" e à "nossa própria agressividade". O leitor é incluso como alguém cuja moral fora constituída nos moldes do discurso teórico:

> O relacionamento entre o superego e o ego constitui um retorno, deformado por um desejo, dos relacionamentos reais existentes entre o ego, ainda individido, e um objeto externo. Isso também é típico. A diferença essencial, porém, é que a severidade original do superego não representa — ou não representa tanto — a severidade que dele [do objeto] se experimentou ou que se lhe atribui. Representa, antes, **nossa** própria agressividade para com ele. Se isso é correto, podemos verdadeiramente afirmar que, de início, a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subseqüentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo. (FREUD, 1930/1996, p. 133 – grifo nosso).

Freud expõe aqui sua concepção de que a renúncia/repressão antecede a criação da consciência e faz mais: evidencia como a severidade da consciência baseia-se no próprio instinto agressivo do indivíduo. Isto aponta para o modo como na ontogênese o psiquismo é organizado não apenas *para* receber a agressividade introjetada, como também é ele mesmo constituído *pela* agressividade do indivíduo. A ideia de que a severidade da consciência representa a própria carga instintiva do indivíduo dá indícios da determinação endógena à qual o desenvolvimento individual está sujeito, além de introduzir o outro âmbito do processo, a filogênese. Freud assevera:

> **Pode-se** também **asseverar** que, quando uma criança reage às suas primeiras grandes frustrações instintivas com uma agressividade excessivamente forte e um superego correspondentemente severo, ela está **seguindo um modelo filogenético** e indo além da reação que seria correntemente justificada, pois o pai dos tempos pré-históricos era indubitavelmente terrível e uma quantidade extrema de agressividade lhe pode ser atribuída. (FREUD, 1930/1996, p. 134 – grifos nossos).

Se até então Freud descrevera como na ontogênese se constitui um psiquismo, em certa medida, modelado pelo/para o instinto agressivo, agora, com a passagem à filogênese o autor exibirá como a própria origem civilizacional designou um modelo de controle da agressividade que se perpetua na história de desenvolvimento de cada indivíduo, família e da humanidade como um todo.

No trecho citado, a fim de explicar uma agressividade excessivamente forte no desenvolvimento do indivíduo, o argumento desenvolvido acerca da ontogênese (da internalização da agressividade) é lançado à filogênese sob a forma de um "modelo filogenético". A filogênese vem prestar sustentação ao postulado sobre a primeira instalação de agressividade no superego, compondo uma genealogia que independe de contexto: "É provável que, na criança, se tenha desenvolvido uma **quantidade considerável de agressividade** contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras — e, também, mais importantes — satisfações, **não importando o tipo de privação instintiva que dela possa ser exigida**." (FREUD, 1930/1996, p. 132 – grifos nossos). Independentemente das privações às quais uma criança possa ser submetida, ou ainda, independentemente das circunstâncias às quais ela tenha se encontrado sujeita na relação com a autoridade, quando reage com demasiada agressividade ela está seguindo um modelo filogenético através do qual a relação com o pai pré-histórico é perpetuada. A filogênese reflexo do desenvolvimento individual retorna para corroborar com a própria ontogênese da qual ela proveio, num movimento que naturaliza a filogenia de *Totem e Tabu* por colocá-la como modelo constitucional presente no desenvolvimento de toda criança. Em que pesem as considerações de Freud a respeito das influências ambientais na formação da consciência e do sentimento de culpa, é evidente o quanto o trato dispensado às origens internas, sejam elas onto ou filogenéticas, ganha maior relevo em seu discurso. Quando indica a própria agressividade do indivíduo e um modelo filogenético como fatores determinantes da severidade superegóica e da carga agressiva correspondente, assim como quando atribui aos objetos externos o papel de meramente restritivo de impor, de fora, a renúncia que reverterá a agressividade para dentro, Freud mostra como o rigor da consciência moral tem, em última instância, sua gênese cravada não tanto no âmbito das relações concretas, mas no próprio universo instintivo, interno e inato. Uma moralidade de "dentro".

Além disso, o sentimento de culpa, até então referenciado na história edípica do indivíduo, ganha, mediante suposição, origens remotas quando remetido à história da espécie: "**Não podemos afastar a suposição** de que **o sentimento de culpa do homem se origina do complexo edipiano e foi adquirido quando da morte do pai pelos irmãos reunidos em bando**." (FREUD, 1930/1996, p. 134 – grifos nossos). A indagação acerca da origem do sentimento de culpa, apresentada no início deste capítulo, recebe expressamente sua resposta: foi adquirido no "complexo edipiano" primevo e se origina no complexo edipiano presente. Com a diferença de que, segundo Freud, no evento totêmico o ato de agressão não fora suprimido, mas executado, isto é, o pai fora morto. Neste caso, portanto, Freud não fala em

culpa provinda de uma renúncia cujo efeito é a criação da consciência (como acontece na ontogênese), fala antes em remorso por um ato cometido:

> Esse remorso constituiu o resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. [...] Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. (FREUD, 1930/1996, p. 135).

A equiparação entre intenção e ato, exposta quando Freud aborda a criação do superego no desenvolvimento individual, encontra seu equivalente filogenético pela afirmação de uma ambivalência primordial que conduz ao remorso – caso o ato seja cometido – ou à culpa – caso suprimido. No limite, intenção e ato não são apenas equiparados mas, de certa forma, anulados pela afirmação de um conflito inato que conduz, inevitavelmente, à culpa:

> [...] **todos estão fadados a sentir culpa**, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da **eterna** luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte. Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa. Quando se faz uma tentativa para ampliar a comunidade, **o mesmo conflito continua sob formas que dependem do passado**; é fortalecido e resulta numa intensificação adicional do sentimento de culpa. Visto que **a civilização obedece a um impulso erótico interno** que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado, ela só pode alcançar seu objetivo através de um crescente fortalecimento do sentimento de culpa. O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo. Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento, **da família à humanidade** como um todo, então, em resultado do **conflito inato** surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se a ele inextricavelmente ligado um aumento do sentimento de culpa (FREUD, 1930/1996, p. 135-136 – grifos nossos).

As proposições deste capítulo são, em seu final, generalizadas a todos e universalizadas no tempo e no espaço de modo a permitir uma configuração na qual o desenvolvimento civilizacional está radicalmente condicionado pelos contornos do desenvolvimento psicossexual – especialmente do complexo de Édipo e do conflito instintivo ambivalente.

Na finalização do terceiro capítulo, quando comentávamos que a civilização se apoia na vida instintiva mas também se volta contra ela, chamamos a atenção para a importância da ambivalência no pensamento de Freud. Isso retorna agora com a ideia de um conflito inato e

ambivalente entre amor e ódio, Eros e Morte. O conflito interno e inato entre as tendências instintivas, tal como previsto no desenvolvimento individual, se expande em direção à civilização numa continuidade através da qual seu efeito – a culpa – é perpetuado.

Gostaríamos de chamar a atenção para uma colocação emblemática. Em conformidade à argumentação que vem desenvolvendo, Freud afirma que "a civilização obedece a um impulso erótico interno que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado". Dissemos que esta colocação é emblemática por trazer de forma concisa a ideia de que a *civilização* obedece a um *impulso interno*. Os impulsos internos ditam a direção e as regras às quais a civilização obedece. No limite, não é apenas o psiquismo individual que é organizado em função dos instintos, mas a própria civilização se organiza em torno de sua obediência a eles, como que precisando, por isso, instaurar no indivíduo um superego para que a agressividade nele acomodada não inviabilize completamente seu projeto erótico.

O complexo de Édipo, arriscamos dizer, exerce o papel de modelo operacionalizador dos pressupostos da teoria dos instintos. Freud afirma que o conflito devido à ambivalência "está fadado a se expressar no complexo edipiano". O complexo de Édipo, por conseguinte, na qualidade de expressão da ambivalência instintiva, funciona como ponto de entroncamento da construção discursiva que Freud tece neste capítulo: da formação do superego na ontogênese às restrições totêmicas na filogênese, passando ainda pela influência da civilização no domínio da agressividade temos o mesmo complexo como modelo explicativo. Ele permite a Freud igualar a relação com a família (moderna ou primeva), um pai pré-histórico, o grupo e a humanidade: o mesmo conflito (ambivalente) atravessa a todos produzindo o mesmo efeito (culpa). Mas esta equiparação só é possível pelo uso do desenvolvimento psicossexual (instintivo-edípico) como modelo: é *no* complexo de Édipo do indivíduo que Freud identifica um conflito ambivalente cujo efeito é a instalação de uma consciência culpabilizante, e é *pelo* complexo de Édipo (como modelo conceitual) que se pode afirmar que "da família à humanidade" os elementos em jogo são exatamente os mesmos; que do passado primevo à modernidade presente o mesmo conflito inato é atualizado; que de um indivíduo a outro qualquer "todos estão fadados a sentir culpa".

6.8 OITAVO CAPÍTULO

No capítulo de encerramento Freud (1930/1996, p. 137) propõe-se "proceder a algumas correções". A primeira delas tange ao exame do sentimento de culpa e ao lugar que ele ocupa na estrutura do trabalho. Este exame corresponde à sua intenção de "representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa" (FREUD, 1930/1996, p. 137). Qualquer estranhamento em torno desta afirmativa, coloca Freud, pode provir do relacionamento peculiar que o sentimento de culpa mantém com a consciência (no sentido descritivo do termo). Para corrigir possíveis estranhamentos em torno da representação do sentimento de culpa como o mais importante problema do desenvolvimento da civilização, Freud se dirige ao estudo das neuroses:

> Numa dessas afecções, a neurose obsessiva, o sentimento de culpa faz-se ruidosamente ouvido na consciência; [...] Entretanto, na maioria dos outros casos e formas de neurose, ele permanece completamente inconsciente, sem que, por isso, produza efeitos menos importantes. [...] Aqui, talvez, nos possamos alegrar por termos assinalado que, no fundo, o sentimento de culpa nada mais é do que uma variedade topográfica da ansiedade; em suas fases posteriores, coincide completamente com o *medo do superego*. E as relações da ansiedade com a consciência apresentam as mesmas e extraordinárias variações. A ansiedade **está sempre presente**, num lugar ou outro, por trás de todo sintoma; em determinada ocasião, porém, **toma**, ruidosamente, posse da totalidade da consciência, ao passo que, em outra, **se oculta** tão completamente, que **somos obrigados** a falar de ansiedade inconsciente, ou, se desejamos ter uma consciência psicológica mais clara — visto a ansiedade ser, no primeiro caso, simplesmente um sentimento —, das possibilidades de ansiedade. **Por conseguinte, é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal**, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações. (FREUD, 1930/1996, p. 138).

Ao tratar da ansiedade Freud assegura sua presença por trás de todo sintoma e a descreve como sujeito de ação que "toma posse", "se oculta" e por conta do qual "somos obrigados" a falar em *ansiedade inconsciente* ou em *possibilidades de ansiedade*. O mecanismo concebido na formação dos sintomas neuróticos é transposto à civilização; de modo que ela estaria organizada tal qual o neurótico e sua formação sintomática, dando margem a que a civilização seja afligida por um sentimento não percebido, por uma possibilidade de ansiedade. No discurso de Freud o mal-estar *da civilização* não é político, econômico ou social, é antes análogo ao sentimento que "se oculta" no psiquismo neurótico.

O “fora” padece em conformidade com o “dentro”. A distância entre o divã e a humanidade é encurtada dando a dimensão do quanto a qualidade inconsciente do sentimento de culpa, ou sua possibilidade, não faz com que ele, por isso, “produza efeitos menos importantes”, haja vista ser “o mais importante problema do desenvolvimento da civilização”, seu mal-estar.

No capítulo final do texto, Freud expõe a consideração que lhe permite traçar esta e as demais analogias entre indivíduo e civilização. Ele menciona a repetição de uma mesma fórmula na caracterização tanto do processo civilizatório, quanto do desenvolvimento individual, passando ainda pelo dito segredo da vida orgânica. A fórmula em questão é

> [...] a fórmula sobre a luta entre Eros e o instinto de morte. Ela foi não só empregada para caracterizar o processo de civilização que a humanidade sofre, mas também vinculada ao desenvolvimento do indivíduo e, além disso, dela **se disse** que revelou o segredo da vida orgânica em geral. [...] A repetição da mesma fórmula se justifica pela consideração de que tanto o processo da civilização humana quanto o do desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais — o que equivale a dizer que **devem** partilhar a mesma característica mais geral da vida. Por outro lado, as provas da presença dessa característica geral, pela razão mesma de sua natureza geral, fracassam em nos ajudar a estabelecer qualquer diferenciação [entre os processos], enquanto não for reduzida por limitações especiais. **Só podemos ficar satisfeitos**, portanto, **afirmando** que o processo civilizatório constitui uma modificação, que o processo vital experimenta sob a influência de uma tarefa [...] essa tarefa é a de unir indivíduos isolados numa comunidade ligada por vínculos libidinais. Quando, porém, examinamos a relação existente entre o processo desenvolvimental ou educativo dos seres humanos individuais, **devemos concluir, sem muita hesitação**, que os dois apresentam uma **natureza muito semelhante**, caso não sejam **o mesmo processo** aplicado a tipos diferentes de objeto. (FREUD, 1930/1996, p. 142 – grifos nossos).

Fica inequívoco, finalmente, que a fórmula que dá lastro as analogias que permeiam *O mal-estar na civilização* concerne à teoria dos instintos. É seu corpo teórico que estabelece as linhas sobre as quais as considerações sobre a civilização são tecidas, assim como estabelece os limites e condições de possibilidade para se pensá-la; funcionando, portanto, como tessitura e moldura do painel civilizatório no discurso freudiano. Daí a continuidade que Freud vislumbra entre o indivíduo e a civilização, daí a conclusão a que se deve chegar “sem muita hesitação”: o desenvolvimento individual e o civilizacional apresentam uma natureza de semelhança tal que se pode cogitar tratar de um mesmo processo. Este elemento vital semelhante, veremos logo mais, é teórico. O discurso teórico atribui uma natureza e, via analogias, é naturalizado.

É importante salientar, ainda, o modo como essa característica geral da vida é colocada no texto: inicialmente, “devem partilhar”; logo adiante, “só podemos ficar satisfeitos afirmando”. A ideia desliza de suposição para afirmação – a única que “nos” deixa satisfeitos. Ela é afirmada como sendo algo dado de antemão: vital. Os processos em pauta poderiam ser

tomados como sendo de diversas ordens (históricos, sociais, dentre outros), mas são afirmados como vitais. O apoio de Freud no discurso da biologia faz-se ouvir.

As provas da presença desta característica vital, por sua generalidade, fracassam em estabelecer qualquer diferenciação entre os processos individual e civilizacional que não se dê por *limitações especiais*, diz o autor. Vejamos como se dá tal limitação:

> Em vista de sua excepcional importância, não devemos adiar mais a menção de determinado aspecto que estabelece a distinção entre os dois processos. **No processo de desenvolvimento do indivíduo**, o programa do princípio do prazer, que consiste em encontrar a satisfação da felicidade, é mantido como objetivo principal. [...] o desenvolvimento do indivíduo nos parece ser um produto da interação entre duas premências, a premência no sentido da felicidade, que geralmente chamamos de 'egoísta', e a premência no sentido da união com os outros da comunidade, que chamamos de 'altruísta'. [...] **No processo civilizatório**, porém, as coisas se passam de modo diferente. Aqui, de longe, o que mais importa é o objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais. [...] as duas premências, a que se volta para a felicidade pessoal e a que se dirige para a união com os outros seres humanos, **devem lutar entre si em todo indivíduo**, e assim também os dois processos de desenvolvimento, o individual e o cultural, **têm de colocar-se numa oposição hostil** um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno. Contudo, essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui um derivado da contradição — provavelmente irreconciliável — entre os instintos primevos de Eros e da morte. **Trata-se de uma luta dentro da economia da libido**, **comparável** àquela referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos (FREUD, 1930/1996, p. 142-143 – grifos nossos).

Pelo desenvolvimento da delimitação especial fica exposta a base para se pensar aquela característica vital genérica: a libido. Conforme o antecipado, a característica vital que viabiliza a repetição da fórmula e as analogias decorrentes integra também o edifício teórico da psicanálise.

Esta comparação de uma característica vital genérica com a libido nos permite situar com maior precisão um tema presente ao longo do texto como um todo: a ideia de conflito. No terceiro capítulo, quando questiona se é ou não possível alcançar uma acomodação entre as reinvindicações individuais e culturais, indicamos que Freud estava a atribuir a dita 'natureza instintiva do psiquismo' à relação entre indivíduo e cultura. Pois bem, neste momento torna-se direta a demonstração da referida atribuição: os desenvolvimentos individual e civilizacional são equiparados como processos orgânicos pela tomada da libido como elemento vital geral; a relação conflituosa entre indivíduo e civilização está alinhada à dinâmica da economia libidinal (em conformidade com as formulações sobre o narcisismo); e a tese de um aumento do sentimento de culpa como efeito inextricável do desenvolvimento civilizacional está pautada na teoria sobre as duas classes instintivas, Eros e morte, e o

conflito inato surgido desta ambivalência. A consideração de onde as analogias partem e os processos nos quais elas chegam reverberam a teoria dos instintos.

Destarte, antes de se "expressarem" no desenvolvimento da civilização e em sua relação com o indivíduo, os conflitos entre Eros e morte e entre libido do ego e do objeto, são conflitos internos e constitutivos do indivíduo; e antes de serem conflitos inatos e naturais a todo e qualquer indivíduo, são conflitos supostos no discurso de Freud, pautados em sua prática clínica, e afirmados pelos jogos de força apontados na análise do sexto capítulo. O conflito, antes de qualquer coisa, é parte de um modelo teórico.

O autor, é importante frisar para que não se perca de vista seu reconhecimento sobre o caráter exploratório de suas articulações, pondera sobre a complexidade da tarefa que está a empreender e alerta para os limites da analogia que está sendo empreendida: "O processo da civilização da espécie humana é, naturalmente, uma abstração de ordem mais elevada do que a do desenvolvimento do indivíduo, sendo, portanto, de mais difícil apreensão em termos concretos; tampouco devemos perseguir as analogias a um extremo obsessivo." (FREUD, 1930/1996, p. 142). Embora emita semelhante advertência, Freud prossegue:

> A analogia entre o processo civilizatório e o caminho do desenvolvimento individual é passível de ser ampliada sob um aspecto importante. **Pode-se afirmar** que também a comunidade desenvolve um superego sob cuja influência se produz a evolução cultural. [...] O superego de uma época de civilização tem **origem semelhante** à do superego de um indivíduo. Ele se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes (FREUD, 1930/1996, p. 144 – grifos nossos).

A ampliação da analogia segue os princípios que já pudemos apurar ao longo do texto: Freud afirma o desenvolvimento de um superego cultural e logo passa a tratar de sua origem; a origem do processo cultural é descrita via semelhança com o processo individual. A narrativa das origens individuais conta também a gênese de uma época de civilização. A comunidade humana está sendo pensada tal qual o aparelho psíquico que Freud concebe para o indivíduo; deste modo seus grandes líderes servem de base ao seu superego e sua evolução cultural se dá sob a influência destas instâncias. Considerando este aspecto da construção discursiva freudiana, pode-se perguntar sobre o espaço para que outras vertentes que não a da interioridade tomem lugar em seu discurso, afinal, quando a própria civilização é esquematizada como um aparelho mental, qual é a possibilidade de se pensar uma realidade que não a psíquica? Freud opera uma espécie de conversão de termos que potencialmente remetem a um discurso sociológico, político, histórico, etc. aos termos de um discurso psicologizado, interiorizado e dotado de origens – uma conversão aos termos do discurso que lhe é próprio. Eis, mais uma vez, a especificidade de seu ponto de vista; aquela a ser levada

em consideração para se pensar “sujeito” e “subjetividade” a partir de um referencial freudiano.

Na continuidade, os moldes da formação de uma instância psíquica individual serão também os moldes pelos quais se desenvolvem os imperativos ético-morais de uma cultura:

> Outro ponto de concordância entre o superego cultural e o individual é que o primeiro, tal como o último, estabelece exigências ideais estritas, cuja desobediência é punida pelo ‘medo da consciência’. [...] Entre estas, aquelas que tratam das **relações dos seres humanos uns com os outros** estão abrangidas sob o título de ética. **As pessoas, em todos os tempos, deram o maior valor à ética**, como se esperassem que ela, de modo específico, produzisse resultados especialmente importantes. [...] **A ética deve, portanto, ser considerada como uma tentativa terapêutica** — como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais. Como já sabemos, o problema que temos pela frente é saber como **livrar-se do maior estorvo à civilização** — isto é, a inclinação, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua; por isso mesmo, estamos particularmente interessados naquela que é provavelmente a mais recente das ordens culturais do superego, o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo. **Em nossa pesquisa de uma neurose e em sua terapia**, somos levados a fazer duas censuras contra o superego do indivíduo. [...] **Exatamente as mesmas objeções podem ser feitas contra as exigências éticas do superego cultural.** (FREUD, 1930/1996, p. 144-145).

O “outro ponto de concordância” da analogia em debate, as exigências ideais, conduz Freud a abordar a formação ética de uma sociedade na qualidade de exigências superegóicas. Frisemos que a própria ética é um derivado psíquico. Freud afirma que as pessoas de “todos os tempos” não apenas deram o maior valor à ética, como mantiveram altas expectativas a seu respeito. Notemos agora como esta concepção sobre uma ética derivada dos ideais superegóicos é expandida no tempo e no espaço, e se apoia no suposto de que a humanidade preza por valores éticos tocantes à repressão (ou a alguma outra forma de livrar-se) da agressividade.

O ordenamento ético-superegóico organiza-se em torno da agressividade (e, portanto, da economia dos instintos). Esta ética avessa à agressividade e de consenso universal é, em tom de conclusão, deslocada para a forma de uma tentativa terapêutica; ela “deve” ser considerada como uma tentativa terapêutica. Com este deslocamento, Freud retorna ao terreno de onde sua analogia entre desenvolvimento individual e civilizacional partiu, isto é, retorna à clínica. Assim, se a ética social equivale a uma terapêutica, os conhecimentos produzidos na pesquisa e na terapia das neuroses podem ser transpostos do âmbito clínico ao social. Freud, portanto, expande suas formulações clínicas sobre a constituição de uma instância psíquica individual à civilização, e o faz de modo a expandir também seu procedimento terapêutico à sociedade, como atesta a continuidade deste capítulo:

> **Acho** também bastante certo que, nesse sentido, uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas; mas o reconhecimento desse fato entre os socialistas foi obscurecido, e tornado **inútil para fins práticos**, por uma nova e idealista **concepção equivocada da natureza humana**.
>
> **Creio** que a linha de pensamento que procura descobrir nos fenômenos de desenvolvimento cultural o papel desempenhado por um superego promete ainda outras **descobertas**. Apresso-me a chegar ao fim, mas há uma questão a que **dificilmente posso fugir**. Se o desenvolvimento da civilização **possui uma semelhança** de tão grande alcance com o desenvolvimento do indivíduo, e se emprega os mesmos métodos, **não temos nós justificativa em diagnosticar** que, sob a influência de premências culturais, algumas civilizações, ou algumas épocas da civilização — possivelmente a totalidade da humanidade — se tornaram 'neuróticas'? Uma dissecação analítica de tais neuroses poderia levar a recomendações terapêuticas passíveis de reivindicarem um **grande interesse prático**. (FREUD, 1930/1996, p. 146 – grifos nossos).

Consideramos válido ressaltar as observações de Freud acerca de possíveis mudanças na relação do homem com a propriedade privada – uma intervenção socialista, por assim dizer – e compará-las com a dissecação analítica da neurose civilizacional e decorrentes recomendações terapêuticas – uma intervenção psicanalítica. A primeira é reconhecida como alternativa de maior ajuda do que as ordens éticas, mas logo é tornada "inútil para fins práticos" por conta da concepção equivocada da natureza humana que orienta os socialistas. A segunda, por sua vez, reivindica "grande interesse prático". A dita natureza humana (a inclinação à agressividade) exerce papel de critério definidor dos tipos de intervenção a serem praticadas, bem como de seus desdobramentos práticos. O modo de se intervir na realidade social é equivocado ou acertado em função da concepção de natureza humana que o orienta. E a intervenção *social* feliz é aquela que parte de concepções inatistas, metapsicológicas, individuais e intrapsíquicas e cujo berço epistemo-metodológico é clínica, não a que parte de uma concepção sócio-histórica do homem e cujo âmbito de origem é a análise dos fenômenos histórico-econômicos, das lutas de classe e da relação do homem com a propriedade privada.

Atentemos para o modo como a proposição de um diagnóstico de neurose da totalidade da humanidade é formulada: como uma questão da qual Freud, em pessoa, dificilmente pode fugir; como uma tese que tenta se justificar pela afirmação de grandes semelhanças entre o desenvolvimento da civilização e do indivíduo; e como um diagnóstico que, agora, "nós" fazemos em forma de indagação: se a civilização emprega os mesmos métodos que o indivíduo emprega em seu desenvolvimento, "não temos nós justificativa" em empregar sobre ela os métodos aplicados na clínica e assim diagnosticá-la e tratá-la? A crítica ao socialismo e a analogia entre indivíduo e civilização corroboram com a legitimação do método psicanalítico.

Anotemos também que Freud fala em “descobertas” que a linha de pensamento em questão promete. Em alguns momentos, o autor faz ressalvas quanto a “perseguir as analogias a um extremo obsessivo”, circunstanciando assim o modo de produção de suas proposições. Mas em outros, esse circunstanciamento sai de cena, propiciando a realização de “descobertas” por os processos de desenvolvimento do indivíduo e da civilização serem semelhantes por si próprios, ao invés de assim serem por efeito da perspectiva analógica. Freud pende para a naturalização daquilo que é efeito de seu circunstanciamento metodológico.

Se até aqui a civilização, graças às analogias, ocupava o lugar do indivíduo em desenvolvimento, neste final de texto ela passa a ocupar o lugar de um indivíduo mais específico: de um paciente que é diagnosticado como neurótico e que sofre as intervenções terapêuticas da psicanálise. A civilização do/no discurso freudiano não somente se desenvolve em conformidade com o processo psicossexual, como também adoece em conformidade com as patologias provenientes deste processo e pode ser tratada com as recomendações terapêuticas aplicáveis ao indivíduo neurótico. Ela vai do berço instintivo-edipiano ao divã psicanalítico.

*

Encaminhamos a finalização de nossa análise pela consideração do peso da teoria dos instintos na perspectiva que Freud exerce: de tomar o indivíduo e seu desenvolvimento como lentes de leitura da civilização e de seus processos. Semelhante trabalho analógico encontra respaldo em tal edifício teórico, como nos confirma o capítulo VI, no qual Freud expõe a teoria dos instintos.

É, portanto, um indivíduo cujas cargas instintivas o direciona na busca da felicidade, em torno da qual formula técnicas de vida; cujas restrições às satisfações fundam a civilização; um indivíduo cujos instintos sofrem modificações ao longo do seu desenvolvimento, incluindo aí a inibição da sexualidade; em cuja carga instintiva consta uma quota original e autônoma de agressividade que, via civilização, organiza seu psiquismo para recebê-la de volta, precipitando um sentimento de culpa; e cujas vicissitudes instintivas o conduz à neurose. É neste indivíduo matizado com as cores e acionado pelos movimentos instintuais que Freud apoia suas analogias. Por este indivíduo é que se configura, no discurso de Freud, a civilização. A subjetividade da qual podemos falar a partir de Freud deve, por conseguinte, fazer jus a este indivíduo.

7 DISCUSSÃO

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.
M. Foucault

Endossando a compreensão foucaultiana, situamos a psicanálise como uma técnica de si. Partindo deste pressuposto efetuamos uma análise institucional do discurso de *O mal-estar na civilização*. Avançaremos, a partir de agora, com o trabalho de delineamento do si que se pode derivar da análise do discurso freudiano.

Primando pelo rigor metodológico, convém ressaltar que a partir de agora já trabalhamos com o discurso freudiano atravessado pela análise. O que se segue já é fruto das escolhas que fizemos para percorrê-lo e da organização que, assim, lhe imprimimos.

7.1 INDIVÍDUO E PRODUÇÃO DA INTERIORIDADE

Não por acaso em nossa estratégia metodológica escolhemos acompanhar o modo como Freud discute o mal-estar *da civilização*, pois a cena, quando analisada, favorece o realce de sua perspectiva: de uma metapsicologia afeita ao indivíduo, a origens, a interiores; que partindo deste ponto, de "dentro", funda uma profusão explicativa da coletividade humana, de finalidades e do mundo externo. Conforme já apontado, no discurso de Freud é o indivíduo que presta inteligibilidade à civilização, o mundo interno é que explica o externo.

Vimos que, ao discutir o sentimento oceânico, Freud traça a explicação psicanalítica, ou genética, do fenômeno. A discussão recai nos termos do desenvolvimento egóico e do modo como as oscilações do princípio de prazer propiciam a diferenciação entre "o que é interno — ou seja, que pertence ao ego — e o que é externo — ou seja, que emana do mundo externo". Emblematicamente, Freud (1930/1996, p. 76) conclui: "Desse modo, então, o ego se separa do mundo externo. Ou, numa expressão mais correta, originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo.".

Desde esse primeiro capítulo, embora não tenha sido ainda devidamente anunciado e enfatizado pelo autor (como será no segundo e no terceiro) o indivíduo e seu desenvolvimento – com especial destaque ao narcisismo – já estão ativamente presentes como parâmetros explicativos. Além deles, o conceito de princípio de prazer (que retornará com mais ênfase a partir do segundo capítulo) já se mostra igualmente orientando as afirmações então produzidas. E, por decorrência, o apoio na teoria dos instintos; que cada vez mais ganhará espaço no desenvolvimento do texto, até ser devidamente exposta no sexto capítulo e explicitada no oitavo como fórmula geral a partir da qual as analogias entre indivíduo e civilização foram empreendidas.

Este contorno mais amplo nos permite situar como antes de conceituar "civilização" e relacioná-la ao indivíduo, tratando-os separada e analogamente, Freud já estabelece uma diferenciação metapsicológica entre "dentro" e "fora" no que concerne ao desenvolvimento do ego. Desde quando afirma que "originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo", Freud já traz uma distinção entre "interno" e "externo" afirmada na metapsicologia do princípio de prazer e que, em si mesma, já aponta o "que é interno — ou seja, que pertence ao ego" como sendo o sujeito gramatical e factual da separação entre "dentro" e "fora". Portanto, antes de o desenvolvimento individual ser tomado com parâmetro do desenvolvimento civilizacional o interno constitui o externo como parte de si, indicando, na perspectivação, que o mundo externo é externo *para* o interno, em relação a ele; e que, em último caso, a civilização será civilização *para* o indivíduo, igualmente em relação a ele.

Disso extraímos um indicativo: a precedência de uma espécie de interioridade no exercício da perspectiva freudiana – como se Freud visse "de dentro". Essa interioridade encontrará seu correlato no discurso metapsicológico que a elucida e a objetiva nos termos de um indivíduo. A concepção freudiana de desenvolvimento individual está apoiada e ao mesmo tempo expressa sua teoria metapsicológica. No texto analisado, o desenvolvimento individual usualmente torna-se a referência do discurso teórico: é a janela que abre para o narcisismo e o desemparo, a fonte de introdução dos preceitos da teoria dos instintos, a porta de entrada do complexo de Édipo, a base de decolagem das instâncias do aparelho psíquico, o passe de ingresso da culpa e do mal-estar, e assim por diante. Em *O mal-estar na civilização*, o indivíduo, por conseguinte, reúne e atualiza o discurso teórico e a perspectiva freudiana "do dentro".

Esta função que o conceito de indivíduo exerce no texto nos permite apreender o modo de enunciar freudiano, compondo o exercício de uma técnica: o estabelecimento de

relações, a produção de saberes assim facultada, os efeitos de reconhecimento e desconhecimento decorrentes de uma perspectivação.

Deste modo, entendemos que a interioridade da qual Freud fala é efeito de sua perspectiva. Seu discurso a objetiva num indivíduo que já é, ele próprio, "interior". Prova disso é a intercambialidade que o indivíduo descrito frequentemente assume com os termos do aparelho psíquico, com os propósitos do principio de prazer, com a dinâmica da economia libidinal, etc. Ele insere, no texto, e exerce, junto ao leitor, a perspectiva de interioridade: na enunciação freudiana, o indivíduo aponta o modo de produção do autor e enlaça o leitor na visão que parte "de dentro", delimitando um horizonte de reconhecimento sobre o ser humano, a civilização e, inclusive, sobre si mesmo; conduzindo seu olhar "de dentro", "para fora".

A perspectiva de interioridade que o discurso de Freud aciona está pautada, ao longo de todo o desenvolvimento de *O mal-estar...*, nas teorias sobre os instintos, tendo e dando destaque aos seus principais termos: sexualidade e agressividade. É o apoio e o reforço de seu discurso a esses termos que buscaremos configurar a seguir a fim de sustentar a ideia de que as teorizações sobre a vida instintiva, e suas decorrências, são o fator de primeira ordem no delineamento de um perfil de "sujeito" derivado do discurso freudiano.

A partir de agora delimitaremos os contornos mais amplos do texto, acompanhando como Freud relaciona este indivíduo à civilização e quais são os efeitos decorrentes desta correlação.

7.2 SEXUALIDADE, INDIVÍDUO E CIVILIZAÇÃO

"Permitindo que o sentimento comum [hábito ou sentimento linguístico] assumisse o papel de nosso guia quanto a decidir sobre quais aspectos da vida humana devem ser encarados como civilizados", Freud (1930/1996, p. 102) esboça um conceito geral sobre a civilização. Três são os critérios balizadores para se definir aquilo que é civilizado: a utilidade, o prazer e a regulação dos relacionamentos sociais.

Ao comentar o controle do fogo como uma das atividades úteis, Freud menciona desejos infantis relacionados ao caráter fálico das línguas de chamas; ao comentar a beleza, retoma a obtenção de prazer; por fim, ao comentar a regulação social, fala em restrição à liberdade do indivíduo em nome de proteção. A conceituação do "civilizado", portanto, traz

as marcas de conceitos freudianos: a organização infantil fálica, o princípio de prazer e o conflito entre instinto e autopreservação, respectivamente.

Este trabalho de delimitação dos "aspectos da vida humana que devem ser encarados como civilizados" prossegue com a inclusão das modificações que o desenvolvimento civilizacional ocasiona nas disposições instintivas humanas: a transformação do interesse pela função excretória nos traços do caráter anal, que seria análogo às exigências civilizacionais de ordem e limpeza; a sublimação dos fins instintivos, análoga às mais elevadas atividades mentais do homem (religião, filosofia e ideais); e a renúncia ao instinto (via repressão ou opressão), análoga à frustração cultural que permeia os relacionamentos sociais. Assim, a tese de que o desenvolvimento civilizacional é semelhante ao individual é explicitamente introduzida – explicitamente, pois, conforme o apontado, desde o primeiro capítulo Freud já está esquematizando as formações civilizacionais de acordo com suas asserções sobre o indivíduo.

Reforçamos a centralidade desta característica na composição de *O mal-estar...*, sobre os efeitos gerados pela perspectiva que Freud estabelece quando faz o indivíduo funcionar como crivo de entendimento da civilização. A anotação desse aspecto é importante para o andamento de nossa discussão, pois ao longo do quarto capítulo de *O mal-estar...* essa civilização composta segundo os elementos do desenvolvimento individual terá suas origens elucidadas. Observemos que a investigação sobre a origem e o desenvolvimento da civilização pressupõe sua objetivação na ordem do discurso. O que nos permite afirmar que Freud não apenas elucida analogicamente as características do dito "civilizado", mas passa a compô-lo em seu discurso como uma realidade à parte do indivíduo que lhe serviu de prisma de inteligibilidade. Com isso queremos dizer que, a partir do final do seu terceiro capítulo, *O mal-estar...* conta com um figura que ganhou vida própria, por assim dizer: a civilização. Após ser delineada com os traços do indivíduo, ela própria se torna objeto da investigação de Freud e passa, ainda, a exercer efeitos sobre o indivíduo que lhe serviu de base, como um termo que lhe é destacado. Vejamos.

A princípio, as origens da civilização continuam a coincidir com algumas características do indivíduo freudiano. As relações de trabalho (utilidade), família (prazer) e aquelas que impõem a restrição da satisfação individual (regulação social) estão nos primórdios da civilização humana: "Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana." (FREUD, 1930/1996, p. 106). Nesse mesmo sentido, a dita repressão orgânica entra em cena como um elemento de origem da civilização; ela explica, em termos filogenéticos, a superação do erotismo anal como uma fase do desenvolvimento

civilizacional suplantada e perante a qual funciona como defesa: “[...] o erotismo anal sucumbe primeiramente à "repressão orgânica", que abriu o caminho para a cultura.” (FREUD, 1930/1996, p. 106). Vemos aí a afirmação freudiana usual, de que a ontogênese repete a filogênese, se inverter: as conjecturas sobre a origem da civilização mostram, desde a filiação erótica até as formas de defesa, que a filogênese do ser humano está repetindo a ontogênese formulada por Freud em seus atendimentos clínicos.

Após a exposição dessas origens, Freud convida o leitor a uma digressão em torno do reconhecimento do amor como um dos fundamentos da civilização. Reforçando, assim, o papel da sexualidade como elemento de origem da vida civilizada.

> No decurso do desenvolvimento, porém, a relação do amor com a civilização perde sua falta de ambigüidade. Por um lado, o amor se coloca em oposição aos interesses da civilização; por outro, esta ameaça o amor com restrições substanciais.
>
> Essa incompatibilidade entre amor e civilização parece inevitável e sua razão não é imediatamente reconhecível. Expressa-se a princípio como um conflito entre a família e a comunidade maior a que o indivíduo pertence. (FREUD, 1930/1996, p. 108).

O conflito entre família e comunidade se instaura pois a ligação entre os membros familiares opõe-se aos esforços da civilização em reunir as pessoas em unidades maiores, isso porque “o modo de vida em comum que é filogeneticamente o mais antigo, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois”. Ou seja, a filogênese, em sua anterioridade, não se deixa sobrepujar pela cultura posterior, explicando porque a civilização conflita com a sexualidade e a família, partes de seu fundamento.

Vimos o quanto a filogênese que Freud concebe está pautada nos termos da ontogênese. Isso nos conduz a identificar uma dobra em sua construção discursiva: ao recorrer à filogenia, Freud está repetindo, sob a forma de origem da civilização, os termos do desenvolvimento individual para explicar os conflitos vivenciados pelo próprio indivíduo em seu desenvolvimento em meio à cultura. Configurando, assim, uma espécie de movimento cíclico por meio do qual sua perspectiva parte do indivíduo em direção à civilização, objetiva-a com as características dele, e a faz retornar sobre o indivíduo, a família e a sexualidade, conflitando contra eles. Da sexualidade à civilização, da ‘civilização sexualizada’ de volta contra a sexualidade; do indivíduo à civilização, da ‘civilização ontogenética’ de volta contra o indivíduo.

O arremate deste movimento cíclico é dado em nota de rodapé, quando Freud retoma o tema da repressão orgânica para explicar os motivos pelos quais a função sexual, em sua

“natureza”, não “nos” propicia satisfação completa. Junto com a superação do erotismo anal, a sexualidade humana como um todo cai vítima da repressão, impedindo uma satisfação completa e explicando o porquê da “existência de uma atitude rechaçante primária como esta para com a vida sexual. Todos os neuróticos, e várias outras pessoas, repudiam o fato de que ‘*inter urinas et faeces nascimur* [nascemos entre urinas e fezes]’.” (FREUD, 1930/1996, p. 111). Da concepção sobre a repressão na neurose em direção às origens orgânicas da humanidade, da repressão orgânica de volta a “várias outras pessoas” e ao próprio neurótico, explicando sua repugnância à sexualidade.

Diante disto, perguntamos: qual é o efeito, em termos de produção de saber, que esta estratégia discursiva propicia? Se acompanharmos novamente o final do quarto capítulo podemos encontrar uma via de compreensão.

Com a afirmação de que a incompatibilidade entre amor e civilização parece ser inevitável, Freud (1930/1996, p. 110-111) comenta as restrições que a cultura impõe à satisfação da sexualidade e cogita a possibilidade de a própria função sexual estar em processo de involução: “Às vezes, somos levados a pensar que não se trata apenas da pressão da civilização, mas de algo da natureza da própria função que nos nega satisfação completa e nos incita a outros caminhos.”. E continua, em nota de rodapé, apontando a repressão orgânica como um dos motivos pelos quais a sexualidade estaria prejudicada: “a raiz mais profunda da repressão sexual, que avança juntamente com a civilização, é a defesa orgânica da nova forma de vida alcançada com o porte ereto do homem contra a sua primitiva existência animal.”.

Esse efeito, antecipemos, é que o discurso de Freud, ao utilizar o modelo teórico da repressão da sexualidade para compor a cena da civilização e ao fazer a civilização retornar sobre/contra o indivíduo, decanta a sexualidade como verdade natural do ser humano. Vejamos.

A sexualidade atribuída ao indivíduo (e ao neurótico) foi analogicamente estendida às origens da civilização e da espécie, e retorna explicando porque o homem moderno, ou o neurótico, experimenta dificuldades em ser feliz, em satisfazer seu objetivo na vida – aquele orientado pelo princípio de prazer: pois a função sexual, em sua natureza, estaria sofrendo um processo de involução iniciado com a repressão orgânica do erotismo anal. Quer a sexualidade esteja em processo de evolução ou involução, quer tenha sido onto ou filogeneticamente reprimida, o movimento de retorno das origens civilizacionais sobre o indivíduo a faz figurar como dado primordial do ser humano.

O interessante, para os fins de nossa análise, é demarcar como o recurso *à civilização* reforça e favorece o decantamento da sexualidade *no indivíduo* – como sua natureza, sua origem, sua história, seu fator elucidativo, sua fonte de prazer e sofrimento; e como fator diante do qual a civilização deve, inelutavelmente, se voltar contra, para oprimir, reprimir e fazer renunciar.

Deste modo, o recurso à civilização favorece a objetivação da sexualidade no indivíduo, quando, primeiramente, havia sido o recurso ao indivíduo que objetivara a sexualidade como um dado das origens da civilização, como mostra a construção do discurso. Com o retorno da civilização, por um lado, o indivíduo freudiano como que ganha fundamentos civilizacionais da ordem de uma sexualidade constitutivamente problemática em lhe propiciar satisfação. Com o decantamento da sexualidade como verdade natural e primordial do indivíduo, por outro, os movimentos e investidas da civilização perante a sexualidade – ao se voltar contra ela, buscar lhe oprimir, reprimir e extrair sua força e energia para seus próprios fins – fazem a dita sexualidade figurar como uma realidade prévia que justifica as manobras civilizacionais. Selando, finalmente, a relação entre indivíduo e civilização como inevitavelmente conflituosa por remeter à oposição de naturezas que lhe foram atribuídas – ao indivíduo uma sexualidade, à civilização um projeto de união de unidades – e que, ao mesmo tempo, se reforçam mutuamente através de analogias – do indivíduo para a civilização – e de retornos – da civilização sobre o indivíduo.

Desta forma, a sexualidade ocupa lugar estratégico na organização da primeira metade de *O mal-estar*... Até o quarto capítulo Freud destaca o lugar da sexualidade para pensar a relação entre indivíduo e civilização. Consolidando, no rebote, a sexualidade como marca filogenética do ser humano e a repressão como sua forma de defesa arcaica. Para os fins de nossa análise é importante frisar como as analogias e retornos entre indivíduo e civilização reforçam a centralidade da sexualidade na visão de homem de Freud – nos dando o escopo para pensar um perfil de sujeito. Dizemos que *reforçam* pois a sexualidade já figurava como elemento instituído, legitimado e reconhecido no/pelo discurso freudiano.

Entretanto, o mesmo não pode ser dito a respeito da segunda metade do texto. Embora tenha sido elaborado em ocasiões anteriores (FREUD, 1920/1996), o conceito de um instinto de morte ainda se mostrava como uma ideia polêmica e fonte de sérias discordâncias entre os psicanalistas nos idos de 1930, como evidenciam os debates que o próprio Freud traz à cena nos capítulos cinco e seis. Dito isso, nosso leitor já pode antever a direção que nossa discussão tomará: de modo similar ao apontado acerca da sexualidade, veremos como a

sequência de *O mal-estar*..., por meio do recurso à civilização, (re)força e naturaliza a agressividade como verdade humana.

Chegamos assim àquele que consideramos o ponto nodal da organização de *O mal-estar na civilização*. Não obstante discuta, em nota de rodapé, a repressão da sexualidade, é em relação à agressividade que Freud alinha o mal-estar que assola a cultura, sendo a tese de um instinto de morte o principal argumento a ser defendido e instituído no/pelo discurso sobre a civilização. No quinto e sexto capítulos, Freud se apresenta envolto em reforçar a tese de um instinto de morte e legitimá-la junto à comunidade psicanalítica. No sétimo e oitavo, esta tese dá lastro às afirmações sobre o mal-estar da civilização e é reforçada pelos retornos da civilização sobre o indivíduo.

Embora não tenha suas bases lançadas no presente escrito, consideramos que ele endossa o processo de reconhecimento e, por que não, produção da agressividade como verdade – e, nosso alvo, o modo como Freud aqui o faz: *produção via reconhecimento.* Retomemos esse processo de objetivação da agressividade antes de destacar os efeitos de suas analogias e retornos.

7.3 AGRESSIVIDADE: RECONHECIMENTO/PRODUÇÃO DE UMA VERDADE

Na abertura do quinto capítulo, Freud suspeita haver algum fator perturbador que provoca o antagonismo da civilização à sexualidade. O fator em questão, a agressividade, é introduzido no texto por meio do exame do mandamento de amor ao próximo. Durante o exame da máxima cristã, Freud (1930/1996, p. 114) formula perguntas que incluem seus possíveis interlocutores, conforme sinalizado pelo uso da primeira pessoa do plural: “Se adotarmos uma atitude ingênua para com ela, como se a estivéssemos ouvindo pela primeira vez, não poderemos reprimir um sentimento de surpresa e perplexidade. Por que deveremos agir desse modo? Que bem isso nos trará?”. Na imediata sequência esses questionamentos são respondidos de forma pessoal, sinalizado pelo uso da primeira pessoa do singular: “Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão. [...] Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira.”. De modo que as considerações do autor são colocadas em resposta aos questionamentos conjuntos, criando um efeito de coenunciação através do qual a apreciação que Freud faz sobre o valor e o merecimento do

amor são facilmente acolhidas pelo leitor como enunciações suas também, que se vê igualmente questionando a máxima e regulando seu amor.

Esse efeito de coenunciação continua com a descrição da "pessoa" a quem o mandamento exige amar na qualidade de um "estranho":

> Não meramente esse estranho é, em geral, indigno de meu amor; honestamente, tenho de **confessar** que ele **possui mais direito a minha hostilidade** e, até mesmo, meu ódio. **Não parece** apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; [...] e, quanto mais seguro se sentir e mais desamparado eu for, mais, com certeza, **posso esperar** que se comporte dessa maneira para comigo. (FREUD, 1930/1996, p. 115 – grifos nossos).

E assim a agressividade é explicitamente introduzida em *O mal-estar*..., por meio de uma descrição do próximo a quem se deve amar como sendo um estranho a quem se pode, com "direito", odiar. A descrição é especulativa; ela supõe que este próximo/estranho não apresente traços de amor e consideração e que dele se possa esperar um comportamento que prejudique o autor (e o leitor que o acompanha como coenunciador). Anotemos que a cena esboçada favorece a identificação de um ódio e de uma hostilidade, ela os incita pela expectativa que gera de que se está diante de alguém que não hesita em causar prejuízos. Assim, por meio da formulação de um suposto inimigo virtual, o ódio e a hostilidade são introduzidos como respostas provenientes, em primeiro, do autor (e possivelmente do leitor coenunciador). Mas, no prosseguimento do texto, vão sendo cada vez mais estendidos e atribuídos ao próximo/estranho, como uma provável resposta sua: "Ora, é muito provável que meu próximo, quando lhe for prescrito que me ame como a si mesmo, responda exatamente como o fiz e me rejeite pelas mesmas razões." (FREUD, 1930/1996, p. 116).

Assim, antes mesmo de ser atribuída ao ser humano, como uma natureza sua, a agressividade vai ganhando corpo no/pelo discurso, pelas expectativas que gera e pelos efeitos de reconhecimento que faculta: após essa cena pronunciada em tom de coenunciação, Freud inclui explicitamente seus interlocutores como já tendo detectado em si próprios a existência da inclinação para a agressão, deslize que confirma o efeito de coenunciação apontado: "A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo" (FREUD, 1930/1996, p. 117). Além de incitar a identificação da agressividade no leitor, produzindo-a na superfície do discurso, Freud agora inverte o jogo ao supor "com justiça" – a dimensão jurídica da fala se faz presente – que com base nessa detecção em si ela está presente "nos outros", em geral. Antes o próximo/estranho incitava a

agressividade em si, agora a identificação da agressividade em si permite supor que ela está presente em qualquer pessoa ou relacionamento. O reconhecimento do discurso teórico em si dá lastro à sua universalização. De “nós” aos “outros”, do indivíduo à civilização – o “dentro” configurando o “fora”.

Frisemos que as relações que o discurso de Freud dispõe – entre ele e seu leitor, entre ambos e o próximo/estranho supostamente perigoso, e do leitor consigo próprio, que agora já detecta em si uma inclinação para a agressão – e as estratégias discursivas que utiliza – coenunciação, encenação, criação de expectativas, outorgação de direitos – objetivam a agressividade como um dado, uma realidade presente em si e nos outros. Mas paralelamente a isso, a agressividade também está sendo subjetivada, na medida em que seus interlocutores passam a identificar em si aquilo que o discurso de Freud formula, reconhecendo, então, a si mesmo através do crivo disposto por Freud. Temos aqui um primeiro nível de objetivação e subjetivação da agressividade.

Freud, consideramos, está fazendo mais do que identificar a agressividade em si e nos outros; ele também a autentica como verdade, uma verdade psicológica. Vejamos como esta autenticação é impressa.

Primeiramente o autor recorre a um expediente que lhe é bastante comum, qual seja, a menção à arte e à literatura como produções capazes de expressar e conter princípios verdadeiros. Assim, cita uma passagem de Heinrich Heine na qual ele expressa o desejo de enforcar seus inimigos, e afirma que o escritor “pode permitir-se dar expressão – jocosamente, pelo menos – a verdades psicológicas severamente proscritas” (FREUD, 1930/1996, p. 115). Além disso, e principalmente, a agressividade tem seu valor de verdade atestado no trecho a seguir:

> O **elemento de verdade** por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. [...] **Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção?** [...] Quem quer que relembre as atrocidades cometidas durante as migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial, **quem quer que relembre tais coisas terá de se curvar humildemente ante a verdade dessa opinião.** (FREUD, 1930/1996, p. 116-117 – grifos nossos).

O termo que melhor descreve a autenticação do instinto de morte como verdade é “sansão”: Freud *sanciona* o elemento de verdade de sua opinião por intermédio de uma

sanção que é dirigida ao seu interlocutor. Reconhecer a agressividade supõe não ter coragem de discutir a asserção e se curvar humildemente ante a opinião em jogo, sob o risco de se figurar, caso não o faça, como não qualificado a se relembrar e a avaliar acontecimentos históricos e sua própria experiência de vida. Quem relembra, reconhece, não discute e se curva; quem não reconhece, tem coragem de discutir e não se curva, possivelmente não está relembrando a contento. Autoria e autoridade se confundem na produção do elemento de verdade da agressividade.

É curioso notar como, em meio a esta argumentação, Freud convoca a experiência de vida de seus interlocutores, implicando-os em sua pessoalidade. Isto corrobora o apontamento que nos interessa nesta parte da discussão: a técnica freudiana enlaça, de modo imediato, a produção de uma verdade à sua subjetivação. Em seu discurso, os processos de objetivação e subjetivação estão intimamente ligados.

O caráter conativo do discurso, permeado pela autoridade do autor, vai aumentando na medida em que o texto avança. No sexto capítulo Freud (1930/1996, p. 121) dialoga principalmente com a comunidade psicanalítica; um diálogo cujo enfoque é a "conclusão de que o reconhecimento de um instinto agressivo, especial e independente, significa uma alteração da teoria psicanalítica dos instintos.". O que está em pauta, portanto, é o reconhecimento do instinto agressivo no âmbito da discussão teórica e junto aos círculos psicanalíticos da época.

Freud admite as dificuldades que encontra em demonstrar e apreender o instinto de morte, lançando a suposição de que ele opera silenciosamente e só pode ser flagrado por sua mescla com o instinto de vida – característica que, ao mesmo tempo em que o demonstra, dificulta seu reconhecimento por si só, como sendo originário e independente da sexualidade. A exposição de Freud mostra que o reconhecimento do conceito no âmbito da teorização acontece em meio a tentativas de demonstração, dificuldades de apreensão e objeções que lhe são dirigidas. Uma cena marcada por disparidade, dispersão e resistências.

Não obstante situe que "a afirmação da existência do instinto se baseia principalmente em fundamentos teóricos" e que, por isso, tem de "admitir que ela não se acha inteiramente imune a objeções teóricas", Freud (1930/1996, p. 123-125) assim se dirige às mencionadas objeções:

> A **afirmação** da existência de um instinto de morte ou de destruição deparou-se com **resistências**, inclusive em círculos analíticos; estou ciente de que existe, antes, uma inclinação freqüente a atribuir o que é perigoso e hostil no amor a uma bipolaridade original de sua própria natureza. A princípio, foi apenas experimentalmente que apresentei as **opiniões** aqui desenvolvidas, mas, com o decorrer do tempo, **elas**

> **conseguiram tal poder sobre mim**, que **não posso mais pensar de outra maneira**. [...] Recordo **minha própria atitude defensiva** quando a **idéia** de um instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo levou até que eu **me tornasse receptivo a ela**. Que outros tenham demonstrado, e ainda demonstrem, a mesma atitude de rejeição, surpreende-me menos, pois 'as criancinhas não gostam' quando se fala na **inata inclinação humana** para a 'ruindade', a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade. (FREUD, 1930/1996, p. 123-124 – grifos nossos).

Conforme aponta o excerto, Freud conjura a disparidade e a controvérsia relativas à ideia de um instinto de destruição recorrendo à sua própria experiência – ao poder que essa opinião conseguiu sobre ele, à sua atitude defensiva e ao tempo que levou para se tornar receptivo a ela – e contrastando-a a possível atitude de rejeição presente nos círculos analíticos – descrita como a de uma criancinha desgostosa e resistente frente a uma dura verdade. A cena instaura uma divisão entre quem, como Freud, é capaz de receber uma verdade árdua, e quem não gosta que se fale dela; ela institui quem é qualificado e quem é desqualificado (e insultado) como uma criancinha. Freud, deste modo, figura como representante de uma verdade universal e (des)qualifica em ato seus interlocutores.

O reconhecimento do instinto agressivo no corpo teórico da psicanálise e junto à comunidade psicanalítica acontece mediante o que consideramos um exercício um tanto agressivo. A agressividade está no texto de Freud e em seu contexto, no conteúdo de seu discurso e também em seu modo de produção. A forma como ela é introduzida em *O mal-estar*..., autenticada como verdade psicológica e reconhecida junto aos psicanalistas como parte da teoria dos instintos, não se dá tanto por meio de argumentações de cunho empírico ou exposições de casos concretos – apenas para fazer um contraponto – quanto pelo jogo de forças presente nas encenações que Freud faz, nas coenunciações a que dá lastro, nos direitos que outorga, na autoridade que exerce, nas disparidades que acerta, nos reconhecimentos que faculta, e assim por diante. Eis o exercício da técnica na produção de um conhecimento – do homem e de si. Reafirmamos, pois, que o discurso de Freud, além de permitir objetivar um "si" de interioridade, tingido pelas tonalidades dos instintos, vincula essa objetivação à sua subjetivação, isto é, ao alinhamento da perspectiva do leitor com a do autor e, portanto, ao reconhecimento de si e de suas experiências pessoais através do crivo disposto por Freud.

A exposição da tese sobre o instinto agressivo é exemplar desta característica de íntima associação entre a objetivação e a subjetivação de um saber. A interioridade da agressividade é produzida enquanto é identificada e reconhecida em si mesmo pelo leitor, conforme atesta a exposição de Freud sobre sua teoria dos instintos: ela acontece entrelaçada a um jogo de forças por meio do qual a tese sobre um instinto destrutivo não é meramente

explicada, mas colocada como verdade a se reconhecer, a se curvar, a se aceitar e a se relembrar em suas experiências de vida. Seu reconhecimento é demandado na teoria e em si mesmo.

Destarte, pensar a constituição de um "si" que seja derivado do discurso freudiano implica pensar a constituição de si mesmo em conformidade com os termos da teoria psicanalítica. Talvez esse seja o aspecto de interioridade mais (in)discreto do discurso de Freud: a objetivação daquele indivíduo, do mundo interno, dos instintos, da história pessoal e coletiva, requer sua subjetivação pelo leitor – em ato, pela relação que estabelece.

Ao final do sexto capítulo Freud (1930/1996, p. 126) retoma suas considerações sobre a civilização estendendo a ela os termos centrais da teoria dos instintos: "Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo.". Uma vez que a tese de um instinto de morte tenha sido reforçada e reconhecida como verdade, o trabalho de articulação entre o desenvolvimento individual e a civilização prossegue, a partir de agora, com a agressividade desempenhando o papel de componente privilegiado desta relação, conforme apontam o sétimo e o oitavo capítulos.

7.4 AGRESSIVIDADE, INDIVÍDUO E CIVILIZAÇÃO

No início do sétimo capítulo, Freud (1930/1996, p. 127) indaga: "Quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela?". Sua resposta repete a estratégia analógica com a qual estamos familiarizados: a elucidação sobre o método que a civilização utiliza contra a agressividade é aloca no estudo do desenvolvimento do indivíduo.

> Podemos estudá-lo na história do desenvolvimento do indivíduo. [...] Sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. [...] A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele (FREUD, 1930/1996, p. 127).

É possível, desde esse momento inicial, apontar o movimento que estamos a evidenciar, qual seja, de a perspectivação de Freud referir à civilização ao indivíduo e, uma vez assim referida, fazer retornos sobre ele. Agora é a civilização quem constitui o indivíduo,

moldando-o pela e para a agressividade, esculpindo seu interior, estabelecendo nele um agente psíquico. Este movimento assume aqui uma dupla face, por assim dizer: está presente no conteúdo do discurso, quando Freud explica que a agressividade parte do ego, do interior, e é enviada de volta ao lugar de onde proveio; mas também está presente em seu modo de construção – aspecto de primeira ordem para nossa análise –, quando Freud instaura uma perspectiva que parte dos interiores, configura a civilização como um reflexo seu que, então, termina por exercer influências sobre aquela interioridade, aprofundando-a – enquanto, em meio a esse movimento de arco retorno, o pressuposto teórico que o fundou é depurado: a agressividade (e sua gênese interior) ganha em contundência, a ponto de a civilização estar se organizando em torno dela. A civilização do discurso freudiano é não só um derivado direto de suas teorias metapsicológicas, dos instintos especialmente, como também lhes corrobora, favorecendo, assim, a objetivação da interioridade.

Após esse prelúdio sobre os efeitos da civilização sobre o indivíduo, Freud retomará o estudo da história do desenvolvimento individual, detalhando como a internalização da agressividade acontece – via complexo de Édipo –, e depois, passará à história do desenvolvimento civilizacional, detalhando como a agressividade pôde vir a ser internalizada – via complexo de édipo, novamente. Veremos, pois, o complexo edípico funcionar como ponto de articulação entre onto e filogênese, como uma espécie de cena que ao ser duplicada permite os retornos da agressividade sobre o indivíduo.

E como o complexo de Édipo é introduzido na discussão? Quando Freud busca responder a um tipo de questão que ele usualmente coloca, a saber, sobre a origem. A origem em questão é a do sentimento de culpa e da consciência. O estado de culpa propriamente dito, coloca Freud, só acontece após a internalização da autoridade externa através do estabelecimento de um superego, instância que, assim como a autoridade externa, exige renúncias instintivas por parte do indivíduo. Mas, pergunta Freud, é por haver uma consciência que continua a severidade da autoridade externa que o indivíduo renúncia, ou é por ter um dia renunciado que há o advento de uma consciência?

A resposta a essa questão é que introduz, devidamente, o complexo de Édipo na discussão. Ele entra, atentemos, como um postulado que anula a discrepância entre as duas proposições: “a discrepância se anulará se postularmos uma derivação diferente para essa primeira instalação da agressividade do superego.” (FREUD, 1930/1996, p. 132). Assim, Freud explana que nesta primeira instalação a criança se identifica com a autoridade contra a qual dirigia uma quantidade considerável de agressividade, incorporando-a sob a forma de um

superego que entrará na posse da agressividade que a criança gostaria de exercer contra a autoridade.

Postulado na ontogênese, Freud transpõe o complexo de Édipo à filogênese ao questionar a força da agressividade que uma criança, especialmente quando criada de forma branda e suave, pode apresentar contra a autoridade externa a despeito de encontrar razões concretas que a suscite ou justifique. Essa magnitude encontra respaldo filogenético:

> Pode-se também asseverar que, quando uma criança reage às suas primeiras grandes frustrações instintivas com uma agressividade excessivamente forte e um superego correspondentemente severo, ela está seguindo um modelo filogenético e indo além da reação que seria correntemente justificada, pois o pai dos tempos pré-históricos era indubitavelmente terrível e uma quantidade extrema de agressividade lhe pode ser atribuída. [...] Não podemos afastar a suposição de que o sentimento de culpa do homem se origina do complexo edipiano e foi adquirido quando da morte do pai pelos irmãos reunidos em bando. [...] Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito [devido à ambivalência instintiva] está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa. (FREUD, 1930/1996, p. 134-135).

Pois bem, o movimento esboçado em um único parágrafo na abertura do capítulo é assim desenvolvido. Um possível impasse referente à ontogenia é sanado pelo recurso à filogenia pautada no complexo edípico. As teses relativas ao desenvolvimento individual, depois de asseveradas, são lançadas ao desenvolvimento da espécie e retornam afiançando o modelo de ontogênese do qual provieram. A agressividade, que vinha se configurando no texto por meio de um exercício de convencimento, ganha raízes longínquas que fazem do indivíduo, ou da criança, seu fruto tardio – agora é civilização, e não mais Freud, quem firma e afirma a agressividade.

O resultado deste retorno é a objetivação de um indivíduo filogeneticamente desenhado pela agressividade e para a agressividade. O desenvolvimento civilizacional assim descrito presta origem e fundamento para a tese de um instinto destrutivo e de um indivíduo constitutivamente atravessado por um conflito ambivalente e, por isso, permeado pela culpa. A civilização, destarte, explica e legitima a tese sobre o funcionamento individual que lhe serviu de base: o funcionamento conflituoso que Freud interpreta no trabalho clínico. O recurso a esta civilização organizada em função do indivíduo, pelos retornos que faz sobre ele, sedimenta a teoria sobre o conflito entre Eros e morte, por levá-lo ao patamar de dado natural da história do homem, e decalca a agressividade na história do indivíduo, dando-lhe lugar e função em sua economia psíquica. Se a primeira metade do texto destaca o lugar da sexualidade na relação entre indivíduo e civilização, essa segunda conta com a agressividade

como referência para a construção de analogias e, de quebra, a naturaliza pelos retornos que a civilização faz sobre o indivíduo.

No limite, a civilização descrita por Freud como que complementa o indivíduo psicanalítico: ela "introjeta" a agressividade não de volta ao ego, mas como verdade psicológica do indivíduo, como uma espécie de natureza contra a qual ela luta e em função da qual se organiza para lutar. A civilização toma forma de "civilização" *para* o indivíduo, em reforço a ele – e às teses metapsicológicas que ele atualiza.

*

Seguindo a proposta de organizar *O mal-estar*... em seus contornos mais amplos, vimos como Freud parte de considerações eminentemente metapsicológicas para diferenciar os ditos mundo interno e externo e também como descreve um indivíduo não simplesmente pautado nesta metapsicologia, mas que é, segundo os modos de enunciação, ele próprio intercambiável com ela, sendo capaz, portanto, de reuni-la e atualizá-la no decorrer do discurso sobre o mal-estar da civilização.

Vimos também como Freud pauta-se analogicamente neste indivíduo para conceituar, traçar a origem e o desenvolvimento da civilização, tomando-o como lente de visualização do dito civilizado. A partir daí, apontamos como a civilização passa a operar retornos sobre o indivíduo, fazendo-o figurar como produto do desenvolvimento civilizatório, reinserindo nele os elementos teóricos que serviram de base para configurá-la, quais sejam, a sexualidade e a agressividade, especialmente. Consolidando, pelos retornos que faz, o indivíduo que, na organização discursiva, lhe serviu de base.

Se o escrito freudiano versa sobre o mal-estar *da civilização*, podemos apontar um efeito interessante: o discurso sobre a civilização acaba por conduzir a uma (re)afirmação das teorizações sobre os instintos, naturalizando seus termos como verdades universais. Mais especificamente: ao "representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no *desenvolvimento da civilização*", Freud (1930/1996, p. 137) legitima a agressividade como componente do *desenvolvimento do indivíduo*. Pois a argumentação a respeito dos impasses da civilização e da relação que ela mantém com o indivíduo faz supor a agressividade como componente primordial.

A discussão levantada por Freud ao longo do quinto e do sexto capítulo, em torno das discordâncias sobre a tese de um instinto destrutivo, encontra assim um desfecho: o discurso sobre o mal-estar *da civilização* decalca a morte como o mal-estar cabal *do*

indivíduo. Agora é a civilização quem constitui um indivíduo em cuja psicodinâmica há lugar para a agressividade; promovendo o reencontro deste indivíduo com a metapsicologia que o fundamentou. Deste modo, finalmente, a agressividade encontra seu lugar: na relação "sadomasoquista" entre ego e superego, engendrada pelo seu retorno; e no edifício teórico da psicanálise, que tem a polêmica e a dispersão de opiniões, no mínimo, aplacadas. O discurso sobre a civilização, na medida em que promove a integração da tese sobre a agressividade, permite ainda mais um encontro: o de Freud com as razões de sua convicção[23].

Que o projeto de civilização de Freud encontre rachaduras, que suas teses antropológicas e sociológicas sejam questionadas, reinterpretadas para o âmbito da modernidade (retirando-as dos primórdios filogenéticos) ou tratadas na qualidade de metáforas; ou ainda, que o próprio autor reconheça a existência de limites à analogia que empreende – nada disso parece ser o essencial. Pois em meio a esses questionamentos um elemento permanece estável: o indivíduo metapsicológico.

Se fomos suficientemente felizes em demonstrar os movimentos implicados na construção do texto podemos afirmar que o discurso de Freud dá lastro a um "si" cuja interioridade é produzida como um dos efeitos mais marcantes desses movimentos: (1) pelo exercício de uma perspectiva analógica que toma o dito mundo interno como modelo para se pensar o externo, investindo esses interiores metapsicológicos de potência explicativa, fazendo-o figurar como origem e fundamento; (2) pelos retornos da civilização sobre o indivíduo, que legitimam os pressupostos teóricos, naturalizando a metapsicologia; e, de arremate, (3) pelos efeitos de reconhecimento pessoal a que o discurso de Freud faculta, isto é, pela subjetivação da verdade então produzida, selando o jogo de perspectivas com a identificação que o leitor faz dos postulados teóricos em si mesmo quando suas experiências pessoais passam a ser reconhecidas nos termos da metapsicologia então afirmada. A interioridade é, então, decantada por um jogo de objetivação e subjetivação; e é matizada nas cores da teoria dos instintos, tendo sua dinâmica definida pelos conflitos em torno da sexualidade e da agressividade.

Por tudo isso, podemos concluir, as teorizações sobre a vida instintiva são o elemento de primeira ordem na delimitação de um perfil de sujeito, ou de si, derivado do discurso freudiano.

---

[23]"Não obstante, ainda permanecia em mim uma espécie de convicção, para a qual ainda não me considerava capaz de encontrar razões, de que os instintos não podiam ser todos da mesma espécie." (FREUD, 1930/1996, p. 122).

7.5 RENÚNCIA E O PERFILAMENTO DE UM “SI”

Antes de prosseguir, gostaríamos de interpor uma questão a partir da qual continuaremos nossas análises.

Relembrando... Ao final de *As técnicas de si*, Foucault (1982/2014, p. 296) lança a hipótese de que as ciências humanas reinseriram as técnicas cristãs de verbalização, *exagoreusis*, em contextos diferentes, “fazendo delas não o instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito”. Apontando, assim, uma ruptura na apropriação que as ciências humanas fizeram das técnicas cristãs: “que a utilização dessas técnicas tenha cessado de implicar a renúncia do sujeito a si mesmo constitui uma ruptura decisiva.”. Esta reinserção assinalaria, seguindo as colocações de Foucault, linhas de continuidade e descontinuidade entre o cristianismo e as ciências modernas.

Neste panorama complexo – que não pode ser reduzido às continuidades, fazendo crer uma espécie de equivalência entre os discursos, nem unicamente às descontinuidades, fazendo crer seu antagonismo completo – a questão da renúncia figura como tema central e decisivo nas relações tanto entre o cristianismo e as filosofias precedentes, quanto entre ele as tecnologias subsequentes, especialmente a psicanálise. Vejamos brevemente.

Segundo as linhas de *As técnicas de si*, pode-se dizer que, embora resgate a austeridade moral característica do estoicismo, o cristianismo introduz aí um elemento que é sua marca diferencial, a saber, o estabelecimento de uma relação consigo próprio na qual se decifram pensamentos e desejos com vistas à renúncia.

É nesta direção que Foucault mostra uma passagem. Primeiramente, como no contexto das filosofias helenísticas, especialmente o estoicismo, uma tecnologia cujas relações para com o outro e para consigo mesmo constitui uma experiência de si pautada numa economia de atos: onde os discursos verdadeiros são subjetivados por meio de uma série de exercícios que dão forma a um sujeito cujos atos devem ser submetidos a regras, e cujas regras são rememoradas ao ponto de moldar sua conduta. Depois como, no contexto do cristianismo primitivo, entra em vigor uma tecnologia cujas relações constituem uma experiência de si pautada em formas de renúncia: onde a verdade não é um discurso a ser subjetivado, mas uma natureza – pecaminosa – a ser revelada, mostrada, para que seja abdicada por meio de formas voluntárias de punição; onde a relação ao outro não é mais

temporária e utilitária, levando ao autodomínio e à formulação de respostas frente à realidade, mas constante e de total obediência, levando à renúncia da vontade própria e ao rompimento com a realidade; onde a problematização moral não gravita em torno daquilo que se fez, mas daquilo que se pensa, sente e deseja, conduzindo a um nexo de decifração e interpretação de si mesmo no qual a técnica de confissão desempenha papel nodal em viabilizar a renúncia daquilo que é decifrado para se garantir um estado de pureza e a salvação da alma.

Nas palavras de Foucault (1982/2014, p. 282): "É esse movimento para chegar a renunciar a si mesmo que distingue o ascetismo cristão". Além de ser a marca distintiva do ascetismo cristão, a renúncia, ou melhor, o cessar da renúncia assinalaria um marco para as tecnologias modernas – segundo a hipótese lançada ao término de *As técnicas de si*.

Deste modo, interpomos a seguinte consideração: por circunstanciarmos a psicanálise na qualidade de uma técnica de si e por pensar no modo como Foucault se atém à questão da renúncia como um assinalador de passagens entre diferentes discursos, capaz de demarcar o trânsito entre as tecnologias helenísticas, cristãs e modernas, ou seja, por ser critério de peso em suas análises, nos propomos a tomá-la como crivo de nossa própria análise neste momento. E fazemos isso não como quem supõe que a renúncia mencionada por Foucault acerca do cristianismo seja a mesma que encontramos no discurso de Freud, mas como quem explora esse termo em sua amplitude de sentidos para fazer dele um operador analítico. Assim perguntamos: a questão da renúncia não se mostraria como operador profícuo para se delimitar um perfil de sujeito a partir do discurso de Freud? Consideramos que sim, uma vez que problematizar a renúncia nos permite organizar e amarrar uma série de elementos importantes para esse trabalho de delimitação, conforme argumentaremos na sequência.

Comecemos indicando que o sentindo do termo "renúncia", no contexto do discurso de Freud, não coincide com aquele do contexto do discurso cristão apresentado por Foucault. Como revimos, o cristianismo primitivo põe em ação técnicas de revelação de pensamentos, intenções e desejos tidos como pecaminosos a fim de viabilizar sua renúncia e garantir, assim, o estado de pureza necessário à salvação da alma. A renúncia, por conseguinte, aparece como uma forma de recusa da realização ou, até mesmo, como uma tentativa de extirpação daquilo que desvia a atenção de Deus: a concupiscência, os males da carne. A tecnologia cristã, por sua vez, é uma forma de viabilizar a renúncia: "O que se deve conhecer de si para aceitar a renúncia?" (FOUCAULT, 1982/2014, p 265).

No discurso de Freud, por sua vez, o termo "renúncia" não aparece da mesma forma. Embora se possa dizer que a psicanálise, ao contrário do cristianismo, não constitua uma

técnica imediatamente voltada à renúncia, e que Freud seja um crítico das restrições e renúncias prescritas pela religião cristã, ainda assim, o termo em questão marca presença em seu discurso; não como uma condição de salvação, mas como fator de peso na constituição do indivíduo e da civilização. Vejamos.

Já no terceiro capítulo, em nota de rodapé, Freud introduz o sentido nodal que permeia as elaborações em torno da ideia de "renúncia" em *O mal-estar*...: a renúncia é sempre renúncia ao instinto. É desta forma que o autor comenta o advento do controle do fogo: "Essa grande conquista cultural foi assim a recompensa de sua renúncia ao instinto." (FREUD, 1930/1996, p. 97). Por ser capaz de renunciar à satisfação do "desejo infantil" de apagar as chamas de fogo com um jato de urina, o homem primitivo pôde submetê-lo ao próprio uso. O desenvolvimento cultural, deste ponto de vista, é tributário da renúncia ao instinto[24].

O atrelamento da renúncia ao desenvolvimento civilizacional continua quando Freud explora as origens da civilização e apresenta uma cena primordial na qual a liberdade de satisfação instintiva do indivíduo conflita com os interesses do grupo no qual ele está inserido. "[...] é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos." (FREUD, 1930/1996, p. 104)[25].

A renúncia figura, então, como inevitável e necessária ao desenvolvimento civilizacional. Adotando-a como crivo de leitura podemos resgatar e apontar o modo de relacionamento da sexualidade e da agressividade com a civilização, o antagonismo entre a satisfação instintiva e as exigências da cultura e, ainda, o modo como essa perspectiva dá o escopo de um sujeito que se faz em tensionamento com a civilização, pois ela lhe restringe a sexualidade em favor do fortalecimento dos vínculos comunais e lhe inibe a agressividade retornando-a ao seu lugar de origem. A civilização, em sua gênese, implica a renúncia aos instintos e produz, desde a filogênese, um sujeito universal cuja interioridade psíquica é esculpida pelo tensionamento e antagonismo que a civilização exerce contra sua natureza instintiva.

Pelo crivo da renúncia também podemos acompanhar os movimentos dos instintos no processo de desenvolvimento individual e os efeitos de reconhecimento a que a perspectiva

---

[24] Albertini (2003) também ressalta esta correlação entre civilização e necessidade de renúncia no discurso de Freud.

[25] Atentemos para a amplitude de sentido com que Freud utiliza o termo "renúncia". No extrato acima ele equivale a diferentes formas de não satisfação dos instintos, deixando ainda em aberto outros meios além daqueles citados. Esse caráter de amplitude e intercambialidade está presente em outros momentos do texto. Em consulta à edição da *Companhia Das Letras* (1930/2010) pudemos verificar que esse caráter se mantém.

freudiana assim faculta na delimitação de um perfil de sujeito. A renúncia desempenha papel fundante na gênese da consciência moral e do sentimento de culpa. Acompanhemos, pois, as linhas desta argumentação; trata-se de diferentes aspectos de uma mesma gênese cujo percurso é burilado pelos movimentos e retornos da agressividade.

Perseguindo a origem do sentimento de culpa no desenvolvimento individual, Freud afirma que uma pessoa se sente culpada quando fez algo que sabe ser "mau", isto é, algo que a faça se sentir ameaçada com a perda de amor, tornando-a sujeita às punições da figura de autoridade que deixou de amá-la. Neste nível de desenvolvimento, basta que o indivíduo renuncie ao ato tido como mau para que preserve sua condição de amor, poupando-se do desamparo e das punições a ele associadas. A respeito deste estado de coisas Freud fala em ansiedade social, ao invés de sentimento de culpa; em má consciência, ao invés de consciência.

O sentimento de culpa e a consciência moral, propriamente ditos, correspondem a um estágio mais avançado que se processa com a internalização da autoridade externa através do estabelecimento de um superego. Neste nível de desenvolvimento "o medo de ser descoberto se extingue; além disso, a distinção entre fazer algo mau e desejar fazê-lo desaparece inteiramente, já que nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos." (FREUD, 1930/1996, p. 129). Com a internalização da autoridade, a renúncia ao ato já não é suficiente para que o indivíduo seja poupado de sentir culpa e da decorrente necessidade de punição. Aí é que se evidencia: a culpa e a punição serão exigidas "de dentro": não por uma autoridade externa, mas por uma instância interna da qual nada pode ser escondido; não por ato cometido, mas por desejo suscitado. Um desejo *sitiado*: assentado na interioridade da vida instintiva, supondo a sexualidade e a agressividade mescladas; e assediado por uma instância que produz culpa e exige punição ante qualquer pensamento de sua satisfação.

Freud (1930/1996, p. 131) assim sintetiza as correlações entre renúncia e culpa:

> Percebemos agora em que relação a renúncia ao instinto se acha com o sentimento de culpa. [...] Em primeiro lugar, vem a renúncia ao instinto, devido ao medo de agressão por parte da autoridade *externa*. (É a isso, naturalmente, que o medo da perda de amor equivale, pois o amor constitui proteção contra essa agressão punitiva.) Depois, vem a organização de uma autoridade *interna* e a renúncia ao instinto devido ao medo dela, ou seja, devido ao medo da consciência. Nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações e daí surgem sentimento de culpa e necessidade de punição. [...] Assim, a despeito da renúncia efetuada, ocorre um sentimento de culpa.

No discurso de Freud, a renúncia ocupa ainda lugar de destaque, ou melhor, lugar fundante na gênese da consciência. Contrariando o "modo comum de pensar das pessoas", que afirma que a consciência moral é a causa da renúncia instintiva, Freud (1930/1996, p. 132) apresenta "uma idéia que pertence inteiramente à psicanálise", e defende "a afirmativa paradoxal de que a consciência é o resultado da renúncia instintiva, ou que a renúncia instintiva (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual, então, exige mais renúncias instintivas.". Freud complementa essa afirmativa postulando uma derivação diferente para a primeira instalação da agressividade do superego. Ele diz ser provável que na criança se desenvolva uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade que a impede de ter suas primeiras e mais importantes satisfações. Impedida de lhe dar vazão, a criança se identifica com a autoridade em cheque, incorporando-a sob a forma do superego que, por sua vez, entra em posse da agressividade que a criança gostaria de exercer contra a autoridade externa. Freud (1930/1996, p. 133) ainda acrescenta: "[...] a severidade original do superego não representa — ou não representa tanto — a severidade que dele [do objeto] se experimentou ou que se lhe atribui. Representa, antes, nossa própria agressividade para com ele.". Ou seja, o que está em primeiro plano na gênese da consciência é um circuito desenhado pelos movimentos e retornos da própria agressividade do indivíduo; aquela a que ele renunciou. Uma vez criado, o superego assume a carga de cada renúncia, fortalecendo-se perante o ego, engendrando o sentimento de culpa, a necessidade de punição e exigindo mais renúncias. Consolida-se, desta forma, uma espécie de mecanismo moral que se retroalimenta e no qual as exigências de renúncia, culpa e a punição são exercidas "de dentro", pelo superego, e voltadas especialmente "para dentro", isto é, aos desejos, pensamentos e impulsos, colocando este mundo interno na linha de frente da determinação do mal-estar e do perfil de sujeito que assim se decanta.

O discurso de Freud permite pensar um sujeito cuja problematização moral não recai tanto sobre o que se faz, recai mais sobre o que se deseja; cujo mal-estar não provém daquilo a que se satisfaz, mas daquilo a que se renuncia. Um sujeito que se pode dizer devidamente moral porque interiorizado e psíquico; moral, desde sua fundação, pelas exigências de renúncia que lhe atravessam. A renúncia, podemos marcar agora, ocupa lugar de destaque na delimitação desse sujeito, na medida em que a formação superegóica a tece como um modo de funcionamento, um *modus operandi* psicossocial: pois sem renúncia não há, ao menos em parte, vida civilizada nem desenvolvimento psíquico.

Se Freud (1930/1996, p. 147) afirma que a "questão fatídica" para a espécie humana é "saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação

de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição", e se ele representa "o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização" (FREUD, 1930/1996, p. 137), pode-se apontar que, em seu discurso, a civilização constitui-se em referência a problemática da agressividade, sendo organizada como uma forma de lhe dar encaminhamento. E que, para isso, a civilização chega não como autoridade externa, mas como autoridade internalizada, fazendo a contenção da agressividade "por dentro": pelo controle dos desejos, pela exigência de renúncia, pela produção do sentimento de culpa e pela necessidade de punição. "A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada." (FREUD, 1930/1996, p. 127). E isto desde o percurso filogenético da ambivalência instintiva, como um desencadeamento interno forçoso:

> [...] finalmente podemos apreender duas coisas de modo perfeitamente claro: o papel desempenhado pelo amor na origem da consciência e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa. Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte. Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano, a estabelecer a consciência e a criar o primeiro sentimento de culpa. (FREUD, 1930/1996, p. 135).

O sujeito do qual podemos falar, portanto, é este cujo perfil se dá na/pela fronteira da vida instintiva com a cultura, pelo tracejo dos movimentos da sexualidade e da agressividade, como um sujeito esculpido pelo mal-estar que aí se produz. O surpreendente é reconhecer que, a partir de um discurso que coloca o indivíduo em face da civilização, abre-se o escopo de produção de uma subjetividade "do dentro", de um sujeito de interiores. Disparando o efeito de reconhecimento da interioridade frente ao mundo, produzindo assim um sujeito que em face da civilização olha para... dentro de si! A psicanálise é uma técnica que objetiva um si pela metapsicologia dos instintos mesmo quando trata do mal-estar que tange ao mundo civilizado.

Reforcemos que a tomada da renúncia como crivo de análise não implica afirmar um sujeito eminentemente de renúncia, como é junto ao cristianismo. O discurso de Freud não postula formas de renúncia como condição para se alcançar um estado diferenciado. Ele a concebe na gênese da civilização e do indivíduo, como uma parcela de suas constituições: aquela do desencadeamento moral que se processa frente à cultura. Ademais, a renúncia é o

organizador analítico que nos permitiu demarcar os movimentos da sexualidade e da agressividade na gênese da civilização, do indivíduo – pelo sentimento de culpa e pela consciência moral – e, especialmente, apontar a determinação da interioridade da vida instintiva como traço característico do perfil de sujeito depreendido do discurso de Freud; como efeito de sua técnica.

7.6 ENTRE RENÚNCIA E SATISFAÇÃO, O "SI" DA TÉCNICA PSICANALÍTICA

Tomando a psicanálise na qualidade de uma técnica de si e partindo da consideração de que as teorizações sobre os instintos são o substrato a partir do qual Freud compõe o discurso de *O mal-estar na civilização*, elegemos a questão da renúncia como organizadora de nossas análises por concebê-la como capaz de delimitar os movimentos da vida instintiva em face da civilização, permitindo-nos, assim, traçar os contornos de um sujeito derivado deste discurso. Chegamos, então, na afirmação de que a técnica freudiana naturaliza a renúncia como parte do desenvolvimento cultural e individual, o que nos permitiu destacá-la no desenho do "si" que estamos produzindo.

Em tempo de concluir nossa empreitada gostaríamos de realçar outro aspecto do perfil deste sujeito. Um aspecto que, no limite, compete com esse que acabamos de destacar, mas que ainda se articula com ele. Ao representar o sentimento de culpa como "o mais importante problema no desenvolvimento da civilização" Freud (1930/1996, p. 137) assevera: "o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa.". A culpa, atentemos, compete com a felicidade.

Deste modo podemos, no cerne da problematização que estamos levantando sobre a renúncia e o sentimento de culpa, retomar a pergunta que Freud (1930/1996, p. 84) faz no segundo capítulo do texto, ao se voltar à questão do propósito da vida: "O que pedem eles [os homens] da vida e o que desejam nela realizar? A resposta mal pode provocar dúvidas. Esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer.". Se, por um lado, o discurso sobre a civilização institui a renúncia como parte inerente da constituição humana, por outro, e como parte desta mesma constituição, o discurso freudiano supõe, *por princípio*, um movimento de busca da felicidade, isto é, de obtenção de prazer e fuga do sofrimento e do desprazer.

A introdução do princípio de prazer como decisório acerca do propósito da vida é o suposto que embasa toda a reflexão sobre os caminhos de busca da felicidade. Freud (1930/1996, p. 84) assim o comenta:

> Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. [...] O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe não pode ser realizado; contudo, não devemos — na verdade, não podemos — abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra.

O princípio de prazer funciona, acima de tudo, com um *princípio*: domina o funcionamento do aparelho psíquico, mas não há possibilidade de ser executado; não há dúvidas sobre sua eficácia, mas todas as normas do universo lhe são contrárias; não se pode deixar de aproximá-lo da execução, mas não pode ser realizado. Perante tantas impossibilidades, entraves e perante também fontes de sofrimento, a busca da felicidade dar-se-á mediante outro princípio, o de realidade: "[...] na verdade, o próprio princípio do prazer, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio da realidade" (FREUD, 1930/1996, p. 85).

É assim, pela intermediação do princípio de realidade, que Freud descreverá um indivíduo voltado à busca da felicidade: que oscila entre a possibilidade de priorizar a satisfação irrestrita de todas as necessidades, mas que estaria colocando o gozo antes da cautela, até a possibilidade de priorizar a fuga do sofrimento e do desprazer, se isolando voluntariamente, se afastando do mundo ou se intoxicando. Entre obtenção de satisfação e fuga de sofrimento, por conseguinte, vão se modulando caminhos de busca da felicidade, ou técnicas de vida, pautados na vida instintiva: "Assim como a satisfação do instinto equivale para nós à felicidade, assim também um grave sofrimento surge em nós, caso o mundo externo nos deixe definhar, caso se recuse a satisfazer nossas necessidades." (FREUD, 1930/1996, p. 86).

Deste modo, as mais diversas situações de vida vão sendo configuradas como ocasião de manejo da (in)satisfação instintiva: o trabalho profissional, a ciência, a arte e sua fruição, o rompimento das relações com o mundo operado pelo eremita, o engajamento na comunidade humana, o amor, a beleza, os delírios de massa onde se incluem as religiões, a intoxicação crônica e até mesmo os quadros clínicos tipicamente descritos por Freud são abordados na qualidade de técnicas de vida: a tentativa patológica de garantir satisfações substitutivas, a neurose, ou a rebelião perante sua severa impossibilidade, a psicose. Pelo viés

do princípio de prazer e de realidade decanta-se a imagem de um sujeito que se constitui no/pelo trabalho de administração da vida instintiva, que passa a reconhecer a si e as mais diversas situações de vida como impasses concernentes às (im)possibilidades de se satisfazer e ser feliz. Nas palavras de Freud (1930/1996, p. 91):

> A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. [...] É uma questão de quanta satisfação real ele [o homem] pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos.

No limite, o discurso de Freud configura o modo como se vive na qualidade de um problema de economia libidinal.

O autor ainda afirma: "Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha.". E segue criticando as restrições que a religião impõe a esse jogo de escolha e adaptação individual: "A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento." (FREUD, 1930/1996, p. 91-92). Diante da religião, caracterizada como restritora e homogeneizadora, Freud faz a contrapartida psicanalítica aparecer como diversificadora e permissiva, traçando uma sutil associação entre a visão psicanalítica do ser humano e uma certa forma de liberdade de escolha nos caminhos a se seguir na vida. Essa liberdade, é importante ressaltar, só é possível pela atenção que se dispensa e pelo labor que se realiza sobre o mundo interno, sobre os instintos.

O discurso de Freud, desta maneira, faz aparecer na administração da vida instintiva uma condição de liberdade. Temos uma ilustração explícita disto quando Freud (1930/1996, p. 88) examina "o significado do trabalho para a economia da libido", tomando-o na qualidade de uma "técnica para a conduta de vida". Ali afirma: "a atividade profissional constitui fonte de satisfação especial, se for livremente escolhida, isto é, se, por meio de sublimação, tornar possível o uso de inclinações existentes, de impulsos instintivos persistentes ou constitucionalmente reforçados". A escolha profissional dita livre é aquela que se baseia no uso de inclinações instintivas existentes, persistes ou reforçadas. No discurso de Freud a liberdade aparece como forma de uso dos impulsos: livre é o homem capaz de viver em conformidade com suas inclinações instintivas, de lhes satisfazer, de lhes dar alguma forma de vazão – mesmo que sublimadamente.

Freud, inclusive, entra em defesa da liberdade de satisfação instintiva, ou melhor, da possibilidade de se operar, em alguma medida, escolhas particulares nesse processo, ao se opor aos mandos superegóicos em prol da felicidade do ego:

> Na severidade de suas ordens e proibições, ele [o superego] se preocupa muito pouco com a felicidade do ego, já que considera de modo insuficiente as resistências contra a obrigação de obedecê-las — a força instintiva do id [em primeiro lugar] e as dificuldades apresentadas pelo meio ambiente externo real [em segundo]. Por conseguinte, somos freqüentemente obrigados, por propósitos terapêuticos, a nos opormos ao superego e a nos esforçarmos por diminuir suas exigências. (FREUD, 1930/1996, p. 145).

Destarte, além de prever a exigência de renúncia e a produção da culpa ante os impulsos instintivos, o discurso de Freud também prevê e defende uma margem de liberdade para a condução da satisfação que, por princípio, é processada. Desta maneira, o si que depreendemos acompanha o desenho do aparelho psíquico e, por intermédio dos "agentes psíquicos superiores, que se sujeitaram ao princípio da realidade" (FREUD, 1930/1996, p. 87), toma forma pelas manobras que realiza em torno de desejos que supõe a sexualidade e a agressividade mescladas: movido a satisfazê-los, impelido a renunciá-los, mas que ainda pode encontrar saídas administrando, mesmo que parcialmente, este tensionamento, ponderando e fazendo as escolhas, preferencialmente particulares, que comporão sua técnica de vida; resguardando-se, assim, de sucumbir à satisfação bruta – ainda que sob o risco da brutalidade superegóica (e de desdobramentos patológicos). Sujeito à satisfação e à renúncia, sujeito no manejo de suas (im)possibilidades de satisfação; sujeito na/pela atenção que dedica aos seus desejos, aos seus interiores; sujeito neste/a este reconhecimento de si.

A dita felicidade, embora marque presença capital no discurso de *O mal-estar*..., permanece como algo nunca realizável – desde o discurso que a formula teoricamente: "nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição" (FREUD, 1930/1996, p. 84). Seja por essa constituição, no que tange ao princípio de prazer, derivar a experiência de prazer do contraste com o desprazer, sendo possível apenas como manifestação episódica, nunca um estado constante; seja por essa constituição, no que tange ao além do princípio de prazer, engendrar um modo de funcionamento que exige renúncia e faz da culpa uma decorrência inevitável; seja ainda por essa constituição, no que tange ao princípio de realidade, contar com uma margem limitada de manobra sobre as (im)possibilidades de satisfação. O interessante é notar que o contorno desse si é traçado "de dentro": pela filogênese da ambivalência entre vida e morte e por a constituição psíquica (erótica, narcisista ou de ação) desempenhar "papel decisivo, independentemente das

circunstâncias externas” no processo de busca da felicidade: “Seu êxito jamais é certo, pois depende da convergência de muitos fatores, talvez mais do que qualquer outro, da capacidade da constituição psíquica em adaptar sua função ao meio ambiente e então explorar esse ambiente em vista de obter um rendimento de prazer.” (FREUD, 1930/1996, p. 91).

Finalmente, é irônico observar: o discurso de Freud menciona modos específicos de se conduzir na vida, mas coloca em ato o desenho de uma teleologia universal, por meio da qual a vida de todo e qualquer ser humano é dirigida ao mesmo fim; menciona diferentes técnicas de vida recomendadas pelas escolas de sabedoria, mas faz aparecer no fundo delas o mesmo elemento a-histórico: os instintos; critica a restrição que a religião impõe ao jogo de escolhas, mas pré-estipula constituições psíquicas que determinam as possibilidades de vida independentemente do mundo externo. Todo reconhecimento de singularidade só pode se dar a partir de princípios teóricos, disposto dentro das margens de um discurso universal que naturaliza suas afirmações. Segundo o já mencionado e que Guirado (2010) também aponta, temos aqui o paradoxo de uma singularidade universalizada. No discurso de Freud a universalidade é condição de produção da singularidade; sem a primeira não há possibilidade de dizer da segunda.

A satisfação, a renúncia e seus manejos se dão, pois, pela interioridade – da constituição psíquica e da perspectiva discursiva de Freud. O reconhecimento de si na interioridade da vida instintiva ganha o estatuto de uma forma de vida, torna-se um modo de relação que se estabelece para consigo e para com os outros, ensejando a produção de um sujeito que se aventura em criar o modo específico como pode ser salvo, que almeja a felicidade apesar de sua impossibilidade, que busca renitentemente a execução do princípio de prazer como quem sabe, sem reconhecer, que enquanto tenta ser feliz se salva – da morte.

8 PALAVRAS FINAIS

Carne fraca e eu não li todos os livros.
C. Lispector

Pelo fio da renúncia caracterizamos o perfil de um sujeito derivado do discurso freudiano. Tomando ainda a questão da renúncia como fio condutor, podemos retomar o discurso de Foucault – não para tratar da renúncia em si, mas, de modo similar ao que fizemos com Freud, para tomá-la como ocasião de organizar analiticamente o perfil do sujeito presente em seu discurso – a fim de contrastar sua perspectiva à de Freud e, assim, favorecer o realce do desenho de dois modos de pensar "subjetividade": o foucaultiano e aquele de inspiração freudiana.

Se pela via das teorizações sobre os instintos Freud naturaliza a renúncia como parte da constituição humana, dispondo uma perspectiva de interioridade, Foucault, por sua vez, trata da renúncia não como dado atinente à natureza humana, mas como um dado atinente à tecnologia cristã, dispondo uma perspectiva contextual. A rigor, grifemos mais uma vez, o termo "renúncia" é dotado de sentidos diversos no discurso de um e de outro autor. Razão pela qual o tomamos não em equivalência, mas como ocasião de apreensão de suas perspectivas analíticas.

Ao discorrer sobre o cristianismo primitivo, Foucault enuncia o perfil de um sujeito de renúncia: ele mostra como a técnica cristã engendra uma relação para com o outro e para consigo próprio cujo saldo é a renúncia da verdade que se revela de si. "Que ela se cumpra pelo martírio ou pela obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo." (FOUCAULT, 1982/2014, p. 296). O si toma, assim, a forma desta (aceita)ação de renunciar; sujeito de renúncia, sujeito pela renúncia. Nas palavras de Foucault (1982/2014, p. 292): "A obediência, longe de ser um estado autônomo final, implica o controle integral da conduta pelo mestre. É um sacrifício de si, um sacrifício da vontade do sujeito. É a nova técnica de si. [...] O si deve constituir-se em si pela obediência.".

Seja ao discorrer sobre o cristianismo primitivo, sobre as filosofias helenísticas ou a filosofia socrático-platônica, Foucault trata o tema da subjetividade contornando naturalizações e enfatizando o contexto – histórico, social e analítico (referente à sua trajetória filosófica). O fato determinante, segundo sua perspectiva, está nas diferentes configurações

que as relações de poder tomam, produzindo diferentes saberes sobre quem se é quando da apropriação que o homem faz dos jogos de poder e verdade.

Fazendo um contraponto a Freud, pode-se dizer que as técnicas de si não fundam uma dimensão psicológica intrínseca ao ser humano, não existe um "dentro" na perspectiva de Foucault. Elas fundam um si mais ou menos sujeitado, mais ou menos resistente às relações de poder em que toma parte.

É assim que a filosofia socrático-platônica esculpe um *sujeito político*: aquele que pela atividade de contemplação da alma no mundo supraceleste conhece os princípios norteadores de uma conduta justa e, então, se reconhece capaz de exercer poder sobre a *pólis* – político. É assim que as escolas filosóficas helenísticas esculpem um *sujeito de autogoverno*: aquele que através das práticas de cuidado de si, incluindo a *askesis*, memoriza o discurso do mestre, subjetiva a verdade fazendo-a falar em si e por si, submetendo seus atos às regras e, então, governando sua ação frente à realidade. É assim que o cristianismo primitivo produz um *sujeito de renúncia*: aquele que através das práticas confessionais, teatrais e verbais, formula um conhecimento de si capaz de viabilizar a renúncia a si e ao mundo; não por haver de antemão uma dimensão interna fundamental a qual se deva renunciar, mas por a renúncia se tornar um modo de organização de si e do mundo.

E foi assim que buscamos caracterizar como a psicanálise dá lastro à produção de um *sujeito de (in)satisfação*: que administra sua vida (instintiva) entre o prazer que pode desfrutar e a culpa que está fadado a sofrer; não por supor que sexualidade e agressividade sejam impulsos naturais e fundamentais na determinação da conduta humana, mas por a perspectiva da interioridade da vida instintiva dispor relações, produzir saberes e facultar reconhecimentos de si e do mundo.

À guisa de conclusão, frisamos que o sujeito perfilado entre satisfação e renúncia, apesar da fundamentação freudiana, não é propriamente freudiano. É o que se pôde derivar de uma análise do discurso de Freud a partir de um conjunto de pressupostos e instrumentada por um método específico. É também um efeito – não menos contundente, esperamos – seu.

REFERÊNCIAS

ALBERTINI, P. Reich e a possibilidade do bem-estar na cultura. **Psicologia USP**, v. 14, n. 2, p. 61-89, 2003.

ARAÚJO, I. L. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BRACCO, M. O. K. As novas traduções de Freud: uma renovação bem-vinda! **Jornal de Psicanálise**, v. 45, n. 83, p. 233-241, 2012.

CABAS, A. G. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CANDIOTTO, C. Focault e a crítica do sujeito e da história. **Revista Aulas:** Dossiê Foucault, Campinas, n. 3, 2006. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/05.pdf>. Acesso em: 11/01/2011.

CARDOSO JR., H. R. Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 18, n. 6, p. 343-349, 2005.

CECCARELLI, P. R. Freud traído. **Reverso**. Belo Horizonte, n. 54, p. 43-54, 2007.

CHAUI, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

_____. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Introdução à história da filosofia**: as escolas helenísticas, v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

COUTINHO, A. R. Pressupostos da noção de subjetividade. In: FIGUEIRA, S. A. (Org.) **Cultura da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. Porto (Portugal): Anagrama, 1967/1980.

_____. **A arqueologia do saber.** 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969/2005.

_____. **A ordem do discurso**. 17. ed. São Paulo: Loyola, 1971/2008.

_____. **História da sexualidade I***:* a vontade de saber. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1976/1984.

_____. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 27. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1978/2009. p. 243-76.

_____. O sujeito e o poder. In: Dreyfus H. L.; Rabinow P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982/1995. p. 231-249.

_____. As Técnicas de Si. In: FOUCAULT, M. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982/2014. P. 264-296. (Ditos e Escritos. Vol. IX).

_____. Sonhar com Seus Prazeres. Sobre a "Onirocrítica" de Artemidoro. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983/2010, p. 163-191. (Ditos e Escritos. Vol. V).

_____. Entrevista com Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. **Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984/2006, p. 331-344. (Ditos e Escritos. Vol. I).

_____. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984/2010a. p. 264-287. (Ditos e Escritos. Vol. V).

_____. O retorno da moral. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984/2010b. p. 252-263. (Ditos e Escritos. Vol. V).

_____. Uma estética da existência. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984/2010c. p. 288-293. (Ditos e Escritos. Vol. V).

FREUD, S. Totem e tabu. Rio de Janeiro: Imago, 1913/1996. (**Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XIII).

_____. Além do princípio de prazer. Rio de Janeiro: Imago, 1920/1996. (**Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XVIII).

_____. Dois verbetes de enciclopédia. Rio de Janeiro: Imago, 1923/1996. (**Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XVIII).

_____. O futuro de uma ilusão. Rio de Janeiro: Imago, 1927/1996. (**Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI).

_____. O mal-estar na civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996. (**Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI).

_____. O mal-estar na civilização. São Paulo: Companhia das Letras, 1930/2010. (**Sigmund Freud, obras completas**. Vol. 18).

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GIOVANNETTI, M. F. Mundo atual e subjetividade: um desafio ao psicanalista. **Ciência e Cultura.** São Paulo, v. 55, n. 4, p. 4-5, 2003.

GUIRADO, M. **Psicologia institucional**. São Paulo: E.P.U., 1986.

_____. Transferências e transferências. Psicologia: ciência e profissão. Brasília, v. 12, n. 2, p. 16-23, 1992.

_____. **Psicanálise e análise do discurso***:* matrizes institucionais do sujeito psíquico. São Paulo: E.P.U., 1995/2006.

_____. **A clínica psicanalítica na sombra do discurso**: diálogos com aulas de Dominique Maingueneau. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

_____. **A análise institucional do discurso como analítica da subjetividade**. São Paulo: Annablume, 2010.

GUIRADO, M.; MARTINS-AFONSO, F.; GUIRADO, L. **Loucura e Neurose em Freud: a cena originária da clínica psicanalítica em análise**. Curitiba: Appris, 2012.

MELLO, R. P.; DI PAOLO, A. F. Subjetivações, identidades e o linguajar. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, dez. 2007.

MOROZ, M. et al. Subjetividade: a interpretação do behaviorismo radical. **Psicologia da Educação**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 119-135, 2005.

NEUBERN, M. S. Três obstáculos epistemológicos para o reconhecimento da subjetividade na psicologia clínica. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 14, n. 1, p. 241-252, 2001.

PRADO FILHO, K.; MARTINS, S. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicologia e sociedade**, v. 19, n. 3, p. 14-19, 2007.

RIBEIRO, C. R. Sujeito-dobradiça: metáfora de subjetividade, metonímia institucional. In: GUIRADO, M.; LERNER, R. (Orgs.). **Psicologia, pesquisa e clínica: por uma análise institucional do discurso.** São Paulo: Annablume: Fapesp, 2007. p. 245-262.

SOLER, R. D. V. Uma história política da subjetividade em Michel Foucault. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 20, n. 2, p. 571-582, 2008.

VEIGA-NETO, A. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

VIARO, R. V. **Modos de subjetivação na formação em psicanálise: uma análise institucional de discurso**. 2011. 162 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.