

## **FOUCAULT COM LACAN: O SUJEITO EM ATO**

## **FOUCAULT AVEC LACAN: LE SUJET EN ACTE**

*Sophie Mendelsohn*<sup>1</sup>

*Marluza T. da Rosa* [Tradutora]<sup>2</sup>

Recebido em: 04/2018  
Aprovado em: 02/2019

A história do tumultuoso companheirismo de Foucault com a psicanálise é conhecida e geralmente se constrói em duas fases. A primeira, selada por uma admiração desconfiada, faz de Freud, nos anos sessenta, o nome de uma tripla operação, na qual Foucault podia reconhecer seus próprios problemas: a abolição da distinção entre o normal e o anormal, o significante e o insignificante; a diminuição das pretensões da consciência pelo advento do inconsciente; a instauração de um princípio de suspeita a respeito da normatividade médica. Não obstante, uma distância crítica já se impunha, para não sucumbir ao imperialismo freudiano. Porém, onde se havia tratado de sexualidade e de inconsciente, de abertura a registros da experiência humana marginalizados pela ciência, tratava-se, na fase seguinte, a dos anos setenta, de uma crítica sem concessão, transformando-se, na ocasião, em ataque frontal. Propondo-se, ao olhar de Foucault, como limite interno à empreitada científica de universalização de um conhecimento idealmente transparente a si mesmo, a psicanálise passa, nessa época, para o lado dos procedimentos de controle e de normalização: “por que este pudor sacralizante que consiste em dizer que a psicanálise não tem nada a ver com a normalização?”<sup>3</sup>, interrogava-se Foucault.

A que se deve atribuir essa mudança? Se Foucault inscreve a práxis psicanalítica no

---

<sup>1</sup> doutora em psicopatologia e psicanálise pela Universidade de Paris VII. Atua como psicóloga clínica e psicanalista. Contato: [sophiemendelsohn@free.fr](mailto:sophiemendelsohn@free.fr)

<sup>2</sup> doutora em linguística aplicada e pesquisadora vinculada ao grupo de pesquisa *Subjetividade e Identidade, desconstrução e psicanálise* (IEL/UNICAMP). Contato: [marluza.rosa@gmail.com](mailto:marluza.rosa@gmail.com)

<sup>3</sup> FOUCAULT, M. *Poder-corpo*. In: **Microfísica do poder**. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2010a, pp. 145-152, p. 151.

registro do dispositivo de sexualidade<sup>4</sup>, é porque ele a identifica à prática cristã da confissão – daí o pudor sacralizante! – e faz desta “uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade”<sup>5</sup>. Inscrita nessa genealogia, a psicanálise participa de uma hermenêutica na qual o sujeito se vê obrigado à verdade, estando esta escondida nas profundezas obscuras e inquietantes do ser e se instrumentalizando em uma relação de autoridade. Além disso, Foucault associa a especificidade da participação da psicanálise no dispositivo de sexualidade à construção de uma identidade entre o desejo e a lei: o acesso ao desejo é condicionado pela regulação e pelo enquadramento estrito do polimorfismo pulsional inicial por meio da matriz edipiana, a qual assegura seu triunfo pela internalização da lei, pelo advento do Surpereo e pela delimitação do exercício do desejo. Nessa crítica severa, Foucault é marcadamente precedido por Deleuze e Guattari, mas sua estratégia para responder a esse problema comum – a psicanálise não é uma prática de desalienação subjetiva, porque não combate esse núcleo da alienação que delimitou, preferivelmente ela o reconduz em sua prática – divergem: enquanto Deleuze e Guattari procuram fazer existir o corpo sem órgão como lugar de uma possível esquizofrenização do desejo, de um desejo que não seria codificado edipianamente, Foucault passa pelo corpo e pelos prazeres, para escapar da evaporação da subjetividade, buscando desenvolver um “campo prático-estratégico”<sup>6</sup> contra o “campo jurídico-discursivo”, que pensa o poder em função da lei – “Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres”<sup>7</sup>.

Para tentar especificar o que se pode entender por “campo prático-estratégico”, levando em consideração o dispositivo de sexualidade, do qual Foucault não espera nada menos do que a substituição de uma lógica do inconsciente por uma lógica da estratégia, começaremos por examinar a relação com a verdade. O “campo jurídico-discursivo” constrói a verdade em função de uma lei já-dada, que determina de cima e *a priori* (*avant-coup*) os procedimentos de veridicção, no contexto dos quais o sujeito se assegura de si mesmo, conformando-se a essas manifestações preestabelecidas da verdade. Foucault busca, nesse outro campo de práticas e estratégias, uma relação com a verdade que

---

<sup>4</sup> Foucault designa assim as estratégias de relações de força que suportam os tipos de saber que se relacionam à sexualidade, os quais são, conjuntamente, sustentados por elas.

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. **A vontade de saber**. Trad. M. T. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988a, p. 67.

<sup>6</sup> Tomo emprestada esta expressão de Ferhat Taylan, que a desenvolve em seu remarcável artigo intitulado *Stratégies de la psyché de Foucault à Butler*. In: **Incidence**, 4-5, 2008-2009, dedicado à “Foucault e a psicanálise”. Ela se constrói em uma oposição à lógica jurídico-discursiva, mas permite também constituir um laço forte entre estratégias e práticas.

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. **A vontade de saber**. p. 171

não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; [que] nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade [...] não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado<sup>8</sup>.

Trata-se de examinar se essa relação com a verdade pode, mesmo assim, permitir ao sujeito se reconhecer em sua singularidade, o que implica reconsiderar, ao mesmo tempo, como essa relação se constitui e como se pratica e o que se pode entender exatamente por singularidade. A questão do sexo e da sexualidade se apresenta como o terreno necessário a tal problematização. É então que se abre a terceira fase da crítica foucaultiana da psicanálise, no início dos anos oitenta, menos conhecida do que as duas precedentes. Um apaziguamento é identificável – ao ponto de Foucault estar disposto a reconhecer certa dívida relacionada a Lacan: “é certo que o que pude absorver de suas obras representou muito para mim”<sup>9</sup>. Ele indica, assim, o ponto em que um outro encontro com a psicanálise é examinável:

Uma certa urgência de assentar, diferentemente, a questão do sujeito, de se libertar do postulado fundamental que a filosofia francesa jamais havia abandonado, desde Descartes, reforçado pela fenomenologia. Partindo da psicanálise, Lacan evidenciou o fato de que a teoria do inconsciente não era compatível com uma teoria do sujeito<sup>10</sup>.

Ora, esse questionamento de uma metafísica do sujeito, que Foucault qualifica de radical, condiciona a teorização do inconsciente, enquanto esta produz o deslocamento da função sujeito – ele não é mais a causa, a fonte do desejo, do julgamento, etc. A pedra angular sobre a qual Lacan construiu sua doutrina – “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” – testemunha, efetivamente, essa incompatibilidade: o inconsciente não deve nada ao sujeito, mas à linguagem; quanto ao sujeito, ele não é mais do que o efeito. Porém, é com a exploração do gozo que essa incompatibilidade se aprofunda para além da linguagem, mas não sem ela, lá onde se aninha o núcleo de singularidade do sujeito, que nenhuma hermenêutica saberia exumar, mas que o ato analítico, cuja teoria Lacan desdobra entre 1966 e 1970, busca fazer existir.

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. **O uso dos prazeres**. Trad. M. T. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988b, p. 82.

<sup>9</sup> FOUCAULT, M. *Conversa com Michel Foucault*. In: **Ditos e escritos**. Vol. VI. Trad. A. L. Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 289-347, p. 308.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 301.

Trataremos aqui de colocar à prova das investidas lacanianas os três eixos da última crítica foucaultiana da psicanálise: a orientação científica da psicanálise (o “conhece-te a ti mesmo”, que reinaria, ratificando o esquecimento do cuidado de si); sua inscrição no “campo jurídico-discursivo” e não no “campo prático-estratégico”; a recusa de se pensar como uma técnica de trabalho de si sobre si. Examinaremos, então, como o sujeito se constrói, para Foucault, assim como para Lacan, a partir da metade dos anos sessenta – enquanto efeito em ato da relação entre saber e verdade – e como uma “praxeologia” se propõe contra a epistemologia, que Foucault aborda de uma maneira que não teria deixado Lacan indiferente: “emprego a palavra ‘saber’ estabelecendo uma distinção com ‘conhecimento’. Viso, com ‘saber’, a um processo pelo qual o sujeito sofre uma modificação por aquilo mesmo que ele conhece, ou, antes, por ocasião do trabalho que efetua para conhecer”<sup>11</sup>. Nesse horizonte comum de um saber ligado à prática de si, encontra-se igualmente envolvida uma discordância, entre Foucault e Lacan, que deverá ser explicitada: a de uma separação entre os regimes práticos e teóricos.

#### “Verdade-raio” versus “verdade-céu”<sup>12</sup>

Em *O poder psiquiátrico* (1974), Foucault unia a construção de duas categorias de verdade às modalidades do conhecimento: o saber científico e o *outro* saber. O saber científico supõe que haja, em toda parte, o tempo todo, verdade. Se esta pode, sem dúvida, estabelecer-se com mais ou menos facilidade, segundo os lugares e épocas, o propósito científico consiste em se dar os bons instrumentos para caçá-la onde ela estiver. Nada é suficientemente medíocre ou fútil para não depender de um saber de tipo científico – que visa a fazer até da má sorte, verdade –, já que ela habita o que quer que seja. Em decorrência disso, qualquer um pode estabelecê-la, ninguém é mais qualificado do que outro para fazê-lo, com a condição de que tenha os bons métodos e as boas ferramentas, a fim de colocar em serviço uma tecnologia adequada da prova e da demonstração. Esta visa, assim, a tornar evidente, por procedimentos determinados, aquilo que já existia.

Para Foucault, assim como para Lacan, o momento cartesiano situa a construção epistêmica do lado do imperialismo moderno do conhecimento científico – para ambos, de fato, a questão é a das relações do sujeito com a verdade. Se suas perspectivas se diferem – sem, no

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 306.

<sup>12</sup> Essas expressões são desenvolvidas por Foucault em *O poder psiquiátrico*, curso no Collège de France (1973-1974). Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

entanto, serem incompatíveis, como tentarei mostrar –, seu problema é idêntico: quais são as consequências da transformação que ocorre nesse momento, fazendo do saber um pré-requisito da verdade e não mais da verdade um lugar de prova do saber?<sup>13</sup> Foucault apresenta essa última posição da verdade como tendo sido encoberta, esquecida pelo triunfo da tecnologia demonstrativa da ciência. Essa verdade se apresenta sob uma forma dispersa, descontínua, interrompida. Ela surge de vez em quando em certos lugares propícios e em função de agentes ou de portadores privilegiados. Ela impõe sua geografia e seu calendário àquele que procura estabelecer com ela uma relação. Onde a “verdade-céu” do conhecimento científico se demonstra, a “verdade-raio” se produz como acontecimento; onde a “verdade-céu” se dá, a “verdade-raio” se provoca; a primeira estabelece uma relação de conhecimento, a segunda produz uma relação de choque, abre o espaço de um risco, nunca está garantida, só existe em uma certa tensão. Ora, argumenta Foucault, “no interior da nossa civilização, essa verdade-acontecimento, essa tecnologia da verdade-raio parece-me ter subsistido por muito tempo e tido uma importância histórica enorme”<sup>14</sup> e não há certamente nada de fortuito no fato de essa história das relações entre verdade e subjetividade, retomada na imagem do raio, abrir-se com a questão do sexo...

*A vontade de saber* (1976) coloca essa questão, a partir de uma tripla matriz: o sexo se torna, no ocidente, alguma coisa a dizer; o dizer é o lugar de verificação do sujeito; o sujeito está em luta com a verdade no discurso sobre o sexo. O que nos interessará aqui, é mostrar como a irrupção do sexo é o ponto de partida de uma renovação da questão do sujeito, associada a uma retomada do estatuto da verdade, em uma prática de fala específica.

### **Para além do dispositivo de sexualidade**

Foucault se submete regularmente – e, sem dúvida, devido às numerosas solicitações que recebe – ao exercício de precisar o sentido de sua iniciativa e até de construir, retrospectivamente, a razão desta; sob sua forma mais geral, nunca se tratou, para ele, senão de fazer “a história da verdade”. Esse esforço de posicionamento de seu trabalho se amplifica após a publicação de *A vontade de saber* e isso se deve a diversas razões, parece-nos: por um lado,

---

<sup>13</sup> “Será preciso dizer que temos de conhecer outros saberes que não o da ciência, quando temos que tratar da pulsão epistemológica? E de novo retornar àquilo de que se trata, ou seja, a admitir que nos é preciso renunciar, na psicanálise, a que a cada verdade corresponde seu saber? Esse é o ponto de ruptura por onde dependemos do advento da ciência. Nada mais temos, para conjugá-los, senão esse sujeito da ciência”. LACAN, J. *A ciência e a verdade*. In: **Escritos**. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 883.

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico**. p. 307.

o próprio Foucault tem a impressão de que não manterá o programa anunciado de sua *História da sexualidade*<sup>15</sup> e tenta se justificar, pois esta contraria as expectativas de seu público. De fato, a passagem da arqueologia do saber à analítica do poder não tinha surpreendido, na medida em que se prosseguia a construção da junção saber/poder; mas inscrever no mesmo programa uma “dramática da verdade”, ou “aleturgia”, que faz entrarem no interior da subjetividade esses jogos de verdade e essas relações de poder das quais o sujeito não era, até então, senão a projeção?

Michel Foucault tenta agora, sempre dentro do mesmo projeto geral, estudar a constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível. Trata-se, em suma, da história da ‘subjetividade’, se entendermos essa palavra como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo<sup>16</sup>.

Ao mesmo tempo, em seu último curso, Foucault formula de maneira muito sistemática o movimento, em três tempos, de seu projeto geral, à luz dos deslocamentos que embasaram a construção de seus problemas:

É realizando esse tríplice deslocamento teórico – do tema do conhecimento para o tema da veridicção [arqueologia do saber], do tema da dominação para o tema da governamentalidade [analítica do poder], do tema do indivíduo para o tema das práticas de si [dramática da verdade] – que se pode, assim me parece, estudar as relações entre verdade, poder e sujeito, sem nunca reduzi-las umas às outras<sup>17</sup>.

Ora, tal síntese tende a encobrir precisamente o que se trata de esclarecer: por qual necessidade interna à obra foucaultiana o indivíduo cede lugar ao sujeito e como o sujeito conduz a se interrogar sobre as práticas de si? A passagem da forma indivíduo à forma sujeito torna-se possível, na medida em que existem práticas discursivas que envolvem o reconhecimento da fala como sendo o lugar de enunciação de uma singularidade. Se essa

<sup>15</sup> Enquanto **A vontade de saber** aparece em 1976, **O uso dos prazeres** e **O cuidado de si** aparecerão em 1984, oito anos mais tarde e depois de um longo desvio dedicado à arqueologia da relação a si. Além disso, os volumes publicados em 1984 não correspondem ao programa anunciado em 1976, que respondia por uma iniciativa, ao mesmo tempo, histórica e temática, e devem muito mais à investigação dedicada às formas antigas do “cuidado de si”.

<sup>16</sup> FLORENCE, M. *Foucault*. In: **Ditos e escritos**. Vol. V. Trad. E. Monteiro e I. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp. 234-239, p. 236. Essa nota biográfica foi redigida pelo próprio Foucault sob pseudônimo

<sup>17</sup> FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros II**. A coragem da verdade. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 10. A indicação entre colchetes é da autora.

singularidade é ela mesma concebida como exigência de verdade – se se é levado a falar de si para dizer a verdade –, então há um espaço para o exercício de uma subjetividade. Mas, onde se cruzam os elementos dessa sequência – sujeito, discurso, verdade? Não se vê claramente, até aqui, por onde a questão da verdade se introduz no discurso. É o sexual que constitui precisamente esse ponto de junção.

Foucault aborda a questão da sexualidade por um viés que testemunha o modo pelo qual a sequência sujeito/verdade é, efetivamente, herdeira daquelas que a precederam – saber/poder e verdade/poder: o sexual aparece como o registro, por excelência, onde é preciso dizer a verdade e onde, correlativamente, dizer a verdade é revelar o que se tem de mais singular (“a relação do discurso verdadeiro com o prazer do sexo foi uma das preocupações constantes das sociedades ocidentais”<sup>18</sup>). O mais singular não é tanto o sexo em si, mas o prazer que lhe é associado, prazer que se tornou difícil de imaginar fora do dispositivo graças ao qual a sexualidade se constituiu, ao mesmo tempo, como um desafio de controle de práticas e de veridicção subjetiva – se há algo do qual se é sempre culpado, saiba-se ou não, queira-se ou não, é desse núcleo opaco do prazer, do qual não se sabe muita coisa, exceto dizê-lo nos termos instituídos pelo próprio dispositivo de sexualidade (confissão, educação...). É por isso que a questão da sexualidade ocupa um lugar determinante, para além mesmo daquele que Foucault está disposto a reconhecer<sup>19</sup>: ela não só não é apenas um exemplo dentre outros em sua história da sexualidade, mas também é mais do que um caso privilegiado, visto que é a partir da sexualidade que se impõe o problema do sujeito em sua tensão, sua ambiguidade própria. Pode-se defender que a questão do sexo e da sexualidade é um caso paradigmático do assujeitamento: o dispositivo de sexualidade é um dos mais potentes que se exerceram sobre o sujeito para estivá-lo à verdade –, mas, à potência mesma com a qual se exerce a “lei do sexo”, respondem processos de subjetivação por meio dos quais as práticas do prazer dão lugar a outras estratégias subjetivas.

Foucault analisou a submissão à “lei do sexo” por uma inversão particularmente explícita: se a alma se tornou, no ocidente, a prisão do corpo, é porque se fez dela o lugar de

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, M. *O ocidente e a verdade do sexo*. In: **Ditos e escritos**. Vol. IX. Trad. A. Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, pp. 1-6, p. 2.

<sup>19</sup> “A questão do sexo e da sexualidade pareceu constituir para Michel Foucault não, certamente, o único exemplo possível [na história da subjetividade], mas pelo menos um caso bastante privilegiado: é efetivamente a esse respeito que, através de todo o cristianismo e talvez mais além, os indivíduos foram chamados a se reconhecerem como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação e, por diversos motivos (exame de si, exercícios espirituais, reconhecimento de culpa, confissão), foram solicitados a desenvolver, a respeito deles mesmos e do que constitui a parte mais secreta, mais individual de sua subjetividade, o jogo do verdadeiro e do falso” (FLORENCE, op. cit., p. 236). A indicação entre colchetes é da autora.

registro da lei que o disciplina. O corpo é marcado, regrado, construído pelos efeitos de poder, retomado e instanciado como uma lei proibitiva, cujo nome é a alma. Os agenciamentos locais que daí decorrem teriam aparecido mais especificamente se Foucault tivesse realizado o programa que havia fixado na orelha de *A história da sexualidade*, estudando as crianças, as mulheres, as perversões ou ainda a regulação dos nascimentos, “todos os mecanismos que induziram sobre o sexo um discurso de verdade e organizaram em torno dele um regime misto de prazer e de poder”<sup>20</sup>. A própria ideia de que se pode deter em si uma verdade – e uma verdade que não é imediatamente acessível, que será preciso perseguir, capturar, enunciar – aparecia assim como tributária do sexual. Nada de sujeito, em suma, sem sexualidade<sup>21</sup>, porque é com a sexualidade que se introduz a questão da verdade<sup>22</sup>. O que aparece é, portanto, também o espaço próprio da subjetividade: o sexo como verdade exige, de fato, uma retomada singular, um retorno do sujeito sobre si mesmo, a construção, o estabelecimento de uma relação consigo. Há uma densidade, uma materialidade do sujeito que torna possível a transformação do campo jurídico-discursivo da lei do sexo em um campo prático-estratégico do corpo e dos prazeres. Pois, se o prazer foi direcionado ao dispositivo de sexualidade e, assim, domesticado, este não cobre, no entanto, todo o campo do corpo e dos prazeres: restam as margens, que se pode aumentar e cultivar, das quais se pode fazer uma estratégia de resistência face à potência assujeitadora da lei do sexo. Foucault mantém, assim, a ideia de que se pode produzir, de um lado, uma outra sexualização do corpo<sup>23</sup> e, de outro, uma dessexualização do prazer<sup>24</sup>. Em seu cuidado de clarificação, prossegue “Maurice Florence”,

verifica-se como o tema de uma “história da sexualidade” pode se inscrever dentro do projeto geral de Michel Foucault: trata-se de analisar a “sexualidade” como um modo de experiência historicamente singular, no qual o sujeito é objetivado para ele próprio e para os outros, através de certos

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. *O ocidente e a verdade do sexo*. p. 4-5.

<sup>21</sup> “O problema do sujeito não deixou de existir ao longo dessa questão da sexualidade que, em sua diversidade, não pára de reencontrá-lo e de multiplicá-lo”. FOUCAULT, M. *O retorno da moral*. In: **Ditos e escritos**. Vol. V. Trad. E. Monteiro e I. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, pp. 252-263, p. 262.

<sup>22</sup> “Por que o Ocidente se interrogou continuamente sobre a verdade do sexo e exigiu que cada um a formulasse para si? Por que quis ele com tanta obstinação que nossa relação com nós mesmos passasse por essa verdade?”. FOUCAULT, M. *O ocidente e a verdade do sexo*. p. 5.

<sup>23</sup> “A ideia de que o prazer físico provém sempre do prazer sexual e a ideia de que o prazer sexual está na base de todos os prazeres possíveis, isso, eu penso, é realmente algo errado. O que as práticas S/M nos mostram é que podemos produzir prazer a partir de objetos muito estranhos, utilizando certas partes bizarras de nosso corpo, em situações muito inabituais etc”. FOUCAULT, M. *Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade*. In: **Ditos e escritos**. Vol. IX. Trad. A. Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, pp. 251-263, p. 254.

<sup>24</sup> “Penso que as drogas devem tornar-se um elemento de nossa cultura. [...] Como fonte de prazer. Devemos estudar as drogas. [...] Devemos fabricar boas drogas – suscetíveis de produzir um prazer muito intenso”. Idem.



procedimentos precisos de “governo”<sup>25</sup>.

Mas se verifica também por que Foucault não realizou o programa que havia estabelecido: se o sexo só existe culturalmente como verdade do sujeito, não se trataria de fazer a história das formas de veridicção do sujeito? O que seria uma história da sexualidade que não fosse, conjuntamente, uma história da subjetividade e uma história da verdade, mostrando por quais práticas, técnicas e estratégias o sujeito constrói uma relação consigo mesmo como lugar de verdade? O programa se desloca, então: trata-se, em conformidade com a analítica do poder, de fazer uma história da sexualidade que não seja ordenada simplesmente pela ideia de um poder-repressão, de um poder-censura, tendo por efeito o recalçamento, que permita esclarecer o modo pelo qual o regime de coerção, de discurso e de prazer é também constitutivo da sexualidade, o poder mostrando-se, desta vez, incitativo; mas, para isso, a história da sexualidade se inscreve no quadro maior da história da subjetividade, considerada como história das técnicas e estratégias pelas quais o sujeito constrói sua relação consigo mesmo como lugar de verdade.

### **O cuidado da verdade**

O primeiro dos cursos em que Foucault prossegue com as investigações em torno da história da sexualidade já testemunha esse deslocamento por seu título, *Subjetividade e verdade*, em 1980-1981; se a questão do sexo e da sexualidade se mantém, ela tende a ser relativizada<sup>26</sup> e, sobretudo, redirecionada ao problema da subjetivação: “trata-se da formação de si por meio de técnicas de vida, e não do recalçamento pelo interdito e pela lei. Trata-se de mostrar não como o sexo foi mantido afastado, mas como se iniciou essa longa história que liga, em nossas sociedades, o sexo e o sujeito”<sup>27</sup>. Ora, é na fala que essa história toma forma. A questão que orienta, então, a pesquisa de Foucault e que o leva a retornar à antiguidade é esta: “como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito?”<sup>28</sup>. O desafio é não só desvincular o dizer-a-verdade da confissão, mas também

---

<sup>25</sup> FLORENCE, M. op. cit. p. 239.

<sup>26</sup> “Seria totalmente arbitrário ligar a tal ou tal momento a emergência do ‘cuidado de si mesmo’ a propósito dos atos sexuais”, mas “mesmo se seu lugar na ordem das preocupações está bastante longe de ser o primeiro, é importante observar a maneira como essas técnicas de si ligam ao conjunto da existência o regime dos atos sexuais”. FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*. In: **Ditos e escritos**. Vol. X. Trad. A. Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c, pp. 349-355, p. 351-352.

<sup>27</sup> Ibid. p. 351.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. M. Fonseca e S. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004b, p. 281.

distinguir a verdade do segredo, de tudo o que está escondido na obscuridade da alma e, então, passível de uma abordagem psicológica. E, efetivamente, nada é mais distante de uma hermenêutica do que esses exercícios regrados (de reminiscência, de escritura, de ginástica...) e essas técnicas de si que necessitam de uma ascese e cujas formas Foucault começa a estudar. O tipo de saber produzido não depende de um deciframento, mas de uma prática de si: a verdade não está a interpretar, mas a aprender, a memorizar e a praticar. Saber e verdade, assim situados, inscrevem-se em uma racionalidade específica, a do cuidado de si, cuja discreta permanência na história foi obscurecida pelo clarão do “conhece-te a ti mesmo” socrático. A *parresia*<sup>29</sup> é o seu ponto central.

Desenvolvida na *Hermenêutica do sujeito*, essa noção do dizer-a-verdade se apresenta como lugar privilegiado da construção da subjetividade, considerada como uma prática de si, uma maneira de se equipar das verdades necessárias ao cumprimento de sua própria vida. Talvez, em nenhum lugar melhor do que no uso que Foucault faz da *parresia*, perceba-se a recusa de uma teoria do sujeito que o substancializaria. O sujeito aí se apresenta, ao contrário, como a forma que assume, em circunstâncias históricas determinadas, uma certa relação com a verdade que é engajada em e por um ato preciso, aqui, um ato de fala. E, assim como não há sujeito substancial, não há conteúdo de verdade, mas uma fala que produz uma relação com a verdade, onde o sujeito pode se reconhecer como tal.

Por conseguinte, a quem se atribui o que funda o dizer-a-verdade da fala? *O governo de si e dos outros* explora as coordenadas desse ato pelo qual alguém se liga a si mesmo por sua própria fala. Entre todos os registros possíveis desta, a *parresia* é reconhecida, de início, por seu estilo brutal: “na *parresia*, quem diz a verdade lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade violenta, abrupta, cortante”<sup>30</sup>. De sorte que o *parresiasta* é imediatamente confrontado com esta condição fundamental de seu ato: o dizer-a-verdade envolve um risco para o locutor, um risco indefinido ou mal definido, incluindo até sua própria morte. Esse risco se caracteriza por não poupar, *a priori*, nenhum registro da vida: a posição social e política do *parresiasta* é colocada xeque (pode-se, assim, correr o risco de banimento ao confrontar, pela *parresia*, um tirano a seus erros), suas relações afetivas (pode-se correr o risco de ferir ou mesmo de perder o interlocutor privilegiado, sem o qual o próprio exercício da *parresia* é impossível), sua relação consigo mesmo (a enunciação afeta o ser do enunciador). A *parresia* é, assim, sempre uma

---

<sup>29</sup> Noção que estende seus fios aos textos gregos antigos, helenísticos e romanos, a *parresia* comporta um registro ético e político, e designa a ação de *dizer-a-verdade*, de *dizer tudo*. Se um só tratado lhe é dedicado, o de Filodemo, essa noção está presente em uma história longa, que vai de Platão a Gregório de Nissa.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p. 54.

formulação da verdade em dois níveis: há o enunciado da verdade em si, mas esse enunciado só existe por uma enunciação de um gênero particular, que assume o status de ato porque um sujeito aceita se engajar absolutamente, ou seja, sem que esse engajamento seja limitado ou determinado de antemão. O conteúdo do enunciado não tem, efetivamente, valor em si, visto que ele só constitui a parresia se for retomado no nível da enunciação, enquanto ato que produz um sujeito – este, dizendo a verdade, reconhece-se como sendo, de um lado, efeito desse ato (“eu sou quem sou por ter dito o que disse e o disse porque é verdade”), e, de outro, afetado em diversos planos por essa verdade. Se a parresia ocupa o lugar central nesse registro que Foucault nomeia “aleturgia”, ou seja, o conjunto dos procedimentos pelos quais a verdade é trazida à luz, isso se deve, sem dúvida, ao que se pode esperar dela: “a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possíveis vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos”<sup>31</sup>. A parresia advém, assim, do acontecimento: ela irrompe, ela surpreende por sua violência, ela modifica as coordenadas da situação existente e, desse modo, produz um corte na continuidade da vida.

Esse laço do verdadeiro ao aberto que o ato parresiático realiza encontra-se inclinado a seu paroxismo nos poemas épicos cínicos, pelos quais Foucault se interessa em *A coragem da verdade*. Os cínicos chegam a fazer da forma da existência uma condição para o dizer-a-verdade e, correlativamente, a própria vida é manifestação da verdade – exercer por e em sua vida o escândalo da verdade. Não se trata, então, simplesmente de coordenar um ato de fala com uma tomada de posição ou uma decisão, mas, de alguma forma, de incarnar essa verdade e de prolongá-la na parresia. Os três eixos, segundo os quais se estrutura a prática de si dos cínicos – uma vida não dissimulada, inclusive em seus aspectos mais vergonhosos, sem dependência moral ou material e fora de convenção –, têm como efeito transformar a vida verdadeira em vida outra. Essa transformação se concebe em função de um paradoxo: a vida cínica radicaliza a exigência parresiática pela necessidade de realizar a verdade em sua própria vida; ora, essa realização implica uma “vida radicalmente outra” – vida de desonra, vida despudorada, vida de animalidade, “o que, para a filosofia antiga, para o pensamento antigo, a ética e a cultura antiga inteira, também é o mais difícil de aceitar”<sup>32</sup>. O verdadeiro se acopla, portanto, necessariamente ao outro na parresia cínica. De sorte que, se Foucault tende a traduzir parresia por “dizer-tudo” em vez de “dizer-a-verdade”, é porque é desse lado que se encontra a coragem da verdade, que se mostra ligada essencialmente a um posicionamento da alteridade – o verdadeiro nunca é o

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 60.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros II**. A coragem da verdade. p. 238.

mesmo. Não é efetivamente o outro que dá forma ao aberto na parresia cínica, onde o cuidado de si, como jogo de verdade, envolve a questão ética: como praticar a liberdade?

### **Ambiguidade do sujeito**

A parresia se nos apresenta, então, como um cruzamento estratégico: por um lado, sua importância no interior do trabalho de Foucault deve-se ao fato de a verdade se enodar à fala diferentemente do dispositivo de sexualidade, mas continuando a sustentar a questão do sujeito que tinha emergido; por outro, pela intensificação que ela produz, coloca em tensão, particularmente, a ambiguidade do sujeito, submetido às regras com as quais se relaciona, reconhecendo-se ligado à obrigação de utilizá-las, mas vinculado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si que assim adquire. Se Foucault escolhe se voltar para a antiguidade grega ou greco-romana, escolha surpreendente, na medida em que seu projeto continua sendo a análise das relações de poder e dos jogos de verdade atuais, é também porque ele encontrou nesta um espaço no qual a constituição do “sujeito moral”<sup>33</sup> se orienta em função de práticas de si que constituem igualmente modos de subjetivação, “levando-o a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar”<sup>34</sup>. Ora, toda moral é portadora de ambiguidade, na medida em que se estrutura em torno de preceitos de comportamento e/ou de ideias, porém nos quais sua lei, por mais aceita e aplicada que seja, deixa necessariamente um lugar, mesmo tênue, à interpretação, à invenção do sujeito, portanto.

Paradoxo aparente: tanto a liberdade é uma condição de existência do poder, que o poder não a impede de existir. Não poderia haver, de fato, relação de poder sem pontos de insubmissão, que por definição lhe escapam, mas é exatamente porque a insubmissão é possível que o poder tem uma razão de existir. Pensar tal intrincação depende da recusa à oposição entre sistemas de obrigações normativos (as formas de assujeitamento, do lado das quais se encontram os discursos verdadeiros, aos quais pertencem as morais) e processos de subjetivação (do lado dos quais se encontram as práticas singulares de transformação de si); e é por tal recusa que se assegura o campo “prático-estratégico”, no qual a ambiguidade do sujeito pode atingir um fim – na retomada possível da questão que Foucault chama de ética, ao lado de uma prática

---

<sup>33</sup> Entendido como a maneira pela qual “o indivíduo circunscreve a parte dele próprio que constitui esse objeto de prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que ele acata, determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo”. FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres e as técnicas de si*. In: **Ditos e escritos**. Vol. V. Trad. E. Monteiro e I. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c, pp.192-217, p. 214.

<sup>34</sup> Idem.

da liberdade. Esse campo de interações abriga estratégias múltiplas e pode introduzir tanto singularidades que se estabelecem a partir de suas condições de aceitabilidade (os discursos verdadeiros), quanto um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de transformações e de deslocamentos eventuais.

A antiguidade, vista por Foucault, propõe um sujeito em ato, produzido por seu ato (sua parresia) como plano de imanência, a partir do qual é possível tornar inteligível uma positividade singular, em sua própria singularidade. A “fórmula” desse sujeito em ato, retirada dos cínicos<sup>35</sup>, poderia ser: “muda o valor de teu assujeitamento ao outro, tu não podes recusá-lo nem escapar-lhe, mas, se tens acesso à tua liberdade, é na medida exata em que tu constróis a possibilidade de te perguntares o que podes fazer desse assujeitamento”. O sujeito, assim colocado, não pode, em nenhum caso, ser o sujeito da psicanálise, uma vez que, em sua parresia, o sujeito da enunciação coincide com o do enunciado – trata-se, portanto, de um sujeito não dividido por seu inconsciente. Daí a dizer que não há relação possível entre Foucault e a psicanálise bastaria um passo, que alguns avançaram; só se pode reconhecer a validade dessa objeção se se considerar que os processos de subjetivação e as formas de subjetividade que daí resultam solucionam o assujeitamento. Isso não deixaria de conduzir a um sujeito tranquilo, sem conflito, gozando perfeita e totalmente de seu corpo e de seus prazeres. Porém, é dar pouco crédito a Foucault atribuir-lhe uma perspectiva tão inocente<sup>36</sup>... e, de fato, não se encontram traços de tal sujeito nos cursos supramencionados. Pelo contrário, neles, a subjetividade nunca aparece como uma forma estável, mas como o desafio de um trabalho permanente, no qual as forças assujeitadoras estão em luta com as possibilidades de subjetivações e vice-versa. Reintroduzir aí, com Lacan, a dimensão do inconsciente leva a um sujeito que não coincide consigo mesmo. Mas, ao invés de se ver uma incompatibilidade com Foucault, por que não se dar uma chance de considerar o que as ferramentas psicanalíticas poderiam trazer para a explicação dessa ambiguidade do sujeito que também lhe diz respeito? É igualmente pela questão do sexo ou da sexualidade que o assujeitamento vem ao sujeito da psicanálise, e enlaçado com o problema da verdade. Ora, é possível, com as ferramentas que Lacan mobiliza a partir da metade dos anos sessenta, pensar uma imbricação do poder e do inconsciente em contato direto com o corpo sem reconduzir, com isso, o poder à lei. Tal imbricação se apoia

---

<sup>35</sup> Trata-se da famosa e enigmática injunção cínica: “muda o valor da moeda” [parakharaxon to nomisma].

<sup>36</sup> “Os corpos e os prazeres” são mais um horizonte ético-político do que um programa a ser realizado: se é preciso ir em direção a eles, é porque esse movimento é uma prática de liberdade em si mesmo, visto que ele desenha os limites do império da lei do desejo sobre o sujeito. Além disso, “o uso dos prazeres” não visa a produzir uma espécie de festa orgiaca permanente, mas ao contrário, a fazer deles um uso moderado, conforme ao cuidado de si, o que só se faz em uma guerra permanente do sujeito consigo mesmo.

tanto sobre outra conceitualização do jogo significante, quanto sobre uma teoria do ato que permite pensar uma lógica da estratégia.

### As premissas do ato

Contrariando, não sem humor, a velha tese antifreudiana do pansexualismo, Lacan esclarece a função paradoxal do sexual para a psicanálise em *O ato psicanalítico*:

o sexo não é todo, pois é esta a descoberta da psicanálise [...] Se o que Freud disse significa alguma coisa, foi certamente porque tomou como referência o que se esperava que se produzisse da conjunção sexual, a saber, uma união, um todo. Justamente, se há algo que se impõe ao final da experiência, é que [...] o sexo não é todo, o todo vem em seu lugar, o que não quer dizer absolutamente que este lugar seja o lugar do todo. O todo o usurpa, fazendo acreditar, por assim dizer, que ele, o todo, vem do sexo<sup>37</sup>.

Ora, é exatamente na medida em que a psicanálise pode construir o sexo como “não-todo” que ele é tudo para ela... É preciso, para esclarecer tal paradoxo, mesurar a que transformação preliminar ele deve sua existência. Se Freud sempre fez do prazer o horizonte da vida psíquica – mesmo quando o para-além desse horizonte se impõe, isso não questiona o estatuto fundamentalmente primeiro da satisfação –, ele o construiu, contudo, na dependência de um princípio de realidade necessário para que o eu possa considerar e se adaptar à realidade. O prazer é, assim, necessariamente subordinado a uma realidade que lhe impõe sua ordem<sup>38</sup>. Aparecem aí as premissas do par desejo e lei, fatal aos olhos de Foucault e de alguns outros. Ora, com a fidelidade a Freud que lhe é própria, Lacan inverte a ordem de sucessão desses princípios<sup>39</sup>: se há real<sup>40</sup>, é do lado da pulsão que ele se encontra, em sua brutalidade, em sua imediatez, em sua imanência selvagem. Não há, então, prazer possível, pela simples razão de que não há sujeito para senti-lo, identificá-lo como tal. O prazer só se introduz com a linguagem, a qual produz o sujeito necessário ao prazer e torna simbolizável o que até então não tinha nome e não era, portanto, pensável. O que se perdeu no processo de simbolização da pulsão, é o que Lacan busca cercear, forjando o conceito de “objeto a”. Mas, antes de nos interessarmos por ele, constatemos o seguinte: se a pulsão busca mesmo a satisfação, esta só é apropriável

<sup>37</sup> LACAN, J. *O ato psicanalítico*. 1967-1968 (Inédito). Sessão de 20 de março de 1968.

<sup>38</sup> FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. J. Salomão. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 12-75.

<sup>39</sup> Encontra-se a elaboração dessa inversão no seminário **A ética da psicanálise** (1959-1960).

<sup>40</sup> Esse real certamente não é homogêneo à realidade freudiana, mas esta, para Lacan, de acordo com a inversão de que se trata aqui, não pode ser mais do que a fantasia do sujeito, que depende do “real”.

subjetivamente na medida em que é simbolizada; a simbolização produz o espaço necessário para que se possa estabelecer o desejo como diferença entre o que é esperado como repetição da experiência assubjetiva de satisfação e o que acontece; se o desejo se contentasse em testemunhar a realização sem diferença, portanto sem resto, dessa operação de simbolização, então, sim, haveria convergência do desejo e da lei, e a crítica que Foucault endereça à psicanálise nos anos setenta seria fundada. Porém, se, ao invés do reinado do significante, medir-se os efeitos de sujeito a partir do objeto *a* que o causa, o próprio significante se revelando regido pelo gozo, então a crítica foucaultiana não tem mais a mesma pertinência – ora, esse objeto *a*, trabalhado na teorização lacaniana desde o início dos anos sessenta, encontra um suporte de existência no ato analítico, entre 1966 e 1970, e modifica coextensivamente a concepção de inconsciente e a direção da cura.

### **O avesso do pensamento**

Uma atenção particular é então dedicada a esse peculiar objeto *a*, dito não-especular, isto é, desprovido de características que permitem lhe atribuir uma imagem, mas dotado, no entanto, de tudo o que Lacan precisa para abordar essa categoria particularmente difícil, a de real, que tinha ficado à sombra até então, enquanto o imaginário, depois o simbólico, eram o cenário das grandes operações estruturais: estádio do espelho e metáfora paterna. *O objeto da psicanálise* (1965-1966) trabalha, assim, para circunscrever o objeto *a* em seu surgimento e em seus efeitos sobre o sujeito do inconsciente. No centro do sujeito dividido (aquele do espelho, que só vê sua imagem quando se encarna nela como desejo do Outro, mas que não pode, contudo, saber o que é exatamente esse desejo; aquele da metáfora paterna, que o salva de uma alienação radical ao Outro, mas cujo resultado é não poder mais ser idêntico a si mesmo, identificado que é por esse significante que o representa), há esse objeto *a*, cuja função é a de portar o valor de verdade. Ele é soldado, conectado ao sujeito dividido e considerado seu suporte. Antes de examinar em que consiste essa conexão, vejamos como Lacan constrói essa ideia do suporte, que se revela depender da causa material.

Constatemos que, para chegar até ela, Lacan retoma os rastros cartesianos. A primeira sessão desse seminário dedicado ao objeto – e que também constitui, nada de fortuito, um dos últimos textos dos *Escritos*, intitulado “A ciência e a verdade” – designa bem uma divisão, a do saber e da verdade. Lacan busca circunscrever a operação da divisão por uma reescrita do cogito: “penso: ‘logo existo’”, na qual faz aparecer um “eu” que não é um, pois é dividido em

sujeito da enunciação (“penso”) e sujeito do enunciado (“existo”), sem que seja possível demonstrar que se trata, a cada vez, do mesmo “eu”, visto que o pensamento está de um lado e o ser, de outro, sem unidade preestabelecida do sujeito. As aspas indicam que alguma coisa é dita, que há, portanto, a fala, que está do lado do ser; se o pensamento tem algo a ver com o ser, isso se concebe na ordem do falasser (*parlêtre*)<sup>41</sup>. Enfim, Lacan sublinha o “logo” como laço de causalidade: o logo está do lado do falasser. Ele se refere, então, a Aristóteles para provar que a causa não é só o que precede o efeito, mas o regime de existência de um ser, e prossegue sustentando que o estatuto da verdade na ciência é o de ser uma causa formal. A verdade toma forma na ciência, na medida em que nomeia, classifica e define tudo o que existe – é a “verdade céu” de Foucault. Quanto à psicanálise, ela teria uma outra relação com a verdade, porque acentua seu papel de causa material: das quatro causas aristotélicas, é a mais inacessível, a menos conhecível, a mais opaca, embora seja a mais presente – é a “verdade raio” de Foucault; aquilo que é perceptível, sensível, mas que permanece inatingível como tal e cuja essência não pode ser apreendida. Lacan lhe dá a forma de um significante particular: o significante fálico, que destaca o distanciamento entre o significante e a significação. De fato, o significante fálico não tem por função designar o órgão sexual masculino, o pênis, ele não é seu signo, mas um “significante puro”, que não se conhece nem se pensa, mas que sustenta a linguagem como estrutura simbólica. Lacan vê nesse conceito a participação possível da psicanálise no materialismo histórico, pelo fato de que a acentuação do estatuto de causalidade material da verdade aí se produz<sup>42</sup>. Como a verdade, enquanto causa material que a ciência rejeita, é ligada a esse “nó” que é a divisão do sujeito?

### Uma ontologia do ato

Pode-se encontrar, no deslocamento do significante fálico para o par ordenado S1-S2<sup>43</sup>,

<sup>41</sup> Termo anacrônico aqui, no entanto útil, pois mostra o ato de falar como o único fundamento possível do ser.

<sup>42</sup> “Isso, porém, será para esclarecer que a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material. [...] Essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante como aí eu defino. Pela psicanálise, o significante se define como agindo, antes de mais nada, como separado de sua significação. [...] Essa é, em termos mínimos, a função que confiro à linguagem na teoria. Ela me parece compatível com um materialismo histórico que deixa aí um vazio. Talvez a teoria do objeto a também encontre nisso seu lugar”. LACAN, *A ciência e a verdade*. p. 890.

<sup>43</sup> O S indica o significante em Lacan. O par ordenado começa a ser conceitualizado a partir de 1964-1965 em **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Ele acompanha a teorização do objeto a – que começa no seminário sobre a angústia (1962-1963), no qual já está ligado ao real do qual é o sinal —, e sustenta a pesquisa de Lacan até **O avesso da psicanálise** (1969-1970) no sentido de uma acentuação do papel do gozo; diversos deslocamentos se seguiram nos seminários dos anos setenta, marcadamente do significante à letra, da língua à alíngua, do sintoma ao sinthoma...



um prolongamento dessa questão. Começemos por precisar em que consiste esse par, relembando a inversão tratada anteriormente: se o que é primeiro na ordem da existência é essa experiência assubjetiva do real, ou seja, um corpo pulsional, cujo gozo não é regrado, então o problema é saber o que permite passar do gozo ao prazer, isto é, como o que foi sofrido pode ser apropriado na experiência de uma satisfação. O que permite se reconhecer no e com seu gozo? É nesse ponto que o S1 entra em ação: não se trata de um significante particular, é um significante sem substância; ele é o traço que testemunha o encontro contingente, mas determinante, da linguagem e do corpo. É um significante sem nome, que não pode ser inferido – quem poderá dizer qual dito (ou qual não-dito) afetou a pulsão ao ponto de reorientar seu curso? Por mais contingente que seja, S1 não só encontrou o corpo, ele também o afetou decisivamente, e está, por assim dizer, nele integrado. O efeito dessa operação é que, a partir desse momento, o corpo pode se dizer; ele não é mais essa tumba, esse fechamento sobre si. É o escândalo dessa divisão que deixa o sujeito às voltas com a incompletude e com a experiência difícil de sustentar que dela decorre, de uma alteridade interna, de uma “extimidade”, que torna necessária essa figura que Lacan nomeia Outro<sup>44</sup>, único recurso do sujeito, mas recurso paradoxal, já que o Outro, como o sujeito, surge da divisão e só responderia por ela.

Passar pelo par ordenado e, portanto, precioso, pois sua própria estrutura materializa a divisão da qual o sujeito é o efeito: não se tem mais *um* significante fálico, mas *dois* significantes que mostram a distância entre si. Pelo significante fálico, respondia a teoria do inconsciente estruturado como uma linguagem. Ao par ordenado, corresponde um deslocamento da teoria do inconsciente, causado na linguagem pelo gozo e estruturado como uma repetição. De fato, S1 surge como um primeiro significante que diz a verdade sobre o gozo (ou seja, que só há gozo, que ele é o nada, que ele é impossível) e que, ao mesmo tempo, barra-o de seu traço, não o fazendo mais aparecer senão em negativo – S1 é o nome do ato operado pela linguagem sobre o corpo. Mas ele só se cumpre como tal ao ser retomado em S2. Se S1 está do lado do verdadeiro, porque acaba de mostrar que o gozo é a matéria do inconsciente, S2 é a retomada de S1 do lado de um saber possível, no lugar onde o significante indeterminado que é S1 toma a forma de um significante particular que o diz – S1, tendo surgido, repete-se em S2. No entanto, repetição não significa identidade; S2 não subordina S1, ele o significa. O

---

<sup>44</sup> É interessante notar que, enquanto a concepção de Outro, tesouro dos significantes, faz parte dos clássicos da doutrina, conhece-se menos o Outro-corpo. Encontra-se uma de suas raras ocorrências em **A lógica do fantasma** (inédito), em 26 de abril de 1967: “E isto indica que esse lugar que introduzi como o lugar onde se inscreve o discurso da verdade, não é certamente [...] ‘incorporal’. Teria a dizer disso, que é, a saber, precisamente, o *corpo*”. Por onde aparece que o significante e o corpo não estão em uma relação de exclusão mútua, como poderíamos ser tentados a pensar, mas em uma relação de implicação recíproca.

objeto *a* é então situado como o índice dessa repetição. O gozo, tal como pode existir para além de sua estivagem pela linguagem, nele se condensa.

Entre o raio da verdade e o clarão do saber, o objeto *a* determina o campo de extensão do gozo do sujeito, mas relembra, ao mesmo tempo, sua divisão. Esse “prazer desagradável” que é o gozo é o eixo em torno do qual se enrola a fantasia, que tenta conduzir o desprazer ao prazer – o enunciado freudiano “bate-se em uma criança” diz bem como a divisão do sujeito do enunciado e da enunciação é colocada a serviço do prazer. É porque o enunciador não se reconhece como sendo aquele de quem fala o enunciado, que o corpo pulsional, mesmo (ou por que é) violentado, encontra-se readmitido. Todavia, a fantasia é aqui inconsciente, ela só se propõe à experiência do sujeito sob os ouropéis do sintoma. Retornaremos a esse ponto. Por sua existência, a fantasia prova que o desejo, que é, na doutrina lacaniana, de uma só vez, seu prolongamento e seu limite, só se funda em uma “perversão generalizada”<sup>45</sup>. Continua-se a gozar sob o regime das pulsões parciais porque S1 não reduziu todas as suas vidas nem normatizou todos os seus trajetos.

Conceber a produção do inconsciente na superfície do corpo e da matéria pulsional, é se dar as condições de pensar “o poder sem o rei” – sem pai proibidor no horizonte – e “o sexo sem a lei”, contanto que se pense a lei como um ponto central de organização fixa, intangível, válida para todos. O que seria de uma lei que não o fosse, que não criasse uma forma de universalidade? É a questão a ser posta a Édipo – aliás, ela o foi frequentemente: seria preciso reconhecer, com Freud, que o interdito, com a ajuda do qual ele havia determinado a lei do funcionamento psíquico, valia universalmente, qualquer que fosse a estrutura dos grupos sociais e das culturas consideradas? Que Édipo possa não valer para todos, em todos os tempos e lugares, poderia ser suficiente para invalidar sua função e forçar a psicanálise a repensar sua relação com a lei. Lacan fez disso um dos eixos de sua pesquisa: primeiramente, utilizando a linguagem contra o mito e, em seguida, retornando a linguagem sobre si mesma para examinar seu fundamento de gozo, ele tornou possível, efetivamente, a passagem de uma lógica jurídico-discursiva edipiana a um inconsciente prático-estratégico. Onde Foucault estava tentado a propor uma lógica da estratégia rival à lógica do inconsciente, percebe-se, de fato, principalmente com Lacan, a possibilidade de uma adequação entre ambas. Pois, se S1 é mesmo o primeiro traço pelo qual o gozo é assujeitado, não seria demais enfatizar que ele é em si mesmo indeterminado e, por isso, singular. Ele é um efeito da história própria a cada indivíduo

---

<sup>45</sup> A expressão é de Colette Soler, em **Lacan, o inconsciente reinventado**. Trad. P. Abreu. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012.

e, se seu princípio é generalizável, o ponto de sua efetuação permanece singular. Ele é uma invariante, mas uma invariante vazia, não prescritiva; ele terá, certamente, enquanto enunciação inicial, efeitos subjetivos, cujos traços serão reencontrados no nível dos enunciados, mas o assujeitamento que realiza não depende de uma lógica jurídica. Sem dúvida, é por isso que ele permite que se interrogue sobre a importância estratégica do ato em psicanálise.

### **A estratégia do ato?**

A consequência perturbadora dessa “perversão generalizada” é que “não há ato sexual”, ao menos no sentido de estabelecer uma relação com o outro. É principalmente uma relação consigo mesmo que se estabelece ou, mais precisamente, com esse bloco opaco de singularidade que é o objeto *a*, ao qual se conecta a fantasia e que orienta o desejo do sujeito, ao mesmo tempo defendendo-o, em direção a esse gozo ao qual, desde o início, ele se alienou, consentindo em ser dito pelo Outro e marcado por ele em seu corpo. A célebre formulação que acaba de ser lembrada é mais particularmente desdobrada em dois seminários, *A lógica do fantasma* (1966-1967) e *O ato psicanalítico* (1967-1968). Nestes, designa-se então o fracasso, no ato, da complementaridade que é procurada com o outro, de onde decorre a ausência de referência fixa na ordem da sexualização, que diria do indivíduo homem ou mulher e que, correlativamente, assegurar-lhe-ia uma renda de gozo. Há, no entanto, um sucesso no ato, o de fazer atuar plenamente a divisão e de se servir dela. Esse ato pode ser qualificado de psicanalítico. Interrogar sua importância estratégica é, então, considerá-lo como o meio propriamente psicanalítico de atingir uma outra versão da divisão, além daquela da qual se sofre, se queixa e com a qual se entra em análise.

Por que partir do ato sexual para abordar a estrutura do ato? Sem dúvida, primeiramente, porque o não-encontro dos corpos retoma a lógica que Lacan construiu como par ordenado<sup>46</sup>. Não se poderia perder de vista que se trata de um não-encontro produtivo – é exatamente o que faz do “sexo que é não-todo” um ponto de apoio para pensar as estratégias do inconsciente. Se a psicanálise começa com a criança, como disse Lacan, é porque ela é o produto do encontro sexual e é enquanto tal que se confronta consigo mesma como objeto sexuado. Se há um inconsciente, é precisamente porque a operação do engendramento sexual, da qual o sujeito é o produto e em relação à qual ele tem que se situar, permanece aporética: o encontro sexual não

---

<sup>46</sup> “Se parti esse ano do ato sexual em sua estrutura de ato, é em relação a isso que o sujeito não surge a não ser pela relação de um significante a outro significante”. LACAN, J. **A lógica do fantasma**. Sessão de 10 de maio de 1967.

se fechou sobre si mesmo e o sujeito dele sabe alguma coisa, ele que é sua queda, seu produto, que atesta, por sua própria existência, de alguma forma, que essa operação tem um resto, que não é resolutive. Lacan constrói assim o ato sexual sobre o modelo do par ordenado, que produz o objeto *a* como testemunho da não-fusão de S1 e S2 – S1 só existe significado em S2, mas S2 só significa S1, ele não o é. Enquanto produto do ato sexual que não existe, a própria criança é esse objeto *a*.

Ora, é o objeto *a* que inaugura, aos olhos de Lacan, o campo propriamente psicanalítico<sup>47</sup>, na medida em que a verdade aí se posiciona como concernente a esse real, no qual o ato sexual nos engaja. Esse real é o do ato sexual, no qual o Um (S1) se dá como fictício e só existe ao se repetir no Outro (S2), que aparece, de fato, em sua bivalência: tesouro dos significantes, porque oferece ao Um seu lugar de inscrição significante e, nesse sentido, o Um não existe senão retomado por essa inscrição no Outro; reservatório material dos significantes, no qual o sujeito se encontra marcado pela linguagem, o Outro é o corpo. Se Lacan pode adiantar que é do Um que fala toda verdade, é porque só há verdade com a condição de que o Um só se realize no significante que o Outro promove para fazê-lo existir – recém surgido, o Um é significado no Outro. Lacan situa a verdade como a significância das discordâncias entre o real (“não há ato sexual”) e aquilo para o qual ele se dá (“não existe senão o ato sexual”)<sup>48</sup>. Se o ato psicanalítico pode ser considerado como resultante de uma lógica da estratégia, é na medida em que nele se pode jogar com a modificação do status da divisão: de tragédia do sujeito que não encontraria nele senão seu limite, ela poderia tornar-se, no ato analítico, o lugar de atualização de uma relação mais livre do sujeito com a verdade, nos termos de um *saber* e não de um *conhecimento*.

O ato analítico é, de fato, o que subtrai o real ao conhecer, para depositá-lo na conta de um saber no qual esse real vem funcionar. Não há nada a conhecer e nada de cognoscível na operação estrutural de divisão da qual o sujeito é o efeito. Sua formalização pelo par ordenado deixa, contudo, aparecer que ela também não é da ordem do incognoscível. Ela se identifica clinicamente (na fantasia, mas também na angústia e no sintoma, como veremos) em função do objeto *a*, índice da repetição pela qual se instituiu a divisão do sujeito; o ato analítico se qualifica como tal ao produzir o retorno desse resto – “é na medida em que, uma vez realizado esse efeito de divisão [o objeto *a*], algo pode ser seu retorno, pode haver re-ato, que nós podemos falar de

---

<sup>47</sup> Lacan declarou diversas vezes que considerava o objeto *a* como sendo sua própria invenção.

<sup>48</sup> É por isso que as relações sexuais podem ser desvalorizadas e outros prazeres do corpo procurados – SM e “boas drogas”, entre outros. Se o ato sexual cumprisse as promessas das quais é encarregado, seria inútil ir procurar em outros lugares...

ato e que este ato [...] é o ato psicanalítico”<sup>49</sup>. O ato psicanalítico<sup>50</sup> é então o ponto de onde a divisão é jogada novamente, a fim de fazer dele o apoio de um saber singular. Se Lacan pode dizer que “o ato é a repetição”<sup>51</sup>, é porque ele é retomado da divisão a partir daquilo que a designava como repetição, o objeto *a*. Por essa razão, seria tentador retornar ao corolário da definição do sujeito do inconsciente deduzida da divisão – “o sujeito é o que representa um significante a outro significante” –, sustentando que, no ato, o significante significa a si mesmo<sup>52</sup>. “O ato é então o único lugar em que o significante tem a aparência – a função, em todo caso – de significar a si mesmo, isto é, de funcionar fora de suas possibilidades”<sup>53</sup>. Esse funcionamento anularia a divisão e, conseqüentemente, o inconsciente, mas, se o ato analítico dele se aproxima tanto quanto possível, é porque o sujeito, no clarão do ato, é equivalente a seu significante – ele é, nesse momento, sua própria divisão, o que não a anula, mas lhe confere outro status.

Esse real da divisão que o objeto *a* concentra é subtraído, no ato, da lógica do conhecimento – a subjetivação no instante ou a convocação instantânea e momentânea do sujeito opõe massivamente a existência ao conhecer. Quanto ao real que interessa à psicanálise, ele demonstra sua existência pelo lugar que esta concede à contingência. Ora, é precisamente do ato, como dispositivo de saber próprio ao inconsciente, que depende a descoberta da função do real. Como todo dispositivo, ele se inscreve em um processo obrigatório, que Lacan define assim: trata-se de elevar a impotência (justificada pela fantasia) à impossibilidade lógica (que encarna o real) – impossibilidade que se poderá declinar: “não há ato sexual”, “o significante não significa a si mesmo”, etc. esse trajeto da impotência ao impossível é o da cura analítica<sup>54</sup>, contanto que a função do real seja a de fazer do impossível um saber de verdade. O ato em que se exerce a conversão de um saber que não se sabe (do qual testemunha a impotência) em verdade-raio, cujo saber pode-se construir na cura (há impossível), realiza uma conjunção muito

---

<sup>49</sup> LACAN, J. **O ato psicanalítico**. Sessão de 20 de março de 1968. A indicação entre colchetes é da autora.

<sup>50</sup> Pode ter várias formas (a interpretação, a escansão, o próprio silêncio, um gesto, eventualmente...); não é sua forma que o determina, mas seu efeito: ele participa da lógica temporal própria ao inconsciente, a do *a posteriori* (*l'après-coup*).

<sup>51</sup> LACAN, J. **A lógica do fantasma**. Sessão de 22 de fevereiro de 1967.

<sup>52</sup> Um dos desafios do par ordenado é o de presentificar que “um significante não significa a si mesmo”.

<sup>53</sup> LACAN, J. **A lógica do fantasma**. Sessão de 22 de fevereiro de 1967.

<sup>54</sup> A esse respeito, Alain Badiou oferecia um belo apanhado no seminário que dedicou à anti-filo-sofia de Lacan, em 1994-1995, (7ª sessão): “eu diria que nisso, a meu ver, está toda a arte do analista, isto é, sustentar ou ser o sustento da elevação da impotência ao impossível por peripécias sempre singulares, uma vez feita a operação de situação [do impossível] que é em geral monótono em seus efeitos de repetição do mesmo. Por outro lado, o próprio modo sobre o qual a impotência assinalada de maneira significante encontra-se elevada à impossibilidade lógica depende de uma arte da singularidade verídica. É uma formalização *ad hoc*”. A indicação entre colchetes é da autora.

particular: ele faz do inconsciente um saber (da divisão) sem sujeito enquanto tal integralmente transmissível pelo matema, porque não é mais cativo da posição do sujeito e circunscreve, em um mesmo movimento, o objeto *a* como efeito de verdade absolutamente singular (a estratégia do inconsciente, a cada vez particular, para enfrentar a divisão). Entrevê-se, então, a que se deve o que Lacan nomeia “o horror do ato”, entre verdade-raio e saber “que não se supõe” – o ato desfaz o “sujeito suposto saber” que sustenta a transferência e o trabalho da análise; em seu lugar, há um efeito de verdade que se deve ao fato de que, no saber (cujo dispositivo particular se constitui na cura), um real (o impossível) vem funcionar. Se pude me interrogar sobre a importância estratégica do ato, é na medida em que ele se coloca, de alguma forma, como o que responde pelas estratégias particulares do inconsciente para lidar com a divisão. Mas, avalia-se também que ele é o ponto em que toda estratégia vacila: o que fazer do impossível? Vejo aí a retomada psicanalítica da questão ética<sup>55</sup> que conduzia as últimas pesquisas de Foucault: como praticar a liberdade?

### O sintoma, um estilo de existência

Não é viável, de fato, apegar-se ao impossível como a palavra final de toda a história do sujeito, ou mesmo considerar, como Foucault pôde ser tentado a fazer, que a lição psicanalítica se resumiria a um “todos vocês já estão, desde sempre, iludidos”. Isso viria simplesmente reconduzir o impossível à impotência, em um radical impasse. O analisante está ligado ao impossível, certamente, mas para tentar fundar o estilo de sua existência. É em direção a essa questão que convergem as pesquisas recentes de vários lacanianos<sup>56</sup>, via seu interesse renovado pelo sintoma, que se constitui como uma matriz possível de subjetivação na última parte do ensino de Lacan<sup>57</sup>.

O sintoma é, e sempre foi, um desafio essencial para a psicanálise, já que é a partir dele que ela se determina como um campo prático e não como uma filosofia – mas é, no entanto, em função da teoria dele fabricada que ela pode ser também outra coisa além de uma terapêutica...

---

<sup>55</sup> Em apoio a essa perspectiva, pode-se lembrar da última e radical retomada do ato por Lacan, quando da dissolução de sua escola, em 1980, e muito pouco tempo antes de sua morte; ele dava a entender que todo o edifício que havia construído tinha uma única visada (“ética-prática-estratégica”): permitir ao analista “enfrentar seu ato”.

<sup>56</sup> Notadamente: MOREL, G. **La loi de la mère**. Essai sur le sinthome sexuel. Paris: Anthropos, 2008; SAURET, M.-J. **L’effet révolutionnaire du symptôme**. Toulouse: Erès, 2008; SOLER, C. **Lacan, o inconsciente reinventado**. Trad. P. Abreu. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012. BRUNO, P. **Lacan, passeur de Marx**. Toulouse: Erès, 2010; PORGE, E. **Lettres du symptôme**. Toulouse: Erès, 2010.

<sup>57</sup> É principalmente nos seminários **RSI** (1974-1975) e **O sinthoma** (1975-1976) que se encontra exposta essa reterorização (*rethéorisation*) do sintoma.

Não se procura um psicanalista porque se sonha ou se comete lapsos, mas porque se sofre sem se saber exatamente de quê, nem por que, e tem-se, no entanto, a ideia de que esse sofrimento tem algo a dizer de/sobre si. O sintoma, tal como o entende a psicanálise, está nessa condição: uma suposição de sentido que envolve uma pesquisa curiosa, “um amor do saber”, diz Lacan. Ora, enquanto o inconsciente era concebido como inteiramente determinado pela função simbólica do significante fálico, a concepção do sintoma correspondente fazia dele uma metáfora, uma formação significativa a decifrar por uma interpretação dependente, necessariamente, de uma hermenêutica. A entrada em jogo do real, encarnado pelo objeto *a* que o ato analítico suporta, permite considerar o sintoma como a maneira pela qual cada um goza de seu inconsciente, ou seja, do que o dividiu a partir dessa barragem do real. Nessas condições, o significante se encontra regulamentado como “aparelho de gozo”<sup>58</sup> – ele ainda regula, certamente, o que lhe mantém sua função simbólica, mas para a conta do gozo. A questão que se coloca então é a de circunscrever a tomada do sintoma como formação do inconsciente sobre o real, do qual ele é o marcador. Responder a essa questão é também compreender o sintoma como forma de existência, na medida em que o real é o que ek-siste<sup>59</sup>.

O real nos é dado e nos precede. Não é o objeto de nenhuma escolha, tampouco de uma seleção, nós o sofremos primeiro, inteiramente, ao ponto de não podermos pensá-lo nem dizê-lo de nenhuma forma<sup>60</sup>. Ele é, então, o lugar de um radical assujeitamento. Ora, é precisamente nesse ponto que o sintoma entra em ação nessa configuração renovada: ele é o signo do que não funciona no campo do real. E o que não funciona é esse assujeitamento ao gozo, que, no entanto, não é totalmente disforme, como vimos – ele tem um nome particular, S1. O sintoma, tal como a transferência o faz existir na análise, nutre-se de uma paixão mais ou menos forte pelo deciframento, que o estiva ao sentido e ao saber, e o situa, conseqüentemente, em S2, onde não cessa de tentar se dizer essa verdade do gozo que se escreve rente ao corpo em S1. De sorte que, tentando, mesmo assim, dizer esse real que não fala, o sintoma o faz existir – e, correlativamente, a interpretação não se satisfaz mais do enquadramento simbólico, mas aponta esse real, servindo-se marcadamente do equívoco, onde o significante atua contra o sentido, reencontra a matéria de suas sonoridades, fazendo-se, de alguma forma, poesia do real. Poder-se-ia falar, assim, de uma arte do sintoma, pois ele inventa as formas desse assujeitamento que

---

<sup>58</sup> LACAN, J. **O Seminário - Livro 20**. Mais, ainda. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 75.

<sup>59</sup> A escolha da grafia heideggeriana ek-sistência reforça o status de absoluta presença, de ser-aí do real.

<sup>60</sup> Vê-se que uma das críticas que Foucault endereça à psicanálise lacaniana, de não considerar o que escapa à linguagem, poderia ser o objeto de uma contra-crítica: certamente, o significante se apresenta até o fim como incontornável, mas como aparelho do gozo. E o sintoma se ilustra precisamente aqui por ser a resposta do corpo à linguagem.

o ato tinha apenas os meios de apontar<sup>61</sup>: recusa do corpo histórico, fixações obsessivas, brasões da fobia e outras linguagens de órgão das psicoses... estas são as respostas a uma divisão experimentada dolorosamente, mas podem se tornar, por meio do trabalho da análise, os pontos de apoio de uma subjetivação inesperada, que passa pela identificação ao sintoma<sup>62</sup>.

Considerando-se por que Lacan foi levado a reorientar, assim, a direção da cura, há pouca dúvida de que se trata de uma prática de si que depende da arte: “Joyce o sintoma”<sup>63</sup> é, de alguma forma, o nome próprio dessa operação. O encontro com o escritor que desestivou a linguagem do rumo do sentido, mas que também transformou, em sua escritura, a experiência radicalmente dessubjetivante das “falas impostas” em epifanias, permite a Lacan considerar um suplemento à ausência ou ao enfraquecimento do S1. Ele se serve da topologia borromeana para mostrar, mais do que para demonstrar, o que está mal enodado do real, do imaginário e do simbólico – as três dimensões estruturais do inconsciente – imobilizando o sujeito nesse “defeito do nó”<sup>64</sup>. Se “sintoma” é o nome de tal defeito, que produz sofrimento e insatisfação, “sinthoma”<sup>65</sup> é o nome que Lacan propõe, por designar a função corretora de uma quarta dimensão, que oferece ao que não “se sustentava” uma alternativa por outro enodamento, o qual permite se encontrar com seu sintoma – que terá, eventualmente, sido profundamente remanejado e até mesmo construído pelo trabalho analítico –, ao ponto de fazer dele o suporte de seu ser. Que se possa ter nisso uma experiência de satisfação, eis o que o próprio Joyce não teria objetado, ele que se regozijava de ter dado trabalho aos universitários por alguns milênios... Mas a sombra tutelar de Joyce continua a planar sobre a proposição de Lacan de reconsiderar o sintoma em sua versão subjetivante, sua face positiva, por assim dizer, o que torna difícil colocá-lo à prova de uma clínica menos artística – é, no entanto, a direção que tomaram vários lacanianos nesses últimos anos. O sinthoma é, de fato, a alternativa mais forte a uma concepção do sujeito submetido ao e pego por seu inconsciente, eternamente reconduzido

---

<sup>61</sup> Malengreau, em seu artigo *Logique intuitionniste et clinique psychanalytique*. In: **Filozofski vestnik** XXVII, 2/2006, pp. 189-209, propõe que se considere o ato analítico como o ponto de apoio possível de uma mudança de estilo de S1, de um assujeitamento sofrido a um assujeitamento consentido, que deixaria uma margem de manobra subjetiva maior.

<sup>62</sup> É a versão do fim da análise que Lacan propõe em 1976, na primeira sessão do seminário *L'insu que c'est de l'une-bé vue s'aile a mourre*.

<sup>63</sup> LACAN, J. *Joyce, o sintoma*. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp.560-566.

<sup>64</sup> O nó de Joyce prende o imaginário entre o real e o simbólico sem o enodar – é o que produz o fenômeno das “falas impostas”, ou seja, essas falas ouvidas sem locutor identificado e cujo sentido é enigmático (I), com as quais Joyce deve fazer alguma coisa para não encontrar seu abrolho subjetivo. As epifanias são efetivamente a marca de sua obra, pois a fala (S) passa à escritura (R) sem a restituição do sentido (I). Ele deposita, assim, o enigma na conta de uma forma elevada por ele à arte, na qual constrói para si um nome. Lacan vê aí a construção de um ego que mantém R, S e I unidos. Ver a esse respeito a segunda parte do livro de Morel (2008).

<sup>65</sup> É principalmente nos seminários **RSI** (1974-1975) e **O sinthoma** (1975-1976) que se encontra exposta essa reterorização (*rethéorisation*) do sintoma.



a essa configuração familiarista do desejo que Foucault tanto temia – trata-se, ao invés disso, de se servir desse inconsciente real<sup>66</sup> para articular a liberdade que a estrutura esconde.

O *sinthoma* poderia portanto ser pensado como a estratégia do sintoma quando elevado a um estilo de existência; ele é orientado em direção a um “saber-fazer com” mais do que a um “saber sobre/de” (campo prático); ele visa uma identidade que não ignore sua determinação pelo real do inconsciente (campo ético). De sorte que ele se acompanha de uma dupla desvalorização sobre o plano teórico: a da verdade em prol do real e a da estrutura lógica em prol da posição do ser ou do estilo da existência. Isso leva a pensar que o *sinthoma* poderia ser o horizonte do ato, do qual Lacan esperava que produzisse mudanças na superfície do sujeito – não distúrbios que afetassem a estrutura até tornar o sintoma caduco, mas, sem dúvida, uma mudança do lugar do sujeito na estrutura. Lacan identificava assim a passagem do ato: “esse para-além do qual o sujeito reencontrará sua presença enquanto renovada, mas nada mais”<sup>67</sup>. Ora, o *sinthoma* não é nada mais do que a versão do sintoma que permite dar um suporte a essa renovação – Joyce é seu exemplo paradigmático. Restam a ser percorridos, então, os caminhos variados do “*sinthoma*”...

A partir desse percurso, os termos da última crítica foucaultiana da psicanálise podem ser recolocados em perspectiva. Se retomarmos os três eixos – o esquecimento do cuidado de si em prol de um conhecimento de si, a concepção “jurídica” de inconsciente e a recusa de uma tomada prática ou técnica sobre a questão do sujeito –, parece haver verdadeiros pontos de encontro entre Lacan e Foucault, sob a égide de sua recusa comum a toda metafísica do sujeito. Pode-se, assim, encontrar, na construção da teoria lacaniana do ato como transformação do *cogito* cartesiano, um eco do cuidado de si foucaultiano e, na promoção do gozo como fundamento do inconsciente, uma contestação de toda concepção jurídica do funcionamento psíquico. Enfim, no *sinthoma* concebido como estilo de existência, é possível uma inscrição do sintoma ao lado das técnicas e das práticas de si.

Essa espécie de parentesco discreto entre a orientação dos últimos trabalhos de Foucault e as vias da psicanálise lacaniana<sup>68</sup> não passou totalmente despercebida:

Em suma, essas obras nas quais Foucault parece envolvido em um projeto de recusa da “análise infinita de si”, da “hermenêutica da suspeita”, da aliança contra-natureza da verdade do sujeito e de sua sexualidade secreta, em busca

<sup>66</sup> Soler (2012), em seu livro, chega a postular dois inconscientes, o simbólico e o real.

<sup>67</sup> LACAN, J. **O ato psicanalítico**. Sessão de 29 de novembro de 1967.

<sup>68</sup> Nesse contexto, deixo de lado os trabalhos de Judith Butler, que visam a aproximar Foucault da psicanálise passando pelas teorias do apego, advindas da psicanálise anglo-saxônica. Em seu artigo, Taylan (2008) mostra o limite dessa iniciativa.

de uma ética da estética e da vida bela, não são esses seus trabalhos mais psicanalíticos? Ele não está em perfeito acordo com o ethos psicanalítico de nossa época quando reconhece, na busca de tal ética, independente da Igreja e do Estado, da lei e do laboratório, a exigência mais autenticamente moderna do indivíduo em sua relação consigo mesmo?<sup>69</sup>

Ao exemplo de John Forrester, Frédéric Gros vê igualmente operar, nos últimos cursos de Foucault, uma reavaliação tácita da psicanálise, contanto que se faça uma “distinção clara, precisamente, entre a psicanálise como corpus (discurso verdadeiro) e como prática (dizer-a-verdade)”<sup>70</sup>. Ora, parece-me que tal distinção arruinaria exatamente o diálogo entre Foucault e Lacan, que não aconteceu, mas do qual se pode construir *a posteriori* algumas possibilidades. Não há distinção possível, em Lacan, entre teoria e prática, e é isso, sem dúvida, o que faz um “sujeito foucaultiano”, para quem a ética e a estética são indissociáveis. Isso se percebe, particular e claramente, em seu encontro com o ato, que se exerce simultaneamente em várias cenas, que interagem umas com as outras e que são indispensáveis umas às outras: no ano em que consagra seu seminário à questão do ato (1967-1968), Lacan propõe um dispositivo específico, nomeado “passe”, pelo qual espera que o analista assuma o ato de sua passagem da posição de analisante à de analista, testemunhando sua relação singular com o inconsciente. Aliás, esse seminário é interrompido, em maio de 1968, pelos “acontecimentos”, o que fará com que Lacan diga, no ano seguinte:

não penso que tenha sido por acaso que ficou truncado dessa maneira o que eu tinha a enunciar sobre o ato naquele ano. Há uma relação, que naturalmente não é de causação, entre esses acontecimentos e a carência dos psicanalistas quanto ao tema do que acontece com o ato, e nomeadamente com o ato psicanalítico. Mas há também, em todo caso, uma relação entre o que causa esses acontecimentos e o campo no qual se insere o ato psicanalítico<sup>71</sup>.

Qual relação, Lacan não diz, mas se pode supor que aí se encontra exemplificada a maneira pela qual o ato conduz à cena do real (da História, nesse caso) e pela qual, reciprocamente, a grande história, como a história subjetiva, “realiza-se” em atos específicos. Se o ato consente particularmente com uma contestação da distinção entre teoria e prática, encontrar-se-ia nele, contudo, uma expressão igualmente convincente para examinar mais de

<sup>69</sup> FORRESTER, J. *Michel Foucault et l'histoire de la psychanalyse*. In: **Incidence**. n. 4-5, 2008-2009, pp. 55-90, p. 83.

<sup>70</sup> GROS, F.; FERRERI, R. *La psychanalyse et la subjectivation éthique dans les derniers travaux de Foucault*. In: **Incidence**. n. 4-5, 2008-2009, pp. 355-364, p. 356.

<sup>71</sup> LACAN, J. **O Seminário - Livro 16**. De um outro ao Outro. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, pp. 329-330.

perto a maneira pela qual se elabora o *sinthoma*, entre o forjar joyciano e o fazer topológico de Lacan, que inscrevia a construção teórica nos limites da (simples) prática... Retomemos, então, para terminar, a ideia de “praxeologia” lançada no início como um termo para colocar à prova esse diálogo reconstruído entre Foucault e Lacan. Ele responde, certamente, pela sua empreitada comum de destituição do sujeito da metafísica, mas, mais positivamente, ele se propõe também como o avesso da epistemologia, como o cenário de uma racionalidade conduzida mais pela prática do que pelo conhecimento. Reconhecer-se-ia, assim, tanto um estatuto causal do ato, que produz o sujeito na *parresia* ou na análise, quanto um estatuto existencial, nas práticas e técnicas em que esse sujeito se põe à prova e se modifica. Essa praxeologia seria então a racionalidade própria ao sujeito do qual se tratou aqui, um sujeito em ato. Mas ela não poderia reunir Lacan e Foucault para além da diferença irreduzível entre ambos – reconhecer ou não o sujeito como sendo o efeito do inconsciente tem seguramente consequências sobre a concepção de tal praxeologia. Contudo, se o *sinthoma* não é o equivalente lacaniano do corpo e dos prazeres foucaultiano, ele, assim como estes, tem como horizonte “prático-ético” a constituição de um estilo de existência.