

AINDA SOMOS SUJEITOS DESEJANTES?

ARE WE STILL DESIRING SUBJECTS?

Amadeu de Oliveira Weinmann¹

Resumo: Este artigo inscreve-se na tradição de abertura do pensamento psicanalítico para a filosofia de Foucault. A partir de algumas proposições de Melman acerca da contemporaneidade, que sugerem que nossa experiência como sujeitos desejantes estaria se desintegrando, debruça-se sobre a genealogia foucaultiana do sujeito de desejo, que propõe que a erótica da Antiguidade cultiva uma experiência ética radicalmente distinta da moderna e não se organiza em torno do desejo recalcado. A hipótese deste artigo é a de que, se nossa experiência como sujeitos de desejo está se decompondo, isso implica inventar uma ética da psicanálise concernente às novas formas de subjetivação.

Palavras-chave: Psicanálise. Foucault. Sujeito. Desejo. Ética.

Abstract: This article follows the tradition of openness of psychoanalytical thought to Foucault's philosophy. Based on some of Melman's propositions about contemporaneity, which suggest that our experience as desiring subjects is disintegrating, it focuses on Foucault's genealogy of the subject of desire, which proposes that the erotic of Antiquity cultivates an ethical experience radically different from the modern and isn't organized around repressed desire. The hypothesis of this paper is that, if our experience as subjects of desire is falling apart, this means creating an ethics of psychoanalysis concerning the new forms of subjectivity.

Keywords: Psychoanalysis. Foucault. Subject. Desire. Ethics.

INTRODUÇÃO

É frequente encontrarmos o pensamento de Michel Foucault e o campo psicanalítico situados em uma relação de oposição ou de exclusão recíproca. Em contrapartida, considero altamente relevante, para quem trabalha com psicanálise, escutar a crítica histórica que o filósofo francês realiza de seu ofício. Ademais, entendo que, se Foucault toma a psicanálise como uma interlocutora privilegiada, por meio da problematização da loucura, da morte, da clínica, da literatura, da linguística estruturalista, do discurso, da verdade, da lei, da sexualidade, do desejo, da ética, dentre outros temas caros aos analistas, isso se deve ao valor que esse pensador atribui à invenção freudiana.

Em *Entre cuidado e saber de si*, o psicanalista Joel Birman (2000) realiza uma leitura minuciosa da obra de Foucault, a fim de realçar os distintos modos como a psicanálise enlaça-se às problematizações formuladas pelo filósofo. Em *História da loucura*, Foucault contrapõe-se ao enunciado cartesiano, fundador da ciência moderna, de incompatibilidade entre loucura e verdade, ao atribuir

¹ Psicanalista e professor do PPG em Psicanálise: Clínica e Cultura da UFRGS.
E-mail: weinmann.amadeu@gmail.com

estatuto de verdade à palavra do louco. Em *Nascimento da clínica*, é o caráter individualizante da clínica moderna – e a dita ruptura do dispositivo analítico com ela – o que é posto em questão. Em *As palavras e as coisas*, é em torno do conceito freudiano de inconsciente – e das vinculações deste com a linguagem – que as ciências humanas dobram-se sobre si próprias, reinventando-se. Em *Vigiar e punir*, o olhar panóptico das sociedades disciplinares é pensado como a matriz do Outro primordial, referido por Lacan em seu trabalho sobre o estádio do espelho. E em *História da sexualidade*, é a articulação entre lei, desejo, culpa e confissão o que é problematizado.

É nessa vertente, que confronta determinados problemas da teoria e da clínica psicanalítica com o pensamento foucaultiano, que se inscreve este artigo. Mais precisamente, o que é incorporado do projeto de Foucault é sua crítica à filosofia do sujeito da Modernidade. E com que objetivo? Em *Mal-estar na atualidade*, Birman (2005) pontua que, para compreendermos as novas formas de subjetivação, é preciso ferramentas conceituais sintonizadas com as transformações da cultura contemporânea. E tal tarefa implica pôr em questão o conceito de sujeito com que operamos em psicanálise. É nesse sentido que este artigo retoma a genealogia foucaultiana do sujeito do desejo. Nessa pesquisa, o filósofo problematiza nossa experiência subjetiva como sujeitos desejantes, a fim de realçar sua contingência.

Em que medida tal problematização pode potencializar a teoria e a clínica psicanalítica? A psicanálise nasce com a diferenciação entre necessidade e desejo, no *Projeto*, de Freud. Ademais, não apenas os sonhos, mas também os lapsos, atos falhos e sintomas psiconeuróticos – enfim, as formações do inconsciente – são abordados pelo instaurador do discurso analítico como realizações de desejo. Em seus seminários *O desejo e sua interpretação* e *A ética da psicanálise*, Lacan reescreve a teoria do desejo e a coloca no âmago de uma experiência ética singular (SAFOUAN, 2006). Porém, alguns problemas da clínica psicanalítica contemporânea parecem indicar o desmoronamento das condições culturais que nos sustentam na posição de sujeitos desejantes.

Em *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*, o psicanalista Charles Melman (2003a) sugere que está em curso uma mutação cultural, a qual implica uma forclusão do Outro. Tal processo estaria vinculado ao declínio das grandes narrativas – da poesia de Homero à Bíblia, de Marx a Freud – e dele decorreriam dois desdobramentos. Por um lado, nossa relação com o semelhante – o outro – perde a dimensão de alteridade, assegurada pelo Outro. Por outro lado, o gozo fálico, limitado pela castração, cede espaço ao gozo objetual. Nessa perspectiva, as novas formas clínicas caracterizar-se-iam por “eus” gozados por seus objetos, dejetos que invadem o cotidiano, configurando uma cultura com tonalidades *trash*. Dito de outro modo, a incitação ao gozo, típica das sociedades neoliberais, acarreta o declínio da função paterna – e, com ele, o desaparecimento do sujeito do inconsciente.

Não precisamos estar de acordo com as proposições do autor para perceber que elas pressupõem outra experiência, que não a de sujeitos desejantes. E isso é assumido por Melman (2003a, p. 150):

Nesse novo dispositivo subjetivo [...], o sujeito do desejo se encontra deslocado: não é mais [...] o sujeito inconsciente, de um desejo cujo objeto é ele mesmo inconsciente. É o sujeito totalmente explícito, perfeitamente presente no campo das representações, o sujeito do enunciado, que desig-

na de maneira totalmente clara qual é o objeto concernido por seu desejo, o conhecimento deste objeto provindo da opinião.

É o caráter vacilante dessa modalidade de constituição subjetiva, na contemporaneidade, que se coloca como problema para um psicanalista. A fim de pensá-lo, este artigo debruça-se sobre a genealogia foucaultiana do sujeito do desejo.

SUBJETIVIDADE E VERDADE

Penso ser pertinente afirmar que a problematização do sujeito atravessa o projeto filosófico de Michel Foucault. Sua análise da episteme moderna consiste em uma investigação das condições de emergência do homem – sujeito da razão transcendental, condição de possibilidade do conhecimento, e sujeito que vive, fala e trabalha, objeto das ciências empíricas – como o articulador central dessa episteme. Porém, também demonstra seu caráter contingente na história do pensamento:

[...] o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. [...] O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo (FOUCAULT, 2002, p. 536).

Seus estudos sobre a psiquiatria, a medicina moderna e a prisão dissecam um conjunto de operações, por meio das quais somos individualizados e distribuídos em torno de um eixo de normalização, em um processo de objetivação que é, simultaneamente, uma forma de sujeição. Nessa perspectiva, ser sujeito é estar assujeitado a redes de saber/poder, que enunciam a verdade acerca de uma subjetividade, isto é, que a ligam, coercitivamente, a determinada identidade.

A problematização dos laços entre subjetividade e verdade também orienta a investigação foucaultiana dos processos mediante os quais nos constituímos como sujeitos desejantes:

Como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa “verdade” profunda é lida, é dita? (FOUCAULT, 1995, p. 229).

A injunção a que um sujeito produza uma verdade a respeito de si próprio, fixando-se uma identidade a partir das formas que reconhece em seu desejo, remonta às origens da doutrina e da pastoral cristã da carne e tem na técnica da confissão seu instrumento privilegiado. Com a instauração do moderno dispositivo de sexualidade, essa injunção desloca-se de uma tradição religiosa, que apregoa a renúncia às tentações da carne, para a constituição de saberes laicos (medicina, psicologia, pedagogia, criminologia, dentre outros), os quais operam um rigoroso esquadramento das práticas sexuais, ampliando o espectro das sexualidades reconhecidas e relançando, de uma forma muito mais sofisticada, a identificação do sujeito à verdade de seu sexo (FOUCAULT, 2001a).

Ao longo dessa genealogia do sujeito do desejo, a problematização foucaultiana do sujeito sofre uma inflexão. Ainda que o projeto filosófico de

Foucault permaneça o mesmo – abalar os fundamentos do sujeito transcendente, prévio à experiência histórica –, a partir desse momento sua investigação passa a incluir a dimensão ética, isto é, o estudo das práticas de si, por meio das quais um sujeito se constitui alienado a determinados jogos de verdade. Essa reorientação do enfoque de pesquisa implica a criação de novas ferramentas conceituais e metodológicas.

A GENEALOGIA DA ÉTICA

Pesquisar a sexualidade como uma experiência historicamente singular implica

[...] analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade (FOUCAULT, 2001b, p. 10).

Quanto aos dois primeiros eixos, as investigações arqueológicas e genealógicas anteriores fornecem os instrumentos teórico-metodológicos de que Foucault necessitava. Porém, o estudo das técnicas de si, mediante as quais constituímos-nos como sujeitos desejantes, exigiu de Foucault a invenção de uma nova perspectiva. Uma vez que se trata de analisar formas de governo de si, estabelecidas em uma relação com a verdade, foi por meio da ética que Foucault investigou os modos de subjetivação.

Por ética, Foucault (2001b, p. 27) compreende “[...] a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código”. A ética, entendida como elaboração de si como sujeito moral, baliza-se por quatro referências fundamentais:

- Ontologia: consiste na determinação da substância ética, na eleição da parte de si sobre a qual incide a prática moral;
- Deontologia: refere-se “[...] ao modo de sujeição, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (FOUCAULT, 2001b, p. 27);
- Ascética: concerne às formas de realizar o trabalho ético, operado sobre si próprio visando à transformação de si em sujeito moral;
- Teleologia: é o alvo, a finalidade da ação ética, o sujeito moral em sua forma ideal.

A partir dessas formulações, depreende-se que a conduta moral oscila entre dois polos indissociáveis, porém relativamente autônomos: o do código e o da ética. Em certas moralidades, a ênfase recai sobre a codificação da conduta, implicando formas de subjetivação quase jurídicas, dotadas de estreita margem de liberdade. No entanto, há moralidades que se orientam para a ética, isto é, nas quais predominam as técnicas de si, compreendidas como os procedimentos

[...] que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, algumas operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas e seu modo de ser, assim como se transformar, a fim de alcançar certo estado de felicidade, de força, de sabedoria, de perfeição, ou de imortalidade (FOUCAULT, 1999a, p. 445).

Nessa perspectiva, uma genealogia da ética debruça-se sobre as formas singulares, por meio das quais um sujeito problematiza o que é, e sobre as práticas de si, mediante as quais esse sujeito elabora-se de um modo que lhe pareça apropriado.

A GENEALOGIA DO SUJEITO DO DESEJO

Um problema parece ter perturbado Foucault, a partir da publicação de *A vontade de saber*: a ideia de que “a experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem do desejo’” (FOUCAULT, 2001b, p. 10). Ao articular experiências tão distintas, Foucault descreve uma técnica extraordinariamente importante: a confissão. Em íntima conexão com essa técnica, uma forma de subjetivação “[...] difundiu-se em toda a cultura ocidental, infiltrando-se mediante numerosos canais e integrando-se em diversos tipos de atitudes e de experiências, de modo que é difícil isolá-la e distingui-la de nossas experiências espontâneas” (FOUCAULT, 1999a, p. 444): a hermenêutica do desejo.

Esse problema faz Foucault relançar seu projeto de investigação, no sentido de empreender uma genealogia do sujeito do desejo. Seria esse sujeito uma constante antropológica? Consistiria essa em uma experiência subjetiva intransponível? Existiriam outros modos de subjetivação, que não esse que escava uma profundidade interior, a ser permanentemente esquadrinhada, decifrada e revelada, e em cujo centro ocultam-se os obscuros movimentos do desejo e cintila a verdade do sujeito?

Em *O retorno da moral*, Foucault relata que, em um primeiro momento, voltou-se para a formação da experiência cristã da carne, em torno do século V da nossa era. Posteriormente, recuou um pouco mais no tempo, a fim de perceber como a atividade sexual foi problematizada nos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos depois de Cristo. Por fim, dedicou-se a investigar a forma como essa questão foi tratada por médicos e filósofos da cultura grega clássica (séculos V e IV a.C.). Por meio dessas pesquisas, Foucault reconstituiu os modos de subjetivação peculiares a essas experiências, enfatizando as técnicas de si predominantes em cada uma delas.

Em *O uso dos prazeres*, Foucault afirma que a instauração de uma moral austera, no que concerne aos prazeres do corpo, é anterior ao advento do Cristianismo: a Antiguidade também se faz exigências de moderação bastante importantes, no que tange a essas questões. Da mesma forma, também não é o Cristianismo que estabelece a problematização desses prazeres em relação a quatro eixos principais: a saúde do corpo, as instituições do casamento e da família, o relacionamento de indivíduos do mesmo sexo e o vínculo entre abstinência e verdade. Embora o Cristianismo tenha apresentado soluções muito mais restritivas e codificadas a essas problematizações – identificação do sexo com o mal, circunscrição de sua prática ao casamento monogâmico e perpétuo, com fins exclusivos de procriação, proibição de parceiros do mesmo sexo e ideal de castidade rigorosa –, o ponto que demarca a ruptura entre a moral cristã e as moralidades ditas pagãs da Antiguidade situa-se em outro lugar.

Dois aspectos da moral da Antiguidade são relevantes para o projeto foucaultiano. Antes de tudo, ela consiste em uma moralidade voltada para a ética. Embora possua elementos de código, esses são muito menos importantes, no que diz respeito à sua problematização, do que as práticas de si, assumidas

pelos cidadãos, com o intuito de elaborarem-se como sujeitos morais. E essas práticas “[...] não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira” (FOUCAULT, 2001b, p. 23), mas consistiam em um suplemento ao código moral, produzido por diferentes movimentos de cunho filosófico, médico, ou religioso, com a finalidade de conferir certo estilo à existência. Com o Cristianismo, gradualmente as práticas de si adquirem a forma da obediência a um sistema de normas, que se impõe de um modo universal e tem na Igreja a instituição responsável por sua efetivação.

Outro ponto significativo concerne ao princípio que norteia a ética da Antiguidade. Foucault (2004b) observa que o imperativo délfico “conhece-te a ti mesmo”, que se encontra no âmago da hermenêutica do desejo, acaba por obscurecer outro preceito mais importante e ao qual o conhecimento de si subordina-se – o cuidado de si: “para os gregos, esse preceito de ‘cuidar de si próprio’ figurava como 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, 1999a, p. 446). Para os homens livres dessas sociedades, cuidar de si é uma forma de elaborar-se de acordo com critérios altamente valorizados por seu grupo social. Cuidar de si é não apenas um privilégio, mas também uma forma de assinalar essa condição privilegiada. O Cristianismo, inicialmente, também se coloca sob o signo do cuidado de si – tal é o sentido original da busca da salvação da alma – e para isso desenvolve técnicas refinadas de autoconhecimento. No entanto, na medida em que essa salvação pressupõe a renúncia a si próprio, o cuidado de si entra em ocaso.

O DOMÍNIO DE SI

Foucault (2001b) observa ser muito difícil encontrar, entre gregos e latinos da Antiguidade, um conceito como o de carne ou de sexualidade, que unifica um campo de experiências, tal como essas noções o fazem no Cristianismo e na Modernidade. O mais próximo disso é a problematização moral dos prazeres (*aphrodisia*), no tocante à saúde do corpo (dietética), à instituição do casamento (econômica), à relação com os rapazes (erótica) e à afinidade com a verdade (filosofia). No entanto, essas problematizações não incidem sobre os aspectos da existência marcados por proibições civis, morais, ou religiosas, mas recobrem um domínio de atividades em relação às quais os homens podem exercer seu poder e sua liberdade. E essa é outra característica dessas problematizações: “trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (FOUCAULT, 2001b, p. 24).

Em suas problematizações dos prazeres, os gregos clássicos fazem-se exigências de austeridade e moderação que assumem modulações singulares, de acordo com o campo da experiência a que se referem. No que concerne à dietética – cuja problematização é muito mais intensa no que diz respeito aos prazeres da mesa do que aos da cama –, o mais importante é a escolha do momento oportuno, considerando-se a variação dos estados do corpo e a época (dia/noite, estações frias/quentes, ou úmidas/secas, etc.). Em relação à econômica, importa preservar a estrutura familiar – a esposa, pela qual o homem torna-se responsável ao casar, e o filho, futuro cidadão da *polis* – e o patrimônio, que lhe corresponde. No tocante à erótica – ponto mais sensível dessa problematização dos prazeres –, há que se respeitar a incipiente virilidade dos rapazes. Entre os gregos clássicos, ser passivo em relação ao prazer – seu ou do outro – não é uma atitude recomendada a quem tem o destino de governar a cidade.

ARTIGO

Foucault (2001b) argumenta que é em torno da erótica – a arte refletida do amor entre homens – que os gregos clássicos problematizam a relação com a verdade. De acordo com a opinião dominante, o destino do laço que une um homem maduro a um jovem, a partir do momento em que este perde seus encantos juvenis e se torna um cidadão, deve ser a amizade; *Eros* converte-se em *philia*. Platão opera transformações importantes nessa concepção. No lugar da pergunta sobre como devem conduzir-se o amante e o amado, questiona a própria natureza do amor, assinalando sua incompletude intrínseca. Em vez de situar na preocupação com a honra do rapaz o eixo ético principal da erótica, desloca-o no sentido da busca da verdade: é à imortalidade da alma que *Eros* visa. E, uma vez que o objeto de *Eros* tenha deixado de ser o belo corpo do jovem, não há mais motivos para que este se abstenha de envolver-se, ativamente, no encontro amoroso. Por fim, sendo o acesso à verdade o alvo de *Eros*, é aquele que melhor exerce o domínio de suas paixões que deve assumir a condição de mestre no caminho da verdade e ser amado pelos jovens que almejam atingir a sabedoria.

Foucault (2001b) postula que esse domínio dos *aphrodisia*, do qual é capaz aquele que ama a verdade – o filósofo, o mestre do cuidado de si –, é o operador principal da ética grega clássica, o que define o modo de subjetivação que lhe é singular. Nesse caso, a substância ética são os *aphrodisia* – os apetites do corpo, as paixões desmesuradas –, cuja intensidade e vivacidade fazem com que tendam ao excesso, à sublevação, ao transbordamento. Em consonância com essa concepção, o modo de sujeição implicado nessa ética coloca-se através da pergunta: como convém usufruir os prazeres sem ser dominado por eles? Questão de arte, não de lei: a preocupação que a inspira é a de conferir beleza à existência. Dessa questão decorre uma ascética, uma forma de elaboração de si: há que se ter domínio de si, fazer de si próprio um campo agonístico onde, de um lado, situa-se a virtude e, de outro, a violência dos *aphrodisia*. Entretanto, para ser bem sucedido nessa batalha faz-se necessário que o sujeito exercite-se na virtude, mas esse exercício moral consiste nas mesmas práticas que formam o cidadão. Afinal, para os gregos clássicos o governo de si, o governo da casa e o governo da cidade assentam-se sobre a mesma capacidade: a temperança.

E essa é a teleologia dessa ética, o sujeito moral em sua forma acabada. Para os gregos clássicos, ser temperante não implica a supressão dos prazeres, ou o aniquilamento do desejo, mas seu domínio. E isso, para eles, é liberdade: a soberania sobre si, que autoriza o exercício do poder sobre os outros. Porém, a liberdade do homem temperante não pode ser concebida fora de uma relação de submissão à verdade. Para que haja o domínio de si, a razão precisa prevalecer sobre os *aphrodisia*, determinando como, quando e a quais prazeres se entregar. Em Platão, a relação com o *logos* dá-se sob a forma da reminiscência, por meio da qual um sujeito reencontra-se com a verdade de sua alma. Entretanto,

[...] é preciso ver que essa relação com o verdadeiro jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade é uma condição estrutural, instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de

temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado (FOUCAULT, 2001b, p. 82).

O CUIDADO DE SI

Foucault (1999b) aponta para uma crise na forma de subjetivação grega clássica, a partir do declínio das cidades-Estado e de algumas modificações ocorridas na instituição do casamento. Na cultura helênica, gradativamente a autoridade do homem sobre sua família cede terreno à autoridade pública. Ademais, a constituição das monarquias helenísticas e, em seguida, do Império Romano implica um esvaziamento de seu poder também na cidade. Essas transformações na experiência em que se organizava a ética do domínio de si resultam em um remanejamento nos modos de subjetivação, na direção do estabelecimento de uma cultura de si, caracterizada por um maior nível de reciprocidade na relação do homem com sua esposa e por uma dissociação no vínculo outrora existente entre governo de si e governo dos outros.

Nessa cultura de si, os campos da experiência em relação aos quais o uso dos prazeres é problematizado permanecem os mesmos da Antiguidade clássica, mas mudam os enfoques e deslocam-se as acentuações. Em relação à dietética, a inquietação com os possíveis males decorrentes da atividade sexual intensifica-se. Entretanto, isso decorre não de uma identificação dos *aphrodisia* com o mal, mas de uma tendência a enfatizar a fragilidade do corpo humano e a fraqueza moral do homem, o que provoca uma grande disseminação de práticas médicas e filosóficas de cuidado de si entre helênicos e latinos, no início da era cristã. No que tange à econômica, o casamento deixa de ser apenas a arte da gestão da casa, da família e dos bens. Atribui-se maior importância à interdependência e à reciprocidade afetiva do casal, e o sexo conjugal torna-se não apenas a forma moralmente preferível de uso dos *aphrodisia*, mas também força que confere graça e intensifica o laço entre os esposos.

Quanto à erótica, a problematização das relações com os rapazes é desinvestida em duas vertentes: elas são percebidas como incapazes de integrar os *aphrodisia* em sua estrutura – a partir do pressuposto de que a reciprocidade é impossível nessas relações – e, ao mesmo tempo, são questionadas em sua condição de estabelecer uma aproximação à verdade, por considerar-se que não elidem o prazer físico. Em contrapartida, a erótica greco-romana desenvolve-se em torno do amor intenso, simétrico e recíproco entre a moça e o rapaz. Esse vínculo é percebido como virtuoso, na medida em que se oriente por critérios rigorosos de austeridade – virgindade, castidade pré-nupcial, fidelidade, entrega comedida do casal aos *aphrodisia* –, capazes de assegurar a pureza da união.

Nessa ética parcialmente nova, a substância ética ainda é a força dos *aphrodisia*. No entanto, a ideia de fragilidade intrínseca do ser humano coloca sob suspeição sua capacidade de exercer domínio sobre essa potência. Disso decorrem transformações importantes nas práticas de cuidado de si. Enquanto na Grécia clássica elas concernem, especialmente, aos jovens – ainda imaturos no domínio de si – e consistem em uma preparação para a vida política, no período helenístico e romano ocupar-se de si aparta-se da pedagogia e da política, aproximando-se de um modelo médico: todos precisam cuidar de si – de seu corpo, assim como de sua alma –, ao longo da vida.

No tocante ao modo de sujeição, enquanto para os gregos clássicos a

ARTIGO

filiação ética possui uma conotação estética – dar brilho a uma existência, torná-la magnífica aos olhos dos contemporâneos, servir de modelo à posteridade –, para os helênicos e latinos dos primeiros séculos do Império Romano cuidar de si é uma exigência racional, que implica colocar-se de acordo com o *logos*. Entretanto, diferentemente da reminiscência platônica, que visa à contemplação das formas puras do ser, em um mundo ideal, o conhecimento greco-romano do *logos* consiste em compreender a ordem do mundo – ao mesmo tempo natural e divina – em sua racionalidade imanente, a fim de que o sujeito possa nele situar-se sem perturbação. Estar de acordo com o *logos* é a única forma de evitar a *stultitia*, definida “[...] pela agitação da mente, pela instabilidade da atenção, pela mudança de opiniões e vontades, e conseqüentemente pela fragilidade diante de todos os acontecimentos [...]” (FOUCAULT, 2004c, p. 150).

A ascética implicada nessa ética é bastante diversificada, consistindo em um conjunto de práticas de si, cujo objetivo geral é a subjetivação do *logos*, ou seja, a assimilação do discurso verdadeiro. Assim, escutar a palavra do mestre, ler obras sábias, tomar notas, memorizá-las e meditar sobre elas constituem maneiras de se apropriar da verdade, de tal forma que, quando as paixões comecem a agitar o espírito, ou acontecimentos perturbam a alma, o *logos* interiorizado reintroduz a serenidade. Em contrapartida, há uma série de técnicas destinadas a fazer a objetivação da alma, isto é, a verificar seu progresso no caminho do cuidado de si. Por meio do exame de consciência, da correspondência do discípulo para o mestre, da abstinência e da meditação sobre os males futuros mede-se o grau de sabedoria adquirida, isto é, avalia-se o quanto o sujeito conduz-se de acordo com o *logos*.

É nesse sentido que o conhecimento de si opera nessa ética. Não se trata de um sujeito descobrir a verdade de si, mediante um procedimento hermenêutico, que o interroga sobre seu desejo. Nessa cultura de si, a verdade deve ser assimilada pelo sujeito por meio de práticas específicas, que o capacitem a não se deixar perturbar por suas paixões ou por acontecimentos inerentes à vida. E esta é a teleologia dessa ética: a “[...] soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação” (FOUCAULT, 1999b, p. 72). Conhecer-se, nesse modo de subjetivação, é aferir em que medida essa finalidade foi atingida.

ÉTICA E DESEJO

Em seu comentário aos dez primeiros seminários de Lacan, Safouan (2006, p. 81) observa:

“As formações do inconsciente” representam o fim de uma etapa no ensino de Lacan. Se ele só tivesse deixado seus primeiros cinco seminários, já teria em seu favor uma obra considerável. A experiência psicanalítica foi redefinida de uma maneira que lhe renova a técnica. As noções que essa redefinição implica (a ordem simbólica, o Outro, o significante) foram explicitadas, assim como foram renovados os conceitos nos quais repousa a técnica (a transferência, a regressão, a resistência) de uma maneira que consuma a sua ruptura com a ordem biológica. O ponto para o qual convergem todos os fios da doutrina é o desejo, cuja interpretação já vemos que não pode ser um desvelamento, *é isso*.

Ainda de acordo com Safouan, se em Freud o desejo é isso de que um sujeito se defende, em *O desejo e sua interpretação* ele é o que defende um sujeito. Em suas análises das formações do inconsciente, o fundador da psicanálise realça a imanência entre desejo e linguagem. A partir dessa premissa, Lacan postula que o desejo vem ao sujeito do Outro. E é do desamparo que o desejo do Outro defende um sujeito.

Tal formulação pressupõe o falo inscrito como metáfora, isto é, a castração simbólica. Na medida em que opera um corte na relação imaginária de um sujeito com o objeto da pulsão, algo cai como um resto: objeto *a*, causa do desejo. Disso decorre o caráter evanescente do desejo. Ele relança a articulação fantasmática entre uma subjetividade e seus objetos inexoravelmente perdidos, de modo a contornar a afânise do sujeito. Por esse motivo, a interpretação psicanalítica não pode ser uma hermenêutica, pois ela não visa ao desvelamento do sentido opaco do desejo do Outro. Ela consiste em um corte na fixação fantasmática ao objeto, por meio do qual um sujeito advém. Assim procedendo, Lacan retira o desejo do domínio da significação – no qual ele possui um sentido prévio, ainda que obscuro –, inserindo-o no registro do significante, onde ele produz efeitos metonímicos de sentido.

Em *A ética da psicanálise*, Lacan (2008) parte dessa formulação conceitual para propor que, para além de uma teoria e uma clínica, o que Freud instaura é uma nova ética. Ao longo desse seminário, o psicanalista sugere a existência de um fio condutor, que entrelaça distintas concepções éticas, da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, ao hedonismo individualista contemporâneo, passando pela *Crítica da razão prática*, de Kant, *A filosofia na alcova*, de Sade, e o utilitarismo de Jeremy Bentham. Em todas elas, o prazer é a matéria a ser elaborada e a felicidade é o alvo a ser atingido. Em Freud, o prazer, na medida em que ilimitado – gozo, em Lacan –, é mortífero, razão pela qual se organiza o princípio de realidade. Em função disso, o eu depara-se com um impossível: encontrar o objeto desejado. Há algo que insiste, matéria por excelência da operação ética freudiana: *das Ding* – a coisa, tal como esta é pensada no *Projeto*.

Em *O inconsciente*, Freud distingue representação-coisa (*Sachvorstellung*) e representação-palavra (*Wortvorstellung*), propondo que no sistema inconsciente as inscrições mnêmicas encontram-se como coisa, isto é, como imagens sensoriais não articuladas de acordo com as leis da linguagem. No entanto, *das Ding* é a coisa de um modo muito mais radical. Trata-se da percepção da vivência originária de satisfação, objeto permanentemente procurado e nunca alcançado, o irrepresentável em torno do qual se constituem as representações que delineiam um sujeito. Nesse sentido, a alucinação do encontro com *das Ding* subjaz às formações do inconsciente. E é nesse ponto que se constitui um preceito ético psicanalítico fundamental: “onde isso era, devo advir” (FREUD, 1986c, p. 74).

Em outras palavras, a ética da psicanálise não se organiza em torno da satisfação pulsional, mas da inexorável falta de seu objeto. Por um lado, isso confere um caráter trágico à experiência analítica, pois ela não oferece a felicidade, mas a possibilidade de um sujeito criar estratégias para operar com o mal-estar. Por outro, a ética do desejo, que se delineia nas dobras das elaborações freudiana e lacaniana, não se impõe como uma norma moral universalizante. Ela não consiste em um imperativo categórico kantiano, ou em um ditame do supereu. Se adotamos a conceitualização foucaultiana, podemos dizer que ela pende muito mais para o lado das práticas de si do que da codificação das condutas. É desejável desejar.

Se, em torno do sujeito desejante, os pensamentos de Lacan e Foucault chocam-se – para o psicanalista, ele é o a priori de sua teoria; para o filósofo, é o que estamos deixando de ser –, é em torno da ética que eles potencializam-se, reciprocamente. Em *Eros e verdade*, o filósofo John Rajchman (1993, p. 7) observa que, ao debruçarem-se sobre a ética, Lacan e Foucault retomam um grande problema da filosofia antiga:

[...] qual é o eros do pensamento? Qual é o eros do tipo peculiar de verdade da qual a filosofia é a busca? Qual é a paixão que impele alguém a filosofar e o que o filosofar requer dele? Como advém ela em alguém, e quando, e com que efeitos sobre ele e sobre sua relação com os outros?

A partir de Descartes, a articulação entre sujeito e verdade tem como efeito o conhecimento científico. Nessa trajetória, elide-se a implicação do sujeito e os efeitos de transformação de seu ser que o encontro com a verdade pode propiciar. Ao mergulharem no domínio da ética, Lacan e Foucault erotizam a possibilidade de o sujeito pensar-se. É nesse solo fértil que este artigo busca lançar suas raízes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O homem sem gravidade*, Melman (2003b, p. 16) anuncia o advento de uma nova economia psíquica: “estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo”. A filiação às grandes narrativas – e à autoridade delas decorrente – esboroa-se. Ademais, a linguagem deixa de referir-se à instância fálica. Nela, o objeto não é mais representado, mas apresentado. Trata-se de uma linguagem inequívoca, regida por signos numéricos e icônicos, não por significantes. Em tal cultura, a transgressão perde sentido, pois é o limite ao gozo o que se apaga – o que implica a morte da fantasia e, em última análise, do sujeito dividido. No lugar do desejo do Outro, incitado por um objeto perdido, floresce a inveja do outro, evocada por seus objetos de gozo.

Nessa nova economia psíquica, o excesso não é interditado, mas prescrito. Nela, o sexual perde seu estatuto de gozo privilegiado, notado por Freud, e torna-se um gozo entre outros, em uma espécie de equalização dos gozos. Disso decorre a constituição de comunidades organizadas não em torno de um totem – alusão ao Pai Simbólico –, mas de um gozo comum. E tais comunidades convergem na formação de uma sociedade, na qual reivindicar a plena satisfação consiste em um direito inalienável. Nessa sociedade de adictos do gozo, que visam a preencher todos os orifícios do corpo, tudo se oferece ao olhar, isto é, a transparência consiste em um ideal. E nela a barbárie encontra-se em um horizonte muito próximo.

Para além do que pode haver de nostálgico, apocalíptico e caricatural nessa descrição da subjetividade contemporânea, há algo a ser escutado nesse discurso. Talvez não as respostas de Melman, mas o problema que ele formula. Ainda somos sujeitos desejantes? As elaborações conceituais de Freud e Lacan constituem-se nos marcos dessa subjetividade. Porém, que elas tenham se deslocado rumo ao problema do mal-estar e do gozo – da pulsão de morte, portanto – é significativo. Trata-se de assinalar os limites dessa modalidade de constituição subjetiva, ou seja, sua contingência. Dito de outro modo, trata-se de considerar as forças que operam no sentido de sua dissolução. Por esse motivo, a clínica psicanalítica é indissociável de uma análise da cultura.

Se estivermos assistindo à desintegração histórica das condições culturais que nos sustentam como sujeitos desejantes, a viagem de Foucault à Antiguidade mostra-nos que não há motivo para pânico. Nem sempre fomos sujeitos de desejo. Ademais, essa magnífica pesquisa realça algo crucial. Embora o filósofo tenha sido remetido aos gregos, helênicos e latinos em função de desdobramentos de sua história da sexualidade, o que o fascina nessa genealogia é a experiência ética da Antiguidade, inteiramente distinta da moral normalizadora da Modernidade. É nesse registro, especialmente, que um psicanalista é convocado a pronunciar-se. Se está em curso uma mutação cultural, que implica o ocaso do sujeito de desejo, tal como pensado por Freud e Lacan, não se trata apenas de elaborar conceitos que nos permitam operar, clinicamente, com os novos modos de subjetivação. É preciso relançar a pergunta, formulada por Lacan há mais de meio século, acerca da ética da psicanálise.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, J. **Entre cuidado e saber de si**: sobre Foucault e a psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, M. Não ao sexo rei. In: _____. **Microfísica do poder**. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 229-242.
- _____. Las técnicas de sí. In: GABILONDO, A. (Org.). **Estética, ética y hermenéutica**. Barcelona: Paidós, 1999a. p. 443-474.
- _____. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.
- _____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.
- _____. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.
- _____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. O retorno da moral. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 252-263.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- _____. A escrita de si. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. p. 144-162.
- FREUD, S. Proyecto de psicología. In: _____. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1986a. v. I. p. 323-446.
- _____. Lo inconciente. In: _____. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1986b. v. XIV. p. 153-213.
- _____. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In: _____. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1986c. v. XII. p. 53-74.
- LACAN, J. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- MELMAN, C. **Novas formas clínicas no início do terceiro milênio**. Porto Alegre: CMC, 2003a.
- _____. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003b.
- RAJCHMAN, J. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- SAFOUAN, M. **Lacaniana I**: os seminários de Lacan (1953/1963). Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.