

A PSICANÁLISE E O CUIDADO DE SI: ENTRE A SUJEIÇÃO E A LIBERDADE

Rodrigo Ventura*

Resumo: O objetivo deste trabalho é tentar encontrar na obra de Foucault e na filosofia antiga os elementos que nos permitam pensar, na atualidade, a psicanálise como uma prática de liberdade inscrita na tradição do cuidado de si.

Palavras-chave: cuidado de si; experiência; liberdade; modo de vida.

Abstract: The objective of this paper is to try to find in the work of Foucault and in the ancient philosophy the elements that allow us to think, nowadays, psychoanalysis as a practice of freedom inscribed in the tradition of care of the self.

Keywords: care of the self; experience; freedom; way of living.

1. Introdução

A motivação deste trabalho é pesquisar as condições de possibilidade da transformação subjetiva, que apontam para a constituição de novos modos de vida, ou seja: modos de pensar, agir, sentir, dizer e se relacionar consigo e com o mundo.

É neste sentido que nos interessa pensar a clínica psicanalítica como espaço de transformação de si e de experimentação de outras formas de ser e de acontecer na vida. Transformação esta que está para além da eliminação de sintomas, indicando sempre um novo modo de subjetivar-se. Um grande desafio, porém, se coloca. E quem nos coloca este desafio é Foucault, ao nos fazer perceber que os efeitos de sujeição das relações de poder-saber também estão presentes no *setting* analítico.

Diante deste desafio, iremos problematizar a tensão presente na prática psicanalítica entre a sujeição e a liberdade das subjetividades, tentando encontrar na própria obra foucaultiana e na filosofia antiga os elementos que nos permitam pensar a psicanálise como uma prática de si contemporânea que retome aspectos importantes da tradição do cuidado de si.

* Psicanalista. Membro do Círculo Brasileiro de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro (CBP-RJ). Membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP). Pós-graduado em Filosofia Contemporânea pela PUC-Rio. Mestre em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Doutorando em Teoria Psicanalítica pela UFRJ.

Para finalizar esta breve introdução, é importante ressaltar que temos plena consciência de que a tentativa de estabelecer uma articulação entre a psicanálise e a filosofia não é tarefa fácil. O que interessa na articulação entre Freud e Foucault é a ressonância do discurso deste último na teoria psicanalítica, ou seja, o que este discurso faz questão à psicanálise. Portanto, a obra de Foucault será utilizada como agulhão para tentar pensar a psicanálise inscrita na tradição do cuidado de si. Obviamente que não se trata de encontrar Freud defendendo literalmente a nossa hipótese de trabalho, mas de lê-la em Freud com as lentes poderosas de Foucault.

2. Um pouco de Foucault

Poder e normalização

No âmbito de sua genealogia do poder, Foucault efetua uma torção nas tradicionais teorias do poder, lançando luz sobre a dimensão móvel, rasteira e cotidiana desta noção. O poder não possui uma essência ou uma natureza universal, não existindo uma unidade fundamental e transcendental chamada “Poder”, mas sim poderes, com minúscula e no plural.

Portanto, não faz sentido o fora ou o outro do poder, pois não existe quem detém o poder e quem dele está excluído. Todos estão imersos em um grande campo imantado e dinâmico, onde diversas relações de forças se cruzam nas mais variadas direções. Na visão foucaultiana, o poder não é só negativo, não só exclui, coage, domina, reprime e censura, mas também é positivo e produtivo, fabricando realidades, discursos e indivíduos.¹

Na esteira de sua análise acerca do poder, o ponto de partida é uma forma de exercício de poder em que o soberano detinha o direito de causar a morte e de deixar viver. Em outras palavras, poder de vida e de morte exercido sobre os súditos. A partir século XVII, o poder soberano sofre uma série de transformações, dando lugar a uma forma de relação de poder que não visa apenas a barrar ou a destruir as forças individuais, mas a ordená-las e delas tirar o maior proveito. O que observamos aqui é a passagem do poder soberano para o biopoder, que em vez de exercer o direito de causar a morte, inverte o foco na direção de garantir, reforçar e multiplicar a vida. Mais do que se manifestar pela presença da morte, objetiva qualificar, medicar e avaliar a vida. Os carrascos são então substituídos por técnicos.

O biopoder se organizou em torno da vida sob duas formas principais, ou melhor, duas tecnologias de poder: o poder disciplinar e a biopolítica. O primeiro tem como meta o adestramento, a docilização, a ampliação e a extorsão da força dos corpos dos indivíduos, enquanto que o último se centra na regulação do corpo-espécie da população, visando às suas condições de saúde e proliferação. Corpo produtivo e corpo submisso em um só tempo.

O poder sobre a vida se exerce cada vez mais pelo domínio das normas, extrapolando o campo legal. Enquanto a lei mede o indivíduo apenas em função dos códigos estabelecidos e do que é permitido ou proibido, a norma, a partir da definição de um modelo ótimo e da valorização de determinados tipos de conduta, visa a homogeneizar e a padronizar os indivíduos, intervindo diretamente no “como” de suas vidas. “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 1988, p. 135).

A sujeição da subjetividade

Nesse cenário, Foucault afirma que existe uma circularidade entre poder e saber. Poder e saber estão diretamente implicados, não existindo exterioridade entre ambos, mas sim relações de poder-saber que se articulam em discursos produtores de verdade. “Seria apenas nessa articulação tensa entre saber e poder que se enunciaria finalmente a noção de verdade, perdendo esta então qualquer marca de absoluto e de intangível” (BIRMAN, 2000, p. 25).

Segundo Foucault, as relações de poder-saber definem historicamente o campo do que é verdadeiro e do que é falso. O que existe não é a verdade em si, mera ficção filosófica, mas sim os efeitos de verdade produzidos pelas relações de poder-saber.

Para este filósofo, o problema das relações de poder-saber era apenas um instrumento de análise das relações entre o sujeito e a verdade. “Meu problema sempre foi (...) o das relações entre sujeito² e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade” (FOUCAULT, 2004b, p. 274) O que Foucault evidencia é que os jogos de verdade instituídos pelas relações de poder-saber estão diretamente implicados nos processos de subjetivação ou, em outras palavras, na produção de formas de subjetividade.

Neste momento da obra de Foucault, ainda no âmbito da genealogia do poder, a questão do sujeito ainda está colocada de forma negativa. O sujeito não é constituinte da verdade, mas, pelo contrário, é sempre constituído por ela, como um efeito das relações de poder-saber que engendram discursos verdadeiros a respeito de si. Este poder individualizante da verdade é caracterizado pela normalização e pela sujeição da subjetividade. Ou seja, estamos falando de um modo de subjetivação individualizante, que se configura como modalidade de sujeição, produzindo formas de subjetividade homogêneas e padronizadas.

Ao endossar e acreditar nas verdades reveladas e objetivadas de si, o sujeito se submete a uma verdade produzida por outrem e se prende a uma identidade rígida e fixa. Torna-se, assim, outro de si mesmo e passa a ser aquele que a verdade sobre si estabelece quem ele é, ou seja: o pecador, o louco, o criminoso, o neurótico. A insistência em objetivar a verdade do sujeito resulta no enquadramento da sua subjetividade pela régua da ciência e na consequente reificação deste sujeito-objeto.

De acordo com Foucault, a confissão seria o exemplo maior do vínculo existente entre as relações de poder-saber, a verdade e a sujeição da subjetividade. “Desde a Idade Média, pelo menos, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de que se espera a produção da verdade. [...] A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder” (FOUCAULT, 1988, p. 58).

O homem do Ocidente tornou-se um animal de confissão, consolidando-a como prática central dos procedimentos de individuação do poder e como o lugar privilegiado da constituição da verdade do eu. É nesse contexto que Foucault indica que as ciências modernas do homem se estabelecem enquanto regimes de verdade em torno da enunciação confessional do eu, desferindo uma das suas maiores críticas à psicanálise ao inscrevê-la, junto com a medicina³ e a criminologia, como mais um capítulo na história do dispositivo da confissão. E esta crítica traz para o centro da discussão a questão das relações de poder entre analista e analisando.

As relações de poder na clínica psicanalítica

Durante grande parte do desenvolvimento da teoria psicanalítica

podemos perceber Freud tentando lidar com a questão do poder associado ao processo terapêutico. É impossível negar a presença das relações de poder no *setting* analítico, fazendo pairar sobre a prática clínica psicanalítica a nuvem negra da sujeição através do poder de influência e de sugestão que se estabelece com a transferência.

Mesmo quando Freud abandona as técnicas da hipnose e da pressão, passando a dar ênfase à associação livre e ao trabalho de interpretação, a questão do poder ainda permanece colocada, pois a sugestão continuava a fazer parte de sua clínica, assombrando o ideal liberal de seu trabalho.

O abandono dessas técnicas tornou o processo analítico mais lento e laborioso. Porém, não necessariamente o isentou do uso da sugestão, que passou a ser utilizada no contexto da transferência, calcada no poder de influência do analista. “E devemos dar-nos conta de que, em nossa técnica, abandonamos a hipnose apenas para redescobrir as sugestões em forma de transferência” (FREUD, 1916-1917, p. 447).

A relação de poder entre analista e analisando passou a se expressar sobre a própria transferência, ao se tentar suprimir o que nela obstaculizava o tratamento. O que estava em jogo para alcançar o êxito terapêutico era a capacidade do analista de influenciar o analisando, pela via da transferência, a abandonar suas resistências. Portanto, podemos observar que transferência e sugestão caminhavam lado a lado no trabalho analítico:

Na psicanálise, agimos sobre a própria transferência, deslindamos o que nela se opõe ao tratamento, ajustamos o instrumento, com o qual desejamos causar nosso impacto. Assim, se nos torna possível auferir uma vantagem inteiramente nova do poder da sugestão; ela passa para as nossas mãos. O paciente não sugere a si mesmo o que quer que seja que lhe agrade: guiamos sua sugestão na medida em que ele, de algum modo, é acessível à sua influência. Contudo, agora, aos senhores, não importa se denominamos a força motriz de nossa análise, de transferência ou de sugestão (ibid., p. 452).

Em seu texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), Freud estabelece a equivalência entre a hipnose, o amor e a transferência, evidenciando com muita clareza a massificação do poder fundada na força do amor. “O fundamento psíquico de qualquer modalidade de dominação e de poder, sejam estes médicos, psicanalíticos ou políticos, estaria no amor” (BIRMAN, 2010, p. 38).

Côncio do risco do uso da sugestão na psicanálise, Freud frisa que diferentemente dos demais tratamentos psicoterápicos, nos quais a transferência permanece intocada, na experiência analítica a transferência em si é objeto de interpretação, estando todo fim de análise relacionado com a possibilidade de se desfazer este vínculo transferencial. Entretanto, o quanto isto acontece de fato? Liquidar a transferência é matar o analista. Quantos se deixam matar ou morrer?

Além disso, ao longo da história da psicanálise é possível perceber a proliferação de dogmatismos teóricos e técnicos nas mais diversas escolas psicanalíticas, resultando em analistas grudados a um conjunto de referências estagnadas. Nesse ambiente asfixiante, a teoria enquanto saber doutrinário instituído e a técnica enquanto tecnologia de poder produzem efeitos de sujeição que esvaziam a experiência clínica.

Assim, a questão dos efeitos das relações de poder no *setting* analítico é sem dúvida um nó cego na prática psicanalítica, que não temos a pretensão de solucioná-lo. Entretanto, se intencionamos pensar uma prática psicanalítica que escape de se tornar um dispositivo de poder-saber normalizante, é necessário explorar este terreno espinhoso.

3. Dobrando Foucault sobre si mesmo

Reconhecendo na prática psicanalítica o limite tênue e a tensão entre a sujeição e a liberdade das subjetividades, é possível agora dar forma à questão que orienta este trabalho: Como pensar uma prática psicanalítica comprometida com a produção de modos de vida menos normalizados e submissos? A nossa aposta é encontrar na própria filosofia de Foucault um caminho possível.

Este caminho é vislumbrado no terceiro e último eixo teórico da obra foucaultiana, quando este autor se volta para a Antiguidade greco-romana para estudar a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Em seu curso *Hermenêutica do Sujeito* (1982), Foucault nos dá uma valiosa pista de qual caminho seguir:

Se podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade (isto é evidente, todos os cientistas o sabem), não se deve esquecer que, em formas de saber que não constituem

precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência, reencontramos, de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, algumas exigências de espiritualidade. (...) Se considerarmos uma e outra, sabemos bem que, por razões totalmente diferentes, mas com efeitos relativamente homólogos, no marxismo como na psicanálise, o problema a respeito do que se passa com o ser do sujeito (...) e a consequente questão acerca do que pode ser transformado no sujeito pelo fato de ter acesso à verdade, estas duas questões repito, absolutamente característica da espiritualidade, serão por nós encontradas no cerne mesmo destes saberes ou, em todo o caso, de ponta a ponta em ambos. De modo algum afirmo que são formas de espiritualidade. O que quero dizer é que nestas formas de saber reencontramos as questões, as interrogações, as exigências que, a meu ver – sob um olhar histórico de pelo menos um ou dois milênios –, são as muito velhas e fundamentais questões da *epiméleia heautoû* (FOUCAULT, 2004a, p 39-40).

Nesta longa passagem Foucault reconhece que é possível reencontrar no cerne da psicanálise as questões do cuidado de si. Contudo, para Foucault a psicanálise não levou muito em consideração, de maneira clara e corajosa, este ponto de vista. Nosso caminho se propõe a encontrar na própria obra freudiana, tão rica em possibilidades de leitura, uma psicanálise que retome aspectos importantes da tradição do cuidado de si.

Caso consigamos empreender este caminho hipotético, não temos dúvida de que um dos resultados será distanciarmos a psicanálise da cientificidade da medicina e dos saberes *psi*, que são constantemente convocados na atualidade para aumentar a aderência dos sujeitos às normas estabelecidas pelos dispositivos de poder-saber, para aproximarmos definitivamente a psicanálise da filosofia. Mas não de uma filosofia qualquer e sim da filosofia antiga, quando a filosofia era pensada como modo de vida, quando *logos* e *bios* não se dissociavam.⁴

4. Em busca de um espaço de liberdade: a resistência e o si

Resistências e o novo eixo teórico da obra foucaultiana

Por que utilizar a noção de cuidado de si para dar conta da questão que nos orienta? Novamente Foucault nos aponta a direção. Diante das dificuldades de atravessar a linha das relações de poder-saber, o mesmo também se questiona a respeito dos espaços possíveis de resistência, afirmando que onde há poder, há resistência e possibilidade de luta.

Diferenciando a relação de violência da relação de poder, Foucault vai

afirmar que esta última só existe articulada com dois elementos fundamentais: que todos os envolvidos sejam reconhecidos até o fim como sujeitos livres e “que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Portanto, o poder só se exerce sobre sujeitos livres, visto que a escravidão não é uma relação de poder, mas sim de coação e dominação. Não há uma relação de exclusão entre poder e liberdade, pelo contrário, a liberdade é condição de possibilidade para que o poder se exerça. É intrínseco às relações de poder a abertura de um campo de resistência.

Desta forma, resistência e liberdade articulam-se diretamente com as relações de poder. É sob o fundo de liberdade que a resistência frente ao poder se exerce. “Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga” (ibid., p. 248).

De acordo com Foucault, historicamente as várias formas de resistência articulam-se em três principais tipos de luta: i) contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); ii) contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; e iii) contra as formas de sujeição, ou seja, contra a submissão da subjetividade, sendo esta última a mais importante para ele na atualidade.

Este último tipo de resistência se caracteriza como luta contra os dispositivos de poder-saber que confinam e fixam o sujeito à sua própria identidade, subjugando-o e tornando-o “sujeito a”, ou seja, classificando e normalizando sua subjetividade. Não se sujeitar é resistir, é abrir-se para outros e novos modos de ser sujeito e de estar no mundo. “Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir quem somos, mas recusar o que somos (...). Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (Ibid., p. 239).

Neste momento, Foucault concebe a possibilidade de uma relação consigo como alternativa aos efeitos normalizantes do poder disciplinar moderno e do biopoder. Ao tentar escapar da relação circular entre poder e saber, Foucault inaugura e acrescenta um novo eixo teórico em sua obra: o *si (soi)*. É neste ponto que Foucault mergulha na Antiguidade greco-romana para

pesquisar a noção de cuidado de si.⁵

A noção de cuidado de si: uma breve apresentação

A noção de cuidado de si aparece pela primeira vez em Platão, em torno do personagem de Sócrates, nos textos “Apologia de Sócrates” e “Alcebiades”, o qual se apresenta como aquele que tem por função incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a cuidarem de si.⁶

Aquilo que Sócrates incita é uma mudança de atitude em relação a si mesmo, um outro olhar que resulta em uma atenção cuidadosa sobre si. Diante da preocupação exagerada com fama e fortuna, de sua voz ecoa a seguinte mensagem: ocupem-se de si mesmos, apreendam a si mesmo, cultivem a si mesmo, não tomem outra coisa como si mesmo, não se percam de si.

Para Foucault, a noção do cuidado de si evidencia a filosofia como modo de vida, composta de uma dimensão teórica e outra prática que são inseparáveis. Este aspecto prático, denominado por ele de “espiritualidade”, durante toda a Antiguidade nunca esteve separado do aspecto teórico. Porém, a partir principalmente da modernidade o que se percebe é um afastamento quase definitivo entre teoria e prática filosófica, ou seja, entre a filosofia e vida.⁷

Como processo que dura a vida toda, o cuidado de si é constituído por um conjunto de práticas e técnicas que são exercidas de si para consigo mesmo, com o objetivo de modificar-se para se ter acesso à verdade. Essas práticas, que não eram nem obrigatórias nem punitivas, compõem a ascese antiga (*áskesis*), que possui uma dimensão de exercício, de esforço e de trabalho.

Em seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault indica que *áskesis* e Eros, no âmbito das práticas de cuidado de si, estão diretamente relacionados com a transformação do sujeito para o acesso à verdade.

Eros e *áskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade (FOUCAULT, 2004a, p. 20).

Áskesis e Eros são forças motoras da transformação subjetiva e da consequente constituição de novos modos de vida, que manifestam, pelos atos e condutas, ou seja, pelo próprio viver, a verdade singular de cada sujeito. É

neste mesmo sentido que o cuidado de si pode ser caracterizado como uma "elaboração de si através de si, uma apaixonada transformação, uma modificação lenta e difícil, mediante o cuidado contínuo com a verdade" (FOUCAULT apud ORTEGA, 1999, p. 59, grifos nossos).

Na tentativa de articularmos a psicanálise com o cuidado de si, tomaremos *áskesis* e Eros como noções-chave. Logo, torna-se necessário apresentarmos um pequeno recorte destas noções no âmbito tanto da filosofia antiga quanto da psicanálise.

5. *Áskesis* e Eros na Filosofia Antiga

Aspirando um modo de vida que nunca efetivamente se alcançava, a *áskesis*, termo grego emprestado do vocabulário do atletismo, implicava um trabalho infinito e autônomo de si para consigo, visando à liberdade e à autarquia frente a si (apetites e desejos) e ao mundo.

A vida ascética não era uma vida regrada pautada na heteronomia e não prescrevia nenhuma forma determinada, universal e correta para se lidar consigo mesmo. A *áskesis* estabelecia um conjunto de exercícios de incorporação da filosofia para responder existencialmente de maneira outra aos acontecimentos da vida. Neste sentido, podemos pensar a *áskesis* como trabalho singular de transformação de *logos* em *ethos*, de *logos* em *bios*.⁸

De acordo com Foucault, existem diferenças marcantes entre a ascese antiga e a ascese cristã. A ascese antiga não estava orientada para a renúncia de si, mas para a afirmação de si mesmo; não estava regulada pelos sacrifícios, mas pelo dotar-se de algo que não se tem; não pretendia ligar o indivíduo à lei, mas o indivíduo à verdade. Enquanto conjunto de exercícios existenciais de preparação para a vida, o objetivo da ascese antiga era munir o sujeito de uma armadura (*paraskeué*) para encarar a dureza da vida.

Sem esquecer os diálogos *Lísis* e *Fedro*, em que é possível encontrarmos importantes passagens sobre Eros, é no seu texto *O Banquete* que Platão vai se dedicar exclusivamente aos diversos aspectos do amor, apresentando vários elogios a Eros.⁹ Porém, sem ignorar a importância pertinente a cada elogio, vamos nos deter aqui apenas no discurso de Sócrates.

Para proferir o seu discurso, Sócrates lança mão da personagem

Diotima, uma sacerdotisa que vai lhe falar a verdade sobre Eros. Em sua fala, a sacerdotisa diz para Sócrates que Eros não é nem deus nem mortal, mas sim um intermediário (*metaxu*) entre um e outro. Eros se apresenta então como “algo entre”, como “entre dois”, exercendo uma posição de *daimon* intermediário entre deuses e humanos.

No mito apresentado pela sacerdotisa, Eros é filho de Poros (recurso, caminho, engenho) e *Penia* (pobreza), gerado no dia do aniversário de Afrodite (deusa da beleza). Entretanto, mesmo sendo filho da pobreza, caracterizado por uma falta constituinte, Eros de forma alguma se reduz a uma mera privação, pois está sempre construindo os meios e recursos para suas investidas amorosas. Caçador que tece armadilhas, sempre inventivo, o que Eros possui são as vias e os caminhos para acercar-se do que ama. Neste sentido, Eros é ação, é um “dirigir-se a”, é um impulso.

Como foi concebido no dia do nascimento de Afrodite, aquilo que Eros ama e busca é o belo. E na última parte de seu discurso, Diotima afirma que Eros é quem constrói o caminho na direção da experiência do belo em si. Através do amor aos belos corpos é possível passar ao amor pelos belos ofícios e assim para as belas ciências até se alcançar o belo em si.

O que nos interessa nesta passagem é a caracterização que Diotima faz de uma ascese erótica, que conduz o amante da beleza dos belos corpos até a contemplação do belo em si mesmo. Esta ascese erótica é um exercício, um trabalho, uma escada que exige esforço, um caminho árduo rumo à verdade.

Portanto, em torno da figura de Sócrates gostaríamos de ressaltar que: i) Eros é ligação, atividade, impulso motor, caminho; ii) a filosofia pode ser considerada uma “erosofia”, ou seja, uma filosofia movida por Eros rumo à verdade; iii) todos os diálogos apresentam uma dimensão ascética, pois visam a uma transformação do interlocutor; iv) Eros e *áskesis* estão totalmente entrelaçados, como forças motoras da transformação de si e da consequente constituição de novos modos de vida.

Vale lembrar que Sócrates inaugura a filosofia como modo de vida, questionando sempre sobre as coisas da vida, como, por exemplo: a coragem para um soldado e a justiça para um estadista. Sua função é cuidar para que os outros cuidem de si e transformem as suas maneiras de viver. Sócrates se recusou a ocupar o lugar de mestre, não transmitiu nenhum saber objetivo (“sei

que nada sei”), não indicava caminhos (aporia), não fixou nenhuma doutrina e não gerou escola. Ele era a mutuca que aguilhoava os atenienses, provocando movimento e transformação ética sempre num registro erótico. O método socrático consistia em: ironia, dialética (diálogo) e maiêutica, objetivando ajudar que cada um engendrasse a si mesmo: dar origem, produzir, gerar a si.

Na história da filosofia, a instituição de escolas filosóficas e a transformação de teorias em doutrinas formaram o terreno fértil para a proliferação de dogmatismos e para o declínio da filosofia como modo de vida. Quando vida e filosofia se separam, o vigor da experiência filosófica, assim como a sua potência de transformação, tão presentes na prática socrática, se esvaziam. Qualquer semelhança com a história da psicanálise não é mera coincidência.

6. *Áskesis* e Eros na psicanálise

Em todo o seu percurso Freud utiliza diversas palavras compostas com o termo “*arbeiten*”, que corresponde em português ao verbo “trabalhar”, das quais gostaríamos de destacar: *trauerarbeit* (trabalho do luto), *durcharbeitung* (perlaboração) e *verarbeitung* (elaboração).

Trauerarbeit pode ser considerado como o processo de desinvestimento (retirada de libido) das representações de um objeto de amor perdido. Em linhas gerais, trata-se de um trabalho lento e penoso de tentar se desapegar das memórias deste objeto.

Durcharbeitung pode ser traduzido literalmente por “trabalhar através de”, apresentando os seguintes significados: trabalhar sem interrupção, superar dificuldades através do trabalho, trabalhar com esforço até o final da tarefa. Nas obras de Freud, este termo aparece como um trabalho árduo e prolongado sobre as resistências do paciente, para que o mesmo possa enfrentá-las, superá-las e recordar uma memória até então inconsciente.

Verarbeitung significa no uso corrente da língua alemã: assimilar (física ou psiquicamente), digerir (visceralmente), transformar (decompondo, dissolvendo ou rearranjando). Dentro do contexto da concepção freudiana de aparelho psíquico que captura, transforma e transmite os estímulos somáticos, lidar com o acúmulo pulsional implica encontrar caminhos para sua ligação e escoamento.

A partir da análise destes termos, que apontam principalmente para o trabalho e o esforço do psiquismo para lidar com o excesso pulsional, fica evidente que só há transformação psíquica depois de muito trabalho, consciente ou não, do analisando.

Entretanto, a noção de trabalho na obra freudiana não se encerra apenas nos referidos termos. É necessário chamar a atenção para a presença desta noção dentro do contexto de um conceito fundamental para a psicanálise: a pulsão, na qual também está presente de forma marcante a noção de trabalho.

De acordo com Freud, a pulsão, conceito que articula o somático e o anímico, é uma exigência incessante de trabalho para o aparelho psíquico. Enquanto força constante e estímulo para o psíquico, a pulsão obriga o psiquismo, para evitar o desprazer e o desamparo, a trabalhar para encontrar um caminho de expressão desta energia no mundo (material ou psíquico), reduzindo-a a ao nível mais baixo possível. Portanto, o trabalho do psiquismo é um trabalho de ligação e de estabelecimento de circuitos pulsionais.

Além disso, já no contexto da segunda teoria das pulsões, para que seja possível enfrentar a pulsão de morte é necessária a realização de um trabalho de inscrição e ligação desta força pulsional no campo da representação. Este é o trabalho de Eros em prol da vida.

Nesta perspectiva, é contra a tendência de base em direção à morte que a vida deveria lutar com todas suas forças. A vida teria sempre, como condição de possibilidade, a marca de Eros a se afirmar contra a morte iminente, anunciada pela força constante, insistente e repetitiva da pulsão de morte.

Segundo Freud, a pulsão de morte não pode ser erradicada nunca, já que a pulsão por excelência, antes de ser capturada pelo psiquismo em suas cadeias de representações, é a pulsão de morte. A única forma de se contrapor à pulsão de morte é a partir de Eros como princípio de afirmação da vida. Não é à toa que, em sua carta ao cientista Albert Einstein, discutindo os motivos pelos quais o homem faz a guerra, Freud afirma que:

Não há maneira de eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem; pode-se desviá-los num grau tal que não necessitem encontrar expressão na guerra. Nossa teoria mitológica dos instintos facilita-nos encontrar a fórmula para métodos indiretos de combater a guerra. Se o desejo de aderir à guerra é um efeito do instinto

destrutivo, a recomendação mais evidente será contrapor-lhe o seu antagonista, Eros. (...) A psicanálise não tem motivo para se envergonhar se nesse ponto fala de amor (FREUD, 1932-1933, p. 205).

Este tema é retomado pelo filósofo Derrida em seu pronunciamento nos Estados Gerais da Psicanálise, do ano de 2000. Ratificando Freud, Derrida afirma que a única maneira de combater a crueldade que é efeito da pulsão de morte é: “Fazer jogar a força antagonista de Eros, o amor e o amor à vida, contra a pulsão de morte. Existe, então, um contrário à pulsão de crueldade mesmo que esta não conheça fim” (DERRIDA, 2000, p. 76).

Vale destacar que a importância concedida ao trabalho de Eros sobre a pulsão de morte é anunciada de forma lapidar por Freud nas últimas linhas do texto *O mal-estar na civilização*: “Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (FREUD, 1929-1930, p. 147-148).

7. A psicanálise e o cuidado de si

Na tradição do cuidado de si, as experiências ascéticas e eróticas são as forças motoras de transformação subjetiva e de constituição de novos modos de vida. Logo, trazendo para o primeiro plano do discurso psicanalítico as noções de trabalho (*áskesis*) e Eros, acreditamos ser possível estabelecer uma leitura da psicanálise que retome aspectos fundamentais da tradição do cuidado de si.

Conjugando estas duas noções, nos arriscamos a pensar a prática psicanalítica como uma ascese erótica, ou melhor, como um trabalho/exercício erótico cujo objetivo terapêutico se deslocaria para o trabalho de si sobre si e para o exercício de novos modos de existência, a partir da constituição de diferentes destinos eróticos para a pulsão.

Não se trata de voltar-se para uma suposta interioridade, em busca de um sujeito essencial ou de uma verdade inconsciente a ser decifrada, e muito menos de tentar adequar ortopedicamente o sujeito às exigências do mundo. Muito pelo contrário, a ideia é criar um espaço para o exercício de diferentes possibilidades eróticas e para que o analisando possa, neste sair erótico de si,

transformar-se e arriscar-se corajosamente a produzir novas verdades de si.

Nesse sentido, volto ao nosso ponto de partida, à questão da excentricidade, dos confins. Propiciar ao paciente sair dele próprio para experimentar ser de uma maneira diferente, que é uma forma de propor uma historicização, uma mise-en-scène, é um modo de fazer com que ele, a partir do fora, possa se reerotizar, reerotizar a vida psíquica e, por consequência, a vida relacional. É assim que entendo a ideia da psicanálise como sendo uma experiência, uma proposta de se reexperimentar de uma maneira diferente. Um convite para sair de si próprio (BIRMAN, 2002a).

Reerotizar-se é reexperimentar e afirmar a vida. Aqui, a transferência, que articula tão bem as noções de Eros e trabalho, deve ser colocada no centro da prática psicanalítica, estabelecendo-se como um território erótico de acolhimento, de prática de liberdade e de experimentações subjetivas frente a si, ao mundo e às crenças que imobilizam o sujeito. A transferência, este vínculo erótico que se vive no encontro afetivo de duas subjetividades, mobiliza muitas forças, e o analista, com a força de sua presença e de sua palavra, deve entrar nesta guerra onde o resultado é imprevisível.

Devemos pensar o analista não apenas como lugar de escuta, mas principalmente como lugar de promoção de atos ligados à estagnação pulsional. Se não devemos nos envergonhar de falar de amor, também não devemos nos envergonhar de falar de liberdade. É preciso arriscar-se, explorar as fronteiras (teórica e clínica) e não recuar diante da afirmação dogmática: “isso não é psicanálise!”

Temos que pensar o que faz a psicanálise funcionar na atualidade e sair da gagueira escolástica. Diante do limite da palavra interpretativa e do imobilismo que muitas vezes o dogmatismo teórico/clínico provoca, o analista deve agir neste campo de batalha para tentar promover a mobilidade pulsional e a transformação subjetiva. É preciso enfrentar este dogmatismo que esvazia a experiência psicanalítica e reinventar as possibilidades de escutas e do fazer analítico, retomando a potência de transformação desta experiência e instigando o ensaio de novos posicionamentos subjetivos em relação a si e ao mundo. E que a vitória esteja do lado dos grandes batalhões!

Neste sentido, a noção de experiência é fundamental em nossa empreitada. A análise etimológica do verbo “experimentar” nos revela a seguinte significação: “vencer dificuldades”, “superar obstáculos” e “abrir novas

perspectivas” (ROCHA, 2008), indicando a sua dimensão de esforço, trabalho e mudança. Porém, é em sua forma pronominal que saltam aos olhos os seguintes significados: “exercitar-se”, “ensaiar-se” e “provar-se”, apontando toda a sua consonância com a nossa hipótese.

Enquanto ascese erótica, a psicanálise não se posicionaria como uma domesticação racional da *physis* humana e de sua dimensão pulsional, mas bem ao contrário, ela indicaria uma luta infinita frente àquilo que inquieta e desassossega o homem. “A promessa da análise não é uma vida equilibrada, mas uma espécie de *savoir faire* com essa energia incalculável de nossa vida corporificada” (RACHMAN, 1993, p. 45). Em oposição às terapêuticas que prometem uma cura rápida e garantida, a psicanálise responsabilizaria o sujeito em um trabalho árduo e longo de transformação de si e de experimentação de novos modos de ser.

Pensar a psicanálise inscrita na tradição do cuidado de si é pensar na contramão do cientificismo contemporâneo. É pensar a psicanálise, não como uma ciência do sexual, mas como uma prática próxima do campo da ética e da filosofia. É pensar a psicanálise enquanto experiência que desafia os dispositivos normalizantes de poder-saber e suas práticas de sujeição, assumindo a sua potência de subversão e a sua aposta radical na singularidade e na liberdade.

Referências bibliográficas

- BIRMAN, J. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. Os jogos de verdade da Psicanálise. Revista *Percurso*, São Paulo, n. 29, 2002. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs29/29Entrevista.htm>. Acesso em: out. 2012.
- _____. Discurso freudiano e medicina. In: BIRMAN, J.; Fortes, I.; PERELSON, S. (Orgs.). *Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010.
- DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Editora Escuta, 2001.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987.
- _____. *A História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. 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: Editora Forense Universitária, 1995.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária Ltda., 2004b.
- _____. *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard, 2009.
- FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. Rio de

Janeiro: Imago, 1996. [Os textos selecionados abaixo referem-se a essa edição].

_____. *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1916-1917), volume XVI.

_____. *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921), volume XVIII.

_____. *Mal-estar na civilização* (1929-1930), volume XXI.

_____. *Por que a guerra?* (1931-1932), volume XXII.

_____. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1932-1933), volume XXII.

GOULET-CAZÉ, M-O.; BRANHAM, R. (Orgs.) *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 21. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

PLATÃO. *O primeiro Alcebiades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes e coord. de Benedito Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70, 2010.

PORTOCARRERO, V. Reabilitação da concepção de Filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault. In: KOHAN, W.; GONDRA, J. (Orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RAJCHMAN, J. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da verdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

ROCHA, Z. A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã. *Revista Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2008.

Notas

¹ Foucault não confunde as noções de indivíduo e sujeito, sendo a individuação uma forma sujeitada e normalizada de subjetivação.

² Foucault se insurge contra a concepção de um sujeito essencial e universal. Para Foucault, o sujeito deve ser pensado como processo de subjetivação, que representa “a experiência (...) que redunde em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade” (FOUCAULT, 2004b, p. 262).

³ Já em seu livro *O Nascimento da Clínica* (1963), Foucault indica que a medicina moderna é a matriz constitutiva das demais ciências humanas, incluindo aí os saberes *psi* (psicologia e psicanálise). Respondendo àqueles que afirmavam que a psicanálise em nada tinha a ver com a medicina, Foucault assevera que a clínica psicanalítica, principalmente pela influência de Bichat, seria herdeira da clínica médica moderna. Porém, apesar desta aproximação, cabe mostrar resumidamente as descontinuidades entre estes campos de saber. Mesmo para Freud sendo neurologista de formação, não resta dúvida que a psicanálise nasce como crítica à medicina, principalmente no que diz respeito à anátomo-clínica fisicalista, que busca na lesão e na degenerescência hereditária a causa dos sintomas patológicos, assim como à psicologia, enquanto teoria das faculdades psíquicas centradas nos registros da consciência.

⁴ Não me parece que é de forma inocente que, principalmente depois de 1920, Freud começa a lançar mão de filósofos e mitos gregos em sua obra, chegando a afirmar que a teoria das pulsões era a sua mitologia. Além disso, cabe lembrar que na psicanálise, assim como na filosofia antiga, prática e teoria são indissociáveis.

⁵ O interesse de Foucault com os estudos a respeito do cuidado de si não residia em um retorno nostálgico à Antiguidade, mas, muito pelo contrário, no aqui e agora de nós mesmos. Para ele era fundamental pensar na atualidade a questão da constituição de novos modos de vida.

⁶ “E tu, que é o melhor dos homens; tu, ateniense, cidadão da maior cidade e mais célebre por sabedoria e poder, não te envergonhes de pensar em acumular o máximo de riquezas, fama e honras, sem te preocupar em cuidar da inteligência, da verdade e da tua alma, para que se tornem tão boas quanto possível? E se algum de vós retrucasse que cuida de fato delas, não o deixaria afastar-se nem iria embora, mas o interrogaria, o analisaria, o impugnaria” (PLATÃO, 2004, p. 82).

⁷ Foucault ressalta que durante a Antiguidade greco-romana o cuidado de si incluía e

subordinava o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). Nesta época, o cuidado de si era o fundamento a partir do qual se justificava o “conhece-te a ti mesmo”. Entretanto, ele chama a atenção para a ruptura efetuada historicamente pelo cristianismo nas relações entre o cuidado de si e o “conhece-te a ti mesmo”. A partir do cristianismo tem início a valorização do aspecto de conhecimento do “conhece-te a ti mesmo”, que aponta para uma hermenêutica da subjetividade e para a existência de uma verdade a ser decifrada. O plano epistemológico cresce em detrimento do plano do cuidado. Foucault nos mostra que este processo histórico desemboca no que ele denomina de “momento cartesiano”, quando a separação entre o cuidado de si e o “conhece-te a ti mesmo” é radicalizado e o procedimento cognitivo e lógico (evidência e indubitabilidade) é privilegiado como via régia para se ter acesso à verdade.

⁸ Os cínicos eram os mestres da *áskesis* e grandes expoentes da tradição do cuidado de si. Esforço e trabalho de si sobre si estavam no âmago do cinismo. “O cínico treinava para fortalecer a sua vontade e assegurar a sua capacidade de resistência. O treinamento (*áskesis*) cínico dá-se na preparação para uma disputa” (GOULET-CAZÉ, 2007, p. 37). Não é à toa que, ao pensar a filosofia como modo de vida, Foucault recorre ao cinismo como maneira radical de articular sujeito e verdade.

⁹ Em diversos momentos de sua obra Freud compara literalmente a sua noção de pulsão de vida com o conceito de Eros em Platão. “De acordo com nossa hipótese, os instintos humanos são de apenas dois tipos: aqueles que tendem a preservar e unir, exatamente no sentido em que Platão usa a palavra ‘Eros’ em seu *Symposium*, ou ‘sexuais’, com uma deliberada ampliação da concepção popular de ‘sexualidade’; e aqueles que tendem a destruir e matar, os quais agrupamos como instinto agressivo ou destrutivo” (FREUD, 1932-1933, p. 202-203).

Recebido em: 16/10/2012

Aceito para publicação em: 10/12/2012