

# Libido, desejo e carne: dos padres apostólicos a uma psicanálise sem igreja

Libido, Desire and Flesh: from the apostolic fathers to a churchless psychoanalysis

Thamy Ayouch

**Resumo:**

A psicanálise faz parte da “grande família de tecnologias sexuais”, Foucault argumenta no primeiro volume da *História da sexualidade*, e está intimamente associada à história do dispositivo de sexualidade, que constitui a sua arqueologia. A recente publicação póstuma do quarto volume desta obra permite refinar a leitura da psicanálise por Foucault e esclarecer sua filiação com o poder pastoral. A genealogia do sujeito de desejo através da problematização da carne cristã parece ser uma genealogia implícita da psicanálise. Cabe, portanto, perguntar em que consiste essa extensão indireta da arqueologia da psicanálise estabelecida na *Vontade de Saber* pela sua genealogia implícita nas *Confissões da carne*, e a que essa genealogia revela. Surge aqui a questão de saber se a própria psicanálise não pode participar dessa genealogia realizada por Foucault, assumindo sua função de “saber perspectivado” e de epistemologia situada. A explicitação dos escritos dos padres apostólicos por Foucault servirá de bússola para repensar as noções de sexualidade, poder, e sujeito nas teorizações e práticas analíticas.

**Palavras-chave:**

Psicanálise, Foucault, sexualidade, carne, sujeito.

**Abstract:**

Psychoanalysis is part of the “great family of sexual technologies”, Foucault argues in the first volume of the *History of Sexuality*, and is closely associated with the history of the deployment of sexuality, which constitutes its archaeology. The recent posthumous publication of the fourth volume of this work allows us to further this foucaultian reading of psychoanalysis and clarify its affiliation with pastoral power. The genealogy of the subject of desire through the problematization of christian flesh seems to be an implicit genealogy of psychoanalysis. It seems, therefore, relevant to ask in what consists this indirect extension of the psychoanalysis archeology established in *The Will to Knowledge* into its implicit genealogy in *The Confessions of the Flesh*, and what this genealogy reveals. Could psychoanalysis participate to its own genealogy performed by Foucault, and assume a position of “perspectivized knowledge”, and standpoint epistemology? Foucault’s account of the writings of the apostolic fathers shall serve as a compass to rethink the notions of sexuality, power, and subject in psychoanalytical theorizations and practices.

**Keywords:**

Psychoanalysis, Foucault, sexuality, flesh, subject.

## PROBLEMATIZAÇÕES

### AS HISTÓRIAS DA SEXUALIDADE

Algum tempo após a publicação da *Vontade de Saber*, Michel Foucault retomou seu projeto de uma *História da Sexualidade* em seis volumes, e decidiu dedicar um estudo especial aos primeiros escritos do cristianismo, para abordar logo depois os textos antigos do período helenístico e latino. A análise dos escritos dos padres da igreja do segundo ao quinto século confirma certas posições do primeiro volume da *História da Sexualidade*, entre as quais a refutação da periodização geralmente associada à história da sexualidade.

Contra a ideia de uma grande fase repressiva inaugurada na era clássica e liberada no século XX, Foucault propõe:

uma inventividade perpétua, uma corrente constante de métodos e procedimentos, com dois momentos particularmente fecundos nessa história proliferante: em meados do século XVI, o desenvolvimento de procedimentos de direção e exame de consciência; no início do século XIX, o aparecimento das tecnologias médicas sobre o sexo (Foucault, 1976, p. 158)<sup>1</sup>.

Definida como “a totalidade dos efeitos produzidos nos corpos, comportamentos e relações sociais por um determinado dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa” (Foucault, 1976, p. 168), a sexualidade é o produto de técnicas que datam das práticas penitenciais do cristianismo. Muito antes do cristianismo medieval, a exomologese<sup>2</sup> e a exagorese<sup>3</sup> teorizadas pelos padres da igreja fundaram estas técnicas, como pretende mostrar o quarto volume da *História da sexualidade*. Porém, no século XVIII, essas práticas da carne foram secularizadas e o sexo virou uma questão de Estado através da medicina, da economia, da pedagogia e da psicologia. Todavia, se essas novas tecnologias do sexo retomam certos métodos formados pelo cristianismo,

- 1 Todas as citações de Foucault provêm das obras em francês e são traduzidas por mim.
- 2 A exomologese, conversão-penitência dramatizada, é definida por Foucault como “o ato global pelo qual se reconhece como pecador” (Foucault, 1981-82/2018, p. 71).
- 3 Profundo exame de si, a exagorese é definida como “discurso obrigatório, tão frequente e completo quanto possível, endereçado àquele que se encarrega de dirigir a conduta daquele que confessa : tem como objeto principal o que está escondido nas profundezas da alma, e que ali se esconde porque diz respeito aos primeiros movimentos da alma, ainda tão tênues que correm o risco de escapar do olhar se não se prestar aguda atenção a eles, e porque diz respeito às incitações do Sedutor que se dissimula detrás de formas enganosas” (Foucault, 1981-82/2018, pp. 367-368).

inscrevem-se mais na normalização do que na lei, e visam a questão da vida e da doença mais do que a da morte e do castigo eterno: “a carne é reduzida ao organismo” (Foucault, 1976, p. 156).

A psicanálise, Foucault argumenta, “faz parte desta grande família de tecnologias sexuais que data de tanto tempo na história do Ocidente cristão” (Foucault, 1976, p. 158). Porém, ela está intimamente associada à história do dispositivo de sexualidade, que revela a sua arqueologia: neste dispositivo, embora ela difira da teoria da degeneração, ela fixa a sexualidade no sistema de aliança e funciona como um elemento diferenciador de classe. Familiarizando a sexualidade através da fantasia do incesto, ela perpetua a psiquiatrização do sexo, a problematização da sexualidade das crianças e a medicalização da sexualidade feminina nas famílias burguesas ou aristocráticas. Além disso, a psicanálise retoma a hipótese repressiva, postulando que a sexualidade está sujeita à lei e à interdição. Ao teorizar a consubstancialidade da lei e do desejo, a psicanálise se estabelece como uma técnica para remover os efeitos da interdição, cujo rigor se revela patogênico. Através da inunção a levantar o recalque, ela retoma “a grande exigência da confissão que se formou há tanto tempo” (Foucault, 1976, p. 173), e assim vincula a verdade ao questionamento da interdição.

Dentro desta periodização múltipla da sexualidade que remonta ao cristianismo, cabe, portanto, distinguir várias histórias de psicanálise:

- Uma história dos procedimentos de produção de uma verdade de si, a partir de um dizer de si que jaz no fundamento da subjetividade, história estabelecida pelo cristianismo – que Foucault reconstrói a partir do século II, em *As Confissões da carne*. Nesta história aparece uma continuidade entre o regime cristão do pastorado e a psicanálise;
- Uma história da mudança dos regimes de poder: o dispositivo de sexualidade é contemporâneo da passagem de um sistema de poder monárquico-jurídico para um sistema disciplinar. Aqui, a psicanálise é desligada do pastorado: ela se inscreve nas tecnologias do sexo introduzidas pela medicina, e retoma a hipótese repressiva, discurso-encobridor do dispositivo de sexualidade.

Esta articulação do desejo e da lei, através da proibição e do sigilo, instaura a hipótese repressiva generalizada (mascarando a especificidade do regime do poder disciplinar e sua ruptura com o regime monárquico-jurídico), e, ao mesmo tempo, retoma certos elementos do “sujeito de desejo” introduzido por Agostinho.

Redigidas seis anos após *A Vontade de saber*, *As Confissões da carne* esclarecem essas hipóteses sobre a genealogia do sujeito da sexualidade, sujeito do desejo próprio à psicanálise segundo Foucault. A publicação póstuma recente desta obra permite refinar a leitura da psicanálise por Foucault em *A Vontade de saber* e esclarecer sua filiação com o poder pastoral.

*Proponho considerar genealogia do sujeito do desejo através da problematização da carne cristã em As Confissões da carne, como genealogia implícita da psicanálise.* A dupla história de continuidade e ruptura da psicanálise com o poder pastoral constitui, mais do que uma arqueologia, uma genealogia que revela descontinuidades e inconsistências discursivas, saberes desqualificados e relações de poder mutáveis. Cabe, portanto, perguntar em que consiste essa extensão indireta da arqueologia da psicanálise estabelecida em *A Vontade de Saber* pela sua genealogia implícita em *As Confissões da carne*. O que essa genealogia revela? Será aplicável tal qual à psicanálise? Como, aliás, essa genealogia implica, para uma psicanálise contemporânea, uma reconfiguração das modalidades da cura, e dos instrumentos de sua simbolização-teorização?

## ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA DA PSICANÁLISE

Para pensar como se articulariam uma arqueologia da psicanálise, na *Vontade de Saber*, e sua genealogia implícita nas *Confissões da Carne*, cabe, antes de tudo, lembrar o significado dessas noções para Foucault. A arqueologia designa as condições concretas de possibilidade dos discursos de saber em um determinado momento, inserindo-os no tecido do espaço social e histórico. Seu objetivo é descrever a transformação dos discursos e das suas modalidades, assim como historicizar os procedimentos de nomeação e classificação. Trata-se de focar a atenção nas formas pelas quais novos objetos emergem em discursos que se respondem além da sua dispersão, e se encaixam em uma configuração epistêmica coerente. Esta historicização, porém, não deixa de ter efeitos no presente: revela que as produções atuais do saber pertencem a um regime de discursividade e a uma configuração de poder.

É nesse ponto que a arqueologia se articula, a partir dos anos 70, a uma genealogia. Se Foucault parece ter abandonado o tema dos discursos depois de 1971, em favor de uma análise das práticas e estratégias, passando assim para uma “dinástica do saber”, ele mantém, todavia, uma análise constante da relação entre os discursos e as condições econômicas e políticas do seu surgimento. Genealogia é, portanto, um empreendimento que visa liberar os saberes subjulgados, opondo-os à hegemonia de um discurso teórico unitário, formal e científico, para resgatar descontinuidades, rupturas e irregularidades (Foucault, 1976/1997). Contra qualquer instância unificadora dos saberes, que os classifica, hierarquiza e subordina a um conhecimento verdadeiro numa

dada “ordem do discurso”, a genealogia reativa os saberes locais, desqualificados e incoerentes. Como indica Foucault, a genealogia opõe-se à metafísica, “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias indefinidas”, à “busca da ‘origem’” (Foucault, 1971/2001, p. 1006). Revela as meticulosidades e os acasos das primícias, os acidentes e desvios, os erros e reversões, a “maldade irrisória” e os juízos errados que “deram origem ao que existe para nós” (Foucault, 1971/2001, p. 1009). A genealogia visa, portanto, restabelecer os diferentes sistemas de submissão, o delicado equilíbrio das relações de poder, as transformações da vontade de saber, concebida, conforme Nietzsche mostrou, como paixão, implacabilidade, crueldade, injustiça. Coloca-se na “articulação do corpo e da história” (Foucault, 1971/2001, p. 1009): é um “saber perspectivado”, que não procura apagar sua situação, seu viés, mas procede, no entanto, a uma dissipação de identidade. O que a genealogia descobre são relações particulares de poder, que assim designadas, podem ser deslocadas, redistribuídas. Neste sentido, a genealogia derruba as relações de poder: não as anula, mas as reconfigura.

A arqueologia da psicanálise revela a configuração epistêmica na qual ela inscreve seu discurso e a convergência do seu discurso com aquele das disciplinas contemporâneas. Seus objetos aparecem como inscritos nas condições positivas de certas relações estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas e técnicas, e procedimentos de gestão dos corpos. No centro desta nebulosa surgem duas discursividades principais próprias ao dispositivo de sexualidade: o discurso sobre a própria sexualidade é constitutivo da verdade subjetiva; a única relação entre poder e sexualidade é repressiva.

Em vez de procurar resgatar uma origem ilusória da psicanálise – onde colocá-la, aliás, no inconsciente freudiano, na crítica kantiana do saber, no sujeito cartesiano, ou no *gnōti seauton* socrático, para citar apenas estes momentos? – uma genealogia foucaultiana da psicanálise se proporia estudar os diversos acidentes e descontinuidades, em múltiplas histórias, que constituem fios na trama do seu discurso. Esta genealogia iria contra a evidência das grandes periodizações clássicas, contestaria as preconcepções da história, reativaria a multiplicidade de saberes locais que produzem formalizações do corpo e da consciência de si. O corpo aparece aqui ao mesmo tempo como carne, fonte do desejo, e como organismo, ferramenta da medicalização do sexual. *Surge aqui a questão de saber se a própria psicanálise não pode participar dessa genealogia realizada por Foucault, assumindo assim sua função de “saber perspectivado” e de epistemologia situada: a revelação de lutas de forças e modalidades de saber, múltiplas e dispersas, teria, portanto, efeitos sobre a concepção da cura, o manejo da transferência e sua teorização. A epistemè psicanalítica, a*

estrutura da constituição da verdade na psicanálise, sua “hermenêutica da suspeita” (Ricoeur, 1956/1995) se aplicaria assim ao seu próprio discurso, para desvendar a sua postura enunciativa, e detectar o que excede e lastra o processo analítico. Participar da própria genealogia estabelecida por Foucault significaria então, para a psicanálise, reconfigurar as relações de poder que nela podem aparecer.

Para abordar estas questões, começarei por retomar algumas análises *das Confissões da Carne*, para logo confrontá-las com o funcionamento da prática e do discurso analítico, e examinar os seus efeitos.

### **CARNE, LIBIDO E SUJEITO DO DESEJO**

De 1979 a 1982, Foucault substitui seu projeto de uma história da sexualidade moderna por um estudo da experiência da carne nos primeiros momentos do cristianismo: seu aparecimento como lugar de uma hermenêutica de si, de uma decifração meticulosa e redentora do desejo. O trabalho tem três partes principais: os atos de verdade dessa nova experiência, as motivações e efeitos da virgindade, e a doutrina do matrimônio dos primeiros padres da igreja. Pretendo recordar aqui alguns pontos desta análise.

Uma das principais teses desenvolvidas em *As Confissões da Carne*, mas também em vários outros textos, consiste em ressaltar que as restrições dos atos sexuais não procedem do cristianismo, mas já de filósofos pagãos hele-nistas e romanos. A constituição de um código sexual organizado em torno do casamento, da virgindade, e da procriação é anterior ao cristianismo (Foucault, 1981-82/2018, pp. 60-61)<sup>4</sup>: este, porém, a assume através da formação de tecnologias do indivíduo, como a disciplina penitencial e a ascese monástica. A partir do segundo século, surgem práticas de exomologese, conversão-pe-nitência, expressão global, pública e dramática do ser pecador, e práticas de exagorese, “*ars artium*”, que consistem em dirigir verbalmente a um outro um meticuloso exame de si mesmo. Essas duas instituições, aleturgias do “fazer-verdade” e “dizer-verdade” (Foucault, 1981-82/2018, p. 366), embora distintas, interferem uma na outra e às vezes se misturam.

Outro tipo de experiência aparece então através da preeminência cristã da castidade absoluta, e da luta contra a concupiscência da carne: vinculada com o mal e a verdade, a subjetividade passa a ser definida como conheci-

4 Foucault já abordou essa contra-história oficial da carne e das técnicas de poder que a instituíram em 1978 em seu texto “Sexualidade e Poder” (Foucault, 1978b/2001). O cristianismo não introduziu uma vasta proibição sobre uma sexualidade anteriormente livre na antiguidade grega e romana; pelo contrário, foi uma moralidade sexual estoica, apoiada pelas estruturas sociais ideológicas do Império romano, que instaurou certas práticas e excluiu outras.

mento de si por si, constituição de si como objeto de investigação e discurso, purificação de si a partir da revelação dos segredos os mais profundos. Essa experiência de presença a si e transformação de si coloca o problema da carne no centro do seu dispositivo.

Os antigos objetivos de reconhecer os erros e restaurar o controle de si são, portanto, profundamente alterados pelo monarquismo, especialmente no que diz respeito à obediência. Essa, total, inteiramente sujeita à direção de um outro, visa, através da conduta cristã, renunciar à vontade. Não se trata mais, como para os antigos, de estabelecer uma soberania sobre si mesmo, mas de ser despojado de todo controle para querer apenas o que Deus quiser. Este exame é incessante, deve penetrar cada vez mais profundamente nos segredos da alma. Eis aqui uma obrigação de verdade: a confissão, descoberta interior, gesto que ao mesmo tempo esconde e mostra, permite reconhecer um ato maligno, e reconhecer-se como autor desse ato (Foucault, 1981-82/2018, p. 401).

Afirma-se então o papel do sacerdote como guia de vida e diretor das almas: esse mestre da penitência deve, como o pastor de um rebanho, zelar pela existência de todos/as a cada momento, cuidando de cada um/a individualmente, “esforçando-se por conhecê-los no fundo de suas almas” (Foucault, 1981-82/2018, p. 378). As características do poder pastoral são detalhadas por Foucault no texto “O sujeito e o poder”: esta forma de poder orientada para a salvação, individualizadora e oblativa, está ligada à produção da verdade do indivíduo. Ulteriormente, no decorrer da história, o termo “salvação” veio a significar “saúde, bem-estar (isso é, um bom nível de vida, recursos suficientes), segurança, proteção contra acidentes” (Foucault, 1982/2001). Nessa mudança que introduz o poder disciplinar, o prévio poder pastoral é estendido a todo o corpo social e apoiado pelo aparato estatal. Essa ruptura traz, porém, uma continuidade: os procedimentos de produção da verdade de si, intensificados e aplicados ao organismo, no sistema disciplinar, permanecem genealogicamente inscritos na carne. Mas antes de ser transformada pelo sistema disciplinar, a carne definida pelo poder pastoral unia de forma específica a subjetividade, a verdade e o poder:

A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade tomada dentro dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a si mesmo, que é o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana (Foucault, 1982/2001, p. 566).

Como mostra Foucault na segunda parte das *Confissões da carne*, a valorização da virgindade participa desse estabelecimento de uma verdade de si através

do exame da carne. Enquanto as grandes proibições citadas pelos padres apostólicos permanecem as mesmas do que na moral pagã, a especificidade do pensamento cristão reside na questão da virgindade. A valorização da virgindade, “exercício da alma sobre si mesma, que a transporta até a imortalização do corpo” (Foucault, 1981-82/2018, p. 225), promove uma relação particular do indivíduo consigo mesmo, com seu pensamento, com sua alma e com seu corpo. É por isso que “o lugar central do sexo na subjetividade ocidental já está claramente indicado na formação dessa mística da virgindade” (Foucault, 1981-82/2018, p. 236).

Posteriormente, a regulamentação do casamento exposta na terceira parte das *Confissões da carne* se inscreve numa secularização das tecnologias de si desenvolvidas na vida monástica. Aparece uma nova vigilância com respeito à unidade familiar, às relações entre os cônjuges e à vida cotidiana do casal (Foucault, 1981-82/2018, p. 297). Do século II ao século V, as práticas sexuais dentro do casamento evoluem de forma notável. No século II, Clemente de Alexandria retomava o sistema das *aphrodisia* desenvolvido anteriormente, e vinculava o regime dos atos sexuais às regras intrínsecas ao casamento, dois aspetos anteriormente dissociados. Três séculos depois, Agostinho baseia essa ética das relações sexuais no casamento sobre a natureza humana, definida pela queda. O evento meta-histórico da queda reconfigura a forma original do ato sexual introduzindo o mal, através da libido. O sexo paradisíaco, dócil e razoável era desprovido daquele estremecimento ou daquela ausência para si mesmo que sobrecarrega o corpo e a alma e caracteriza a libido. A partir da queda, o involuntário irrompe nas práticas sexuais: a desobediência que o sujeito sexual experimenta através da ausência a si mesmo, da revolta contra si mesmo, e da incontabilidade dos seus órgãos ou do seu prazer, refletem a desobediência do homem contra Deus. A ereção constrangida, a impotência ou a impossibilidade de dissociar o ato sexual de movimentos descontrolados são concebidos, porém, como movimentos da própria vontade, e da sua enfermidade. A concupiscência pertence à própria estrutura da vontade caída.

Portanto, se o mal da concupiscência acompanha qualquer relação sexual, o casamento é, todavia, positivamente um bem: nele, o ato de vontade que consiste em consentir “objetivamente” ao movimento da libido sem consentir subjetivamente, procura não satisfazer a concupiscência, mas proteger o/a cônjuge contra a fornicção, e procriar filhos/as (Foucault, 1981-82/2018, p. 356). O uso da concupiscência (a aceitação ou recusa da libido) institui assim um sujeito único do desejo e do direito. Ulteriormente, o cristianismo medieval desenvolve, a partir do século XIII, prescrições prolixas sobre este assunto, relativas aos momentos, gestos, iniciativas, aceitação e palavras que podem ocorrer nas relações sexuais: “O sexo no casamento tornou-se então



objeto de jurisdição e verificação” (Foucault, 1981-82/2018, p. 359). O prazer que definia a economia geral das *aphrodisia* na Antiguidade foi assim substituído pelo desejo, e instituiu um sujeito do direito, que se examina e se mede: um sujeito capturado numa “análítica do sujeito da concupiscência”<sup>5</sup>.

Por que então considerar a constituição histórica da carne como uma genealogia da psicanálise? Que relação legítima podemos ver entre os procedimentos de produção da verdade de si em torno da carne, e a psicanálise?

É a partir da prática generalizada, global e milenar da confissão que Foucault primeiro estabelece essa continuidade. O sujeito do desejo é sujeito de uma confissão sobre a própria sexualidade, de um exame dos movimentos libidinosos revelados para um/a outro/a – pastor/a ou psicanalista. Esta é precisamente a tese que Foucault recorda na sua entrevista de 1977 com psicanalistas (Foucault, 1977/2001). Quando a verdade é abordada a partir do desejo sexual, essa “mecânica formidável, máquina de confissão” estabelece, segundo Foucault, uma continuidade entre Tertuliano e Freud.

Mas Foucault não pretende “reduzir tudo à mesma coisa, dos confessores a Freud” (Foucault, 1977/2001, p. 318), nem “dizer que a psicanálise já estava ‘praticada’ pelos diretores de consciência. Isso seria um absurdo!” (Foucault, 1977/2001, p. 320). Trata-se, antes, de fazer aparecer as diferenças nestes “procedimentos de extorsão da verdade”. Se “a história da sexualidade culmina na psicanálise”, “o objeto ‘sexualidade’ é na realidade um instrumento formado há muito tempo, e constitui um dispositivo de sujeição milenar” (Foucault, 1977/2001, p. 320). Buscar a própria verdade significa, desde Agostinho, se inscrever num sistema de obediência, numa relação com um/a terceiro/a, cuja escuta alivia. Ora, será que Freud só radicalizou as construções da Igreja, e perpetuou o sujeito da obediência definido pela confissão? Esta é uma das principais questões que surgem nesta genealogia da psicanálise.

No texto “Sexualidade e Poder” (Foucault, 1978b/2001), Foucault retoma essa questão a partir da oposição, nas sociedades ocidentais, entre uma super-

5 Esta análise foi parcialmente desenvolvida no texto “Sexualidade e Solidão”, onde Foucault esclarece a maneira pela qual o cristianismo propõe um novo modo de apreensão de si como sujeito sexual. As técnicas de produção, significação e dominação, o filósofo acrescenta as técnicas de si: “[...] aquelas que permitem aos indivíduos realizar, por si mesmos, um certo número de operações sobre seu corpo, alma, pensamentos, comportamentos, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e alcançar um certo estado de perfeição, felicidade, pureza, poder sobrenatural” (Foucault, 1981/2001, p. 990). O sujeito da civilização ocidental surge na encruzilhada das técnicas de dominação e das técnicas de si. De novo através de uma análise da libido como um reflexo da revolta do homem contra Deus, Foucault explicita como a luta espiritual consiste em constantemente virar o olhar para dentro, e exercer uma perpétua hermenêutica de si: a ética sexual dos Antigos, que era centrada em torno do relacionamento com os outros e da penetração, se torna relação consigo mesmo e com o problema da ereção.

produção teórica discursiva sobre a sexualidade, por um lado, e, pelo outro, o desconhecimento pelo sujeito dos próprios desejos e sexualidade, postulado por Freud. A produção de teorias sobre a sexualidade na sociedade ocidental remonta a Agostinho, Foucault argumenta, e engloba a psicanálise não como uma técnica para derrubá-la, mas como parte da economia de superprodução de saberes críticos sobre a sexualidade. Foucault define a sua genealogia da psicanálise nestes termos:

É isso que está em jogo no trabalho que gostaria de fazer, que não é de nenhum jeito um trabalho anti-psicanalítico, mas que tenta assumir o problema da sexualidade, ou melhor, do saber da sexualidade, não a partir da ignorância do sujeito sobre o seu próprio desejo, mas da superprodução do saber social e cultural, o saber coletivo sobre a sexualidade (Foucault, 1978b/2001).

A verdade do sexo, que desde os primeiros séculos da Igreja tem sido o lugar de produção da subjetividade, culmina em uma *scientia sexualis* própria das sociedades ocidentais. Isto significa, portanto, que os processos psíquicos que a psicanálise procura destacar, processos de subjetivação/sujeição próprios do poder disciplinar, se inscrevem nesta história dos discursos e da desmultiplicação dos saberes sobre a sexualidade. Ao perpetuar a hipótese repressiva e propor uma libertação das proibições (Foucault, 1976), a psicanálise entra em consonância com o dispositivo pastoral e o dispositivo de sexualidade, que, embora distintos, não negam a sexualidade, mas estabelecem a partir dela uma construção da subjetividade e da consciência de si: “Liberar o desejo é nada mais do que decifrar o próprio inconsciente, como incentivam os psicanalistas e, bem antes, a disciplina da confissão católica” (Foucault, 1978a/2001, p. 527).

Esta genealogia da psicanálise que remonta à carne levanta, portanto, a questão das relações de poder na psicanálise: dentro do dispositivo analítico, a partir da prática da confissão que Foucault lhe estende, mas também dentro da própria concepção pela psicanálise dos mecanismos psíquicos e do regime de poder (repressivo, negador) que os sustenta.

Além disso, nessa genealogia, se trata de perguntar se o sujeito da concupiscência teorizado por Agostinho corresponde ao sujeito do desejo tematizado pela psicanálise. Essa questão implica se interrogar sobre a relevância dos termos “sujeito” e “desejo” nas teorizações psicanalíticas: o sujeito do inconsciente, sujeito dividido, corresponderá a este sujeito do desejo e do direito que surge com a carne? Aliás, será, a psicanálise um exame do desejo?

Pretendo examinar aqui como a construção de uma verdade de si na cura psicanalítica, sempre prospectiva, não se inscreve num discurso sobre a sexualidade (no duplo sentido da carne e do dispositivo de sexualidade), e não é produtiva de um sujeito da obediência – que incorporou as normas. No entanto, é só participando da sua própria genealogia que a psicanálise consegue escapar ao dispositivo da carne bem como àquele da sexualidade. Isso implica repensar as noções de sexualidade, poder e sujeito convocadas pela psicanálise: apresentarei aqui algumas pistas de reflexão.

### **ALÉM DA SEXUALIDADE, DO PODER REPRESSIVO E DO SUJEITO SEXO SEM SEXUALIDADE**

O inventor da libido não foi Freud, mas Agostinho... Uma das primeiras questões que surgem dessa genealogia da psicanálise, que aproxima a teorização da libido por Freud da concupiscência estudada por Agostinho, diz respeito ao estatuto da sexualidade na psicanálise.

O termo de libido, que Freud retomou de Moll, se refere, antes do que a qualquer concupiscência definida de forma realista, a uma convenção teórica: está na base da concepção termodinâmica da pressão da pulsão, e da sua transformação com respeito ao objeto, à finalidade ou à fonte. Nos *Três Ensaios sobre teoria sexual* (Freud, 1905/1969-80), Freud distingue a libido das outras formas modelizadas de energia psíquica pelo seu caráter qualitativo e a sua origem particular. Na *Psicologia de grupo e análise do ego*, a libido se refere alternativamente ao “amor sexual” e ao seu objetivo de união sexual, ao “amor próprio”, ao “amor pelos pais e pelos filhos, a amizade e o amor da humanidade em geral”, bem como à “devoção a objetos concretos e ideias abstratas”, todos remetidos às mesmas moções pulsionais, desviadas ou não do seu objetivo sexual (Freud, *Psicologia de grupo e análise do ego*, 1921/1969-1980).

Portanto, qualitativamente, a libido é revelada por aquilo que ela não é: isso é, energia sexual distinta da energia das pulsões de autoconservação, na primeira teoria das pulsões, ou das pulsões de morte, na segunda. Se a libido é considerada como parte da afetividade<sup>6</sup>, a única definição que ela recebe não é positiva, mas opositiva, uma consideração no centro da disputa entre Freud e Jung, resumida nestes termos:

6 “Por enquanto, acho que ninguém pode asseverar que a sexualidade é a mãe de todos os sentimentos. [...] Um sentimento parece ser a percepção interna de um investimento pulsional. Existem certamente sentimentos combinados que provem de ambas as fontes [ou seja, impulsos de autoconservação e impulsos sexuais]” (Freud & Jung, 1975, minha tradução).

Por isso, de momento, a continuação da teoria da libido só é possível pelo caminho da especulação. Entretanto, renuncia-se a tudo o que foi ganho até agora com a observação psicanalítica quando, a exemplo de C.G. Jung, dissolve-se o próprio conceito de libido ao equacioná-lo com a força pulsional psíquica em geral. A distinção entre as moções pulsionais sexuais e as restantes, e, portanto, a restrição do conceito de libido às primeiras, encontra forte apoio na hipótese já discutida de uma química particular da função sexual (Freud, 1905/1969-80).

Quantitativamente, a libido é uma quantidade enigmática que não pode ser medida, isso é, uma “quantidade qualitativa” definida pelo excesso ou o defeito:

Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra “amor” (Freud, *Psicologia de grupo e análise do ego*, 1921/1969-1980).

Portanto, a libido não recebe nenhuma especificação qualitativa nem quantitativa que a aproxime de qualquer desejo determinado. Ela serve uma modelização teórica que beira o mito biológico em *Além do princípio do prazer*: aparece, na teoria, como fabulação, mito heurístico, sem nenhuma realidade ontológica na psique.

Para Foucault, a “libidinização do sexo” introduzida por Agostinho instaurou a concepção de um homem de desejo e fundou a juridificação dos atos sexuais na base da moralidade do Ocidente cristão. Participar da sua própria genealogia, implica, para a psicanálise, reconhecer, num primeiro momento, a filiação dos seus conceitos nas discursividades pastorais e disciplinares. Esse reconhecimento da análise foucaultiana permite, num segundo momento, destacar a especificidade inovadora das ferramentas psicanalíticas, e a forma na qual elas rompem com ambas discursividades. Portanto, para desvincular o sexual-infantil tanto da concupiscência quanto da sexualidade medicalizada, a psicanálise precisa repensar o estatuto da sexualidade e da sexuação fora do dispositivo da carne, e do dispositivo da sexualidade.

No que diz respeito às discursividades pastorais, parece útil remeter a concepção psicanalítica da sexualidade ao conceito de “variação sexual anódina” proposto por Gayle Rubin para desvincular a prática sexual de qualquer excesso de sentido produzido pelas classificações e normatividade da sexualidade (Rubin, 2001). Segundo Laurie Laufer, essa noção revela “uma proximidade surpreendente entre Freud e Gayle Rubin com respeito à sexualidade e seus prazeres” (Laufer, 2012/2, p. 120). Considerar seriamente esta genealogia da psicanálise que a vincula à carne implica, portanto, desconstruir as hierarquias sexuais sociais e separar o sexual-infantil das mesmas. Trata-se de refletir sobre a distinção entre a sexualidade, enquanto conjunto de práticas, a partir das quais o recalque freudiano é historicamente teorizado, e o sexual-infantil, enquanto extra-de-prazer irredutível à satisfação de uma função vital. Portanto, cabe analisar como o sexual-infantil é muitas vezes confundido com a sexualidade. Isso acaba gerando uma teoria analítica normativa da sexualidade, enquanto tal conluio entre os dois se deve apenas à forma datada que a teorização assume. Quando Freud sustenta que a moralidade sexual “civilizada” produz um recalque da sexualidade, ele implicitamente aponta para a historicidade da sua concepção do sexual-infantil, diretamente ligada à sexualidade (enquanto conjunto de práticas). Mais do que as práticas sexuais, Freud se interessa pelas renúncias pulsionais produzidas por um contexto cultural que promove a abstinência e subordina a sexualidade à reprodução. A sexualidade, enquanto conjunto de práticas sexuais, só é relevante para Freud na medida em que está sujeita à moral “civilizada”. Portanto, se o sexual-infantil se caracteriza pela desfuncionalização da pulsão (a dissolução da sua soldadura com um objeto fixo), é provável que as práticas sexuais encontrem uma centralidade diferente no contexto de uma moral diferente – em circunstâncias sociais e culturais diferentes. É dizer que em tempos distintos do fim do século XIX, bem como em contextos culturais outros do que a Viena, o sexual-infantil não está necessariamente vinculado a práticas sexuais, e a psicanálise se confunde ainda menos com qualquer sexologia.

Sair do dispositivo da carne implica também explorar outra distinção: entre a sexualidade, conjunto de práticas sexuais, e a sexuação, identificação de gênero. Se as duas permanecem vinculadas, a trajetória de uma para a outra não pode ser concebida de forma normativa. O conluio das duas se deve apenas a uma primazia heterocêntrica que atribui a uma sexuação masculina a atração necessária pelo “feminino” e vice-versa. Esse é um dos sentidos da ausência de relações sexuais apontada por Lacan: a concepção psicanalítica da sexualidade não corresponde à carne quanto economia da *epithumia* e manejo das relações entre os cônjuges.

No que diz respeito às discursividades disciplinares, dissociar a psicanálise do dispositivo de sexualidade significa questionar a forma como ela se inscreve numa rede, em constante movimento, de medicalização das sexualidades e sexuações. Se trata de reconhecer, antes de qualquer medicalização ou normalização, a dimensão sumamente política da sexualidade e da sexuação. Elas não são assuntos íntimos privados, mas correspondem à inscrição da subjetivação nas normas sociais. Isso implica, portanto, e contra a normatividade patriarcal, heterocentrada e cis-hegemônica de muitos/as psicanalistas, que sexuação e sexualidade não sejam vinculadas por uma trajetória necessária – que conceberia a “escolha sexual” como o resultado necessário de um posicionamento sexuado. Se a sexualidade e a sexuação permanecem ligadas, é pela hiper-singularidade de cada sujeito, na montagem própria que ele realiza entre as assignações sociais de gênero e o próprio sexual-infantil.

Uma psicanálise desejava de sair do dispositivo de sexualidade almejava analisar a fabricação de masculinidades e feminilidades, com e sem correspondência ao sexo biológico, levando em conta as “dissonâncias” que pluralizam os modelos de feminilidade e masculinidade. Não se trata para o/a analista de remeter a uma sexuação e/ou sexualidade “certas”, ou de levantar o recalque por liberar o discurso sobre a sexualidade, mas de desenredar, junto com o/a analista, sua negociação singular com as normas.

Para escapar da moralização do sexo dentro do casamento instaurada por Agostinho, bem como da disciplinarização da família, a psicanálise deve se dissociar da função-família, uma das três instâncias da função-psi. A família cristaliza a permanência do poder soberano na sociedade disciplinar: ela une a discursividade pastoral da carne àquela disciplinar da sexualidade. No *Poder Psiquiátrico*, Foucault apresenta a família como peça central no poder disciplinar, bem como na teorização psicanalítica. Precisamente porque ela não obedece a um sistema disciplinar, mas a um sistema de soberania, a família constitui, para Foucault, a articulação de todos os sistemas disciplinares, a instância de coerção que fixa os indivíduos nos aparelhos disciplinares (Foucault, 1973-74/2003, p. 81). A função-psi, encarnada igualmente, segundo Foucault, por psicólogos/as, psicoterapeutas, psicopatologistas, criminologistas e psicanalistas opera a conexão dos dispositivos disciplinares sobre a soberania familiar (Foucault, 1973-74/2003, p. 86). Ela vincula a indisciplinabilidade do indivíduo a uma falha no núcleo familiar e assim garante esquemas de individuação, normalização e sujeição dos indivíduos dentro dos sistemas disciplinares. Por conseguinte, conclui Foucault, “não é surpreendente que o discurso da família, o mais ‘discurso da família’ de todos os discursos psicológicos, isto é, a psicanálise, possa, a partir de meados do século XX, funcionar como o

discurso de verdade a partir do qual todas as instituições disciplinares podem ser analisadas” (Foucault, 1973-74/2003, p. 88). O dispositivo de sexualidade, que antes se desenvolveu nas margens da família, se recentra nela com a psicanálise (Foucault, 1976, pp. 148-149).

Essa análise corresponde, sem dúvida, às posições atuais de muitos/as psicanalistas que se auto-instituíram defensores/as da ordem simbólica da família. Universalizando as suas próprias teorias sexuais infantis, se ergueram espetacularmente contra o casamento igualitário ou a homoparentalidade. Mas o familiarismo da psicanálise, além dessas posições milenaristas, aparece também na imaginação do seu aparelho teórico. O Édipo, a cena originária, ou a função do Nome do Pai, por exemplo, são elementos que, através das reconfigurações atuais dos modos de aliança e filiação, aparecem quanto ferramentas metafóricas. Essas estão, porém, sempre em processo de literalização por uma concepção familiarista herdada diretamente de Agostinho e reconfigurada pela normalização disciplinar. Para participar da sua própria genealogia, a psicanálise precisa, portanto, se afastar do familiarismo.

### **REPENSANDO AS RELAÇÕES DE PODER**

O familiarismo é um exemplo, dentro de muitos outros, de um exercício de poder no contexto analítico. Abordar as relações de poder dentro da psicanálise, quanto prática e teoria, implica uma observação previa: a psicanálise se baseia em relações sociais de poder, onde significantes sociais, normas e assignações de corpos e identidades subjetivam sujeitando. Como escreveu Lacan, “o inconsciente é a política”: o que ele tenta articular através da lógica corresponde a “o que une os homens, o que os opõe” (Lacan J. , 1966-67), um conjunto de normas historicamente inscritas que definem a subjetivação como sujeição e resistência a essa sujeição. Com base nessa observação, a psicanálise pode perpetuar essas relações de poder ou, ao contrário, desconstruí-las, e assim participar da sua própria genealogia.

As análises da *Vontade de Saber*, bem como das *Confissões da Carne*, colocam o exercício do poder na cura analítica principalmente na “confissão”. No quarto volume da *História da Sexualidade*, o exame de si/confissão para um outro, desenvolvido na prática da exagorese, consiste numa obediência suprema, onde nada, nem sequer o movimento mais insignificante de si, deve escapar ao outro, para evitar qualquer presunção de autonomia e ilusão por parte do Maligno. A investigação e a prova purificatória convergem nesta prática onde o sujeito e o objeto do discurso são confundidos. Porém, se, como argumenta Foucault em *A Vontade de Saber*, a confissão é “um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” (Foucault, 1976, p. 82), o processo analítico visa justamente a não coincidência entre sujeito do enun-

ciado e sujeito da enunciação, por causa da divisão do sujeito pelo significante<sup>7</sup>. O objetivo da cura em psicanálise não se baseia sobre a busca de segredos interiores inconfessáveis, mas sobre a lógica de uma performatividade da fala. No falar do/a analisando/a, se formula um discurso que não sabe de antemão o que ele está tentando articular, e que, nesse dizer, realiza um fazer psíquico.

Cabe, por outro lado, diferenciar a concepção da transferência em psicanálise de qualquer exagorese. Como aponta Foucault nas *Confissões da carne*, a exagorese define a subjetividade na encruzilhada de um discurso de verificação de si tratando da sexualidade e de uma sujeição total do indivíduo a um outro, bem como a si mesmo. Ao contrário, a transferência, na psicanálise, parece corresponder mais ao sexto princípio da heterotopia assim definido por Foucault:

Este é provavelmente o aspecto mais essencial de todas as heterotopias. Elas são a contestação de todos os outros espaços, uma contestação que podem exercer de duas maneiras: ou, como nestes bordéis dos quais falava Aragon, criando um espaço de ilusão que revela todo o resto da realidade como uma ilusão, ou, pelo contrário, criando realmente outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem organizado como o nosso está desordenado, mal organizado e confuso (Foucault, 1966/2009, pp. 33-34)

A cura analítica cria, na transferência, um espaço de ilusão que revela o funcionamento da realidade, bem como o funcionamento de qualquer teoria aspirando ao saber-poder, como ainda mais ilusório. A psicanálise não é um processo habitual de comunicação: ela procede de uma radical assimetria entre analista e analisando/a. Porém, essa assimetria não se engessa numa relação de poder graças a um brincar constante que introduz uma dessignificação nas trocas entre analista e analisando/a (Fédida, 1978). Esse brincar implica que o/a analista ocupe o “sítio do estrangeiro” (Fédida, 1995), seja uma “ausência em devir”, um/a outro/a, reconhecível apenas por uma “assassinabilidade” (*meurtralité*), uma hostilidade (Fédida, 1995, p. 61). Deslocalizado, imprescindível, o sítio do estrangeiro é, para Fédida, um espaço de passagem e pura transição. Para manter esse sítio intacto, é necessário impedir a “domesticação

7 “Penso lá onde não estou, e estou lá onde não penso”, (Lacan, 1957/1966, p. 517).



do fenômeno da transferência por meio de categorias formais”, e a sua “trivialização relacional” (Fédida, 1995, p. 121). Nesse sentido, qualquer interpretação da transferência que torne explícita a representação da pessoa do analista perde a dimensão alucinatória da transferência na qual a pessoa do analista é “transparente como o ar”, “tão cristalina como a formação óptica do olho” (Fédida, 1995, p. 156). É por isso que o “poder” que o/a analisando/a atribui ao/à analista, Fédida sublinha, esse poder que ele também chama de “taumatúrgico” (Fédida, 1995, p. 153), não consiste num domínio sobre o/a analisando/a, “como seria o caso se sua pessoa fosse definida apenas como representante de um saber acadêmico” (Fédida, 1995, p. 153). Enquanto “a pessoa terapêutica em Charcot é [...] ainda dependente demais da cena da monstração e demonstração do mestre” (Fédida, 1995, p. 156), a pessoa do/a analista procede de uma alucinação negativa que exclui a representação da pessoa, a esvazia de todo conteúdo físico e psíquico, permitindo-lhe tornar-se o suporte das transferências.

Portanto, a/o analista não pode ocupar a posição de diretor de consciência desenvolvida pelo poder pastoral: se a transferência provem do desejo do analista, este, centrado no luto<sup>8</sup>, deixa um lugar vazio para o desejo do/a analisando/a, e não pretende “salvá”-lo/la de nenhum jeito. Mas isso implica que a/o analista, submetendo seu desejo de ser analista a uma análise constante da transferência, se desprenda de uma prática dogmática e idealizada de análise que retoma, sem desconstruí-la, a norma social, psíquica ou doutrinária.

Finalmente, para desvincular a psicanálise do dispositivo da carne, e avaliar os efeitos desse dispositivo no seu próprio aparelho teórico, caberia revisar o modelo do poder que fundamenta a metapsicologia. Foucault mostra como a exagorese implica um “dizer a verdade sobre a própria culpa”: “manifestar na sua verdade o seu o próprio estado de pecador é imprescindível para que o pecado cometido seja perdoado” (Foucault, 1981-82/2018, p. 100). Se, obviamente, não se trata de pecado na psicanálise, a culpa psíquica não remete a qualquer falta, mas a um sistema sócio-histórico de normas que valoriza uns pensamentos e atos e desqualifica outros. Cabe, portanto, separar a metapsicologia de qualquer modelo que pense o desejo de acordo com a lei, a fim de revelar a subjetividade com relação a sistemas de normas antes do que a proibições, repressões e leis.

8 “O amor só pode cercear o campo do ser. E o analista só pode pensar que qualquer objeto pode preenchê-lo. É aqui que nós analistas somos levados a vacilar, neste limite onde se coloca a questão do valor de qualquer objeto que entra no campo do desejo. Nenhum objeto é mais valioso do que outro - este é o luto em torno do qual o desejo do analista está centrado” (Lacan J., 1960-61/2001, p. 517).

Foucault refuta que o poder proceda apenas do paradigma jurídico da repressão, baseado na lei e na negação. O modelo jurídico é inadequado para explicar o funcionamento do poder disciplinar: ele esconde as estratégias de normalização por trás dele. Quando Foucault analisa o poder como encontro de tecnologias de coerção e tecnologias de si, ele sugere “se livrar do esquema mais ou menos freudiano [...] o esquema da interiorização da lei pelo eu” (Foucault, 1980/2015, p. 39). A hipótese repressiva do poder que a psicanálise esquematiza sob a forma do pai separador ou legislador parece intervir precisamente quando a lei patriarcal, própria ao sistema jurídico-monárquico, é substituída pelo conjunto estratégico de poderes próprio ao sistema disciplinar<sup>9</sup>. Ambos Lacan e Reich, respectivamente através da lei do desejo ou da repressão dos instintos, referem-se a uma concepção jurídica do poder repressivo<sup>10</sup>. Porém, para Foucault, o poder não é uma substância, mas uma relação, definindo as interações complexas entre indivíduos como lutas permanentes, e produzindo identidades (Foucault, 1982/2001). É um conjunto de relações entre “parceiros”, uma conduta da conduta, que implica estratégias de poder, mas também estratégias de resistência. Quando o poder não é pensado em termos jurídicos de repressão, mas em termos estratégicos de múltiplas proliferações, isso implica conceber o desejo e os processos psicológicos para além da mera negação. O que seria, portanto, uma metapsicologia não baseada no negativo?

A série de mecanismos falhados revelados pela psicanálise como recalque, forclusão, negação, desmentido, recusa, alucinação e alucinação negativa, pode ser agrupada sob o termo geral de negativo, um vocábulo cuja polissemia é ressaltada por A. Green (Green, 1993). Embora definido em relação à consciência, esse negativo não se refere a ela: a negação da negação própria desses processos psicológicos não conduz aqui a uma afirmação da consciência, mas ao desaparecimento do traço da excitação pulsional. Em psicanálise, pela duplicação da negação, o negativo implica uma aniquilação (*néantisation*) da própria negação.

Na negação – mas também na recusa, no desmentido, na alucinação negativa ou na forclusão – o “negativo” não é o efeito da “hipótese repressiva”, mas ele resulta de processos compostos. A negação ocorre porque a “realidade” do mundo externo é condicionada por um conjunto de normas

9 “Não se deve esquecer que a descoberta do Édipo foi contemporânea da organização legal do declínio paterno”, (Foucault, 1976, p. 172).

10 “O problema não é se o desejo é estranho ao poder, se é anterior à lei tal como a imaginamos frequentemente, ou se não é a lei que o constitui. Não é essa a questão. Que o desejo seja este ou aquele, em todo caso, continuamos a concebê-lo em relação a um poder sempre legal e discursivo – um poder que encontra seu ponto central na enunciação da lei”, (Foucault, 1976, p. 118).

e prescrições normativas sociais, que contrariam o princípio do prazer. Os processos psíquicos mobilizados pelo confronto do princípio de prazer-desprazer com as normas não procedem de uma repressão por um superego ou um Eu antropomórfico, juridicizado no modelo da lei. Eles estão na encruzilhada de múltiplos movimentos híbridos: as defesas entrelaçam catexias e contra-catexias, processos oriundos do Eu, do Superego e do Id, misturando consciente e inconsciente.

O modelo da carne que funda um sujeito constituído pela verdade da sua culpa não pode, portanto, se aplicar a uma psicanálise desejosa de evitar a normalização. A ideia de uma repressão pela lei psíquica – uma visão muito obsessiva – só pode ser mantida na psicanálise com o objetivo de corrigir sujeitos “desviantes” por uma lei superegoica, e escamotear a efetividade das normas. A articulação por Agostinho do sujeito do desejo e do sujeito do direito, ancorando o desejo sexual num modelo jurídico da vontade, e assim tornando o sujeito governável, não pode ser válida para os processos compostos do sujeito do inconsciente. Portanto, toda a concepção do sujeito herdada pela psicanálise precisa ser revisada aqui.

### **QUAL É O SUJEITO?**

Segundo M. Foucault, as aleturgias do dizer e do fazer constituem uma subjetividade, uma consciência de si perpetuamente atenta às suas próprias tentações, e fundamentada na carne<sup>11</sup>. A genealogia visada por Foucault pretende repensar o sujeito, não como fonte imutável da verdade, mas como “um sujeito que se constitui dentro da própria história, e que a cada momento é fundado e refundado pela história” (Foucault, 1978c/2001). A refundação contemporânea da subjetividade pelo poder disciplinar cria a “função-sujeito”, subjetividade distinta daquela da carne, e que consiste numa individualização ajustada sobre uma singularidade somática. A instância normalizadora do poder, através da vigilância ininterrupta, da escrita contínua, do castigo virtual, supervisa os corpos e extrai deles um psiquismo (Foucault, 1973-74/2003, p. 57).

A questão que surge aqui para a psicanálise é primeiro epistemológica: se ela constrói o sujeito do inconsciente como o avesso do sujeito cartesiano da ciência, este próprio procedendo da volta sobre si da exagorese, em que medida a psicanálise permanece dependente dessa categoria de sujeito? Será que a psicanálise perpetua a subjetividade da carne? Mas surge também uma

11 “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade tomada dentro dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a si mesmo, que é o efeito primário da introdução do poder pastoral na sociedade romana” (Foucault, 1978b/2001).

pergunta política: o que a psicanálise busca ao abordar a “psique” de um sujeito, se essa psique, em sua apreensão de si, é apenas o resultado de uma tecnologia disciplinar? Em outras palavras, será que a psicanálise confirma a função-sujeito?

Para pensar a desconstrução do sujeito, comum, a meu ver, à psicanálise e à perspectiva de Foucault, é preciso dissociar o sujeito da psicanálise da hermenêutica de si à qual Foucault o reduziu: trata-se de ver se, na análise, não aparecem modos de subjetivação que procedem mais de estratégias e práticas de si. As estratégias de si correspondem, na visão de Foucault, a “técnicas de si”, “artes da existência” através das quais “os homens não só estabelecem regras de conduta, mas procuram se transformar, modificar seu ser singular, e fazer de suas vidas uma obra que carregue certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Foucault, 1984, p. 18).

Cabe não considerar o sujeito do inconsciente, base do sujeito que interessa a psicanálise, como um sujeito do conhecimento, ao contrário do que Foucault ressalta<sup>12</sup>. É, antes, um sujeito de perlaboração, processo que consiste numa remodelação afetiva: não se trata da aquisição de um saber pleno, nem da mera recordação de representações recalçadas, mas de uma verdadeira transformação do afeto, trabalho de si sobre si, técnica de si, estabelecendo, como a *parrêsia* pré-cristã, uma relação particular com a verdade, sob a direção de um/a outro/a (Foucault, 1984/2009)

Antes do que como função-sujeito, postulando um fundo de identidade psíquica, o sujeito seria considerado aqui como um conjunto de práticas de si através das quais o indivíduo se forma e se transforma: o sujeito seria apenas uma composição superficial, um significante que se desliza do discurso em discurso. Cabe, portanto, conceber a experiência analítica como desconstrução da contingência dos discursos que produzem o sujeito, e das assignações específicas que o subjetivam objetivando-o.

Nesse sentido, vale considerar o uso do termo “sujeito” pela psicanálise como um “essencialismo estratégico” – uma estratégia, uma prática destinada a combater a estratégia e a prática disciplinares. O “essencialismo estratégico”, cunhado por Gayatri Spivak, argumenta que a fixação temporária de uma identidade, embora artificial, pode ser estrategicamente útil no espaço coletivo de luta contra as discriminações. O “sujeito” com o qual trabalhamos

12 Como Foucault destaca na *Hermenêutica do sujeito*, se Lacan centra a psicanálise ao redor da questão da relação entre sujeito e verdade, para Foucault parece altamente duvidoso “colocar a questão da relação do sujeito com a verdade nos termos próprios da psicanálise, ou seja, isso é dos efeitos do conhecimento” (Foucault, 2001, p. 31)

na psicanálise é um engessamento contingente, o efeito de um conjunto de dispositivos disciplinares, e não uma realidade que precede o exercício desses poderes. Supor que os processos psíquicos são próprios de um sujeito, isolado de outros sujeitos e de uma inscrição em dispositivos de saber-poder é essencialista. Entretanto, o/a psicanalista trata apenas com esse sujeito, e não diretamente com dispositivos do poder disciplinar: se endereça ao sujeito do inconsciente, atestado pelo “sujeito” recebido, que se volta sobre seus processos psíquicos. O objetivo de uma cura analítica pode então ser justamente a ressignificação dessa função-sujeito produzida pela tradição ocidental do conhecimento. O/a analista convoca um sujeito sem se deixar enganar por sua dimensão de função-sujeito, ele/a ouve o sujeito detalhando suas representações produzidas pelos dispositivos discursivos, mas o acompanha, através da cura, numa ressignificação dessa designação como sujeito.

### CONCLUSÃO

A carne é esse movimento de volta sobre si, constituindo um sujeito que diz a sua sexualidade, e reconhece o seu desejo sob a direção de um outro, destinatário dos seus segredos. O sujeito visado pela psicanálise se distingue tanto deste sujeito ontologizado pela carne e entregue ao poder pastoral, quanto da função-sujeito fabricada por técnicas disciplinares. Mas isso vale só se a prática e a teoria analíticas dissociarem o sexual-infantil da sexualidade, a transferência de uma prática realista e diretiva, e consideraram o sujeito da análise como um essencialismo estratégico.

Ao assumir sua arqueologia realizada na *Vontade de saber* e sua genealogia estabelecida nas *Confissões da carne*, a psicanálise pode pensar sua própria situação sócio-histórica. No primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault apresenta a psicanálise como uma prática terapêutica reduzida, que funciona como elemento diferenciador de classe: ela familiariza a sexualidade através da fantasia do incesto, própria de família burguesa e da qual as camadas populares são excluídas no início. A genealogia da psicanálise proposta nas *Confissões da carne* permite à psicanálise não funcionar também como elemento diferenciador de raça. De fato, inscrever a psicanálise numa filiação com a carne e o poder pastoral torna mais urgente que ela se repense em contextos culturais e históricos distintos do Ocidente cristão. A noção de sujeito, constituído pelo discurso sobre a própria sexualidade, e pela revelação de seu segredo culpado, permanece muito ocidental.

Fora da área ocidental, a relação com o corpo, com os saberes que proliferam sobre as práticas sexuais, e com a *scientia sexualis*, é distinta, embora não se possa negar uma hibridização, devida tanto à colonização quanto à globalização atual. No Marrocos, por exemplo, as práticas eróticas podem se

expressar fora de um modelo identitário exclusivo (homossexual/heterossexual), e dentro de um campo relacional de dependência e autonomia interpessoais. A inscrição dos indivíduos nos vínculos com outros membros da comunidade e da família, é muito distinta da concepção liberal ocidental de autonomia individual, que possibilita identidades *gays* em conflito com os laços sociais e familiares que as oprimem. As identificações “homossexuais”<sup>13</sup> marroquinas se acompanham raramente de um dizer-de-si, o que historiciza a confissão e a extração da verdade específicas do sistema sexual ocidental. Mas também historiciza as estratégias de resistência, como o *coming out*, concebido como emancipação e empoderamento. Essas configurações distintas de práticas sexuais levantam a questão de uma psicanálise suscetível de abordar modos de subjetivação distintos de um dizer-de-si e de um discurso sobre a própria sexualidade. Integrar esta genealogia da psicanálise realizada por Foucault nas *Confissões da carne*, e reconhecer os vestígios do dispositivo da carne na teoria e na prática analíticas permitiria talvez aos/às analistas historicizar sua atenção, e desenvolver uma escuta mais fina da singularidade e da alteridade, sem apagá-las por uma hegemonia cultural. A teorização psicanalítica poderia então retomar a “ética do intelectual” cujo objetivo Foucault define como um “se tornar capaz de se perder permanentemente (o que é o oposto da atitude de conversão), [...] de modificar não só o pensamento dos outros, mas também o próprio” (Foucault, 1984/2001, p. 1494).

13 Este termo cunhado pelo dispositivo de sexualidade ocidental (as classificações psiquiátricas das sexualidades) não pode se aplicar tal qual a contextos culturais distintos.

## REFERÊNCIAS

- Fédida, P. (1978). L'objeu. Em P. Fédida, *L'Absence* (pp. 97-196). Paris: Gallimard.
- Fédida, P. (1995). *Le Site de l'étranger*. Paris: PUF.
- Fédida, P. (1995). L'interlocuteur. Em P. Fédida, *Le Site de l'étranger* (pp. 121-168). Paris: PUF.
- Foucault, M. (1966/2009). *Le Corps utopique. Les hétérotopies*. Paris: Lignes.
- Foucault, M. (1971/2001). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Em M. Foucault, *Dits et écrits. Volume I. 1954-1975* (pp. 1004-1024). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1973-74/2003). *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-74*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. Volume I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976/1997). *Il faut défendre la société. Cours au collège de France. 1976*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (1977/2001). Le jeu de Michel Foucault. Em M. Foucault, *Dits et écrits. Volume II. 1976-1988* (pp. 298-329). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1978a/2001). Sexualité et politique. Em M. Foucault, *Dits et écrits. Volume II. 1976-1988* (pp. 522-531). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1978b/2001). Sexualité et pouvoir. Em M. Foucault, *Dits et écrits. Volume II. 1976-1988* (pp. 552-570). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1978c/2001). A verdade e as formas jurídicas (La vérité et les formes juridiques). Em M. Foucault, *Dits et écrits. Tome II. 1976-1988* (pp. 1406-1513). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1980/2015). Subjectivité et vérité. Em M. Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi* (pp. 31-64). Paris: Vrin.
- Foucault, M. (1981/2001). Sexualité et solitude. Em M. Foucault, *Dits et écrits. Volume II. 1976-1988* (pp. 987-996). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1981-82/2018). *Histoire de la sexualité. Volume IV. Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1982/2001). The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir). Em M. Foucault, *Dits et écrits. Volume II. 1976-1988* (pp. 1041-1061). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité. Tome II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984/2001). Le souci de la vérité, entretien avec F. Ewald. Em M. Foucault, *Dits et écrits. Tome II. 1976-1988* (pp. 1487-1497). Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1984/2009). *Le Courage de la vérité. Cours au collège de France. 1984*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil.

Freud, S. (1905/1969-80). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em S. Freud, *Edição electrónica brasileira das obras completas de Freud. Texto integral da Standard Edition das obras completas de Sigmund Freud. Volume VII. Imago*.

Freud, S. (1921/1969-1980). Psicologia de grupo e análise do ego. Em S. Freud, *Edição electrónica brasileira das obras completas de Freud. Texto integral da Standard Edition das obras completas de Sigmund Freud. Volume XVIII. Imago*.

Freud, S., & Jung, C. (1975). *Correspondance, Tome I (1906-1909)*. Paris: Gallimard.

Green, A. (1993). *Le Travail du négatif*. Paris: Minit.

Lacan, J. (1957/1966). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. Em J. Lacan, *Écrits* (pp. 493-528). Paris: Seuil.

Lacan, J. (1960-61/2001). *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert. 1960-1961*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1966-67). *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantamse. 1966-1967*. Stenotipia.

Laufer, L. (2012/2). Corps contemporain, corps politique ? À propos de Surveiller et jouir, anthropologie politique du sexe de Gayle Rubin. *Recherches en psychanalyse*, 118-126.

Ricoeur, P. (1956/1995). *De l'interprétation, Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Rubin, G. (2001). Penser le sexe. Em G. Rubin, & J. Butler, *Le marché au sexe* (pp. 65-139). Paris: EPEL.