



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUCAS KOLTUN SANVESSO

AS CRÍTICAS DE MICHEL FOUCAULT À PSICANÁLISE:
O SUJEITO DO DESEJO N'AS *CONFISSÕES DA CARNE*

Londrina
2025

LUCAS KOLTUN SANVESSO

AS CRÍTICAS DE MICHEL FOUCAULT À PSICANÁLISE:
O SUJEITO DO DESEJO N'AS *CONFISSÕES DA CARNE*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Londrina
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

S238a Sanvesso, Lucas Koltun Sanvesso.
As críticas de Michel Foucault à psicanálise : o sujeito do desejo n' *As confissões da carne* / Lucas Koltun Sanvesso Sanvesso. - Londrina, 2025.
155 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Michel Foucault - Tese. 2. Psicanálise - Tese. 3. Sujeito - Tese. 4. Desejo - Tese. I. Nalli, Marcos Alexandre Gomes . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

LUCAS KOLTUN SANVESSO

AS CRÍTICAS DE MICHEL FOUCAULT À PSICANÁLISE:
O SUJEITO DO DESEJO N'AS *CONFISSÕES DA CARNE*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre
Gomes Nalli.
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Lorena de Paula Balbino
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. José Mauro Garboza Junior
Universidade Estadual do Norte do Paraná -
UENP

Londrina, 23 de janeiro de 2025.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (PPGFIL-UEL) pela oportunidade de fomento da pesquisa.

Ao professor, orientador e amigo Marcos Alexandre Gomes Nalli, pela paciência, gentileza e dedicação em orientar este trabalho. Agradeço à confiança depositada em mim e nos resultados desta pesquisa.

À professora Lorena de Paula Balbino, pelas contribuições esclarecedoras na oportunidade de banca de qualificação. Agradeço o reiterado contato e as sugestões precisas.

Ao professor e amigo José Mauro Garboza Junior, pelo trabalho minucioso de correção e as valiosas indicações na banca de qualificação. Agradeço às instruções para este trabalho, à sua generosidade e humildade.

Ao caro amigo Luiz Guilherme Nunes Cicotte, por não medir esforços em me ajudar na construção deste trabalho, e pelas conversas a fio.

À minha família, e em especial aos meus pais, João Álvaro Sanvesso e Márcia Salet Koltun Sanvesso, pelo amor e suporte incondicionais. E ao meu irmão, Eduardo Koltun Sanvesso, caminhamos juntos.

A todos que tornaram este trabalho possível,

Muito Obrigado.

É o que aparece como contrapartida do fato de o sujeito não poder se situar no desejo sem se castrar, em outras palavras, sem perder o mais essencial de sua vida.

(Lacan)

RESUMO

SANVESSO, Lucas Koltun. **Michel Foucault e a psicanálise lacaniana: o sujeito do desejo n'As *Confissões da carne***. 2025. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Na obra de Foucault é possível identificar quatro momentos de sua crítica em relação à psicanálise. A recente publicação da *História da Sexualidade IV: As Confissões da carne*, abre a possibilidade de se encontrar uma mudança, um novo momento de sua análise ou um possível avanço em sua crítica. É recorrente a perspectiva de que o projeto da *História da sexualidade* compreenderia uma genealogia da psicanálise, e em seu último volume, encontra-se a genealogia do sujeito do desejo. Reconstruindo as leituras que Foucault faz da psicanálise em sua obra e apontando suas especificidades e momentos de transição, este trabalho propõe um quinto momento da crítica foucaultiana à psicanálise, que tem como alvo a noção de sujeito do desejo presente em sua vertente lacaniana. A partir das obras que marcam os posicionamentos de Foucault em relação à psicanálise, apresenta-se como a construção e análise histórica do surgimento do sujeito do desejo está vinculada à leitura crítica dos fundamentos da psicanálise lacaniana, que orientam sua prática. Conclui-se que n'As *Confissões da carne* Foucault inclui o pensamento de Lacan em um processo histórico mais abrangente, em que estabelece um lastro comum entre santo Agostinho e Lacan em torno do sujeito do desejo.

Palavras-chave: Michel Foucault; Desejo; Psicanálise; Sujeito; Jacques Lacan.

ABSTRACT

SANVESSO, Lucas Koltun. **Michel Foucault and the lacanian psychoanalysis: the subject of desire in the *Confessions of the Flesh***. 2025. Dissertation (Master's in Philosophy) – Dissertation (Master's in Philosophy) - Center for Letters and Human Sciences, State University of Londrina, Londrina, 2025.

In Foucault's work, it is possible to identify four moments in his critique of psychoanalysis. The recent publication of *Confessions of the Flesh: The History of Sexuality IV* opens the possibility of finding a change, a new moment in his analysis or a possible advance in his critique. The perspective that the project of the *History of Sexuality* would comprise a genealogy of psychoanalysis is recurrent, and in its last volume, there is the genealogy of the subject of desire. Reconstructing Foucault's readings of psychoanalysis in his work and pointing out its specificities and moments of transition, this dissertation proposes a fifth moment of Foucauldian criticism of psychoanalysis, which targets the notion of the subject of desire present in its Lacanian strand. Based on the works that mark Foucault's positions in relation to psychoanalysis, it presents how the construction and historical analysis of the emergence of the subject of desire is linked to a critical reading of the foundations of Lacanian psychoanalysis, which guide its practice. It concludes that in *The Confessions of the Flesh* Foucault includes Lacan's thought in a broader historical process, in which he establishes a common ground between saint Augustine and Lacan around the subject of desire.

Keywords: Michel Foucault; Desire; Psychoanalysis; Subject; Jacques Lacan.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	OS ENTENDIMENTOS ACERCA DA PSICANÁLISE NA OBRA DE MICHEL FOUCAULT.....	19
2.1	DOENÇA MENTAL, ETIOLOGIA E ESTRUTURAS AFETIVAS.....	20
2.2	DAS CONTRADIÇÕES À MEDICINA POR OUTROS MEIOS: O DISPOSITIVO PSICANALÍTICO.....	31
2.3	O CUIDADO DE SI E ESPAÇOS DE LIBERDADE.....	58
3	A FORMAÇÃO DO SUJEITO DO DESEJO.....	75
3.1	SEXUALIDADE E VERDADE: A VONTADE DE SABER.....	75
3.2	DESEJO E SUBJETIVAÇÃO: DO USO DOS PRAZERES AO CUIDADO DE SI.....	88
3.3	DO SUJEITO DE DESEJO AO SUJEITO DO DESEJO: A HERANÇA CRISTÃ.....	108
4	A CRÍTICA FOUCAULTIANA DO SUJEITO DO DESEJO NA PSICANÁLISE.....	123
4.1	O SUJEITO DO DESEJO COMO FUNDAMENTO DA PSICANÁLISE.....	123
4.2	O SUJEITO DO DESEJO ENTRE AGOSTINHO E LACAN.....	133
4.3	SITUANDO HISTORICAMENTE A FUNÇÃO E O CAMPO DA EXPERIÊNCIA ANALÍTICA...	142
5	CONCLUSÃO.....	146
	REFERÊNCIAS.....	150

1. INTRODUÇÃO

Ao longo de suas produções, o filósofo e historiador francês Michel Foucault dialogou com diversas áreas do conhecimento, dentre elas, a psicanálise, majoritariamente a da tradição que vai de Sigmund Freud a Jacques Lacan, com a qual debateu intensamente, fazendo críticas e elogios em diferentes momentos de sua obra (FOUCAULT, 1954; 2000; 2002; 2010; 2014a; 2016a; 2022; 2022a). Assim, Foucault mantém um contato distanciado com a psicanálise, ora assumindo seus pressupostos ou sendo indiferente ao campo analítico.

A obra de Foucault, entre a década de 1950 até o fim de sua vida em 1984, é comumente dividida em três períodos: 1) um primeiro Foucault arqueológico, que se debruça sobre a arqueologia dos saberes, predominantemente durante a década de 60; 2) um período genealógico, a partir da década de 70, em que o autor se ocupa da genealogia do poder; 3) e um último período, década de 80, em que começa a trabalhar a problemática da verdade e da subjetivação, voltando seus estudos para o campo da ética (CASTRO, 2014; VEYNE, 2011). A título de organização do pensamento do francês, seu pensamento é dividido entre esses três períodos, contudo, os temas com os quais Foucault trabalha se entrelaçam entre suas obras, e o tema do sujeito, segundo o próprio Foucault (DREYFUS e RABINOW, 1995, p. 231-232), foi objeto de sua preocupação durante todo o período de suas investigações.

Em cada uma dessas fases, é possível reconhecer um tratamento diferente de Foucault com a psicanálise. Em *Doença mental e Personalidade* (1954), que mais tarde é reeditado para *Doença mental e Psicologia* (2000, p. 23-37), Foucault trata dos trabalhos de Freud em relação à loucura, e afirma que assim como outros discursos sobre a loucura, a psicanálise cria conceitos e etiologias para explicá-la. Ainda que Foucault já diferencie a psicanálise da psicologia e da psiquiatria, ele critica a forma como a psicanálise ainda estivera baseada em uma psicologia da evolução das estruturas afetivas para explicar a forma da loucura. Em 1966, com a publicação de *As Palavras e as Coisas*, Foucault situa, no último capítulo de sua obra, a psicanálise como desdobramento do campo das ciências humanas, e a enxerga como uma forma de contra-ciência pela perspectiva de reconhecer a verdade do sujeito a partir da noção do inconsciente, e não através de sua consciência (FOUCAULT, 2016a, p. 523-528). Já de 1973 a 1976, a psicanálise, principalmente a de Freud e Lacan, é criticada por Foucault (2022a), assim como por Deleuze e Guattari (2010), principalmente em sua concepção familiar das

neuroses, bem como a ideia do Édipo enquanto mito fundador do psiquismo e da sexualidade, assim normalizando a sexualidade. Foucault (2022a) mostra como o surgimento da psicanálise acompanha uma racionalidade que se desdobra da biologia e da psiquiatria, seguindo uma lógica de dominação, e inserindo o dispositivo psicanalítico como continuidade do saber médico. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982, momento em que se debruça sobre o tema da ética, das práticas de si, das técnicas de subjetivação e do vínculo histórico da subjetividade à verdade, Foucault vai associar a psicanálise às práticas de cuidado de si, situando na prática psicanalítica a possibilidade de criação de espaços de liberdade atrelados à relação entre sujeito e verdade (FOUCAULT, 2010, p. 35-42).

A psicanálise é uma forma de prática mobilizada por uma teoria que tem como base a hipótese das formações do inconsciente tal como formulada por Sigmund Freud no começo do século XX (FREUD, 1970; 1995; 1996). Na base de sua formação, está o desenvolvimento de um método de investigação que visa o tratamento de processos mentais inconscientes (FREUD, 1970a; 1976; 1990; 1996). Tanto a prática quanto a teoria desenvolvida por seu precursor, Freud, vieram de seus atendimentos como médico neurologista e psiquiatra, e o estudo de seus casos, principalmente os casos de histeria, o levaram a formular uma teoria calcada na ideia de se desenvolver técnicas para acessar e interpretar os conteúdos do inconsciente. Desde seu surgimento, a psicanálise influenciou muitas correntes do pensamento e das ciências humanas, e após a morte de Freud a psicanálise continuou a ser desenvolvida. Um importante desdobramento de sua teoria se deu na França (ROUDINESCO, 1988; 1989).

Ao longo do século XX a psicanálise sempre se atualizou, e uma das maiores transformações operadas nela foi a de Jacques Lacan, na tentativa de reformular a psicanálise a partir de uma perspectiva estruturalista da linguagem. Movimento em que faz um retorno a Freud com Lévi-Strauss (ZAFIROPOULOS, 2018). Essas mudanças correspondem ao acompanhamento da psicanálise ao seu tempo, e a reflexões que fizeram transformar o campo, tornando a teoria de Jacques Lacan uma nova corrente da teoria psicanalítica (ROUDINESCO, 2011). Esse movimento de Lacan em relação à psicanálise mostra o intuito de uma formalização do campo e de seus conceitos fundamentais: inconsciente, repetição, transferência e pulsão (LACAN, 1985). Em sua guinada estruturalista, o francês retorna a Freud para pensar os conceitos da psicanálise a partir da linguagem e de suas estruturas lógicas (LACAN, 1985; 1985a), o que se aplicaria também

para a noção de desejo (LACAN, 1995; 1999), que se apresentava em Freud em torno da noção de registro e de retorno a essas marcas (SAFOUAN, 2006).

Assim, Lacan assume uma noção estrutural do desejo em relação à linguagem, apresentando-o como produto, um desejo dessubstancializado, como resto de uma operação da linguagem (SAFATLE, 2005; 2020). Assumindo uma concepção de desejo não individualizada, mas que se produz na articulação com o outro, atrelada ao campo da linguagem e, conseqüentemente, da política. Nessa seara estruturalista, o psicanalista associa o desejo a uma falta que é produto da própria impossibilidade de completude da estrutura da linguagem (EIDELSZTEIN, 2017, p. 129-161). É a partir dessa concepção de desejo que o sujeito do desejo aparece enquanto o sujeito que advém do confronto com essa falta estrutural, como efeito, quando é remetido a ela. Esse sujeito do desejo, a partir dessa perspectiva estrutural, seria o produto do questionamento de encadeamentos lógicos que determinariam a forma da relação do sujeito para consigo e com os outros. Sendo objeto de produção na prática analítica.

Tendo em vista a vasta obra de Lacan, dentre publicações, seminários e comentários, o desenvolvimento das ideias e das torções produzidas pelo francês na obra de Freud se dilatam dentre todo o período de sua produção. Que comumente também é dividida em 3 períodos: Um primeiro até sua expulsão da Associação Internacional de Psicanálise (IPA), um posterior a ela, e um último, referente aos seus últimos seminários, a partir dos anos 70. Por mais que se possa traçar uma ideia comum que transpassa toda sua obra, aquela pautada na formalização a partir do estruturalismo e da lógica da linguagem, é importante destacar que esse processo se dá de forma progressiva, em que seus conceitos vão se radicalizando, mas tendo especificidades diversas em cada período.

Foucault e Lacan foram autores de grande importância para o século XX e direta ou indiretamente se influenciaram em suas produções, dentre elas, principalmente em torno da questão do sujeito (ALLOUCH, 2014).

Em alguns textos de Foucault é direta a referência a Lacan, em “O não do pai” (1962), menciona o psicanalista francês ao pensar o lugar da função paterna em relação à lei e à linguagem (FOUCAULT, 1999, p. 180). Mais tarde, em “O Pensamento do Exterior” (1966), Foucault diz: “o sujeito que fala é o mesmo que aquele pelo qual ele é falado” (1999, p. 219), estabelecendo relação direta à formulação de Lacan a respeito do sujeito como sujeito do discurso do Outro (LACAN, 1985a). No último capítulo de sua obra publicada ainda no mesmo ano, *As palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 2016a), em que pensa os saberes críticos aos estatutos epistemológicos das ciências humanas,

Foucault faz um elogio à psicanálise lacaniana, que diz implodir os ideais de cientificidade no campo da psicanálise.

Mais tarde, Foucault (2014a) apresenta algumas concepções de desejo ao tratar da relação entre poder e desejo: a noção de um desejo enquanto energia natural que experimenta a repressão pela lei, sobrepondo-o, e uma outra, em que o desejo é constituído pela lei, como produto dela (FOUCAULT, 2014a, p. 79-80). E situa essa transformação no próprio campo da psicanálise - em que começam a procurar por um desejo exterior ao poder -, tecendo uma crítica indireta à interpretação de Lacan sobre o desejo na psicanálise.

Em 1981 Foucault está trabalhando no que mais tarde resultará no volume IV da *História da Sexualidade*, e em 1982 a redação definitiva, segundo a “Advertência” redigida por Frédéric Gros como introdução ao livro. No ano de 1981, após a morte do psicanalista, em entrevista intitulada “Lacan, o Libertador da psicanálise”, Foucault diz que Lacan: “queria subtrair a psicanálise da proximidade da medicina e das instituições médicas [...] buscava na psicanálise não um processo de normalização dos comportamentos, mas uma teoria do sujeito” (FOUCAULT, 1999, p. 298).

Remetendo-se ao título da entrevista, pode-se considerar que Lacan teria operado uma tentativa de deslocamento da psicanálise de um fundamento na sexualidade, da influência orgânica ou biológica presente em Freud. Três anos mais tarde, Foucault publica o segundo volume da *História da Sexualidade: o uso dos prazeres* (2014b), em que começa a trabalhar sua crítica em torno do sujeito desejante.

Da mesma forma, Lacan também é interpelado pelas produções de Foucault. Ao abordar os antecedentes que o levam a sua entrada na psicanálise, e no texto “Variantes do tratamento-padrão” cita o texto *O Nascimento da Clínica* (1964) de Foucault. Em seu *Seminário, Livro 13* sobre “O objeto da psicanálise”, Lacan (2018) reserva três sessões, uma na qual Foucault esteve presente, para tratar do quadro “As Meninas” de Velásquez e da leitura de Foucault sobre o quadro. O psicanalista também esteve presente na conferência “O que é um autor” (1969), e em sua intervenção, destaca a importância assinalada por Foucault de um retorno a Freud para a transformação do campo da psicanálise, repensando as noções freudianas a partir de outro campo (FOUCAULT, 2009, p. 297-298). Posição que Lacan também assume ao tratar dos textos freudianos.

Foucault e Lacan estabeleceram debates comuns em torno da filosofia: ambos constituem leituras próprias de Descartes (FOUCAULT, 2019; LACAN, 1985); o tema da angústia também foi central para os dois autores ao debaterem as condições psíquicas

(FOUCAULT, 2000; LACAN, 2005); assim como a relação do sujeito com a verdade (FOUCAULT, 2010; 2016b; LACAN, 1998h). Assim, o leitor verá atravessamentos de temas importantes para os dois principais autores que serão tratados neste trabalho: Foucault e Lacan. Tais como a angústia, o humanismo, a transcendentalidade, entre outros, ainda a serem estudados em detalhe; contudo, ainda que a menção destes temas se faça necessária no decorrer dos capítulos, este trabalho se volta à leitura foucaultiana da psicanálise de Freud a Lacan, com quem Foucault debateu durante toda sua obra, e o escopo específico de abordagem deste trabalho está em torno do desejo e o sujeito do desejo, ponto do último momento da crítica foucaultiana à psicanálise.

Essas passagens revelam não só a influência dos autores em suas obras, mas também que estiveram em contato durante um período significativo na trajetória de suas investigações. O percurso de Foucault no projeto da *História da Sexualidade* reflete posicionamentos do autor em relação à psicanálise durante sua elaboração: no primeiro volume, *A Vontade de Saber* (1976) as principais críticas de Foucault (2014a) estão centradas na noção da psicanálise como produto da proliferação dos discursos sobre a sexualidade, partindo da hipótese repressiva da sexualidade em que a insere no interior de um regime de saber e poder, que se torna objeto de um discurso de verdade que nos determina (FOUCAULT, 2014a, p. 19-39).

Na linha da associação entre sexualidade e verdade, está a questão de um sujeito que passa pelo crivo da verdade, em que se define qual é a verdade desse sujeito para então definir como ele se dá. Sendo a verdade antecedente ao próprio sujeito dela. É sobre essa relação que Foucault cria uma oposição, entre um sujeito, anterior, que se constitui no momento da realização de suas práticas eróticas, para um sujeito moderno em que se encontra uma vontade de verdade pautada no saber de seu sexo e do seu desejo, que depende de uma verdade anterior, já prescrita sobre ele (FOUCAULT, 2014a, p. 65-81).

Transição essa que se dá através das práticas de confissão, em que se torna imperativo relatar os atos contrários à lei, o sexo, e junto a ele, os prazeres, os pensamentos e o desejos que o acompanham, circunscrevendo-os em um discurso, submetido à análise, donde se extrai uma verdade, modificando o próprio desejo e sua significação. Nesse processo, a confissão passa a ser altamente valorizada como forma de produzir a verdade (FOUCAULT, 2014a, p. 62-68).

É a partir do discurso sobre o sexo e da análise dele que começa a tomar forma uma ciência do sujeito, de uma verdade sobre o sujeito que poderia ser revelada, que estaria alojada em seu desejo, e que mesmo sem ter conhecimento dela, o causaria. Em

uma relação em que o que somos estaria vinculado à nossa sexualidade, ao passo que passamos a ser determinados a partir da significação do nosso sexo e desejo, sendo a chave para o descobrimento de uma verdade de si (FOUCAULT, 2014a, p. 68-75).

Seguindo essa linha, Foucault começa uma investigação acerca do problema do dizer sobre o sexo, a partir da contraposição feita entre a *scientia sexualis* e a *ars erotica*, ele passa a questionar como se dá a injunção entre o sexo e uma verdade que determina o sujeito (FOUCAULT, 2014a). Situando a psicanálise como herdeira, ou a reatualização, da prática confessional. Foucault situa a passagem ocidental que efetivou a transição de uma arte erótica à uma ciência sexual, em que o sexo deve ser conhecido, descrito e, conseqüentemente, descrever os sujeitos. Dessa forma, a afirmação do sujeito em sua sexualidade e desejo não representaria uma ruptura com as estruturas de poder, antes, seguiria em conformidade com o dispositivo de sexualidade (FOUCAULT, 2014a, p. 146). Aqui, já se encontra uma inquietação por parte de Foucault a respeito da questão do desejo, que depois será mais bem delimitada no prefácio do segundo volume.

Nos dois volumes seguintes, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, ambos de 1984, o autor assume a tarefa de analisar através de quais práticas os indivíduos foram levados a tentar descobrir em seu desejo a verdade de seu ser (FOUCAULT, 2014b, p. 11). Voltando-se para um sujeito que se reconhece a partir de sua sexualidade, estabelecendo-se uma correlação entre o reconhecimento de si e o desejo. Dando início ao tema do sujeito do desejo e as estruturas que esse desejo toma. É sobretudo a partir do incômodo de Foucault em torno da ideia da relação entre sujeito e desejo que o autor empreende sua pesquisa nos volumes finais da *História da Sexualidade*, em um exercício crítico de pensar essa relação que parecia ser amplamente aceita (TEMPLE, 2020, p. 130-131). Apresenta-se, então, uma questão que perpassa todo o projeto: A genealogia do sujeito do desejo.

Com a recente publicação da *História da Sexualidade IV, As Confissões da Carne*, em 2018 (FOUCAULT, 2022), atraiu-se novamente a atenção para essa temática. Nesse volume, apresenta-se a conclusão de um percurso em direção à genealogia do sujeito do desejo, e Foucault organiza uma conexão entre dois pensamentos distintos e com objetivos diferentes: Agostinho e Lacan. Essa aproximação, antes despercebida, mas viável, se dá a partir de um traço comum entre o sujeito de desejo construído com Agostinho e o sujeito do desejo pensado por Lacan, estabelecendo um lastro de conexão entre tais formas subjetivas. Sendo, portanto, importante repensar o estatuto desse sujeito do desejo na psicanálise lacaniana (CHAVES, 2019; MARTINS, 2018).

No campo foucaultiano, é bastante difundida a ideia de que o projeto da *História da sexualidade* compreenderia uma genealogia da psicanálise (CHAVES, 2019; ERIBON, 1996; TEMPLE, 2020), que dentre outras formas de discurso, parte da prerrogativa da produção de uma verdade do sujeito fundamentada na sexualidade e no desejo inconsciente. Dentre as já referidas análises feitas por Foucault que tocam o campo da psicanálise, os desenvolvimentos de *As confissões da Carne* (FOUCAULT, 2022) acrescentam perspectivas para se interpretar a relação de Foucault com a psicanálise, e de como o autor pensa o desenvolvimento do sujeito do desejo. Neste quarto e último volume, Foucault desenvolve o aparecimento do sujeito desejante, tornando mais concreto o trabalho de uma genealogia da psicanálise, do sujeito do desejo, ou ainda, do sujeito lacaniano (CHAVES, 2019).

Para tanto, Foucault busca nos primeiros padres do catolicismo, mais detidamente Agostinho, como no Ocidente se deu a transição de um sujeito *de* desejo, para a concepção de um sujeito *do* desejo. Transição que ele apresenta através do percurso da libidinização do sexo, das práticas confessionais e da produção de um saber sobre o sexo e o desejo (CHAVES, 2019). A passagem do sujeito de desejo ao sujeito do desejo operaria a transição de um momento em que há um indivíduo que possui um desejo, para outro em que o sujeito e sua verdade estão no que quer dizer esse desejo, o determinando, sendo ele produto de um desejo antes não sabido, ou não dito (CHAVES, 2019). Em um movimento de se escrutinar o desejo e dele uma significação.

Assim, Foucault aponta que na modernidade o sujeito não é só um sujeito que deseja, que deseja algo, é um sujeito do seu próprio desejo, tal que esse desejo já está vinculado, de maneira imediata, a um discurso de verdade de como vamos desejar (TEMPLE, 2020, p. 121-123). Nessa toada, Foucault localiza a psicanálise como: “uma técnica de trabalho de si sobre si, fundada na confissão” (FOUCAULT, 1999, p. 308).

Deleuze e Guattari (2010) também foram grandes críticos da psicanálise que apontaram para os problemas da questão do desejo neste campo, sua crítica se dá em função do estatuto do desejo na psicanálise, tido como falta, e propõe pensar o desejo como produção. Todavia, Foucault ainda aponta que a crítica de Deleuze e Guattari à psicanálise não sai da lógica do desejo, a inverte, trazendo a noção de um desejo que não está fundamentado em uma falta, contudo, ainda tomando o desejo como norte, como se já estivesse bem definido o que seria tal coisa (CHAVES, 2019, p. 260).

Dada a relação de Foucault e Lacan, se evidencia que a problematização e o movimento de um estudo histórico e crítico acerca do sujeito do desejo, e das condições

históricas que levaram ao exercício da psicanálise tendo esse sujeito como referência, volta-se para a psicanálise lacaniana e sua terminologia, a saber, a do mesmo sujeito do desejo. Termo que aparece na psicanálise enquanto conceito a partir de Lacan, que assume para a psicanálise uma ética do desejo (LACAN, 1988), que tem como princípio de sua prática a produção de um sujeito do desejo (EIDELSZTEIN, 2017, p. 115-128).

Diante dessa exposição, apresenta-se o problema de pesquisa deste trabalho: a partir do debate de Foucault com a psicanálise, é possível encontrar uma outra crítica do autor no quarto volume da *História da sexualidade*? Ernani Chaves, em 1988, organizou a crítica de Foucault à psicanálise a partir dos três primeiros volumes da *História da sexualidade* publicados até então, e aponta que Foucault está desenvolvendo uma crítica à psicanálise lacaniana mostrando que tal prática integra o dispositivo da sexualidade. Nesse contexto, e a partir da publicação do quarto volume da *História da Sexualidade*, em que Foucault faz a vinculação de um lastro comum entre Agostinho e Lacan, como interpretar essa crítica, ela permanece a mesma?

Diante desse problema, apresenta-se a hipótese de que há uma mudança na crítica de Foucault à psicanálise lacaniana a partir do quarto volume da *História da Sexualidade*, sua crítica vai da concepção da psicanálise situada como prática discursiva sobre o sexo, circunscrita pela *scientia sexualis*, de desvelar uma verdade a partir dele, e marcada pela forma do poder psiquiátrico, para uma em que a própria forma de sujeito do desejo que pauta a prática da psicanálise é herdada, ou pode ser rastreada, a partir de uma concepção cristã do sujeito, o do desejo. A forma de pensar um desejo que se situa sempre “para além da demanda”, como apresentado em Lacan (2016), também se insere em uma decifração purificadora do desejo, ainda que se recuse a ideia de poder dizê-lo. Assim, é possível mapear a partir de quais momentos se dá a transição dessa crítica, e para onde ela aponta.

A efervescência estruturalista no pensamento francês do século XX fazem Foucault e Lacan se aproximarem em muitos debates, nesse sentido, a crítica de Foucault que se pretende abordar como presente na *História da sexualidade 4: as confissões da carne*, diz respeito à construção histórica das possibilidades que fundamentam pontos centrais da teoria de Lacan, qual seja, a noção de desejo e do sujeito do desejo. Portanto, o recorte contextual das obras de Lacan que serão tomadas como referência neste trabalho serão as do período de 1953 a 1960, período em que o autor debate os contornos do desejo em sua teoria, articulados à noção de sujeito. Jean-Claude Milner (1996, p. 11-28) separa a obra de Lacan em dois momentos: um primeiro momento da lógica do significante, de

suas articulações estruturalistas em torno do significante e do desejo, e um segundo, voltado à lógica da letra e do gozo. Nesta divisão, a crítica foucaultiana que se pretende apresentar a partir de *As confissões da carne* está voltada a este primeiro momento de Lacan, tomando a psicanálise na vertente de sua construção teórica, naquilo que Richard Simanke (2002) organiza enquanto uma metapsicologia lacaniana.

A partir da leitura e interpretação dos textos que marcam os posicionamentos de Foucault em relação à psicanálise, este trabalho estabelece quatro momentos que marcam esta relação, e propõe um quinto momento deste debate entre Foucault e a psicanálise, que se volta à crítica do sujeito do desejo na teoria de Lacan, que pode ser extraído do último volume da *História da sexualidade*.

Este trabalho está dividido em três capítulos: o primeiro aborda os momentos dos referidos quatro posicionamentos de Foucault acerca da psicanálise; o segundo, aborda o conjunto da *História da sexualidade*, tomando como referência a construção genealógica de Foucault da formação do sujeito do desejo; o terceiro, apresenta a relevância do sujeito do desejo na psicanálise lacaniana, e propõe a leitura de Foucault presente n' *As confissões da carne* como uma crítica ao sujeito do desejo da psicanálise lacaniana, o que significa um quinto momento da crítica de Foucault à psicanálise. Os dois primeiros capítulos contêm um caráter mais descritivo da obra de Foucault, reconstruindo os argumentos de suas obras e expondo as articulações do autor na construção de sua leitura da psicanálise; o terceiro capítulo contém um caráter mais propositivo, apresentando a leitura de Foucault da formação do sujeito do desejo em santo Agostinho como uma leitura crítica aos fundamentos da psicanálise, estabelecendo-se como um quinto momento de seu debate com o campo psicanalítico, uma vez que dispõe como seu alvo crítico a noção lacaniana de sujeito do desejo, em sua formatação teórica e consequências clínicas.

2. OS ENTENDIMENTOS ACERCA DA PSICANÁLISE NA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

Este capítulo tem por objetivo apresentar os entendimentos de Michel Foucault em relação à psicanálise que vai de Sigmund Freud a Jacques Lacan, no que diz respeito à seu campo teórico e prático, ou seja, da metapsicologia psicanalítica à clínica, a partir de quatro momentos diferentes em sua obra, tendo como referência quatro textos que marcam tais diferenças e nuances: busca-se apresentar a leitura feita por Foucault da etiologia da doença mental em Freud, em *Doença mental e Personalidade*, de 1954, e em sua reedição, *Doença mental e Psicologia*, de 1962; a concepção de contraciência e a inserção da psicanálise nessa noção, a partir de *As Palavras e as Coisas*, de 1966; o tratamento analítico como continuação do saber médico no curso *O Poder Psiquiátrico*, de 1974; e finalmente a psicanálise como promoção de espaços de liberdade segundo paradigma ético em *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982.

As ideias da psicanálise e seus desdobramentos perpassam a obra foucaultiana sempre como objeto de crítica ou elogio, portanto é certo afirmar uma postura plural e polivalente, de Foucault em relação à psicanálise a depender do tema com que está tratando, mas também do período do autor. Os nomes do campo psicanalítico, tais como o de Freud e Lacan, dificilmente aparecem de modo explícito no texto foucaultiano, mas suas ideias permanecem implícitas enquanto alvo crítico. Ao tratar das questões do poder, as mudanças na forma de sua crítica tornam-se mais expressivas, acompanhando sua leitura das formas de poder.

A psicanálise freudiana e os autores que continuaram seu desenvolvimento se apresentam nos textos foucaultianos como exemplo, agente histórico (FOUCAULT, 2016a), como desdobramento teórico ou suporte para se pensar um objeto de comum interesse a ele e aos teóricos do inconsciente (FOUCAULT, 2022a). Talvez daí possa se pensar o porquê de Foucault nunca ter escrito nada específico sobre a psicanálise ou sobre Freud da maneira como fez com outros temas, tais como a medicina, a sexualidade ou a psiquiatria. (CHAVES, 1988, p. 3).

Contudo, Foucault tratou dos trabalhos de Freud e seus variados intérpretes ao trabalhar suas áreas de interesse, sendo um traço constante em suas obras, uma vez que Freud está inserido e é uma figura importante no desdobramento do que Foucault chama de campo psi. Dada a reiterada referência à psicanálise em suas obras, nesse conjunto de produções é possível traçar quatro posicionamentos, ou posturas, diferentes de Foucault

no seu entendimento acerca da psicanálise. Quais sejam: uma postura crítica em *Doença mental e personalidade*; uma postura elogiosa em *As palavras e as coisas*; uma postura crítica em *O poder psiquiátrico*; e uma postura elogiosa em *A hermenêutica do sujeito*.

Assim, este capítulo visa compor as leituras foucaultianas destes períodos, apresentado sua construção em relação ao campo da psicanálise: leitura que vai se refinando para chegar em temas específicos do campo: de uma crítica geral à teoria psicanalítica às possibilidades da psicanálise em relação à transformação do sujeito em sua relação com a verdade. O capítulo apresenta a distinção entre os momentos de aproximação e elogio à psicanálise feitos por Foucault na obra *As palavras e as coisas* e no curso *Hermenêutica do sujeito*, e os de distanciamento e crítica, em *Doença mental e personalidade/Doença mental e psicologia* e *O poder psiquiátrico*. Integrando a apresentação das obras, seu contexto de produção e sentido da leitura feita por Foucault da psicanálise.

2.1 DOENÇA MENTAL, ETIOLOGIA E ESTRUTURAS AFETIVAS

Em um primeiro momento, em *Doença Mental e Personalidade* (1954), Foucault trata dos trabalhos de Freud em relação à loucura, principalmente as produções em que apresenta seus casos clínicos, marcadamente os textos: *Cinco psicanálises* (FREUD, 1997) em que Freud apresenta o caso Dora, o caso do pequeno Hans, do Homem dos Lobos e Schreber. E Foucault afirma que assim como outros discursos sobre a loucura, a psicanálise cria conceitos e etiologias para explicá-la (FOUCAULT, 2000, p. 27). Ainda que Foucault já diferencie a psicanálise da psicologia e da psiquiatria, ele critica a forma como a psicanálise se mantém baseada em uma psicologia da evolução das estruturas afetivas para explicar a forma da doença mental ou da loucura (FOUCAULT, 2000, p. 29).

O primeiro problema apresentado por Foucault em relação ao estudo da doença mental é em relação ao método utilizado pela psiquiatria da época para definir, mas também para recolher o fenômeno da doença mental, em que há uma equiparação de método, de uma medicina orgânica a uma medicina mental. Utilizaremos as duas versões do texto de Foucault: *Doença Mental e Personalidade* (1954), e sua reedição de 1962, *Doença Mental e Psicologia* (2000), em que somente a segunda parte do livro é alterada.

A identificação da doença acontece pelo agrupamento de sinais de indicação, constituindo-se, assim, uma nosografia, a partir da evolução das etapas da doença. Por

mais que se distinga, por exemplo a histeria, como faz Ernest Dupré em 1911, como um sintoma e perturbação orgânica de origem exclusivamente psicológica, persiste ainda o mesmo método de agrupamento que se refere à natureza da doença, tomando-a como uma entidade independente que acomete o indivíduo, sendo indicada pelos sintomas, mas anterior a eles, alojada em um fundo, por detrás da percepção imediata. Assim, atribui-se um caráter essencial à doença mental, que por compensação de seu sentido abstrato, torna-se natural. A percepção e o estudo da doença mental, portanto, se enquadram em uma botânica da doença (FOUCAULT, 2000, p. 13).

A partir do problema imposto pela naturalização da doença mental, o indivíduo será tomado enquanto uma totalidade orgânica e psicológica, e “a doença como realidade independente tende a desaparecer” (FOUCAULT, 2000, p. 13), não sendo mais ela tomada como autônoma, mas em sua relação com o indivíduo.

Desta forma, as dimensões psicológicas da doença mental serão tomadas ao olhar para a personalidade do doente: “a personalidade torna-se, assim, o elemento no qual se desenvolve a doença, e o critério que permite julgá-la; é ao mesmo tempo a realidade e a medida da doença.” (FOUCAULT, 2000, p. 15). Nesse sentido, Foucault (2000, p. 20) pretende mostrar que “não se pode então admitir prontamente nem um paralelismo abstrato, nem uma unidade maciça entre os fenômenos da patologia mental e os da orgânica.”

Foucault, lendo Freud, mostra como esse movimento também se apresenta em sua obra e no desenvolvimento da teoria psicanalítica: Freud elabora as formas evolutivas da neurose descrevendo um desenvolvimento da libido a partir de suas fixações e de suas fases, na esperança de que, a partir da descrição da patologia do adulto, pelo seu caráter infantil, fosse possível prescrever uma psicologia da criança. E que, portanto: “Em resumo, todo estágio libidinal é uma estrutura patológica virtual. A neurose é uma arqueologia espontânea da libido.” (FOUCAULT, 2000, p. 29).

Em paralelo, Foucault também apresenta a perspectiva de Pierre Janet – psicólogo, psiquiatra e neurologista, estudou as desordens mentais e emocionais, tido como um dos fundadores da psicologia –, em que se encontra a mesma noção regressiva do caráter da doença mental, mas por ele apresentado pelo viés da evolução social e da transformação das condutas estabelecidas em seu progresso. O caráter regressivo da doença mental se apresentaria na substituição de condutas mais apuradas, fruto do desenvolvimento social, por condutas mais arcaicas de comportamento (FOUCAULT, 2000, p. 29).

Nessas duas abordagens se preserva a perspectiva de construir uma explicação da

doença mental, e que mantém, como pedra angular, a invenção de uma substância que alicerça tal explicação. Como a “libido” em Freud, “que seria matéria bruta da evolução, e que, progredindo no decorrer do desenvolvimento individual e social, sofreria uma espécie de recaída, e voltaria, devido à doença, a seu estado anterior.” (FOUCAULT, 2000, p. 32). Assim, a libido se constitui como fundamento, objeto ou material de referência para verificar, a partir da posição que assume em seu progresso histórico, o estado ou denominação da doença mental. No entanto, pela herança de se estabelecer um paralelismo entre a doença mental e orgânica, tal substância inventada para fins explicativos assume um caráter naturalista, orgânico; a libido, nas palavras de Freud (2010): “é o limite entre o somático e o psíquico.” Entre o orgânico e o mental, assumindo um traço mítico de uma certa substância psíquica em sua conceituação. (FOUCAULT, 2000, p. 32).

A partir do conceito de libido a psicanálise tende a tratar de uma “causalidade” da doença mental, de explicá-la; daí a crise, o desuso ou a tendência a se rejeitar uma noção biopsicológica de libido, ao passo que aquela corrente que se volta a justificar o fenômeno continua viva, ou mais aceita (FOUCAULT, 2000, p. 33). A própria noção de uma causalidade, cai, ou remete à termos, de explicação, de regressão, de origem. Nesse sentido, Lacan (1985, p. 153-165) vai abordar, posteriormente, a libido a partir da noção de pulsão.

A forma de pensar a doença mental a partir da progressão, desenvolvimento ou regressão, de uma energia psíquica, deve-se aos trabalhos de John Hughlings Jackson – neurologista britânico que propunha uma base anatômica e fisiológica organizada hierarquicamente para a localização das funções cerebrais –, em uma teoria de evolução do sistema nervoso, que visava o evolucionismo na neuro e psicopatologia, sendo o evolucionismo uma dimensão pela qual se acessa o fato patológico (FOUCAULT, 2000, p. 33).

Dada a crise ao se considerar uma origem orgânica como causalidade ou explicação da doença mental, apresenta-se, então, duas saídas: ou se aceita o jacksonismo, levando a termo a lógica da regressão como causalidade e explicação do distúrbio; ou estende-se o jacksonismo, aprimorando-o, indo além dele, ao desconsiderar uma origem energético-psíquica, rastreável, da patologia, e tomá-la enquanto particular do doente, para pensar que “a estrutura patológica do psiquismo não é originária; é rigorosamente original.” (FOUCAULT, 2000, p. 34).

Se faz necessário, então, decantar a estrutura mitológica que assume o caráter

explicativo da análise da regressão patológica – no sentido de eleger uma categoria virtual, como a libido ou a energia psíquica para explicar as causalidades da doença. Para entender a regressão, bem como as manifestações de comportamento infantil, como um aspecto descritivo da doença (FOUCAULT, 2000, p. 34).

Foucault mostra que a análise da regressão patológica deve ser entendida enquanto uma estruturação da doença, sem a tentativa de explicá-la, posto que não há retorno no desenvolvimento: a personalidade não regressa a um estágio anterior, uma outra personalidade, arcaica, dado que ela é inseparável do seu desenvolvimento. O que se analisa é a regressão à condutas arcaicas, infantis ou menos desenvolvidas, de modo que a ciência sobre a patologia mental se constrói enquanto uma ciência da personalidade doente, restringindo-se à orientação que a doença toma, e não sua origem. O ponto de origem da doença não pode ser dado pela regressão como método de análise geral, padronizado, específico, da doença, ele deve ser encontrado na história pessoal do doente. É só a partir de uma análise histórica individual, então, que se torna possível procurar a origem de sua doença (FOUCAULT, 2000, p. 34-37).

Se na evolução psicológica a linearidade da junção passado-presente é integrada sem conflito, na história psicológica o anterior e o atual é situado um em relação ao outro numa distância que faz aparecer o conflito, suscitando a tensão: “Na evolução, é o passado que promove o presente e o torna possível; na história, é o presente que se destaca do passado, confere-lhe um sentido e torna-o inteligível” (FOUCAULT, 2000, p. 39). O destaque de Freud, em um segundo momento de seu pensamento, foi justamente ter se distanciado da orientação e do sentido evolucionista de Darwin, de uma história da libido; abandona-o cedo, valorizando a dimensão histórica do psiquismo humano, em detrimento a uma dimensão da “evolução das estruturas” (FOUCAULT, 2000, p. 40). A importância a partir de Freud é pensar a regressão como recurso, não como retorno. Descrevendo a regressão como fuga intencional do presente, a um passado fictício e imaginário que serve como substituição, e não como queda natural em um passado originário. (FOUCAULT, 2000, p. 42). É a partir da radicalidade desta ideia presente em Freud que Lacan (2009, p. 44) vai abrir seus seminários.

No intuito de pensar o que representaria a inércia patológica das condutas, Freud se depara com a repetição das condutas patológicas, ao que ele atribui o nome, deixando entrever um léxico biológico, de instinto de morte (FREUD, 2020), o que significa “dar aos fatos um nome que, unindo-os, recusa qualquer forma de explicação” (FOUCAULT, 2000, p. 43). Foucault ainda destaca que mesmo na psicanálise há outra forma de se ler

tal inércia patológica ou irrealização do presente do que a pura repetição do passado, sendo o passado evocado para substituir o presente, substituir a situação do conflito para irrealizar o presente, não sendo a repetição, assim como a regressão, um retorno a um estágio primitivo, como um retrocesso de desenvolvimento. Ao ler a análise de Freud da constituição de um sintoma, no caso “o pequeno Hans” (FREUD, 1970), Foucault aponta que o simbolismo elaborado por Freud “não é somente a expressão mítica e figurada da realidade; desempenha um papel funcional em relação à realidade.” (FOUCAULT, 2000, p. 44). Entende-se, portanto, que a regressão e a repetição são consequências da história, da doença e do doente, que se apresentam como formas de defesa, de um presente do qual ele quer fugir.

Foucault (2000, p. 45) deixa bem delimitada a importância da noção de defesa psicológica para a psicanálise e seus desenvolvimentos posteriores, que passa de uma investigação da liberação da libido, de traumatismos infantis e pulsões místicas, para uma compreensão dos mecanismos de defesa. Contudo, ainda que bem delimitados os mecanismos de defesa, eles não podem identificar o objeto contra o qual o sujeito se defende. As investigações da psicanálise giraram em torno das defesas psicológicas por muito tempo, mas caminhou em direção à relação do sujeito com o presente (FOUCAULT, 2000, p. 48).

Os mecanismos de defesa aparecem diante de um conflito. A forma defensiva de lidar com o conflito, na tentativa de apagá-lo, acaba suscitando contradições e incoerências ao próprio doente, produzindo uma experiência de ambivalência em si. Ao retirar o conflito da situação, o doente põe o conflito em sua experiência, o que, por fim, aprofunda ainda mais o conflito. O absurdo patológico encontra-se justamente em aprofundar, desenvolver a contradição que tenta superar. Uma incoerência, contradição ou conflito, vivido ou experimentado na realidade objetiva, não provoca necessariamente uma reação patológica senão pela produção de uma experiência de ambivalência e contradição em si: “Até onde o indivíduo normal experimenta contradição, o doente faz uma experiência contraditória, a experiência de uma abre-se sobre a contradição, a da outra fecha-se sobre ela.” (FOUCAULT, 2000, p. 49).

Bem como o medo se apresenta em face ao perigo exterior, a angústia se apresenta a partir da produção de uma contradição interna, sendo ela o cerne das significações que produzem relação entre uma situação passada e o presente, conferindo-os continuidade e comunidade de sentido, construindo uma história psicológica individual (FOUCAULT, 2000). A angústia também se apresenta, então, no cerne das significações patológicas a

partir da qual cada tipo de doença define uma maneira específica de reagir. Reação de defesa contra um conflito presente, mas que pela própria forma da reação defensiva, aprendida em um momento anterior, infantil, se apresenta como contradição, gerando angústia, da qual o doente volta a se defender da mesma forma: “É neste círculo que reside a essência das condutas patológicas; se o doente está doente é na medida em que a ligação do presente com o passado não se faz no estilo de uma integração progressiva” (FOUCAULT, 2000, p. 51). A questão da angústia é muito importante para a época em que Foucault escreve este texto, e o trabalho de Freud (2014) sobre *Inibição, sintoma e angústia*, será um ponto de referência para a crítica de Foucault, seguindo os debates da fenomenologia e o existencialismo.

Dessa forma, em uma análise psicológica evolutiva a doença é concebida enquanto virtualidade e em uma análise psicológica histórica a doença se apresenta como devir psicológico. O que permanece aberto é o sentido existencial da doença; e uma vez que se define a angústia como seu cerne, apesar de se colocar como referência, ela não pode ser tomada em um sentido naturalista, colocando o doente como um objeto natural, distanciado, nem se esgota no sentido histórico-individual, colocando-o em uma alteridade em que não é possível compreendê-lo (FOUCAULT, 2000, p. 52).

Assim, torna-se necessária a compreensão da consciência do doente, uma compreensão de sua existência na doença, dado que a consciência do doente em relação à sua doença comporta uma originalidade própria. O que contrapõe a noção corrente de que o doente nada sabe de sua condição e não a experiencia como diferença: “Nada mais falso, sem dúvida, que o mito da loucura, doença que se ignora; [...] O doente reconhece sua anomalia e dá-lhe, pelo menos, o sentido de uma diferença irreduzível que o separa da consciência e do universo dos outros.” (FOUCAULT, 2000, p. 57-58), desse modo, a interpretação própria do doente sobre sua doença é parte fundamental dela. Contudo, e por esta mesma razão, o doente não se distancia de sua própria doença podendo capturá-la em uma objetividade, sua percepção da doença está consolidada nela, é parte fundante, e através de sua percepção também a exprime: não há separação entre o objeto da doença e o sujeito doente (FOUCAULT, 2000, p. 61).

Dado que na doença mental sempre está implicada uma consciência da doença, seu universo nunca é um absoluto descolamento dos referenciais de normalidade ou do universal (FOUCAULT, 2000, p. 66). O cerne da doença mental, está em uma forma de particularidade subjetiva dissociada do mundo em que está inserida, o que acomete o indivíduo está, para ele, dissociado do mundo em que ele se insere; vem de um outro lugar

e não estabelece uma relação de continuidade com a realidade, se manifesta nele, mas não tem lastro de causalidade, de conjunção de sentido entre os dois termos.

O que, na realidade social, então, determina essa distância da subjetividade do insano? O título *Doença mental e Personalidade* da edição de 1954 foi mudado para *Doença mental e Psicologia*, em 1962, o que significa mudanças ou acréscimos da leitura feita por Foucault da noção de doença mental e especialmente da loucura, tema que o autor trabalhou extensamente em *História da loucura*, de 1961. Assim, a segunda parte do livro, dotada de um tom marxista, é substituída por um resumo de *História da loucura*. A parte que Foucault vai retirar desta primeira versão de seu trabalho está embasada em uma crítica marxista geral da época, que pensava a psicanálise como uma mistificação da ordem burguesa: Foucault (1954) aponta a psicanálise como uma forma de psicologização do real, para não ver ali as contradições sociais na qual o homem historicamente se alienou. No entanto, em reedição, toda a segunda parte do livro é reformulada e aprofundada no sentido de tratar da doença mental tendo a loucura como referência e o surgimento do sujeito da psicologia.

A preocupação está em mostrar as condições de início da doença, diferentemente das correntes de análise utilizadas que podem localizar ou discriminar o patológico dentro da personalidade. Nesse sentido, Foucault (2000, p. 73) aponta para a articulação histórica que tornou possível encarar a doença mental como desvio e o doente mental como excluído. A doença é vista por uma concepção negativa e virtual. Negativa por ser o que não se integra à cultura, foge ao padrão cultural; e virtual, posto que a doença e o doente estão excluídos socialmente a partir de uma margem virtual que organiza a cultura.

Assim, utilizaremos a segunda parte das duas edições: *Doença mental e personalidade* (1954), e *Doença mental e psicologia* (2000), mostrando a forma como foi abordado esse percurso histórico e cultural da loucura e doença mental nos dois volumes. E trazendo à tona, em cada um deles, aquilo que tange à psicanálise.

A forma de apreensão da loucura, assim como seu lugar, é dada a partir de um sentido histórico. O maior sinal da loucura seria a transformação do homem em algo diferente dele mesmo, em que é afetado, tomado de um poder que é externo, vindo de fora de si. Na tradição cristã isso toma o contorno de expulsar o demônio que habita o louco. Após o Renascimento a possessão assume, no pensamento cristão, um caráter oposto. A possessão é do espírito, que assume o controle de um espírito bom, o que precisa ser salvaguardado é a natureza do homem, natureza divina, seu corpo, para que não seja instrumento de ação do espírito possessor: “Daí, as novas práticas hospitalares

que se desenvolveram no século XVII, onde o ‘regime de força’ não tinha o significado de punição, mas de salvaguarda” (FOUCAULT, 1954, p. 78). Já no século XVIII, a loucura passa a ser o desaparecimento de Deus no homem. “O tolo não é mais possuído, ele é, no máximo, despossuído. [...] Agora a loucura faz parte de todas as fraquezas humanas e a demência é apenas uma variação do tema dos erros dos homens” (FOUCAULT, 1954, p. 78).

Tem-se, então, posteriormente, e a partir de Philippe Pinel, uma noção mais humana da doença mental, “e, no entanto, dessa concepção humanista da doença emergirá uma prática que exclui os doentes da sociedade dos homens” (FOUCAULT, 1954, p. 79). No trânsito de uma concepção demoníaca da possessão do louco para uma humana da falta de algo, de alguma faculdade racional, tem-se uma prática desumana de alienação, a partir da resposta da pergunta que se põe: “se o louco é apenas um espoliado, qual é, de fato, essa faculdade que ele perdeu?”. No século XIX, a resposta é a faculdade da liberdade, garantida pela revolução burguesa. O louco é, portanto, aquele que é privado do uso de sua liberdade: Se algum outro tem a possibilidade de exercer os direitos de um indivíduo, ele não pode, então, ser considerado livre. Assim, como incapacitado legalmente, sua possibilidade de ação jurídica é transmitida: “Para evitar alienação de fato, é substituído por uma alienação de direitos que transmite a outra pessoa legalmente designada, os direitos que o paciente não pode mais exercer e que outro poderia aproveitar indevidamente” (FOUCAULT, 1954, p. 80). Nesse processo, se dá a substituição da vontade do sujeito pela vontade de sua família. “Se o século XVIII restaurou a natureza humana aos doentes mentais, o século XIX contestou os direitos e o exercício dos direitos relativos a essa natureza” (FOUCAULT, 1954, p. 81).

O exercício de contextualizar historicamente a regressão aos comportamentos infantis, fenômeno patológico da doença que havia sido analisado de uma perspectiva psicológica evolutiva e de história individual, mostra outra razão de ser a partir da percepção da construção histórica e cultural de sua origem, que para que seja considerado um fato patológico, “a sociedade deve estabelecer entre o presente e o passado do indivíduo uma margem que não se pode nem se deve atravessar; a cultura deve integrar o passado apenas forçando-o a desaparecer” (FOUCAULT, 1954, p. 84). A regressão apresentada nas neuroses adquire um caráter infantil devido à forma pedagógica que se apresenta na cultura, não por ter, naturalmente ou propriamente, uma natureza infantil. A doença mental está ligada a um conflito, que se apresenta na vida do adulto e que no movimento de escape do conflito, ou da contradição apresentada por ele, o doente se

remete a uma outra realidade: neste contexto é que se identifica a noção de realidade psíquica de Freud (2011, p. 194-199). A descontinuidade da realidade da criança em relação à realidade do mundo adulto faz com que a busca por respostas a esse conflito ocorra na realidade infantil. Os efeitos da inversão dessas situações levam à investigação ou à pretensão de um exame minucioso das experiências vividas na infância do doente mental, à procura de uma causa infantil da neurose, “as neuroses regressivas não manifestam a natureza neurótica da infância, mas denunciam o caráter arcaico das instituições educacionais” (FOUCAULT, 1954, p. 85).

É em um sentido histórico-cultural que se pode encontrar a origem da doença mental, que está atrelado à sua forma de tratamento e a sua concepção. A origem dos conflitos da doença mental deve ser posta em questão desde sua origem social, eles são os conflitos humanos históricos, das estruturas sociais. Foucault apresenta como a psicanálise, ao tratar desses conflitos, constrói um aparato que é um reflexo desses mesmos conflitos, de forma que, buscando explicá-los, acaba em uma reprodução mitológica deles, em um debate metapsicológico, “é erigir em forma de solução o que se afronta no problema.” (FOUCAULT, 2000, p. 93). É o que aparece na forma de tratamento clínico psicanalítico, se constituindo como uma psicoterapia abstrata, em um ambiente artificial, ambiente “intencionalmente separado das formas normais e socialmente integradas de relações inter-humanas; na medida em que também busca dar aos conflitos reais do paciente o significado dos conflitos psicológico” (FOUCAULT, 1954, p. 109). Assim, a psicanálise se volta a uma superação do conflito a partir de uma reinterpretação das contradições apresentadas, mediante a condição de vida do paciente, tornando o conflito um conflito psicológico. Contudo, essa abstração intenta separar o paciente de suas condições de existência, mantendo a abstração e uma estrutura em que o doente permanece em seu estado de insano, de forma análoga à internação. Assim, a psicologia deve se livrar do psicologismo, da abstração da realidade da doença e da alienação de seu suporte real e histórico (FOUCAULT, 1954).

Em contrapartida a uma concepção negativa da doença mental, é possível verificar a expressão positiva de uma sociedade através das doenças mentais que seus membros apresentam, a partir do estatuto dado à doença mental. A loucura, no Ocidente, ganhou o estatuto de doença mental em época relativamente recente. Até 1650 a loucura tinha lugar na cultura, em peças de teatro, obras literárias, ela abraçava esta forma da experiência humana. A partir do fim do século XVII a loucura vai tornar-se o mundo da exclusão, com a criação de Hospitais Gerais onde são internados não só os loucos, mas todo o

conjunto de indivíduos que não podem fazer parte da sociedade, tendo como base a relação da sociedade com a loucura e sua exclusão, e não da loucura em relação à doença. Não sendo um espaço de tratamento da doença, mas desempenham o papel de controle moral através do trabalho forçado (FOUCAULT, 2000, p. 77-78).

A partir do processo de constituição do mundo burguês a ociosidade se torna o pecado por excelência. Tal configuração foi determinante para a experiência contemporânea da loucura, em que é posta em silêncio, e não pode falar por si mesma. Freud reabre a possibilidade da comunicação entre razão e desrazão, traçando uma linguagem comum aos dois fenômenos, avizinhando-os (FOUCAULT, 2000, p. 80). O internamento fez assimilar todos os que se encontravam em tal espaço de exclusão, colando a loucura à imoralidade. Segundo Foucault:

Tudo isto não é a descoberta progressiva daquilo que é a loucura na sua verdade de natureza; mas somente a sedimentação do que a história do Ocidente fez dela em 300 anos. A loucura é muito mais histórica do que se acredita geralmente, mas muito mais jovem também (FOUCAULT, 2000, p. 80).

É a partir do século XIX, com as casas de internação voltadas exclusivamente aos loucos e com tratamento corretivo, punitivo, que a loucura passa a ter um caráter moral, sendo um fato concernente à alma humana e sua liberdade, se configurando enquanto interioridade e, por fim, psicologizando a loucura. A loucura serviu como fundamento da psicologia e de um homem psicológico, partindo de uma experiência patológica para construir seus conceitos, advindos da preocupação com uma repetição patológica, a imoralidade, infantilização, desrazão e inconsciência (FOUCAULT, 2000, p. 83). A psicologia encontra seu fundamento na loucura, “nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia” (FOUCAULT, 2000, p. 85). Lacan (2010, p. 12-13) também critica a noção de homem psicológico, de que a consciência seria uma espécie de *médium* admitido durante o percurso do pensamento ocidental, em que se verifica uma má elaboração da consciência.

Uma psicologia da loucura levaria não ao entendimento e domínio da doença, mas seu desaparecimento e o retorno da relação da razão com a desrazão. As construções críticas de Foucault não apontam para um modo de tratamento da loucura, e sim para um desequilíbrio entre o tratamento da loucura e a psicologia, daí a mudança no título da obra: de *Doença mental e personalidade* (1954), para *Doença mental e psicologia* (2000), na reedição de 1962.

O contato de Foucault com Freud se dá na medida em que Foucault aponta que na

psicanálise buscava-se analisar os fenômenos da doença mental em uma noção evolucionista de tratamento da doença, que passa a uma perspectiva histórica da constituição da doença em relação ao doente, mas que permanece filiada à construção de uma etiologia para explicar as transformações dela, através da libido (FOUCAULT, 2000). Suas raízes estão na mesma forma de tratamento feita pelas correntes psiquiátricas e psicológicas, que reconhecem na loucura uma adversidade, uma alienação de si e de um estado de razão que só fora possível de se pensar pelo fenômeno mesmo da loucura. Sua construção teórica busca explicar o fenômeno da doença mental, entretanto acaba por construir uma metapsicologia que é um paralelo da situação mesma de onde advém o fenômeno da doença mental: o conflito, a contradição da experiência humana (FOUCAULT, 2000). Mas também que tende ao exercício de realocar o sentido das manifestações apresentadas na doença mental e que, apontado mais afirmativamente em reedição, abre possibilidade para um contato diferente com a experiência da loucura. É como Foucault irá ler a psicanálise posteriormente, dado um outro conjunto de interesse.

Neste momento, na leitura de Foucault, a psicanálise acabaria por interiorizar no homem os conflitos que a humanidade criou, internalizando a contradição que dá origem aos fenômenos que vão ser explicados internamente: “O homem tornou-se para o homem tanto a imagem de sua própria verdade quanto a eventualidade de sua morte” (FOUCAULT, 2000, p. 94). Tal é a percepção de Foucault da concepção do complexo de Édipo em Freud, uma versão reduzida das contradições vividas no humano: “Freud queria explicar a guerra, mas é a guerra que se sonha neste redemoinho do pensamento freudiano” (FOUCAULT, 2000, p. 94). O mesmo se dá para o mundo fantasiado no qual o doente se prenderia sem reconhecê-lo, ele não é a causa de sua alienação ao mundo real, mas consequência da contradição que o mundo suscita, é: “a causalidade efetiva de um universo que não pode, por si mesmo, oferecer uma solução às contradições que suscitou” (FOUCAULT, 2000, p. 95). A possibilidade da loucura é dada pelo mundo contemporâneo, em que o homem pode nele viver, mas não se reconhecer nele. Vale notar que esta concepção também pode ser lida no texto *O mal-estar na civilização*, de Freud (1974b).

O argumento central de Foucault é que, “As dimensões psicológicas da doença não podem, sem algum sofisma, ser encaradas como autônomas” (FOUCAULT, 2000, p. 96), para assim o fazer, é necessário recorrer a explicações míticas, como a evolução das estruturas psicológicas ou instintos, e reconhecendo a teoria freudiana nesse contexto. Somente na história é que é possível encontrar o *a priori* da possibilidade da doença

mental. Foucault vai criticar a postura psicanalítica em que se descobre a verdade da neurose, entretanto somente no drama neurótico que se apresenta ali, se mantendo em uma postura explicativa do fenômeno (FOUCAULT, 2000, p. 97-98).

O que marca a mudança da edição de 1954 para a de 1962, deixado ver na mudança do título da obra, é o centro da crítica de Foucault. Em 1954 o problema gira em torno de como é na personalidade que se busca as marcas da doença mental, como a personalidade serve de material para o campo da psiquiatria e da psicologia para classificar e avaliar a condição do doente. Já em 1962, Foucault avança, a partir da figura do louco e o lugar da desrazão na cultura, para mostrar como o surgimento da psicologia depende do doente mental e do estatuto dado a ele a partir do século XIX, não podendo ela explicar o fenômeno da doença mental em seu todo uma vez que dela depende sua fundação. Já presente na primeira edição, de 1954, mas reforçado na segunda, de 1962, o ponto fundamental da crítica de Foucault, segundo Nalli (2011, p. 172): “é que se devem buscar as causas para as doenças mentais na relação conflituosa do indivíduo com o meio”.

A partir da apresentação deste primeiro trabalho de Foucault é possível extrair um primeiro posicionamento dele em relação à psicanálise e à obra freudiana, a saber, da psicanálise como herdeira de uma forma de tratamento e concepção da doença mental embasada na evolução de estruturas afetivas, criando etiologias para explicá-la a partir da criação de uma metapsicologia, mas que reestrutura a própria condição da doença, não se voltando à uma noção histórica das relações sociais para conceber sua origem, ficando voltada apenas à história individual do doente. Estabelecendo-se fora do fenômeno, como explicação dele, a psicanálise, assim como a psicologia, mantém-se devedora da doença mental e da loucura como sua possibilidade de aparecimento. Foucault volta a abordar a psicanálise durante seu percurso intelectual, dado outros conjuntos de preocupações, em que a psicanálise será objeto de leituras diferentes, assumindo, perante ela, posturas diferentes.

2.2 DAS CONTRACIÊNCIAS À MEDICINA POR OUTROS MEIOS: O DISPOSITIVO PSICANALÍTICO

Seguindo as produções de Foucault que marcam seu debate com a psicanálise, é importante voltar-se à obra *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, de 1966; livro em que o autor trabalha a arqueologia das ciências humanas e constrói uma análise diferente da psicanálise, voltada para a forma como se dá sua relação

com as ciências humanas a partir da noção de homem, sua relação com a razão, consciência e o inconsciente. Foucault volta seu olhar à situação histórica, à estrutura do pensamento, às condições do ambiente cultural e ao surgimento de problemas que possibilitaram o aparecimento da psicanálise (FOUCAULT, 2016a). Assim como o papel que ela assume dado o momento de seu aparecimento, papel este que, em relação às ciências humanas, será o que Foucault chama de uma contraciência. (FOUCAULT, 2016a, p. 525).

A arqueologia é a forma de análise empregada por Foucault em *As Palavras e as Coisas*, forma essa que é apresentada posteriormente em *Arqueologia do Saber*, de 1969, como método de pesquisa. Fazer a arqueologia de um saber é apresentar a continuidade e as descontinuidades em um período histórico determinado que constitui o aparecimento de tal saber, sendo este um conjunto de discursos organizados em torno de um objeto do conhecimento (FOUCAULT, 2007; 2016a). No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault faz um recorte histórico de três tempos para pensar a arqueologia das ciências humanas: O século XVI, XVII e XVIII, e XIX, marcados, segundo sua divisão, pelo Renascimento, a Idade Clássica e a Modernidade, respectivamente; que compreendem uma continuidade histórica mas que são marcados, e aí reside sua diferença, por mudanças na forma como se estrutura e se organiza o pensamento de cada época; suas aspirações, que suscitam problemas e abrem campo para o aparecimento de descontinuidades e mudanças na organização do pensamento e, conseqüentemente, no tecido histórico (FOUCAULT, 2016a).

Tal organização do pensamento se refere a um pano de fundo do pensamento que permite que as coisas sejam pensadas da forma como são; um princípio orientador do pensamento, que Foucault chama de *a priori* histórico (ZOUNGRANA, 2015, p. 300), aquilo que:

“recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, 2016a, p. 219).

Tal organização do pensamento se refere à lógica presente nos sistemas de pensamento de cada época, comportando conhecimento, fala e ações, visto que o modo como são construídas se deve a essa disposição epistemológica fundamental do tempo em que estão inseridas: o modo de ser das coisas e sua ordem no saber. Tal organização do pensamento é a *Episteme* de cada época, tendo elas sua marca, sua diferenciação, a partir da mudança, do corte epistêmico que cada época produziu; e a escolha da divisão

temporal feita por Foucault está pautada na diferença da *episteme* de cada período (FOUCAULT, 2016a, p. XIX).

A década de 1960 foi o ponto alto do estruturalismo francês, corrente de pensadores com os quais se constituiu um método de análise para interpretar a realidade baseada em estruturas organizativas que determinam a cultura e seus acontecimentos; os fenômenos são interpretados como produto de uma estrutura, efeito da superfície em que se encontram (DOSSE, 1993). De 1966, *As Palavras e as Coisas* é a obra de Foucault com maior teor estruturalista; marcada pela importância do conceito de *episteme*, que perpassa toda a obra, é entendido por Foucault como a estrutura ou sistema de pensamento que domina uma determinada época histórica, um conjunto de regras, categorias e pressupostos que moldam o conhecimento e a compreensão de uma cultura, a matriz intelectual que organiza o pensamento e sua experiência, e que determina a produção do conhecimento e as práticas sociais. Sendo cada época diferenciada a partir das diferenças em sua *episteme*, estruturando o saber e a realidade de maneiras distintas, de modo que, olhar para a própria cultura a partir de outra *episteme*, é como olhar para outra cultura. O conceito de *episteme* perpassa toda essa obra, sendo a pedra angular da construção de uma arqueologia das ciências humanas e da noção de Homem, e seu percurso, recuperado por Foucault desde o Renascimento (FOUCAULT, 2016a, p. XVIII)

Foucault delineia a *episteme* do Renascimento, século XVI, a partir da noção de prosa do mundo, conceito que utiliza se remetendo à Maurice Merleau-Ponty (1974), da intenção e da capacidade de se dizer o mundo, de narrá-lo, o modo como a linguagem é utilizada para falar do mundo, em que tudo tem um lugar designado, sendo função daquele que o descreve, desvelar seu sentido, ler ou o adivinhar. O período do Renascimento é marcado pelas formas que se desenvolvem de descrever o mundo e o descobrir, é dessa forma que se dá a organização do pensamento no século XVI, as palavras não são usadas como nome das coisas, mas são as coisas mesmas, as coisas não são independentes de seu nome, ao contrário, em seu nome se revela sua essência. Assim, a linguagem assume um lugar privilegiado, daquela que pode revelar o mundo, a linguagem tem relação direta com a coisa (FOUCAULT, 2016a, p. 47-58).

Daí se entende a importância da palavra nos textos religiosos, que era preciso saber interpretar. Aqui, ler não é apenas saber interpretar os símbolos da linguagem uns em relação aos outros, mas sim decifrar, desvelar, adivinhar um sentido que se aloja na palavra. De modo que a *episteme* do Renascimento é a da *divination*, que gira em torno da descoberta, da adivinhação, dos segredos da natureza. Os processos que permitiam

revelar as propriedades da natureza e seu ordenamento eram aqueles da semelhança, a partir da qual se produziu jogos de analogia, emulação, conveniência e similitudes para compreender sua ordem, sua essência e suas possíveis derivações. No Renascimento, a forma direta da relação estabelecida entre linguagem e significação do mundo condiciona a experiência de um sentido que pode ser, através de uma hermenêutica, desvelado no interior da linguagem a partir da escrita, forma material da linguagem: a palavra fala (FOUCAULT, 2016a, p. 58-61).

Nos séculos XVII e XVIII, Idade Clássica, se constituiu uma outra *episteme*, a da representação. Segundo Foucault (2016a, p. 60), neles: “a existência própria da linguagem, sua velha solidez de coisa inscrita no mundo foram dissolvidas no funcionamento da representação; toda linguagem valia como discurso.” Para ilustrar tal mudança da *episteme*, Foucault elege a obra *Las Meninas*, de Velasquez, da qual, na abertura do livro, faz uma análise para mostrar o esforço do artista em apresentar a lógica da representação, representando o olhar daquele que é o modelo a ser desenhado e, tratando-se de uma pintura, o quadro se apresenta como uma representação da representação (FOUCAULT, 2016a, p. 63-68). Essa duplicação só pôde se dar a partir do momento em que a linguagem já não estabelece mais uma relação direta com as coisas, tendo a palavra relação direta apenas com outra palavra, se tornando uma representação da coisa. Na *episteme* dos séculos XVII e XVIII a palavra se torna um signo, que, diferentemente da situação da *episteme* do século XVI, apenas representa aquilo que significa (FOUCAULT, 2016a, p. 87-92). A linguagem está liberada do objeto e do mundo, estabelecendo uma relação dual consigo mesma: a palavra representa algo em relação a outra palavra (FOUCAULT, 2016a, p. 91). Ainda se apoiando nas produções artísticas de cada período para traçar sua diferença, uma obra que anuncia a mudança na *episteme* do século XVI é *Dom Quixote*, que “desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo” (FOUCAULT, 2016a, p. 65). Segundo Foucault, esta obra revela uma emancipação da relação fundamental entre as palavras e o mundo, a linguagem se encontra aqui livre da relação de semelhança entre as palavras e as coisas para se tornar referente a si mesma, sempre em uma relação de representação. *Dom Quixote* é louco justamente porque busca no mundo essa relação de semelhança que se perdeu, porque acredita estar a todo tempo decifrando signos, mas que, sendo não mais que signos, lhe entregam apenas o delírio. E por anunciar esse corte na relação das palavras com o mundo, é que a obra de Miguel de Cervantes é para Foucault a primeira das obras modernas (FOUCAULT, 2016a, pp. 63-68).

Marcada pelo Racionalismo Clássico, a *episteme* da representação segue a máxima da ordem e do ordenamento. Ainda que as palavras não expressem o mundo em sua essência, ainda que a linguagem seja representação e não possa senão representar as coisas, o anseio vindo do próprio estado de puro signo da linguagem se tornou o de ordená-los. Aí se revela a descontinuidade de uma *episteme* antiga e a inauguração de uma outra, que se debruça sobre o signo e sua relação com outros signos; e o pensamento se organiza em função de estabelecer o ordenamento deles (FOUCAULT, 2016a).

Daí vai se empreender o esforço de construir uma gramática geral, no sentido de elencar as formas da representação e de ordenar as estruturas da linguagem e as formas de identidade e diferença de cada língua; uma história natural, no sentido da ordem e classificação das espécies, uma taxonomia; e uma análise econômica, no sentido da ordem das estruturas de valor e troca. Se antes o pensamento se pautava na semelhança das coisas, agora, para poder comparar e classificá-las, é preciso voltar o pensamento para a diferença entre elas. Assim como se começa a pensar a linguagem em si mesma, também se começa a pensar as coisas em si mesmas, criando identidades, as categorizando e as ordenando; a partir da observação seria possível criar um catálogo das coisas do mundo, marcado pelo racionalismo da matematização, da enumeração e da hierarquização para se enxergar uma continuidade na natureza, um continuum do ser (FOUCAULT, 2016a).

Dado esse espaço, do pensamento organizado em torno da representação e da ordem, vem à tona a preocupação em compreender os mecanismos da representação e seu funcionamento. É importante notar a relevância que a linguagem assume na constituição da *episteme*, e uma vez que “a relação do signo com seu conteúdo não é assegurada na ordem das próprias coisas”, a relação entre os signos será “no interior do conhecimento, o liame estabelecido entre a ideia de uma coisa e a ideia de uma outra” (FOUCAULT, 2016a, pp. 87 - 88). Tornando-se uma relação arbitrária, é para esse ponto que o pensamento se voltará, para questionar o que pode garantir tal ligação, tal articulação, uma vez que é a partir dela que se experiencia as coisas e o mundo. Disso, se produzirá um conjunto de explicações fundamentadas na determinância da linguagem para a construção de uma interpretação de mundo e de uma história, na atribuição de nomes, de fazer representar e designar objetos e desejos.

Para o processo que culminará na mudança dessa *episteme*, e em particular para o escopo deste trabalho, vale notar a pertinência da relação entre a linguagem, em seu sentido representativo, e o desejo. O processo de representação se expressa a partir da nomeação. “Pode-se dizer que o Nome organiza todo o discurso básico, falar ou escrever

[...] é encaminhar-se ao ato soberano de nomeação, é ir, através da linguagem até o lugar onde as coisas e as palavras se ligam em sua essência comum, e que permite dar-lhes um nome” (FOUCAULT, 2016a, p. 166). Usar as palavras, no sentido clássico, é encontrar o comum entre a coisa e a palavra e atribuir um nome, de modo que a relação de representação se dará a partir do uso do nome em função da construção de um quadro geral das coisas, uma taxonomia. É dessa forma de operar com a linguagem que surgirá para a *episteme* da representação o problema que culminará em sua mudança, o problema da nomeação do desejo, que nasce no cerne do mecanismo de representação, sem poder nomeá-lo em sua integridade: “aqui a nomeação se oferece em sua mais simples nudez e as figuras de retórica que até então se mantinham em suspenso, oscilam e se tornam as figuras indefinidas do desejo que os mesmos nomes sempre repetidos se exaurem em percorrer sem atingir-lhes o limite” (FOUCAULT, 2016a, p. 166). A figura da retórica a que Foucault se remete nesta passagem é a da metonímia, que compreende a forma de nomear uma coisa por outra; é como se dá a tentativa de nomear algo que não pode transparecer seu ser. O desejo se apresenta aqui como aquilo que inaugura a tentativa sempre frustrada de nomear algo que não consegue se representar por inteiro, que não cessa de se furtar ao mecanismo da representação, que sobra, se desloca, instaurando um movimento contínuo e infinito de tentar capturar algo que não consegue mostrar seu ser. Uma vez que “durante dois séculos o discurso foi o lugar da ontologia” (FOUCAULT, 2016a, p. 166), aquilo que não pode ter um nome não se deixa representar.

De maior importância para o objeto de pesquisa deste trabalho, vale notar que aqui Foucault expõe, pela primeira vez, uma outra noção de desejo, diferente da noção de um desejo visceral, do campo da necessidade biológica, do campo da ordem natural que se apresentava nos séculos XVI, XVII e XVIII. Foucault trabalha com uma noção de desejo atrelada à impossibilidade de nomeação. Até então, as possibilidades da retórica de representar o desejo estava limitada à noção de vontade, o desejo tinha um lugar orgânico; essa outra forma como se apresenta o desejo aponta para o limite estabelecido à *episteme* clássica, e o movimento de investigação daquilo que vai se expressar para além das possibilidades de representação da linguagem fará florescer uma outra forma de *episteme*, inaugurando, segundo Foucault, uma nova forma de se fazer literatura, e suas personagens precursoras são *Juliette* e *Justine*, de Sade. Este é um problema partilhado por Lacan, que também encontra na antropologia de Kant um problema decisivo para a questão do sujeito, donde produzirá o texto *Kant com Sade* (LACAN, 1998g).

Se Cervantes estava no limiar, em uma zona indecisa entre o Renascimento e a

idade Clássica, Sade está no limiar entre o Clássico e o Moderno: ao levar a representação a seu limite, ao exauri-la, ele abre o campo para algo que se mantém para além da representação e sem ser representado. “Trata-se da obscura violência repetida do desejo que vem vencer os limites da representação.” (FOUCAULT, 2016a, p. 290).

De acordo com Georges Bataille (1989, p. 104): “Ao se excluir da humanidade, Sade teve em sua longa vida apenas uma ocupação, que decididamente o atraiu, a enumerar até o esgotamento as possibilidades de destruir seres humanos, de destruí-los e gozar ao pensamento de sua morte e de seu sofrimento.” Na apresentação à edição brasileira de *Justine, ou os tormentos da virtude* (SADE, 2019, p. 11), Eduardo Jorge de Oliveira aponta que “Pela dimensão teatral de seu texto, o corpo sempre atinge os limites da representação.” Pontuando o movimento de crise da representação presente na obra de Sade, que em suas linhas deixa soar o discurso particular do libertino que se apresenta junto às instituições clássicas, mas para além delas. Sade põe em xeque, a partir das desventuras de Justine e do desejo libertino, que não cessam, o limite do humano e de sua relação com o mundo natural, esvaziando pela linguagem, esgotando retoricamente, aquilo que o corpo pode aguentar, de modo que “o humano seja, em Sade, uma medida da desmedida” (OLIVEIRA, 2019, p. 12). Ao descrever todas as cenas possíveis do desejo em suas formas mais variadas, mas que, no entanto, não se esgota, sem ser possível organizá-lo, o desejo se torna a marca, sem marca definida, daquilo que vem descontinuar a *episteme* Clássica. E assim, o pensamento clássico, que se organizava em função de pensar o nome e a ordem, que pudesse transparecer uma continuidade naturalizada do ser em sua representação, se depara agora com um problema inaugurado no campo da representação.

As coisas representadas em si mesmas garantem um lugar para seu ser, com o Nome. A partir do momento em que há uma crise neste movimento de representação, e que não é mais possível representar algo em si mesmo, precisando usar de uma palavra para dizer outra, usar da metonímia, o ser perde seu lugar na linguagem. Segundo Foucault (2016a, p. 289), Sade abre esse espaço quando, com Juliette, exaure as formas da representação do desejo, e com Justine, quando a representa como objeto do desejo de um Outro, dado que “ela é objeto indefinido do desejo, do qual é a pura origem” (FOUCAULT, 2016a, p. 290). Dessa forma, Sade anuncia o fim de um mundo dobrado sobre si mesmo – representado sobre si mesmo, em que a linguagem é sua própria representação, a natureza se representa a si mesma, e o valor da necessidade expressa a necessidade –, inaugurando a figura de um desejo outro.

É possível localizar um diálogo convergente entre a noção de desejo aqui apresentada por Foucault e a noção de desejo em Lacan: como aquilo que não se inscreve, e que escapa à representação (LACAN, 1985, p. 207). Além da ideia comum em torno da função que o desejo passa a desempenhar dentro das formas da representação, é possível a leitura de que, já em *As Palavras e as Coisas*, Foucault aponta para o surgimento de um tipo de desejo que, assim como condição de possibilidade para seu aparecimento, servirá de apoio e campo de desdobramento para a psicanálise, qual seja, de um desejo que está sempre presente para o sujeito (FREUD, 1996), e que será desdobrado posteriormente por Lacan (1985) como o que escapa à representação, bem como o debate com os temas estruturalistas, comum aos dois autores nessa época.

Com isso se assiste a um recuo da representação, que vai engendrar uma nova forma de pensamento, pautado nos limites da representação:

O fim do pensamento clássico — e dessa *epistémê* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas — coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade. O espírito obscuro mas obstinado de um povo que fala, a violência e o esforço incessante da vida, a força surda das necessidades escaparão ao modo de ser da representação. E esta será duplicada, limitada, guarnecida, mistificada talvez, regida, em todo o caso, do exterior, pelo enorme impulso de uma liberdade, ou de um desejo, ou de uma vontade que se apresentarão como o reverso metafísico da consciência. Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna — constituindo-a talvez, assinalando, em todo o caso, que a idade clássica acaba de terminar e com ela o reino do discurso representativo, a dinastia de uma representação significando-se a si mesma e enunciando, na sequência de suas palavras, a ordem adormecida das coisas (FOUCAULT, 2016a, p. 289).

A Modernidade, século XIX até o contemporâneo, se desdobra a partir dos limites da representação, anunciada pela liberação do ser vivo, da linguagem e da necessidade, do campo da representação; o pensamento se volta agora não mais à identidade das coisas em si, mas às relações que as coisas estabelecem entre si. Ao impulso de liberdade do que se encontra fora da representação, do desejo, do desconhecido ou do irrepresentável: o reverso metafísico da consciência (FOUCAULT, 2016a, 297). A *episteme* moderna é a da relação e daquilo que se descola da representação, rearranjando a organização do pensamento.

Ao voltar o pensamento para o que está além da representação, se ocupando da relação entre as coisas, é que vão surgir as noções que vão reestruturar a forma do conhecimento. Na curva da transformação do período clássico à modernidade, a História passa a ser entendida como historicidade, em contraposição a uma sequência natural, representada, das coisas, nascerá a noção de História. A ordem dará lugar à historicidade,

ela representará não só o campo onde as transformações acontecem, mas também a lente que determinará a forma de olhar essas transformações, diferente de uma estória, de uma narrativa (FOUCAULT, 2016a, p. 299-300). Assim, não é mais o ordenamento das coisas que garante uma sucessão, natural, delas, mas a História que garante uma historicidade das coisas, de modo que todas as coisas estão inseridas na História. É com essa transformação que pode aparecer a economia política, a biologia, e a filologia, campos que não são mais compatíveis com a forma da representação, posto que seu aparecimento é decorrente de um problema imposto à forma clássica da representação (FOUCAULT, 2016a, p. 303-320). Ao se buscar a definição das coisas voltada para a relação entre elas e a relação consigo mesmas, o que as organiza, criam-se elementos irreduzíveis à representação. Assim, as propriedades do valor, da troca e das riquezas não respondem à relação de produção do valor, não representam a noção de trabalho como fundamento da troca; os elementos próprios, catalogados, dos seres vivos não podem mais caracterizá-lo na relação de sua organização própria, não pode representar a vida como fundamento de sua organização; na língua, os mecanismos que ela usa para representar as coisas não basta para caracterizá-la se em relação com outras línguas, é necessário voltar o olhar para a relação entre suas estruturas internas, sua flexão, e a fonética. (FOUCAULT, 2016a, p. 322-329).

Se esse é o espaço em que pôde nascer uma outra *episteme*, essa forma de olhar se deve também àquele que abriu esse campo: Immanuel Kant marca essa abertura ao diminuir a barreira que separava o sujeito e o objeto do conhecimento, expondo que há um limite no que é representado e no que é possível representar, a partir de um sujeito transcendental, aquele que conhece também se torna objeto do conhecimento. O que opera também uma inversão na forma de concepção do conhecimento: com Kant passa-se a um projeto de uma racionalidade, uma vez que a razão não se situa mais na natureza (esperando seu desvelamento, uma razão prévia ao conhecimento), como na época clássica, mas põe os saberes *a posteriori* do humano, nasce aí uma antropologia. Se antes o conhecimento revelava uma razão, agora é a razão que pode acessar o conhecimento. Apesar da mudança da *episteme* clássica para moderna surgir de um problema que se coloca para aquela, é importante realçar que essa mudança caracteriza um rompimento, uma descontinuidade na forma de pensamento anterior, mudando a forma e a natureza do saber (FOUCAULT, 2016a, p. 331-342).

O trabalho, a vida e a linguagem são as categorias, ou os conceitos, que surgem deste novo período epistêmico, noções importantes que farão vacilar a concepção clássica

de representação. Essas três estruturas teórico-científicas surgem de uma descontinuidade, a partir dessas três noções foi preciso reconfigurar o tecido teórico dos campos que os precederam, opera-se uma mudança de paradigma, uma vez que as formas de representar não são mais a da representação do objeto, mas a de representar o conhecimento daquele que conhece o objeto. Essas três categorias, que se imbricam, fogem ao modelo de representação clássico, mas também, respondem às questões que apareceram ao pensar o problema relacional que se colocava às categorias do saber: o trabalho responde à produção do valor; a vida responde à organização interna dos seres vivos; e a linguagem responde à forma como se relaciona as estruturas internas de uma língua, em relação a si mesma e a outras. A linguagem será também o meio da relação daquele que conhece com o objeto de seu conhecimento, e assim, a linguagem se tornará objeto de seu próprio conhecimento (FOUCAULT, 2016a, p. 408-416).

O aparecimento da noção de Homem se dá pelo imbricamento dessa tríade, que se furta à forma clássica da representação e preconiza a mudança na *episteme* ocidental. Esta noção será o suporte da possibilidade de se pensar um sujeito psicológico. (FOUCAULT, 2016a, p. 456).

Ao surgimento da noção de Homem é identificado um sujeito, que se torna o receptáculo de toda experiência moderna, um sujeito, segundo Foucault (2016a, 443), empírico-transcendental. Essa duplicidade, empírica enquanto objeto do conhecimento, e transcendental enquanto sujeito do conhecimento, de sua condição subjetiva – que toca todos os campos de onde, imbricados, vida, trabalho e linguagem, pôde surgir – revela um sujeito que, tal como o trabalho, a vida e especialmente a linguagem, se torna objeto de conhecimento de si mesmo, fazendo aparecer os diversos campos que se debruçam sobre a questão e a condição do homem, este que se estabelece aquém da representação. Uma vez tornado esse sujeito, o homem precede a representação e se torna imperativo conhecer essa figura que não apenas produz, mas possibilita a representação. Assim como a noção de Homem, os espaços de onde este pôde surgir também são determinados pela História, e a forma de seu saber compreende, como pano de fundo, uma historicidade e, conseqüentemente, uma finitude, de modo que, ao Homem, também se imporá uma analítica de sua finitude, de seu fim e de seu começo. Isso compreende a busca por sua origem, uma vez que a origem, ainda que arbitrária ou ficcional, pode marcar a real existência de algo. Contudo, a origem não pode ser explicada por aquilo que ela cria, se a origem dá início a algo, e se fosse explicada por isso mesmo que cria, seria uma continuidade e não um ponto de origem (FOUCAULT, 2016a).

Assim, a experiência do século XIX é marcada pela noção de origem, uma vez que ela marca uma história, e dado o campo e a condição de onde o homem pôde surgir e sua situação dupla enquanto objeto e sujeito do conhecimento, surgem também duplos de sua figura, na tentativa de explicá-lo e de marcar sua origem (FOUCAULT, 2016a, p. 453). Contudo, ainda que se vá o quão longe possível em sua história na busca de sua origem, a chegada é sempre o ponto de partida: o homem. A questão da origem é inaugurada pela própria possibilidade do homem, de modo que pergunta e resposta se encontram no mesmo lugar, confundindo-se. Assim, “o homem não se pode dar na transparência imediata e soberana de um cogito; mas tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si” (FOUCAULT, 2016a, p. 445). Justamente por sua condição empírico-transcendental, o homem é constantemente interpelado, seja em sua origem, seja na tentativa de se definir, por aquilo que não lhe é próprio: “Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento” (FOUCAULT, 2016a, p. 445). O lugar do desconhecimento, do fora, que também vai determinar o que poderia ser o homem e que se remete a ele, nasce como um impensado próprio. O surgimento, a partir do homem, desta forma de impensado determinante, é crucial para compreender o aparecimento da psicanálise no século XIX, e porque não era possível uma psicanálise no período clássico, seja porque na época clássica o desejo não era mais que a representação de uma vontade, seja pelo aparecimento, moderno, da figura do impensado. Essa época começa a dar os elementos que poderão, já na virada do século XIX para o XX, à psicanálise se voltar como um objeto único, devidamente constituído no curso da história como um fato ou dado natural.

Essas figuras aparecem na medida em que se busca responder à questão do homem, mas a linguagem, dobrada sobre si, não pode mais garantir seu ser em si mesma, e entrega sempre uma distância em relação a si própria, produzindo um duplo de si, um Outro. Tal configuração se transpõe ao homem, que não pode encontrar seu ser em si mesmo. Uma vez que se coloca como intérprete de si, o homem não pode mais encontrar em nenhuma outra forma garantias de seu ser. Se as condições de onde pôde surgir – trabalho, vida e linguagem –, respondem ao homem enquanto antropológico, é buscando formas que responda para si as questões que surgem dessa condição duplicada de si, e que estão para além de uma antropologia, que vão surgir as ciências do homem, ou as ciências humanas. Fruto de uma aposta nessa figura que nos deixou apenas o vazio de sua condição autofundada: “Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do

homem desaparecido” (FOUCAULT, 2016a, p. 473). Buscando resposta para esse vazio deixado, se erige um castelo de saberes que, tomando como pano de fundo o homem – esse objeto sem referente, deshistoricizado, órfão –, conseguirá construir senão sua ruína. “Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar” (FOUCAULT, 2016a, p. 473). Foucault aponta que insistir no homem como horizonte do pensamento, como resposta às questões que implicam a ele, manter o homem como objeto do conhecimento ou ainda o implicar no pensar, não resulta em mais do que já se produziu a partir disso: respostas a uma lacuna que a própria forma inconsistente de pensar o homem produz. Posto que: “A ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber” (FOUCAULT, 2016a, p. 481); é apostando nessa lacuna, no vazio deixado pela herança desse homem, que é possível recomeçar o pensar, sem insistir no retorno à figura de sua origem.

Se as ciências humanas surgem com a perspectiva de problematizar o homem, explicar o que se deriva dessa figura, responder ao vazio por ele deixado, elas surgem apoiadas, dependentes, das ciências que as abriram campo: a biologia, a economia e a filologia, de forma que as ciências humanas só podem existir, são fruto, de uma *episteme* moderna que pensa o homem e o coloca como ponto de partida. Da conjunção desses três modelos científicos, e colocando o homem em relação a eles, surgem, então, as ciências humanas, que tomarão o homem como objeto, na medida em que vive, fala e produz, mas que pelo seu caráter empírico-transcendental se torna uma instância do conhecimento. As ciências humanas, segundo Foucault (2016a, p. 475-482), surgem de uma captura desses campos que as antecedem: a psicologia, de uma captura da biologia, ao pensar um homem que vive, e o organiza em termos de suas funções e normas; a sociologia, de uma captura da economia, ao pensar o homem que trabalha e produz as riquezas, e o organiza em termos de seus conflitos e regras; e a análise das literaturas, de uma captura da linguagem, ao pensar o homem que se insere e se constitui pelos mitos, e o organiza em termos de seu sentido e sistema. Disso se dão as formas de um psicologismo, de um sociologismo e de um historicismo que regem as ciências humanas. Esses saberes importam ideias e termos dos campos dos quais a captura os tornaram possíveis, e essas ideias que são transportadas perdem sua funcionalidade, viram imagens, tal como a figura do homem. O campo das ciências humanas vive, assim, uma relação com a representação que não depende, em nenhuma medida, da ligação entre a palavra e a coisa. Essa figura pouco delimitada, inconsistente, que as ciências humanas tomam como objeto permite um

entrecruzamento entre os campos, que perdem sua divisão clara, que se misturam, perdendo sua unidade; ou se fecham em sua especificidade, como a psicologia clínica, se isolando das demais, mas, contudo, permanece apropriável pelos outros campos, uma vez que partilham dessa mesma figura de homem como objeto de conhecimento (FOUCAULT, 2016a, p. 491-497).

Segundo Foucault, Freud é um bom exemplo da possibilidade de entrecruzamento entre as ciências humanas a partir da inconsistência de seu objeto, o homem: ao transpor a concepção de homem pensada em termos de suas funções e normas para os termos de seu sistema e sentido, Freud inaugura a imagem de um sistema de significações que rege o homem, aproximando-o, junto com as ciências humanas, da região de um impensado – que surge como negativo do lugar de onde essa figura do homem, que escapa à positividade empírica, se estabeleceu –, de um inconsciente, que marcará a cultura ocidental. Essa região do inconsciente, para as ciências humanas, se apresenta enquanto “um problema que é, afinal, coextensivo à sua própria existência” (FOUCAULT, 2016a, p. 504). As ciências humanas, ao pensar a representação a partir do homem, “estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade” (FOUCAULT, 2016a, p. 503), como um organismo que se reproduz, tal como a psicologia para com a loucura. Daí a forma inconsistente que permeia as ciências humanas, sendo melhor entendidas enquanto saberes: “A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objeto de ciência” (FOUCAULT, 2016a, p. 507). Aqui Foucault, embarca na crítica ao antropologismo, e vê a psicanálise e a etnologia como saberes que se contrapõem ao paradigma humanista, e que poderiam superá-lo, os definindo como contraciências. Se a História reforça essa ideia de homem, objeto das ciências humanas – no sentido de que esse homem é precursor da história, que sempre esteve ligado a ela, que também a constitui e junto com ela caminha para seu fim, marcando que cada coisa tem sua história –, é na medida em que criticam a ideia de história como princípio regulador, que a psicanálise e a etnologia também se definem para Foucault como contraciências. Assim, mesmo sendo fruto do entrecruzamento entre as ciências humanas a partir da inconsistência de seu objeto, a psicanálise, neste mesmo movimento, pôde denunciar, ou fazer aparecer, uma região do saber que tem a possibilidade de, caminhando por ela, ser a superação dessa noção de homem e de um antropologismo. Vale lembrar todo o trabalho de Lacan para repensar o sujeito a partir de Claude Lévi-Strauss (ZAFIROPOULOS, 2018), e como a leitura da psicanálise feita por Foucault, desde seus primeiros trabalhos

já se voltava à vertente que vai de Freud a Lacan, e mais especificamente as possibilidades da leitura lacaniana da obra de Freud.

A importância da psicanálise e da etnologia se dão pela função que exercem no espaço geral da *episteme* moderna, segundo Foucault (2016a, p. 517-536), elas estão em uma posição privilegiada na configuração do pensamento, posto que se encontram mais próximas de uma função crítica no interior das ciências humanas. A psicanálise e a etnologia exercem uma crítica ao antropologismo na medida em que, a psicanálise – aqui pensada a partir de Freud e Lacan – toma como objeto o inconsciente, que por definição não é humano, não tem história, é irrepresentável; o sujeito do inconsciente não é formado por uma história. Sua função crítica acontece na medida em que, “enquanto todas as ciências humanas só se dirigem ao inconsciente virando-lhe as costas, esperando que ele se desvele à medida que se faz, como que por recuos, a análise da consciência, já a psicanálise aponta diretamente para ele, de propósito deliberado” (FOUCAULT, 2016a, p. 518), apontando para o que se furta à consciência, àquilo que se apresenta como um texto fechado sobre si mesmo, como coisa, e que, por definir seu limite, é inacessível a todo conhecimento humano. A psicanálise trilha o caminho das ciências humanas, naquilo que define o homem, mas no sentido contrário, ao se ocupar justamente do que o limita, o que se transpõe à representação: a morte, o desejo e a lei, (FOUCAULT, 2016a, p. 519)

A morte, o desejo e a lei são escapáveis ao homem: quando se experimenta a morte, já não se pode saber o que ela é, o desejo só pode ser representado como desejo por coisas, só se pode recolher reflexos do que ele é em termos de satisfação, não podendo acessá-lo em si, e da lei, só se sente os efeitos dela, do que ela delimita e regula. Essas três condições, que permeiam o homem, mas se furta a ele, são condição de possibilidade das estruturas com as quais se organizam o homem e, conseqüentemente, condição de possibilidade de sua existência, e que por constituírem o campo de onde o homem pode surgir, expressam seu ponto de finitude e daquilo mesmo que o escapa. A morte como reduplicação da vida, o desejo como impensado no pensamento e a lei-linguagem, o que organiza, permite um sistema de ações e pensamento. Respectivamente, morte, desejo e lei, atrelados à vida, à economia e à linguagem, que se estruturam como: sistema e significação, regra e oposição, norma e função. São as formações que estruturam e organizam o saber sobre o homem. A psicanálise se organiza em torno de pensar essas formas do impensado, da finitude e das condições de possibilidade do homem, tomando como objeto não o homem, mas aquilo que o possibilita e, conseqüentemente, sua finitude

(FOUCAULT, 2016a, p. 520-521).

A psicanálise, segundo Foucault (2016a), e sua relação com o espaço que limita e permite todo o saber na ordem das ciências humanas, tem ainda uma outra consequência, ela não pode ser uma ciência ou mesmo uma teoria sobre o homem:

“É que ela não pode desenvolver-se como puro conhecimento especulativo ou teoria geral do homem. [...] apontar para o mais fundamental, na forma de uma ciência empírica construída a partir de observações cuidadosas. [...] nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia.” (FOUCAULT, 2016a, p. 521).

Ainda que o projeto freudiano parta de uma proposta científica, advindo do campo da neurologia e da psiquiatria, na tentativa de incluir a psicanálise ou o estudo do inconsciente no campo das ciências naturais, como proposto em *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895 (FREUD, 1996), ou que se interprete o projeto lacaniano como tentativa de cientificização da psicanálise, a partir da interpretação linguística de Lacan (1985) dos conceitos fundamentais da psicanálise, Foucault, ao tomar a psicanálise enquanto saber que advém da problematização do homem, destaca sua relevância a partir do ponto em que ela se constrói na contramão de um saber sobre o homem, na medida em que ela tensiona as bases do próprio campo de onde pôde advir. Assim, por questionar a possibilidade de conhecimento do homem, ao mesmo tempo em que constrói seu limite, é que, para Foucault, a psicanálise, mesmo se originando do campo das ciências humanas, não se constitui enquanto ciência, ou, pelo menos, não se insere no escopo das ciências humanas, sendo uma contraciência. Por essa mesma razão, este estatuto negativo em relação ao saber é deixado entrever na obra de Freud, quando este declara em *O futuro de uma ilusão*, de 1927 (FREUD, 2014b), que a psicanálise não é uma visão de mundo, ou, na obra de Lacan (1998h), em *A ciência e a verdade*, texto de 1966 – mesmo ano de publicação de *As palavras e as coisas* –, quando este afirma a psicanálise como uma antifilosofia, essa configuração é lida por Foucault como um saber em que não há uma teoria geral do homem, em que não há uma antropologia. Por essa característica, é essa corrente, de Freud a Lacan, que Foucault utiliza para pensar a psicanálise e designá-la enquanto uma contraciência.

A etnologia – aqui pensada a partir de Lévi-Strauss – toma como objeto não o homem situado em uma cultura, mas as estruturas que regem a forma cultural de um povo. Tal como a psicanálise, a etnologia se apresenta como uma ciência das estruturas, daquela que compreende a formação e a cultura de um povo e que se subentende a ele, no limite do que é natural e do que é cultural, de um inconsciente social, que estrutura a formação de uma identidade. Elas se colocam no que circunda, forma o espaço possível, no que

limita as ciências humanas, formando, em relação a elas, um negativo; são anti ciências humanas. E assim podem retirar o homem do centro do pensamento, dissolvê-lo, em um pensar que parte de seu negativo. Segundo Mezan (1985), a psicanálise e a etnologia, para Foucault, funcionam enquanto freio à reduplicação representativa do homem, e impede que se caia em um sono antropológico.

Tanto a psicanálise quanto a etnologia estão subentendidas a uma forma do conhecimento que se expressa como a maior representante de uma contraciência: a linguística. Lévi-Strauss se utilizou da linguística estrutural de Saussure para construir uma análise estrutural das culturas, e Lacan também dela se utilizou para ler Freud e construir uma psicanálise apoiada na linguística, que toma o inconsciente enquanto estruturado enquanto linguagem (LACAN, 1985). Se Foucault se remete a esses campos é também porque está debruçado sobre a questão: “Quem fala?” Posta por Nietzsche, e para a qual Mallarmé responde: “A palavra”. É na medida em que isso contrapõe a ideia que organiza as ciências humanas, que se pode apostar aí, na palavra, na linguagem, naquilo que estrutura e organiza a cultura e a forma do pensamento, no inconsciente, que é possível criar um novo tipo de pensamento, que se volta para além da ideia de homem, um pensamento pós antropológico. Portanto, psicanálise e etnologia são contraciências na medida em que não interrogam o homem, mas o espaço que o torna possível no pensamento.

Contudo, ainda é preciso voltar ao fato de que a psicanálise se dá a partir de uma prática, de uma forma de relação: “Todo saber analítico é, pois, invencivelmente ligado a uma prática, a este estrangulamento da relação entre dois indivíduos, em que um escuta a linguagem do outro” (FOUCAULT, 2016a, p. 521). Sendo necessário levar em conta os processos e formações históricas que engendraram essa prática, assim como essa forma de relação e de saber. Ao que se atribui outro importante trabalho de Foucault, e que marca um outro posicionamento deste em relação à psicanálise: “O Poder Psiquiátrico.”

Foucault, antes de apresentar o curso em questão, participa de uma conferência no Brasil em 1973, no Rio de Janeiro, intitulada *A Verdade e as Formas Jurídicas* (FOUCAULT, 2002), relevante para notar uma transição em seu modo de pesquisa e em seu tratamento com a psicanálise; ele expõe os resultados parciais dos cursos que já havia ministrado no Collège de France: sua pesquisa histórica, como surgiram domínios de saber a partir de práticas, a formação do sujeito moderno e como a psicanálise repensa esse sujeito, ao retirar seu poder absoluto. Foucault encontra em Nietzsche um sujeito da política, da moral e da ética, relevante para as práticas judiciárias e que se concebe em

um jogo de forças, assim, ele passará a uma historiografia baseada na política, nos jogos de força e nas relações de poder para ler a formação dos domínios do saber, que engendram sujeitos de conhecimento, criticando a noção de um sujeito universal e absoluto, e nisso se refere à pertinência da psicanálise (FOUCAULT, 2002, p. 13-21).

Contudo, avançando nesse modo de realizar sua pesquisa, a partir de uma história do poder, método genealógico, que marca sua segunda fase, Foucault circunscreve a psicanálise no interior das práticas psiquiátricas, dos desdobramentos do poder psiquiátrico, o que o leva à sua terceira crítica em relação à psicanálise: da manutenção do modelo clínico e de uma prática que é a conservação de uma relação de poder bem-marcada (TESHAINER, 2004, p. 23-30).

Foucault dá indícios dessa nova forma de análise, voltada para além da psicanálise enquanto seu corpo teórico, mas também em sua prática, quando na segunda conferência apresentada em *A Verdade e as formas Jurídicas* (2002), faz uma leitura de Édipo Rei orientada pela relação entre verdade e discurso, num duplo movimento, que libera Édipo da interpretação psicanalítica, e que se alinha às pesquisas de Deleuze e Guattari, que mostram a psicanálise como um aparelho de familiarização do desejo, como uma máquina de captura do desejo que só lhe empresta um sentido, o da família burguesa (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Ao final das conferências, Foucault debate o sentido de sua análise sobre o Édipo e mostra como a psicanálise constrangeu ao sujeito uma noção edípiana do desejo, e que na verdade Édipo não é mais que uma entre todas as outras formas de captura e produção do desejo (FOUCAULT, 2002, p. 149-152).

Ainda que a psicanálise se apresente enquanto um saber possível de subverter a noção de Homem, bem como a de Sujeito em *As Palavras e as Coisas*, sua formação, e principalmente sua prática, estão integradas por um processo histórico, e carregam as heranças desse processo de constituição. Sua matriz clínica e seu desdobramento advindos da psiquiatria constituem a marca da conservação de um poder que se funda nesse tipo de relação. Este é o tema do curso apresentado por Foucault (2022a) no Collège de France entre 1973 e 1974, *O Poder Psiquiátrico*, em que apresenta não só a especificidade da formação do poder instituído ao médico psiquiatra, mas também como a psicanálise, e em maior grau sua prática, não é apenas herdeira ou se desdobra da psiquiatria, mas é consequência dela, mas especificamente, da forma de poder instituído a ela: o poder psiquiátrico, e se consolida através da manutenção dele (FOUCAULT, 2022a, p. 7) A prática psicanalítica está circunscrita em uma prática clínica da qual não pode se desvencilhar sem se alterar profundamente, e portanto conserva um conjunto de

relações de poder, seja com a psiquiatria, seja com o modelo clínico, que perpassam a estrutura dual da relação entre analista e analisante.

Neste curso, Foucault faz a construção e a apresentação do poder psiquiátrico a partir do que chama de microfísica do poder, em que se debruça sobre o tratamento, as relações em que o louco está inserido, assim como a concepção do louco e da loucura pensadas a partir de uma cena, a cena psiquiátrica (FOUCAULT, 2022a, p. 27). Essa noção de cena vem de um vocabulário psicanalítico, como muito presente em Freud (1996): cena do inconsciente, cena do sonho, a outra cena, que configuram uma forma de olhar, a partir de um outro ponto de vista.

Pensando essa cena psiquiátrica, Foucault constrói um outro olhar para a relação da psiquiatria com o louco: se Philippe Pinel é conhecido como o pai dos loucos por ter reconhecido neles sua humanidade, o que viria a se ligar à ideia de direitos universais do homem, Foucault olha para a cena do rei Jorge III, que fica louco, é encarcerado, e a partir disso, ou, por conta disso, deixa de ser rei (FOUCAULT, 2022a, p. 28). Se ele é destituído de sua posição de rei, é porque há ainda uma outra forma de poder que, senão maior que a do rei, pode destituir ele desta posição. Contudo, esse é um poder que não está concentrado, como o poder do rei, ele é espalhado, segundo Foucault: “é um poder anônimo, sem nome, sem rosto, é um poder que é repartido em diferentes pessoas” (FOUCAULT, 2022, p. 29), e se manifesta sem se revelar, sem um regulamento formulado e no mutismo dos agentes do poder. Essa cena consolida uma nova forma de poder, o poder disciplinar, que sucederá a forma do poder soberano. Nessa transição, é importante destacar que é ao lado, ou em conjunto com o poder soberano, que o poder disciplinar passa a ser protagonista, de forma mais intermitente, descontínua, do que sucessiva, sequencial, ou atrelada à noção de progresso (FOUCAULT, 2022a, p. 30).

Nessa cena se apresenta o entrelaçamento entre o louco, aquele que o encarcera, e a sobreposição de um poder, a partir da decisão que se toma pela condição daquele que está encarcerado: se é louco ou não. Essa cena também marca, por meio dessa decisão sobre a loucura, a ação do poder psiquiátrico, e junto a isso, uma supressão da verdade do delírio ou da loucura, não tendo mais nenhuma relação com a verdade (FOUCAULT, 2022a).

Se a loucura não carrega mais uma verdade própria, ela está posta como uma condição, que não se funda na verdade, mas, como denota Foucault, em um sobre-poder, um poder sobreposto à realidade, o sobre-poder do médico psiquiatra (FOUCAULT, 2022a, p. 169).

O que interessa Foucault aqui é debater não o que é o poder, mas seu funcionamento, como se dá sua circulação, como ele se apresenta nas relações sociais, já que ele não é mais unitário, mas pulverizado. O poder disciplinar, opondo-se ao poder soberano, é impessoal, contínuo, espera da disciplina que se torne um hábito (FOUCAULT, 2022a, p. 61). O poder não está ou emana de alguém, mas está por toda parte e só se apresenta porque há diferenças de potencial, e é ali que se põe em funcionamento, é criando as diferenças de potencial, dando ordens, que o médico garante para si um lugar de autoridade no asilo. Assim, Foucault analisa o funcionamento da disciplina no modelo asilar, dado que ali ela se apresenta na arquitetura do espaço, nas formas de controle e tratamentos psiquiátricos.

Segundo Foucault, o espaço asilar se configura a partir da noção do panóptico de Bentham, modelo arquitetônico que permite que os encarcerados sejam vigiados, ou tenham a impressão de que o são, a todo o tempo. Modelo desenvolvido para prisões, mas que não se reduz a elas, sendo possível identificar a ideia do panóptico em todas as instituições disciplinares. Assim, para Foucault, o modelo do panóptico se generaliza em um modelo de vigilância nas instituições, e se generaliza como um modelo de pensamento. De uma formatação espacial, se desdobra uma desindividualização do poder: o modelo do panóptico de Bentham não só ilustra, mas também cria condições para que o poder disciplinar aja em maior profundidade e em sua plenitude (FOUCAULT, 2022a, p. 94-98).

Dessa desindividualização do poder, a concepção de cura na psiquiatria também sofre alterações: de uma cura clássica, em que o médico ajustaria, corrigiria o erro ou o juízo do louco, e que vai até 1860, para uma concepção de cura em que é a realidade que deve se impor à loucura, sendo o médico psiquiatra um agente dessa realidade, fazendo com que ela tome, se ajuste ou se apodere do delírio do louco. A cura do louco ainda deve ser atestada pelo psiquiatra, mas ela tem relação com a realidade, relação com uma equiparação, uma justeza à realidade que, no processo de tratamento psiquiátrico, será imposta ao louco, até que este confesse sua loucura e entre no funcionamento desta realidade. O espaço asilar, então, se tornará o próprio dispositivo de cura, repetindo e impondo uma realidade ao louco, marcada pelo poder do médico, e em que ele deve entrar em seu funcionamento, concordar com ela e assumir sua loucura (FOUCAULT, 2022a).

A cura no hospital psiquiátrico está inteiramente ligada à forma do hospital, ao ambiente, seu espaço, que se transformará em uma maquete do social; sua arquitetura reflete o próprio corpo do médico, de modo que este esteja virtualmente presente a todo

momento. A todo momento o louco deve ser lembrado da presença do médico, deve ser lembrado que é o objeto de uma doença e objeto do saber do médico, que este está ali para curá-lo, e só o vai quando o louco aceitar ser curado, ao mesmo tempo em que, nisso, confessa sua condição de louco. O tratamento da loucura em seu jogo com a verdade vai ser suprimido, no início do século XIX, pela apropriação do corpo do doente, sob a forma do poder disciplinar. O médico passa a agir a partir do erro de juízo do louco, impondo a realidade à sua loucura, desbastando o poder da loucura de se subtrair do real: “O psiquiatra é aquele que deve dar ao real essa força coativa pela qual o real vai poder se apoderar da loucura, atravessá-la por inteiro e fazê-la desaparecer como loucura” (FOUCAULT, 2022a, p. 168).

Em sua forma elementar, o poder psiquiátrico se configura enquanto um suplemento de poder dado à realidade: “O poder psiquiátrico é esse suplemento de poder pelo qual o real é imposto à loucura em nome de uma verdade detida de uma vez por todas por esse poder sob o nome de ciência médica, de psiquiatria” (FOUCAULT, 2022a, p. 169), que vai fazer a loucura se adequar à realidade, através de sua disciplinarização, ele é “antes de mais nada certa maneira de gerir, de administrar, antes de ser como que uma terapia ou uma intervenção terapêutica: é um regime” (FOUCAULT, 2022a, p. 221). Desde sua configuração enquanto regime é que se espera resultados terapêuticos do poder psiquiátrico, uma vez que ele desempenha o papel de intensificação do real, em que a realidade pode se impor funcionando enquanto poder, enquanto um regime que combate a loucura. O tratamento da loucura se torna um tratamento contra a loucura, de modo que o discurso psiquiátrico se torna um discurso bélico: tática de tratamento, estratégia, manobra e intervenção.

Sendo assim, o poder psiquiátrico é um exercício de domínio, de gestão, de direcionamento da loucura, noção que Foucault recupera sua origem na prática religiosa: a direção da consciência. Direciona à realidade um poder coativo, valida o poder exercido no ambiente asilar como poder da própria realidade, sendo o médico um mediador dessa verdade da realidade que deve se impor à loucura. “Portanto é necessário, ao mesmo tempo, impor a realidade da doença e impor à consciência da doença a realidade de um desejo não doente que a alma e que está na própria raiz da doença” (FOUCAULT, 2022a, p. 225). É fazer o louco reconhecer a realidade de sua condição e a irrealidade de sua loucura, para atestar um desejo imposto a ela: a realidade da necessidade, da troca e do trabalho.

Aqui se apresenta a primeira vez em que Foucault vai estabelecer a relação entre

verdade, confissão e loucura, o que será de grande importância em seu desdobramento posterior na *História da sexualidade*. Apresenta-se a necessidade da confissão, em que, na forma da confissão se reconhece uma verdade, estabelecendo um vínculo com ela: isso presentifica a relevância que a arquitetura da instituição asilar tem para a constituição deste sujeito, a partir da materialidade de sua confissão. Exigir o reconhecimento e a confissão da loucura, e nisso estabelecer um vínculo com a própria história, faz com que o sujeito se insira em uma identidade institucional e reconhecida como verdade médica, demonstrando uma relação do sujeito com a verdade da instituição, que deve passar a ser a sua: é um processo de produção de subjetividade, que vai reconhecer e incorporar esta verdade. Cesar Candioto (2013, p. 70) analisa o exemplo de Foucault a respeito do tratamento de Lauret em que os pacientes eram submetidos à ducha de água fria para que confessassem sua loucura, o que estabelece a conexão, no tratamento das doenças mentais entre a confissão, e a produção subjetiva atrelada a uma verdade anterior a ele, a da prática médica.

A forma do poder disciplinar e da vigilância produz individualidade e desenha a formação de uma alma diferente da definida pelo cristianismo, mas que a partir do esquema de vigilância, se projeta atrás do próprio corpo, produzindo o que vai se chamar de uma psiquê. O poder disciplinar fabrica corpos sujeitados, no sentido de vincular o sujeito ao corpo: “A disciplina é essa técnica de poder pela qual a função-sujeito vem se superpor e se ajustar exatamente à singularidade somática” (FOUCAULT, 2022a, p. 71). Assim, Foucault afirma que o homem é o indivíduo disciplinar, esse dispositivo disciplinar advém das comunidades religiosas que tinham como base a atividade confessional, e se desdobram no que vai chamar de função psi: “A função psi, função psiquiátrica, psicopatológica, psicossociológica, psicanalítica, função enquanto discurso e instituição, é a base e fundação do indivíduo psicológico, e advém como substituto disciplinar da família” (FOUCAULT, 2022a, p. 108). O olhar familiar se torna o olhar psicológico, vigiando a criança, seu comportamento e caráter, sua sexualidade, definindo o normal e o anormal e fazendo aparecer a psicologização da criança no âmbito familiar. Isso se dá pela disciplinarização no interior da família, que finalmente tornará a sexualidade da criança objeto de saber. “A infância vai se tornar o centro, o alvo da intervenção psiquiátrica de uma maneira indireta, na medida em que aquilo sobre o que se interroga no adulto louco é precisamente a sua infância” (FOUCAULT, 2022a, p. 159). O interrogatório, a anamnese, rememoração, foi um importante método disciplinar na medida em que era preciso proporcionar ao médico um domínio sobre uma identidade

construída pelo paciente no próprio ato da interrogação, vinculando-se a sua história e fixando o indivíduo a uma identidade produzida pelas suas respostas, sobre sua família, sobre si, sobre sua loucura, seu círculo pessoal e sua biografia, assim se pondo diante do médico enquanto objeto de análise em um jogo de significações, numa relação em que, para o louco, o médico saberia mais do que ele mesmo de si.

A neurologia e a neuropatologia puderam rastrear as lesões ou alterações neurológicas que justificariam as alterações do comportamento antes pesquisados no campo da idiotia também através do interrogatório, mas quando esses mesmos campos do conhecimento não puderam encontrar as bases orgânicas para alguns casos de loucura, se colocou em xeque a autenticidade da doença mental, passando-se a questionar sua realidade, sua verdade. O caso emblemático é o das histéricas: para a histeria não era possível encontrar um trauma, lesão tecidual ou má formação rastreável pela análise neurológica que a justificasse, o que não só produziu dúvidas sobre a prática psiquiátrica, como pôs em risco sua posição de poder. Foucault (2022a, p. 173) lê esse acontecimento na história da psiquiatria como o antipoder dos loucos em relação à psiquiatria, que fez partir a esfera tão consolidada do poder psiquiátrico. No entanto, para superar a situação, a psiquiatria se desdobra, patologizando a histeria por um outro viés, o da simulação, da produção de uma realidade doente, em que, a simulação da loucura também é loucura: “a maneira como um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente doente. Foi tudo isso que constituiu para a psiquiatria do século XIX o problema insolúvel, o limite e, finalmente, o fracasso a partir do qual ia se produzir certo número de ressurgências” (FOUCAULT, 2022a, p. 172).

A última tentativa de tratamento das histéricas no interior da psiquiatria se deu a partir de Jean-Martin Charcot, que desenvolve a noção de evento traumático, um acontecimento que desencadearia a loucura, que se constitui enquanto trauma, lesão neurológica, não de forma orgânica, mas psíquica, em que o tratamento consistia em domar a histeria por meio da hipnose e do desvelamento do evento traumático, um adestramento da loucura através de um desbastamento do sintoma. É ele quem inicia o estudo para tratamento das histéricas, de onde advém a psicanálise, com Freud. O tratamento de Charcot não é senão a atualização dos métodos disciplinares aplicados por François Leuret no início do século XIX, que não teorizou suas práticas, mas trabalhava a partir de noções como a de poder do médico, linguagem, dinheiro, necessidade, identidade, realidade, prazer e lembrança da infância, com os quais se visava a readaptação do louco: “Deixar de ser louco é aceitar ser obediente, é poder ganhar a vida,

reconhecer-se na identidade biográfica que formaram de vocês, é parar de sentir prazer com a loucura” (FOUCAULT, 2022a, p. 211). Ainda que grande parte do campo psicanalítico acentue a diferença que Freud (1996) estabelece em relação à Charcot no movimento de criação da psicanálise, os parâmetros estabelecidos por Charcot para determinar as formas de histeria reverberam em Freud de maneira continuada (OLIVEIRA *et al.*, 2018).

A histeria foi, segundo Foucault, uma vitória sobre o poder psiquiátrico, mesmo que respondessem ao médico, hipnotizadas, o que vinha a tona era a vida cotidiana, e um discurso sempre remetido à sexualidade, aos desejos e impulsos sexuais, falando de sua sexualidade, sem entregar ao médico aquilo que ele buscava, a revelação de um trauma, e de uma verdade – vale notar que o momento data o fim do século XIX, em que o conhecimento é orientado pela episteme da impossibilidade de representação, advinda da representação exaurida da sexualidade e do desejo –. Nesse momento surge, através das histéricas, um novo corpo do qual os neurologistas terão de se ocupar, um corpo situado além do nível biológico, um corpo sexual. É aí que os neurologistas irão reinvestir medicalmente buscando seu controle: “Esse novo investimento será a assunção médica, psiquiátrica, psicanalítica, da sexualidade [...], as histéricas, para o maior prazer delas, mas sem dúvida para nossa grande desgraça, deram à medicina a possibilidade de agir sobre a sexualidade” (FOUCAULT, 2022a, p. 422). Se as histéricas representavam um limite à psiquiatria, ela se decompôs, o que produziu, não o seu fim, mas algumas formas de ressurgência.

As formas de ressurgência da psiquiatria se deram a partir de sua difusão, ao contrário de uma dissolução, criaram-se variações do poder psiquiátrico, que se disseminou para outras práticas. Se o poder psiquiátrico se difere da psiquiatria em seus limites epistêmicos, transcendendo-a, eles se identificam em sua configuração clínica. Em sentido clínico, a psicanálise herda e perpetua um lastro comum com a psiquiatria, da qual retira sua forma de poder: o poder psiquiátrico. Configurando-se como forma difusa da psiquiatria, ainda que dizendo-se não psiquiátrica:

o último ponto é saber de que maneira foram retomados, fora da instituição asilar, esses principais elementos que vimos se formarem no próprio interior do poder psiquiátrico e que eram seus pontos de apoio, isto é, esses elementos de realidade, essa lei do poder do outro, esse prestígio dado à palavra do médico, essa lei da identidade, essa obrigação da anamnese, essa tentativa de trazer à tona o desejo louco que faz a realidade da loucura, o problema do dinheiro, etc.; de que modo esses elementos foram postos em jogo no interior de uma prática que se dizia não psiquiátrica – que era a psicanálise –, mas que vemos, quando retomamos esses diversos elementos, o quanto eles estavam inscritos no próprio interior do poder psiquiátrico [e que] foi próprio jogo do

poder psiquiátrico no interior da disciplina asilar que começou a isolá-los e a fazê-los surgir (FOUCAULT, 2022, p. 244).

No caso da psicanálise, é importante notar que um dos destinos do poder psiquiátrico foi retomado no meio de uma prática que se apresenta como não psiquiátrica. Se a histeria foi um ato de resistência ao poder psiquiátrico, Freud, ao dar voz às históricas, readequa o espaço da psiquiatria, remolda o poder psiquiátrico à forma da histeria, reatualizando-a no rol dos transtornos mentais. Do que se entende um exercício de poder que parte do psicanalista, recolocando a histeria em um jogo político de dominação, de captura. Algo que poderia ser somado a esta crítica de Foucault é a posição da mulher e do feminino na teoria freudiana, em que a mulher se encontraria submetida à inveja do pênis (FREUD, 2011, p. 283-290), ou seja, Freud domestica a histeria através de dispositivos patológicos advindos da psiquiatria bem como através do dispositivo de sexualidade, que Foucault abordará posteriormente, mas sem fazer menção ao termo freudiano.

As reverberações do poder psiquiátrico estão presentes na psicanálise desde a primeira definição dele apresentada por Foucault: faz adequar a neurose à realidade imposta do real, da interpretação de seu sentido traumático, desbastando o poder de domínio subjetivo das ideias neuróticas, apoiado na figura de poder do médico, do psicanalista, é o que vai ser organizado em termos de transferência, e mais tarde, função sujeito suposto saber, com Lacan (1985, p. 218-234).

A psicanálise não só importa noções psiquiátricas, mas surge como desdobramento delas, apesar da crítica à noção de degenerescência, mantém a noção de instinto, apresentada por Édouard Séguin como infantil, aquilo que não se integra a um sistema de normas, selvagem, forma anárquica da vontade, em sua definição: a vontade de querer não querer (FOUCAULT, 2022a, p. 277); é o que mais tarde na psicanálise vai se desdobrar em instinto de morte (FREUD, 2020). A partir da junção entre a criança anormal e o adulto louco, traçado pelo destino desse instinto, é que a psiquiatria tomará o lugar de definir o normal e o anormal a partir da criança (FOUCAULT, 2022a, p. 285-286). A psiquiatrização da criança leva a uma generalização psiquiátrica no interior da família, que vigia e corrige o anormal, é de onde surgirá o campo da psicanálise: o estudo sobre o destino familiar do instinto, sua anomalia, é o que se tornará objeto da psicanálise (FOUCAULT, 2022a, p. 287), daí a importância dada por Freud à lembrança da infância e a importância dada às memórias infantis (FREUD, 1970).

Outro ponto crucial apresentado por Foucault sobre a continuidade da psiquiatria

na psicanálise é a conservação do interrogatório, da anamnese, procedimento mais constante da prática psiquiátrica, que visa fixar o indivíduo a uma identidade, à sua história e à sua condição. Enquanto método disciplinar, o interrogatório pretende a confissão da loucura, essa prática confessional se estende e permanece na psicanálise como ponto central do tratamento, transmutado em noções como as de associação livre e o desvelamento de uma cena traumática, bem como a de resistência, às ideias inconscientes e/ou às interpretações do analista (FOUCAULT, 2022a, p. 304-305). Segundo Foucault (2022a, p. 368-369), o ponto fundador da psicanálise foi resultado do princípio de análise desenvolvido por Moreau de Tours em seus estudos sobre o haxixe, pela equiparação da loucura com o sonho, estabelecendo relação entre os fenômenos do sonho, da vigília e da forma da loucura: o que se desdobrará no conceito de fantasia, em Freud (2023, p. 8-15). A leitura da psicanálise enquanto forma de ressurgência da psiquiatria está fundamentada nas disseminações e no prolongamento de conceitos e práticas centrais da psiquiatria que são reatualizadas na psicanálise desde Freud até Lacan, com torções de sentido, mas mantendo a mesma orientação.

Foucault está alinhado e é parte de um conjunto de autores franceses que, especialmente durante a década de 1970, vão se voltar a pensar a psicanálise em seu corpo teórico e prático desde sua história de formação e implicações políticas. Ainda durante as conferências de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2002) cita o livro de Robert Castel (1978), *O Psicanalismo*, que trata a psicanálise como prática que retoma o tipo de relação de poder da psiquiatria tradicional, não sendo senão uma continuidade, um restaurador do movimento psiquiátrico, no sentido de sua normalização. O livro de Castel, segundo Foucault, aborda em detalhe o que ele também expressou ao final de *A História da Loucura*, e contém argumentos que complementam a análise de Foucault em *O Poder Psiquiátrico*, aprofundando-se na relação entre a psicanálise e a história da psiquiatria, e seu modelo de relação alinhado ao liberalismo, argumentos que ajudam a ilustrar esse tipo de continuidade da relação de poder.

Robert Castel aborda a institucionalização da psicanálise, de uma perspectiva sociológica, no sentido de sua inserção como forma de tratamento em instituições de tratamento psíquico, e no sentido de um discurso que incide sobre a opinião pública; e debate seu enquadramento histórico e político, desde seu uso social, extra-analítico, da pertinência de suas aplicações e de sua formação ideológica, a seu uso intra-analítico, que também sofre as consequências de sua institucionalização (CASTEL, 1978). Da possibilidade de deslocar os acontecimentos ao lugar não sabido do inconsciente,

atribuindo causalidade, tudo pode ser inconsciente: “o discurso do inconsciente fagocita tudo” (CASTEL, 1978, p. 8). E na mesma medida em que o inconsciente tudo pode tocar, ele não pode ser abordado senão somente pelo próprio conjunto teórico da psicanálise, esse lugar garante uma extraterritorialidade social à psicanálise, que no interior de seu discurso tenta se excluir da possibilidade de qualquer crítica que não seja psicanalítica, pelo social não se situar no mesmo âmbito em que o inconsciente e sua produção se dão.

No entanto, a constituição do campo analítico pressupõe um conjunto de práticas de outras instituições, de funções sociais atribuídas à sexualidade, aos poderes carismáticos atribuídos ao médico, seu lugar de exclusividade do saber inconsciente e de seus efeitos, e às estruturas familiares (CASTEL, 1978). Assim, também a psicanálise funciona a partir de um contrato feito entre analista e paciente, tal como o contrato feito na relação psiquiatra e paciente, o que indica a continuidade de uma relação de força e a preservação de um modelo de vínculo, de onde se colhe os efeitos do tratamento, tal como na situação psiquiátrica (CASTEL, 1978). Ao não tratar situações sociais e políticas da vida dos pacientes em nome da forma de abordagem exclusivamente inconsciente e de sua neutralidade, o tratamento psicanalítico ignora a realidade em detrimento do inconsciente, contudo, na própria decisão pelo conteúdo das manifestações inconscientes não poderem ser da ordem do político, e de uma suposta neutralidade do analista, já se tem uma escolha política, pela particularização do inconsciente, pelo atomismo do sujeito e pelo apoliticismo como referência política na prática clínica. Essas situações são constantemente postas em cheque pela comunidade psicanalítica, que desqualifica tais situações e reivindica o lugar de pureza da psicanálise, isolando o caso, e nesse mesmo movimento também atomizando a prática, o que gera um constante movimento de recuperação de seu sentido original.

As respostas de influentes psicanalistas da época, principalmente do campo lacaniano, como Jacques-Alain Miller (1988), voltam-se a desconsiderar a crítica de Castel, alegando que ela não se aplicaria à psicanálise lacaniana e sim à suas correntes inglesas que fugiam da centralidade da causa freudiana, negando a institucionalização da psicanálise e afirmando seu irrevogável caráter subversivo. No entanto, este tipo de resposta não faz senão reafirmar a crítica de Castel (1978) acerca da reclusão da psicanálise em seu próprio campo.

A prática atomizada da psicanálise, que reduz os fundamentos socioeconômicos à sua significação simbólica e colhe seu efeito suposto da própria relação analítica, se configura enquanto uma relação de serviço personalizado, de uma relação contratualizada

(CASTEL, 1978). Tal conjuntura significa a assunção de uma razão liberal na psicanálise, o modelo de relação adotado, tendo sua gênese numa economia de mercado, acaba por significar o desejo nessa mesma estrutura de relação. A difusão social da psicanálise acaba por fazer dela um discurso que determina modos de viver a vida e significar o desejo, e a gênese mercadológica de sua estrutura de relação não transpõe o prisma capitalista, limitando seus efeitos de emancipação a um quadro individual.

A centralidade do argumento de Castel é de que a psicanálise não tem, portanto, um potencial revolucionário, por só poder agir sobre o indivíduo, em sua forma atomizada (CASTEL, 1978). No movimento histórico de sua constituição, a luta com a medicina foi para reivindicar para seu campo a cura para doenças nervosas, não reformar a estrutura da forma de tratamento delas, o que configura a psicanálise mais como uma capilaridade da psiquiatria do que um movimento anti-psiquiátrico, segundo Castel (1978, p. 188): “A psicanálise metamorfoseia a psiquiatria, não a revoluciona, apenas a torna irreconhecível.” Ao historicizar a psicanálise o objetivo não é recriminá-la por sua cumplicidade às estruturas sócio-políticas do poder, mas sua pretensão de liberdade ou subversão sobre elas. “O inconsciente não é uma terra de ninguém” (CASTEL, 1978, p. 69). Se a teoria psicanalítica é sinônimo de subversão, do sujeito e da norma, sua prática se restringe a um conformismo social, neutralizando situações políticas e privatizando sua ação bem como seus efeitos, se configurando de forma liberal e, conseqüentemente, em conformidade com os mecanismos de produção e as estruturas do poder dominante. Acompanhando a crítica de Foucault, Castel (1978, p. 229) aponta:

A psicanálise, entretanto como ao longo de meu projeto esforcei-me em demonstrá-lo, inscreve-se em todo o movimento de apolitização do pensamento ocidental à medida em que ganha uma nova esfera autônoma ou pseudo-autônoma do psiquismo, posta numa terra de ninguém social. Neste ponto, ela retoma o pique do humanismo que ajudou a abater [...] Ao ‘descentrar’ o sujeito, a psicanálise deslocou, isto é, levou para outro lugar e ‘mais longe’, suas funções (CASTEL, 1978, p. 229).

O retrato da continuidade da psiquiatria na psicanálise é feito por Foucault, assim como em Castel, com o intuito de expor o reverso da posição revolucionária pela qual a psicanálise era creditada, mostrando que, apesar de uma espécie de uso desvirtuado do aparelho psiquiátrico, em sua prática, a psicanálise não consegue se desvencilhar do uso e da manutenção da forma do poder psiquiátrico (CASTEL, 1978; FOUCAULT, 2022a). Apesar da tentativa de fazer um uso “não-violento” do poder psiquiátrico, é nele que ainda se funda a prática psicanalítica, e por preservar seus elementos básicos, reforça suas bases, sendo, segundo Foucault, um movimento de despsiquiatrização, mas não antipsiquiátrico.

Ao que concerne o objetivo dessa dissertação, o curso *O poder psiquiátrico*, de 1973, é de suma importância por ilustrar o ponto de inflexão da crítica foucaultiana à psicanálise, ele se dá em relação à prática psicanalítica, sua história clínica. Se o autor preza pela psicanálise, é na medida em que seu corpo teórico permite abordar o conhecimento a partir de suas bases constituintes, como exposto em *As palavras e as coisas*, ou enquanto instrumento para pensar uma cena de constituição e suas implicações, como a cena psiquiátrica, no entanto, não perde de vista a história de formação da psicanálise, fruto da manutenção de formas de poder que advém de um sistema disciplinar, o que constitui a base de sua crítica.

As duas produções foucaultianas contidas nessa seção estão articuladas em função da diferença de posicionamento crítico à psicanálise e do ponto de inflexão de sua crítica, contudo, esse curso também indica o surgimento de um tema central na obra de Foucault, e que tem na crítica à psicanálise uma de suas bases de desenvolvimento, é o tema da sexualidade tornada objeto de saber. As pesquisas de Foucault sobre a produção da normalidade, do saber e do poder, o levaram à produção de um estudo sobre a produção da sexualidade, seu campo e captura pelo saber – no qual a psicanálise teve um papel fundamental. O projeto, intitulado *História da sexualidade*, se inicia nos anos 70, período genealógico de Foucault, com a publicação de seu primeiro volume em 1976, mas que acompanha o autor até o fim de sua vida. Nele se apresenta uma composição das críticas anteriormente expostas, complementadas pelo prisma do tema da sexualidade e do desejo, que será apresentado em detalhe no próximo capítulo.

Antes de deter-se sobre o projeto da *História da sexualidade*, avançaremos à leitura mais tardia de Foucault da psicanálise, exposta em 1981-1982 no curso *A hermenêutica do sujeito*, em que exprime outra leitura da teoria do inconsciente e sua prática: a psicanálise como espaço de promoção de liberdade.

2.3 O CUIDADO DE SI E ESPAÇOS DE LIBERDADE

Esta seção parte de um salto cronológico na obra de Foucault: de 1973 ao começo dos anos 1980, começo de uma nova fase, referida por estudiosos do campo como a terceira fase de Foucault, em que se debruça sobre as questões éticas, e de forma mais explícita do que outrora, sobre o sujeito. Nesse intervalo, as preocupações de Foucault vão, portanto, traçar o caminho de uma questão do poder, do exercício do poder sobre os outros, à questão ética, de um exercício do poder sobre si, em que se articulam no conceito

de governamentalidade (FOUCAULT, 2016b). É seguindo essa via, de uma relação de governo sobre si, que Foucault buscou entender a formação da subjetividade moderna ocidental. Marcada, portanto, por uma relação do sujeito consigo mesmo, que tem suas bases na noção grega de cuidado de si. A relevância desta forma de relação, que Foucault aborda extensamente em 1982, surge como desdobramento do tema tratado no ano anterior, no curso *Subjetividade e verdade* (2016b), de 1981. Junto de sua ocupação com o projeto e o tema da sexualidade, anunciado em 1976, Foucault é atravessado pela questão da verdade para o sujeito, que resulta na problemática do cuidado de si.

Contextualizar um possível caminho traçado por Foucault neste intervalo em relação à sua pesquisa pode deixar esse salto temporal mais claro, principalmente em relação à diferença de sua abordagem com a psicanálise, intuito desta seção. Em 1976, Foucault anuncia seu projeto de construir uma *História da Sexualidade*, e em seu primeiro volume (FOUCAULT, 2014a), tido como uma introdução, anuncia a orientação da pesquisa e dos problemas que serão tratados, marcadamente dois: a construção de uma história da sexualidade não pela via de sua repressão, mas pela via de sua afirmação, de sua produção, em seu dizer; e a relação da sexualidade com a verdade, como índice de verdade e sua revelação. Acompanhando sua preocupação com o poder e de seu papel na constituição subjetiva enquanto forma de governo – da sujeição –, a questão da sexualidade enquanto marcador de verdade para o sujeito ocidental vai tomar uma grande proporção, o que, nos volumes seguintes do projeto, o faz voltar à filosofia grega antiga para pensar a formação dessa categoria sujeito, endereçando-se à sua relação com a verdade e como o sujeito passa a produzir a si mesmo – à subjetivação. Foucault está desenvolvendo uma genealogia do sujeito ocidental, e o papel da verdade em sua constituição, em sua produção, é crucial; em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010) traça o caminho de como se tornou possível uma hermenêutica do sujeito pelo desejo e pela interioridade, de se realizar uma busca de sentido em si e de uma verdade em si, e volta-se às práticas que puderam organizar um discurso sobre o sujeito, que originaram uma relação do sujeito consigo, e que se mantiveram como pano de fundo durante todo o longo processo dessa produção: a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si (FOUCAULT, 2010, p. 4)

A pesquisa sobre uma verdade que é dita sobre si, leva Foucault, em 1981, no curso *Subjetividade e Verdade* (2016b, p. 13), a tratar da necessidade de um sujeito para verdade, da necessidade da relação entre esses dois termos, e da forma da subjetividade nessa relação, em que ela só pode ser pensada em relação à uma verdade, de modo que

não está relacionada à um sujeito universal; a subjetividade é produto da relação de uma verdade sobre si, posto que para que haja sujeito, é preciso uma verdade, é preciso um sujeito dessa verdade. Algo se passa como verdadeiro na medida em que há um sujeito que aceita, que porta essa verdade, também só havendo sujeito se para uma verdade, e a partir dela. E anuncia o objeto central daquele curso: “Portanto, o que esteve e estará em questão é a verdade como vínculo, a verdade como obrigação, a verdade também como política, e não a verdade como conteúdo de conhecimento nem como estrutura formal do conhecimento” (FOUCAULT, 2016b, p. 14). A exigência de um sujeito para a verdade implica uma história da verdade e diferentes relações para com ela, que Foucault distingue entre a relação filosófica e espiritual: se a filosofia interroga o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, o conhecimento, seus limites e condições, a espiritualidade implica um conjunto de práticas que têm um preço ao sujeito, sua transformação, que modifica o ser do sujeito para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010, p. 16). Se a filosofia põe em questão, para o sujeito, o que o permite separar o verdadeiro do falso, reconhecê-los, na espiritualidade o sujeito enquanto tal nunca tem acesso à verdade, ela jamais é dada por um ato de conhecimento a um sujeito de determinada estrutura. Na espiritualidade, a transformação do sujeito, de seu ser, é exigência para o acesso à verdade, ela acompanha e é a própria forma do acesso à verdade (FOUCAULT, 2010, pp. 15-17). Segundo CandiOTTO, Foucault elabora uma história crítica da verdade, em que traça as regras e mecanismos que produziram a verdade para um sujeito, situando historicamente aquilo que leva um sujeito a pautar sua relação consigo. Trazendo à tona a emergência histórica da verdade a partir de jogos teóricos e científicos (CANDIOTTO, 2013, p. 20).

A relação com a verdade, ainda aponta Foucault (2010, p. 18), entra em sua idade moderna com o que ele chama de momento cartesiano, posto que a partir de Descartes, o acesso à verdade é dado ao sujeito pelo conhecimento, e tão somente por ele (FOUCAULT, 2010, p. 18). É o momento a partir do qual o filósofo, ou aquele que busca a verdade, pode a ela ter acesso, reconhecê-la, sem que para isso precise alterar seu ser, sem que lhe seja exigido uma mudança de si; os limites e as condições de apreensão da verdade são dados no interior do conhecimento, exigem do indivíduo que aceite suas condições exteriores, culturais, científicas e financeiras, mas sem, contudo, que seja preciso alterar sua estrutura de sujeito e seu ser (FOUCAULT, 2010, p. 18). O sujeito como tal sendo capaz da verdade marca a era moderna dessa relação entre subjetividade e verdade, o que não vem sem efeitos, a verdade não terá mais a possibilidade de salvar o sujeito, como em sua forma espiritual:

A consequência disso ou, se quisermos, o outro aspecto, é que o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento. Aquele ponto de iluminação, aquele ponto de completude, aquele momento da transfiguração do sujeito pelo “efeito de retorno” da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disso pode mais existir. (FOUCAULT, 2010, p. 19).

Ao que se refere ao momento cartesiano, ele marca a preeminência do sujeito, do *cogito* (DESCARTES, 2004, p. 25-26). Não só a filosofia de Descartes é fundamental para a noção de sujeito, mas sua figura marca um momento importante na história de Foucault: em *História da loucura*, Foucault (2019) propõe ler Descartes como aquele que, ao estabelecer os fundamentos de sua filosofia, excluiu a loucura como possibilidade no âmbito da razão: marca de uma ampla mudança no início da modernidade, que vai separar a loucura da razão, confiando-a ao espaço dos asilos. Interpretação que mais tarde disputará com Jacques Derrida, em *Resposta a Derrida* (FOUCAULT, 2019, p. 609), defendendo o movimento excludente da loucura como condição do sujeito moderno. A relevância deste momento cartesiano (FOUCAULT, 2010, p. 18) para a história do sujeito não passa despercebida para Lacan (1985; 1998b), que elabora o que propõe como inversão cartesiana: Lacan vai pensar o sujeito a partir do avesso cartesiano, ou seja, que sua determinação está no inconsciente, não no pensamento: o sujeito é onde não se pensa.

Segundo Foucault (2010, p. 28), se desde o século XVII, momento cartesiano, buscou-se em uma filosofia clássica desprender-se da estrutura da espiritualidade, da exigência de transformação do sujeito no acesso à verdade, revitalizando o conhecimento de si na filosofia e enaltecendo a fórmula do acesso à verdade pelo sujeito através do conhecimento, e assim instituindo o germen do método científico, no século XIX as estruturas da espiritualidade irão tensionar novamente o campo do pensamento, fazendo reaparecer o cuidado de si (FOUCAULT, 2010, p. 28). Se o século XVII regularizou o sujeito do conhecimento, isolando-o no processo de acesso à verdade, no século XIX a participação desse sujeito será reintroduzida como condição no acesso à verdade, e em alguns campos do saber, a necessidade da conversão do sujeito, da transformação em seu ser para tanto (FOUCAULT, 2010, p. 29).

É neste campo que Foucault reconhecerá a psicanálise, enquanto saber que é atravessado pela questão da transformação do ser do sujeito, de um contato com a verdade que o transmuta, que deve se transformar para tanto, que se converte em outro. Assim como fez em *Palavras e as Coisas*, Foucault identifica outro campo do saber que

compartilha essa mesma característica, desta vez, o marxismo; segundo Foucault, tanto a psicanálise quanto o marxismo partilham, em seu cerne, de exigências da espiritualidade, naquilo que interrogam, colocam o ser do sujeito em questão, em que sua transformação é condição no acesso à verdade. Tais considerações fizeram reabrir o debate pelo sujeito e a subjetividade na teoria marxista (RAMOS e CARDOSO JR., 2013, p. 642), bem como na teoria lacaniana (ALLOUCH, 2014, p. 35-36). Essas condições de espiritualidade, de transformação do sujeito no acesso à verdade, são a matéria fundamental do cuidado de si, e as transformações operadas ao nível do sujeito como condição ao acesso à verdade estão situadas em ambos os campos de saber, postas à nível de formas sociais ou de organização: posição de classe, efeito de partido, pertencimento a um grupo ou formação do analista (FOUCAULT, 2010, p. 29). A partir disso, Foucault dialoga diretamente com Lacan, afirmando que ele recolocou na psicanálise a questão da forma sujeito em sua transformação pela verdade, da mudança ao nível do ser:

E parece-me que todo o interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer centralizar a questão da psicanálise precisamente nessa questão das relações entre sujeito e verdade. [...] em termos do próprio saber analítico, ele tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir essa questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude dessa *epiméleia heautoû*, que constituiu a forma mais geral da espiritualidade (FOUCAULT, 2010, p. 29).

Além de recolocar a verdade enquanto questão na psicanálise, vale lembrar a inversão cartesiana difundida por Lacan (1998b, p. 521) em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*: “sou onde não penso”. Lacan intenta marcar a primazia do inconsciente na formação subjetiva, a impossibilidade de uma verdade do sujeito no campo científico, e da posição radicalmente oposta no trabalho psicanalítico. Jean Allouch (2014, p. 89-98) é um dos autores que continuaram a pesquisa sobre as articulações entre a psicanálise e o cuidado de si, em sua dimensão espiritual, contrastando, contudo, com a proposta mais direta de Foucault no que tange à espiritualidade na psicanálise, ao situar no texto de Lacan, que a psicanálise se situaria para além do campo psi, contundentemente criticado por Foucault.

Foucault nega que a psicanálise seja uma forma de espiritualidade, ou que se deva associá-la à prática religiosa, mas afirma que nela se reencontra as questões do cuidado de si, de sua forma, e da espiritualidade enquanto exigência de transformação subjetiva

como condição de acesso à verdade (FOUCAULT, 2010, p. 29-30). É importante ressaltar que essa leitura se apresenta mais enquanto hipótese, menos afirmada, ou menos amparada em relação às anteriormente apresentadas; mais pontual, mais conjectural, se comparada à forma de construção das outras críticas à psicanálise em sua obra, mas que, contudo, constitui uma leitura radicalmente diferente da última apresentada na seção anterior, esta leitura reflete a positividade de um trabalho de criação subjetiva, não de sujeição, mas de subjetivação, e nesse sentido, produção de liberdade ou resistência. Compreender a dimensão da noção de cuidado de si e sua abrangência, portanto, é importante principalmente para fundamentar tal leitura, noção a que Foucault chega como desdobramento de um estudo sobre as formas de relação com a verdade, de direção e guia do outro, de mudança de percepção ética, em práticas de constituição subjetiva.

Foucault dá continuidade ao seu percurso de construção da relação entre o sujeito e a verdade, mas, assim como anunciado no curso de 1981, apoiado não nos discursos filosóficos, e sim nas práticas que determinaram esses discursos. Para tanto, no curso “A hermenêutica do sujeito”, em 1982, volta-se à noção de *epiméleia heautou*: o cuidado de si, ocupar-se consigo, uma atitude para consigo, para com os outros e o mundo, apoiada em práticas que permitem olhar para si mesmo, pela meditação, pelo exame de consciência e das próprias representações; um conjunto de práticas exercidas consigo pelas quais é possível se purificar e se transformar. Pensar o sujeito a partir dessas práticas é um movimento que se dá na contramão da forma habitual como se considera o sujeito, a partir do *gnôthi seautón*: o conhecimento de si mesmo. Esta noção, contudo, se insere no quadro geral do cuidado de si, como uma aplicação concreta dele. Se Sócrates é o personagem que incita os cidadãos ao conhecimento de si, ele o faz pelo prisma do cuidado de si, por esse conjunto de práticas e de atitudes em relação a si mesmo à qual deve-se dedicar, sendo um princípio permanente de movimento da existência. De modo que essas práticas, junto deste princípio, constituiu um momento decisivo para o modo de ser do sujeito moderno e que, atualizado pelo cristianismo, ainda o acompanha em alguma medida. As práticas de si determinaram uma forma de sujeito (FOUCAULT, 2010, p. 4-12).

A importância dada à fórmula do conhece-te a ti mesmo no âmbito da filosofia foi requalificada por Descartes (2004) como forma de consciência e como forma de conhecimento da verdade pelo sujeito. A perspectiva de um sujeito capaz da verdade através do conhecimento objetivo, se diferenciando do objeto e dele apreendendo sua verdade, implica uma permanência do sujeito em relação ao objeto, de modo que o sujeito

não se transforma a partir do objeto, mas o captura. O que constituiu um processo de desqualificação do cuidado de si em detrimento do conhecimento de si, pondo aquele à sombra deste, uma vez que o cuidado de si implica uma transformação do sujeito e de seu ser. A diferença entre essas formas de acesso à verdade é fixada pelo movimento cartesiano da eleição de um método para o conhecimento, constituindo o que será, ulteriormente, a diferença entre a forma científica e a não científica, e a espiritualidade. Esta última, contudo, reaparece aclimatada à moral cristã de renunciar a si mesmo, e na moral moderna do cuidado e de uma obrigação para com os outros (FOUCAULT, 2016a, p. 13-15). É também, portanto, na implicação e transformação do sujeito no acesso à verdade que vai residir a diferença entre a filosofia e a espiritualidade, uma vez que, se a filosofia põe em questão a forma e a possibilidade de acesso à verdade pelo sujeito, a espiritualidade implica uma conversão, uma transformação do sujeito para ser capaz da verdade: “Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 16). O acesso à verdade pela espiritualidade implica uma transformação do ser do sujeito, a verdade o acessa e o transforma, ela não é objeto acessado pelo sujeito através do conhecimento. A noção da verdade como possibilidade do conhecimento, e seu acesso através dele, marca a idade moderna da relação entre subjetividade e verdade, em uma espécie de desvinculação da relação de determinação entre esses dois termos, que tem como expoente o cogito cartesiano.

As práticas do cuidado de si estão ao lado de uma espiritualidade na relação com a verdade, uma vez que através dele se tem acesso à verdade somente na medida em que se está disposto a se transformar a partir dela e agir de acordo com essa verdade que se experimenta na própria transformação. Contudo, durante toda a extensão do pensamento antigo, o cuidado de si se desdobrou, assumindo diferentes formatações e conotações, notadamente duas: platônica e estoica.

A noção do cuidado de si remonta ao texto de Platão, *Alcibiades*, em que Sócrates interpela Alcibiades e apresenta o cuidado de si enquanto ferramenta, enquanto uma prática que deve ser por ele efetuada para que possa se formar e cumprir sua função, a de governar e, portanto, precisa ocupar-se de si antes de poder ocupar-se dos outros. A prática de si em seu arranjo platônico é um artifício, um exercício filosófico que tem um objetivo definido, e aquele que vai a operar é também um sujeito determinado pela sua inserção social, ela serve àqueles de prestígio político e que dela podem usufruir, tendo um destino bem traçado, ela é reservada à aristocracia, para aqueles que irão governar;

Alcibiades vai se instruir, se ocupar de si, para poder governar e lidar com seus rivais, mais instruídos que ele. Nesse âmbito, vai se questionar quem é esse eu, enquanto sujeito e objeto indissociável que se cuida, esse si do qual é preciso se ocupar: quando se ocupa de si, de quem se ocupa? Assim, as aspirações do cuidado de si platônico residem em reconhecer a natureza, a identidade desse eu quando se ocupa de si e, portanto, sua prática terá no conhecimento de si e na fórmula “conhece-te a ti mesmo”, seu êxito. Esse conhecimento de si implica o reconhecimento em si mesmo do divino, através de um exercício de memória, de rememoração da alma daquilo que ela já foi parte, o encontro com as essências, e o acesso à verdade (FOUCAULT, 2010, pp. 36-72).

A extensão histórica alterou a conotação do cuidado de si, legado à filosofia estoica que por Sêneca, Epicteto, Epicuro, Marco Aurélio, Musônio Rufo, entre outros, operaram uma transformação não apenas na forma do cuidado de si, em sua definição, seu exercício e objetivo, mas também a quem se destinava tais práticas. O cuidado de si estoico marcou todo o período helenístico e romano, se ramificando em um desenvolvimento contínuo a partir das filosofias que se apresentavam como artes de viver; depois incorporado e modificado pelo cristianismo, foi determinante para a constituição da relação do sujeito consigo, e conseqüentemente para a concepção de subjetividade moderna. Os desdobramentos das técnicas de si levaram a repensar a finalidade dessa prática, que passa a ser a relação consigo, sem ter em seu horizonte o governo dos outros: cuida-se de si por si mesmo, não pela cidade. O cuidado de si ganha auto-referência e passa a ser entendido enquanto forma de atividade, regrada, contínua, mas também plural, tornando sua expressão não mais calcada apenas no conhecimento de si, mas em práticas que se tem consigo. Tais práticas tinham como função a formação do jovem, porém, não para bem desempenhar uma função na cidade, mas para poder lidar com os acontecimentos e infortúnios da própria vida. O cuidado de si ganha um objetivo autocentrado, aparelha-se com ele para bem viver, e para isso deve operar sobre os erros, maus hábitos, deformações e dependências já estabelecidas pelo sujeito; ele deve abalar o que já está posto, corrigir o mal, fazer desaprender concepções e reformar criticamente, reforma que visa transformar o sujeito, torná-lo diferente daquilo que era. O cuidado de si, portanto, passa da estrutura de formação-saber, platônica, para a da correção-liberação, estoica (FOUCAULT, 2010, p. 76-87). O cuidado de si estoico não tem por objetivo, portanto, substituir a ignorância de um saber por ele, não somente ensinar, instruir o sujeito, mas: “O indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não-sujeito pelo status de

sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2010, p. 117). A prática de si torna-se formadora de sujeitos para si mesmos, e nisso, o papel do outro será fundamental, mais que transmitir algo que o outro não sabe, o mestre será aquele que opera na transformação e constituição do indivíduo enquanto sujeito, tira-o de uma vida inerte e, se deve ser corrigido, depende do outro para tanto.

A mudança da localização do cuidado de si é capital para o curso da relação do sujeito consigo, ele sairá da instituição filosófica e passará a ocupar o lugar social, se constituirá enquanto uma prática social, apoiada na figura do mestre, que não é necessariamente o filósofo sábio – como Platão o era –, mas um outro com quem se dialoga, se aprende e se constrói, e o faz pelo relato do dia. A partir dos textos de Sêneca que relatam recomendações de formas de levar a vida, Foucault (2010, p. 140-146) recolhe os relatos que eram escritos para esses mestres, com os quais se mantinham relações amistosas e afetivas, eles se tornam diretores de consciência, mas não são filósofos. Em seus mais variados sentidos, o cuidado de si ganha corpo: não se aplica mais somente à alma e sua verdade essencial, passa ao corpo social, se difunde dentre as relações das mais diversas, se reconstrói por cada um de seus mestres, e tem como base a reflexão e o exercício da vida cotidiana e práticas que se dão no e pelo corpo; as cartas escritas por Marco Aurélio a seu mestre Frontão se organizam em torno do relato de suas afecções, de sua alimentação, de seu trabalho e erótica, assim, é em torno da vida cotidiana e da relação do sujeito consigo que vai se dar o exame de consciência proposto por Sêneca, de descarregar o peso da própria vida e do tempo. O relato de si passa a fazer parte do entorno da prática de si, e se difunde socialmente sendo sempre uma forma possível de relação, o que erige no sujeito uma nova forma ética de relação com o outro, pautada na franqueza do dizer verdadeiro, que tem como objetivo a constituição de um eu (FOUCAULT, 2010, p. 153-162). É para a construção e domínio desse eu que se volta o cuidado de si estoico, através de práticas sobre si, de exercícios, tais como: vencer os vícios, o domínio de si; a serenidade e firmeza diante da má fortuna; lutar contra o prazer, não se deixar tomar por ele; não perseguir bens passageiros, encontrar a felicidade em si mesmo sem se deixar levar pelo pensamento. É um trabalho de si em sua inserção no mundo, voltando-se a si em um trabalho espiritual de verificar suas representações, sua natureza, mas sem se deixar levar do mundo em que está inserido, ter controle e capacidade de si (FOUCAULT, 2010, p. 230-255).

Esses são exercícios que tomam o corpo como referência e operam pela abstinência e austeridade, pela renúncia e interdição, são realizados pelo indivíduo sobre

si mesmo, mas não são o cumprimento de uma lei, são operados por si e em si porque são formas que possibilitam a ligação do sujeito com a verdade. É a manutenção e constância deles que se busca durante toda a vida, tomando esta integralmente enquanto prova. É esse conjunto de práticas em seu valor espiritual, no sentido do contato com a verdade, que vai se denominar *áskesis*, a ascese. Esse procedimento ascético exercitado e repetido, tem como objetivo fazer contato com a verdade, e garante um *lógos* para o sujeito, que dele vai se servir diante dos acontecimentos da vida. Contudo, não decidindo por agir de acordo com ele, mas agir como reflexo dele: é uma razão que se incorpora ao sujeito, que o sujeito está equipado por ela, que altera seu reflexo, que o transforma em seu ser e em sua maneira de agir. Foucault se embasa nas produções de Pierre Hadot (2014, p. 261-275) sobre o exercício ascético para pensar como tais práticas puderam constituir um tipo de exercício de si que terá valor fundamental na constituição do sujeito. O que se tem é a transformação de discursos verdadeiros em princípios de comportamento, transformação do *lógos* em *êthos* (FOUCAULT, 2010, pp. 281-291). Esses exercícios se inscrevem no conjunto do cuidado de si como técnicas de vida, como arte do bem viver, mas não perdem de vista um objetivo espiritual, no sentido daquilo que garante uma transmutação da subjetividade e de ação àquele que encontra, conhece, experimenta a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 374).

As práticas ascéticas estoicas também eram compostas de exercícios voltados para alma enquanto conhecimento de si, contudo, não como o exercício platônico da memória, em que se põe a exercitar a rememoração da alma para se reencontrar com o que já fora e sua essência divina, mas da *meléte*, a meditação. Nela, o que é pertinente nessa apreensão de si por si, não é a identidade e sua natureza, mas uma duplicação de si, interiorizada, que cria uma assimetria da qual se deve, pelo crivo da razão, usar das faculdades e capacidades que se tem, para o governo desse duplo de si interior. O papel da razão é central no cuidado de si estoico, seguindo Epicteto, a razão é o que reflete a divindade no sujeito, não por ser ela divina, mas por permitir o cuidado de si mesmo através dela e, sendo esta a atividade dos deuses, assim assemelhar-se a eles, o que para os animais não é possível (FOUCAULT, 2010, p. 408-410). Desta forma, o olhar sobre si mesmo não recai sobre a essência da alma, mas em seu movimento:

O que se apreende, o que constituirá o próprio objeto desse olhar e dessa atenção dirigidos a si, são os movimentos que se dão no pensamento, as representações que nele aparecem, as opiniões e os julgamentos que acompanham essas representações, as paixões que agitam o corpo e alma. Por conseguinte, como vemos, não se trata de apreender por esse olhar o que é a realidade substancial da alma. É um olhar que de certo modo está voltado para

baixo, e que permite à razão, em seu livre uso, observar, julgar, estimar o que se passa na sucessão das representações (FOUCAULT, 2010, p. 410).

Uma ascese que mantém como intenção a construção de um sujeito e de uma posição ética. Assim, na meditação estoica do cuidado de si, o olhar não se dirige para a realidade das essências, mas para a verdade daquilo que se pensa, a verdade das representações do pensamento, das opiniões que as acompanham, e o que se põe em questão é a possibilidade de ser o sujeito ético dessa verdade: “No estoicismo, o olhar sobre si deve ser a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, e deve sê-lo pelo exercício reflexivo da meditação” (FOUCAULT, 2010, p. 413).

A continuidade, manutenção e atualização dessas práticas de ascese se estenderão por todo o período helenístico e romano, que organizará a disposição de uma suspeita contínua no exercício estoico de vigilância da natureza das próprias representações, de tomar a si mesmo no exercício de vigiar-se e reconhecer em si a presença do vício e da fraqueza, de decifrar os traços de fraqueza em si, identificá-los e combatê-los, o que pautará uma perpétua inquietação da suspeita. Esse conjunto de ascese e constante suspeita de si será adotado pelo cristianismo, e se transmitirá enquanto vigilância em si dos traços da queda e da presença do Diabo. Assim se dá o trânsito de exercícios de origem filosófica para o interior do cristianismo, sendo o princípio da instituição de uma decifração de si e da confissão. Essa mudança, crucial, e o interesse cristão por essas práticas de si, está em que elas não se embasam mais no reconhecimento em si da divindade – através do conhecimento ou de um exercício consigo que se assemelha aos deuses –, mas inverte-se totalmente, e passa ao reconhecimento em si do Diabo, do Outro, do Mal, e a busca por se livrar de sua própria natureza. Enquanto o exercício da vigilância de si estoico busca a identificação de traços de fraqueza para combatê-los em seu aparecimento, para se afirmar enquanto sujeito ético da verdade, o cristão vigia a presença do mal em si mesmo atribuindo-lhe origem, decifrando-o enquanto causa, que deve erradicar, renunciando a si mesmo (FOUCAULT, 2010, p. 378-379).

A renúncia de si se torna central no exercício ascético cristão, e a perspectiva da salvação de si vinda da filosofia estoica, se tornará o campo fértil da produção de uma salvação cristã. A salvação estava situada enquanto noção filosófica no estoicismo na medida que o sujeito precisava salvar a si mesmo, para si e por si mesmo, para sair de uma condição de não sujeito, de ser dominado, por exemplo, pelo prazer; o prazer, o deleite, e a entrega a ele, mais que um sinal de fraqueza, é tido como um sinal do abandono de Deus sobre aquele homem, para quem nega a educação, ao passo que a prova, e o

homem para quem Deus a põe no caminho, o faz para endurecê-lo, torná-lo forte. A partir do cuidado de si e dos exercícios ascéticos, toda a extensão da vida será tomada como prova, a vida é em si um processo de educação a partir de provas e infortúnios, e o cuidado de si é tomado enquanto socorro ao sujeito abandonado da verdade, uma salvação que deve ser operada permanentemente pelo sujeito sobre si (FOUCAULT, 2010, p. 163-167). Esse sistema de provas levanta problemas teóricos que no cristianismo serão postos como fundamentais, qual seja: a vida e suas provas fazem um preparo para o que? Nas práticas de si essa questão não era fundamental, uma vez que o conjunto de práticas se justificavam por si mesmas como princípio de conduta, já no cristianismo, as provas servem como purificação, como salvação para outro mundo (FOUCAULT, 2010, p. 398-400). A perspectiva de salvação pelos exercícios estoicos se metamorfa na produção cristã em uma salvação em função de, e operada pelo Outro, pela radicalidade de um acontecimento, e que opera uma passagem, de um mundo a outro, do mal ao bem, da mortalidade à imortalidade; a salvação se torna uma passagem, possibilitada pela ascese cristã.

O mesmo ocorre com a noção de conversão: se no estoicismo era tomada enquanto relação consigo, conversão ao eu para constatar a própria ignorância e cuidar de si na construção de uma relação adequada e completa de si para consigo, no cristianismo a conversão se transfigura em uma conversão ao Outro, em que converter-se é renunciar a si mesmo, negando a si mesmo perante o Outro. O exercício cristão de decifração de si como decifração dos arcanos da consciência, também encontra lastro na filosofia estoica que o precede, pautado no exercício de exame das representações, contudo, se no estoicismo ele se voltava ao entendimento da natureza das representações, seu conteúdo objetivo e suas relações postas em prática no mundo, no cristianismo ele se voltará à origem do próprio pensamento, à sua interioridade, à uma exegese do sujeito por ele mesmo (FOUCAULT, 2010, p. 212-269).

A exegese de si é o princípio da construção cristã da confissão. A forma de relação pautada pela verdade e do dizer verdadeiro, estoico, será introjetada e reelaborada em uma nova configuração: muda-se a direção e o destino dessa verdade, agora, é preciso que o discípulo diga a verdade, e a que pode dizer, é sobre si mesmo. Essa é a marca da transformação cristã: o discípulo deve dizer de si, revelar sua verdade interior. O dizer verdadeiro torna-se condição de salvação do sujeito, que deve por ele ser operado; o discurso verdadeiro muda de vetor nesta disposição, não vai mais do mestre ao dirigido, que deve escutá-lo para tornar-se sujeito de veridicção, é o dirigido que deve dizer a

verdade, a verdade sobre si mesmo, configurando a prática da confissão. Esta mudança será fundamental na história da subjetividade ocidental e em sua relação com a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 324-325). O dizer da verdade interior de si se torna uma exigência, uma operação fundamental para a mudança de seu ser e de sua salvação: “na espiritualidade cristã é o sujeito guiado que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro. No discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição da confissão” (FOUCAULT, 2010, p. 367). A prática da confissão terá um papel central na formação do sujeito moderno ocidental e em sua relação consigo mesmo, de modo a ditar uma experiência interior da subjetividade, de sua hermenêutica, do desejo e de seu relato. Tema de bastante importância para esta pesquisa, que será trabalhado de forma detida em sua relação com o desejo no próximo capítulo.

De mais a mais, ascese, salvação, conversão, confissão e o conjunto de medidas da relação consigo que estruturam o olhar para si cristão, se mostram menos como consequência e mais enquanto estrangimento das práticas de cuidado de si estoicas, afastando-se daquela platônica não só em função de sequência e momento histórico, mas também pelo papel desempenhado pelo conhecimento nesta (FOUCAULT, 2010). Diante disso, pode-se traçar a diferença fundamental destas duas correntes do cuidado de si a partir da operação realizada no sujeito: na platônica, há um descobrimento de si em si, na estoica, uma produção de si por si.

Ademais, a noção do cuidado de si constituiu um grande conjunto de práticas durante toda antiguidade, comportando sentidos que se desdobraram ante sua extensão histórica; plástico, ele pôde ser aclimatado a diferentes correntes do pensamento ocidental, mantendo-se invariavelmente, contudo, um exercício voltado para si, que gravita em torno de uma transformação subjetiva. Contendo desde a perspectiva do conhecimento da essência de si, à práticas de abstinência e atividades físicas, esse campo de exercício do sujeito pautou sua relação com a verdade e com a experiência de si mesmo, e nisso expressa sua continuidade, do mais antigo ao mais moderno de seus sentidos. A historicidade da concepção do conhecimento em sua capacidade de acesso à verdade por um sujeito que o opera, legou o cuidado de si ao campo da espiritualidade, devido à radicalidade de seu índice de transmutação do sujeito; mantendo a dimensão ética do cuidado de si fixada na roupagem do cristianismo, sua potência de promoção de liberdade ficou detida sob o detalhamento regrado da moral cristã, que se estende à modernidade.

A apreensão desse modelo geral do cuidado de si, seu modo de constituição, características e vertentes, é importante para essa seção pois é em seus mais variados sentidos que Foucault trará à tona a possibilidade de se pensar uma reatualização do cuidado de si na psicanálise. O tema de uma genealogia do sujeito da psicanálise através da noção de relação consigo a partir da figura de um homem de desejo, acompanha a produção do último volume da *História da sexualidade: As confissões da carne*, escrito no mesmo período deste curso. Assim, no curso de 1982, Foucault mantém em suspenso a hipótese da psicanálise enquanto recuperação do cuidado de si, mais significativamente em seu caráter de transformação subjetiva a partir de um trabalho pautado em um modelo de relação promotor de liberdade subjetiva, constituindo-se como espaço de promoção de liberdade.

Desta hipótese, dada as diferenças e profusão da composição do cuidado de si, é possível pôr em questão se a recuperação do cuidado de si na psicanálise é marcada apenas pelo caráter espiritual da necessidade de transformação subjetiva na relação com a verdade, ou se ela reatualiza as próprias práticas do cuidado de si, em quais vertentes e sentidos. Portanto, é possível traçar outros paralelos da psicanálise com o cuidado de si, desde suas características conceituais à práticas, tais como: o sonho enquanto lugar donde é possível se extrair alguma face da verdade, o contato com ela para os pitagóricos, e o papel fundamental do sonho para a psicanálise, em sua constituição, como manifestação inconsciente e para interpretação, em Freud; o papel do mestre no cuidado de si, que cuida do cuidado que o sujeito tem de si, diferente do ensino de um professor ou a cura de um médico, e a transmissão psicanalítica de um impossível do real e de uma atitude frente à impossibilidade; o cuidado de si como forma terapêutica na Grécia, um grupo de mestres do cuidado de si para quem mandavam-se pessoas para cuidar de seus males durante algum tempo, cuidar de suas paixões e sofrimentos; o objetivo do cuidado de si como um olhar para a relação consigo; o papel da mestria socrática de produção do embaraço e da descoberta através do diálogo, movida pela memória e o conhecimento daquilo que não se sabe saber; o cuidado de si não enquanto um saber que se transmite a um sujeito, mas enquanto uma operação que incide diretamente sobre o ser do sujeito, feita entre dois e que necessita de um laço afetivo para se estabelecer, tal como a transferência; a necessidade a *parrhesia*, o dizer verdadeiro, de se falar francamente e nada esconder do que pensa; o testemunho do dia, das afecções, do trabalho, da erótica, e da *stultitia*, algo como a inação e angústia para os gregos, funcionando em torno de uma confissão, das faltas, das fraquezas; a psicanálise enquanto ética, enquanto forma de relação ética e da

produção de um sujeito; a análise do curso das representações, que se tem das coisas, do outro e de si; a produção de um sujeito que passa de um logos ao *êthos* (FOUCAULT, 2010).

Para além dessa possibilidade interpretativa deixada no texto do curso de Foucault, é importante ressaltar que sua hipótese sobre reencontrar o cuidado de si na psicanálise se constrói enquanto saber e prática que reintegra a necessidade de transformação subjetiva para o acesso à verdade, nisso que se caracteriza espiritual, que se contrapõe a noção de ciência clássica. Portanto, sem ser possível uma equiparação direta com uma forma ou outra do cuidado de si, mas em que se identifica um lastro de continuidade. As práticas do cuidado de si marcam de longa data o desenvolvimento ocidental, e suas continuidades podem ser capturadas em diversas outras áreas, tendo sido influenciadas pelo cristianismo ou não. De maior importância para o objeto de análise deste trabalho, contudo, é essa conexão anunciada por Foucault, da psicanálise enquanto uma prática em que é necessário transformar-se subjetivamente, enquanto condição do próprio trabalho. E mais especificamente, que o diálogo de Foucault (2010, p. 170-171) se dá com a psicanálise de Lacan, que cita ao lado de Heidegger como aqueles que no século XX puseram em questão a relação do sujeito e a verdade, centralizando essa questão no interior da psicanálise. O texto *A ciência e a verdade* de Lacan (1998h) está articulado em função de localizar a relação do sujeito com a verdade no interior da teoria do sujeito lacaniana: o psicanalista aposta na ideia de que a verdade buscada pelo campo científico presume a exclusão do sujeito, o que acompanha a reflexão de Foucault a respeito do *cogito* cartesiano, em que o sujeito se encontra fixado na posição do conhecimento, sem se alterar nesta relação. Desta forma, para Lacan (1998h) a verdade não pode ser plenamente objetivável, mantendo sempre uma relação com o sujeito, uma verdade singular que causa o sujeito, justamente em sua opacidade. As relações de Lacan com Heidegger nesta elaboração se expressam na forma como aborda a questão da verdade, que em um texto posterior, *O aturdido* (LACAN, 2003), vai dizer que partilha da noção de verdade de Heidegger, o que se conjuga à interpretação de Foucault na forma como os dois autores recolocaram o sujeito em relação à verdade no século XX. Desta forma, Foucault levanta uma questão para o campo psicanalítico:

é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *epiméleia heautoû* – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (FOUCAULT, 2010, p. 29).

Questão abordada por Allouch (2014, p. 52-56) em *resposta a Michel Foucault*, que põe a questão nos próprios termos de Lacan, e através de fragmentos de seus seminários e também relatos de casos clínicos, verifica a possibilidade de um sentido para o espiritual ou para a equiparação com os exercícios do cuidado de si na psicanálise, e aponta que Foucault reconheceu algo presente em Freud e Lacan que não havia sido feito pelos psicanalistas, justamente pelo sentido do trabalho histórico e genealógico por ele empreendido. No prefácio à edição brasileira da mesma obra, Ernani Chaves lembra que, contudo, a tensão crítica entre Foucault e a psicanálise não se dissolve em termos da espiritualidade, e que em 1983 volta a apontar para a necessidade de um sentido histórico para o desejo.

Se Foucault toma esta posição de elogio à psicanálise em 1982, ele parte já não mais de uma posição de leitor, não a toma mais enquanto referência literária para pensar um campo específico do saber, ou sua inserção e desdobramento de um tipo de poder, mas parte da posição de intérprete, se torna interlocutor da psicanálise, em interlocução com Lacan e com uma possível progressão do campo psicanalítico a partir de sua pesquisa genealógica, o que pode ser lido na apresentação de sua perspectiva de pesquisa em *Subjetividade e verdade* (2016b), curso ministrado em 1981, de se ocupar do real do discurso, separando o discurso de uma função meramente representacional do real. Ainda em 1982, Foucault apresenta a possibilidade de se fazer uma leitura em sentido histórico do sujeito da psicanálise, o que o lançaria a outro lugar, que não o do desejo, da lei ou da repressão. Foucault transita de uma leitura estrita para uma leitura a seu modo da psicanálise, que apresenta enquanto contraponto ou, ainda, enquanto sentido possível de uma continuidade de construção. Ter a dimensão do contexto histórico em que tal leitura se insere também corrobora com essa perspectiva: Lacan dissolve sua escola 1980 e morre em 1981, ano em que Foucault dá uma entrevista intitulada *Lacan, o libertador da psicanálise* (1999), em que afirma que o psicanalista elaborou uma teoria do sujeito a partir de seu campo e o afastou das instituições médicas. Nesse movimento, Lacan aproxima a psicanálise das ciências humanas, e a liberação referida por Foucault, pode ser entendida também no sentido de ela estar liberada para reelaborações a partir desse mesmo campo, sentido que acompanha sua concepção da psicanálise em *As palavras e as coisas* (2016a), e em *A ordem do discurso* (2012), de 1970, em que a apresenta enquanto possibilidade de funcionar como uma genealogia do presente.

Este capítulo compõe um quadro geral em que é possível distinguir os momentos de aproximação e elogio à psicanálise feitos por Foucault na obra *As palavras e as coisas*

e no curso *Hermenêutica do sujeito*, e os de distanciamento e crítica, em *Doença mental e personalidade/Doença mental e psicologia* e *O poder psiquiátrico*. Integrando a apresentação das obras, seu contexto de produção e sentido da leitura feita por Foucault da psicanálise. Contudo, o projeto da *História da sexualidade* adiciona elementos à perspectiva crítica de Foucault em relação à psicanálise, principalmente àquela que o autor compõe durante a década de 1970: desdobrando a relevância do dispositivo da sexualidade no contexto da prática clínica da psicanálise, que descende de uma relação de poder que Foucault marcou como poder psiquiátrico. Assim, Foucault adiciona elementos a esta crítica no conjunto da *História da sexualidade*, que vai se situar em torno da sexualidade, do desejo e da produção de seu sentido, que será apresentado, em seu conjunto, no próximo capítulo.

3. A FORMAÇÃO DO SUJEITO DO DESEJO

Este capítulo é destinado ao projeto da história da sexualidade, em seus quatro volumes: 1. *A vontade de saber*; 2. *O uso dos prazeres*; 3. *O cuidado de si*; e 4. *As confissões da carne*, em que se pretende apresentar o conteúdo de cada um deles, seu contexto de produção e reflexos das obras anteriormente expostas em função da crítica à psicanálise, com a perspectiva de apresentar a construção do sujeito do desejo. Dividido em três seções, destinadas às relações entre sexualidade e verdade; a subjetivação a partir do desejo; e a contraposição entre sujeito de desejo e sujeito do desejo, marcada por uma herança cristã.

Segundo Martins (2021, p. 21-56) o atravessamento da psicanálise pela obra de Foucault constitui uma genealogia da psicanálise, que se torna mais evidente a partir de sua inserção no projeto da História da sexualidade, ainda que se torne, com o avanço da elaboração do projeto de Foucault, uma referência menos explícita.

A psicanálise está bastante presente no projeto da *História da sexualidade* (MARTINS, 2021), que comporta uma continuidade à produção de sua crítica, e o sujeito do desejo aparecerá não só como componente dessa história, mas também como motor dela a partir do cristianismo. Essa noção será o norte da construção desse capítulo e o fundamento da articulação crítica à psicanálise no próximo.

3.1 SEXUALIDADE E VERDADE: A VONTADE DE SABER.

O primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber*, representa uma introdução ao projeto proposto por Foucault, em que apresenta as questões com as quais vai debater para pensar uma história da sexualidade, e portanto, o tipo de pesquisa que conduzirá, a forma como vai construir seu olhar para a história da sexualidade, indicando o caminho que seguirá: o da produção da sexualidade (FOUCAULT, 2014a). Proposta que destoa da forma como a sexualidade e sua história eram pensadas até então, a partir de sua repressão. Foucault abre esse livro marcando a diferença de sua proposta: não pensar a história da sexualidade a partir do grau de sua repressão e de sua liberação no decorrer do tempo – o que chama de hipótese repressiva –, mas sim tomar a sexualidade enquanto um aparelho do poder, para fazer a história de sua produção enquanto saber e discurso.

Foucault não desconsidera que o sexo tenha sido alvo de discursos que visavam sua repressão, mas aponta para o problema de se pensar tal repressão no enquadramento de uma forma de poder vertical, que impõe um limite para algo anterior ou exterior a ela e que, portanto, estaria fora do poder. Por isso, não parte em busca de uma história dos mecanismos utilizados para reprimir a sexualidade ou promover sua liberação, mas a toma enquanto dispositivo de poder, mais especificamente um poder-saber, para fazer a história de sua formação.

A concepção de saber, no binômio poder-saber, remonta ao trabalho que Foucault desenvolveu em *Arqueologia do saber*, de 1969, entendido enquanto um conjunto de enunciados que produzem objetos que serão tomados enquanto científicos, formados por práticas discursivas (FOUCAULT, 2007, p. 204). Nesse mesmo sentido, enquanto estratégia de poder é que a sexualidade se constitui enquanto campo de saber. Vale lembrar que Foucault, na década de 1970, pretende voltar seu olhar para as construções históricas que, através de determinadas relações de poder, produziram conceitos, conhecimentos e hábitos, e portanto, se debruça sobre a história da produção da sexualidade, da captura do sexo para o campo do saber e a relação entre esses dois termos; tendo como baliza um tipo de relação de poder diferente daquela do poder soberano, da lei e da interdição, toma uma relação de poder baseada na administração, que não barra o sujeito, o corpo ou o comportamento, mas o produz e o ajusta a seu funcionamento, servindo como parte e multiplicador dele, uma virada no tipo de análise proposta por Foucault, que se percebe a partir de *A ordem do discurso* (FOUCAULT, 2012).

O livro é publicado no final de 1976, e acompanha o trabalho com o poder desde a perspectiva então adotada pelo autor: um poder relacional; descentrado e difuso; que está em toda parte e nelas também se produzem; que é imanente às relações; intencional, mas não subjetivo, que tem um objetivo mas não parte da escolha de um sujeito; diferente de um poder soberano, da lei (FOUCAULT, 2014a). Isso significa que a questão posta por Foucault não está voltada ao propósito pelo qual se institui um saber sobre o sexo, tampouco qual lei o fundou, e sim quais as formas de produção discursiva, em seus usos, que produziram a sexualidade enquanto saber e lugar de verdade. Isso implica pensar como se pôs o sexo em discurso e suas continuidades históricas. Negando uma hipótese repressiva, qual seja, a de que a história da sexualidade pode ser entendida através de sua repressão e modernamente pelos movimentos de sua liberação, Foucault circunscreve os períodos que correspondem aos momentos de repressão e liberação da sexualidade em um mesmo conjunto, descrito a partir da noção de um poder relacional e produtor: a

formação do dispositivo de sexualidade se dá por técnicas de sua produção, que remontam ao século XVI com a reformulação da confissão do sexo. O sentido de uma sexualidade reprimida condiz com a produção dessas técnicas que guardam no século XVI, com a direção de consciência, e no século XIX, com as tecnologias médicas do sexo, momentos fecundos. A esse enquadramento se associa uma repressão e liberação, mas representam apenas um momento fecundo de sua longa produção (FOUCAULT, 2014a, p. 126).

Desta forma, desde sua relação com o poder, a sexualidade não pode ser tomada enquanto indócil, rebelde e estranha por natureza a um poder que se esgota tentando sujeitá-la, que não consegue dominá-la por inteiro. Ela é um ponto de contato, de passagem, nas relações de poder entre administração e população, é articulada a diferentes manobras do poder, e serviu como estratégia de domínio pela produção de conjuntos de saberes. Foucault aponta para quatro tipos dessa produção elaboradas a partir do século XVIII e que se seguem pelo XIX: a histerização do corpo da mulher; pedagogização do sexo da criança; socialização das condutas de procriação; e psiquiatrização do prazer perverso. São formas de circunscrever a sexualidade ao saber, mas que nesse mesmo movimento estão a criando. A radicalidade da perspectiva de Foucault é apontar que a sexualidade é uma produção histórica e política, que só pôde se dar a partir da construção de um saber que parte dela mesma, assumindo-lhe um sujeito. À perspectiva de um dispositivo de sexualidade, Foucault o equipara ao dispositivo de aliança: ambos se articulam aos parceiros sexuais, mas enquanto o último define um status aos parceiros em sua conjunção e reproduz a manutenção da lei, o primeiro produz as significações mais diversas aos corpos e para o sexo, proliferando sentidos para circunscrevê-los em seu controle. O dispositivo de aliança deu terreno para o de sexualidade: a mudança de forma de um poder soberano a um poder disciplinar, de gerenciamento dos corpos, implica a transposição de um novo aparelho de poder (FOUCAULT, 2014a, p. 112).

Recuperando a função política de seu uso moderno, Foucault (2014, p. 126) mostra como a sexualidade é produzida enquanto um aparelho que garante um tipo específico de aplicação do poder, o de gerenciamento dos corpos, das populações: a partir do fim do século XVIII o sexo se torna um problema a ser pensado para além da instituição eclesiástica, e através da pedagogia, da medicina e da economia, produz-se como saber, que tangia todo o corpo social. Em seu desenvolvimento e uso político, o dispositivo de sexualidade pode ser analisado a partir de seu surgimento, nas classes mais abastadas:

foi na família ‘burguesa’, ou ‘aristocrática’, que se problematizou inicialmente a

sexualidade das crianças ou dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada, primeiramente, para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção. Ela foi o primeiro lugar da psiquiatrização do sexo. [...] A burguesia começou considerando que o seu próprio sexo era coisa importante, frágil tesouro, segredo de conhecimento indispensável (FOUCAULT, 2014a, p. 131).

O dispositivo de sexualidade passa gradualmente às camadas populares pela sua potência como instrumento de controle político, através do controle de natalidade, da conservação da família e o uso das categorias da perversão enquanto controle de proteção geral da sociedade (FOUCAULT, 2014a, p. 131-132).

Há uma consequência política da organização de um dispositivo de sexualidade que parte da autoafirmação de uma classe sobre seu sexo, sobre o modo como o conduz e assim se diferencia de outra. Nesse sentido, a burguesia não reprimiu seu sexo, emprestou-lhe poder, mistério, curiosidade, saúde, vida e morte, e higienizando seu corpo, transformou o sangue da nobreza em seu sexo próprio burguês, sobrepondo suas funções (FOUCAULT, 2014a, p. 134-137). A sexualidade garante ao poder a possibilidade de se ocupar do corpo, da vida e de seu gerenciamento, ela é objeto e alvo do poder. Incitada e reproduzida, é presente a todo momento e base para ação de articuladores como saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, corpo social, população e identidade; mecanismos que a significam, fazendo da sexualidade um efeito com valor de sentido (FOUCAULT, 2014a, p. 160).

A partir do século XVIII, passa-se a investir sobre o sexo obrigando-o a uma existência discursiva que, agindo sobre ela, provoca um “erotismo discursivo generalizado” (FOUCAULT, 2014a, p. 36), assim, fala-se de sexo não contra ou apesar do poder, mas a partir dele; o sexo é meio de exercício do poder e seu veículo de propagação é o discurso. Desde o discurso de saber sobre o sexo, de suas prescrições, ao de que não se deve reprimi-lo e de que não se fala suficientemente sobre ele, os discursos funcionam como agente de poder, causando mais produção de discursos e garantindo a noção de que ainda é necessário dele se dizer mais, que sua essência escapa e que se deve pô-la em discurso (FOUCAULT, 2014a, p. 37). Em efeito, o discurso dobra-se sobre o sujeito, e o sexo torna-se incorporado ao indivíduo de maneira a significá-lo de todas as formas, encontra-se em todo lugar, e pode dizer sobre o indivíduo, que nele se representa. O sexo torna-lhe “consustancial”, é sua “natureza singular” (FOUCAULT, 2014a, p. 46-49).

O imperativo de se pôr o sexo em discurso remonta à forma antiga da confissão, de dizer e detalhar o ato sexual, enquanto pecado da carne. A Contrarreforma, pelo

interesse de propagação do cristianismo, reformula as bases de exigência da confissão, expandindo-a. A nova pastoral mudou a relação com o sexo na confissão, se antes se dizia em detalhes o ato sexual, a partir de uma intensificação da prática da confissão isso passa a ser dito com prudência, mas é necessário dizer todas as suas ramificações, correlações e desejos. Uma nova dinâmica centrada em dizer de si e ao outro tudo que se possa relacionar com o prazer e que tenha qualquer afinidade com o sexo. Colocar todo o desejo em um discurso, falar dele e fazê-lo discurso, estando ele, o máximo que puder, em palavra. Nessa perspectiva, a interdição de algumas palavras, o modo aceito ou não de se falar, intensifica o dizer. É necessário dizer do sexo de modo reprimido, mas é imperativo que dele se diga (FOUCAULT, 2014a, p. 21-23).

A pastoral cristã produziu a significação do desejo enquanto tentação, enquanto testemunho, no próprio corpo, da força da tentação e da necessidade da escolha por Deus. Empurrar o desejo à palavra, à necessidade dele dizer para, com e a partir disso, produzir uma significação determinada do desejo para o sujeito: processo de sujeição. Sujeição pelo movimento de pôr o sexo em palavra e significar o desejo, produzindo uma significação sectária do cristianismo, que age sobre o corpo de todos e cada um que confessa (FOUCAULT, 2014a, p. 23-25). Sendo sempre necessário confessá-lo, o sexo tornou-se um enigma inquietante, sempre escondido e com a necessidade de dizê-lo, de poder revelá-lo (FOUCAULT, 2014a, p. 39).

A partir do século XVIII, a necessidade de confissão torna-se imposição, sendo o sexo seu objeto privilegiado. A confissão compreende um ato de dizer que revela uma verdade ao mesmo tempo em que marca a impossibilidade de dizê-la em sua totalidade, uma vez que sempre se pode confessar mais e uma outra vez. Dependente daquele que a revela, e que a busca em si mesmo, a verdade passa a se localizar no fundo de si mesmo, e a própria forma da confissão cria uma verdade que se torna tão interiorizada quanto inacessível, mas que se busca em si mesmo. A confissão, tomada enquanto forma de poder, implica a produção de uma verdade, não sendo, portanto, um poder que barra ou reprime, mas que demanda uma produção da verdade na confissão (FOUCAULT, 2014a, p. 67-69). Segundo Foucault (2014, p. 68), as marcas desse poder constituem uma continuidade na forma ocidental moderna da concepção de que se deve falar sobre o sexo, e que isso significa libertá-lo. Entretanto, continua alinhado à perspectiva de uma forma de poder que demanda sua produção, e não a barra.

Renovado na produção científica do século XIX, o movimento de se colocar o sexo em discurso na produção de um saber, representa a continuidade da forma geral da

confissão, de se produzir um discurso verdadeiro a partir do sexo. Ela reatualiza as bases de uma forma de poder que se engendra na confissão. A estrutura de poder imanente à lógica da confissão é a em que a posição de dominação se encontra do lado daquele que cala, que ouve a confissão e interroga, uma vez que ela requer a palavra esquecida, que se evita e que ainda não foi dita, e aí reside o caráter de seu segredo, não em sua raridade, mas em sua familiaridade e evitação (FOUCAULT, 2014a, p. 70).

Nisso se reconhece a construção de todo um edifício teórico em Freud (1974; 2014; 2020): a sexualidade se torna um fator de referência na constituição das neuroses, que se reproduzirá também nos sonhos, que integra o fundamento da descoberta psicanalítica (FREUD, 1996), atrelando o inconsciente ao sexual.

A partir do século XIX e em toda sua extensão, produziu-se uma ciência que tomou o sexo enquanto ponto de gravitação, de um lado, ao assumi-lo enquanto normatividade científica geral pelo fundamento de uma biologia da reprodução, e de outro, pela negação de seu aparecimento, através de uma medicina do sexo que o tomava enquanto fundamento irredutível, impossível de racionalização, limite à si mesma, mas que, no entanto, funcionava somente a partir de sua incitação: o solicitava a todo momento, para em seu aparecimento, escondê-lo. O ponto de articulação entre as duas correntes que se desenvolviam em paralelo, é o fundamento de uma verdade no sexo. Portanto, seja na revelação de sua verdade, seja em sua escamoteação, o que se constrói em conjunto é um jogo da verdade e do sexo que se estende à atualidade (FOUCAULT, 2014a, p. 61-63).

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade (FOUCAULT, 2014a, p. 63).

A verdade do sexo pôde ser produzida também, na antiguidade e no Oriente, enquanto *ars erotica*, em que a verdade é extraída do próprio prazer: arte erótica, em que o sexo não se referencia à lei ou a um critério de utilidade, mas à intensificação e qualidade do prazer, com fim em si mesmo. Nossa sociedade desenvolveu, enquanto procedimento para produção da verdade do sexo, uma *scientia sexualis*, diametralmente oposta à arte erótica, pois embasada na confissão, do dizer a verdade sobre o sexo (FOUCAULT, 2014a, p. 63-65). Na forma da confissão, aquele que a escuta instiga o outro a falar de sua sexualidade na produção de um discurso de verdade elaborado por aquele que confessa a verdade, que age sobre o confessor, no dizer da verdade. Esta é

uma diferença fundamental em relação à arte erótica, em que a verdade, recolhida enquanto experiência, é transmitida ao outro, e quando dita, tem efeito sobre aquele que a escuta (FOUCAULT, 2014a, p. 70).

O sexo teve papel fundador na confissão cristã a partir da concepção de carne, de modo a estabelecer um imbricamento entre confissão, verdade e sexo. A *scientia sexualis*, como denota Foucault, desenvolvida a partir do século XIX, parte da relação já estabelecida entre o sexo e a verdade fundada a partir da estrutura da confissão, continuando essa produção a partir de outro campo, o do saber, e incitando sua produção, calcada em um fundo de verdade produzido pelo aparelho da confissão. É como se elabora uma vontade de saber sobre o sexo, que faz funcionar a forma da confissão na produção científica: na forma clínica de falar sobre o sexo, de narrar a si mesmo; da hipnose e da associação livre, em sua revelação; colocando o sexo como causalidade geral, em uma etiologia sexual das doenças e dos maus hábitos; assumindo um caráter obscuro e evasivo ao sexo, como o que se esconde do próprio sujeito; da necessidade de sua interpretação, duplicando a confissão e decifrando a verdade daquilo que ela diz; assumindo efeito terapêutico para a confissão, como indispensável à produção da cura. Formas de articular a confissão à prática científica, que pauta a *scientia sexualis*, e que tem como expoentes de seu desenvolvimento a medicina e a psiquiatria (FOUCAULT, 2014a, p. 71-75).

Nesse sentido, o campo psicanalítico só pôde ter lugar a partir do momento em que se tomou a sexualidade como um campo da experiência científica, atrelada a uma forma de determinação subjetiva: é o que se encontra em Freud (1970; 2014) e no decorrer de sua construção teórica se radicaliza como fundamental ao inconsciente. As atualizações que se seguiram da psicanálise, como as de Lacan (1999; 2016), vão reler o sentido do sexual, tomando-o em sentido simbólico para desatar a psicanálise de seu escopo biológico, sem, contudo – é o que Foucault demonstrará mais tarde – se desvencilhar de suas figuras mais típicas, como a do desejo.

Tais áreas do conhecimento são fundamentais para a noção de sexualidade, sendo precursoras de um processo que vai de uma verdade assumida no sexo, à produção de uma verdade sobre sexo: a sexualidade. Enquanto produto de um dispositivo que produz discursos verdadeiros sobre o sexo, a sexualidade funciona enquanto correlato da *scientia sexualis*, como campo de imbricamento entre o político e o natural destinado à decifração, e que enquanto foco de relações causais infinitas, precisaria de intervenções terapêuticas e normalizadoras. A sexualidade se torna um domínio de verdade específico, da qual se produz um conjunto de discursos que a regulam (FOUCAULT, 2014a, p. 76-78).

A sexualidade enquanto produto de uma produção discursiva revela a centralidade da forma discurso para sua elaboração e seu uso enquanto estratégia de poder. Uma significação do sexo e para o desejo, seu gerenciamento, se deu junto à necessidade de gerir uma população, enquanto ponto em que convergem o problema econômico e político de gerenciamento de natalidade. De modo que o Estado passa a investir no sexo, a disputá-lo, criá-lo à sua maneira, por uma aparelhagem discursiva. Produz esse campo no indivíduo para nele atuar, como feito com a sexualidade da criança: apreendem-se discursos, modificam-nos, circunscrevem-nos em um determinado conjunto, instituição ou poder, em função de seu uso. O mesmo processo ocorre com as perversões sexuais, pela etiologia de doenças mentais e captura de situações cotidianas, antes impensadas, em discurso médico. O que reafirma o sentido sempre produtor do discurso (FOUCAULT, 2014a, p. 30-34). Nesse contexto, o desenvolvimento da teoria freudiana se faz preeminente: em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 2016b, p. 155-173), Freud articula os desvios sexuais que podem ser encontrados nas diferentes condições psíquicas, nas neuroses e perversões, tomando todo o campo de desenvolvimento infantil ao adulto. A sexualidade se apresenta como o motor das diferentes condições mentais apresentadas por Freud, e sua desorganização se apresenta como explicação para sua gênese.

Se a pastoral cristã e a lei sobre a forma da sexualidade perderam espaço enquanto aquilo que dita sua normatividade, a medicina tomou seu lugar, tornando-a campo médico, e algo medicalizável, exercendo poder sobre o sexo, enquanto algo para legislar sobre. As formas médicas sobre o sexo se generalizaram, penetrando em todas as formas sociais e sobre elas exercendo poder: o sexo se esconde em tudo. Esse processo acaba por erotizar a prática do poder, sua atividade torna-se sexual e reforçada, produzindo uma “espiral” de poder e prazer. Toda atenção é voltada ao sexo a fim de vigiá-lo, identificá-lo e corrigi-lo, mas também à busca incessante por encontrá-lo, percebê-lo em sua produção e ali agir (FOUCAULT, 2014a, p. 45-50). A sexualidade posta enquanto saber médico e científico faz parte da construção de um aparelho que fez dela ponto de verdade, de onde se recolhe a verdade mesmo que para escondê-la das análises médicas, ou ainda: escondê-la é outro artifício do estabelecimento dessa conexão e jogo entre a sexualidade e a verdade, posta na disposição de um saber e configurando uma ciência sexual (FOUCAULT, 2014a, p. 62-63).

Apesar da contraposição, Foucault aponta a possibilidade de se pensar o funcionamento da *scientia sexualis* enquanto parte de alguma dimensão da *ars erotica*,

uma vez que, pondo o sexo enquanto saber, o dispositivo da sexualidade produz uma forma de prazer sobre a verdade do sexo e da sexualidade, prazer ligado à produção de sua verdade e de sua análise, é: “o prazer da verdade do prazer; prazer de sabê-la, exibí-la, descobri-la, de fascinar-se ao vê-la, dizê-la, cativar e capturar os outros através dela, de confiá-la secretamente, desalojá-la por meio de astúcia; prazer específico do discurso verdadeiro sobre o prazer” (FOUCAULT, 2014a, p. 80).

O sexo enquanto saber não se coloca somente enquanto objeto, que se investiga, expõe e analisa, mas se coloca também enquanto produtor de um saber, que se obtém pela sua investigação; é a captura do prazer pelo campo do saber, assumindo no sexo e no prazer, um saber e uma verdade: é preciso saber do próprio sexo, e este revela um saber sobre o sujeito. Constrói-se, portanto, em torno do sexo e do prazer, um apelo ao saber sobre si mesmo, servindo como chave para uma autodecifração. Foucault aponta como a construção que se fez da sexualidade colocou o indivíduo em uma lógica do desejo, em que este responde por ele na mesma medida em que se produz. A proposta apresentada por Foucault é a de fazer uma história desta ligação, dessa vontade de verdade que se destina ao sexo, a essa conexão e a história de sua produção, a partir das relações de poder que a engendrou (FOUCAULT, 2014a, p. 85-88).

Portanto, a questão do sexo, tratada e legislada pela confissão, exame e penitência cristã, se transpõe ao saber da medicina em uma continuidade, mas que a altera profundamente: “a tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar, a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo” (FOUCAULT, 2014a, p. 127).

A sexualidade enquanto dispositivo de poder e o significado de um poder sobre o corpo deve ser tomado a cabo: de um poder que gerencia e transforma o próprio corpo, sua percepção e nele também sua verdade. Nesse sentido, o sexo, enquanto verdade biológica, enquanto o instinto no humano, imediato ao corpo e base da sexualidade, não é senão também produto do mesmo dispositivo de sexualidade, que o produz enquanto sua verdade, elegendo-o como seu genitor e situando-o enquanto seu primeiro termo, distinguindo-se dele para reencontrá-lo em seu centro. Foucault indica este lugar do sexo em sua perspectiva de pesquisa: “mostrar, porém, como ‘o sexo’ se encontra na dependência histórica da sexualidade. Não situar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das ideias confusas e ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como elemento especulativo necessário ao seu funcionamento, a

noção do sexo” (FOUCAULT, 2014a, p. 127).

A aliança entre a verdade e o sexo a partir do discurso científico e médico pautado por uma ciência sexual se proliferou a partir do século XIX pela incitação a pôr o sexo em discurso e dizê-lo enquanto objeto de análise, contudo, o ato de dizer a verdade e dizer a verdade sobre si, remonta à antiguidade. A genealogia do ato de dizer a verdade sobre o sexo, e uma verdade de si pela verdade que se diz do sexo, pode ser construída tendo como início a prática da confissão cristã do pecado e da carne (FOUCAULT, 2014a, p. 66). Assim como a diferença na forma de ligação entre verdade e sexo produzida em outras civilizações pela arte erótica – tomando o prazer enquanto ponto de contato com a verdade, que é recolhida enquanto experiência –, também a assunção de um desejo intempestivo e de uma libido que se produz no corpo, questões inauguradas por Santo Agostinho, que possibilitam tomar uma verdade do sexo enquanto objeto de conhecimento, serão problemas abordados por Foucault na continuidade de seu projeto da história da sexualidade. Questões que serão abordadas também nas próximas seções deste capítulo.

Ademais, a psicanálise desempenha um papel importante na história da sexualidade, e neste primeiro livro Foucault (2014a, p. 123) a situa em função crítica: a psicanálise funciona enquanto aparelho do dispositivo de sexualidade. Além de Freud e seu desdobramento da psiquiatria a partir da sexualidade para fundar a psicanálise, Foucault está dialogando com a psicanálise lacaniana – fazendo referência à terminologia do campo – ao situar como o processo de análise faz reencontrar, nos pacientes, uma “mãe-objeto” (LACAN, 1995): em seu quarto seminário, Lacan discute o complexo de Édipo e a mãe como objeto primordial de desejo, e sua relação com o sujeito; e um “signo soberano do Pai” (LACAN, 1999): em seu quinto seminário, Lacan discute a função paterna como reguladora do desejo. Deste modo, Foucault situa como a psicanálise se produz a partir do dispositivo de sexualidade, alinhado ao poder, enquanto seu desdobramento, como discurso de saber sobre a sexualidade, e só a partir da tomada do sexo enquanto saber-poder ela pôde emergir, enquanto produto deste:

A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso (FOUCAULT, 2014a, p. 79).

Para além da tese de uma sexualidade que é posta enquanto saber e produzida através de um poder que não a reprime, mas incita seu dizer, Foucault está construindo

uma crítica à teoria do desejo que é definida por ele enquanto aceita: um desejo que se encontra como fundamental e basilar para o sujeito, associado ao sexo, ou seja, um desejo deshistoricizado. Assim, Foucault aponta que a ideia de rejeitar o sexo enquanto energia natural cumulativa que é reprimida, em função de uma que aponta para sua produção, já foi feita por psicanalistas – e aqui se refere a Lacan (1985; 1988) e sua noção do desejo como produto de uma interdição –, que deduzem o desejo enquanto produto da lei, enquanto fruto de uma interdição e de uma falha instituída por ela. Contudo, segundo Foucault, as duas concepções, do sexo e do desejo, estão alinhadas a um tipo de representação do poder que ele chama jurídico-discursiva, ou parelha a de um poder soberano: que legisla verticalmente, impõe o poder, cerceia, determina, interdita, censura ou reprime. A radicalidade da análise proposta por Foucault é de pensar o poder a partir de outro enquadramento, qual seja, de um poder disciplinar, que produz, incita, normaliza, um poder que é positivo em sua ação. Tomando o poder sobre essa configuração é possível compreender a produção de uma vontade de saber sobre o sexo, e a sexualidade enquanto dispositivo de produção do sexo, de normalização do prazer, de disciplinarização do corpo e enquanto estratégia de poder; radicalmente, o desejo enquanto produto do aparelho da sexualidade, como estratégia de poder, não exterior a ele. Da análise de uma pulsão naturalista – freudiana (FREUD, 2020) – para a de um desejo que se produz a partir da lei – lacaniana (LACAN, 1985; 1988) –, a diferença se situa na natureza da pulsão, mas partem da mesma concepção do poder, que age por uma mecânica limitativa, interditória (FOUCAULT, 2014a, p. 89-90).

Foucault faz funcionar a dimensão do poder no interior da psicanálise para pensá-la. A partir disso, atualiza seu funcionamento pelo dispositivo de aliança, contextualizando historicamente alguns de seus núcleos de desenvolvimento: sendo o dispositivo de aliança o produtor das formas familiares, uma vez que o dispositivo de sexualidade nele germina, é possível compreender como a família se torna o lugar dos afetos, de onde vão derivar suas causalidades. Nesse sentido, o incesto e seu papel de interdito universal estão atrelados à manutenção da forma de poder do dispositivo de aliança, que o de sexualidade ameaça dissolver: é manter a sexualidade atrelada à lei. A psicanálise se aloja na função de reafirmar a centralidade da família no dispositivo de sexualidade: fazer falar a sexualidade para além de sua interdição, para reencontrar a família e a interdição como sua causa, como produtora dela. Através da genealogia, Foucault mostra como a sexualidade não pode ser tomada enquanto indócil, rebelde e estranha por natureza a um poder que tenta sujeitá-la ou determiná-la, que sobra por não

conseguir dominá-la por inteira (FOUCAULT, 2014a, p. 118-123). A perspectiva de uma sexualidade que seria reprimida pela lei e pelas formas sociais é partilhada pela psicanálise desde Freud (2014, 2020), e seu desenlace como forma de tratamento dos sintomas não se revela como contrária à forma do poder, mas como alinhada ao poder de um dispositivo de sexualidade, que a incita (FOUCAULT, 2014a).

A psicanálise faz do desejo o registro do poder, reúne em seu entorno uma ordem antiga do poder, na tentativa de submetê-lo ao poder de interdição, da lei da aliança, da soberania. Apesar dos “penhores de ‘subversão’” (FOUCAULT, 2014a, p. 163) que lhe é pedido, a psicanálise não é senão uma continuidade do dispositivo de sexualidade. Assim como apresentado em *O poder psiquiátrico* (FOUCAULT, 2022), e *O psicanalismo* (CASTEL, 1978), a intenção da crítica à psicanálise tende à posição subversiva de sua atuação, requerida por parte de seus teóricos, e que, portanto, versa diretamente com o poder.

Foucault constrói sua crítica sobre o lugar que a psicanálise ocupa nas relações de poder, perspectiva que acompanha o sentido da apresentada em 1973; aprofunda a especificidade da psicanálise no campo de uma ciência sexual, mas ainda enquanto desdobramento de um lugar comum à forma do poder psiquiátrico e da sexualidade entregue ao saber. Aplica a relação com o poder não só ao lugar do surgimento e da construção da psicanálise, mas também à forma de diagnóstico que ela possibilita, em relação mútua: “Não imaginemos a burguesia se castrando, simbolicamente, para melhor recusar aos outros o direito de ter um sexo e usá-lo a seu bel-prazer” (FOUCAULT, 2014a, p.135). A burguesia faz da generalização da sexualidade a marca de sua diferenciação, de uma sexualidade regulada e rigorosa, e a psicanálise nasce no interior dessa condição, onde a interdição se faz patológica (FOUCAULT, 2014a, p. 141).

Outra vez, é possível verificar como a psicanálise atravessa a obra de Foucault, não aparece como tema central ou ponto de partida de um debate, mas o autor a circunscreve em um conjunto maior, que a contém e, portanto, pode explicá-la em seu surgimento e em sua estrutura, a partir de um saber-poder-sexualidade:

A história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise. Vimos, efetivamente, que ela desempenha vários papéis simultâneos nesse dispositivo: é mecanismo de fixação da sexualidade sobre o sistema de aliança; coloca-se em posição adversa em relação à teoria da degenerescência; funciona como elemento diferenciador na tecnologia geral do sexo. Em torno dela, a grande exigência da confissão que se formara há tanto tempo assume novo sentido, o de uma injunção para eliminar o recalque. A tarefa da verdade vincula-se, agora, ao questionamento da interdição (FOUCAULT, 2014a, p. 142).

Ainda sobre a posição e a participação nas relações de saber-poder a partir do sexo, a produção de um aparelho como a psicanálise no dispositivo de sexualidade revela-se enquanto um “deslocamento tático”, uma vez que reinterpreta todo o dispositivo de sexualidade em termos de repressão generalizada, “mas a própria possibilidade de seu sucesso estava ligada ao fato de que se desenrolava ainda no dispositivo de sexualidade, e não fora ou contra ele” (FOUCAULT, 2014a, p. 143). Deste modo, Freud não estaria em posição de subversão ou de insubmissão ao poder em deixar o sexo falar, mas sim produzido enquanto expoente de um dispositivo de sexualidade que busca, por um poder produtivo, multiplicar os discursos sobre o sexo.

Crucialmente, à relação saber-poder-sexualidade, a articulação entre vontade e saber, enquanto seu fundamento, pode ser pensada nas formas de relação entre os termos do saber e do sexo. Vontade de saber: do sexo, no sexo, e pelo sexo. Saber que garantiria, respectivamente, uma verdade em relação ao sexo, o acesso a uma verdade nele contida, e a revelação de uma verdade própria àquele que o acessa. O movimento da vontade de saber produz uma forma de desejo própria, que é sempre reencontrado no núcleo deste saber ou daquele que o busca.

Em *A vontade de saber*, Foucault não se distancia da genealogia do poder para pensar a constituição do indivíduo, mas identifica a sexualidade enquanto exercício do poder, que faz constituir o sujeito enquanto sujeito de uma sexualidade. O objeto central de sua pesquisa ainda é as formações discursivas em um regime de poder-saber, na qual insere o sexo enquanto forma de fazer o controle alcançar as condutas individuais (TEMPLE, 2020, p. 136).

Desde o primeiro volume da *História da Sexualidade*, introdução ao seu projeto, Foucault apresenta a genealogia daquilo que é seu ponto de partida, sua premissa: a associação da sexualidade à verdade. As continuidades e modulações do poder no estabelecimento de uma verdade sobre o sexo, assumem duas direções: o sexo enquanto objeto de uma verdade e enquanto portador de uma verdade. À construção dessa relação, toma os caminhos de seu fundamento, e a continuidade, interrompida, de sua pesquisa, se desdobra sobre a complexidade desse vínculo, o que o leva a um retorno aos gregos, às práticas que tornaram possível a reelaboração moderna desse laço: a sexualidade se liga à verdade na continuidade reformulada da antiga relação com o prazer, se atualiza enquanto produto de um saber e como consequência do exercício de um poder que se multiplica e se desdobra pelo aparelho de sexualidade. Passando pela prática da confissão e sua produção individualizante do poder, na continuidade de sua pesquisa, Foucault

aprofunda o sentido histórico e genealógico do nó que amarra saber, poder, sexualidade, verdade e sujeito.

3.2 DESEJO E SUBJETIVAÇÃO: DO USO DOS PRAZERES AO CUIDADO DE SI.

Nesta seção serão trabalhados o segundo e terceiro volumes da história da sexualidade, tendo em vista o processo histórico de práticas que elegeram o desejo enquanto forma de subjetivação. A *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*, foi publicado tardiamente por Foucault, em 1984, e representa a primeira parte da síntese de suas pesquisas em torno da progressão histórica, vista a partir de práticas e relações de poder, que formou o nó ocidental que amarra prazer, sexo, desejo, verdade, sexualidade e subjetividade. Nesta publicação apresenta-se, a partir de sua escrita, o último período do pensamento de Foucault, ela sumariza, sob o tema do prazer no pensamento grego, as discussões apresentadas nos cursos dos anos 1980, versando sobre autores do pensamento grego clássico para debater o uso dos prazeres, a forma ética que os envolvia e os caminhos de uma subjetivação tomado a partir dela.

Em seu projeto, Foucault põe em questão qual é o tipo de experiência que leva os indivíduos a se reconhecerem enquanto sujeitos de uma sexualidade. Isso implica situar a sexualidade, bem como o desejo e o sujeito do desejo, em um campo histórico para pensar a sua produção – e não situá-los fora dele, enquanto invariáveis. Especialmente as noções de desejo e de sujeito desejante constituíam um tema aceito tanto para as teorias clássicas da sexualidade como para as que se distanciavam dela, mas o mantinham enquanto alicerce. É, portanto, para esse fundamento que Foucault voltará sua pesquisa, e fazer dele sua genealogia (FOUCAULT, 2014b, p. 8). Isso não quer dizer mostrar as diferentes concepções que esses termos tiveram durante a história, mas apresentar o movimento e a configuração histórica em que pôde aparecer o conceito de desejo, e ainda, pôde levar os indivíduos a se reconhecerem enquanto sujeitos de desejo. Deste modo, sua pesquisa dobra-se sobre o processo que permitiu o aparecimento moderno de um sujeito que exerce uma hermenêutica de seu desejo e de si, fundamentada na sexualidade. A pesquisa de Foucault toma, então, o curso do sujeito: à forma de reconhecimento do indivíduo enquanto sujeito, a relação de si consigo e os jogos de verdade que historicamente constituíram o ser enquanto uma experiência própria a ser pensada (FOUCAULT, 2014b, p. 8-11).

É a partir das formas de problematização e das práticas que foram colocadas nas

civilizações passadas até a modernidade, que Foucault apresenta a história da verdade que pôs o prazer, o sexo e o desejo como aparatos de subjetivação. Este volume segue especialmente a problematização feita sobre os prazeres sexuais, a partir de textos prescritivos, ou seja, que pretendem ensinar uma conduta cotidiana: textos práticos (FOUCAULT, 2014b, p. 17-18).

É no sentido daquilo que determina uma forma de registro do sexo que sua problematização é importante, porque define o teor de sua prática. Assim, se o cristianismo considerou o ato sexual enquanto pecado e associado ao mal, a Antiguidade o significou positivamente. Em torno dele se problematizou seu lugar, sua qualidade e modo de comportamento: a problematização do sexo é uma problematização moral continuada, mas muito variada em diferentes momentos históricos e sociedades. Foucault aponta, na história das problematizações sobre o sexo, suas constantes, que mostram como a noção de uma repressão do sexo que haveria se iniciado com o cristianismo acaba por fazer aparecer uma imagem da Antiguidade na qual o sexo não constituía um problema. Levantando a permanência de temas presentes no cerne da problematização grega do sexo, que também aparecem no cristianismo e são herdados pelo pensamento médico do século XIX, é possível ver como ele já era uma questão muito problematizada no pensamento grego, mas com conotações diferentes em relação à sua natureza. Na problematização do sexo, no pensamento grego clássico, na Antiguidade e no cristianismo, conserva-se: um medo em relação a ele; um modelo de comportamento; uma imagem de atitude desqualificada e a abstinência. As diferenças presentes nesses momentos distintos, expressam diferentes formas subjetivas a partir da problematização do sexo, e por conta disso, apesar do objeto de problematização comum, não formam uma continuidade moral, pois alteram a concepção de sua natureza e o foco das prescrições (FOUCAULT, 2014b, p. 19-22).

Por isso, os textos utilizados por Foucault são os que versam sobre as recomendações e prescrições, que desenham a forma de uma prática do sexo e suas significações. Que implicam uma forma de lidar com o sexo e de entendê-lo, que são escritos para instruir, recomendar, dar lugar ou pensar sobre sua prática, e constituem, portanto, textos éticos e morais:

Neste volume gostaria de marcar alguns traços gerais que caracterizam a maneira pela qual o comportamento sexual foi refletido, pelo pensamento grego clássico, como campo de apreciação e de escolhas morais. Partirei da noção, então corrente, de ‘uso dos prazeres’ – *chrèsis aphrodision* – para distinguir os modos de subjetivação aos quais ela se refere: substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si e de teleologia moral (FOUCAULT, 2014b, p. 40-41).

A tônica das problematizações em torno do prazer é a do modo de seu uso, formando problemas morais, mas que não fixam uma regra geral ou moral unificada como no cristianismo, eles visam formas próprias de uma moral corrente que pode se diversificar a partir de sua operação feita em referência a si mesmo, ela objetiva uma prática para aquele que pode agir sobre si mesmo. Portanto, a reflexão moral sobre o sexo é feita para o homem e seu exercício, não está referida aos dois sexos, enquanto uma moral comum, ela é elaborada para o exercício do homem livre, para instruir sua conduta. Ela instrui o uso do poder, da autoridade e liberdade quando na prática do prazer, elas são uma forma de estilização de uma atividade que reflete sua liberdade e poder, não um esquema de proibições e permissões (FOUCAULT, 2014b, p. 28, 30).

A noção mesma do prazer, do ato sexual e do desejo não são distintas, elas são tratadas em conjunto, fazendo parte de um mesmo bloco: os *aphrodisia*. E para entender a modalidade de subjetivação que aparece a partir daí, é preciso contrapô-la às noções modernas de sexo, prazer, desejo e sexualidade. Ainda que os gregos dispusessem de palavras para significar atos que modernamente chamamos de sexuais, não há um conjunto ou noção que os agrupam enquanto efeito de uma mesma causalidade: não há nos gregos a noção de sexualidade ou a de carne, da mesma forma que não dispomos de um conjunto que reúna aquilo que eles chamavam de *aphrodisia*. Reconheciam um problema moral na forma de uso dos *aphrodisia*, entendidos enquanto obras, atos divinos, mas sobre eles pensavam formas de uso, não um quadro para definir o legítimo, o permitido ou o anormal. Se existia uma luta contra o próprio desejo, ela se dava em função da consequência de sua abstenção, não dos sentidos secretos que este guardava, tampouco para livrá-lo da alma, como no cristianismo (FOUCAULT, 2014b, p. 45-47).

A interrogação feita em função dos *aphrodisia* não recai em sua natureza, mas sim sobre a boa forma de seu uso, o que muda na experiência cristã da carne, e posteriormente da sexualidade, em que se instaura uma suspeita do desejo, da manifestação de seu poder, que deve ser decifrado. O bloco dos *aphrodisia* compõe prazer, desejo e atração em uma mesma dinâmica, para a qual é preciso voltar o bom uso em uma forma ética, se diferenciando de uma ontologia da falta e do desejo que possibilita, pelo questionamento do desejo, sua aparição (FOUCAULT, 2014b, p. 50-54).

Se a sexualidade é pensada enquanto masculina e feminina, nos *aphrodisia* existem polos: o ativo, do homem livre, da penetração, de uma função ativa no prazer, e da posição de sujeito; e o passivo, da mulher, do escravo ou do rapaz, paciente do prazer

e objeto. Desta forma, a moral recai sobre aquele que faz uso do prazer, que deve atentar-se a seu excesso e à passividade (FOUCAULT, 2014b, p. 57-59). A captura grega dos *aphrodisia* enquanto problema moral recai sobre a elaboração de um estilo de uso do prazer, não um código ou condições. Põe-se em questão sua distribuição, sua importância e a forma de seu uso, similar à alimentação e à bebida. Esta forma de problematização indica uma maneira de organização do prazer em função de sua necessidade, do momento de seu uso, e da condição daquele que dele o faz: satisfazer o prazer em sua necessidade, não o cultivando para além dela; usar do prazer em bom momento, em relação à época do ano, ao momento do dia, à relação de parentesco e à idade; e a escolha por se impor uma conduta sexual rigorosa, uma vez que essa imposição reflete a obra de vida de alguém capaz do poder e da autoridade sobre si, e conseqüentemente sobre os outros (FOUCAULT, 2014b, p. 63-73).

O uso dos prazeres supõe um critério geral de seu uso: a temperança. Tomada enquanto virtude, a temperança é uma conduta em relação aos prazeres que, permitida pelo domínio de si, estabelece a forma geral de atuação frente aos desejos e prazeres. É um esforço de domínio de si por si que pode tornar o sujeito temperante. Ainda que o domínio de si e a temperança constituam um exercício ascético, desejo e prazer não são tomados enquanto exteriores ao próprio sujeito, não é o sinal de uma alteridade que o invade – como na moral cristã da carne –, mas uma disputa do sujeito consigo mesmo, que deve exercer o domínio de forma temperante, é o exercício do poder sobre si mesmo (FOUCAULT, 2014b, p. 76-84). A temperança enquanto critério de medição do sujeito também se aplica em relação à bebida, e em público: os banquetes eram eventos que cumpriam essa função. É possível ver, portanto, como a uma mesma forma ética se estrutura em relação à bebida e ao sexo, nivelando-os (FOUCAULT, 2014b, p. 90).

A temperança significa liberdade. O sujeito que domina a si mesmo, exerce a temperança em função de não ser dominado por seu desejo e assim permanecer livre, posto que a liberdade não está atrelada à independência ou ao livre arbítrio, mas à não servidão. Uma ética do uso dos prazeres voltada à temperança garante não ser dominado pelo desejo, não ser objeto dele. Assim, usar dos prazeres é servir-se deles (FOUCAULT, 2014b, p. 93-95). A temperança é o exercício de busca pela justa medida, que se aplica ao corpo, à dieta e à moral: ela trabalha pela variedade, não fixa uma condição única, seja um alimento ou uma conduta, ela dá a possibilidade de enfrentar situações diferentes. A dietética propõe uma técnica de existência, não impõe um código que põe o sujeito em posição passiva perante a vida, mas o instrui para bem conduzir-se nela:

É toda uma maneira de se construir como um sujeito que tem por seu corpo o cuidado justo, necessário e suficiente. Cuidado que atravessa a vida cotidiana; que faz das atividades maiores ou rotineiras da existência uma questão ao mesmo tempo de saúde e de moral; que define entre o corpo e os elementos que o envolvem uma estratégia circunstancial (FOUCAULT, 2014, p. 135).

A prática sexual foi constituída enquanto campo moral no pensamento grego em consonância com uma arte do bem conduzir-se, do uso do prazer enquanto parte de uma estética de vida, de saber fazer com o prazer, de direção de seu uso em função da necessidade, momento e *status* (FOUCAULT, 2014b, p. 110-111).

O prazer está inserido em um conjunto de recomendações de seu bom uso na construção da vida, está ao lado da comida e do vômito, equipara-se a ele sendo uma atividade de evacuação, é uma ferramenta a ser usada para regular o corpo em seu equilíbrio. Portanto, o prazer deve ser usado a depender das estações do ano, da temperatura, do estado do corpo, considerado em sua qualidade própria, como um alimento ou exercício. Apesar de se estabelecer um regime em torno do prazer, não se equipara ao estabelecimento de critérios, do permitido e do proibido, como na pastoral cristã. O regime é estabelecido enquanto recomendações, não é um código fixo nem determina ritmos, ele permite reajustamento, serve como ferramenta para viver e para a reflexão (FOUCAULT, 2014b, p.140-144). A administração dos prazeres e da vida conjugal também eram tomadas em conjunto, sem, contudo, ligar sexualmente o homem à mulher, ela pertence ao marido, ele, somente a si mesmo; o ato sexual segue a mesma lógica de continuidade de poder garantida pela condição de homem livre, se ele atenta contra o corpo de uma mulher casada, não atenta sobre ela, mas sobre o poder do marido. A problematização do prazer sexual não se encontra junto à da vida de casado. Ser casado significa ter autoridade sobre sua casa e manter ela sob a mesma égide do domínio de si: a condução de sua casa é um duplo de sua própria condução (FOUCAULT, 2014b, p. 177-186).

Nesse mesmo sentido, a condição de austeridade sexual servia enquanto forma de dar beleza à existência, para ser mais forte que si mesmo, não se situava enquanto lei geral de um código moral, tampouco refere-se à repressão. Ela permite ao indivíduo constituir-se enquanto sujeito moral. O sexo não se encontra situado em um princípio único que o regulariza, ele é modulado singularmente em função de um campo moral, daí a noção de uso dos prazeres, posto como parte de uma ética que objetiva uma estética da existência do homem livre, pautada em um jogo de poder (FOUCAULT, 2014b, p. 305-309).

Contudo, da problematização moral do uso dos prazeres derivou-se outra questão:

a diferenciação entre prazer, *aphrodisia*, e amor, *Éros*. Sob a égide da temperança se elaborará uma moral de conduta a partir do prazer com os rapazes, que progressivamente transforma-se em uma erótica, ou uma moral erótica na relação com os rapazes.

O uso dos prazeres com os rapazes constituiu um problema extenso para os gregos. Não em relação à escolha por um rapaz ou uma mulher – não há distinção de natureza ou ambivalência no desejo entre eles, tampouco definição qualitativa daquele que escolhe a partir dele –, mas em relação ao amor que se dava aos rapazes, à relação erótica que se estabelecia e seus parâmetros e implicações. *Eros*, que se traduz em amor, constitui um problema, posto que o prazer com os rapazes implica a necessidade de *Eros* – porque pode não estar presente no casamento. Isso será objeto de um questionamento moral que orbita em torno da idade e distinção de *status*. Uma defasagem nestes dois campos presente na relação leva ao questionamento de como conduzi-la em uma existência bela, posto que essa relação parte de uma escolha livre entre os dois, produzindo questionamento sobre o amor e a forma de amar que tende à realização de uma liberdade: uma erótica (FOUCAULT, 2014b, p. 231-240).

O problema moral centrava-se naquele que é senhor de si e temperante no uso dos prazeres. Se o sexo implica uma relação entre sujeito, que usa o prazer, e objeto, que proporciona o prazer, o questionamento parte de como aquele que foi objeto poderia ascender à posição de sujeito. O uso do prazer com os rapazes torna-se objeto de questionamento moral em função da produção de uma erótica que proporcione a construção de um sujeito livre, em uma erótica para aquele que ama e para aquele que é amado, que possa o constituir enquanto sujeito de conduta moral, que pela sua manutenção, promove a relação à *philia*, amizade, em que se compartilham os pensamentos, a existência, e assemelham-se na forma de vida (FOUCAULT, 2014b, p. 245-250).

A premissa que se apresentava na civilização grega antiga, que forma o campo de possibilidade para o aparecimento deste tipo de problema é o do princípio de isomorfismo entre relação sexual e relação social, em que a relação sexual, sempre pensada a partir da penetração, é percebida como do mesmo tipo da relação entre superior e inferior, dominante e dominado. Portanto, a relação sexual com os rapazes de origem livre constitui uma contrariedade, dado que, ainda que esteja em uma posição inferior, deve construir-se para ser um sujeito livre, e não poderia exercer atividade política se desempenha o papel de dominado na relação sexual (FOUCAULT, 2014b, p. 269-270).

A saída se apresentará a partir do modo de condução erótica do rapaz, que resolve

sua posição na medida em que prevê o consentimento do jovem em dar prazer, diferenciando-se de uma rendição ao outro; ele permite seu uso enquanto objeto de prazer, mas não compartilha dele, o faz atendendo a uma demanda, ação também organizada sob forma da boa condução, e que, assim estabelecida, transforma esse amor em uma relação definitiva e preciosa socialmente: a *philia* (FOUCAULT, 2014b, p. 274-275).

A condição desenvolvida a partir da relação que vai de *eros* a *philia* se configura enquanto aquela que permite o contato com a verdade. *Eros* é o movimento que permite o verdadeiro, em que se transmite o amor e o desejo para aquilo que deve-se amar: o verdadeiro. Em nome do verdadeiro se instaura uma ascética para a verdade em detrimento do prazer com os rapazes. A partir de uma erótica que estiliza essa relação, a toma, como a vida, enquanto obra de arte. Posto que o que se busca em *éros* é o acesso ao ser verdadeiro, a relação com os rapazes se reconfigura em ensinamento, do caminho de seu acesso, de como triunfar sobre si mesmo (FOUCAULT, 2014b, p. 281-299). Essa progressão, da renúncia de um amor em nome do verdadeiro, pressupõe:

A necessidade de um combate difícil e de muito fôlego consigo mesmo, a purificação progressiva de um amor que só se dirige ao próprio ser em sua verdade e a interrogação do homem sobre si mesmo enquanto sujeito de desejo. (FOUCAULT, 2014b, p. 301).

Vale notar a importância que a noção de Eros tomará na obra freudiana: em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (2014b) afirma que o Eros na psicanálise está remetido à noção articulada por Platão. Esta relação com Eros enquanto amor articulado à vida é fundamental para sua concepção das pulsões (FREUD, 2010), e Freud retoma tal dimensão platônica de Eros em *As resistências à psicanálise* (FREUD, 2011b, p. 234), enquanto algo mais abrangente que a satisfação sexual, como precursora das satisfações substituídas no psiquismo, causadoras da neurose. Neste ponto, um diálogo entre este texto freudiano e o texto foucaultiano se faz pertinente: em *As resistências à psicanálise*, Freud (2011b, p. 228-239) está debatendo com aqueles que punham objeções à teoria psicanalítica, e uma dessas objeções é construída em relação à centralidade do sexual no inconsciente, por isso se remete à noção platônica de Eros (TAVARES, 2019). Nesse sentido, vale diferenciar a crítica de Foucault neste ponto: Foucault (2014b) não visa somente o problema do sexual enquanto núcleo da teoria freudiana, mas apontar para a deshistoricização deste sexual que está atribuído na psicanálise, sua invariabilidade, que a faz estar comportada em um conjunto maior de práticas que punham a sexualidade fora do campo histórico. Ou seja, a crítica foucaultiana se volta aos penhores de

subversividade da psicanálise, como apontado anteriormente em *O poder psiquiátrico* (FOUCAULT, 2022a), bem como por Robert Castel (1978); no entanto, Foucault (2014b) acrescenta a sexualidade neste mesmo contexto, não somente como indicação, mas a partir da genealogia do sujeito do desejo (FOUCAULT, 2014b, p. 8).

Assim, nas mudanças históricas em torno da *aphrodisia*, do sexo, do amor e de Eros, vê-se um processo de abstenção do prazer com os rapazes em função de uma erótica que busca ascender àquilo que é seu fundamento: a verdade. A forma estabelecida na relação com os rapazes e a preocupação com uma erótica que tenha por razão o acesso ao ser verdadeiro, deixa entrever o que há de fundamental na compreensão dessas produções éticas: uma forma de subjetivação. O domínio de si, a forma ética de estilização da vida a partir da lógica da temperança aplicada ao cotidiano e ao próprio prazer, organizam a produção de uma subjetividade, organizam uma ascese, enquanto exercício de si no pensamento.

A temperança enquanto organizador da forma ética de condução da vida significa uma autoprodução de si em um sentido estético, que é permeada por uma imagem do poder. A renúncia ao prazer sexual, a forma da abstinência, ligava-se a uma atividade de exercício atrelada à virtuosidade, da capacidade de se desviar do prazer, de ter temperança, e se constituía enquanto a marca visível de um domínio de si e, portanto, da possibilidade de domínio sobre os outros (FOUCAULT, 2014b, p. 26-27).

Para além da prescrição de um código, da instrução de uma conduta, há ainda o problema da condução de si mesmo em relação a ela, de constituir a si mesmo enquanto sujeito desse código, enquanto sujeito moral. O processo pelo qual o indivíduo deve constituir parte dele mesmo enquanto objeto de sua conduta moral: um processo autorreferente de condução moral a partir de um código. À forma de se reconhecer enquanto sujeito da prática dessa regra, determinam-se diferentes modos de sujeição: enquanto aquele que faz parte de um grupo social; que herda uma tradição espiritual; ou que tenta dar à própria vida uma forma bela (FOUCAULT, 2014b, p. 33-34).

A ação moral é praticada em função de sua própria realização, mas também em função da realização de um tipo de ser moral do sujeito que a pratica. Assim, uma ação moral não diz respeito somente à conformidade com um código em que está inscrita, mas também à constituição, através de sua realização continuada, de um sujeito moral, implicando uma relação consigo:

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma

‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem (FOUCAULT, 2014b, p. 36).

Isso implica que, mais relevante para a formação subjetiva que o próprio código moral estabelecido, é a forma da relação consigo que um código moral estabelece: os exercícios em que o sujeito coloca a si mesmo enquanto objeto a conhecer e transformar seu modo de ser (FOUCAULT, 2014b, p. 38). A atividade moral depende de uma atividade sobre si, que difere tanto quanto seus valores em diferentes códigos morais. Segundo Foucault (2014b, p. 75):

Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere (FOUCAULT, 2014b, p. 75).

Deste modo, para além da forma da prescrição prevista em um código moral, a forma de relação consigo que ele implica é ainda mais determinante para a constituição do sujeito moral, posto que ele determina uma subjetivação a partir de seu uso. Segundo Foucault, é nesse sentido que deve se entender o processo de mudança na constituição de um sujeito moral:

A evolução que se produzirá, aliás com muita lentidão, entre paganismo e cristianismo, não consistirá numa interiorização progressiva da regra, do ato e da falta; ela operará, antes de mais nada, uma reestruturação das formas da relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava (FOUCAULT, 2014, p. 76).

No pensamento grego clássico, a ética do uso dos prazeres estabelece relação direta com uma forma de autogoverno, mais do que o respeito a um código. O que significa que a ação moral do sujeito retorna à cidade, a partir de uma dupla produção: de um sujeito moral em si e para a cidade. Uma vez que aquele que exerce a autoridade perfeita sobre si mesmo é quem deve governar os outros, para não se exceder de seu poder, como a autoridade tirânica – que é tiranizada pelos próprios desejos –, mas também para poder exercer seu domínio sobre os outros de forma isomorfa, como exerce sobre si (FOUCAULT, 2014b, p. 96)

O uso do prazer enquanto objeto de uma conduta moral, inserido no âmbito de uma vida cotidiana determina a ele um registro que não se difere do uso dos alimentos ou do cuidado da casa na condução da vida, equiparando-os; o prazer é um artifício. A modulação do uso do prazer se dá em função do aspecto do resfriamento que este produz no corpo, da fadiga que produz, e sua restrição está diretamente ligada aos efeitos de seu uso: isso estabelece um tipo de relação do sujeito consigo na administração do prazer que,

consequentemente, o configura de tal forma. Posteriormente, a relação consigo que toma o sexo enquanto marca do mal, a partir da noção da carne, cristã, tendo de justificá-lo em uma função procriadora, altera radicalmente a configuração do sujeito em sua relação consigo, que por meio desta, produz outra forma de subjetividade a partir dos termos do prazer ou do sexo (FOUCAULT, 2014b, p. 149-152).

Vale a consideração de que, ao pensar sobre o estatuto do campo da moral na prática da psicanálise, Lacan (1988, p. 13-17) analisa como Freud (1974b; 2012) situou na experiência analítica a culpa, que se faz presente na análise e está sempre associada ao desejo; isso leva Lacan a considerar o reiterado encontro na direção de uma análise com a experiência de um desejo que não se basta na naturalidade, e que se apresenta entrelaçado a uma culpa. Nesse sentido, Lacan (1988, p. 14) busca indicar o outro sentido: de que a psicanálise não deve se ocupar de apaziguar a culpa, mas apontar para o desejo. Neste tipo de articulação é possível antever como a crítica de Foucault ao final do conjunto da *História da sexualidade* em relação ao sujeito do desejo na psicanálise vai se direcionar para aquilo que está presumido na teoria de Lacan, e não àquilo que Lacan aborda diretamente: se a psicanálise encontra a culpa e o desejo marcados por uma lógica da carne em seu dispositivo clínico, é porque esta é a marca de uma longa construção ocidental, mas não se volta a reforçar seu pressuposto, não se volta à culpa e sua relação com o desejo, mas à sua produção. No entanto, o que pretendemos mostrar neste trabalho, é que ao final do último volume da *História da sexualidade*, há uma crítica à forma como a psicanálise importa uma concepção de sujeito do desejo que não a desloca completamente desta mesma tradição de que busca se afastar.

Para o pensamento grego clássico, o prazer e o ato sexual associam-se à morte enquanto produção de uma perda do sujeito, por sua característica intensa, que arrebatava o sujeito do domínio de si, sua administração e restrição são feitas nesse sentido. O sexo e o prazer são considerados em função de sua característica própria, não está remetido à outra significação, como no cristianismo. Foucault mostra como a diferença existente no registro do prazer – para os gregos e para o cristianismo – determinam formas subjetivas diferentes mesmo compartilhando da prática de uma restrição: se entre os gregos o prazer é caracterizado por uma natureza violenta, que foge à vontade do sujeito, no cristianismo ele será a marca da queda e da revolta. Logo, no primeiro caso, a vontade está atrelada à razão e à administração de seu uso, no segundo, a vontade funde-se à rebeldia do prazer, tornando-se uma mesma coisa a se codificar e submeter à doutrina, a fim de eximi-la tanto quanto possível (FOUCAULT, 2014b, p.166-168).

Para os gregos, o sexo, prazer e desejo, em bloco, ou seja, os *aphrodisia*, significa um objeto que põe a prova uma forma de relação consigo que visa seu domínio, sem distinção entre esses termos. Ainda que tenha a mesma formulação de conduta ética – a da temperança – que as outras formas de prazer, por estar associado à morte e a vida, constitui-se como um domínio privilegiado para a formação ética, dominando essas forças em si, ela possibilita uma arte de si:

trata-se, nessa *techne*, da possibilidade de se constituir como sujeito, mestre de sua própria conduta, isto é, de se tornar – como o médico em relação à doença, o piloto entre os escolhos ou o político em relação à cidade – o hábil e prudente guia de si mesmo, apto a conjecturar como convém sobre a medida e o momento (FOUCAULT, 2014b, p. 169).

Os *aphrodisia*, em seu bloco conjunto de impulso e prática do sexo, a dieta, a manutenção da casa e do casamento, estão em continuidade quando inseridas na mesma perspectiva de busca pela boa conduta, mediada por uma racionalidade de domínio de si em temperança. Desta forma, o sexo constitui um problema moral no pensamento grego clássico enquanto elemento de um conjunto maior que é a direção da própria vida, que deve ser tomada enquanto obra de arte, a ser produzida estrategicamente a partir de uma ética.

Ao apresentar o prazer sexual na disposição de uma prática de controle consigo, Foucault busca mostrar que o sexo não exige uma relação hermenêutica do sujeito em relação a si mesmo. A colocação do sexo enquanto discurso carregado de sentidos a serem decifrados será o que se construirá posteriormente enquanto sexualidade. Segundo Gros (2017, p. 23): “Não se trata de produzir, com a ajuda de outro, uma leitura da verdade de seu desejo íntimo, mas de impor, com a ajuda de discursos ‘verdadeiros’ (os conselhos do sábio ou do médico), uma medida a seus impulsos sexuais.”

Na moral do bom uso dos prazeres, o sexo só constitui um problema diferente quando na erótica com os rapazes, que pelo isomorfismo sexual e social, leva ao exercício ascético, posto que deveriam instruí-los para a verdade na formação de sujeitos políticos. Deste modo – tangenciando de forma mais precisa o tema desta seção –, vê-se como o sexo, no contexto de uma erótica, implica um processo de subjetivação a partir de uma prática que se efetua sobre o próprio desejo. A modulação do significado e do lugar reservados à prática sexual e ao desejo influenciam diretamente a forma de subjetivação que se produz a partir de uma prática autorreferente e, portanto, de uma relação de poder que se exerce sobre si mesmo. Este é o sentido histórico apresentado por Foucault, e o

tema que segue na continuidade do projeto da história da sexualidade: a produção de si mesmo, a partir do cuidado de si.

Também publicado em 1984, o terceiro volume da *História da sexualidade: o cuidado de si*, representa a segunda parte da síntese que compõe os temas abordados nos cursos dos anos 1980; está em continuidade direta com o segundo volume: desdobra os temas abordados no volume precedente realçando suas implicações em um processo de subjetivação. O mesmo conjunto de problemas presentes como pano de fundo no curso *A hermenêutica do sujeito* está presente neste terceiro volume, mas enquanto aquele aborda a construção da forma geral do cuidado de si e suas especificidades, este enfatiza o prolongamento do uso dos prazeres em um cuidado de si, que se generaliza no decorrer do período helenístico aos primeiros séculos da era cristã, que constituirá modulações determinantes para a forma de construção subjetiva enquanto sujeito ético. Nisto, Foucault destaca a forma como o prazer sexual está presente enquanto condutor deste processo de subjetivação, e as problematizações éticas que, a partir de seus desdobramentos, possibilitaram a emergência dos temas da moral cristã.

O trajeto feito por Foucault é o de explicitar o movimento histórico das acentuações em torno dos problemas morais envolvendo o prazer sexual e seus principais atores, e mais importante, como isso se insere em um conjunto maior que é o de modificações éticas de um conjunto de ações que hão de tomar a si mesmo como ponto de partida e chegada. Para tanto, o autor utiliza textos que constituem um retrato da organização dos *aphrodisia*, de suas formas aceitas no período dos séculos III a.C ao II d.C., e como aí se apresenta a construção de uma forma ética que parte da acentuação de um trabalho que se efetua sobre si mesmo. Assim como as implicações que este movimento determinou: o deslocamento do lugar designado ao prazer sexual e sua significação. Esta mudança marca a diferença de uma relação consigo e, portanto, um modo de subjetivação diferente.

Foucault abre este terceiro volume com um texto de Artemidoro: *A chave dos sonhos*. Ele cumpre a mesma função de alguns textos abordados no segundo volume, enquanto texto prático, que revela o funcionamento da vida cotidiana de sua época. Transparece no texto, um conjunto de formas morais aceitas em torno do prazer sexual, que revela a continuidade e a pertinência do princípio de isomorfismo sexual e social, calcado na hierarquia: a interpretação dos sonhos sexuais, que revelavam fortuna ou revés, tem como base o status social daquele com quem sonha, e a posição que se assume no ato sexual, bem como a naturalidade do ato (FOUCAULT, 2014c, p. 24-30). O aspecto

relevante para a abordagem de Foucault, é a proposição que o texto carrega: os sonhos sexuais carregam significado social e sentido econômico e, portanto, sua análise serve como guia para gerir a própria existência (FOUCAULT, 2014c, p. 34-35).

No segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade* a psicanálise não aparece como objeto de crítica direta de Foucault, seja porque o recorte histórico com o qual Foucault trabalha é muito distante do objeto que virá a ser o da psicanálise, seja porque a crítica não acrescentaria a seus desenvolvimentos; para este trabalho, contudo, vale lembrar que Freud (1996, p. 15) menciona o estudo de Artemidoro, caracterizando como uma obra minuciosa de interpretação dos sonhos, da qual se embasa para pensar as situações dos sonhos, em que não apenas os objetos e as imagens do sonho são importantes, mas as posições que aquele que sonha ocupa no sonho. Apesar que tomar o estudo de Artemidoro como uma referência, Freud (1996) pretende dele diferenciar sua forma de análise: se Artemidoro atribui significados fixos ao sonho, que serve como antecipação do futuro e preparo para condução da vida, Freud pretende trabalhar com o sonho a partir de uma interpretação que se verifique naquele que sonhou, por suas próprias associações; e seu sentido dobra-se sobre o sujeito: o sentido do sonho é internalizado, próprio do paciente, e só pode sê-lo.

A característica geral da forma de análise dos sonhos estruturada por Artemidoro revelam uma vivência do prazer e do sexo que não está apoiada ou fundamentada por um terceiro agente, como leis divinas ou mesmo leis civis ou naturais a qual deveria seguir, ela vai do sujeito à sua própria vida, em um uso próprio que está referido somente à própria vida e à posição de poder que ocupa no campo social, não é mediado por um terceiro: o livro é um manual para que se possa fazer a própria interpretação. Outro ponto relevante deste texto é que ele apresenta a inserção da atividade sexual em um conjunto de referência do sujeito a si mesmo, pautado pelo pensamento moral, segundo Foucault:

Estamos na ordem das evoluções lentas. Mas através de temas que se desenvolvem, se acentuam e se reforçam pode-se perceber uma modificação de outro tipo: ela concerne à maneira pela qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a própria atividade sexual. (FOUCAULT, 2014c, p. 46).

A presença e acentuação do prazer e da atividade sexual no pensamento moral revelam a transformação de uma ética que vai ressituar o lugar do prazer, transformando seu sentido. Dentre tais transformações, a do casamento e do jogo político se sobressaem no processo de sujeição: mudanças na prática matrimonial e nas regras do jogo político produziram inflexões na ética dos prazeres, acentuando a produção de si que, aponta

Foucault, não representa uma consequência necessária dessas mudanças, mas resposta a elas, reorganizando uma estética da existência (FOUCAULT, 2014c, p. 93). O casamento passa de um ato privado à esfera pública, e transfere, junto a cerimônias religiosas, um poder familiar ao poder público, apoiado em um contrato partilhado e desejado pelos dois cônjuges, ganhando sentido próprio em seu funcionamento:

O casamento passaria a ser mais geral enquanto prática, mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais (FOUCAULT, 2014c, p. 101).

O casamento enquanto lugar do prazer passa a ser um modo de conjugalidade, não somente forma de funcionamento da casa. O modo de condução do homem no casamento não está mais atrelado somente à administração doméstica, mas também à relação que estabelece com a mulher, em um jogo de reciprocidade afetiva e de dependência recíproca, instaurando um novo problema moral: a maneira de constituição de si enquanto sujeito nesta relação (FOUCAULT, 2014c, p. 104-105). Ressaltando o sentido do sexo enquanto motor de uma problematização moral e forma de sujeição.

O progressivo realocamento do prazer sexual e de seu sentido, faz com que o tema da prática sexual ganhe maior abrangência, sendo capturado por outras formas de problematização: os prazeres sexuais, ainda tomados no valor positivo ou negativo de seu uso, passam a ser pensados por uma medicina que se desenvolve em função de um cuidado do corpo, não enquanto instrumento de intervenção, mas como saber pelo qual deve se guiar, a fim de cuidar de si; um conjunto de saberes que garantem boa condução da saúde, calcado em uma perpétua atenção a si (FOUCAULT, 2014c, p. 127-131).

O corpo intensifica-se enquanto objeto de um cuidado próprio, de natureza própria e, nessa perspectiva, os *aphrodisia* são tomados enquanto fruto de uma razão natural, que age por si mesma, criando na alma um impulso que tem sua razão própria de ser: a realização de um projeto natural de perpetuação. A partir do movimento de destacar o corpo enquanto objeto de uma forma própria do cuidado de si, o desejo aparece na imagem de uma violência própria, incontrolável, passando-o – como criação na alma de um movimento que segue uma ordem independente e natural – ao lugar de uma outra razão. O desejo *epithumia*, registrado nos textos de Galeno, é aqui entendido enquanto impulso de uma intensidade de atração natural para a possibilidade de reprodução, que advém de uma tradição filosófica antiga que marca sua origem na separação dos sexos, e que tem uma razão própria (FOUCAULT, 2014c, p. 133-134). Este é o movimento de

uma naturalização do desejo e do prazer: eles estão situados enquanto mecanismos do corpo, efeito de disposição anatômica e processos físicos. Desenha-se aí o começo da possibilidade de pensar uma alteridade em si atrelada ao desejo, que será desdobrada no cristianismo: passagem dos sentidos estóicos de agitação e paixão, para o de tentação, no cristianismo (FOUCAULT, 2014c, p. 133-136).

A continuidade desta associação entre os prazeres sexuais e desejo à natureza produz uma ambivalência em relação à sua qualidade: não pode ser má, pois a conjunção sexual é coisa da natureza; mas sua produção é perigosa na medida em que há um desperdício de substância natural e preciosa em sua força de vida, o sêmen, e a fraqueza produzida pelo seu dispêndio. E assim, a periculosidade do prazer sexual será associada às patologias que pode causar: a histeria, por exemplo, em seu acúmulo. A atividade sexual ainda está relacionada à administração e seus efeitos no corpo, circunscrita em um uso preciso voltado à saúde; em decorrência, constata-se os efeitos da abstinência sexual enquanto potência para o corpo, o que não significa dever de abstinência ou que o sexo é tomado enquanto mal em si mesmo, mas que há acentuação de seu poder patogênico (FOUCAULT, 2014c, p. 140-153).

O lugar do prazer é modulado a partir da constituição progressiva de uma nova forma moral de seu uso, mas permanece, contudo, ainda atrelado a um regime, no sentido de gestão de seu uso em relação à produção de si e da própria vida. Assim, continuam referidos ao momento oportuno de seu uso, à idade, ao humor individual e ao momento do dia, contudo, acentuada sua potência de sujeição, atentando-se ao cuidado com suas possibilidades patogênicas: “em torno da atividade sexual, e para que seja conservado o equilíbrio que ela corre o risco de comprometer, deve-se sujeitar-se a todo um modo de vida” (FOUCAULT, 2014c, p. 164).

Não se trata de eliminar o desejo, mas de ajustá-lo à medida da natureza, ao corpo e à alma; não o deixar tornar-se maior do que naturalmente é, domá-lo: movimento de animalização do desejo, que toma a natureza enquanto coisa em si mesma, a ser gerida no próprio sujeito. Desejo *prothumiai*, como registrado nos textos de Sorano de Éfeso, Ateneu, Rufo de Éfeso e Galeno, denota o sentido de uma inclinação instintiva, um desejo animalizado, pelo qual também era preciso evitar agitações através das imagens *phantasiai* que apareciam na alma e incitavam os desejos *epithumia*. (FOUCAULT, 2014c, p. 155-168). Desde o fim da Antiguidade, começa-se a se desenhar uma luta contra as imagens que causam o desejo e sua inflação, como garantia de boa conduta sexual e do uso do prazer desvinculado do gozo – este sendo a forma de arrebatamento de

autodomínio do sujeito e parte não natural dele – em que se vê o começo de uma elisão entre prazer e gozo, entre sexo e desejo: processo embrionário da decomposição dos *aphrodisia* em termos diversos (FOUCAULT, 2014c, p. 172-173).

A instituição do casamento enquanto destino natural do humano e do sexo, vai tornar a conjugalidade a condição do exercício legítimo dos prazeres sexuais, segundo uma racionalidade em que ele encontraria, no casamento, sua forma natural. Assim, e por forte influência do estoicismo tardio, o registro do prazer sexual altera-se profundamente no casamento: não pode estar fora dele e exige-se que as relações sexuais não obedeçam ao prazer, e sim à finalidade procriadora (FOUCAULT, 2014c, p. 121-122, 228).

Foucault repassa as formas do uso do prazer em seus campos distintos, a partir das mudanças que este novo período, o fim da Antiguidade, marca em relação à constituição pelo cuidado de si. Dentre eles, o amor pelos rapazes experimenta mudança substancial: pela supervalorização do casamento, de sua estrutura e lugar confiado ao prazer sexual, o amor pelos rapazes sofre um desinvestimento, não será condenado, mas não pode mais funcionar enquanto forma de estilística de existência (FOUCAULT, 2014c, p. 241). Nesse sentido, Plutarco é determinante para a reformulação do papel do prazer: resolve o conflito entre os papéis ativo e passivo através da noção de uma dupla atividade de amar, em que aquele que ama e o que é amado exercem o papel de sujeito ativo no amor; transfere à relação conjugal termos próprios da *philia*, em que se reconhecia a forma mais nobre de amor. Assim como, no mesmo movimento, institui uma forma unitária de amor, para o homem e mulher que, em sua diferença, se conjugam. Esse conjunto representa a vivificação do amor a partir da reciprocidade do prazer (FOUCAULT, 2014c, p. 248, 256, 261).

A moral dos prazeres reelaborada durante o período helenístico e o começo da era cristã – marcadamente nos séculos I e II –, está calcada em uma cultura de si, que não abandona uma ética de autodomínio, mas acentua, realoca, o seu sentido: o combate com o prazer passa a significar um exercício de construção de si para si, e seu enfrentamento representa pôr-se à prova, em uma estética da existência que não busca a afirmação do domínio de si em função do domínio dos outros, mas de sua própria produção, que possibilita assinalar, para si mesmo, uma distinção. Esse é o teor da mudança produzida na forma de relação consigo, que dita a construção de um sujeito moral demandado não mais somente daqueles que governam, mas de todos, independentemente do *status* (FOUCAULT, 2014c, p. 86-87). A partir deste período, todos os âmbitos em que o prazer constitui um problema moral estão articulados em função de uma volta a si mesmo e,

portanto, é possível reconhecer a formação de uma cultura de si.

De volta ao texto de abertura do volume, em *A chave dos sonhos*, Artemidoro apresenta a forma de interpretação dos sentidos dos sonhos, estruturado enquanto uma ferramenta a ser usada, por todos, em função da construção de uma técnica de existência que ajuda aquele de que dela dispõe a dirigir-se no mundo. Importante para uma prática de vida, uma vez que os sonhos representavam presságios, pertinente não só para grandes eventos a serem vividos, mas também ao cotidiano, a fim de se precaver e suportar o sofrimento. O interesse de Foucault está em mostrar como e para quem o texto é construído: indica maneiras de proceder, decompor o sonho e seus sentidos, e é escrito para todos aqueles que dele possam se servir, não somente àqueles que exercem o poder (FOUCAULT, 2014c, p. 8-11).

Da mesma forma, os textos moralistas dos primeiros séculos são marcados por uma insistência na atenção que é necessário ter para consigo, mais do que regras ou interdições, indica a intensificação de uma moral que sugere ao sujeito tomar a si mesmo enquanto sujeito moral, não de acordo com um código bem estabelecido, mas da estilização da relação consigo e do aspecto privado da existência, segundo Foucault:

Não seria o reforço de uma autoridade pública que poderia dar conta do desenvolvimento dessa moral rigorosa, mas, antes, o enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenrolava, no passado, a vida dos indivíduos: menos fortemente inseridos nas cidades, mais isolados uns dos outros e mais dependentes de si próprios, eles teriam buscado na filosofia regras de conduta mais pessoais (FOUCAULT, 2014c, p. 54).

À intensificação de um rigor na condução de si mesmo, o aumento da austeridade sexual se apresenta, não como consequência de um individualismo crescente, mas da intensificação de uma cultura de si que se desenvolve a partir da apologia ao cuidado de si, princípio que organiza a experiência de relação consigo e que busca construir a própria existência enquanto obra de arte (FOUCAULT, 2014c, p. 56). A elaboração de uma arte da existência tem como centro a retomada do preceito do cuidado de si, que desenvolvido para além de seu contexto original, ditou uma cultura de si. Isso situa uma popularização desta doutrina, que ultrapassa o contexto filosófico da produção de si em função do governo da cidade e dos outros, e se torna uma forma de atitude perante a vida, uma forma de viver, que se generaliza – aos grupos sociais que dele podiam usufruir – e produz modos de conhecimento calcados em uma atenção para consigo, que encontram nos dois primeiros séculos da época imperial o ápice de seu desenvolvimento (FOUCAULT, 2014c, p. 58).

Joel Birman (2000, p. 97-100) aborda a relação de Foucault com a psicanálise e situa a possibilidade que Foucault enxergou na psicanálise como atualização do cuidado de si, para pensar uma estética da existência a partir da psicanálise. Nesse sentido, Birman (2000, p. 99) afirma que a partir da filosofia de Foucault, a psicanálise poderia se deslocar para uma arte da existência, atualizando as formas antigas da arte de si.

Dentre diversos autores que tematizaram o cuidado de si nesse período, Epicteto representa sua radicalidade: define o ser humano enquanto aquele a quem foi confiado o cuidado de si, sendo a expressão da razão, confiada por deus ao humano, e o que o diferencia dos animais. Portanto, um princípio válido para todos e na extensão de toda a vida, transformando-a em um exercício, um trabalho que se realiza sobre si. (FOUCAULT, 2014c, p. 61-63). A cultura de si, que marca o período helenístico, é a transformação do cuidado de si em prática social partilhada. A prática do cuidado de si amplia-se às relações sociais tornando-se estrutura institucionalizada, desenvolvido e ensinado não só nas escolas, mas em todas as relações de convívio, intensificando-as (FOUCAULT, 2014c, p. 67-69).

De modo que o cuidado de si, enquanto estilo de vida, se contextualiza como prática de cura do ser, não apenas enquanto conhecimento que é aprendido. Disso, decorre uma aproximação entre filosofia e medicina: o sentido atribuído ao cuidado tonifica-se enquanto prática de saúde, para além de uma ocupação consigo enquanto própria formação. Se o cuidado de si, em Sócrates, foi a forma de condução apresentada ao jovem que desejava governar, ele agora é expandido aos homens, que não estão na adolescência ou que tem a intenção de governo dos outros, mas que pretendem somente a boa condução do próprio corpo e alma. O cuidado de si é para todos, essa generalização é que marca a diferença do caminho que esse preceito tomará (FOUCAULT, 2014c, p. 70-73).

Acompanhando o enaltecimento de uma implicação consigo, os cargos de governo passam a ser exercidos não mais por aqueles que somente o ocupam pela condição social, mas por quem, além dela, decide por uma vida política, devendo engajar-se continuamente. A premissa desse engajamento é constituir a si mesmo enquanto sujeito moral a partir da ocupação consigo, não porque é uma função daquele que governa, mas porque o cuidado de si torna-se sinônimo de atividade racional e retidão. Portanto, o cuidado de si determina, enquanto princípio moral, tanto a forma de condução de vida do imperador, como daquele que exerce uma responsabilidade qualquer. Tal é a marca de uma reelaboração ética sobre o domínio sobre si, desenvolvida no decorrer do período helenístico ao Império romano (FOUCAULT, 2014c, p. 113-123). As novas formas do

casamento revelam a expressividade da expansão de uma ética do domínio de si, que passam a implicar uma moral de autocondução não mais referida apenas ao homem, a mulher também passa a fazer parte de uma conjunção ética de produção e cuidado de si em uma estética da vida em conjugalidade, em que o casal é tomado enquanto um ser único, formando uma unidade substancial (FOUCAULT, 2014c, p. 189).

O cuidado de si torna-se uma atitude constante, reincorporando o conhecimento de si: tomar a si mesmo no exercício da razão para avaliar aquilo que deve ser objeto de sua ocupação. Nesse contexto, insere-se a análise das próprias representações, pautada não pela busca de seu sentido oculto, próprio ou interno, mas a medida em que ela está relacionada consigo, com o próprio exercício da razão. O “si mesmo” está no centro de toda a condução da vida, é o ponto de partida para toda ação e razão: aquilo que está fora de seu domínio e escolha não deve ser objeto de seu encargo. O cuidado de si desenvolvido nos primeiros séculos ainda está fundamentado sobre o princípio do domínio de si, sobre mesma razão de ser, mas altera-se em seu objetivo final: mais que um poder sobre si mesmo, ele passa a significar gozar de si mesmo; da mesma forma como se goza de suas posses, possuir a si mesmo significa obter prazer consigo mesmo (FOUCAULT, 2014c, p. 81-85).

Foucault recupera o sentido histórico que data do século III a.C, do declínio das cidades-estado, para mostrar que a partir do recuo da vida política, junto à decadência das classes dominantes, produziu-se, por parte desta, a valorização da vida privada como consequência da perda efetiva de poder, mas que, contudo, a filosofia desse período forma-se em torno do cultivo da autonomia e do interesse na produção de uma ética pessoal, da estilização da vida cotidiana que refletiria o próprio *status* (FOUCAULT, 2014c, p. 105-109).

O contexto de reformulação de uma ética do domínio de si que visa a constituição generalizada de sujeitos que tomam a si mesmos como objeto de construção moral, tem como pano de fundo o momento de crise das formas sociais e de governo estabelecidas e, portanto, crise das formas de subjetivação, em que se busca uma nova forma de ser no contexto de abalo das formas de poder. Segundo Foucault:

Deve-se, antes de mais nada, pensar numa crise do sujeito, ou melhor, da subjetivação: numa dificuldade na maneira pela qual o indivíduo pode se constituir enquanto sujeito moral de suas condutas e nos esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e finalizar sua existência (FOUCAULT, 2014c, p. 123).

A constituição moral que se erigiu a partir da cultura de si, em uma estilização da

existência que se ocupava, além de sua boa condução, de sua conservação, valorizou a austeridade sexual enquanto forma de cuidado consigo em função dos potenciais males que a atividade sexual poderia desencadear, mas também como direção de vida, tendo a forma do casamento como suporte. Segundo Foucault (2014c, p. 287): “a virgindade não é simplesmente uma abstenção preliminar à prática sexual. Ela é uma escolha, um estilo de vida, uma forma elevada de existência que o herói escolhe, no cuidado que tem consigo mesmo”. Diferentes regimes de moralidade que tomam a prática sexual enquanto problema, se entrelaçam na constituição de novas formas de condução, de lugar dos prazeres e sua significação:

Começa-se, assim, a desenvolver-se uma Erótica diferente daquela que teve seu ponto de partida no amor pelos rapazes, mesmo se, tanto numa como na outra, a abstenção dos prazeres sexuais desempenha um papel importante: ela se organiza em torno da relação simétrica e recíproca entre o homem e a mulher, entorno do alto valor atribuído à virgindade e da união total em que vem a completar-se (FOUCAULT, 2014c, p. 289).

Ainda calcada em uma moral do uso dos prazeres, estes tornam-se marca de naturalidade sobre a qual é preciso exercer a razão: reflexo da aplicação do princípio de cuidado de si de forma generalizada, fundamentando práticas universalizadas que ditam o lugar do prazer. Junto a isso, desenvolve-se um crescente reforço à austeridade sexual, não fundamentada em uma interdição, referente a um código moral, mas em uma arte da existência que deve tomar a si mesmo enquanto objeto de um cuidado, na produção de uma estilística de vida. A atividade sexual e seu controle associam-se aos males que ela pode trazer, não sendo, contudo, um mal em si mesmo, como em uma moral ulterior. O desejo se inscreve enquanto marca de uma natureza que deve ser gerida na relação consigo, tendo como pano de fundo o constante trabalho de valorização de si. Deste modo, prazer e desejo aparecem como parte de um sujeito que deve constituir-se a partir de seu manejo, enquanto sujeito moral de uma conduta sexual que a toma enquanto parte em um jogo de poder autorreferente (FOUCAULT, 2014c, p. 297-301).

Há uma continuidade do prazer enquanto objeto de problematização na moral de constituição de si mesmo, mas alterando seu centro e teor, em acentuações que mudam a forma do sujeito moral produzido. O prazer é um elemento comum a todas as formas que estabelecem uma moral de conduta, mas, diferentemente do que se produzirá no cristianismo, não é um problema em si, marca do mal, mas tomado enquanto objeto de gerenciamento em seu uso, na relação que se estabelece com ele.

Tomar o segundo e terceiro volumes do projeto da *História da sexualidade* em

conjunto, mostra como, durante a história, as reformulações de regimes morais que tomou os *aphrodisia*, a prática sexual e o desejo enquanto objeto de problematização, determinou a experiência que o sujeito faz dele próprio. Os momentos de crise na estrutura do laço social, das relações de poder e das organizações políticas, articulam-se à mudança das formas de condução moral, em que a prática sexual é um elemento comum de referência.

Este panorama clarifica a criação das condições de possibilidade para o desenvolvimento da moral cristã, em que o sexo se destaca de um conjunto maior de problematização de uso do prazer, para se tornar um problema em si mesmo, operando inversões determinantes no processo de sujeição.

Ademais, ainda que o segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade* não dialoguem diretamente com a psicanálise, é possível verificar como Foucault historiciza cada objeto de um conjunto que se nomeia sexualidade, e que será um marcador de subjetividade fundamental em toda extensão da psicanálise. Assim, o movimento de elaborar a genealogia de todos os elementos que constituem o solo onde o edifício psicanalítico pôde ser construído, significa a produção de uma crítica que se volta à psicanálise, mas não se limita a ela. A genealogia dos componentes da sexualidade traz visibilidade a uma história e dinâmica de poder que é mantida nas teorias psicanalíticas, e que, portanto, institui um problema a ser pensado pelo campo, uma vez que sua prática depende de uma construção específica em torno do sexo, que o toma enquanto marcador de uma verdade subjetiva e o toma enquanto objeto de uma hermenêutica.

3.3 DO SUJEITO DE DESEJO AO SUJEITO DO DESEJO: A HERANÇA CRISTÃ.

O quarto volume da *História da Sexualidade: As confissões da carne*, é publicado postumamente, e trata-se de uma obra inacabada: ainda que o texto definitivo tenha sido redigido entre os anos de 1981 e 1982, Foucault não pôde corrigi-lo antes de sua publicação (GROS, 2022, p. 9; NALLI, 2022, p. 71). Organizado a partir de textos dos arquivos de Foucault – que decide postergar sua publicação para aprofundar seu movimento genealógico e tratar da experiência greco-latina dos *aphrodisia* –, este volume trata dos primeiros séculos do cristianismo, que tendo como referência o sexo, produz a experiência da carne e da decifração purificadora do desejo. Ao final, aborda santo Agostinho e a noção de sujeito de desejo enquanto ponto de inflexão e referência para a ética sexual do cristianismo ocidental, deixando entrever a formulação de um sujeito do

desejo a partir da objetivação do desejo (GROS, 2022, p.14).

A recodificação moral efetuada pelo cristianismo em seus primeiros séculos é caracterizada por uma absorção dos temas tratados no estoicismo tardio, marcadamente os da virgindade e do casamento. Assim, as formulações sobre o casamento e da relação entre os cônjuges encontradas no cristianismo primitivo, foram produzidas por diretores não cristãos, em uma sociedade pagã, que elaborou regras de conduta que poderiam ser aceitas por todos (FOUCAULT, 2022, p. 21). O cristianismo absorve estes temas desenvolvidos pelo estoicismo tardio variando a intensidade de suas proposições, para acentuar uma forma de existência cotidiana, mas que deveria ser apreendida do próprio Logos, de uma razão universal que significa conduzir-se à vida eterna, unindo-se à vontade de Deus e Cristo (FOUCAULT, 2022, p. 26-27). Nesse sentido, as proposições estoicas serão integradas a uma tripla referência:

a dos naturalistas e médicos, que mostra como a natureza os funda e deles manifesta a racionalidade, testemunhando assim a presença do *Logos* como princípio de organização do mundo; a dos filósofos, sobretudo Platão, o filósofo por excelência, que mostra como a razão humana pode reconhecê-los e justificá-los, testemunhando que o Logos habita a alma de todo homem; finalmente, a da Escritura, que mostra que Deus deu explicitamente aos homens estes mandamentos – estes *entolai* –, testemunhando assim que aqueles que lhe obedecerem, se unirão voluntariamente com ele: seja sob a forma da lei mosaica, seja sob a forma de palavras críticas (FOUCAULT, 2022, p. 29).

A vivência dos cônjuges, o que se passa entre eles, se tornará objeto de inquietação, para qual se intervirá leis e condições para que as relações sexuais tomem valor positivo. As relações sexuais serão tratadas por elas mesmas, constituindo um conjunto específico de preocupação e de conduta (FOUCAULT, 2022, p. 37-38). Foucault demarca as evoluções destes esquemas de conduta, bem como as bases de sua razão, desde Clemente de Alexandria a Santo Agostinho. Em Clemente, as prescrições de conduta serão formuladas com base na reflexão do comportamento dos animais, produzindo interdições, a partir da conduta desmedida dos animais, e afirmações, a partir da natureza própria do humano e seu propósito essencial, a procriação, justificados por uma razão naturalista (FOUCAULT, 2022, p. 50-53). Os temas estoicos da razão e temperança serão incorporados à natureza racional do humano enquanto marca da presença de um Logos que rege o mundo e o habita, e ao qual ele deve se manter em referência enquanto elemento divino de pureza (FOUCAULT, 2022, p. 63-64).

Apesar da continuidade dos textos morais da filosofia pagã presentes em Clemente enquanto um regime de vida, nele se define um regime sexual próprio do casamento que se desdobrará em autores posteriores, sendo base para reformulações no

cristianismo que o transformará:

De Clemente a Agostinho há, evidentemente, toda a diferença entre um cristianismo helenizante, estoicizante, voltado a ‘naturalizar’ a ética das relações sexuais, e um cristianismo mais austero, mais pessimista, que não pensa a natureza humana senão por meio da queda, e afetenado as relações sexuais, consequentemente, de um índice negativo (FOUCAULT, 2022, p. 71).

Contudo, o que marca esta diferença não é uma intensidade acrescida sobre a austeridade sexual ou as interdições morais, mas a formação de um outro tipo de experiência, que se desenvolve a partir da instauração da disciplina penitencial e da ascese monástica, segundo Foucault, essas práticas:

Definiram e desenvolveram um certo modo de relação de si para consigo e uma certa relação entre o mal e o verdadeiro – mais precisamente, digamos, entre a remissão dos pecados, a purificação do coração e a manifestação das faltas escondidas, dos segredos e dos arcanos do indivíduo no exame de si, na confissão, na direção de consciência ou nas diferentes formas de ‘confissão’ penitencial (FOUCAULT, 2022, p. 72).

Tais práticas, portanto, produzem uma diferença radical na conduta dos indivíduos, estabelecendo uma forma de subjetividade pautada no exercício de si sobre si, que elege a si mesmo enquanto objeto de investigação, conhecimento e purificação dos segredos mais profundos através de sua manifestação, que garante redenção. Essa forma de experiência de si é interpretada por Foucault enquanto um dispositivo de produção subjetiva, que põe em seu centro o problema da carne, esta, se situa na relação entre a anulação do mal e manifestação da verdade, e se constitui enquanto o que atravessa toda a vida e não se submete às regras que lhe são impostas. Assim, estabelecendo-se uma forma diferente de relação consigo e com o próprio corpo, baseada em uma descoberta de si pela manifestação do verdadeiro, que garante a remissão do mal (FOUCAULT, 2022, p. 73-74).

A penitência está articulada à noção mesma de uma relação consigo que passa por uma transformação através da verdade que se experimenta: a da presença de Deus. De modo que a penitência vai significar a mudança da alma ao mesmo tempo que a manifestação desta transformação, ela é prova de si mesma (FOUCAULT, 2022, p. 91). Neste mesmo contexto, a prática das confissões se insere como penitência, em ritos de confissão pública, em que é preciso enunciar todas as faltas cometidas e se reconhecer enquanto pecador, oferecendo um testemunho de si sobre si, para expurgar o mal e tornar-se apto à vida cristã: este é o processo do batismo, que torna a conversão ao cristianismo uma matriz permanente para a vida. Ao passo que se desenvolve uma relação de si a si pautada na penitência e confissão, é produzida a ideia da presença constante de um

inimigo que na alma pode reinar, reiterando a necessidade incessante de combatê-lo, através da penitência e confissão, o que produz um estado de constante vigilância de si, em um combate espiritual interno (FOUCAULT, 2022, p. 99-106).

O pecador reincidente deve prestar-se à confissão e a uma penitência mais severa, acompanhada de exomologese – confissão e exposição pública das faltas –, súplica, e infligir publicamente a si mesmo, para dar provas de seu arrependimento e renúncia de si, entregar-se à tristeza para poder se reconciliar. Esse conjunto de condutas constituem, segundo Foucault, procedimentos de verdade, ou seja, fazem aparecer a verdade, em um movimento duplo: a verdade da falta e o ser verdadeiro do pecador, expô-los (FOUCAULT, 2022, p. 127-133). É necessário o reconhecimento por si mesmo e pelo outro enquanto pecador, enquanto verdade de si, pois para obter a reconciliação, deve pagar com a verdade, e dizê-la como em um tribunal, onde somente a verdade deve ser julgada.

Esse processo de reconhecimento das faltas em si depende de um conhecimento de si, que, diferente do exercício platônico ou do exame de consciência estoico, volta-se a encontrar a presença de Deus em si mesmo, e daquilo que dele poderia se desviar. A ênfase ao conhecimento de si será posta enquanto condição de formação nas instituições monásticas, assumindo a forma de direção de consciência, que deve ser guiada a partir de um outro, assim como o diretor, guiado por Deus, criando hierarquias e submissões, de modo que a filosofia, integrada ao monaquismo, passa a significar esta arte de direção de consciência, mas que, no entanto, a radicalidade da obediência ao diretor nesse processo torna-se mais relevante do que o próprio o conhecimento de si, visando anular a vontade própria em função da vontade do outro: uma filosofia que se realiza na obediência (FOUCAULT, 2022, p. 156-163). A forma da obediência acompanha todo o desenvolvimento do cristianismo, se fortalece, tornando-se uma forma de existência: “a obediência constitui, portanto, um exercício da vontade sobre si mesma e contra si mesma. [...] querer que a vontade própria não seja obstáculo à vontade do outro” (FOUCAULT, 2022, p. 166).

A articulação entre a submissão ao outro e o exercício constante de conhecimento de si pelo reconhecimento das faltas, engendra uma prática de confissão permanente, que – diferente do exame estoico das ideias e de sua justeza à razão –, busca a origem das ideias e sua qualidade, para verificar se elas advêm de um espírito mal, interrogando em si de onde elas vêm. Portanto, o exame de consciência atrelado à confissão “não visa ao que é pensado nessas ideias, mas o movimento do pensamento naquele que o pensa. [...]

Problema do sujeito do pensamento e da relação do sujeito com seu próprio pensamento” (FOUCAULT, 2022, p. 182-183), e deve ser dirigido ao outro para que este verifique aquilo que pode escapar ao sujeito em seu exame, na mesma medida em que, aquilo que é difícil confessar, já carrega o signo do que é mal, a vergonha em confessar denuncia a presença desse mal (FOUCAULT, 2022, p. 185).

Juntos, a obediência e a obrigação do exame de consciência ligado à necessidade da confissão, que busca ir até a raiz do pensamento para revelar a presença do Outro, do Inimigo em si mesmo, pretendem a purificação, para ir até a presença de Deus. Essa conjunção estabelece para o sujeito uma forma de relação consigo fundamentada em uma renúncia de si pela revelação de sua verdade, e que institui uma nova forma de sujeição (FOUCAULT, 2022, p. 188-190).

Neste esquema de condições para o acesso à graça de Deus, desenvolve-se uma supervalorização da purificação, que será refletida na virgindade. A valorização da virgindade será desenvolvida como prática, ao lado, mas de modo diferente, das formas de interdição antigas; ela se tornará um modo de subjetivação que significa santificação e pureza. É em torno da virgindade que se produzirá a noção da carne: a virgem faz morrer em si os desejos da carne, não se corrompe por eles. “Seu privilégio de pureza é também um privilégio em relação ao mundo e ao tempo: ela já está, de certo modo, além. Na existência das virgens, a pureza inicial e a incorruptibilidade final se reúnem” (FOUCAULT, 2022, p. 202). A virgindade não corresponde somente a uma interdição do comportamento humano ou uma prescrição, mas a uma forma de constituir-se enquanto sujeito que se mantém mais próximo possível da Verdade e do estado de salvação (FOUCAULT, 2022, p. 212). Ela não é apenas o celibato, deve ser uma intenção específica: o ápice da virtude e um trabalho da alma sobre si (FOUCAULT, 2022, p. 223). As formas da virgindade e suas recomendações também foram elaboradas a partir dos antigos manuais de continência, contudo, sua modificação no cristianismo é importante, posto que marca o deslocamento da prática e mudança de seu significado: “Da continência à virgindade há a transformação de um conselho negativo e geral em uma experiência positiva e particular” (FOUCAULT, 2022, p. 254).

É junto das elaborações sobre a virgindade que surgirá a noção de tentação, marcando o sentido de um combate interno que, através da objetivação da interioridade, busca-se resistir a elas, discerni-las, decifrando e reconhecendo a presença do mal que, mesmo dissimulado, nos arrasta da comunhão com Deus (FOUCAULT, 2022, p. 290-291). Nesse conjunto, a concupiscência torna-se prioritária e mais condenável, posto que

irrompe na alma de forma mais involuntária, visando pôr fim à implicação da vontade (FOUCAULT, 2022, p. 303). Deve-se, portanto, desimplicar-se das vontades que emergem em si, reconhecendo-as enquanto presença em si do mal, e desvencilhar-se delas. Assim, desenha-se em torno da ascese da castidade uma ética sexual que tem como imperativo um processo de conhecimento que procura e diz a verdade de si, detectando a presença do Inimigo que se esconde nas aparências de si mesmo (FOUCAULT, 2022, p. 308-310).

Assim como as formas antigas da continência sexual são incorporadas no cristianismo produzindo subjetivação em uma ética da castidade, a forma do casamento também será, a partir de transformações e em continuidade com as questões que surgem desde a virgindade. Ao passo que a virgindade se promove enquanto prática monástica, os textos que prescrevem as formas do casamento fazem “refluir em direção à vida mundana um conjunto de valores, de preocupações e de práticas que haviam tomado uma amplitude particular na vida de ascese” (FOUCAULT, 2022, p. 313). Caracterizando o desenvolvimento de uma atitude de vigilância mesmo à parte mais privada e cotidiana dos indivíduos, sem ser, contudo, uma regra de vida praticada e reconhecida por todos, mas que pretendia a universalidade, apoiada sobre um suporte institucional pelas relações entre o cristianismo e o Império (FOUCAULT, 2022, p. 314-316). Se a virgindade representa a forma mais alta de vida em Cristo, o casamento se insere neste quadro enquanto representação do laço entre Cristo e a Igreja: ele é o esposo, a alma que comanda, e a igreja, noiva, o corpo de sua alma e lhe obedece. Desta forma:

É possível, doravante, dar diretamente ao casamento um valor positivo, ainda que não seja tão elevado. A virgindade restitui o estado paradisíaco realizando sobre a terra uma vida angelical; o laço matrimonial faz menos, sem dúvida, mas lembra a unidade de substância da Criação. A virgindade faz da alma a esposa de Cristo; o casamento, por sua vez, é a imagem da união da Igreja com o Salvador (FOUCAULT, 2022, p. 324).

Apesar das prescrições sobre a relação e o dever dos esposos no início do cristianismo estarem, ainda que transformadas, direta ou indiretamente relacionadas aos antigos textos filosóficos sobre o casamento, o ponto essencial da função do casamento, em um primeiro momento do cristianismo, não é a procriação, mas a continência sexual, de forma que no casamento pode-se evitar a fornicção e regular a concupiscência: marca importante de destinação ao desejo, de forma de circunscrevê-lo dentro do código da moral cristã e determinar um quadro regulamentar para as relações sexuais, de limitar-se a um outro. O desejo, a *epithumia*, torna-se o ponto central da elaboração das práticas do

casamento, em uma arte matrimonial que se volta a gerir e combater a concupiscência na própria vida de cada uma das partes do casal. Ainda que essa formulação se situe em códigos de conduta, Foucault (2022, p. 354) atenta ao fato de que:

Na forma dual do casamento, o problema fundamental é relativo ao que é preciso fazer com sua própria concupiscência; é, pois, a relação de si a si. E o direito interno do sexo conjugal foi a princípio organizado como uma maneira de gerir, por meio do outro, esta relação fundamental de si a si.

Tais formulações sobre a função e o lugar do casamento serão substituídas a partir de santo Agostinho, que traz de volta o papel maior da procriação enquanto fim do casamento, mas de forma diferente dos autores anteriores (FOUCAULT, 2022, p. 337). Como o papel e o significado do casamento, Agostinho também vai ressignificar o lugar da virgindade, não equivalendo-os, mas encurtando a distância da salvação entre tais formas de vida, em suas respectivas positivities (FOUCAULT, 2022, p. 356). É a partir disso que santo Agostinho elabora aquilo que será crucial para o cristianismo depois dele, e que marca sua relevância para a teologia cristã, instituindo uma forma de sujeito comum à virgindade e aos cônjuges. Entre eles, “Agostinho faz aparecer não um terceiro personagem ou uma figura compósita, mas o elemento fundamental em relação aos dois outros: o sujeito de desejo” (FOUCAULT, 2022, p. 360).

Agostinho faz a exegese de todo o livro de Gênesis, dissociando e deslocando a interpretação até então corrente, a de que o primeiro pecado e o motivo da queda estariam associados ao ato sexual, à escolha pelos prazeres mundanos e à procriação em decorrência do estado mortal após a queda, de forma geral, a de que o desejo, a *epithumia*, é causa da queda, constituindo um conjunto de desejo, queda, morte e procriação (FOUCAULT, 2022, p. 369-370). A dissociação efetuada por Agostinho se dá a partir da relação sexual e do desejo não sendo a forma da queda, assumindo que na Criação, ao homem teria sido dado um corpo animal – que não morreria senão pela presença da falta –, e que, portanto, permite a existência de relação sexual no paraíso, não sendo consequência ou causa da queda, mas inscrito na natureza humana, em sentido físico e animal, e desvinculada da concupiscência e da falta; bem como o desejo de união dos sexos enquanto potencial vontade divina (FOUCAULT, 2022, p. 374). O problema da forma de ajuda que a mulher deveria desempenhar para o homem a partir de sua inserção no paraíso constitui o ponto de partida do questionamento de Santo Agostinho, que reencontra a procriação enquanto seu fundamento, enquanto seu papel e função sagrada, como terra fértil para a sementeira do gênero humano (FOUCAULT, 2022, p. 379-380),

o que se replica na forma do casamento:

O “casamento” do primeiro casal implicava, para Agostinho, coisa distinta de uma relação espiritual; supunha, ao menos, a possibilidade de uma conjunção física que esboçava a diferenciação originária dos sexos e que prometia a procriação física da descendência. Relação sexual e geração não pertencem mais, de maneira unívoca e necessária, à economia da queda. Já tem lugar, com o casal dos dois primeiros humanos desejados por Deus, na ordem de uma Criação ainda não alterada pela queda (FOUCAULT, 2022, p. 380).

As elaborações de santo Agostinho permaneceram como referência da teologia moral do casamento no cristianismo. Seu valor fundamentado na progenitura e a forma das relações sexuais no casamento enquanto freio para a concupiscência, marcam os “fins do casamento, que codificam seu ‘uso’ e que permitem definir as relações sexuais proibidas e permitidas: a procriação e o remédio para a concupiscência” (FOUCAULT, 2022, p. 382). É a partir da necessidade, então, da elaboração de uma teoria da concupiscência no casamento, que funcione enquanto técnica de vida conjugal, que Agostinho desenvolve uma economia do desejo:

E Agostinho a estabelecerá por meio de uma definição da diferença introduzida na relação sexual pela queda; por meio de uma especificação das formas próprias à *libido* no homem decaído; mediante a distinção estrita entre a *libido* e o uso da *libido*. Poderá oferecer, assim, os fundamentos, ao mesmo tempo a uma concepção geral do homem do desejo e a uma jurisdição fina dos atos sexuais que, ambas, marcarão profundamente a moral do Ocidente cristão (FOUCAULT, 2022, p. 406).

A noção de libido, introduzida por santo Agostinho, é a grande marca do sujeito de desejo, é seu motor, e o que confere a herança cristã desta noção. A partir da problematização de um sujeito de desejo, e do desejo enquanto problema em si, aparece a categoria de libido como causa do desejo, e, portanto, da relação do sujeito para com ela.

Contrapondo as concepções de sua época, Agostinho marca o mal inerente ao sexo como consequência, ou inscrição da queda na naturalidade, não causa dela. Institui a concupiscência como elemento estrutural interno do ato sexual, que põe em causa uma moral sexual centrada em seu uso, a partir de um modelo jurídico do proibido e permitido, tendo como referência a concupiscência como elemento fundamental, ou seja, a libido. Sua exegese do Gênesis está centrada na autonomia da vontade: as relações sexuais no paraíso se dariam sem nenhuma falha da vontade, em justo acordo com ela: comandando seu ato, assim como move as mãos. Praticaria o ato sexual, se houvesse tido tempo, como um artesão que molda suas esculturas de acordo com sua vontade, semeando a geração sem ser tomado por paixão. No paraíso, o homem não seria conduzido como um cego inocente ao ato sexual, ele o usaria como semente a partir de sua decisão refletida. A

perda de sua possibilidade de se controlar é a punição da queda: um abalo na vontade, que arrebatava o corpo, ou seja, a libido (FOUCAULT, 2022, p. 411-416).

O que define a libido é a forma involuntária do movimento da carne, esta é a diferença entre o ato sexual paradisíaco, sem a presença da libido, e o mundano, que sofre a libidinização. É o irrompimento do involuntário no lugar do voluntário: “Neste ponto, é preciso encontrar a marca da falta original e da queda – ou, mais precisamente, do remanejamento das relações de obediência e do domínio entre si e si que delas dependem” (FOUCAULT, 2022, p. 416).

A obediência é central na formulação agostiniana: se o pecado original tem a forma da desobediência, o castigo imposto por Deus é da forma da desobediência, do corpo, da carne, desobediência à vontade do homem, que é castigado a viver em si sua falta. A desobediência do homem contra Deus é reproduzida nele mesmo, se inscrevendo em seu próprio corpo e alma, é cindido, não pode ter mais o domínio de si, posto uma vontade que escapa a si, inscrita em sua própria natureza. Tal como o homem se ergueu contra Deus, a transgressão de sua lei se faz lembrar na transgressão dos órgãos, do corpo e do sexo, contra a vontade do homem. Portanto cobre sua humilhação, advinda de seu orgulho desobediente e enganador: o sexo surge na forma como o homem é para Deus, um rebelde, homem do homem, irrompimento do involuntário. A retirada da graça de Deus sobre seu corpo, atualiza a mortalidade deste, involuntária ao homem, e ligada ao nascimento, associado ao sexo. À marca, à forma e à força involuntária inscrita na natureza do homem, Agostinho dá o nome de *libido* (FOUCAULT, 2022, p. 417-423).

A concupiscência, a libido, institui sua própria lei no sujeito, é de uma vontade própria, essa é sua forma, e que marca o afastamento do sujeito de seu autodomínio, sua própria vontade está sujeita ao involuntário: marca do afastamento do homem daquilo que lhe garantia o ser. A partir do momento em que decide por sua própria vontade, esta também terá a sua, é a duplicação, nele mesmo, de sua rebeldia contra Deus, que afasta o sujeito daquilo que lhe garantia o ser, é a marca do involuntário, daquilo que o escapa, tem sua própria lei, contra a vontade do homem. Assim sendo, pode também superá-la, pôr-se contra ela, mas não dela prescindir senão pela graça de Deus, aquele ao qual, obedecendo-o, garantiria seu ser de modo completo. Querendo ser por si mesma, se afasta daquilo que a fazia ser, nesse sentido, a libido e o involuntário não é tomado enquanto simplesmente oposição ao sujeito, que se liberta da alma, ela é a falta de ser do sujeito, que o arrasta de sua vontade, o conduz para baixo:

Afastando-se de Deus e recusando-se a lhe obedecer, o homem pensava tornar-se

mestre de si mesmo: acreditava libertar seu ser. Não fez senão decair de um ser que só se sustentava pela vontade de Deus. A revolta ulterior do corpo é consequência desta vontade que, ao querer seu ser próprio, afasta-se do que a faz ser, o que faz cair quando ela procura ascender, e o enfraquece quando ela acredita tender ao domínio de si (FOUCAULT, 2022, p. 428).

Algo que faz o sujeito querer contra sua vontade, em si mesmo: o faz querer o que não quer. Há uma simetria entre a desobediência do homem perante Deus e o castigo que lhe é imposto: o homem deve viver a desobediência em si mesmo, ele vai desobedecer a própria razão, que é a vontade de Deus. O involuntário não está separado do sujeito, não há uma linha que divide o involuntário, corpóreo, e o voluntário, do sujeito: a libido está inscrita no próprio sujeito, é o que marca sua cisão, sua divisão total. Agostinho situa a animalidade da libido para nela marcar uma diferença: nos animais, ainda que involuntária, a libido não representa uma falta, posto que não se caracteriza enquanto revolta, não é diferente de sua vontade, não há cisão entre os desejos da carne e do espírito. O sujeito não foi legado à natureza animal como consequência do pecado original, mas ela se inscreve nele em contraponto à vontade do espírito: “O involuntário da concupiscência, que toma a forma dos movimentos animais, está inscrito, em razão da queda, na estrutura atual do sujeito” (FOUCAULT, 2022, p. 430).

Ainda que Agostinho não tenha sido o primeiro a marcar enquanto involuntário o desejo sexual, ele o ressitua: não é apenas uma instância, própria da alma ou não, que deve ser dominada, ele é a forma da vontade, o que decai a alma, o que torna a alma, sujeito. Segundo Foucault (2022, p. 431): “[a concupiscência] não é para ele o involuntário contra a vontade, mas o involuntário da própria vontade: aquilo sem o qual a vontade não pode querer”, e somente pela graça de Deus é que se pode libertar-se de tal condição da vontade, como um remédio para a condição enferma. Daí o imperativo de obediência e renúncia: querer a própria vontade é decair sua alma. Desta forma, ainda que a libido tenha sua lei própria e arraste o sujeito para sua vontade, ela é a mesma que a dele quando este decide a ela se juntar e, portanto, deve ser responsabilizado. A lei do pecado e a forma da vontade é condição para todos, contudo, dela pode se escolher renunciar pela vontade de Deus. Neste movimento, Agostinho faz articular o princípio jurídico de imputabilidade à concupiscência (FOUCAULT, 2022, p. 430-432).

As reconfigurações operadas por santo Agostinho permaneceram na teologia cristã, mas também se irradiaram no pensamento ocidental a respeito do sexo, pelo laço fundamental entre sexo e estrutura do sujeito:

Todo homem, desde a queda, nasce como sujeito de uma vontade concupiscente. Em suma, a verdade daquilo que é o homem como sujeito se manifesta na própria forma

que todo ato sexual está submetido. Esta forma, conseqüentemente, embora carregue a marca de uma falha, de um defeito, de um evento originário, não deve ser referida a qualquer natureza alheia, mas à estrutura do próprio sujeito (FOUCAULT, 2022, p. 434).

Se na forma platônica o desejo se dá por uma divisão, assumindo a forma de uma falta do outro, a partir de santo Agostinho o defeito, ou a falta, é marcada no próprio sujeito pela involuntariedade de seu desejo, é o desacordo com sua vontade (FOUCAULT, 2022, p. 435). A partir de santo Agostinho, a possibilidade de imputabilidade jurídica do sujeito desde sua escolha pela sua própria vontade, de seu consentimento ou recusa, faz com que ele se tome enquanto objeto de sua própria vontade, escolhendo querer sua concupiscência ou não (FOUCAULT, 2022, p. 443).

Pelas formas de codificação do sexo no casamento, e da concepção da concupiscência enquanto forma decaída da vontade, portanto a marca de uma transmissão trans-histórica do pecado original, foi possível operar uma regulação da relação do sujeito consigo fundamentada no consentimento de sua própria vontade. Segundo Foucault (2022, p. 450): “A problematização das condutas sexuais – seja para saber o que são na verdade ou para definir o que deveriam ser – torna-se o problema do sujeito. Sujeito de desejo, cuja verdade só pode ser descoberta por ele mesmo no fundo de si mesmo.” Se no início do cristianismo o antigo bloco dos *aphrodisia* foi decomposto em técnicas de exame, fazendo aparecer a figura do desejo sexual em si mesma, esta unidade será recomposta, não em torno da relação do sujeito com o prazer, mas na relação do sujeito e do desejo, em uma relação que permite e necessita seu exame, reiterado, por si mesmo e pelo outro. Assim engendrando a analítica do sujeito de desejo, associando sexo, verdade e direito (FOUCAULT, 2022, p. 451).

Tomando em conjunto dos quatro volumes da *História da sexualidade*, identifica-se o desejo como transcendental histórico: enquanto elemento de uma ética que não se reduz a ele, mas o circunscreve em uma forma de uso e que tem como baliza o uso do prazer; mas que, pelo desdobramento histórico de mudanças na relação ética do sujeito consigo mesmo, torna-se objeto de subjetivação a partir do cristianismo (LORENZINI, 2021). Nesse sentido, para pensar a sexualidade, “Foucault se confronta com o cristianismo como um fenômeno ao mesmo tempo religioso, social e político” (CHAVES, 2024, p. 131).

O sexo, desejo e prazer, ainda que pensados enquanto objetos de uma forma moral desde a antiguidade, inserem-se em conjuntos maiores, que os contém (FOUCAULT,

2014b). No antigo sistema grego dos *aphrodisia*, desejo, sexo e prazer, indissociados, estavam em conjunção com a forma social; no Império romano, passam à forma da conjugalidade, o que dessexualiza as relações sociais, e fixa o sexo no casamento (FOUCAULT, 2014c). As transformações nos conjuntos de referência moral que pautam a relação do sujeito consigo, em que o sexo era pensado, serão cristianizadas, tornando o sexo e o desejo problemas em si e – pela determinante reformulação de santo Agostinho –, fundando uma nova forma de sujeição, pautada pela decifração de si mesmo através do desejo sexual enquanto revelação da verdade de si pela confissão (FOUCAULT, 2022). A confissão, também transformada por santo Agostinho, toma o caráter de uma libertação pela renúncia da subjetividade, através da revelação de uma intimidade subjetiva que formata a hermenêutica moderna do sujeito (NALLI, 2022).

De maior interesse e especificidade desta seção, trata-se de mostrar a passagem que se efetua no cristianismo de um sujeito de desejo a um sujeito do desejo. Construção apresentada por Foucault neste volume da *História da sexualidade* e introduzida no curso *Subjetividade e verdade*, elaborados no mesmo ano, 1981. Essa transformação é melhor assimilada e apresentada nas leituras de comentadores da obra de Foucault e, em especial, deste quarto volume. O sujeito do desejo marca um novo registro da subjetividade, deduzido de uma nova forma de sujeição, assumida pela analítica do sujeito de desejo.

Uma analítica do sujeito de desejo opera uma objetivação do sujeito do desejo: ao tomar o sujeito de desejo enquanto objeto de análise de suas próprias relações, efetua-se a passagem de um sujeito no qual um desejo emerge, um sujeito que porta ou é atravessado por um desejo, para – através da imputação jurídica do sujeito à sua vontade e da confissão de seu desejo em valor de verdade – um sujeito do desejo, em que assume-se um sujeito no desejo, um sujeito que se revela no desejo, sendo este sua forma constituinte.

O encadeamento desta construção é mais bem apreendido a partir de comentadores foucaultianos: de acordo com Lorenzini (2021, p. 71), mesmo enquanto problema, o sujeito de desejo se apresenta antes do cristianismo, mas é apenas com o cristianismo que ele se torna objeto de conhecimento e de análise. Desta forma, o desejo, marca do decaimento, eleva-se à categoria fundamental do sujeito, de sua determinação e verdade – pelo desejo determina-se a verdade do sujeito –, segundo Nalli (2022, p. 80):

diante de uma economia teológica da queda e da purificação, há que se inquirir pelo desejo que move o sujeito em direção às práticas sexuais, isto é, há que se aceder à verdade desse sujeito que deseja, perscrutando o seu mais íntimo, ou seja, seu eu mesmo, o que lhe impõe uma relação entre desejo e verdade, a verdade do que esse sujeito de desejo é, pela qual e somente pela qual o sujeito poderá se purificar (NALLI,

2022, p. 80).

A partir do cruzamento entre a subjetivação da atividade sexual, da concupiscência, e de uma objetivação de si, o desejo aparecerá enquanto noção autônoma, tornando-se objeto de domínio e do exercício de sua decifração, em detrimento do prazer. Estabelecendo-se uma relação permanente com o próprio sexo em termos do desejo e da verdade que este porta. Assim, o desejo estará fundamentalmente ligado ao sexo (LORENZINI, 2021, p. 69), e para Agostinho, o imperativo da relação consigo consiste em decifrar a presença da libido no interior de si mesmo (CHAVES, 2019, p. 273). Desta forma, instaura-se uma nova forma de relação ética do sujeito consigo pautada no sexo e na decifração da forma do desejo, segundo Chaves (2019, p. 273):

se, tal como na antiguidade, Agostinho constrói uma ética sexual, esta passa a impor, por sua vez, estritas obrigações de verdade: ela não está confinada apenas ao aprendizado das regras de um comportamento sexual de acordo com a moral, mas implica, também e necessariamente, em examinar a si incessantemente, para se poder interrogar o ser libidinal em si (CHAVES, 2019, p. 273).

Neste sentido, ainda que expressão da libido, o ato sexual em si não é o ponto de maior relevância na confissão, mas o pensamento e a imaginação, os movimentos da alma no corpo, que dependem de uma decifração minuciosa, marcando uma análise do sujeito de desejo que, através desta tarefa infinita de decifração de si, revela a verdade do sujeito, para si mesmo e para o outro, que escuta (CHAVES, 2024, p. 134). Essa é a estreita relação entre o desejo, o sexo, e a verdade que dele se escrutina pela decifração e confissão, que marca a suspeita das significações sexuais e a desconfiança de um sentido sexual mascarado: uma hermenêutica que se torna necessária, advinda da libidinização do sexo, e que se presentifica, ainda hoje, na experiência moderna da sexualidade (CHAVES, 2024, p. 137).

Se no manuscrito preparado para a aula de 25 de fevereiro do curso Subjetividade e verdade, de 1981, Foucault já anunciava a intenção de mostrar como, no cristianismo, o sujeito de desejo tornou-se objeto de conhecimento, elaborando a objetivação do sujeito do desejo a partir de santo Agostinho, e instaurando o questionamento que atravessa o Ocidente de Tertuliano a Freud, qual seja, sobre a verdade do desejo (FOUCAULT, 2016, p. 151), em *As confissões da carne*, demonstra essa passagem, efetuada a partir de santo Agostinho. Nesse sentido, neste volume é possível ver a realização do que Foucault anunciou no prefácio de *Uso dos prazeres*: a intenção de empreender uma genealogia do sujeito de desejo (FOUCAULT, 2014b, p. 10). Mostrar o movimento histórico que, a

partir da analítica do sujeito de desejo, objetivou o sujeito do desejo e sua relação com a verdade, pode ser interpretado enquanto o problema central do projeto foucaultiano da História da sexualidade, segundo Chaves (2019, p. 260): “é a questão que considero como a mais importante no interior do projeto foucaultiano de escrever uma História da sexualidade: a de realizar uma ‘genealogia do sujeito do desejo’”. Esse é o sentido de um sujeito do desejo enquanto herança cristã.

O quarto volume da *História da sexualidade: As confissões da carne*, apresenta a incorporação do estoicismo tardio – dos temas, textos e manuais antigos que tangiam a prática sexual e suas recomendações –, pelo cristianismo nos primeiros séculos de seu desenvolvimento. Retirando-os do seu conjunto de sentidos, e tornando alguns temas, como a virgindade e o casamento, problemas próprios a serem pensados e torcidos às escrituras sagradas, alterando a forma da relação do sujeito com o sexo e sua significação. Às condições de confissão e purificação, marcadamente a partir de santo Agostinho, a relação ética do sujeito consigo mesmo se transfigura, se converte em uma perpétua decifração de si na análise da origem dos próprios desejos. Disso, depreende-se uma das singularidades produzidas pelo cristianismo, a objetivação da interioridade, que, quando posta à confissão de seu desejo, revelando a verdade para purificar sua alma e eximir sua culpa, compõe um sujeito do desejo.

Para além dessa forma de aparecimento deste sujeito do desejo, enquanto uma emergência de sentido organizado por um conjunto de práticas, ele se verifica pela fundamentação da própria estrutura da vontade, que carrega a marca da transmissão trans-histórica do pecado original, este, significado por santo Agostinho enquanto a desobediência perante Deus, que replica na estrutura da vontade, no íntimo humano, mas deixado a ver, esta desobediência: a involuntariedade do sexo. Tal involuntariedade não significa somente uma natureza outra que toma o indivíduo, é a marca mesma do homem, é condição sem a qual não pode desejar, é da estrutura de sua vontade, é a duplicação de sua desobediência em si mesmo – homem do homem –, que não instaura um outro de si em sua interioridade, mas que o faz deixar de ser, decair, o arrasta de seu suporte ontológico que é a comunhão com Deus. A forma de sua vontade decaída, a libido no desejo sexual, é a marca de sua falta: falta em Ser, posto que só pode ser junto à vontade de Deus (CHAVES, 2019, p. 270). Assim, aquele que se revela na forma decaída da vontade, enquanto expressão do desejo, é o sujeito do desejo: neste ponto, já aparecem as articulações que serão feitas indiretamente com a psicanálise e a estrutura do sujeito em Lacan.

A posição do sujeito é realocada na passagem de um sujeito *de* desejo para um sujeito *do* desejo. De sujeito de desejo a sujeito do desejo, a flexão do genitivo pode ser entendida tanto no sentido de variação de palavra, denotando outro sentido, como no de dobra, de um sujeito de desejo que dobra-se analiticamente sobre si mesmo revelando em si um sujeito do desejo. Esquemáticamente, esta passagem vai de um sujeito de desejo: que possui ou é caracterizado por um desejo – de presença invasiva ou não –, mas que pode se distinguir dele, o desejo ainda é um estado que lhe pertence; para um sujeito do desejo: um sujeito que está assumido no desejo, não só está imerso e advém dele, mas o desejo constitui sua identidade – sujeito e desejo fundidos –, sendo o desejo um elemento essencial da subjetividade.

Esta passagem, historicamente presentificada por Foucault no quarto volume da *História da sexualidade: As confissões da carne*, é elucidada por Ernani Chaves (2019), que identifica nesse movimento de Foucault, um diálogo crítico com a psicanálise, em suas palavras:

Uma “genealogia do sujeito do desejo” implica, necessariamente, numa confrontação com a psicanálise. Afinal de contas, a psicanálise com a qual Foucault se debateu intensamente desde os textos dos anos 1950 é, no fundamental, a da tradição Freud-Lacan, cuja concepção de “sujeito” o liga necessariamente ao “desejo”, de tal modo que já se tornou um lugar-comum definir o sujeito da psicanálise a partir dessa tradição como “sujeito do desejo” (CHAVES, 2019, p. 265).

Desta forma, a genealogia do sujeito do desejo, de uma forma de estrutura da vontade que é marcada pela falta, ou seja, registro de uma cisão no sujeito a partir do desejo, significa uma nova leitura de Foucault da psicanálise, uma vez que se constitui enquanto uma forma subjetiva que é objeto da psicanálise. Os modos dessa relação serão abordados no próximo capítulo.

O conjunto dos quatro volumes da *História da Sexualidade* pode ser lido como uma genealogia das condições de possibilidade da psicanálise, não apenas do seu campo histórico de formação e prática, mas também dos seus pressupostos teóricos organizados em torno da sexualidade e do desejo.

4. A CRÍTICA FOUCAULTIANA DO SUJEITO DO DESEJO NA PSICANÁLISE

Neste capítulo, trata-se de apresentar o sujeito do desejo como fundamento da psicanálise lacaniana e a leitura crítica de Foucault em um duplo sentido: as heranças históricas do sujeito do desejo no fundamento da psicanálise, e como consequência a possibilidade de situar historicamente a função e o campo da experiência analítica por uma chave interpretativa de longa duração.

No terceiro capítulo do quarto volume da *História da sexualidade: as confissões da carne*, e em especial seu terceiro subcapítulo: *A libidinização do sexo*, Foucault apresenta a formação do sujeito do desejo em Santo Agostinho. Esta figura está situada enquanto consequência da queda, de uma falta que se registra em seu ser, que o afasta de seu suporte ontológico. A comparação com a formulação de um sujeito na psicanálise lacaniana, que se expressa também nos termos de um sujeito do desejo, permite aferir a crítica à psicanálise e, notadamente, à Lacan, que Foucault constrói neste quarto volume da *História da sexualidade*. Ainda que Foucault não se refira diretamente à psicanálise ou a Lacan, pela escolha dos termos que usa na construção de sua argumentação, bem como a correlação com as críticas levantadas no primeiro volume de seu projeto da *História da sexualidade*, entende-se que Foucault compõe um alvo crítico, ainda que secundário, na construção da genealogia do sujeito do desejo, qual seja, os fundamentos teóricos da psicanálise lacaniana.

Assim, a crítica ao sujeito do desejo se constitui enquanto um quinto posicionamento de Foucault em relação à psicanálise, compondo uma leitura que toma em conjunto as reflexões teóricas e suas consequências clínicas. Este capítulo trabalha as implicações desta crítica.

4.1 O SUJEITO DO DESEJO COMO FUNDAMENTO DA PSICANÁLISE.

Nesta seção pretende-se apresentar as noções gerais do sujeito do desejo na psicanálise lacaniana, e sua relevância na compreensão do conjunto psicanalítico lacaniano. Assim como seu papel fundamental na prática da clínica psicanalítica, pela relação intrínseca entre a produção analítica e o desejo, com base, principalmente, em textos de Lacan que se situam entre o período de 1953 a 1960, período em que o autor desenvolve a noção e as implicações do desejo em sua teoria e clínica, são eles: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, 1953; *A instância da letra no*

inconsciente ou a razão desde Freud, 1957; A direção do tratamento e os princípios de seu poder, 1958; O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação, 1958-1959; Subversão do sujeito e a dialética do desejo, 1960;

A teoria do sujeito de Jacques Lacan envolve muitos pressupostos de sua época, entre eles, o pressuposto formalista advindo da formalização da linguagem de Saussure, e o pressuposto estrutural, em grande parte de sua formatação advinda de Lévi-Strauss (DOSSE, 1993, p. 117-125). O sujeito lacaniano em questão, pode ser entendido sumariamente enquanto um sujeito dividido entre os significantes da linguagem; dividido pelo Outro, o sujeito nunca é igual a si mesmo, posto que depende da linguagem para significar-se e a ela sempre escapa parte da significação do real, assim, a linguagem funda o sujeito ao passo que o aliena de sua completude (DOR, 1989, p. 100-129; FINK, 1998, p. 55-68; LACAN, 1998a, p. 229-237; SIMANKE, 2002, p. 413-428).

Nos termos de Lacan, o sujeito é sempre barrado, ou seja, dividido, impossibilitado de autoapreensão, castrado de sua completude e faltante de seu ser. Ele é produto da linguagem, mas não pode se situar em um significante, encontra-se sempre entre dois significantes, de modo que o sujeito é justamente essa fenda, essa passagem entre dois significantes (FINK, 1998, p. 66-67). O que se expressa na definição lacaniana do sujeito: o significante representa um sujeito para outro significante (LACAN, 1988, p. 207).

Se o pensamento linguageiro constata senão a impossibilidade da identificação do sujeito a seu ser através do pensamento, é a partir daí que Lacan (1998b, p. 521) formula sua inversão cartesiana: “penso onde não sou, logo sou onde não penso”. Para o psicanalista francês, essa é a descoberta freudiana: da impossibilidade estrutural de apreensão do sujeito pelos mecanismos de sua significação, que apresenta mediante a constatação de que o significante e o significado, no algoritmo saussuriano, não estão no mesmo plano (LACAN, 1998b, p. 521-522).

O sujeito em Lacan adota uma forma estrutural abrangente que se sintetiza na formulação de um sujeito dividido e faltante, produto da linguagem e que se situa entre dois significantes, mas que está intimamente relacionado à noção de sujeito do desejo. Situado na fenda dos significantes, o sujeito está dividido entre o que ele é como ser e como sujeito do desejo, estruturalmente, a causa desta divisão encontra-se no que Lacan desenvolve enquanto uma falta em ser do sujeito, o levando ao conceito de falta-a-ser, que estrutura o desejo de completude do sujeito em torno desta falta, mas que é a condição do sujeito (LACAN, 1995, p. 324; 1998b, p. 527; 1998c, p. 619; 2008, p. 353-357).

Deste modo, o desejo se institui enquanto marca fundante da subjetividade, que se

produz em torno desta falta que localiza o sujeito, na medida em que, no inconsciente e no movimento do desejo, um sujeito está implicado (LACAN, 2016, p. 416). Lacan situa o desejo como uma referência para a subjetividade desde a origem do pensamento moral, e assim articula o desejo à subjetividade de modo intrínseco:

O desejo é a um só tempo subjetividade – ele é o que está no âmago mesmo de nossa subjetividade, o que é o mais essencialmente sujeito – e é, ao mesmo tempo, o contrário, opõe-se à subjetividade como uma resistência, como um paradoxo, como um núcleo rejeitado, refutável (LACAN, 2016, p. 506).

Lacan busca a leitura do impensado entre Freud e Saussure ao tomar a psicanálise a partir do estruturalismo linguístico (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1991, p. 145), em que o desejo se articula com a linguagem na produção subjetiva, assim, o desejo para Lacan não tem uma dimensão instintiva ou naturalizada, ao contrário, o desejo é esvaziado de seu objeto e se institui no movimento significante, tendo como referência uma falta. Para apresentar tal noção de desejo, Lacan situa a discussão filosófica antiga a respeito do desejo e do prazer – e o colamento entre os dois termos –, para ressaltar que não é na medida de uma animalidade, que seria característica da noção antiga do desejo, que ele pretende abordar a questão, mas de tratar o desejo sem uma referência puramente objetual. Assim, na experiência analítica, o desejo não pode ser separado de sua interpretação subjetiva, que é constituinte do desejo. Desse modo, subjetividade e desejo estão implicados um no outro (LACAN, 2016, p. 15-19).

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1998c, p. 322) situa a linguagem e a fala enquanto o que faz a mediação simbólica do desejo, e aponta que o momento em que o desejo se humaniza é o mesmo em que a criança nasce para a linguagem, momento em que negativiza o campo de objetos do desejo para se tornar, ele, o seu objeto (LACAN, 1998c, p. 319-320). A assunção do desejo à linguagem marca a constituição do sujeito, de modo que o símbolo, matando o objeto, eternifica o desejo no sujeito ao passo que o constitui (LACAN, 1998c, p. 322).

Assim, entende-se que o desejo se institui enquanto marca de um trauma fundante do sujeito, uma vez que ele se produz no mesmo lugar onde se origina e se experimenta o desamparo (LACAN, 2016, p. 26), marca de uma falta-a-ser, que dita a estrutura fundamental do desejo enquanto falta, atrelada à linguagem. Segundo Lacan (1998b, p. 519):

É a conexão do significante com o significante que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta (LACAN, 1998b, p. 519).

O movimento significante, do deslocamento em cadeia de um significante a outro, que busca a significação – o sentido –, em seu funcionamento produz a falta do ser na relação do sujeito consigo – é em sua busca que não pode encontrá-lo –, de modo que: quando o sujeito fala, aquele que fala não consegue ser congruente, ou se identificar, com aquele de quem fala (LACAN, 1998b, p. 520). Nessa impossibilidade, nessa falta fundamental, é que se institui o desejo, ou seja, enquanto motor disso que busca a compatibilidade de seu significado – seu objeto –, no movimento mesmo de significar-se (LACAN, 1998b, p. 519). Tal é a estrutura fundamental da divisão subjetiva, que encontra em sua impossibilidade estrutural o motivo do investimento do desejo. Este é, portanto, o sentido de um desejo da impossibilidade: “O que é visado no momento do desejo é, dizemos nós, uma nomeação do sujeito, que se revela falha. O sujeito na fantasia está na beira dessa nomeação, e é o que define seu papel estrutural” (LACAN, 2016, p. 406).

É desta falta fundamental do ser que advém o desejo, e sua impossibilidade de satisfação – dado que não encontra seu objeto, uma vez que seu movimento reinstaura sua perda – desloca seu objeto em um movimento contínuo, sendo sempre desejo de outra coisa. Assim, o movimento do desejo é o que há de indestrutível no inconsciente (LACAN, 1998b, p. 522). Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, texto que versa sobre a técnica clínica, Lacan (1998d, p. 628) define o desejo enquanto uma metonímia da falta-a-ser, algo central na direção do tratamento analítico. Segundo Lacan (1998d, p. 629-636), se o que um sonho articula, e o que se faz aparecer em uma interpretação analítica, é um desejo, este sempre aparece em sua estrutura: o que se pede ao Outro – lugar da fala –, é o preenchimento deste vazio que situa a falta-a-ser do sujeito. Mas uma vez posto na realidade, em um objeto real, este torna-se o objeto de uma demanda e, sendo realizável, já não diz respeito ao objeto do desejo, que volta a insistir sobre o impossível. Assim, “o desejo se afirma como condição absoluta” (LACAN, 1998d, p. 636).

O desejo como fundamento da subjetividade, para Lacan, significa que em toda relação do sujeito com o objeto está implicado um desejo. À relação do sujeito com seu desejo, Lacan nomeia a fantasia, conceito que desdobra da noção de realidade psíquica de Freud (1900; 1990; 2014), e que pauta a relação do sujeito com a realidade. Assim, toda fantasia, que rege a relação do sujeito com a realidade e com os objetos, pressupõe um desejo. Nessa seara do sujeito, a alteridade se constitui enquanto objeto do desejo na medida em que, em sua fantasia, é disso que o sujeito está privado, da totalidade assumida no outro. Essa alteridade que o sujeito recobre imaginariamente representa, para o sujeito,

aquilo que a ele lhe falta: o ser, que se torna objeto do desejo (LACAN, 2016, p. 335).

Sendo o sujeito essa estrutura cindida, que aparece somente em sua divisão, o objeto do desejo vai se situar sempre fora do sujeito, contendo para ele aquilo que só pode obter a partir do momento em que se sacrifica, se desvanece (LACAN, 2016, p. 344). O objeto do desejo é aquilo que o sujeito aceita perder para poder se instituir: o corte simbólico que funda sua forma de relação com o outro e, portanto, suturar esse corte significa seu desaparecimento. Nesses termos é que Lacan (2016, p. 351) define qual é a fantasia fundamental do sujeito:

É na medida em que o sujeito está privado de algo dele mesmo que adquiriu o valor do próprio significante de sua alienação – esse algo é o falo –, é na medida em que o sujeito está privado de algo que diz respeito à sua própria vida por ter adquirido o valor do que o vincula ao significante, que um objeto particular se torna objeto de desejo (LACAN, 2016, p. 351).

O significante dessa perda constitutiva, a que Lacan chama de falo – conceito de grande importância na obra de Freud, que também é tomado por Lacan em uma apreensão simbólica –, é o que dará ao desejo seu movimento de recuperação, de restituição de algo que lhe falta. O desejo pressupõe uma perda, segundo Lacan (2016, p. 397): “Na medida em que o sujeito é desejo, ele se vê ante a iminência da relação castradora.”

O desejo é, portanto, uma noção fundamental na constituição do sujeito para Lacan, e sua relevância se estende na prática clínica. A noção freudiana de desejo, *Wunsch*, enquanto desejo latente e energia psíquica que busca satisfação (FREUD, 1996), será relida por Lacan (2016, p. 47-48), que diferencia o *Wunsch* freudiano do que ele quer dizer com o desejo: enquanto o termo de Freud se remeteria a um desejo articulado, no que se representa uma vontade, uma aspiração, um anseio, Lacan está voltado ao desejo que na obra freudiana é afirmado como estando presente em toda parte dos sonhos e que, desde Freud, não se limita a um desejo sexual. Lacan (1998e, p. 826-828; 1998d, p. 635) apresenta o desejo como o que em Freud, ainda que tenha o caráter de manutenção da espécie, não se situa somente no âmbito do natural. O define enquanto o que está aquém de uma demanda: o desejo não se basta com um objeto, quando respondido, o que se satisfaz é uma demanda que, nesse movimento, situa o desejo aquém dela. Instituído um movimento circular: a satisfação da demanda situa a insatisfação do desejo, que a ressignifica, e retorna enquanto anterior a ela.

Segundo Lacan (2016, p. 95-97), Freud situa a negação como o motor da constituição do sujeito inconsciente, uma vez que a negação é o que exprime uma discordância entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado – a discordância entre quem diz e aquele

que está implicado no que é dito. Deste modo, a negação está implicada na produção da relação do sujeito com o objeto, e “é no campo do desejo que procuramos articular as relações do sujeito com o objeto” (LACAN, 2016, p. 99). Vê-se como Lacan articula os fundamentos da psicanálise à noção de desejo: desde a noção de inconsciente, realidade psíquica, sintoma e constituição subjetiva – temas centrais para a clínica – até sua proposição de uma teoria do sujeito, por isso afirma: “a coisa freudiana é o desejo” (LACAN, 2016, p. 384). Lacan (1998c, p. 247) é conhecido por apontar a necessidade de retomada dos conceitos que fundaram a psicanálise de Freud, e orientar a psicanálise por um campo linguístico e ordenado em função da fala, e vai considerar a fala vazia em análise, aquela que não é capaz de situar o desejo do paciente (LACAN, 1998c, p. 255).

No diálogo estabelecido com a obra freudiana, o desejo toma uma relevância clínica maior para Lacan (1998b, p. 506), assim, cita Espinosa como o marco final de uma longa trajetória filosófica que põe o desejo sob a ética para afirmar que o desejo é a essência do homem, e propõe o campo psicanalítico como o lugar onde se põe em questão a relação entre o que se deseja e o que é possível de se desejar. Assim, o processo de análise se configura enquanto uma espécie de derivação do desejo a seu objeto último, qual seja, da impossibilidade de autoapreensão do ser do sujeito:

Mesmo na análise, a distância entre o que é desejado e o que é desejável está plenamente aberta. É a partir daí que a experiência analítica se instaura e se articula. O desejo não está simplesmente exilado, repelido para o nível da ação e do princípio de nossa servidão, como fora até então. Ele é interrogado como sendo a chave, ou a mola em nós, de toda uma série de ações e comportamentos compreendidos como aquilo que representa o mais profundo de nossa verdade. É esse o ponto máximo, o ponto culminante de onde, a cada instante, a experiência tende a descer novamente (LACAN, 1998b, p. 506).

Para atingir o que eleger como a verdade freudiana, ou seja, o desejo, Lacan toma a linguagem enquanto seu mecanismo possível. Nos efeitos que disso se recolhe, consiste sempre sua impossibilidade de apreensão total, mas que produz efeito na verdade do sujeito, ou “por ter seguido os caminhos da letra para atingir a verdade freudiana, ardemos em seu fogo, que nos consome por toda parte” (LACAN, 1998b, p. 512). É como a revelação de que a letra produz efeitos de verdade no homem que Lacan define a descoberta freudiana: o inconsciente (LACAN, 1998b, p. 513). Recuperando a lógica da interpretação dos sonhos (FREUD, 1996), Lacan retoma as fórmulas freudianas de que sonho, fantasia e sonhos diurnos são a realização de um desejo, que usam do que dispõem: condensação e deslocamento de sentido, para realização do desejo mesmo em sua impossibilidade representativa. Deste modo, interpretar é liberar o desejo de suas torções representativas pelo significante (LACAN, 1998b, p. 516). Estes são, para Lacan, pontos

de referência primordiais e jamais revogados da psicanálise, para ele, o que Freud questiona na realidade inconsciente é a determinação do desejo:

Quem, tão intrepidamente quanto esse clínico apegado ao terra-a-terra do sofrimento, interrogou a vida em seu sentido, e não para dizer que ela não o tem - maneira cômoda de lavar as mãos - mas para dizer que tem apenas um, onde o desejo é carregado pela morte? (LACAN, 1998d, p. 648).

Tomar o desejo enquanto sinônimo da subjetividade na psicanálise, ou, nas palavras de Lacan (1998d, p. 628) “metonímia da falta-a-ser do sujeito”, implica um tratamento que pergunta por algo que fala no sujeito para além dele, assim, a experiência analítica está situada em torno da pergunta: “quem fala?” pergunta que se volta a isso que fala no sujeito quando o sujeito fala em análise (LACAN, 1998e, p. 815). É interessante notar que a questão aparece no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, publicado em 1960, e compartilha da questão que Foucault traz em *As palavras e as coisas*, de 1966, da pergunta nietzschiana “quem fala?” e que é respondida por Mallarmé: “a linguagem”. Ou seja, algo que é próprio disso que possibilita e veicula o sujeito – a linguagem –, comporta para o sujeito algo que o constitui mais intimamente, mas que lhe é exterior, uma vez que não detém a linguagem, mas é produto dela. Disso decorre o que para Lacan (1998e, p. 817) é a reabertura da junção entre verdade e saber realizada por Freud: se o desejo é o desejo do Outro e que em mim me move, nesse circuito reside o desejo de saber sobre o desejo desse Outro que me determina. É como desejo do Outro que o desejo toma forma no homem, em uma opacidade subjetiva que se representa enquanto necessidade: tal opacidade é a substância do desejo (LACAN, 1998e, p. 828).

Se a psicanálise intervém na realidade fenomênica da vida psíquica – assim como toma a angústia enquanto determinação dos sintomas –, na medida em que esta põe em questão o desejo (LACAN, 2016, p. 11-12), o psicanalista retoma a pergunta pelo desejo, modulando o sujeito em que ali se localiza: da pergunta “o que quero?”, passa-se à “o que o Outro quer de mim?”. A resposta da pergunta pelo objeto do desejo retorna enquanto pergunta daquilo que o outro quer e, assim, faz com que eu deseje: em uma análise não se busca o objeto do desejo, mas sua causa (LACAN, 1998e, p. 829).

O desejo, portanto, se estabelece como direção clínica, localizando-se como norte do tratamento analítico, orientando a prática e, assim, determinando o posicionamento do analista, que se guia pelo desejo (LACAN, 1998d, p. 640). Como linguagem primeira do sujeito, o desejo se transpõe no sintoma, sendo uma linguagem que é revelada em análise: essa linguagem tem o caráter universal de uma língua que se faz ouvir em todas as línguas, mas que por captar o desejo, é absolutamente peculiar ao sujeito (LACAN, 1998c, p. 294-

295), sendo o sintoma uma linguagem que deve ser liberada (LACAN, 1998c, p. 270). Desse modo, a técnica psicanalítica, intervindo sobre os símbolos e efeitos simbólicos da linguagem, visa na fala, fazer ouvir o que ela não diz, visa “penetrar a verdade que ela contém” (LACAN, 1998c, p. 296), ou seja, o desejo. É nesse âmbito que se localiza, para Lacan, a finalidade de uma análise: o advento de uma fala verdadeira (LACAN, 1998c, p. 303), o advento do desejo.

O desejo como motor clínico também fundamenta a transferência – condição para uma análise –, em que sua lógica se mantém por sua produção: em uma análise não se busca atender às demandas do paciente, não se busca objetivar seu desejo e identificar o paciente a ele, mas encaminhar o sujeito à incompatibilidade do desejo com a fala, levando-o à tentativa de sua enunciação, para constatar sua impossibilidade (LACAN, 1998d, p. 645-646), o que se produz é o deslocamento do desejo. A castração é a impossibilidade e a falta fundamental que rege o desejo (LACAN, 1998e, p. 841), assim, se o processo da análise consiste em uma análise das fantasias do sujeito em torno dessa impossibilidade fundamental, que pauta a forma do desejo, este é o sentido para onde se encaminha e propõe o espaço analítico: o desejo do sujeito, fazendo aparecer ali o sujeito do desejo, ou seja, a posição subjetiva assumida na fantasia, nesse sentido, Lacan (2016, p. 517) afirma: “o desejo é a relação do sujeito com o seu ser”, e “esse desejo é o ponto central, o pivô de toda a economia com que lidamos na análise” (LACAN, 2016, p. 513). Segundo Safatle (2005, p. 144), a prática analítica se voltaria ao reconhecimento do desejo enquanto falta-a-ser. Assim, a psicanálise se situa como uma prática de interpretação do desejo, não como hermenêutica do desejo, mas em sua produção, dado que o desejo e sua interpretação estão sobrepostos, um produzindo o outro (LACAN, 2016, p. 19). Na experiência analítica, as interpretações assumem o caráter de remeter um anseio a outro, movimento em que se inscreve o sujeito e sua distância em relação a seus próprios anseios. Apresentando o desejo sempre de forma articulada, mas que tal articulação é um princípio de sua manifestação, e onde se encontra a inscrição do sujeito (LACAN, 2016, p. 386).

O desejo se situa enquanto alvo do processo analítico (LACAN, 2016, p. 28) porque busca o sujeito que ali está implicado: o sujeito falante, que difere do sujeito do conhecimento (LACAN, 2016, p. 38). Segundo Lacan (2016, p. 43), o que Freud aponta com a premissa do inconsciente é que o sujeito não sabe o que faz ao falar: o contexto da linguagem está imposto a todos os seus atos, quando o sujeito fala, algo fala nele. Nas palavras de Lacan (2016, p. 49): “Implicar o sujeito no desejo sempre faz aparecer essa

estrutura, legitimamente prevalente nele. Dizer a alguém *Eu te desejo* é, muito precisamente, dizer-lhe *Eu te implico em minha fantasia fundamental.*” De modo que a interpretação do desejo é o ponto chave da intervenção analítica na fantasia.

Em seu seminário sobre *o desejo e sua interpretação*, Lacan (2016, p. 271) diz que seu objetivo preciso é retomar o sentido da função do desejo na análise e na sua interpretação analítica, e os paradoxos que se encontram em uma fantasia são o termo do desejo (LACAN, 2016, p. 332). Nesse sentido, ao se analisar as fantasias de um sujeito em análise, não se trata de retificá-las ou devolver o sujeito à realidade assumida do lugar proposto por um sujeito do conhecimento e da realidade, mas de articular a experiência analítica ao lugar do desejo e seu papel na formação dessas fantasias (LACAN, 2016, p. 417), assim, a ênfase da interpretação estaria voltada a fazer o sujeito reconhecer o que está oculto, inconsciente, em sua demanda, naquilo que ele anseia (LACAN, 2016, p. 136).

Nesse sentido, é interessante notar que a proposta lacaniana se coloca no sentido oposto à crítica que Foucault faz à psicanálise em *O poder psiquiátrico*, de funcionar enquanto um dispositivo de adequação do sujeito a uma realidade pré-estabelecida. Contudo, a forma que o desejo como horizonte ético da clínica assume na perspectiva lacaniana é que será posteriormente problematizada por Foucault: a noção de um desejo vazio, ao qual se assumiria um papel estrutural, mas que, para Foucault (2022), é a marca de uma deshistoricidade no pensamento sobre o desejo na psicanálise de Lacan.

A experiência analítica não pode se voltar à tentativa de uma maturação do desejo, de fazer o sujeito reconhecer seu desejo no mundo, mas demonstrar tal estrutura da relação do sujeito com seu desejo:

Ao mesmo tempo, se os autores pudessem efetivamente articular a teoria analítica nesses termos [de adaptação] e satisfazer-se com a adaptação ontológica do sujeito à sua experiência do mundo, isso significa que abandonaram qualquer contato com sua prática de analista (LACAN, 2016, p. 387).

Se a proposta clínica da psicanálise lacaniana é fazer com que haja uma subjetivação do desejo, de que a interpretação é a produção de um desejo, que não se voltaria a atender à demanda que o analisando traz – não dar a ele aquilo que pede –, mas remetê-lo ao desejo que ela guarda, trazer o sujeito implicado no desejo (LACAN, 1998e), para dimensionar a noção de desejo que articula à psicanálise, Lacan propõe o contraponto com o objeto científico, que seria permeado por um desejo de conhecimento; o que o psicanalista pretende abordar é uma dimensão geral do desejo, como sua estrutura fundamental no sujeito, articulado a partir de onde o sujeito pode aparecer, ou seja, na

linguagem, no campo simbólico do Outro (LACAN, 2016, p. 393-394).

Lacan (2016, p. 504) se ocupa com a estrutura e a função do desejo na experiência analítica: do balanço geral que estabelece em relação às formas de análise que estavam sendo feitas em sua época, delimita que elas tratam o desejo em sua relação com os objetos do desejo, e pretende mostrar que o que é fundamental na experiência analítica, e possível de transformação subjetiva, é tratar o desejo em sua forma estrutural, na dimensão de sua função em relação ao sujeito. O processo analítico se configuraria, então, enquanto uma espécie de derivação do desejo a seu objeto último: da impossibilidade de autoapreensão do ser do sujeito (LACAN, 2016, p. 506), e a produção de um significante de tal impossibilidade: “Em suma, o desejo não tem outro objeto senão o significante de seu reconhecimento” (LACAN, 2016, p. 511). O desejo busca um reconhecimento de si mesmo, mas essa relação é inexorável, é o impossível estrutural da apreensão de si por si.

Tomar o desejo em sua forma estrutural implica uma forma vazia de desejo, no qual ele não é mais que um movimento, e parte de sua própria estrutura se produzir. Assim, o psicanalista toma o desejo como norte de sua prática clínica, mas não deve seguir pelo desejo de fazer bem a seu paciente, pelo desejo de curá-lo: “poder-se-ia de maneira paradoxal, ou até mesmo decisiva, designar nosso desejo como um não-desejo de curar” (LACAN, 1988, p. 267), nesse sentido, o desejo se torna o alvo da operação clínica na medida em que se busca fazer o desejo se deslocar no paciente, ou seja, “curá-lo das ilusões que o retêm na via de seu desejo” (LACAN, 1988, p. 267). É nesse sentido que Lacan (1988, p. 383-385) orienta o posicionamento do analista: a ética da psicanálise é a ética do desejo, porque é pela via do desejo que se verifica o sujeito dividido, pela via do desejo se dialetiza o sujeito (LACAN, 1998e). Trabalhos recentes que põem em questão a dimensão institucional da psicanálise também apontam para a centralidade do desejo na formatação psicanalítica: segundo Tupinambá (2024, p. 25), não só a operação analítica, mas a própria possibilidade da psicanálise está pautada em um desejo de psicanálise comum a analista e paciente.

De todo modo, desde sua construção conceitual à prática clínica, a psicanálise está sempre permeada por essa categoria que imiscui os limites do corpo e do pensamento: o desejo. Que sua história tão longa na construção do pensamento ocidental, como mostra Foucault na *História da sexualidade*, parece fazer desaparecer os traços de seu caminho, mas que – é isso que Foucault se preocupa em mostrar –, a escolha por seu uso conceitual não deixa de trazer toda a bagagem histórica que constituiu o que se pode chamar de desejo, ainda que o tome como ponto de uma estrutura na constituição subjetiva.

4.2 O SUJEITO DO DESEJO ENTRE AGOSTINHO E LACAN

Apresentadas as noções que o desejo comporta na psicanálise e sua centralidade na teoria do sujeito de Lacan, bem como seu papel determinante na operação clínica, nesta seção, trata-se de recuperar a leitura de Foucault das definições apresentadas por santo Agostinho da noção de libido, que se constitui como a forma da vontade, apresentada em *a libidinização do sexo*, terceiro subcapítulo do último capítulo de *As confissões da carne*, para apresentar as correlações entre o sujeito do desejo em santo Agostinho e Lacan. Assim, pretende-se ressaltar a transitividade das noções de desejo na psicanálise de Lacan e em santo Agostinho, deixado entrever na escrita de Foucault pela escolha dos termos e leitura que faz das noções de Agostinho. Cotejando o texto foucaultiano com os textos de Lacan tratados na seção anterior, pode-se verificar uma referência crítica não declarada à psicanálise lacaniana, acirrando o debate de Foucault com a psicanálise pela crítica ao estruturalismo lacaniano.

Se Foucault não faz referência direta à Lacan em *As confissões da carne*, e sua leitura crítica à psicanálise se encontra em um segundo plano, é porque este não é o foco da elaboração de uma genealogia do sujeito do desejo. Ainda que a psicanálise represente o apogeu de uma prática que toma o laço entre sujeito, desejo e verdade como estrutura invariável, esta razão subjetiva se estende muito além dela, constituindo o núcleo do que Foucault chama de dispositivo da sexualidade, que situa o sexo e o sujeito entre o desejo e a lei. Neste sentido, Foucault não pretende equiparar o sujeito do desejo agostiniano com o lacaniano para dizê-los o mesmo, mas apresenta o lastro de continuidade, o movimento histórico que torna possível uma noção lacaniana do sujeito, pela noção compartilhada de sujeito do desejo.

Segundo Foucault (2022, p. 405-406), santo Agostinho é o primeiro a desenvolver uma teoria da *libido* no interior de uma economia do desejo, de modo que a libido se constituirá como a marca de uma diferença na relação sexual: nesse movimento, Agostinho estabelece uma concepção geral de um sujeito do desejo atrelado a uma jurisdição, que marcará profundamente o Ocidente. Assim, Foucault (2022, p. 407) retoma todo o percurso de santo Agostinho para definir a libido enquanto a marca do pecado original, desenvolvida a partir de sua leitura dos textos do gênesis: em *A cidade de Deus*, Agostinho (2002) define o desejo (*libido*) enquanto um abalo físico e da alma que não se pode dominar, um eclipse do pensamento que o aproxima da morte.

Estendendo as possibilidades de articulação e lastro comum que as noções agostinianas fazem reverberar na psicanálise de Lacan, é possível apontar a semelhança que se estabelece com a noção do desejo: “na experiência, o desejo se apresenta primeiro como perturbação. Ele perturba a percepção do objeto [...] chegando às vezes a dissolver aquele que o percebe, ou seja, o sujeito” (LACAN, 2016, p. 385), assim como a noção da pulsão enquanto pulsão de morte, que busca seu fim, e que se coloca na contraposição do pensamento em Lacan (1998f, p. 863) quando este afirma que “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte”.

A libido é definida por santo Agostinho como a forma e a força do involuntário, que liga o homem à morte, que inscreve sua condição de mortalidade e que é passada de geração em geração (FOUCAULT, 2022, p. 422-423), sendo uma condição não natural do estado do homem enquanto criação divina. Nesse sentido, a disposição do desejo como antinatural se preserva em Lacan (2016, p. 385): “não há acordo pré-formado entre o desejo e o campo do mundo”, estando o desejo fora de uma relação natural para o homem, e transmitido enquanto desejo do outro, que estrutura a pergunta pelo desejo no campo inconsciente. Interessante notar que aqui se articulam o que são chamadas as figuras inconscientes, também lembradas por Foucault (2016) em *As palavras e as coisas* como pontos limite do homem: a morte, o desejo e a lei.

Foucault (2022, p. 411-412) aponta que Agostinho libidinizou o sexo ao instituir a libido enquanto mal inerente ao ato sexual, nesse sentido, o sexo não teria a forma do pecado senão a partir do momento em que é marcado pela libido. Para Foucault, este momento se estabelece quando Agostinho elege um momento meta-histórico que vai instaurar a libido como elemento estrutural interno do ato sexual: o pecado original, a queda. Assim, as relações sexuais no paraíso obedeceriam a ordem da vontade, sem a presença da libido como força coercitiva, seriam habitadas pelo sujeito de modo voluntário, sem a presença do “agulhão do prazer” (FOUCAULT, 2022, p. 413), como os movimentos de um artesão ou de um sementeiro no jardim, que efetua seu ato sem a presença da paixão (FOUCAULT, 2022, p. 414). A forma de eleição de um momento meta-histórico marcado pela presença do desejo pode ser lido também em Lacan quando este supõe a entrada do sujeito no significante, que marca a presença de um corte, de uma divisão originária: a marca de uma falta, que constitui o desejo. Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, Lacan (1998e, p.834) considera o pecado original como a forma de mito que situaria a falta fundamental na linguagem e no Outro enquanto uma construção em que o Eu se assume dela culpado, uma vez que da linguagem em si mesma não pode

obter uma resposta sobre esta divisão. Em Lacan, o pecado original é uma versão mitológica que recobre um ponto de origem fundamental da estrutura do sujeito, em Agostinho, a estrutura do sujeito é consequência deste ponto originário: apresenta-se uma inversão do lugar do mitológico entre os dois autores, mas que mantêm uma ligação comum em torno de uma falta originária.

Segundo Foucault (2022, p. 424) Agostinho define a libido como o que tem uma lei própria, contudo, ela deve ser imputada ao sujeito, uma vez que ele escolhe por tomar parte de sua vontade ou não: pode querer o que a concupiscência quer, querer por si mesmo como a forma em que se apresenta seu querer, uma vez que pode negá-lo e voltar-se à graça de Deus, abandonando seu querer próprio. A concupiscência é para Agostinho a própria forma da vontade, não é possível querer sem ela, é a lei do pecado (FOUCAULT, 2022, p. 430-431), por isso, a ética agostiniana centra-se em renunciar à vontade, estabelecer-se em um querer não querer (NALLI, 2022), para poder ser mediante a graça de Deus. De modo que a concupiscência é a marca da falta primeira, que se torna lei do pecado no homem (FOUCAULT, 2022, p. 433).

A diferença estabelecida por Agostinho em relação aos teólogos de sua época é justamente sobre a forma e a natureza do desejo, enquanto seus predecessores acompanhavam a noção de que o mal do desejo estava em seu excesso, Agostinho situa a vontade e o desejo enquanto o pecado original, marca da falta mesma. Nesse sentido, o ato sexual não é a forma do pecado, mas a presença da libido que o constitui, a concupiscência (FOUCAULT, 2022, p. 409-410). De modo que o desejo está situado enquanto verificação, em cada homem, da presença de uma falta.

Importante ressaltar que a noção de falta pode ter duas conotações, o que fica mais evidente na língua francesa: falta enquanto ausência (*manque*), ou falta enquanto transgressão (*faute*). A transitividade do emprego das duas noções no texto de Foucault (2022) de sua leitura de santo Agostinho revela a interconexão que essas duas conotações assumem nas teorias do bispo de Hipona: a falta (*faute*) original produz uma falta (*manque*) de ser do sujeito que quer por si mesmo, perdendo seu suporte ontológico, Deus (FOUCAULT, 2022, p. 435).

O desejo se apresenta, portanto, como marca da presença de uma falta: a reduplicação da desobediência do homem perante Deus é a forma de seu castigo, que não vai se situar fora do sujeito, mas enquanto sua parte fundamental:

O castigo-consequência da falta não se inscreve entre a alma e o corpo, entre a matéria e o espírito, mas no próprio sujeito doravante em revolta contra si [...] uma cisão marca sua própria vontade que se divide, se volta contra si, e escapa àquilo que ela mesma

pode querer (FOUCAULT, 2022, p. 417).

Agostinho torna a falta um princípio que marca o homem, recolhido na forma do desejo (FOUCAULT, 2022, p. 418). Assim, a falta se inscreve no próprio sujeito, em sua forma de existência, que se verifica na libido. A desobediência à lei de Deus institui a transgressão no próprio sujeito, de modo que o desejo se estabelece como consequência da lei, na forma de sua transgressão, que será sempre marcada no sujeito (FOUCAULT, 2022, p. 419).

Houve criação de uma natureza; mas esta criação se fez a partir do nada. Quer dizer que é a Deus somente que o homem deve o fato de não ser nada: à sua onipotência e somente a ela deve o seu ser e, ao se afastar da vontade de Deus, se afasta daquilo mesmo que o faz ser. Não é preciso, portanto, ver na natureza depravada a alteração do que foi feito por Deus, mas a decadência do ser que ele se deve, e que se acentua cada vez mais à medida que se o abandona para comprazer-se em si mesmo (FOUCAULT, 2022 p. 427-428).

Ao tentar ser por si mesmo, seguir sua vontade e se comprazer consigo, o homem deixa de ser, perde seu suporte ontológico, uma vez que só pode ser a partir daquele que garante a existência, Deus. Querendo ser por si mesmo, aproxima-se de deixar de ser, o desejo em ser só encontra a decadência, o não ser, a falta em ser:

Afastando-se de Deus e recusando-se a lhe obedecer, o homem pensava tornar-se mestre de si mesmo: acreditava libertar seu ser. Não fez senão decair de um ser que só se sustenta pela vontade de Deus. [...] Vontade que, ao querer seu ser próprio, afasta-se do que a faz ser, o faz cair quando ela procura ascender, e o enfraquece quando ela acredita tender ao domínio de si. O involuntário da concupiscência não deve ser pensado como uma natureza opondo-se ao sujeito, ou aprisionando-o, ou conduzindo-o para baixo. [...] é antes de tudo o menor ser, a falta de ser do sujeito (FOUCAULT, 2022, p. 428).

A relação do desejo com a falta em ser posta por santo Agostinho fundamenta toda sua noção da forma do sujeito, garantindo-lhe uma estrutura. A libido para Agostinho é a forma sexual do desejo que liga todos os homens ao pecado original, e que determina a estrutura enferma do sujeito, sendo a presença da involuntariedade da vontade, sendo o desejo que se desloca e produz a decadência de ser do homem, quando quer ser por si mesmo (FOUCAULT, 2022, p. 435). Para evidenciar a conexão entre as estruturas subjetivas, vale retomar as elaborações de Lacan a respeito da relação que mantém a falta enquanto ponto central de articulação entre desejo e sujeito em sua estrutura, que dispõe uma distância incontornável que se produz pelo movimento do desejo: o Outro, enquanto campo de referência da linguagem e condição do sujeito, sempre o impõe a negação de seu ser, no que o desejo se constitui enquanto movimento que tenta alcançá-lo, que tenta dizê-lo, sem poder. N’*O seminário 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan (2016, p. 32) afirma:

Há, com efeito, nesse Outro um algo que sempre põe o sujeito a certa distância de seu ser e que faz com que ele nunca se reúna com esse ser, com que só possa alcançá-lo nessa metonímia do ser no sujeito que é o desejo [...] O desejo é a metonímia do ser no sujeito (LACAN, 2016, p. 32).

Em santo Agostinho, a verdade do homem está atada à falta originária que determina a forma da vontade e é transmitida para toda alma que vêm a este mundo. A forma desta vontade está marcada por uma falha originária à nível ontológico no homem decaído, por isso não é de uma natureza alheia que se trata, mas da “estrutura do próprio sujeito” (FOUCAULT, 2022, p. 434). Foucault (2022, p. 435) aponta que, diferente da falta platônica, em que o que move o desejo é a falta do outro, em santo Agostinho a falta se marca no próprio sujeito, é o sinônimo da decadência e de seu menor ser. De modo convergente, no seminário sobre o desejo, Lacan (2016, p. 398) indica que, se o objeto do desejo é essa alteridade contraposta ao sujeito, que se apreende enquanto registro de uma falta, o desejo é a relação do sujeito consigo mesmo, na medida em que, estruturalmente, busca aquilo que lhe falta.

Em Lacan, para ser sujeito é preciso abdicar de algo de si mesmo, algo que garantiria sua existência: “Isso é, se me permitem, o âmago da função do objeto no desejo. É o que aparece como contrapartida do fato de o sujeito não poder se situar no desejo sem se castrar, em outras palavras, sem perder o mais essencial de sua vida.” (LACAN, 2016, p. 400). Assim, o objeto perdido do desejo não é o de uma marca primordial, como pode ser lido em Freud (1974; 1996; 2020), mas uma perda que é produzida pelo movimento do desejo: é parte da natureza do desejo a produção desta perda, de modo que, “O que é visado no momento do desejo é, dizemos nós, uma nomeação do sujeito, que se revela falha. O sujeito na fantasia está na beira dessa nomeação, e é o que define seu papel estrutural” (LACAN, 2016, p. 406).

Foucault marca como santo Agostinho incorpora o desejo enquanto uma instância constituinte do sujeito, deixando entrever este segundo alvo crítico possível a partir da historicização do sujeito do desejo, ao utilizar os termos de uma incorporação do desejo à estrutura do sujeito. Segundo Foucault, para Agostinho, a punição da queda é a impossibilidade do homem de se controlar, a presença da libido é a presença de um desejo que age no homem para além de sua decisão refletida: a involuntariedade do desejo que irrompe é a presença da libido, uma “mudança que atinge a materialidade do corpo por meio da estrutura do sujeito” (FOUCAULT, 2022, p. 416). No movimento do desejo, portanto, aqui tomado indistintamente do ato sexual, não se verificaria uma natureza autônoma e oposta ao sujeito que o domina, “mas, sobretudo, a cisão que, dividindo todo

o sujeito, o fez querer o que ele não quer” (FOUCAULT, 2022, p. 429). Foucault interpreta as passagens de Agostinho circunscrevendo o desejo enquanto parte estrutural do sujeito, como condicionante, empregando os termos de uma cisão e divisão fundamental. A concupiscência, essa linha divisória que cortaria a relação direta do homem com seu ser e institui o desejo, a libido, Foucault (2022, p. 429) diz que “foi no interior do sujeito que, desde a origem, ela passou.” Desta forma, a concupiscência humana se apresenta enquanto uma revolta de si contra si, uma vez que o desejo porta e faz encontrar essa falta, se apresentando enquanto o involuntário que “está inscrito, em razão da queda, na estrutura atual do sujeito” (FOUCAULT, 2022, p. 430).

Agostinho estabelece o laço fundamental e indissociável entre a forma do sexo e a estrutura do desejo (FOUCAULT, 2022, p. 434), o uso do desejo, as formas com que o sujeito lida com seu desejo determina a subjetividade. Assim, o desejo assume lugar na constituição do sujeito e pauta sua estrutura em Agostinho e Lacan, está disposto em relação à falta, e rege a forma de existência do sujeito, sua relação com o mundo e com o outro:

Agostinho anuncia uma proposição que não parece ser uma das opiniões que se pode sustentar, e que foram efetivamente sustentadas, mas um princípio geral: por meio do pecado os homens assumiram a condição da morte, e não é possível haver união sexual (*concupiscitibus*) a não ser entre corpos mortais (FOUCAULT, 2022, p. 375).

A proposição lacaniana de que “não há relação sexual” (LACAN, 2003, p. 458), apresenta a impossibilidade da relação do sujeito senão através da fantasia no simbólico: mais uma vez é possível verificar uma inversão que se apresenta entre os dois autores, mantendo a impossibilidade marcada por uma falta fundamental em seu centro.

Na concupiscência, para Agostinho, o sexo, apresentando à visibilidade a transgressão no homem, torna-se no homem o que Adão foi pra Deus: o homem do homem, é a rebeldia contra a própria vontade. De acordo com Foucault:

É a forma involuntária de um movimento que faz do sexo o alvo de uma insurreição e o objeto do olhar. Visível e imprevisível ereção. Notemos, é claro, o fato de que a libido assim concebida se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino, suas formas e suas propriedades. Ela é originariamente fálica (FOUCAULT, 2022, p. 421).

A falta do desejo e a marca da involuntariedade da libido está posta no sujeito por todas as formas que o sexo pode frustrar as intenções do sujeito, na ereção e na impotência (FOUCAULT, 2022, p. 424). O falo como objeto imaginário em Lacan, sendo o significante de uma falta, da origem de uma perda e constituinte para a estrutura do sujeito, guarda a vizinhança que se estabelece na construção do desejo como fundamento estruturante do sujeito: “Na medida em que o sujeito é desejo, ele se vê ante a iminência

da relação castradora” (LACAN, 2016, p. 397). A leitura de Lacan situa o falo e a problemática trazida desde Freud em relação ao pênis enquanto objeto imaginário que significa simbolicamente a castração porque se situa no corpo – imaginário –, enquanto o que oscila em sua aparição e desaparecimento, fazendo-se marca da impossibilidade do infinito (LACAN, 2016, p. 398; 1998e, p. 837). Das afirmações de Freud (1975) sobre o rochedo da castração, Lacan (1998e, p. 835) a situa como o osso da análise: a castração é a pedra intransponível, é a marca da estrutura do sujeito, e se situa enquanto formadora do desejo.

À relação do desejo enquanto motor de si mesmo, que encontrando a falta de objeto, busca o reconhecimento de si, e em seu movimento se produz, noção de desejo de desejo, como se apresenta em Lacan (1998e), situa o modo de deslocamento do desejo, seu deslizamento, que não encontra um objeto final, também pode ser verificada, na leitura foucaultiana de Agostinho, como a forma da vontade, no que a “vontade se toma a si mesma como objeto” (FOUCAULT, 2022, p. 439), posto que a vontade “não quer simplesmente o que é desejado, não quer simplesmente o que é querido no desejo. Ela quer esta vontade que tem a forma da concupiscência, dá-se a si própria como fim na qualidade de vontade decaída” (FOUCAULT, 2022, p. 442), pautando a forma da vontade, e não seu objeto, como seu fim.

Para santo Agostinho “o sujeito se toma como objeto de sua própria vontade” (FOUCAULT, 2022, p. 443), porque ao consentir com sua vontade espera se realizar, mas encontra sua decadência. Para Lacan (2016, p. 134), o sujeito, que é sujeito do significante, aparece no deslocamento do desejo, que faz verificar sua falta-a-ser e, portanto, não pode chegar ao termo de seu desejo. Em ambos os autores, encontra-se uma relação de destituição do sujeito em relação ao objeto do desejo, em Agostinho, a perda do suporte ontológico, em Lacan (2016, p. 134), a “ausência do sujeito característica da incidência do desejo”, situada na falta-a-ser.

Para Lacan (2016), isso situa a experiência humana com o desejo, que se apresenta enquanto um impasse, no qual o sujeito precisa tornar-se objeto de um outro, que lhe garanta sua consistência:

Esses casos muito notáveis em que o sujeito receia a satisfação de seu desejo ocorrem com muita frequência. É que essa satisfação o faz passar a depender do outro que vai satisfazê-lo. [...] O sujeito passa o tempo evitando sucessivamente as chances que lhe são dadas de encontrar o que sempre foi pontuado na sua vida como o mais premente desejo. É que ali está também o que ele receia, essa dependência do outro que mencionei (LACAN, 2016, p. 118).

Se o desejo é o que implica a relação do sujeito com o objeto, o sujeito representa o

outro enquanto um signo, e o que o sujeito teme na realização do desejo é ser tomado pelo outro enquanto um signo, que o fecharia em uma representação, significando sua abolição. Assim, o desejo se configura enquanto metonímia, na figura de sua não satisfação e falta: “não é isso” (LACAN, 2016, p. 119). O desejo, mesmo em sua estrutura de pergunta inconsciente, se configura enquanto um impasse para o sujeito:

Se, como desejo, ou seja, na plenitude de um destino humano que é aquele de um sujeito falante, ele se aproxima desse objeto, o sujeito é pego numa espécie de impasse. Só consegue alcançar esse objeto, como objeto, se ele mesmo, como sujeito da fala, for apagado nessa elisão que o deixa na noite do trauma. [...] Ou então ele tem de tomar o lugar do objeto, substituí-lo, subsumir-se num certo significante (LACAN, 2016, p. 134).

Deste modo, também em ambos os autores o sujeito se situa em um paradoxo em relação a seu desejo: para santo Agostinho, o sujeito só pode ser abdicando do que se é, para ser com Deus, a única possibilidade de garantir seu ser; para Lacan, o sujeito só se produz pelo deslocamento de um desejo que não pode ser plenamente realizado senão às custas do próprio sujeito:

O mais paradoxal, o que mais nos serve de advertência é que, em suma, é sob esse significante, aqui totalmente desvendado em sua natureza de significante, que o sujeito termina se abolindo quando se apreende em seu ser essencial, se nos é lícito afirmar, com Espinosa, que tal essencial é seu desejo (FOUCAULT, 2022, p. 143).

A realização do sujeito em sua essência presume, portanto, o desaparecimento do sujeito, tanto para Agostinho como para Lacan. Contudo, enquanto Agostinho volta-se à destituição do sujeito pela obediência à Deus, que, seguindo sua lei e abdicando da vontade própria, em contrapartida encontra sua justa realização enquanto homem, criatura de Deus, para Lacan, é somente na lei do significante, em que a falta é incontornável, que é possível haver sujeito: é mantendo-se em relação com a falta que o sujeito pode emergir, mantendo-se em sua falta-a-ser. Dito de outro modo, os autores se invertem mantendo a relação com o desejo e a falta de modo fundamental: para Agostinho, o desejo e, conseqüentemente, a falta, deve ser evitado, a fim da realização do homem pela destituição do sujeito; para Lacan, o desejo e a falta devem ser mantidos enquanto único horizonte de possibilidade do sujeito, porque sem a falta não pode haver sujeito.

Contudo, Lacan e santo Agostinho ainda se conjugam quanto à forma desta destituição subjetiva. Àquilo que transgride a lei da linguagem, do Outro, Lacan chama gozo, sendo, sumariamente, um infinito sem limite, que não conhece a castração, a falta ou o limite, que está em contato direto com o objeto e que, portanto, não é apreensível na linguagem: é aquilo que não pode ser recuperado na ordem do sentido (LACAN 1998e, p. 836; MANZI FILHO, 2012, p. 180). Estando o sujeito situado na hiância e na falta

produzida pela linguagem, o gozo significa a perda do sujeito: na conjunção com objeto que lhe falta, na realização de seu ser, o sujeito perde sua existência. Essa infinitude do gozo comporta a marca de sua proibição e de sua impossibilidade pelo sujeito, e seu signo é o falo: isso a que se busca e se anseia enquanto fantasia fundamental de completude. Assim, sendo o falo o significante de uma impossibilidade, a elisão da falta e da divisão fundamental do sujeito, o que o gozo comporta é o limite e a destituição do sujeito (LACAN, 1998e, p. 838). Lacan situa o gozo enquanto aquilo que seria o ganho secundário do sintoma em Freud (1974; 1977; 1996b), como forma de negar a castração, uma ideia de sutura da divisão subjetiva que se produz pela impossibilidade que o simbólico instaura. Deste modo, o gozo só pode ser obtido na escala invertida da lei do desejo (LACAN, 1998, p. 841).

Junto à articulação de uma lógica de desaparecimento subjetivo em que o sujeito se põe em lugar de objeto, presente em Agostinho e Lacan, a imagem de santa Teresa d'Ávila é canônica: a passagem sobre o êxtase de santa Teresa é citada por Lacan (1985b, p. 103) como a imagem de um gozo, o lugar onde o sujeito é tomado como objeto, no caso, santa Teresa é tomada pela graça de Deus: em seu livro autobiográfico, santa Teresa (1961) narra a experiência de ser tomada por um anjo querubim, que finca-lhe um dardo flamejante em seu coração e arranca-lhe as entranhas, deixando-a arrasada, mas que, contudo, não desejava que aquilo acabasse, apesar da grandíssima dor, porque sabia que experimentava o grande amor da graça de Deus. Santa Teresa foi uma seguidora de santo Agostinho, e sua devoção sem precedentes à ética agostiniana do abandono de si reflete suas experiências narradas sobre sua destituição subjetiva em nome da figura de Deus como possibilidade de ser.

Tais discussões refletem um tipo de orientação clínica na psicanálise, uma vez que, na fantasia, na relação entre o desejo e o sujeito, este último experimenta, nos termos de Lacan, uma afânise subjetiva, seu desaparecimento. Onde o sujeito não pode se situar, é aí que isso – o inconsciente –, fala no sujeito. O desejo, portanto, por sua forma de derrisão do sujeito, se situa enquanto alvo de uma análise, na medida em que é para onde o sujeito não reconhece algo que fala em si mesmo que se direciona o tratamento analítico. É ali onde o sujeito desaparece que ele acredita poder restituir sua completude (LACAN, 2016, p. 454).

O desejo, portanto, situa-se como referente ético, tanto para Agostinho quanto para Lacan (1988), mas de forma invertida: o abandono do desejo para Agostinho, e a busca pelo desejo para Lacan, ambos, contudo, mantendo o desejo como um referente para a

subjetividade. Se Agostinho recompõe uma unidade entre desejo e sujeito, é ele quem permite uma analítica do sujeito de desejo (FOUCAULT, 2022, p. 451). Essa analítica revela um desejo que, em seu bloco único, presume-se um sujeito: sujeito do desejo. É somente pela possibilidade desse laço, atado por Agostinho, que o sujeito do desejo pode aparecer como propósito de produção analítica em Lacan: assume-se a possibilidade e o advento de um sujeito ali onde se encontra o desejo, de maneira que o desejo se torna o horizonte ético da psicanálise: tomar parte em seu desejo, não ceder, não abdicar de seu desejo, constatando sua falta-a-ser na produção subjetiva, não apesar da falta, mas com ela, se realizar em sua impossibilidade (LACAN, 1988); forma invertida da noção agostiniana em que, quando o sujeito se afirma em seu desejo, ele torna-se um sujeito desejanse, consente em ser uma forma decaída de não ser que o afasta de qualquer possibilidade de realização (FOUCAULT, 2022, p. 450).

A leitura que Foucault faz de santo Agostinho, apresentada em *As confissões da carne*, quando posta ao lado das noções lacanianas de desejo e estrutura do sujeito, permitem verificar como a presença de um sujeito do desejo cujas bases estão em santo Agostinho, está implicada na psicanálise, e como os fundamentos sobre o desejo enquanto ponto central de uma subjetividade, atrelado à falta, também remetem a noções agostinianas do sujeito. Deste modo, ainda que Lacan trate o desejo de forma estrutural, relacionado à estrutura simbólica de produção subjetiva, seu pressuposto guarda um núcleo comum com santo Agostinho, autor que marcou profundamente as noções ocidentais sobre o sujeito, a interioridade, o desejo e a linguagem.

4.3 SITUANDO HISTORICAMENTE A FUNÇÃO E O CAMPO DA EXPERIÊNCIA ANALÍTICA.

Nesta seção, busca-se apresentar a genealogia do sujeito do desejo como um quinto momento da leitura crítica de Foucault da psicanálise. Em composição com a crítica à psicanálise subjacente a todo o conjunto da *História da sexualidade* e exposta em seu primeiro volume, neste último volume Foucault realiza um movimento duplo: pela leitura da formação histórica de uma forma subjetiva que funciona como alicerce da possibilidade de pensar um sujeito na teoria psicanalítica, põe em questão as continuidades na forma de relação de poder em que o sujeito está situado na prática psicanalítica – em que se apresenta uma espécie de transformação preservativa.

As leituras foucaultianas da psicanálise servem como precursoras de problemas que

devem ser pensados no interior da teoria e clínica psicanalítica, assim, a crítica e contextualização histórica de seus processos pode ser tomada enquanto ponto de potencialização do debate e construção do campo psicanalítico. O que Foucault pretende mostrar, é que a psicanálise lacaniana opera a reprodução de uma forma subjetiva que toma a perspectiva de um sujeito de desejo que já está dado, e analisa sua forma, não se ocupa dos processos históricos constitutivos, como ao longo do tempo as palavras e as práticas, reproduzidas e alteradas, vão constituir a subjetividade contemporânea.

Foucault mostra que não só o conjunto teórico da psicanálise está fundamentado em um sujeito do desejo que conhece sua primeira formulação em santo Agostinho, mas também, e principalmente, a prática psicanalítica pressupõe tal forma subjetiva em sua vertente clínica. Daí a importância para Foucault, da tarefa de construção da genealogia deste modelo subjetivo: ela torna visível o terreno subjacente a uma prática de produção subjetiva que ganha grande relevância na modernidade.

Foucault declara, na introdução do segundo volume da *História da sexualidade*, a intenção de elaborar a genealogia do sujeito do desejo. Esse projeto se realiza em *As confissões da carne*, que situa historicamente o aparecimento de um sujeito do desejo, que tem no desejo a expressão da verdade de seu ser, ainda que de sua falta a ser. Se desejo e verdade assim se amarravam em uma estrutura invariável e aceita, Foucault transpõe esse rochedo pela elaboração da genealogia dessa forma subjetiva, fazendo aparecer a historicidade dessa estrutura. Nesse sentido, esta leitura de Foucault em *As confissões da carne* pode ser entendida enquanto uma leitura psicanalítica dos fundamentos da psicanálise, uma vez que ela faz aparecer um sistema de pensamento que organiza a lógica da psicanálise, que se explicita nela, mas que não podia, até então, ser dita: o lastro comum de um sujeito marcado por uma falta, que é recolhida através do desejo, significa a reprodução histórica de um modelo subjetivo que, ainda que posto de cabeça para baixo em sua abordagem ética, mantém o centro comum do desejo que marca uma falta ontológica no sujeito.

Neste movimento, Foucault marca historicamente a função e o campo da experiência analítica: o campo aberto pelo laço entre a forma confessional do desejo e a verdade é reorganizado na prática analítica, não mantém o mesmo objetivo, mas depende de uma composição confessional em sua formatação clínica, o que faz preservar uma formatação de lugares de poder estabelecidos, que são determinantes para a possibilidade de seu funcionamento, ou seja, a transferência.

O cristianismo estabelecerá o campo possível que faz articular o expurgo de uma falta

à sua confissão: a relação entre o mal e o dizer verdadeiro se cristaliza na ideia cristã da confissão e do exame de si, que é posto a prova a partir de um outro (FOUCAULT, 2022, p. 465), Foucault (2022, p. 492) lembra a frase de são João Crisóstomo, que orienta a prática da penitência e da confissão: “Enuncia tua falta a fim de destruir tua falta”. A preservação de um espaço onde o outro funciona como aquele para quem enuncio e verifico minha falta tem sua matriz preservada no espaço analítico, ainda que seus fins sejam opostos.

O campo da experiência analítica também está situado no tipo de localização a que o sujeito se situa quando em análise: a noção de interioridade subjetiva – que sua desconstrução se torna tão cara para a psicanálise lacaniana –, é presumida como forma de fantasia fundamental no início de um processo analítico, o que descende de uma construção que tem seu início com santo Agostinho.

O campo de efetividade da prática analítica retira seu poder daquilo mesmo que busca liberar o sujeito: sua implicação histórica fundamental. Essa proposição reflete uma composição entre a crítica presente em *Doença mental e psicologia*, na qual Foucault aponta que psicanálise produz a doença que quer tratar, e em *O poder psiquiátrico*, em que Foucault aponta a necessidade de o paciente entrar no funcionamento do hospital, e assumir-se como louco, para poder de lá sair.

Se para Lacan o sintoma é a verdade do que o desejo foi em sua história, em seu modo de determinação que se transmite enquanto resposta à questão da falta fundamental, e através do sujeito se apresenta enquanto uma questão daquilo que ele é (LACAN, 1998, p. 522), seu tratamento presume que o paciente se ponha neste lugar e fale a partir dele. Assim, o espaço engendrado pela confissão confia à prática analítica as posições fundamentais de onde este espaço pode intervir na relação do sujeito com sua verdade.

Atrelada à disposição histórica de seu campo, a função da psicanálise – ao menos em sua vertente lacaniana apresentada neste trabalho –, também encontra lastro comum com uma formação subjetiva que se torna possível junto à prática da confissão e do exame de si: a produção de um sujeito do desejo. É do laço estabelecido por santo Agostinho, entre um sujeito de desejo e um sujeito de direito, fazendo com que o sujeito se torne cúmplice do desejo que segue ou abandona (FOUCAULT, 2022, p. 436-439), que será possível assumir um sujeito a partir de um desejo, assim como a produção de um sujeito concomitante a um desejo. Nisso se verifica a noção lacaniana de uma responsabilização do sujeito por seu desejo, de que tome parte em seu desejo e dele não ceda (LACAN, 1985; 1988; 1998d; 2016).

Dado os posicionamentos e leituras que Foucault estabelece com a psicanálise no percurso de seu pensamento, marcadas nas obras apresentadas neste trabalho, afirma-se que a conclusão do percurso genealógico do sujeito do desejo apresentado por Foucault em *As confissões da carne*, representa um quinto momento de sua crítica à psicanálise, ainda que menos explícita que as outras e inserida em um conjunto maior de preocupações, Foucault articula os pressupostos teóricos que embasam a teoria psicanalítica de Lacan, nos fundamentos de sua teoria do sujeito, junto à sua disposição na prática analítica, que aponta para um diagnóstico histórico de uma repetição que se faz presente na psicanálise.

Nomear a repetição de algo que não se identifica é um exercício caro à psicanálise e, por isso, assume-se a ideia de que Foucault realiza, a seu modo, uma psicanálise do dispositivo psicanalítico: se o campo da psicanálise é tido enquanto um espaço de articulação entre o inconsciente, a verdade e a história (LACAN, 1998c, p. 261), pela localização do trauma enquanto aspecto singular, mas que encontra seu sentido quando vinculado à história, não podendo ser, portanto, independente dela, ao trabalhar a formação histórica de um modelo de subjetividade que se repete no dispositivo analítico como pressuposto, é possível afirmar que Foucault faz reconhecer as determinações subjetivas na história da psicanálise, o que, segundo Lacan (1998c, p. 264-266), é o que se passa em uma análise. Se “a historicidade fundamental do evento que retemos basta para conceber a possibilidade de uma reprodução subjetiva do passado no presente” (LACAN, 1998c, p. 289), a psicanálise partiria da atualização de uma relação histórica que se reconhece ao passo em que se registra uma determinação subjetiva, reconhecimento que abre possibilidade para uma atualização do sujeito. Nesse sentido, a crítica foucaultiana presente no conjunto da *História da sexualidade*, e principalmente em seu último volume, *As confissões da carne*, significa a abertura para atualização do entendimento da psicanálise lacaniana no que tange à sua articulação entre sujeito e desejo.

5. CONCLUSÃO

A partir do exposto, conclui-se que na *História da sexualidade 4: As Confissões da carne*, Foucault apresenta uma leitura crítica da psicanálise pautada na genealogia do sujeito do desejo: projeto que começa desde a publicação do segundo volume da *História da sexualidade*, mas que se completa neste quarto. A leitura foucaultiana da psicanálise extraída de *As Confissões da carne* apresenta um posicionamento e leitura diferente daqueles que o autor faz em outras obras que marcam seu debate com o campo psicanalítico: essa crítica está voltada à constituição do sujeito do desejo, e o lastro comum entre a noção de um sujeito de desejo em santo Agostinho e Lacan. A noção de um sujeito do desejo se desenvolve na psicanálise de Lacan a partir de sua leitura da obra freudiana, e Foucault marca seu campo de debate com a teoria lacaniana a partir do desenvolvimento histórico da noção de um desejo que presentifica uma falta a nível ontológico no sujeito, e que se estabelece enquanto fundamento para a prática psicanalítica. No que se refere às críticas de Foucault à psicanálise, este trabalho propõe uma divisão de sua leitura em 5 momentos, pensados a partir da publicação de suas obras.

Em um primeiro momento, tendo a obra *Doença mental e personalidade/Doença mental e psicologia* como marco, Foucault desenha uma crítica ao modelo teórico da psicanálise, que a pauta como herdeira de uma forma de tratamento e concepção da doença mental embasada na evolução de estruturas afetivas, criando etiologias para explicá-la a partir da criação de uma metapsicologia. Em que se verifica a exclusão do caráter histórico e social da doença mental, em favor de sua singularização, indicativo do que Foucault (2000, p. 13) caracteriza como uma botânica da doença mental.

Em um segundo momento, tendo como referência a obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, Foucault assume uma postura elogiosa em relação à possibilidade teórica que a psicanálise apresenta, se constituindo enquanto uma contraciência em relação às ciências humanas, pela característica de investigação daquilo que representa os limites da noção de Homem. Juntamente ao questionamento sobre o campo de possibilidade de onde a ideia de homem pode surgir, a psicanálise – pensada a partir de sua vertente que articula a ela as noções gerais da linguística, ou seja, a psicanálise lacaniana –, representaria, para Foucault (2016a), uma linha de força para um pensamento que se pretende para além da ideia de Homem.

O terceiro momento tem como referência o curso *O poder psiquiátrico*, em que se lê uma inflexão da leitura crítica de Foucault em relação à psicanálise: aqui, Foucault se volta aos problemas da prática psicanalítica que, em seu enquadramento clínico e campo

de origem, descendem da construção de um tipo de relação de poder que remonta à psiquiatria. A psicanálise é tratada por Foucault (2022, p. 244), portanto, como uma das formas de disseminação do poder psiquiátrico, que age a partir de uma prática que se intitula não-psiquiátrica.

O quarto momento tem como referência o curso *A hermenêutica do sujeito*, em que Foucault apresenta a possibilidade de se ler a psicanálise como atualização de uma forma de relação do sujeito consigo característica da antiguidade grega: o cuidado de si. Esta perspectiva se pauta na transformação subjetiva que se passa na psicanálise na relação do sujeito com a verdade, em que, para ter acesso à verdade, é necessário que o sujeito se modifique. Aqui, Foucault toma uma postura positiva em relação às possibilidades da prática psicanalítica, ao dizer que Lacan recolocou, na modernidade, a questão da relação do sujeito com a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 29).

Estes quatro momentos – que seguem a ordem de publicação de suas obras –, marcam posicionamentos diferentes de Foucault em relação à psicanálise, variando o objeto de sua crítica. Sumariamente, estão organizados da seguinte forma: em *Doença mental e personalidade*, assim como em *Doença mental e psicologia*, Foucault toma um posicionamento crítico em relação à psicanálise, pautada em seu modelo teórico; em *As palavras e as coisas*, Foucault passa a um posicionamento elogioso em relação à psicanálise, também pautado em seu modelo teórico; já em *O poder psiquiátrico*, Foucault retoma um posicionamento crítico à psicanálise, mas pautado em sua forma prática; em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault volta a uma postura elogiosa com relação à psicanálise, também pautado em sua forma prática, ainda que em nível mais especulativo. O que não só marca a polivalência de Foucault em relação ao tema da psicanálise, como seu atravessamento pela obra do autor.

O projeto da *História da sexualidade* tem seu primeiro volume publicado em 1976, e embora a psicanálise apareça enquanto alvo crítico de Foucault, o objeto e a forma de sua construção crítica não variam significativamente em relação à crítica feita em *O poder psiquiátrico*, de 1973, em que a psicanálise é apresentada como alinhada à produção de normatizações, decorrentes de um enquadramento clínico confessional. No primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault adiciona a sexualidade nessa equação – também já anunciada ao fim de *O poder psiquiátrico* –, estendendo sua crítica, sem, contudo, modificá-la.

Contudo, a partir da publicação, em 2018, do quarto volume da *História da sexualidade: As Confissões da carne*, é possível extrair um quinto momento da crítica de

Foucault à psicanálise: esta crítica tem como objeto o sujeito do desejo, que se estabelece enquanto pano de fundo para a teoria e prática psicanalítica. Foucault (2022) estabelece o lastro comum entre santo Agostinho e Lacan, em relação a um desejo que marca a falta ontológica em uma estrutura subjetiva. Ainda que Foucault não mencione diretamente o psicanalista francês, a construção de uma genealogia do sujeito do desejo, que se conclui neste quarto volume da *História da sexualidade*, pode ser lida como uma crítica implícita às formulações do desejo no campo da psicanálise, o que se verifica na leitura, escolha dos termos e apresentação que Foucault emprega no último subcapítulo de seu projeto: *A libidinização do sexo*.

A noção do desejo enquanto marca fundamental da subjetividade e a possibilidade de uma análise do sujeito do desejo é apresentada por Foucault (2022, p. 406-453) como o movimento agostiniano que marcará profundamente o mundo ocidental, e é certo incluir a psicanálise neste campo. Desta forma, este quinto momento da crítica de Foucault à psicanálise está pautado em seu modelo teórico e prático, uma vez que se dirige à genealogia dos fundamentos teóricos da psicanálise, que determinam a prática analítica.

Deleuze (2003, p. 119) conta que em seu último encontro com Foucault, este lhe disse que não suportava a palavra desejo, que sua invariável associação com uma falta – e mesmo nas proposições de Deleuze, de um desejo como produção –, o fazia ter a necessidade de usar outra palavra. O desejo como movimento de uma estrutura, como ponto de verificação de uma falta subjetiva, ou como primazia do movimento subjetivo, é o que constitui o alvo da crítica genealógica de Foucault sobre o sujeito do desejo, que não acerta somente a psicanálise, mas todo um conjunto de saberes que se fundamentam em tal deshistoricidade do desejo: uma noção tão historicamente carregada, que perde seu traço histórico, tornando-se estrutural ou invariável.

Nesse sentido, a crítica de Foucault (2022, p. 406-453) à psicanálise neste momento volta-se à forma do estruturalismo lacaniano. A crítica à dimensão estrutural do desejo no sujeito lacaniano aparece neste quinto momento crítico à psicanálise extraído de *As confissões da carne*, em que a figura da estrutura de um sujeito que marca sua falta ontológica pelo desejo, se apresenta como repetição de um modelo teológico que se inaugura com santo Agostinho.

Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe (1991, p. 137) debatem a centralidade da falta na teoria lacaniana enquanto uma ontologia negativa do sujeito: tal noção seria o resíduo teológico que pauta uma teologia negativa na perspectiva do sujeito presente em Lacan. Nancy (2013, p. 100) também considera a dimensão estabelecida pelo desejo em

Lacan como de substrato teológico no que se refere à forma de adoração do impossível e de sua busca incessante, o que se coaduna com o movimento da crítica foucaultiana extraída d'*As confissões da carne* apresentada neste trabalho: a repetição, ainda que invertida, de um modelo teológico do sujeito do desejo, pautado em uma falta em ser.

A divisão e apresentação dos momentos de crítica e as leituras feitas por Foucault da psicanálise expõem a ambivalência que a psicanálise tem para o autor, não só a transição entre posicionamentos elogiosos e críticos em relação tanto à teoria quanto à prática analítica, mas que, neste último caso, aconteceram em um mesmo período: a *História da sexualidade 4: As Confissões da carne*, é escrita em 1981, mesmo período em que Foucault ministra o curso *A hermenêutica do sujeito*, em 1982, ou seja, no mesmo período em que escreve uma crítica aos fundamentos teóricos da psicanálise, que compõem e determinam sua prática, Foucault toma uma postura elogiosa de sua prática ao supô-la como atualização da relação do sujeito com a verdade.

No trajeto apresentado neste trabalho, é possível ver como Foucault passa de uma crítica geral à psicanálise a uma crítica mais específica, que culmina na crítica à forma subjetiva assumida na psicanálise lacaniana em relação ao desejo. Neste movimento, Foucault passa de leitor à debatedor da psicanálise, uma vez que propõe a revisão de seus fundamentos a partir da historicização de seus pressupostos fundamentais, bem como propõe a possibilidade de atualização da interpretação da prática analítica como criação de espaços de liberdade pelo prisma do cuidado de si em *A hermenêutica do sujeito*.

Se Foucault não escreveu uma obra dedicada à psicanálise como fez com outros temas (CHAVES, 1988), é porque a tomava enquanto ferramenta do pensamento, em suas possibilidades teóricas, e como possibilidade de produção de espaços de liberdade em suas possibilidades práticas, ao mesmo tempo em que percebia as determinações históricas que a prendiam a um terreno comum de suas críticas, como ao poder psiquiátrico, em suas limitações práticas, integrada ao dispositivo da sexualidade, assim como uma noção deshistoricizada de desejo, criticando a forma estrutural como o desejo se apresenta na teoria psicanalítica de Lacan: operando através de uma analítica do sujeito do desejo, que retira sua concepção de sujeito da repetição de um modelo teológico, ainda que invertido, atrelado à falta constituinte. Portanto, a ambivalência de Foucault em relação à psicanálise também pode ser vista como seu posicionamento geral em relação a ela: a depender do objeto com que trata, seu uso se torna frutífero, ou parte do problema. O que reflete a reiterada importância histórica que Foucault atribui a seus objetos de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 7ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- ALLOUCH, Jean. **A psicanálise é um exercício espiritual?** Resposta a Michel Foucault. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- BATAILLE, Georges. **A literatura e o mal**. trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- BIRMAN, Joel. **Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- CANDIOTTOO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CASTEL, Robert. **O psicanalismo**. Rio de Janeiro: Graal. 1978.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Trad.: Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2014
- CHAVES, Ernani Pinheiro. **Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”**: Foucault leitor de Santo Agostinho. Revista De Filosofia Aurora, v. 31, n. 52, 2019.
- CHAVES, Ernani Pinheiro. **Dos “atletas da temperança” ao “herói virtuoso”, do rei ao pastor**: Foucault e o que há de singular no cristianismo. Revista Síntese, Belo Horizonte, v. 51, n. 159, p. 129-144, 2024.
- CHAVES, Ernani Pinheiro. **Foucault e a Psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia primeira**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo, v.1: o campo do signo**. Trad. A. Cabral. São Paulo: Ensaio, 1993.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- EIDELSZTEIN, Alfredo. **O Grafo do Desejo**. São Paulo, Toro Editora, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. 5. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito:** Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas:** Uma arqueologia das ciências humanas. trad. Selma Tannus Muchail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.
- FOUCAULT, Michel. **Doença mental e psicologia.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade clássica.** 12 Ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I:** A Vontade de Saber. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II:** O Uso dos Prazeres. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III:** O Cuidado de Si. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade IV:** As Confissões da Carne. São Paulo: Paz e Terra, 2022.
- FOUCAULT, Michel. **Maladie mentale et personnalité.** Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- FOUCAULT, Michel. Lacan, o “Libertador” da Psicanálise. In: FOUCAULT, Michel. **Problematização do Sujeito:** Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. (Coleção Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **O Poder Psiquiátrico:** Curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes Editora Livraria Ltda, 2022a.
- FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade:** Curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- FREUD, Sigmund. A Interpretação dos Sonhos. In: FREUD, Sigmund. Edição standard brasileira das **obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: **Obras Incompletas de Sigmund Freud.** Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: **Obras Completas. Vol. 16.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável. Edição Standard Brasileira das obras completas, vol. XXIII, 1975.
- FREUD, Sigmund. As resistências à psicanálise. In: **Obras Completas. Vol. 16.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- FREUD, Sigmund. Caminhos de formação de sintomas. In: **Obras completas, volume 13.1** ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. Cinco lições de psicanálise. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: **Obras Completas. Vol. 17** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. Luto e Melancolia. **Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud**, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Isso. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: **Obras Completas. Vol. 17** São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974b.

FREUD, Sigmund. Os chistes e sua relação com o inconsciente (1905). **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. São Paulo: Novo Disc Brasil, 1997, sob licença de Imago, Rio de Janeiro, 1997.

FREUD, Sigmund. Os Instintos e seus Destinos. In: FREUD, Sigmund. (1914 - 1916). **Obras Completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Perda da realidade na neurose e na psicose. In: **Obras Completas. Vol. 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Psicopatologia da vida cotidiana. Sobre esquecimentos, lapsos verbais, ações equivocadas, superstições e erros. In: **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

FREUD, Sigmund. Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu. In: **Obras completas, volume 11**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Obras completas, volume 6**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

GROS, Frédéric. **Advertência**. In: FOUCAULT, M. **História da sexualidade IV**: As confissões da carne. São Paulo: Paz e Terra, 2022. p. 6-12.

GROS, Frédéric. *O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si*: Genealogia de um texto. (trad.) Fábio Vergara Cerqueira. **Veredas da História**, [online], v. 10, n.1, p. 15-26, julho, 2017, ISSN 1982-4238.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

JESUS. Santa Teresa de. **Obras de Santa Teresa de Jesus**. Trad. Carmelitas descalças do convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Vozes, 1961.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998h.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d.

LACAN, Jacques. A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

LACAN, Jacques. Do sujeito enfim em questão. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998g.

LACAN, Jacques. O aturdido. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 1**: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2**: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 4**: A Relação de Objeto (1956-1957). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5**: As formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário. Livro 6**: O desejo e sua interpretação (1958-1959). (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller). Trad. C. Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2016;

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: A Ética da Psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: A angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 13**: O objeto da psicanálise Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2018.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20**: Mais, ainda. (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller, Trad. M.D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998e.

LACAN, Jacques. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: **Escritos**. Rio

de Janeiro: Jorge Zahar, 1998f.

LORENZINI, Daniele. **O Desejo como “Transcendental histórico” da História da Sexualidade.** Revista Ideação, n. 44, 2021, p. 63-73.

MANZI FILHO, Ronaldo. Uma breve arqueologia do conceito de gozo na clínica lacaniana. **Rev. bras. psicanál.**, São Paulo, v. 46, n. 4, p. 173-184, dez. 2012. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2012000400015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 05 dez. 2024.

MARTINS, Luiz Paulo Leitão. **Sujeitos de verdade: Foucault e uma genealogia da psicanálise.** Curitiba: Kottter editorial, 2021.

MARTINS, Victor M. Nobre. **Foucault, crítico do sujeito lacaniano: Breves comentários sobre a História da sexualidade IV – As confissões da carne**, de Michel Foucault. Lacuna: uma revista de psicanálise. São Paulo, n. -5, p. 3, 2018.

MASARO, Leonardo. **Reconciliação com a História: Foucault do Estruturalismo ao Pós-Estruturalismo.** Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.6, n.1, jul. 2018, p. 379-400.

MEZAN, Renato. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo.** Trad. Celina Luz. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1974.

MILLER, Jacques-Alain. **Percursos de Lacan: uma Introdução.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

NALLI, Marcos. **Possibilidades e limites da cura nos textos protoarqueológicos de Michel Foucault.** Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 2, p. 153-177, 2011.

NALLI, Marcos. **Querer não querer: A análise foucaultiana da obediência monástica e seu índice crítico à biopolítica em tempos de neoliberalismo.** Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 69-91, 2022.

NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **O título da letra: uma leitura de Lacan.** Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.

OLIVEIRA, Eduardo Jorge de. **Sade: Moeda impossível, corpo inesgotável.** In: SADE, Marquês de. Justine, ou os tormentos da virtude. trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2019.

OLIVEIRA, Livia; AFONSO, Helio; MARQUES, Paula; GERMINIANI, Francisco; LUCIANO, Paola. Jean-Martin Charcot's influence on Sigmund Freud's career. *Neurology*. V. 90. n. 15. April, 10. 2018.

RAMOS, Douglas Rossi; CARDOSO JR, Hélio Rabello. **A subjetividade e a objetividade em Michel Foucault e Karl Marx: Algumas considerações.** Psicologia Argumento, v. 31, n. 75, p. 637-643, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da psicanálise na França: A batalha dos cem anos Volume 1: (1885-1939).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth. **História da psicanálise na França: A batalha dos cem anos** Volume 2: (1925-1985). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Lacan, a despeito de tudo e de todos**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SADE, Marquês de. **Justine, ou os tormentos da virtude**. trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2019.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2005). **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo, SP: Editora da Unesp.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAFOUAN, Moustapha. **Lacaniana I: Os Seminários de Jacques Lacan 1953 – 1963**. Tradução: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2006.

TAVARES, José Luiz Cordeiro Dias. O laço de Eros entre a literatura e a psicanálise. **J. psicanal.**, São Paulo, v. 52, n. 97, p. 35-50, dez. 2019. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352019000200004&lng=pt&nrm=iso>.

TEMPLE, Giovana. **O desejo no pensamento de Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade**. Lampião. Revista de Filosofia, v. 1, p. 111-141, 2020.

TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Um estudo sobre a psicanálise na obra de Michel Foucault**. Revista de Psicologia, v. 22 n. 2, p. 22-31, jul./dez. 2004.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ZAFIROPOULOS, Mark. **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ZOUNGRANA, Jean. **Epistème**. Mnemosine, Rio de Janeiro: Vol. 11, nº 1, pp. 299 - 308, 2015.