

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**AMANDA DAL PRA DE MELO**

**A RELAÇÃO ENTRE METAPSICOLOGIA FREUDIANA E  
MORAL EM FOUCAULT: REFLEXÕES ACERCA DO  
SENTIMENTO DE CULPA E CONSCIÊNCIA MORAL**

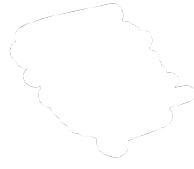
**MARINGÁ - PR  
2025**

**UEM**

**A RELAÇÃO ENTRE METAPSICOLOGIA FREUDIANA E MORAL EM FOUCAULT:**

**AMANDA DAL PRA DE MELO**

**REFLEXÕES ACERCA DO SENTIMENTO DE CULPA E CONSCIÊNCIA MORAL**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**AMANDA DAL PRA DE MELO**

**A RELAÇÃO ENTRE METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E  
MORAL EM FOUCAULT: REFLEXÕES ACERCA DO  
SENTIMENTO DE CULPA E CONSCIÊNCIA MORAL**

**MARINGÁ - PR  
2025**

**AMANDA DAL PRA DE MELO**

**A RELAÇÃO ENTRE METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E MORAL EM  
FOUCAULT: REFLEXÕES ACERCA DO SENTIMENTO DE CULPA E  
CONSCIÊNCIA MORAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Filosofia da Ciência.  
Orientadora: Profa. Dra. Patricia Coradim Sita.

**MARINGÁ - PR  
2025**



Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

M528r	<p>Melo, Amanda Dal Pra de</p> <p>A relação entre metapsicologia freudiana e moral em Foucault : reflexões acerca do sentimento de culpa e consciência moral / Amanda Dal Pra de Melo. -- Maringá, PR, 2025. 103 f.</p> <p>Orientadora: Profa. Dra. Patricia Coradim Sita. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.</p> <p>1. Metapsicologia freudiana. 2. Psicanálise. 3. Freud, Sigmund - 1586-1939. 4. Filosofia Moral. 5. Foucault, Michel - 1926-1984. I. Sita, Patricia Coradim, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 23.ed. 170</p>
-------	--



## AMANDA DAL PRA DE MELO

### “A RELAÇÃO ENTRE METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E ÉTICA EM FOUCAULT: REFLEXÕES ACERCA DO SENTIMENTO DE CULPA E CONSCIÊNCIA MORAL”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação da Profa. Dra. Patrícia Coradim Sita.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 21 de agosto de 2025.

Banca Examinadora:



Documento assinado digitalmente

PATRICIA CORADIM SITA

Data: 02/10/2025 11:12:46-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Patrícia Coradim Sita  
Presidente



Documento assinado digitalmente

ALINE SANCHES

Data: 02/10/2025 09:32:57-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Aline Sanches  
Membro – UEM



Documento assinado digitalmente

CAROLINA DE SOUZA NOTO

Data: 30/09/2025 07:25:31-0300

CPF: \*\*\*.348.268-\*\*

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profa. Dra. Carolina de Souza Noto  
Membro – UFSC

## AGRADECIMENTOS

*Como começar a agradecer com palavras tão simples cada momento, cada ação, cada segundo em que os apoios, incontáveis e imensuráveis aconteceram? Não há como expressar o sentimento de gratidão que existe ao, finalmente, depois de dois anos, olhar para esse trabalho concluído, e que cada uma das pessoas, até as não mencionadas aqui, sabem que participaram para que essas palavras se materializassem neste trabalho. Esse trabalho é para vocês, e pequenas partes e palavras de vocês habitam aqui.*

*Minha profunda gratidão a Deus, pela existência e pelas possibilidades de aprender cada dia mais. Agradeço também à minha família, aos meus pais, Cristiane e Abrahão, que sempre me apoiaram nos estudos e nas minhas escolhas. Agradeço por todo o acolhimento, ajuda, compreensão, paciência e conselhos que me auxiliaram e auxiliam em tantas fases de minha vida. Vocês são fundamentais. Agradeço ao meu noivo, Isaac, que mesmo não entendendo claramente minhas motivações e interesses, prestou seu apoio desde o final da minha graduação. Sua alegria e fé me inspiraram nos dias nebulosos, e a boa esperança dos dias que viveremos me fortalece para ser ainda mais.*

*Agradeço à minha orientadora Patrícia Coradim Sita, que desde os primeiros momentos me acolheu, aconselhou e investiu em minha ideia um tanto audaciosa. Meu muito obrigada pela possibilidade de conhecê-la não só como professora, mas como uma pessoa admirável. Agradeço cada conselho, orientação, e apontamentos feitos com tanta gentileza, e agradeço pela maneira tão bem humorada que compartilhamos situações cotidianas e problemas. Meu muitíssimo obrigada por me permitir descobrir os melhores caminhos, quais os meus interesses e o que almejo enquanto pesquisadora. Não só isso: o que almejo como existência.*

*Agradeço ao professor Hélio Honda, que, com seus “pitacos profissionais”, trouxe reflexões profundas e cirúrgicas, e mesmo sem obrigação alguma, esteve a me auxiliar nessa jornada que é a pesquisa acadêmica desde a graduação, e é uma inspiração para mim ao longo dos anos. Agradeço a cada professor que tive o prazer de conhecer nessa caminhada. Vejo o quanto sou privilegiada de poder ser ensinada com tanto zelo e maestria.*

*Agradeço à professora Dra. Aline Sanches por participar da qualificação, e que desde a graduação compartilhou muitos conhecimentos necessários não só para ser profissional, mas ser humana. À professora Dra. Carolina Noto pela gentileza e disponibilidade de fazer parte deste trabalho, contribuindo e compartilhando conhecimentos que agregaram nesta pesquisa.*

*Agradeço à UEM e à CAPES pelo apoio e oportunidade de realizar este mestrado.*

## RESUMO

Este trabalho analisa a relação entre a metapsicologia freudiana e a moral, explorando as implicações éticas da teoria psicanalítica de Sigmund Freud à luz das ideias de Michel Foucault. Foucault enfatiza o poder e o conhecimento como elementos fundamentais na formação da moralidade, destacando como as instituições sociais e os mecanismos de poder exercem controle e regulam as práticas morais e éticas dos indivíduos. Nesse contexto, compreender como a metapsicologia freudiana influencia a reflexão ética é essencial, especialmente considerando conceitos centrais como o complexo de Édipo e o Supereu.

O complexo de Édipo envolve conflitos e desejos inconscientes que surgem na relação triangular entre a criança, o pai e a mãe, influenciando a formação da consciência moral e a maneira como os indivíduos lidam com questões éticas. O Supereu representa a internalização das normas e valores sociais, funcionando como um “juiz interno” que regula o comportamento e impõe sanções éticas. A interação entre essas instâncias pode gerar conflitos internos e influenciar a experiência de culpa e a conduta moral.

No entanto, é importante considerar críticas e debates em torno dessa relação. Alguns autores argumentam que a teoria freudiana é determinista e reducionista, restringindo a ética a impulsos inconscientes e questionando a universalidade de seus conceitos. É nesse ponto que a contribuição de Foucault se torna relevante: ao enfatizar a relação entre poder, saber e moralidade, ele questiona concepções tradicionais de ética e investiga como os dispositivos históricos e sociais moldam subjetividades e regulam práticas morais.

Assim, esta dissertação busca estabelecer um diálogo crítico entre Freud e Foucault, identificando convergências, como a rejeição de um sujeito autônomo e plenamente racional e divergências, sobretudo quanto à gênese da moralidade e à possibilidade de resistência. Ao articular essas perspectivas, pretende-se oferecer uma compreensão mais ampla da moralidade contemporânea, evidenciando seu duplo caráter: drama psíquico marcado pela repressão e culpa e, ao mesmo tempo, produto de estratégias históricas de normalização.

**Palavras-chave:** metapsicologia freudiana, ética, Supereu, Foucault, teoria psicanalítica, moral.



## ABSTRACT

This dissertation analyzes the relationship between Freudian metapsychology and morality, exploring the ethical implications of Sigmund Freud's psychoanalytic theory in light of Michel Foucault's ideas. Foucault emphasizes power and knowledge as fundamental elements in the formation of morality, highlighting how social institutions and mechanisms of power exert control and regulate individuals' moral and ethical practices. In this context, understanding how Freudian metapsychology contributes to ethical reflection is essential, especially considering key concepts such as the Oedipus complex and the Superego.

The Oedipus complex involves unconscious conflicts and desires that arise within the triangular relationship between the child, the father, and the mother, influencing the development of moral consciousness and the way individuals face ethical issues. The Superego represents the internalization of social norms and values, acting as an "internal judge" that regulates behavior and imposes ethical sanctions. The interaction between these instances can generate inner conflicts, shape the experience of guilt, and influence moral conduct.

However, it is important to consider the criticisms and debates surrounding this relationship. Some scholars argue that Freud's theory is deterministic and reductionist, limiting ethics to unconscious impulses and questioning the universality of its concepts. It is at this point that Foucault's contribution becomes relevant: by emphasizing the relationship between power, knowledge, and morality, he challenges traditional conceptions of ethics and examines how historical and social dispositifs shape subjectivities and regulate moral practices.

Thus, this dissertation seeks to establish a critical dialogue between Freud and Foucault, identifying convergences such as the rejection of an autonomous and fully rational subject and divergences, especially regarding the genesis of morality and the possibility of resistance. By articulating these perspectives, it aims to provide a broader understanding of contemporary morality, showing its dual nature: a psychic drama marked by repression and guilt, and at the same time, a product of historical strategies of normalization.

**Keywords:** Freudian metapsychology, ethics, Superego, Foucault, psychoanalytic theory, moral.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>10</b>
<b>1 – A ética e moral em Foucault: relações de poder, saber e normas sociais na formação da subjetividade</b>	<b>15</b>
<b>2 – Exploração da metapsicologia freudiana: estrutura da mente, o inconsciente, e a tríade Eu (Ego), Supereu (Superego) e Isso (Id)</b>	<b>55</b>
<b>3 – O sentimento de culpa e a consciência moral em Freud: uma análise metapsicológica</b>	<b>62</b>
<b>4 – Freud e Foucault: convergências e divergências</b>	<b>93</b>
<b>5 – Síntese das interações entre a metapsicologia freudiana e ética em Foucault</b>	<b>98</b>
<b>Considerações finais</b>	<b>101</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>103</b>

## **Introdução**

Como a metapsicologia freudiana, especialmente os conceitos de Supereu e culpa, pode ser lida criticamente à luz da ética e da analítica do poder em Michel Foucault? A relação entre a metapsicologia freudiana e a ética é um tema complexo e fascinante que tem despertado o interesse de estudiosos ao longo dos anos. Para compreender melhor essa relação, é importante explorar alguns conceitos-chave da metapsicologia freudiana e considerar suas implicações éticas. A metapsicologia freudiana refere-se ao conjunto de teorias e conceitos propostos por Sigmund Freud para descrever os processos e estruturas psíquicas subjacentes ao funcionamento da mente humana. Essa teoria é fundamental para a compreensão da psicanálise e aborda temas como o inconsciente, os mecanismos de defesa, os processos de formação do desejo e as pulsões. Ao examinar a relação entre a metapsicologia freudiana e a ética, é possível questionar como os elementos psíquicos abordados por Freud influenciam as questões morais e éticas. Por exemplo, a noção de inconsciente freudiano sugere que nossos desejos, impulsos e motivações muitas vezes operam fora da nossa consciência. Isso levanta questões sobre a responsabilidade moral, uma vez que nossas ações podem ser influenciadas por aspectos inconscientes que não controlamos plenamente.

Outro ponto relevante é a compreensão dos instintos e pulsões na metapsicologia freudiana. Freud identificou dois principais instintos básicos: o Eros (instinto de vida) e o Thanatos (instinto de morte). Esses instintos podem estar em conflito e moldar nossos desejos e comportamentos. A ética, por sua vez, busca estabelecer princípios e valores que orientam a conduta humana. Portanto, é interessante investigar como a interação entre esses instintos e a busca por valores éticos pode ocorrer na psique humana. Além disso, a teoria psicanalítica também aborda o tema da culpa e do Supereu, que podem ser considerados aspectos éticos. Freud descreveu o Supereu como uma instância psíquica que internaliza normas, regras e valores sociais. Essa internalização pode gerar sentimentos de culpa quando não agimos de acordo com esses padrões éticos internalizados. Assim, a metapsicologia freudiana fornece insights sobre a formação moral e as dinâmicas psíquicas relacionadas à moral.

É importante mencionar que a relação entre metapsicologia freudiana e ética não é consensual. Diversos estudiosos e correntes teóricas têm abordado esse tema de maneiras diferentes e, por vezes, contraditórias. Por isso, é essencial buscar uma análise crítica e considerar diferentes perspectivas ao explorar esse campo de estudo. Lembrando que aprofundar-se nessa relação exigirá uma investigação mais detalhada e uma pesquisa em

fontes confiáveis, como obras de Freud e de outros teóricos da psicanálise, bem como de filósofos e estudiosos da ética. A leitura e o estudo dessas fontes ajudarão a construir uma análise crítica e fundamentada sobre a relação entre a metapsicologia freudiana e a ética.

O filósofo Michel Foucault escreveu obras importantes sobre o assunto da ética, da moral e da repressão sexual, que permitem estabelecer paralelos com a teoria freudiana, como *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* (1975) e *A História da Sexualidade* (1976-1984). Estas abordam temas relacionados ao poder, controle social e moralidade. Na primeira obra, Foucault examina as formas de punição ao longo da história e como elas evoluíram. Ele argumenta que a disciplina e o controle exercidos sobre os indivíduos desempenham um papel fundamental na construção da moralidade e do poder. Já na segunda, uma série composta por três volumes intitulados *A Vontade de Saber*, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, Foucault investiga a relação entre sexualidade, poder e moralidade ao longo do tempo. Ele questiona as noções de repressão sexual e explora como as práticas de controle e normatização da sexualidade influenciam a construção da subjetividade ética. Essa análise também pode ser relacionada às obras psicanalíticas, nas quais a influência da repressão sexual no desenvolvimento da moralidade do sujeito é amplamente discutida.

A respeito da metodologia utilizada neste trabalho, podemos afirmar que é caracterizada por seu cunho bibliográfico e exploratório, voltado a análise conceitual e crítica. Segundo Gil (2002), uma pesquisa de caráter exploratório almeja estabelecer mais familiaridade com o tema, explicitando-o ou formulando hipóteses sobre ele. Possui um planejamento muito flexível, considerando vários aspectos relativos ao tema estudado, e, na maioria dos casos, torna-se uma pesquisa bibliográfica, com o objetivo final de realizar uma análise comparativa entre os dois autores. Esta, por sua vez, baseia-se em um material já pronto, como livros e artigos científicos. A maior vantagem deste tipo de pesquisa é a de possibilitar ao pesquisador investigar uma gama de fenômenos muito maior. Entretanto, devemos tomar cuidado pois algumas fontes secundárias podem possuir falhas em seus dados, assim, fundamentar-se em tais fontes poderá levar a uma reprodução ou até ampliação desses equívocos.

Nesta dissertação foram utilizados textos clássicos da psicanálise freudiana e das teorias de Foucault, ambos autores reconhecidos em âmbito científico-acadêmico, o que fundamenta o caráter científico deste trabalho. Também foram utilizados artigos de pesquisadores interessados no nosso tema, que solidificam as teorias apresentadas em nosso texto, tecendo novas visões e interpretações desses autores, e assim, permite-nos integrar esses saberes durante nossa pesquisa. Por fim, podemos dizer que esta dissertação

se baseia em fontes seguras e científicas de informações, almejando a produção de uma tese redigida rigorosamente dentro dos padrões acadêmicos, e que possa contribuir, de alguma forma, para o avanço da sociedade por meio da aquisição de um conhecimento integrado, buscando contemplar a ideia de pessoa enquanto um ser biopsicossocial.

Como estudante e futura pesquisadora, sempre tive grande interesse nos aspectos metafísicos e filosóficos dos problemas e teorias, e então, deparei-me com essas questões na psicanálise, assim como a falta de embasamento e aprofundamento filosófico dentro da psicologia atualmente. E de tantas reflexões, surgiu meu interesse por continuar esses estudos, agora, por uma lente semelhante, mas nova: a lente filosófica. Minha proposta para este trabalho pode parecer ousada, mas é feita com muita humildade. Alguns desafios a serem vencidos é a proposta de “unir” autores distintos, como Freud e Foucault, no sentido de que dialoguem entre si, não necessariamente concordando um com o outro.

A metapsicologia freudiana é uma teoria que busca compreender a estrutura e o funcionamento da mente humana. Podemos dizer que a relação entre a metapsicologia freudiana e a moral ainda é pouco explorada. Nesse sentido, a justificativa deste projeto de mestrado é investigar a interação entre os dois objetos anteriormente mencionados, com foco nos aspectos do sentimento de culpa e da consciência moral. A relevância desse estudo reside na necessidade de compreender como os processos psicológicos descritos por Freud influenciam a formação do senso de moralidade e a experiência subjetiva do sentimento de culpa.

Dito isto, gostaria de acrescentar sobre a importância da interdisciplinaridade, visto que esse projeto de mestrado busca estabelecer relações entre a Psicologia e a Filosofia. Hilton Japiassu define a interdisciplinaridade como um movimento que busca integrar as ciências e o conhecimento, rompendo com a hiperespecialização e a fragmentação dos saberes (THIESEN, 2008). Japiassu foi um nome de destaque nesta abordagem e contribuiu para fundamentar as novas disciplinas surgidas nesse contexto, além de abordar os problemas epistemológicos das Ciências Humanas e Sociais (PINHEIRO, 2012). Um conceito fundamental nessa área é que tudo está em constante construção, e ideias de definições unívocas devem ser rejeitadas, pois a interdisciplinaridade é dinâmica e viva. Ao contrário das disciplinas que congelam o conhecimento de forma paradigmática em determinado momento histórico, a interdisciplinaridade é caracterizada pela troca intensa entre especialistas e pela integração efetiva das disciplinas em um projeto (THIESEN, 2008).

Essa postura requer que os profissionais estejam constantemente se aprofundando teoricamente, rompendo barreiras com outras disciplinas e mantendo uma postura ética em

relação aos campos do conhecimento. Atualmente, a interdisciplinaridade é considerada uma característica fundamental no ensino e na pesquisa na sociedade contemporânea, visto que valoriza a criatividade humana, o pensamento crítico, o diálogo e a complementaridade dos processos, rompendo com o conhecimento parcelar e dicotomizado. Essa abordagem é particularmente relevante nas ciências humanas e sociais, onde a preocupação com uma visão mais abrangente da realidade e a dialogicidade entre as ciências têm sido estudadas (THIESEN, 2008). Desse modo, essa forma integradora de construção do conhecimento valida a Psicologia como uma ciência interdisciplinar, pois busca conectar as disciplinas biológicas, filosóficas e sociais, formando uma área de conhecimento ampla.

Os objetivos da pesquisa da dissertação de mestrado buscam analisar os conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana relacionados ao sentimento de culpa e à consciência moral, como o Supereu, o complexo de Édipo e os mecanismos de defesa, a fim de compreender como esses aspectos estão interligados. Além disso, procuramos investigar as influências da metapsicologia freudiana na formação do senso de moralidade, examinando como os conflitos inconscientes, os desejos reprimidos e os processos de identificação impactam a construção da consciência moral. A partir dos estudos das obras *Vigiar e Punir* e *A História da Sexualidade*, de Foucault, nosso trabalho almeja ampliar a compreensão da moralidade e da ética, enriquecendo a análise crítica das implicações dos sistemas de poder e controle na formação da consciência moral e na tomada de decisões éticas. O diálogo entre Freud e Foucault, fundamentado nas obras mencionadas, permitirá uma análise interdisciplinar mais aprofundada das dinâmicas sociais, das normas vigentes e de como essas influenciam o sentimento de culpa e as concepções de moralidade e ética.

Um outro objetivo é explorar a relação entre o sentimento de culpa e a moral, identificando como o sentimento de culpa pode atuar como um regulador interno das ações morais, influenciando comportamentos, escolhas e tomadas de decisão éticas, assim como examinar a aplicação da metapsicologia freudiana na compreensão e na abordagem terapêutica de dilemas éticos e questões morais, considerando como a teoria psicanalítica pode contribuir para a reflexão e possíveis caminhos para aliviar o desprazer de tais conflitos. Por fim, como último objetivo, mas não menos importante, se não, o maior deles, contribuir para o avanço do conhecimento no campo da psicologia e da ética, fornecendo insights teóricos e práticos sobre a relação entre a metapsicologia freudiana, o sentimento de culpa e a consciência moral, visando compreender um pouco mais sobre a influência da metapsicologia freudiana na formação da ética individual e coletiva.

Devemos esclarecer nesta introdução a respeito da diferenciação entre ética e moral

para ambos os autores (Freud e Foucault). Embora ambos os autores compartilhem uma crítica profunda à noção de sujeito autônomo, consciente e racional, os caminhos que seguem para compreender a constituição da moralidade divergem significativamente, especialmente no que se refere à possibilidade de liberdade e à gênese do sentimento de culpa. Na teoria freudiana, a moral é entendida como um produto da repressão pulsional e da formação do Supereu. Durante o processo de socialização, o sujeito internaliza as figuras parentais e os códigos normativos da cultura, dando origem a uma instância psíquica que funciona como juiz interno, regulando os impulsos e sancionando o comportamento. O sentimento de culpa, central na moralidade, emerge do conflito entre o Eu (Ego) e o Supereu, muitas vezes de forma inconsciente. Freud não elabora uma distinção conceitual clara entre ética e moral, mas podemos inferir que, para ele, a “ética” corresponde ao enfrentamento trágico da tensão entre os desejos pulsionais e as exigências civilizatórias. A vida moral seria, então, inevitavelmente marcada por desprazer, repressão e culpa, vistos como uma condição inescapável do pertencimento à cultura.

Já Michel Foucault propõe uma distinção explícita entre moral e ética, especialmente no segundo e terceiro capítulo de *História da Sexualidade*. Para ele, moral refere-se aos códigos e sistemas normativos impostos historicamente pelos discursos religiosos, jurídicos, médicos e pedagógicos. A moral é, assim, um dispositivo de poder que sujeita os indivíduos à conformidade com modelos de conduta socialmente sancionados. Por outro lado, a ética em Foucault é o modo como o sujeito se constitui a si mesmo como sujeito moral, ou seja, uma prática de liberdade, de criação de si e resistência à normatização. Trata-se do que ele chama de “cuidado de si”, que são práticas que permitem ao sujeito reinventar suas relações consigo, com os outros e com os discursos dominantes.

Apesar das diferenças, há convergências importantes entre Freud e Foucault. Ambos rejeitam a ideia de um sujeito autônomo e originário. Em Freud, o sujeito é cindido, dividido entre forças inconscientes que ele mal domina. Em Foucault, o sujeito é uma construção histórica, produzido por práticas discursivas e instituições de poder. Além disso, ambos reconhecem que a moralidade é imposta ao sujeito por instâncias externas (pais, cultura, instituições), embora Freud a interprete como processo psíquico e Foucault, como efeito de estratégias de poder. Ambos os autores também tratam o sentimento de culpa como algo que desempenha um papel central na constituição subjetiva. No entanto, enquanto Freud o considera um sinal do conflito intrapsíquico, Foucault o entende como produto de dispositivos de normalização que moldam os desejos e comportamentos do sujeito.

As divergências são igualmente significativas. Para Freud, a repressão é necessária: ela torna possível a vida em sociedade, ainda que à custa do bem-estar psíquico. A moral é inevitável e o sofrimento psíquico é o preço da civilização. Já para Foucault, a normatização é contingente, histórica, e pode ser resistida. A moral não é uma necessidade psíquica, mas uma estratégia de poder. O sentimento de culpa, nesse contexto, é menos um conflito pulsional do que um efeito disciplinar.

No meio de minha pesquisa e análise pessoal, descobri que faltavam certos aspectos humanos, então aqui, neste espaço e de forma breve, compartilho alguns dos pensamentos que, atualmente, são norteadores da minha escrita. Para além de uma escrita técnica, acadêmica e científica, este trabalho é fruto de uma vida que sobreviveu até esta data, e que tem uma história multifacetada, com vários aspectos que a constituem, e isso não poderia deixar de ser evidente durante a minha pesquisa. Dentro das limitações conceituais e da rigidez filosófica quanto à verticalidade de um assunto, minha proposta é de alternar entre esses momentos de verticalização e horizontalização. Durante minha vida, crescimento, graduação e agora pós-graduação, sempre tive forte interesse pela moralidade humana, que foi aumentando com o tempo, questionando-me como os diversos processos culturais, filosóficos, psíquicos, entre outros, influenciam na construção da moral, e como atualmente, nossos estudos éticos exercem uma crítica e reflexão sobre o tema, podendo modificar nossas noções sobre nós mesmos enquanto indivíduos sociais. De maneira resumida, este é um trabalho que emergiu das inquietações e curiosidades desta pesquisadora que vos escreve.

### **1. A ética em Foucault: relações de poder, saber e normas sociais na formação da subjetividade**

Em nosso trabalho, a fim de elaborar uma linha do tempo histórica, em que os conceitos não serão apresentados de acordo com o período de vida em que seus autores os elaboraram, mas nossa preocupação é expor essas ideias de acordo com o período em que cada autor discute sobre elas. De maneira resumida, observamos que Foucault faz uma regressão mais histórica e elabora teorias embasadas em séculos anteriores aos de Freud, que se detém nos problemas de sua era. Foucault escreve sobre a história da loucura desde o século XVI, e seus conceitos dessa maneira, são anteriores ao século em que Freud viveu e, por esse motivo, iniciaremos nossa apresentação com os estudos deste autor. Faremos uso de comentadores e das próprias obras originais, de modo a estabelecer um diálogo entre os autores e comentadores. Observaremos as obras de Freud e escritos posteriores de

Foucault, em que a psicanálise, por vezes, é contestada em suas premissas. Assim, nosso objetivo é esclarecer como o pensamento filosófico ético foi perpassando pelas diferentes eras e lentes, culminando em um sentimento de culpa descrito por Freud.

Dito isto, iniciemos com nossos comentadores. Segundo Assis e Oliveira (2010), ao enfatizar a descontinuidade e a multiplicidade na história, Foucault desafia as noções de origem e essência que muitas vezes permeiam as narrativas históricas convencionais. Em vez de buscar uma narrativa unificada e coerente da história, ele destaca a diversidade de vozes, práticas e discursos que contribuem para a formação do conhecimento sobre a sexualidade ao longo do tempo. Nessa perspectiva, a história não é vista como uma progressão linear de eventos, mas como um conjunto de acontecimentos e práticas sociais que se entrelaçam de maneiras complexas e muitas vezes contraditórias. Dessa maneira, para o filósofo, o acesso ao conhecimento sobre o ser humano é mediado pelas práticas discursivas e pelas relações de poder que constituem o sujeito ao longo do tempo. Assim, o sujeito não é concebido como uma entidade pré-existente ou fixa, mas como uma construção histórica que emerge e se transforma através das interações sociais e discursivas.

Em sua obra *A vontade do saber* (1980) Foucault explora a relação entre a ascensão do capitalismo no século XVIII e a emergência de uma nova abordagem da vida na história. Ele destaca que, nesse período, houve uma mudança significativa, onde os fenômenos da vida humana começaram a ser incorporados ao conhecimento e ao poder político. Isso representou um deslocamento das ameaças biológicas sobre a vida para uma abordagem mais técnica e política, possibilitando um maior controle sobre os processos vitais. Com isso, os procedimentos de poder e conhecimento passaram a considerar e tentar controlar os processos da vida, marcando uma nova era na relação entre vida e história.

Em relação ao discurso sobre a sexualidade desde a antiguidade até Freud, Foucault (1980) argumenta que tal discurso frequentemente ocultava a verdade sobre o sexo. Em sua incapacidade de lidar diretamente com o sexo, focava principalmente em suas variações anormais e patológicas, mantendo-se subordinado às normas morais. A divulgação da verdade sobre o sexo era constantemente evitada, e o discurso científico frequentemente reforçava os medos e estigmas associados à sexualidade, ligando-a a uma série de males imaginários e representando-a como perigosa para a sociedade. Essa abordagem contribuiu para a medicalização da sexualidade e para a disseminação de um discurso dominante que reprimia e patologizava a expressão sexual.

Explicam-nos que, se a repressão foi, desde a época clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade, só se pode liberar a um preço considerável: seria necessário nada menos que uma transgressão das leis, uma suspensão das interdições, uma irrupção da palavra, uma restituição do prazer ao real, e toda uma nova economia dos mecanismos do poder; pois a menor eclosão de verdade é condicionada politicamente. Portanto, não se pode esperar tais efeitos de uma simples prática médica nem de um discurso teórico, por mais rigoroso que seja. Dessa forma, denuncia-se o conformismo de Freud, as funções de normalização da psicanálise, tanta timidez por trás dos arrebatamentos de Reich, e todos os efeitos de integração assegurados pela "ciência" do sexo ou as práticas, pouco mais do que suspeitas, da sexologia (FOUCAULT, 1980, p. 10).

Para Assis e Oliveira (2010), a história da sexualidade, para Foucault, é um campo de investigação privilegiado para entender as interações entre poder, conhecimento e prática social. Ele argumenta que as práticas e os discursos em torno da sexualidade são moldados por uma complexa rede de relações de poder e conhecimento, que se manifestam em uma variedade de contextos e formas. Ao analisar essas práticas e discursos, Foucault busca não apenas identificar padrões recorrentes ou tendências históricas, mas também compreender as estratégias e táticas específicas que são mobilizadas para regular e controlar a sexualidade em diferentes momentos e contextos históricos. Sua abordagem genealógica e crítica nos convida a repensar as noções convencionais de identidade, subjetividade e poder, e a considerar as múltiplas formas pelas quais o sujeito é construído e representado ao longo do tempo. Para isto, precisamos olhar um pouco para nossa história antiga, e assim, voltaremos com um olhar mais maduro e contextualizado para a história que está sendo construída na nossa atualidade.

Dito isto, Assis e Oliveira (2010) nos mostra a partir dos desdobramentos da Idade Média e da crescente importância atribuída à confissão após o Concílio de Trento, que o sacramento da confissão se torna mais proeminente, acompanhado pelo surgimento da censura verbal. A carne passa a ser identificada como a fonte primordial de todos os pecados, e o desejo é considerado um mal que afeta toda a humanidade. No século XVII, há uma ampla restrição na sociedade ocidental moderna, com a necessidade de verbalizar incessantemente tudo relacionado aos prazeres, sob a influência do dispositivo de sexualidade, uma intrincada rede de conhecimento e poder criada pela emergente burguesia. Essa burguesia adquire uma identidade corporal e sexual distintiva, consolidando sua posição dominante no século XIX.

Apesar da intensa repressão da sexualidade, há uma notável tendência a explorar o tema do sexo de forma cada vez mais aberta. Foucault, em *A Vontade de Saber (1980)*, passa a analisar a história da sexualidade em termos de relações de poder e construção de verdades, destacando o surgimento, a partir do século XIX, de uma "ciência da confissão"

que codifica os parâmetros do normal e do anormal na sexualidade. Surgem novos tipos sociais, como a "mulher nervosa", a "esposa frígida" e a "moça histérica".

[...] a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber. Assim marcharia, com sua lógica capenga, a hipocrisia de nossas sociedades burguesas (FOUCAULT, 1980, p. 8).

A sexualidade burguesa é marcada por uma repressão vigorosa, tornando-se um modelo para toda a sociedade e sendo vista como fundamental para a compreensão da individualidade. A família se torna central na regulação da sexualidade, consolidando-se como o principal locus do afeto e do amor. No final do século XIX, a Psicanálise emerge, ampliando o conceito de sexualidade e tornando-se uma ferramenta médica para tratar as "doenças nervosas" da burguesia afetada pela intensificação da repressão sexual (ASSIS; OLIVEIRA, 2010).

[...] pode-se muito bem policiar a língua, a extensão da confissão e da confissão da carne não pára de crescer. Pois a Contra-Reforma se dedica, em todos os países católicos, a acelerar o ritmo da confissão anual. Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo. Mas, sobretudo, porque atribui cada vez mais importância, na penitência — em detrimento, talvez, de alguns outros' pecados — a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual. O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. Uma dupla evolução tende a fazer, da carne, a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para a inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas (FOUCAULT, 1980, p. 23).

A partir do século XVIII e XIX, diversos campos de conhecimento começaram a despertar o interesse em torno da sexualidade, impulsionando uma proliferação de discursos sobre o tema. Inicialmente, a medicina emergiu como uma voz autoritária, especialmente com o surgimento das chamadas "doenças dos nervos". Em seguida, a psiquiatria assumiu um papel de destaque ao investigar as origens das doenças mentais, associando-as a comportamentos sexuais considerados desviantes, como o onanismo e as perversões sexuais. Além disso, o sistema jurídico também passou a ter uma preocupação crescente com a sexualidade, desde crimes graves até casos de menor importância, como

ultrajes e pequenos delitos. Esses controles sociais, que se intensificaram no final do século passado, buscavam regular a sexualidade nas relações familiares e sociais, alertando para perigos iminentes e estimulando a discussão sobre o assunto (FOUCAULT, 1980).

Vemos então que para Foucault, a Psicanálise adquiriu uma relevância singular no final do século XIX ao romper com a concepção de degenerescência, desvinculando a prática médica de instintos ligados à hereditariedade, racismo e eugenismo. Enquanto o biopoder direcionava-se para caminhos perigosos, como o nazismo, a Psicanálise emergiu como um contraponto, rejeitando as teorias predominantes da neuropsiquiatria e da degenerescência. Assis e Oliveira (2010) argumentam que Foucault manteve uma relação mais harmoniosa com a Psicanálise até os anos setenta, considerando-a uma ruptura com a filosofia do sujeito iluminista, que atribuía à razão um papel central na formação da subjetividade. O filósofo entendia que a concepção freudiana de que as ações humanas são influenciadas por determinações inconscientes representava uma insurgência contra os paradigmas científicos dominantes. No entanto, ao analisar a inserção da sexualidade como um poderoso dispositivo do controle burguês, a Psicanálise passou a ser vista como mais uma estratégia de poder e verdade. A Psicanálise:

[...] desempenha vários papéis simultâneos nesse dispositivo: é mecanismo de fixação da sexualidade sobre o sistema de aliança; [...] funciona como elemento diferenciador na tecnologia geral do sexo. Em torno dela, a grande exigência da confissão que se formara há tanto tempo, assume um novo sentido, o de uma injunção para eliminar o recalque (FOUCAULT, 1980, p. 122).

Nesse contexto, emergiu a *scientia sexualis*, desenvolvida no século XIX, introduzindo um novo ritual de confissão, que se tornou a primeira técnica para produzir a verdade sobre o sexo no Ocidente cristão. Esse dispositivo de confissão, dissociado gradualmente do sacramento da penitência, encontrou novas formas de expressão na educação, na medicina e na psiquiatria. A sexualidade, como verdade do sexo e de seus prazeres, emergiu desse complexo dispositivo de confissão e escuta clínica. Ela não reflete apenas representações ideológicas ou tabus, mas sim as exigências funcionais do discurso que a produz, sendo permeada por intervenções terapêuticas, interpretações e relações de poder. A história da sexualidade, portanto, deve ser compreendida a partir de uma análise dos discursos que a constituem, revelando as táticas, tecnologias e efeitos de poder que moldam sua expressão e significado (FOUCAULT, 1980).

Em defesa da psicanálise, especialmente em suas leituras mais atuais, vemos que ela pode oferecer um espaço para a resistência aos dispositivos de poder. Isso ocorre porque ela

não busca normalizar o sujeito, mas lidar com sua singularidade, seu sintoma e sua relação própria com o desejo. Nesse sentido, a psicanálise não é apenas uma aliada do biopoder, mas pode ser uma prática de resistência. Apesar da crítica foucaultiana, é possível resgatar na psicanálise interpretações que se afastam das normas: o acolhimento daquilo que não se encaixa, que não é produtivo, que não se adapta: o sintoma. Esse gesto aproxima-se do que Foucault propõe em seus últimos escritos sobre o cuidado de si: uma ética que não busca normalizar, mas escutar o modo singular como o sujeito vive o seu desejo.

Vemos, então, que para Foucault a psicanálise adquiriu uma relevância singular no final do século XIX ao romper com a concepção médica de degenerescência, desvinculando a compreensão dos instintos de uma lógica biológica marcada por hereditariedade, racismo e eugenismo. Em um momento em que o biopoder se tornava cada vez mais intrusivo, conduzindo a práticas perigosas como o nazismo, a psicanálise emergiu como um campo alternativo, recusando os paradigmas dominantes da neuropsiquiatria. A ideia freudiana de que os comportamentos humanos são movidos por determinações inconscientes subverte a noção moderna de um sujeito plenamente consciente e racional, introduzindo um ponto de resistência ao saber disciplinar da modernidade.

No entanto, à medida que Foucault aprofunda sua análise dos dispositivos de poder e da produção de saber, ele passa a ver na psicanálise não apenas um campo de resistência, mas também uma engrenagem do próprio sistema de normatização. Ao se aliar aos poderes da medicina, da pedagogia e da psiquiatria, a psicanálise participa da constituição da *scientia sexualis*, uma tecnologia discursiva que, a partir do século XIX, transforma o sexo em objeto de saber, a partir de rituais de confissão, escuta clínica e produção de verdades sobre o desejo. A psicanálise, ao incitar o sujeito a falar sobre si mesmo, torna-se uma técnica de governo: contribui para a produção de subjetividades dóceis, ao mesmo tempo em que oferece uma promessa de libertação.

Nesse processo, o desejo é desvelado, mas também capturado por uma linguagem e por uma interpretação que o enquadra e o disciplina. A escuta analítica, portanto, não está fora dos jogos de poder, mas os reproduz ao exigir do sujeito uma constante autoexploração, transformando o inconsciente em campo de intervenção terapêutica. Ao invés de simplesmente revelar verdades sobre o desejo, a psicanálise as produz sob formas específicas, alinhadas aos saberes hegemônicos de sua época. Ainda assim, ela carrega uma ambivalência fundamental: ao mesmo tempo que reforça dispositivos normativos e estratégias de governamentalidade ao ensinar o sujeito a governar a si mesmo, também permite o surgimento de formas de resistência. O acolhimento do sintoma, a valorização da singularidade do desejo e o reconhecimento do que escapa à normatização são aspectos que desafiam a lógica do biopoder e do capitalismo tardio, que busca transformar os corpos e

subjetividades em objetos de consumo e produtividade. O questionamento que fica para nós profissionais é “como construir os saberes psicológicos de modo a não serem normatizadores, mas libertadores para os sujeitos?”. Quais métodos podemos utilizar para escapar, mesmo que infimamente, dos sistemas de poder e regulação moral e construir novas formas de existência?

Segundo Assis e Oliveira (2010), a partir dos estudos sobre a analítica do poder, Foucault adotou uma postura mais crítica em relação à Psicanálise, desafiando-a a repensar suas práticas à luz das dinâmicas de poder presentes na linguagem, questionando o imperativo socrático-platônico do autoconhecimento e adotando uma abordagem ética baseada no cuidado de si, reconhecendo a linguagem como um campo de relações de poder. Para que continue relevante na era moderna, é crucial que mantenha sua ética, não renunciando ao desejo inconsciente e resistindo ao poder disciplinar que molda nossas subjetividades históricas. A Psicanálise não pode ignorar o impacto global do biopoder na contemporaneidade, onde os corpos são transformados em objetos de consumo pelo capitalismo tardio, mas deve participar na formação de indivíduos que se tornam autores de suas próprias narrativas, reconhecendo que a linguagem não só nos sujeita aos poderes estabelecidos, mas também expressa nossos desejos inconscientes, revelando nossa singularidade e resistência à norma.

E a posição singular da psicanálise no fim do século XIX não seria bem compreendida se desconhecêssemos a ruptura que operou relativamente ao grande sistema da degenerescência: ela retomou o projeto de uma tecnologia médica própria do instinto sexual, mas procurou liberá-la de suas correlações com a hereditariedade e, portanto, com todos os racismos e os eugenismos. Pode-se muito bem fazer, agora, a revisão de tudo o que podia existir de vontade normalizadora em Freud; pode-se, também, denunciar o papel desempenhado há anos pela instituição psicanalítica; contudo, na grande família das tecnologias do sexo que recua tanto na história do Ocidente cristão e dentre as que emprenderam, no século XIX, a medicação do sexo, ela foi, até os anos 40, a única que se opôs, rigorosamente, aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência (FOUCAULT, 1980, p. 112).

Deixando por um pouco de tempo o debate sobre a linguagem de lado, visto que é um debate extremamente abrangente, retenhamos o que foi escrito sobre a linguagem como um instrumento de confissão, que se torna um dos principais meios de coleta e análise da teoria psicanalítica, é importante que entendamos um pouco mais sobre o conceito de biopoder elaborado por Foucault. No capítulo cinco do primeiro volume de *História da Sexualidade* (1980), intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, vemos o filósofo detalhar mais sobre a origem dessa ideia. Durante muito tempo, um dos atributos essenciais do poder soberano foi o direito de decidir sobre a vida e a morte.

Originalmente derivado do "pátria potestas" romano, que permitia ao pai de família dispor da vida dos filhos e escravos, esse poder foi adaptado pelos teóricos clássicos para uma forma menos absoluta. O soberano não exerce esse direito de maneira incondicional; ele o faz apenas quando sua própria existência está em risco. Em caso de ameaça externa, o soberano, simbolizado pelo gládio, pode convocar seus súditos para a guerra, expondo suas vidas sem necessariamente condená-los à morte diretamente. Aqui, ele exerce um poder indireto sobre a vida e a morte. Se um súdito viola suas leis, o soberano pode, então, aplicar um poder direto, impondo a pena de morte como punição. Essa visão do direito de vida e morte, sob a forma moderna e limitada, ou antiga e absoluta, é inerentemente assimétrica. O soberano exerce seu poder sobre a vida principalmente através da capacidade de matar, demonstrando seu domínio pela morte que pode impor.

O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la (FOUCAULT, 1980, p.128).

Desse modo, vemos que Foucault (1980) busca transmitir que o direito de vida e morte, associado historicamente ao poder soberano, evoluiu de um controle absoluto para uma condição onde sua aplicação é principalmente defensiva. Esse poder, que originalmente permitia ao soberano decidir livremente sobre a vida dos súditos, passou a ser exercido sob circunstâncias específicas, especialmente em situações de ameaça ao próprio soberano. A essência do argumento de Foucault é que, mesmo sob formas modernas e limitadas, o direito de vida e morte é fundamentalmente um direito de matar, revelando a relação intrínseca entre poder e violência, e vemos isso em seguida, quando o autor prossegue pela linha do tempo, passando pelo período clássico até o momento em que escreveu sua teoria.

Foucault (1980) argumenta que a partir da era clássica, houve uma transformação significativa nos mecanismos de poder no Ocidente. O confisco deixou de ser a forma principal de exercício desse poder, tornando-se apenas uma peça entre outras, com funções de incitar, reforçar, controlar, vigiar, aumentar e organizar as forças submetidas a ele. Esse poder passou a ser destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las, mais do que simplesmente barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Nesse contexto, o direito de morte começou a se deslocar ou, pelo menos, a se basear nas exigências de um poder que visa gerir a vida e a se organizar de acordo com essas demandas. Essa mudança fez com que a morte, antes fundamentada no direito do soberano de se defender ou pedir defesa, se tornasse o reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou

desenvolvê-la.

Entretanto, mesmo com essa mudança, as guerras do século XIX foram extremamente sangrentas, e os regimes até então não haviam praticado tais extermínios em suas próprias populações. Esse poder de morte, que se apresenta como complemento de um poder que exerce controle sobre a vida, gestão, multiplicação e regulação, agora se justifica em nome da existência de todos (FOUCAULT, 1980). As guerras não são travadas em nome do soberano a ser defendido, mas em nome da existência das populações, levando a massacres que se tornam vitais. A tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, enquanto as decisões estratégicas passaram a ser ordenadas em função da questão da sobrevivência. Com o advento da era atômica, observamos o ponto culminante desse processo: o poder de expor uma população à morte geral é o oposto do poder de garantir a sua permanência em vida. O princípio de poder matar para poder viver, que sustentava as táticas de combate, tornou-se o princípio de estratégia entre Estados, mas a existência em questão já não é mais a da soberania jurídica, e sim uma existência biológica da população. E Foucault expressa ideia em uma conclusão célebre:

Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população (FOUCAULT, 1980, p. 129).

Foucault (1980) nos mostra que o poder assumiu a responsabilidade pela gestão da vida, e assim, tornou-se cada vez mais difícil justificar a aplicação da pena de morte. Para o filósofo, não se trata apenas de um aumento nos sentimentos humanitários, mas sim da própria lógica e função do exercício do poder. A pena capital torna-se, então, não apenas um limite, mas também um escândalo e uma contradição. A pena de morte só pôde ser mantida invocando não tanto a gravidade do crime, mas a monstruosidade do criminoso, sua incorrigibilidade e a suposta necessidade de proteger a sociedade. Aqueles considerados um perigo biológico para os outros são os que são legitimamente condenados à morte (FOUCAULT, 1980).

Assim, o antigo direito de decidir sobre a vida ou a morte é substituído por um poder que decide sobre a vida ou a morte. Essa mudança é evidenciada pelo desuso dos rituais associados à morte. A preocupação em evitar a morte não está apenas relacionada a um aumento na compaixão, mas também ao fato de que os procedimentos de poder estão constantemente se distanciando dela (FOUCAULT, 1980). Enquanto no passado a morte representava uma transição de uma soberania terrestre para outra mais poderosa, agora é a vida que está no centro do exercício do poder. A morte torna-se, então, o limite, o

momento que escapa ao controle do poder, tornando-se o aspecto mais secreto da existência, o mais "privado". E assim, o suicídio emergiu como uma possibilidade de assumir o controle, e de certa forma se rebelar contra o poder exercido pelo soberano, onde o indivíduo poderia afirmar perante a sociedade que possuía controle e poder sobre a própria vida. De certo modo, para além do suicídio ser visto como uma possibilidade ameaçadora e aterrorizante, torná-lo um ato moralmente inaceitável é uma maneira de retornar o poder sobre a vida para o soberano/estado.

Não deve surpreender que o suicídio — outrora crime, pois era um modo de usurpar o direito de morte que somente os soberanos, o daqui debaixo ou o do além, tinham o direito de exercer — tenha-se tornado, no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entraram no campo da análise sociológica; ele fazia aparecer, nas fronteiras e nos interstícios do poder exercido sobre a vida, o direito individual e privado de morrer. Essa obstinação em morrer, tão estranha e contudo tão regular, tão constante em suas manifestações, portanto tampouco explicável pelas particularidades ou acidentes individuais, foi uma das primeiras surpresas de uma sociedade em que o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida (FOUCAULT, 1980, p. 130).

Foucault (1980) descreve como o poder sobre a vida se desenvolveu a partir do século XVII em duas formas principais, que não são antitéticas, mas interligadas. O primeiro polo, surgido primeiro, concentrou-se no corpo como máquina, buscando adestrá-lo, ampliar suas capacidades, extrair suas forças e integrá-lo em sistemas de controle eficazes, caracterizados pelas disciplinas. O segundo polo, formado um pouco mais tarde, centrou-se no corpo como espécie, considerando-o como suporte dos processos biológicos, como a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, entre outros, configurando uma biopolítica da população.

Esses dois polos, as disciplinas do corpo e as regulações da população, foram fundamentais na organização do poder sobre a vida. Durante a época clássica, essa grande tecnologia de duas faces, anatômica e biológica, desenvolveu-se rapidamente, investindo sobre a vida em todos os seus aspectos. O poder soberano, antes simbolizado pela capacidade de matar, foi substituído por uma administração cuidadosa dos corpos e pela gestão calculista da vida. No século XVIII, essas direções ainda se apresentavam nitidamente separadas. Do lado das disciplinas, havia instituições como o Exército e a escola, além de reflexões sobre tática, aprendizagem e educação. Do lado das regulações de população, surgiram estudos demográficos e econômicos, como a estimativa da relação entre recursos e habitantes e a tabulação das riquezas e suas circulações.

A filosofia dos "Ideólogos" procurou coordenar essas duas técnicas de poder, elaborando uma teoria geral. No entanto, essa articulação não se deu apenas no nível do discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos, que constituíram a grande tecnologia do poder no século XIX. O dispositivo de sexualidade é citado como um dos mais importantes desses agenciamentos. Desse modo, Foucault associa o biopoder como um mecanismo essencial do desenvolvimento do capitalismo, e por sua vez, podemos dizer também, de uma moral coletiva pautada nos ideais propagados pelo capitalismo.

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas [...] (FOUCAULT, 1980, p. 132).

Foucault observa que, apesar de se discutir frequentemente o papel da moral ascética - que propõe a abstenção dos prazeres em busca do equilíbrio psicológico e espiritual - no desenvolvimento do capitalismo, no século XVIII ocorreu um fenômeno ainda mais significativo: a entrada da vida na história. Ele sugere que esse fenômeno foi de maior amplitude do que simplesmente uma mudança na moralidade que desqualificava o corpo. Enquanto a moral ascética estava preocupada com a negação do corpo e a disciplina dos desejos individuais em favor do trabalho árduo e da acumulação de riqueza, a entrada da vida na história representou um novo enfoque nos fenômenos relacionados à vida humana. Isso incluiu questões como saúde, reprodução, condições de existência e probabilidade de vida. Essa mudança implicou não apenas uma transformação na abordagem moral, mas também uma reconfiguração das estratégias políticas e dos conhecimentos sobre a vida. Pela primeira vez na história, as preocupações com a vida humana passaram a ser consideradas dentro das práticas políticas e do campo de conhecimento. Portanto, enquanto a moral ascética pode ter desempenhado um papel na ética do trabalho e na acumulação de capital, Foucault sugere que a entrada da vida na história teve um impacto ainda maior, influenciando profundamente a forma como a vida humana foi entendida e governada nos tempos modernos.

Uma outra consequência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. [...] Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. [...] Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. [...] as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tomam aceitável um poder essencialmente normalizador. [...] o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível (FOUCAULT, 1980, p. 134-135).

Nesta passagem, o autor aborda a mudança na natureza do poder em relação à lei e à norma na sociedade moderna. Ele argumenta que, com o desenvolvimento do biopoder, houve uma crescente importância da norma em detrimento da lei. Enquanto a lei tradicionalmente se baseava na ameaça de morte como forma de punição para aqueles que a transgrediam, o poder centrado na vida requer mecanismos contínuos e reguladores. Foucault observa que, nesse novo contexto, o poder não se manifesta mais através da aplicação da morte como na soberania, mas sim através da distribuição dos indivíduos em relação a uma norma. Isso implica em qualificar, medir, avaliar e hierarquizar os indivíduos com base em critérios de valor e utilidade. Ele enfatiza que, embora a lei ainda exista, ela funciona cada vez mais como norma, enquanto as instituições judiciárias se integram em uma rede de aparelhos reguladores, como médicos e administrativos (FOUCAULT, 1980).

Essa sociedade normalizadora, segundo Foucault (1980), é o resultado de uma tecnologia de poder centrada na vida, onde o foco é controlar e regular os corpos e comportamentos dos indivíduos. Ele destaca que, no século XIX, as forças de resistência se basearam precisamente na vida e na defesa da vida como objeto político. As lutas políticas já não se faziam em nome de antigos direitos ou ideais utópicos, mas sim em defesa das necessidades fundamentais, da realização das potencialidades humanas e da plenitude do possível. Assim, o filósofo sugere que a vida se tornou o principal objeto das lutas políticas, ultrapassando o foco tradicional no direito e na justiça. O direito à vida, ao corpo, à saúde e à felicidade tornou-se o centro das demandas políticas, em oposição aos novos procedimentos de poder que tentavam controlar e regular a vida das pessoas. Concomitantemente a regulação da vida, um novo elemento surgiu como o alvo principal do controle: o sexo.

O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constitui-la. Mas vêmo-la também tornar-se tema de operações políticas, de intervenções econômicas (por meio de incitações ou freios à procriação), de campanhas ideológicas de moralização ou de responsabilização: é empregada como índice da força de uma sociedade, revelando tanto sua energia política como seu vigor biológico (FOUCAULT, 1980, p.136).

Observamos então como Foucault (1980) explora a importância do sexo como um foco de disputa política, situando-o na interseção entre as disciplinas do corpo e a regulação das populações, que são os dois principais eixos ao longo dos quais se desenvolveu a tecnologia política da vida. Por um lado, o sexo está relacionado às disciplinas do corpo, envolvendo práticas como o adestramento, a intensificação e a distribuição das forças, o ajustamento e a economia das energias. Por outro lado, o sexo também faz parte da regulação das populações, influenciando diversos aspectos globais da sociedade. Ele é objeto de vigilância meticulosa, controles constantes, exames médicos e psicológicos, tanto em nível individual quanto em nível social ou de grupos.

O autor prossegue o texto dizendo que no século XIX, a sexualidade foi examinada em detalhes minuciosos, penetrando em cada aspecto da existência humana, desde condutas até sonhos e até mesmo a infância. Tornou-se fundamental para a constituição da individualidade, ao mesmo tempo em que se tornava um tema de intervenções políticas, econômicas e ideológicas (FOUCAULT, 1980). Desde incitações ou freios à procriação até campanhas de moralização ou responsabilização, o sexo foi utilizado como índice da força política e do vigor biológico de uma sociedade. Essa abordagem do sexo resulta em uma série de táticas diversas que combinam os objetivos da disciplina do corpo com os da regulação das populações, demonstrando a complexidade e a influência política da sexualidade ao longo da história.

Foucault (1980) examina as transformações na política do sexo ao longo dos últimos dois séculos, destacando quatro grandes linhas de ataque que compuseram as técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores. As duas primeiras linhas de ataque basearam-se em exigências de regulação sobre temas como a espécie, a descendência e a saúde coletiva para obter efeitos ao nível da disciplina. A sexualização precoce das crianças, por exemplo, foi justificada como uma campanha pela saúde da raça, enquanto a histerização das mulheres foi feita em nome da responsabilidade que elas teriam na saúde de seus filhos e na estabilidade da família. Por outro lado, o controle da

natalidade e a psiquiatrização das perversões exigiam intervenções reguladoras, mas também se baseavam na necessidade de disciplinar e adestrar os indivíduos. Sobre essas últimas formas de ataque, vemos nas palavras do autor:

Foi a relação inversa que ocorreu quanto ao controle da natalidade e à psiquiatrização das perversões: neste caso, a intervenção era de natureza reguladora, mas devia apoiar-se na exigência de disciplinas e adestramentos individuais. De um modo geral, na junção entre o "corpo" e a "população", o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte (FOUCAULT, 1980, p.137).

Essas estratégias revelam como o sexo se tornou o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, em vez da ameaça da morte. Enquanto o sangue desempenhou um papel fundamental nos antigos mecanismos de poder, representando valores como honra na guerra e medo da fome, a sexualidade emergiu como objeto central de controle e regulação na sociedade moderna. Ao contrário do sangue, que estava associado à lei, à morte e à soberania, a sexualidade é conectada à norma, ao saber, à vida e ao sentido. Essa mudança na simbologia do poder reflete as transformações na sociedade contemporânea, onde a sexualidade é constantemente suscitada e regulada pelos novos procedimentos de poder desenvolvidos desde a época clássica (FOUCAULT, 1980). E novamente, o autor marca um ponto importante de sua teoria, em que não concorda com a hipótese repressiva do sexo, mas de que ele vem sendo suscitado de modo a poder ser controlado, opondo-se à argumentação psicanalítica:

O que tento exprimir não é a alma de duas civilizações ou o princípio organizador de duas formas culturais; busco as razões pelas quais a sexualidade, longe de ter sido reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, sendo permanentemente suscitada. Foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma simbólica do sangue para uma analítica da sexualidade. Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações (FOUCAULT, 1980, p.139).

A partir da segunda metade do século XIX, observa-se uma convergência marcante entre a temática do sangue e o exercício do poder político por meio dos dispositivos de sexualidade. Nesse contexto, o surgimento do racismo moderno, estatal e biologizante, ganha relevância histórica significativa. Uma política abrangente de povoamento, família, casamento, educação, hierarquização social e propriedade, juntamente com uma série contínua de intervenções no corpo, comportamentos, saúde e vida cotidiana, foi justificada

e moldada pela preocupação mitológica de preservar a pureza do sangue e promover a supremacia racial (FOUCAULT, 1980).

Segundo Foucault (1980), o nazismo representa a manifestação mais extrema e sinistra dessa interseção, ao combinar os fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma tentativa de ordenar a sociedade de acordo com princípios eugênicos, ampliando e intensificando os micropoderes em nome de uma estatização total, foi acompanhada pela glorificação fantasiosa de um sangue "superior". Essa narrativa conduziu ao genocídio sistemático de grupos considerados inferiores e ao risco de um sacrifício total, enquanto a política sexual do regime nazista revelou-se, em comparação, uma prática quase insignificante. Este contraste histórico ilustra como o mito do sangue se converteu em um dos episódios mais devastadores da memória humana até então. Dito isto, o autor faz algumas reflexões sobre a psicanálise:

No extremo oposto pode-se, a partir deste mesmo fim do século XIX, seguir o esforço teórico para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania. É uma honra política para a psicanálise — ou pelo menos para o que pôde haver nela de mais coerente — ter suscitado (e isto desde o seu nascimento, ou seja, a partir de sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da degenerescência) do que poderia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o quotidiano da sexualidade: daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio, — a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai-Soberano, em suma, para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder. A isto a psicanálise deve o fato de ter estado — com algumas exceções e no essencial — em oposição teórica e prática ao fascismo. Mas essa posição da psicanálise esteve ligada a uma conjuntura histórica precisa. E nada pode impedir que pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania — com todas as referências a Sade e Bataille, com todos os penhores de "subversão" que se lhes peça — seja, afinal de contas, uma "retro-versão" histórica. O dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas (FOUCAULT, 1980, p. 140-141)

Continuando nossa fundamentação na obra de Foucault (1980), o filósofo nos mostra o caminho para uma questão importante para nossa dissertação: ele descreve o processo de sexualização das relações sociais e a intensificação da preocupação com a sexualidade desde o século XVIII, reflete também sobre as bases biológicas das funções sexuais e como essa construção social culminou na formação da consciência moral dos indivíduos. Ao focar nos mecanismos de poder que parecem mais destinados a suscitar e amplificar a sexualidade do que reprimi-la, pode-se estar apenas revelando uma difusão e instalação da sexualidade no corpo social, sem abordar adequadamente o ponto de partida

dessa sexualização: o sexo em si. Antes da psicanálise, a sexualidade era frequentemente concebida de maneira restrita, limitada ao sexo e às suas funções reprodutivas, suas localizações anatômicas diretas e seu papel biológico mínimo. A crítica aponta para uma posição simétrica e inversa, sugerindo que ao ampliar a análise para os efeitos difusos e as ramificações da sexualidade no corpo social, pode-se acabar por conceber uma sexualidade sem sexo, desprovida de suas raízes biológicas. A referência à "castração" sugere que essa abordagem pode negligenciar a importância do sexo como fundamento da sexualidade, assim como o conceito psicanalítico de castração destaca a perda do órgão sexual como um dos temas centrais na teoria freudiana.

O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres. Poder-se-ia acrescentar que "o sexo" exerce uma outra função ainda, que atravessa e sustém as primeiras. Papel, desta vez, mais prático do que teórico. É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). Por uma inversão que começou, provavelmente, de modo subreptício há muito tempo — e já na época da pastoral cristã da carne — chegamos ao ponto de procurar nossa inteligibilidade naquilo que foi, durante tantos séculos, considerado como loucura; a plenitude de nosso corpo naquilo que, durante muito tempo, foi um estigma e como que a ferida neste corpo; nossa identidade, naquilo que se percebia como obscuro impulso sem nome (FOUCAULT, 1980, p. 145).

Ao longo da obra de Foucault (1980), podemos extrair algumas ideias importantes para nosso trabalho até o momento, como por exemplo, a maneira que o filósofo explora a construção da noção de "sexo" e sua centralidade no dispositivo de sexualidade ao longo do século XIX, argumentando que o conceito de sexo não é uma entidade autônoma, mas sim uma construção social que serve como um princípio organizador e uma ferramenta de poder. Inicialmente, Foucault destaca como a sexualidade foi referida às funções biológicas e ao aparelho anátomo-fisiológico, bem como ao instinto, na psiquiatrização das perversões.

Um outro argumento do autor é que o dispositivo de sexualidade, por meio de suas diferentes estratégias, estabelece a ideia do sexo como submetido a uma série de oposições, como parte/todo, princípio/falta, ausência/presença, excesso/deficiência, função/instinto, finalidade/sentido, real/prazer. Ele então destaca três funções importantes da noção de sexo no dispositivo de sexualidade. Primeiro, o sexo permite agrupar

elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, funcionando como um significante único e universal. Em segundo lugar, o sexo estabelece uma linha de contato entre o saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução, conferindo um certo grau de cientificidade ao primeiro. Por fim, a noção de sexo inverte a representação das relações entre poder e sexualidade, fazendo-a parecer ancorada em uma instância específica e irreduzível que o poder tenta subjugar.

Esta teoria apresentada por Foucault (1980), desempenhou várias funções importantes no aparato de sexualidade, tornando-se indispensável. Três funções são particularmente notáveis. Primeiro, a ideia de "sexo" criou uma unidade artificial que agrupa elementos anatômicos, funções biológicas, comportamentos, sensações e prazeres, atuando como um princípio causal e um significado universal. Essa concepção permitiu que o sexo fosse visto como um ponto central e onipresente, um segredo a ser revelado em todas as partes da experiência humana. Além disso, ao ser apresentado como uma combinação de anatomia, falhas, funções, instintos e significados, o conceito de sexo estabeleceu uma conexão entre o conhecimento sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução.

Embora não tenha realmente absorvido conteúdo científico das ciências biológicas, essa proximidade conferiu uma aparência de cientificidade ao discurso sobre sexualidade, utilizando princípios biológicos e fisiológicos como padrões de normalidade para a sexualidade humana. Por fim, o conceito de sexo facilitou uma inversão essencial: ele mudou a percepção das relações entre poder e sexualidade. Em vez de ver o poder como uma força positiva e essencial na definição da sexualidade, o conceito de sexo sugere que o poder tenta controlar uma instância específica e irreduzível. Isso permite que o poder seja percebido apenas como uma lei ou interdição, enquanto o sexo aparece como um segredo fundamental, dominando e fascinando-nos.

O sexo, portanto, é visto não como uma entidade autônoma, mas como um elemento especulativo e ideal dentro do aparato de sexualidade, que organiza corpos, materialidades, forças, energias, sensações e prazeres. Além disso, o sexo serve como um ponto imaginário através do qual buscamos compreender nossa própria identidade e corpo, apesar de ter sido historicamente considerado como um elemento de loucura ou estigma. Essa valorização do sexo ao longo dos séculos, até mesmo acima da alma e da vida, reflete uma mudança cultural profunda, onde o desejo pelo sexo e pela verdade que ele representa se tornou tão forte que está disposto a enfrentar a morte por isso. Assim, Foucault (1980) demonstra em seus estudos que o sexo não só se tornou um princípio de funcionamento

essencial dentro do dispositivo de sexualidade, mas também o objeto de desejo, algo a ser conhecido, explorado e articulado em discurso.

O desejo pelo sexo, construído como algo desejável, vincula-nos a uma injunção de conhecê-lo e descobrir suas leis e poderes. Essa desirabilidade nos faz acreditar que, ao afirmar os direitos de nosso sexo, estamos resistindo ao poder, quando na verdade estamos participando do próprio dispositivo de sexualidade que moldou a nossa compreensão do sexo como uma miragem ou brilho ilusório. Nas palavras do autor:

Com a criação deste elemento imaginário que é "o sexo", o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo — desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constituiu "o sexo" como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo (FOUCAULT, 1980, p. 146).

Ao final do primeiro volume de *História da sexualidade: a vontade do saber*, Foucault (1980) faz suas indagações finais, e idealiza que talvez, no futuro, pode ser que as pessoas se surpreendam ao refletir sobre como uma sociedade tão centrada em tecnologias avançadas de produção e destruição dedicou tanto esforço para investigar o conceito de sexo. Talvez se ache curioso que acreditássemos haver uma verdade no sexo tão valiosa quanto aquelas buscadas na ciência, filosofia e espiritualidade. As pessoas podem achar estranho que tenhamos nos empenhado tanto em revelar uma sexualidade que já era evidente em nossas práticas sociais, discursos e regulamentações. Talvez se perguntem o porquê tivemos tanta necessidade de romper o silêncio sobre um tema que sempre foi discutido abertamente. A retrospectiva pode mostrar que houve um exagero no barulho em torno do sexo e que nossa insistência em ver isso como uma recusa em falar e uma imposição ao silêncio foi infundada. Pode-se questionar o motivo de termos atribuído a nós mesmos o mérito de dar ao sexo uma importância desafiadora, contrária a uma moralidade milenar, e de nos orgulharmos de termos superado uma suposta repressão prolongada, associada a uma ética ascética e burguesa.

No lugar de uma história de censura, o futuro poderá reconhecer um desenvolvimento gradual de um complexo sistema que nos incentivou a falar sobre o sexo, a focar nossa atenção nele e a acreditar na centralidade de suas leis, enquanto, na verdade, estávamos sendo moldados por mecanismos de poder ligados à sexualidade. A crítica de

pansexualismo dirigida a Freud e à psicanálise pode ser vista de forma diferente: aqueles que a formularam podem ter percebido apenas o início de um processo mais antigo, enquanto os que a rejeitaram não perceberam que Freud estava apenas continuando uma tradição de explorar e falar sobre o sexo, já bem estabelecida.

Além disso, o cristianismo antigo é frequentemente lembrado por ter promovido aversões e repúdios pelo corpo, mas deveríamos também nos espantar com os métodos usados ao longo dos séculos para nos fazer amar o sexo, torná-lo desejável e valorizar o discurso sobre ele. Se analisarmos no texto bíblico de Gênesis, podemos observar a semente da moral, ligada ao corpo. Depois do ato pecaminoso, o primeiro homem e a primeira mulher buscaram esconder seu corpo, agora visto como a fonte do desvio, do mal, cujas vergonhas deveriam ser encobertas com folhas e peles de animais. Assim, vemos como o sexo e os órgãos sexuais ganharam cada vez mais importância no surgimento da moral, que posteriormente foi transformada em leis. Podemos dizer então, que a fonte primária da moral foi o corpo. E então, esse corpo que poderia praticar atos ilícitos deveria ser ensinado, controlado e punido. A cada novo ato pecaminoso, uma nova moral. Cada vez mais, a ideia da vergonha, que fez com que os primeiros humanos encobrissem sua nudez, transformava-se em um sentimento de culpa. Uma culpa avassaladora e vergonhosa, que deveria ser expurgada por meio de alguma penitência.

Assim, houve a ideia de regulamentar o sexo, e criaram-se leis em que ele poderia acontecer ou não, a quem expor o seu corpo ou não. Estabeleceu-se a legitimidade dos filhos, quem poderia ser herdeiro e partilhar do nome de uma família. Também é interessante mencionarmos a questão da honra. O sexo passou a ser o regulador da honra de uma pessoa. Com a evolução de nossa sociedade, esse pensamento foi se solidificando e perpassando gerações, que cada vez mais criavam novas leis de acordo com seus ideais morais, do que consideravam como honrado e digno e o que deveria ser eliminado. A culpa, outrora uma lei interna que regulava o indivíduo, estendeu-se ao campo ético, que determinava o comportamento que os indivíduos de uma sociedade deveriam ter. E nesse movimento de culpa, repressão, necessidade de esconder e/ou falar sobre sexo, assim como, contraditoriamente, os métodos acima mencionados que valorizavam e tornavam o sexo desejável (pois este não era só fonte de vergonha, mas também um instrumento de poder, dominação, status e, religiosamente, poderia ser uma benção ou um pecado no próprio matrimônio, como o adultério).

É sem dúvida um traço comum a muitas sociedades que as regras de conduta sexual variem segundo a idade, o sexo, a condição dos indivíduos, e que obrigações e interdições não sejam impostas a todos da mesma maneira.

Mas, para se ater ao caso da moral cristã, essa especificação se faz no quadro de um sistema global que define, de acordo com princípios gerais, o valor do ato sexual, e indica sob que condições ele poderá ou não ser legítimo, sendo a pessoa casada ou não, ligada ou não por votos, etc; trata-se aí de uma universalidade modulada. Parece que na moral antiga, salvo alguns preceitos que valem para todo mundo, a moral sexual sempre faz parte do modo de vida, ele próprio determinado pelo status que se recebeu e as finalidades que se escolheu (FOUCAULT, 1984, p. 56).

Entramos em um outro ponto que Foucault trabalha: a ideia de que falar mais sobre o assunto, e romper com as limitações, morais e vergonhas relacionadas poderiam trazer libertação aos indivíduos. Esses métodos nos levaram a nos sentir culpados por não entender o sexo e a acreditar que havia uma verdade essencial a ser descoberta. Essa estratégia que nos prendeu à ideia de que a verdadeira libertação estava ligada ao conhecimento e à expressão do sexo poderá parecer uma ironia em uma nova era, onde a “monarquia do sexo” perderá sua regência, com uma abordagem diferente de economia, dos corpos e dos prazeres. Ao final de seu ensaio, com a sentença: “Ironia deste dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘liberação’.” (FOUCAULT, 1980, p. 149). No meio destas indagações, esta autora acrescenta outras: haveria um processo de construção de uma nova moral, baseada em outros fatores agora desconhecidos? Ou caminharemos para um modo de viver em que o conceito de moralidade será esquecido? Não sei se viveremos o suficiente para alcançar tais respostas, mas lançamos ao mundo questões que só o futuro poderá responder.

No segundo livro de *História da sexualidade: o uso dos prazeres* (1984), Foucault vai explorar com mais profundidade o uso da palavra **moral** e **sexualidade**, observando como a normatização e as regras sociais influenciavam no comportamento dos indivíduos em cada era da história da humanidade. Como pretendemos manter o foco do nosso trabalho nos aspectos da moral, passaremos brevemente pelas partes históricas e sociais, apenas com o intuito de contextualizar as diferentes épocas citadas por Foucault. Como Foucault mesmo menciona, no prefácio de seu livro, os textos utilizados são textos “práticos”, pois a pretensão destes era fornecer conselhos e ideias para normatizar uma conduta, ensinando os indivíduos a se portarem de acordo com as convenções. No trecho a seguir podemos ver um pouco mais das diferenciações de cada termo.

Suponhamos que aceitemos por um momento categorias tão gerais como as de "paganismo", de "cristianismo", de "moral" e de "moral sexual". Suponhamos que perguntemos em que pontos a "moral sexual do cristianismo" opôs-se, o mais nitidamente, à "moral sexual do paganismo antigo": proibição do incesto, dominação masculina, sujeição da mulher? Sem dúvida não serão essas as respostas dadas: conhece-se a extensão e a constância desses fenômenos sob suas variadas formas. Mais

provavelmente, propor-se-iam outros pontos de diferenciação. O valor do próprio ato sexual: o cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo que a Antiguidade o teria dotado de significações positivas. A delimitação do parceiro legítimo: o cristianismo, diferentemente do que se passava nas sociedades gregas ou romanas, só o teria aceito no casamento monogâmico e, no interior dessa conjugalidade, lhe teria imposto o princípio de uma finalidade exclusivamente procriadora (FOUCAULT, 1984, p. 16).

A análise foucaultiana das continuidades entre a ética sexual cristã e os valores da Antiguidade questiona as dicotomias que tradicionalmente opõem essas culturas, revelando como preceitos como a monogamia procriadora e a condenação das relações homossexuais já estavam presentes no pensamento greco-romano. Contudo, é necessário problematizar a ênfase nas permanências, pois ela pode atenuar as profundas transformações que o cristianismo trouxe para esses discursos. Enquanto a Antiguidade tratava a ética sexual como parte de uma estética da existência, o cristianismo a universalizou, instituindo dogmas que regulavam comunidades inteiras, transformando práticas individuais em dispositivos de controle social. Essa transição não é apenas de grau, mas de essência, sobretudo em relação à institucionalização de normas e à ampliação de mecanismos de vigilância e punição, o que gerou novas formas de exclusão e perseguição, especialmente no que diz respeito às relações entre pessoas do mesmo sexo.

Foucault (1984) também observa que temas centrais da ética cristã, como o temor ao desejo, padrões de conduta sexual e a valorização da abstinência, estavam profundamente enraizados no pensamento grego e greco-romano, demonstrando assim, haver um balanço entre certas continuidades e permanências que atravessam a história moral do Ocidente, moldando tanto a ética cristã quanto a moral moderna. Dito isto, como poderíamos descrever a moral? Nosso autor elabora a seguinte resposta:

Conhece-se a ambiguidade dessa palavra. Por "moral" entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. (FOUCAULT, 1984, p. 25).

Foucault (1984) faz uma distinção importante entre o "código moral" e a "moralidade dos comportamentos", destacando que, enquanto o código se refere a um

conjunto de regras prescritivas, a moralidade está relacionada à forma como os indivíduos se comportam em relação a essas regras. A moralidade dos comportamentos envolve o estudo das práticas reais das pessoas e como elas se submetem, obedecem ou resistem a um conjunto de valores impostos pela cultura. Assim, nosso autor expande a compreensão da moralidade, não se limitando apenas à conformidade com as regras, mas também considera as margens de variação ou transgressões que possam ocorrer individualmente. Por outro lado, Foucault (1984) propõe que a moral não se limita à simples execução de um código, mas implica na constituição de si mesmo como sujeito moral, ou seja, de como o indivíduo se coloca e age dentro de um sistema de prescrições, tornando-se consciente de sua posição e ação dentro desse contexto, que é o que ele chama de “o cuidado de si”.

Em sua análise, Foucault sugere que, mesmo em sistemas éticos rigorosos, como o casamento monogâmico, o qual exige fidelidade e procriação, existem múltiplas maneiras de "se conduzir" moralmente. Isso nos mostra que, ao seguir um código moral, o indivíduo não apenas obedece a uma regra externa, mas também molda sua própria identidade moral através da maneira como escolhe praticar essa norma. O sujeito moral, portanto, não é um agente passivo, mas ativo na construção de sua moralidade. Essas variações no comportamento e na interpretação das regras são fundamentais para compreender as práticas de subjetivação que Foucault explora, pois revelam como a moralidade não é apenas uma imposição externa, mas uma prática interna de autoformação e auto-regulação. Aqui, podemos estabelecer um paralelo com o conceito do Superego de Freud, que é a instância psíquica responsável por coordenar os processos envolvendo nossas ideias e a nossa moral. Veremos detalhadamente a respeito dessa instância em nossos escritos na seção 2: Exploração da metapsicologia freudiana: estrutura da mente, inconsciente, e a tríade Eu (Ego), Supereu (Superego) e Isso (Id). É digno de menção que esses termos são intercambiáveis e podem aparecer em suas duas formas ao longo de nossa dissertação, tanto por escolha familiar, quanto por traduções diferentes.

Essa reflexão desafia a visão simplificada da moralidade como algo fixo, natural e determinado apenas por normas sociais externas. Em vez disso, Foucault (1984) propõe que a moralidade é uma prática dinâmica, moldada pelas escolhas individuais e pelos contextos históricos. O estudo da moralidade, então, se expande para investigar como os indivíduos, dentro de diferentes sistemas culturais, agem como sujeitos morais, lidando com as contradições e tensões entre o que é prescrito e o que é vivido. Dentro dessas prescrições sobre como um casal ou outros indivíduos devem agir, sobre a fidelidade, e outras condutas, há diferenças no modo em que cada pessoa irá interpretar e conduzir esse agir moral, e Foucault (1984) expõe o produto final disso:

Elas concernem ao que se poderia chamar determinação da substância ética, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Assim, pode-se ter como essencial da prática de fidelidade o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza. Mas pode-se também ter como essencial da fidelidade o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles, a força com a qual se sabe resistir às tentações: o que constitui, então, o conteúdo da fidelidade é essa vigilância e essa luta; os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação, é que serão, nessas condições, a matéria da prática moral. Pode-se, ainda, ter como essencial da prática de fidelidade a intensidade, a continuidade, a reciprocidade dos sentimentos que se experimenta pelo cônjuge e a qualidade da relação que liga, em permanência, os dois esposos. As diferenças podem, assim, dizer respeito ao modo de sujeição, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática (FOUCAULT, 1984, p. 26).

Nosso autor continua sua exposição em seu texto, alegando a complexidade com que os indivíduos podem se relacionar com os preceitos morais, como a fidelidade conjugal, oferecendo diferentes modos de interpretação e de exercício dessas normas. Por exemplo, no caso da fidelidade, esta pode ser praticada de várias formas, seja por uma adesão consciente a um código social, por uma sensação de espiritualidade ou por um desejo de demonstrar virtudes como a nobreza ou a perfeição. Essa multiplicidade de maneiras de se submeter a um preceito moral reflete a pluralidade de formas de subjetivação que os indivíduos podem escolher, criando um vínculo entre a norma e sua vivência pessoal. Assim, a moralidade, para Foucault (1984), não é um simples reflexo de uma norma externa, mas sim um processo de autoconstrução, no qual o sujeito se insere, se inventa e participa de maneira ativa.

Além disso, Foucault (1984) amplia a reflexão para o campo da moralidade prática (como ele inicia em seu segundo livro nos explicando que faria o uso de tais textos práticos), no qual os indivíduos não apenas seguem regras externas, mas buscam moldar a si mesmos como sujeitos morais. Novamente utilizando o exemplo da fidelidade conjugal, esta pode ser praticada através de um processo meticuloso de aprendizagem e memorização dos preceitos, ou por uma renúncia brusca aos prazeres, preservando a castidade. Esse trabalho ético sobre si mesmo, pode se dar de formas diversas: por meio de uma constante vigilância e autocontrole, por uma luta interna que se caracteriza pela superação de fracassos e progressos, ou por uma análise detalhada dos próprios desejos. Essas diversas formas de se conduzir moralmente mostram que a moralidade não é uma adesão rígida a um conjunto de normas, mas uma prática que envolve múltiplas possibilidades de ação e subjetivação. E novamente, podemos observar a simetria destas

ideias com o Supereu psicanalítico, que é caracterizado por sua vigilância às normas, à moral e aos ideais de eu construídos ao longo da história da identidade do sujeito, e o não cumprimento delas leva ao sentimento de culpa (FOUCAULT, 1984).

Outro aspecto importante a ressaltar é que nosso autor aborda a teleologia do sujeito moral, ou seja, a finalidade que uma ação moral busca alcançar. Para ele, a ação moral não se define apenas pela sua conformidade com uma norma, mas também pela maneira como ela se insere em um processo mais amplo de constituição da conduta moral. Nesse sentido, a fidelidade conjugal pode ser vista como um elemento de um caminho maior, no qual o sujeito não busca apenas seguir uma norma, mas atingir uma forma ideal de existência, seja por meio do domínio de si mesmo, da tranquilidade da alma ou da purificação espiritual (FOUCAULT, 1984).

Em suma, para ser dita "moral" uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente "consciência de si", mas constituição de si enquanto "sujeito moral", na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem "modos de subjetivação", sem uma "ascética" ou sem [pág. 28] "práticas de si" que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições (FOUCAULT, 1984 p. 27).

Ainda a fim de elucidar aspectos relevantes do texto do segundo volume de História da sexualidade (FOUCAULT, 1984), nosso autor faz uso de um outro conceito ao investigar o pensamento grego clássico, em sua procura pela resposta da pergunta: como a sexualidade foi incorporada às práticas de autoconstituição moral? Ele destaca então o que os gregos chamavam de "uso dos prazeres" (*chrēsis aphrodisiōn*). Assim, o comportamento sexual não era apenas um campo de práticas sociais, mas um espaço privilegiado de reflexão ética, no qual os indivíduos elaboravam maneiras de se relacionar com o corpo, os outros e a verdade. Essa abordagem se distancia de análises que reduzem a sexualidade a questões de repressão ou instintos naturais, posicionando-a como um meio pelo qual os sujeitos moldavam a si mesmos em função de ideais de moderação e controle.

O autor organiza sua análise em torno de quatro dimensões principais da experiência ética: a relação com o próprio corpo, o vínculo com a esposa, os códigos que

regiam as relações pedagógicas e amorosas com jovens do mesmo sexo, e o compromisso com a busca da verdade. Esses eixos não são arbitrários, mas refletem práticas concretas e recorrentes da cultura grega, como a disciplina física imposta por regimes de saúde, a gestão das relações familiares e as dinâmicas da pederastia. Nesses contextos, a sexualidade não era um espaço privado ou íntimo no sentido moderno, mas estava intrinsecamente ligada à vida pública e à ética da convivência comunitária. Assim, o corpo e os prazeres eram vistos como domínios que exigiam vigilância e moderação, tanto para assegurar a harmonia interior quanto para preservar a ordem social.

Foucault (1984) também problematiza a maneira como os gregos articularam a dimensão ética com o poder. A subjetivação, isto é, o processo pelo qual os indivíduos se constituem como sujeitos morais, ocorre por meio de práticas que não são apenas pessoais, mas reguladas por normas culturais amplamente compartilhadas. A sujeição a essas normas, entretanto, não implica necessariamente uma passividade, mas pode ser entendida como uma forma de agência: ao internalizá-las, os indivíduos reinterpretam e ressignificam os códigos morais. O enfoque foucaultiano sobre a relação entre o indivíduo e a norma, entretanto, suscita questionamentos críticos. Embora sua análise revele a complexidade das práticas gregas, há um risco de generalização ao interpretar o "uso dos prazeres" como um campo unificado de racionalidade ética. A diversidade das cidades-estado gregas, com suas variações culturais e políticas, sugere que essas práticas eram mais heterogêneas do que a exposição foucaultiana parece admitir. Além disso, ao privilegiar os discursos filosóficos e médicos, sua abordagem pode negligenciar as experiências de grupos sociais marginalizados, como mulheres e escravos, cujas vivências éticas poderiam escapar às normas dominantes.

A reflexão grega sobre a sexualidade não se centrava em delimitar uma norma absoluta que regulasse os comportamentos sexuais, nem procurava desvendar ou catalogar as diversas formas e variações do desejo. Ao invés disso, as discussões sobre a procriação eram mais voltadas para orientações práticas, como a escolha da melhor idade para o casamento e o momento adequado para a procriação, sem que houvesse uma preocupação específica em ditar regras detalhadas sobre como as práticas sexuais deveriam ser realizadas. O caráter da moralidade sexual grega não se assemelha ao da tradição cristã posterior, que dedicaria grande atenção a regular, com precisão, cada detalhe das relações sexuais, desde a postura física até os gestos a serem feitos ou evitados durante o ato.

Nos diálogos de Platão, como em Fedro, há uma preocupação filosófica com o desejo e a luta do amante contra sua atração por outro ser humano, mas isso não se traduz numa tentativa de controlar ou reprimir sistematicamente o desejo, como seria visto

posteriormente na espiritualidade cristã. Da mesma forma, médicos da época grega forneciam conselhos sobre os aphrodisia relacionados a hábitos e comportamentos gerais, como a observância das estações do ano para a procriação, mas não detalhavam minuciosamente as formas específicas do ato sexual. Havia um certo pudor em relação à descrição explícita de gestos e carícias nos textos gregos, apesar de as representações artísticas e os comportamentos públicos não esconderem uma certa liberdade de costumes.

O que emerge dessa reflexão grega é que, enquanto o cristianismo posterior se preocuparia com a regulação estrita e moralizante da sexualidade, a abordagem grega estava mais focada na natureza prática e natural das relações sexuais. A ausência de uma normatização rigorosa e de um esforço para entender as "formas canônicas" dos aphrodisia reflete uma visão que não buscava um controle detalhado sobre os corpos e os desejos, mas sim uma consideração mais pragmática, voltada para aspectos como a fecundidade, o casamento e o bem-estar geral, sem o desejo de moldar ou codificar a experiência sexual de forma opressiva. Esse enfoque diferente nas questões da sexualidade revela uma diferença fundamental na maneira como os gregos e, posteriormente, os cristãos abordaram a moralidade sexual, evidenciando uma maior liberdade nas primeiras tradições em contraste com a normatização rígida das segundas.

Os aphrodisia são atos e gestos que proporcionam prazer, sendo expressões do desejo e do contato físico entre os corpos. No entanto, enquanto a experiência grega abordava essas práticas de forma mais livre e natural, a reflexão cristã sobre a sexualidade introduziu uma perspectiva de desconfiança e vigilância sobre tais prazeres. Santo Agostinho, em suas Confissões, lembra com nostalgia das amizades e afeições de sua juventude, questionando se essas relações, por mais inocentes que parecessem, não estavam, na verdade, ligadas aos impulsos da carne. A reflexão de Agostinho revela o surgimento de uma abordagem mais introspectiva e desconfiada das experiências sensoriais e afetivas, uma postura que seria uma característica fundamental da moral cristã sobre a sexualidade.

Por outro lado, Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, oferece uma definição precisa e restritiva sobre os prazeres relacionados à intemperança, ou *akolasia*. Para ele, a intemperança é exclusivamente associada aos prazeres do corpo, mais especificamente aos que envolvem o toque físico direto, como os prazeres do sexo e da alimentação. No entanto, Aristóteles faz uma distinção clara entre esses prazeres e os outros sentidos, como a visão e a audição. Não se pode acusar alguém de intemperança, por exemplo, por se encantar com uma obra de arte, um canto ou o perfume de flores, já que esses prazeres não envolvem um contato físico direto, mas, sim, uma experiência sensorial mais distantes e

menos suscetível à corrupção moral. O filósofo observa que os prazeres que se experimentam de forma indireta, como na contemplação estética, são em si mesmos inofensivos, ao contrário dos prazeres mais imediatos, como o toque, que podem desencadear a intemperança.

A reflexão de Aristóteles sobre os aphrodisia e a intemperança coloca uma ênfase na diferenciação entre os prazeres do corpo e os prazeres dos sentidos, considerando que apenas aqueles que envolvem o contato físico direto com o corpo merecem atenção moral. Em sua análise, ele evita a moralização excessiva dos prazeres mais sutis, como os proporcionados pela música ou pelas imagens, que, em sua visão, não seriam potencialmente corruptores. Isso reflete uma abordagem prática e naturalista da moralidade, que se preocupa mais com os efeitos imediatos e físicos dos prazeres do que com uma vigilância sobre seus potenciais subtextos ou significados ocultos.

Essa abordagem pragmática se opõe à visão cristã da carne e da sexualidade, que insere uma desconfiança constante nas manifestações sensoriais e no prazer, levando os sujeitos a suspeitar de qualquer forma de prazer, por mais inocente que pareça. No cristianismo, há uma ênfase em decifrar e controlar as manifestações de um poder oculto que poderia se esconder sob diversas formas, inclusive sob as experiências mais cotidianas, como as amizades ou os prazeres sensoriais. Em contraste, a reflexão grega, como exemplificada por Aristóteles, mantém uma maior distinção entre os diferentes tipos de prazer, sem imputar uma carga moral excessiva àqueles que não envolvem o contato físico direto.

Assim, enquanto Aristóteles reconhece que os prazeres relacionados ao toque físico podem ser imorais se experimentados de forma excessiva ou descontrolada, ele não os vê como necessariamente ligados a um poder oculto ou subversivo, ao contrário do que será a norma na espiritualidade cristã. No entanto, ele também reconhece que certos prazeres sensoriais, como o som ou o cheiro, podem afetar a alma de maneiras sutis, sendo capazes de influenciar o comportamento sem que necessariamente envolvam um desejo sexual explícito. A reflexão de Aristóteles, portanto, distingue entre os diferentes tipos de prazer e evita a moralização excessiva, ao mesmo tempo que mantém uma vigilância sobre aqueles prazeres que têm uma conexão direta com os desejos corporais e materiais.

Para os gregos, o prazer não é apenas uma consequência do ato, mas está intrinsecamente associado ao desejo, que se move naturalmente em direção àquilo que proporciona prazer. Aristóteles expressa essa relação, afirmando que o desejo é sempre voltado para o que é agradável, uma noção que se alinha com a ideia de que a realização do ato sexual é inseparável do prazer que ele gera. O desejo, no entanto, não é

simplesmente um impulso espontâneo; ele está ligado à privação, à falta do objeto desejado, e é a alma, não o corpo, que traz à tona o objeto do desejo através da lembrança ou representação. Nesse sentido, o desejo surge como uma resposta à ausência ou ao desejo não satisfeito, o que envolve, de certa forma, uma experiência de sofrimento, como Platão discute em suas obras.

A reflexão grega sobre os aphrodisia concentra-se não tanto em classificar o que constitui um desejo, um ato ou um prazer, mas na dinâmica que liga esses três elementos. A questão moral, portanto, não é sobre quais são os desejos ou os prazeres legítimos, mas sobre com que intensidade o indivíduo é levado por eles. A ética grega da sexualidade não baseia-se em uma ontologia da falta, onde o desejo nasce da privação ou da necessidade, como veremos na tradição cristã, mas em uma ontologia que vê a força que une os atos, os prazeres e os desejos como fundamental para a compreensão do comportamento sexual. Essa força dinâmica é o cerne da experiência ética dos aphrodisia, um aspecto que caracteriza a abordagem grega de maneira distinta das interpretações posteriores, mais rigorosas e normativas.

Em resumo, enquanto a tradição cristã enfatiza a dissociação e a vigilância sobre o prazer e o desejo, os gregos concebem esses elementos como partes de um ciclo natural e harmônico, onde o prazer, o desejo e o ato sexual são elementos interconectados que revelam a força vital que move o ser humano. Essa abordagem não busca uma moralização rígida, mas uma compreensão da dinâmica interna dos desejos e prazeres humanos, focando na intensidade com que esses elementos influenciam as ações e a vida sexual.

Na experiência dos aphrodisia, em compensação, ato, desejo e prazer formam um conjunto cujos elementos, é verdade, podem ser distinguidos mas que são fortemente associados uns aos outros. E é precisamente seu vínculo estreito que constitui um dos caracteres essenciais dessa forma de atividade. Quis a natureza (por razões que serão vistas mais adiante) que a realização do ato seja associada a um prazer; e é esse prazer que suscita a epithumia, o desejo, movimento dirigido por natureza para o que "dá prazer", em função do princípio lembrado por Aristóteles: o desejo é sempre "desejo da coisa agradável" (hēgar epithumia tou hēdeos estin). [...] A questão ética colocada não é: quais desejos? Quais atos? Quais prazeres? Mas: com que força se é levado "pelos prazeres e pelos desejos?" A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos aphrodisia. (FOUCAULT, 1984, p. 41).

O trecho acima citado se mostra de extrema relevância pois nos conecta às ideias de Freud, principalmente ao princípio do prazer. Ao associar isso à reflexão grega sobre os

*aphrodisia*, podemos observar algumas semelhanças, especialmente na forma como o prazer, o desejo e o ato sexual são vistos como elementos interconectados e dinamicamente relacionados. Na tradição grega, conforme discutido, o prazer e o desejo estão diretamente associados ao ato sexual, com o desejo sendo movido pela busca de prazer e o prazer sendo a consequência natural da realização do ato. Esse ciclo é semelhante ao que Freud descreve como uma busca incessante por prazer, onde o desejo é o movimento psíquico que visa o alívio do desprazer. Porém, enquanto na perspectiva grega o prazer é visto de forma natural e sem um julgamento moral excessivo, Freud introduz a ideia de que o princípio do prazer pode ser contido ou desviado pela realidade e pela cultura.

O desejo, para Freud, pode ser reprimido ou sublimado, e isso se relaciona à problematização do desejo e do prazer nas sociedades cristãs, por exemplo, as quais possuem uma moral que ocupa-se de regular o prazer e o desejo para evitar excessos. Assim, tanto na tradição grega quanto na teoria freudiana, há uma dinâmica entre o prazer e o desejo, mas Freud vai além, destacando como esses elementos podem ser moldados pela repressão ou pela adaptação à realidade social e cultural. A questão ética colocada pelos gregos sobre o quanto o indivíduo é levado pelos prazeres e desejos pode ser relacionada ao conceito freudiano de instintos e à forma como o indivíduo lida com esses impulsos. Enquanto os gregos destacam a importância da intensidade com que a pessoa é guiada por esses impulsos, Freud sugeriria que a intensidade do desejo e do prazer também está ligada à presença ou ausência de mecanismos psíquicos que controlam a tensão entre o prazer imediato e as exigências da realidade. Também podemos observar a ideia que a medicina adquiriu ao analisar tais questões morais e de natureza psíquica, ramificando-se em duas possíveis análises:

Uma é quantitativa; ela diz respeito ao grau de atividade traduzida no número e na frequência dos atos. o que distingue os homens entre si, para a medicina como para a moral, não é tanto o tipo de objeto para o qual eles são orientados, nem o modo de prática sexual que preferem; é, antes de mais nada, a intensidade dessa prática. A divisão está entre o menos e o mais: moderação ou incontinência (FOUCAULT, 1984, p. 42).

Desse modo, observamos que Foucault descreve uma mudança nos discursos médicos e psicológicos, e estes estão se apropriando do desejo como objeto de saber, promovendo uma normatização da vida psíquica, o que reforça a atuação do poder sobre os corpos e as subjetividades. A medicina, a psicologia e a psicanálise tornam-se, nesse sentido, parte de um regime de saber-poder que não apenas interpreta o desejo, mas também o molda. Assim, do ponto de vista histórico e político, o desejo deixa de ser

apenas uma questão interna do sujeito e passa a ser também um campo de disputa normativa e estratégica.

Podemos observar que tal tensão persiste até os dias atuais: o desejo continua sendo um campo de conflito entre a experiência íntima do sujeito e as forças sociais que tentam moldá-lo. A partir de Freud, entendemos que o desejo não desaparece com a repressão, mas se transforma, retorna, desloca-se, muitas vezes assumindo formas sintomáticas. Já Foucault nos mostra que o desejo não apenas é reprimido, mas é produzido e canalizado por discursos normativos, especialmente em torno da sexualidade, do gênero e da identidade. Na sociedade contemporânea, essa dinâmica se intensifica. De um lado, vivemos uma aparente cultura da liberdade, onde o desejo é amplamente explorado e estimulado por meio da publicidade, das redes sociais e da lógica do consumo. Mas, paradoxalmente, essa liberdade é regulada por novos códigos normativos: a obrigação de desejar, de performar prazer, de se realizar sexualmente e de se mostrar plenamente funcional e produtivo. O desejo, longe de ser espontâneo, continua sendo disciplinado, agora por meio de discursos de autoajuda, performance, saúde mental e empreendedorismo emocional.

Além disso, a normatização do desejo hoje se dá de forma mais sutil, muitas vezes sob a linguagem da liberdade individual. O que parece ser escolha pessoal pode, na verdade, ser resposta a imperativos sociais e simbólicos, internalizados através do superego ou incorporados em forma de normas culturais. Assim, tanto Freud quanto Foucault nos oferecem ferramentas para compreender que o desejo é menos sobre o que "queremos" e mais sobre o que somos levados a querer. Diante disso, um dos grandes desafios éticos atuais é reconhecer a complexidade do desejo na formação da subjetividade. Isso implica não apenas aceitar a pluralidade das formas de desejar, mas também resistir aos dispositivos que tentam, a todo momento, capturar, classificar e controlar nossos impulsos sob a aparência de liberdade...

Concisamente, podemos dizer que, para Foucault (1984), a atividade sexual, embora profundamente conectada à natureza humana, não pode ser considerada "má" apenas por ser natural, como nos lembra Rufus de Éfeso. Nosso autor ressalta que a experiência moral da sexualidade, que ele chama de *aphrodisia*, é fundamentalmente distinta da visão moral que será construída sobre o corpo e suas ações mais tarde. A sexualidade exige uma regulação moral, uma delimitação de seus limites, que define em que medida e de que forma deve ser praticada. Assim, a moralidade, nesse contexto, não se baseia na alteração da natureza sexual humana, mas na forma como a sociedade e os mecanismos de poder e controle estruturaram esse desejo.

Foucault (1984) destaca dois aspectos importantes do prazer sexual. Em primeiro lugar, ele o classifica como "inferior", embora não no sentido de ser algo intrinsecamente negativo. Ele lembra que, de acordo com os cirenaicos (filósofos da Grécia antiga que pregavam um estilo de vida pautado no prazer, com uma visão dicotômica em que o prazer é equivalente ao “bem” e a dor, ao “mal”), todos os prazeres, em última instância, são iguais em termos de valor. No entanto, o prazer sexual é considerado inferior porque é compartilhado com os animais e, portanto, não representa uma característica distintiva da humanidade. Além disso, é um prazer que se mistura com privação e sofrimento, especialmente quando comparado a prazeres como os sentidos da visão ou da audição, que são mais espirituais ou intelectualmente elevados. Ele também é condicionado pelas necessidades corporais, sendo essencialmente uma resposta a uma carência que, uma vez satisfeita, restabelece o equilíbrio do organismo.

No entanto, o que nosso autor chama de "prazer inferior" não é um prazer sem importância. Pelo contrário, ele está profundamente ligado à sobrevivência e à continuidade da espécie humana. A sexualidade, ao ser associada ao prazer, serve à reprodução, algo essencial para a perpetuação da vida humana, da mesma forma que o prazer associado ao alimento garante a sobrevivência individual dos seres vivos. Para ele, a natureza estruturou a atração entre homens e mulheres de forma que o desejo sexual não seja apenas um impulso biológico, mas também uma experiência intensa, projetada para garantir a procriação e, conseqüentemente, a continuidade da espécie. O prazer sexual, por ser vinculado à reprodução, tem um caráter vital, lembrando constantemente os seres humanos da necessidade de gerar descendência. Neste ponto, podemos fazer uma conexão com Freud, que exemplifica, com a ideia dos instintos de vida e de morte, que esse prazer era necessário para dar continuidade às espécies.

A reflexão de Foucault sobre a moralidade sexual, portanto, não se dá apenas no campo da repressão ou da negação do desejo, mas também na regulação e no cuidado com o modo como esse desejo deve ser vivido. A sexualidade, mesmo sendo uma necessidade biológica e uma força natural poderosa, não deve ser tratada sem reflexão. Em vez de ser uma área da experiência humana sem limites, ela se torna um campo que exige regulamentação moral, de modo a garantir que seja praticada de forma responsável e condizente com os objetivos da convivência social e com a preservação da vida. Assim, a moralidade associada à sexualidade é, de certa forma, um esforço para equilibrar a natureza com as normas sociais e as necessidades biológicas com os imperativos éticos de uma vida compartilhada.

No segundo capítulo da obra estudada em nosso trabalho, Foucault (1984)

demonstra que a reflexão moral dos gregos acerca do comportamento sexual não se baseava em justificar interdições rígidas, mas, ao contrário, procurava estilizar uma forma de liberdade – uma liberdade exercida pelo "homem livre" em sua prática sexual. Esse princípio paradoxal se revela nas atitudes dos gregos em relação à sexualidade, especialmente nas relações entre homens e rapazes, que eram amplamente aceitas e até valorizadas na sociedade grega. No entanto, esse reconhecimento e aceitação coexistiam com a construção de uma moral da abstenção, promovendo um ideal de vida matrimonial em que o marido deveria se restringir a relações sexuais apenas com sua esposa, independentemente das permissões sociais para práticas extraconjugais.

Importante ressaltar que, para os gregos, o prazer sexual nunca foi considerado um mal intrínseco ou algo que necessariamente implicasse em pecado. Contudo, seus médicos e filósofos estavam preocupados com as implicações da prática sexual para a saúde, desenvolvendo reflexões sobre os riscos associados à atividade sexual. No entanto, essa análise não se concentrava unicamente nos efeitos patológicos da sexualidade, nem na criação de uma classificação rigorosa entre condutas sexuais normais e anormais. Em vez disso, a reflexão médica estava mais voltada para como integrar a prática sexual à gestão da saúde do corpo, com uma abordagem essencialmente "dietética" e não "terapêutica". Ou seja, os gregos buscavam regular a atividade sexual de maneira a maximizar seus benefícios à saúde e ao bem-estar, considerando-a uma prática importante, mas que deveria ser realizada de forma moderada e controlada. Não se tratava de eliminar ou suprimir a atividade sexual, mas sim de entender como ela poderia ser integrada de maneira equilibrada e saudável ao regime de cuidados com o corpo. Essa visão da sexualidade, portanto, revela um entendimento sofisticado e prático da relação entre prazer, saúde e moralidade, que se distanciava de visões puramente punitivas ou repressivas sobre o comportamento sexual. Havia a possibilidade dessa dietética tornar-se desequilibrada, por isso, deveriam haver cautela. Nas palavras de Foucault (1984):

Na vigilância que ela exerce sobre o corpo e suas atividades ela requer da parte do indivíduo duas formas de atenção bem particulares. Ela exige o que se poderia chamar uma atenção "serial", uma atenção às sequências: as atividades não são simplesmente boas ou más em si mesmas; [...] A prática do regime também implica uma vigilância "circunstancial", uma atenção ao mesmo tempo aguda e ampla que é necessário dirigir para o mundo exterior, seus elementos, suas sensações [...] E as indicações relativamente detalhadas que são dadas pelo regime hipocrático devem servir, àquele que se familiarizou com elas, para modular sua maneira de viver em função de todas essas variáveis. O regime não é para ser considerado como um corpo de regras universais e uniformes; é, antes de mais nada, uma espécie de manual para reagir às situações diversas nas quais é possível encontrar-se; um tratado para ajustar o comportamento de acordo com as circunstâncias

(FOUCAULT, 1984, p. 96).

E ainda, em alusão a Platão, existem:

[...] duas espécies de médicos: aqueles que são bons para os escravos (e são eles próprios frequentemente de condição servil), e que se limitam a prescrever sem dar explicações; e aqueles livres de nascimento, que se dirigem aos homens livres; eles não se contentam em dar receitas, eles entram em conversação, informam-se junto aos doentes e aos seus amigos; eles educam o doente, estimulam-no e o convencem através de argumentos que, uma vez que ele fique persuadido, serão de natureza a lhe fazer levar a vida que convém. O homem livre deve receber do médico sábio, além dos meios que permitam a cura propriamente dita, uma armação racional para o conjunto de sua existência (FOUCAULT, 1984, p. 97).

Foucault (1984) continua sua argumentação em seu texto, mostrando-nos que, a partir dessa perspectiva, a saúde se transformou em uma arte da existência, em que o indivíduo, através da reflexão sobre suas próprias experiências, se torna o maior responsável pela sua própria saúde. Sócrates, ao ensinar seus discípulos a observar seus próprios corpos, propõe uma forma de autossuficiência que está intimamente ligada ao autoconhecimento e à disciplina pessoal. Ele sugere que, ao desenvolver essa capacidade de observação e análise, o indivíduo pode atingir um nível de discernimento sobre o que é bom ou ruim para sua saúde que, muitas vezes, supera a capacidade dos próprios médicos. Essa abordagem reflete uma ética de cuidado de si, em que o sujeito se torna o agente principal de sua própria vida e saúde, sendo capaz de fazer escolhas informadas e conscientes, fundamentadas na experiência prática e no autoconhecimento.

Portanto, o regime de saúde que Platão e Sócrates defendem não se reduz à adoção de uma série de normas impostas externamente, mas à construção de uma ética pessoal que integra a reflexão, a disciplina e a autonomia. A saúde não é apenas uma condição física, mas um estado de existência equilibrada, que requer vigilância constante e uma compreensão profunda das necessidades do corpo e da alma. Esse modelo de cuidado de si implica não apenas uma prática constante de observação, mas também a capacidade de refletir sobre as escolhas que são feitas, criando um estilo de vida que seja racional e adaptado às necessidades individuais (FOUCAULT, 1984).

Em suma, a prática do regime enquanto arte de viver é bem outra coisa do que um conjunto de precauções destinadas a evitar as doenças ou terminar de curá-las. É toda uma maneira de se constituir como um sujeito que tem por seu corpo o cuidado justo, necessário e suficiente. Cuidado que atravessa a vida cotidiana; que faz das atividades maiores ou rotineiras da existência uma questão ao mesmo tempo de saúde e de moral; que define entre o corpo e os elementos que o envolvem [pág. 98] uma estratégia circunstancial; e que, enfim, visa armar o próprio indivíduo com uma conduta racional (FOUCAULT, 1984, p. 97-98).

De maneira resumida, destacamos a visão de nosso autor sobre a dietética, e, a fim de mantermos o foco do nosso trabalho, seguiremos adiante nos escritos de Foucault. No terceiro capítulo, onde Foucault (1984) inicia suas reflexões acerca do papel da economia na gênese da moral e da sexualidade, é explícito que, no pensamento grego, a questão do prazer sexual não estava intrinsecamente ligada ao casamento, mas sim dissociada dele. Em uma sociedade monogâmica, a reflexão moral sobre as relações sexuais no casamento surgiu a partir da obrigação de manter a monogamia e da busca de uma descendência legítima, não do prazer. As preocupações morais não se centravam no prazer, mas na utilidade do casamento como instituição reprodutiva, e a sexualidade era regulada de forma a garantir a reprodução da linhagem e a perpetuação da ordem social.

No entanto, não significa que a questão da sexualidade dentro do casamento não fosse objeto de reflexão na sociedade grega. Embora o prazer não fosse visto como um problema moral intrínseco, havia uma série de preocupações técnicas e médicas em relação à procriação e à saúde. A esterilidade, por exemplo, era uma questão importante, e havia uma reflexão sobre os métodos para garantir a procriação saudável, com considerações sobre dieta, higiene e até mesmo a preferência por filhos do sexo masculino. Essas preocupações eram motivadas pela necessidade de assegurar a continuidade da linhagem e a estabilidade social, mas sem questionar diretamente a moralidade do prazer sexual. A ideia de que o prazer sexual deveria ser dissociado da relação conjugal reflete a visão de que o casamento deveria ser uma instituição centrada na procriação, e a busca de prazer era um campo separado, associado a outras formas de relação, como a relação com as cortesãs.

Portanto, as preocupações sobre a sexualidade conjugal na Grécia antiga não surgem de uma moralização do prazer, mas de uma abordagem prática e utilitária da função do casamento. A sexualidade era vista, em grande parte, como uma questão técnica de garantir a procriação legítima e saudável, sem um foco ético profundo sobre o prazer em si. Ao contrário de outras tradições, como a cristã, que insistem na dissociação do prazer e da procriação dentro do casamento, a reflexão grega sobre a sexualidade no casamento se concentrava mais na forma como a reprodução poderia ser maximizada e na manutenção de uma ordem social que assegurasse a legitimidade da descendência.

Outra questão, acerca da fidelidade, é digna de destaque aqui: No pensamento grego antigo, as questões relacionadas ao comportamento sexual dentro do casamento estavam profundamente enraizadas em estruturas sociais e jurídicas, mais do que em uma moralidade baseada no prazer. A estrutura social atribuía diferentes responsabilidades e obrigações a homens e mulheres casados, refletindo uma desigualdade explícita. A moralidade sexual não

se concentrava na fidelidade mútua entre os cônjuges, mas sim na função do casamento e nas relações de poder envolvidas. O princípio mais importante era o respeito pelo status social da mulher, que, no contexto de uma sociedade patriarcal, estava subordinada ao poder de um homem – seja o pai, no caso das jovens, ou o marido, no caso das mulheres casadas. A violação ou sedução de uma mulher casada era entendida como uma ofensa não apenas ao corpo da mulher, mas principalmente ao poder do marido. Nesse sentido, a moralidade não estava na sexualidade em si, mas na preservação da autoridade do homem sobre sua esposa e sua casa (FOUCAULT, 1984).

A diferença entre violação e sedução, como exposta no *Contra Eratóstenes de Lísias*, reflete essa ênfase no poder e no controle. O violador atenta contra o corpo da mulher, mas a gravidade do ato é menor do que no caso do sedutor, que atenta contra o poder do marido, corrompendo a ordem doméstica e a autoridade patriarcal. Assim, a infração é interpretada não em termos de moralidade sexual, mas em termos de transgressão contra a estrutura de poder da família. O marido, por outro lado, não era sujeito às mesmas restrições morais no que diz respeito à sua sexualidade. O casamento não o impunha a uma fidelidade sexual recíproca; ele tinha liberdade para manter relações extraconjugais, com prostitutas, escravas ou até amantes do sexo masculino, sem que isso fosse considerado uma transgressão moral ou legal grave. A questão do adultério, portanto, é mais uma questão jurídica relacionada à mulher, pois é o status matrimonial da mulher que define o que constitui adultério. Para o homem, o casamento não implicava um vínculo sexual exclusivo, mas uma obrigação de garantir a descendência legítima.

Essa visão não reconhecia a necessidade de uma fidelidade sexual mútua, como seria mais tarde instituído nas tradições cristãs, onde a fidelidade conjugal seria entendida como um dever moral de ambos os cônjuges. Na Grécia antiga, o casamento não era visto como uma relação que exigisse a exclusividade sexual como um dever moral compartilhado; ao contrário, o que era esperado era que o homem garantisse uma descendência legítima, enquanto a mulher tinha sua sexualidade regulada por seu status social e pelas leis que garantiam a posse do marido sobre ela. O casamento, portanto, não impunha uma moralidade sexual recíproca, mas refletia a necessidade de ordem social e de perpetuação da linhagem, com um forte enfoque no controle do corpo feminino para a manutenção da hierarquia familiar e social.

Essa diferença na visão sobre o casamento e a sexualidade reflete a importância da estrutura de poder nas relações sexuais e conjugais da sociedade grega. A ética dos prazeres sexuais não era um tema central na reflexão sobre o casamento, já que o foco estava na regulação social das relações sexuais e no controle da procriação. Podemos dizer, então, que a

ética sexual grega estava mais preocupada com as questões de poder, status e reprodução do que com o prazer ou a fidelidade mútua no casamento. Porém, é importante pensarmos um pouco mais além: Foucault questiona a ideia de que, na Grécia Antiga, a conduta sexual dos homens casados era totalmente livre e sem restrições morais. Embora o casamento não fosse um foco central de problematização ética como outras práticas sexuais (como a relação com o próprio corpo ou com jovens), havia expectativas sociais sobre o comportamento dos maridos. Ele menciona a existência de ciúme por parte das esposas e o fato de que o matrimônio implicava uma mudança na conduta sexual masculina, mesmo sem regras rígidas. Além disso, alguns moralistas da época defendiam uma "austeridade marital", sugerindo que o homem casado deveria restringir seus prazeres sexuais. Levanta-se, então, uma questão fundamental: por que essa preocupação com a sexualidade masculina dentro do casamento surge no discurso moral, mesmo que a prática real fosse diferente? Isso sugere um processo de construção de uma nova ética conjugal, ainda que incipiente.

O pensamento grego sobre o casamento e o comportamento sexual dentro dele reflete uma interação entre poder, status e a gestão do lar. A ideia de que o marido deveria restringir suas relações sexuais, como sugerido em alguns textos de Xenofonte ou Isócrates, não deve ser interpretada como uma antecipação de uma moral cristã futura, na qual a fidelidade sexual seria um dever recíproco e exclusivo para ambos os cônjuges. Esses textos são considerados "excepcionais" porque raramente expressam tal moralidade, mas isso não significa que sejam precursores de um código moral simétrico a ser desenvolvido mais tarde. A reflexão sobre a conduta do marido no casamento grego não se baseia tanto em um dever moral simétrico em relação à esposa, mas sim na manutenção da autoridade do marido dentro da estrutura familiar. Para o homem, a restrição sexual não é uma questão de lealdade conjugal, mas de autocontrole e domínio sobre a esposa. O casamento, neste contexto, representa o lugar onde ele exerce seu poder, e a restrição de seus prazeres sexuais é uma forma de demonstrar esse controle, algo que é crucial para a reputação e a dignidade de sua posição como chefe da família.

Enquanto a mulher é limitada ao casamento porque está sob a autoridade do marido, o homem, por sua vez, é incentivado a restringir suas relações fora do casamento como uma forma de fortalecer sua autoridade. A moralidade que emerge dessas passagens não visa a simetria de uma fidelidade sexual mútua, mas a reafirmação da desigualdade entre os cônjuges, sendo a conduta do marido um reflexo da sua capacidade de exercer controle sobre a esposa e sobre a casa. O casamento grego, portanto, está mais intimamente ligado ao poder e à gestão da casa do que à construção de uma relação emocional ou de igualdade de obrigações sexuais entre marido e esposa. Assim, segundo Foucault (1984), a moralidade

grega sobre a sexualidade conjugal, portanto, não se preocupa com um ideal de fidelidade recíproca, mas com o controle da vida doméstica e a manutenção da ordem social através do domínio masculino. O casamento, mais do que um espaço de afetividade, é visto como uma arena de poder e de responsabilidades sociais e políticas, ligadas à reprodução e à continuidade da linhagem e à estabilidade da propriedade e do status familiar.

Para não nos alongarmos demasiadamente sobre a moralidade na antiguidade clássica, daremos agora um salto temporal para a Idade Média e a modernidade, a fim de discutirmos mais sobre a evolução e a formação da moral e do biopoder ao longo dos séculos. De acordo com Furtado (2016) a teoria do biopoder de Michel Foucault destaca a evolução do poder soberano para um paradigma onde a regulação da vida se torna central. Foucault identifica o surgimento do biopoder no contexto do capitalismo, onde a medicina e as práticas de saúde pública não apenas se tornam instrumentos de gestão estatal, mas também moldam a percepção do corpo humano como um objeto público, sujeito a intervenções e controles políticos. Foucault relaciona o biopoder à emergência do racismo de Estado e regimes totalitários, que empregam a eliminação de grupos étnicos como uma estratégia de purificação da população, argumentando que esses regimes amplificam e radicalizam os mecanismos políticos já presentes nos Estados modernos, revelando elementos imanentes à racionalidade ocidental.

Ainda podemos perceber que, segundo Furtado (2016), Foucault elabora uma distinção entre duas formas complementares de biopoder: uma focada no adestramento dos corpos individuais, utilizando técnicas disciplinares para moldar comportamentos e produtividade, e outra voltada para a regulação da população como um todo, intervindo em fenômenos como taxas de natalidade, migração e longevidade. Por fim, a sexualidade é destacada como um elemento crucial nesse contexto, sendo objeto de uma intensa produção discursiva que busca controlá-la por meio de sua inserção no discurso público. Foucault argumenta que, na sociedade contemporânea, o sexo se tornou uma chave para a individualidade, sendo analisado e constituído por meio de um permanente fazer falar, onde o poder busca não apenas reprimir, mas também suscitar e controlar o sexo por meio do discurso (FURTADO, 2016). Em paralelo com os *Três ensaios sobre a sexualidade*, de Freud (1905/2010), esse controle do sexo é feito por meio da moral e da repressão, exercida em grande parte pela família e sociedade.

Foucault discursa sobre a ideia dos dispositivos de segurança e como eles estão relacionados com a evolução do biopoder desde o século XVIII. Primeiramente, ele aborda a organização do espaço urbano sob a perspectiva do poder soberano, disciplinar e de segurança, usando exemplos como a cidade utópica de Alexandre Le Maître, a arquitetura

disciplinar em Richelieu e as exigências de segurança em Nantes no século XVIII. Em seguida, no artigo de Furtado (2016), o autor mostra que Foucault analisa a relação entre o governo e os eventos, exemplificada pela gestão da escassez de alimentos na França entre os séculos XVII e XVIII. Ele contrasta as abordagens disciplinares e jurídicas com os mecanismos de segurança, que adotam uma lógica liberal baseada na autorregulação dos fenômenos naturais e sociais.

Por fim, Foucault explora a diferença entre "normação" (imposição de normas disciplinares) e "normalização" (identificação e gestão de padrões na realidade) nos mecanismos de segurança. Ele utiliza o exemplo do controle da varíola para ilustrar como as técnicas de segurança atuam com base em uma análise populacional probabilística, buscando ajustar os fenômenos desviantes dentro de uma curva de normalidade. Esses aspectos destacados por Foucault revelam uma mudança na abordagem do poder, passando de um modelo disciplinar e soberano para um enfoque mais liberal, onde a liberdade é manipulada para promover o controle das condutas em nome da eficiência e do rendimento (FURTADO, 2016).

Uma análise interessante, de acordo com Furtado (2016), é a dos desenvolvimentos nas ciências da vida e como eles têm influenciado a sociedade moderna, conferindo-lhe conhecimento e capacidade técnica para manipular fenômenos biológicos. Michel Foucault, a partir de 1974, analisou as relações entre vida e poder, destacando os dispositivos de assujeitamento na civilização ocidental, especialmente por meio do conceito de biopoder. O biopoder envolve duas linhas de força: o poder totalizante, que busca governar populações, e as técnicas individualizantes, voltadas para dirigir os sujeitos de forma detalhada. Esse conceito é relevante para entender a importância das ciências biomédicas e biotecnologia na sociedade contemporânea, especialmente após avanços como o mapeamento do genoma humano e o surgimento da terapia genética.

Além disso, as neurociências e a indústria farmacêutica têm desempenhado um papel significativo na regulamentação da vida, especialmente com o desenvolvimento de psicofármacos e a associação entre comportamento delinquente e fisiologia cerebral. Esses avanços tecnológicos levantam questões sobre como exercer a liberdade e autonomia diante do governo da vida. Foucault propõe a atitude crítica como uma forma de resistência, uma recusa em ser governado, que permite aos indivíduos transformar os mecanismos de dominação e usar seu próprio entendimento para se libertar do controle imposto a eles (FURTADO, 2016). Dito isto, seria interessante voltar um pouco na história para obtermos mais clareza sobre nossas reflexões.

Nem sempre a loucura foi compreendida da maneira como se entende hoje, isto é,

como ausência de pensamento racional e presença de disfunções fisiológicas e anatômicas. Nas civilizações primitivas, ela era interpretada como uma experiência transcendental, resultante do contato com forças não humanas. Tais vivências, muitas vezes, eram valorizadas por representarem um encontro com os deuses ou com as forças da natureza. Já na Antiguidade Clássica, embora a loucura não perdesse totalmente seu caráter sagrado, começa a ser relacionada à doença, sobretudo a partir da medicina grega, que propunha causas naturais para os males do corpo e da mente.

Durante a Idade Média, retorna-se à concepção sobrenatural, agora marcada pelo caráter demonológico. Isso se explica porque, nesse período, o poder estava hegemonicamente nas mãos da Igreja, e tudo o que escapava de suas diretrizes era associado à loucura e tratado como ameaça social. Como exemplo, no início do século XV difundiram-se especulações sobre a bruxaria (práticas não cristãs, atribuídas sobretudo às mulheres e dotadas de conotação demoníaca). Outro fenômeno marcante do período medieval foi a chamada Nau dos Loucos. Conforme Foucault (1978),

[...] barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corresse pelos campos distantes, quando não eram confiados a grupos de mercadores e peregrinos. (FOUCAULT, 1978, p. 13).

Segundo o autor, na Europa era comum ver embarcações atracarem trazendo indivíduos considerados loucos em situação de “vagabundagem”. Essa prática funcionava como uma forma de expurgo social e, até a Renascença, também assumia um sentido simbólico: “na peregrinação, navios altamente simbólicos de insanos em busca da razão” (FOUCAULT, 1978, p. 13). A viagem representava, nas artes e na cultura, a errância e a purificação do sujeito que não pertencia a nenhum território.

Confiar o louco aos marinheiros é com certeza evitar que ele ficasse vagando indefinidamente entre os muros da cidade, é ter a certeza de que ele irá para longe, é torná-lo prisioneiro de sua própria partida. Mas a isso a água acrescenta a massa obscura de seus próprios valores: ela leva embora, mas faz mais que isso, ela purifica. (FOUCAULT, 1978, p.16).

Com o Renascimento, ocorreram mudanças nas relações de poder: a hegemonia da Igreja cede espaço à burguesia ascendente. O crescimento urbano, a circulação de mercadorias e a intensificação de doenças impulsionaram a busca por tratamentos e saberes médicos. Nesse contexto, “[...] a loucura, imersa nos jogos de semelhanças entre o micro e o macrocosmo da Renascença, como espelho da experiência trágica da pequenez do homem diante da infinitude do universo, em sua proximidade constante com a morte” (SILVEIRA &

SIMANKE, 2009, p. 27). Aos poucos, a dimensão trágica e transcendente cede lugar a um olhar crítico e racional, afastando a loucura de interpretações metafísicas (SILVEIRA & SIMANKE, 2009).

Silveira e Simanke (2009) destacam que a loucura passa a ser vista não mais como mistério, mas como resultado da prática moral do homem, como desvio do caminho considerado decente. O louco passa a ser percebido como aquele que erra ou demonstra “descompasso do discernimento” sobre o que é moral e socialmente aceitável. No século XVII, desaparece a Nau e surge o hospital, que passa a reter a loucura, entendida agora como desordem, libertinagem, má vontade ou erro ético (FOUCAULT, 1978, p.153).

De acordo com Silveira e Simanke (2009), é também no século XVII que a loucura, ao lado das doenças venéreas, é submetida ao internamento e ao discurso médico. Durante o Classicismo, os antigos leprosários são reaproveitados como espaços de exclusão moral (FOUCAULT, 1978). Pobres, vagabundos, presidiários e “cabeças alienadas” passam a ser isolados da vida social. O desaparecimento da lepra não se deveu à cura médica, mas a uma mudança na forma de compreender e administrar o confinamento. Os autores descrevem que:

Os internamentos eram efetuados sob as mais diversas formas: através de cartas régias, de encaminhamentos policiais, de solicitações de familiares ou por pedido dos curas paroquiais. A multiplicidade de critérios e de apelos para internação gerava uma fauna heterogênea de internados, podendo ser eles, por exemplo: pobres, desempregados, criminosos, prisioneiros políticos, prostitutas, usurários, sodomitas, crianças órfãs, mulheres viúvas, ateus, vagabundos, epiléticos, senis, alquimistas, blasfemadores, sacrílegos, regicidas. Dentre eles, apenas dez por cento eram internados por insanidade. De tal maneira que o internamento se configurava mais como um dispositivo de exercício de poder, através do isolamento dos excluídos sociais do que enquanto medida na diferenciação dos diversos tipos de subjetividades e na constituição diferenciada da categoria médica do louco (SILVEIRA & SIMANKE, 2009, p. 28).

Nesse processo, consolida-se uma percepção da loucura como risco para a ordem social, para a família e para a própria nação. No Classicismo, a loucura associa-se à ética e à disciplina social. Já a Modernidade, impulsionada pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa reforça o racionalismo e o desenvolvimento científico. Os hospitais deixam de ser depósitos de doentes e passam a se organizar como espaços de tratamento. A loucura perde seu caráter transcendental e passa a ser compreendida como expressão da animalidade natural do homem (FOUCAULT, 1978, p. 168), algo que precisa ser dominado e domesticado (FOUCAULT, 1978, p. 170).

Nesse ambiente, a psiquiatria positivista reforça o vínculo entre loucura e internamento, com função mais política, social e moral do que terapêutica. Silveira e Simanke (2009) explicam que:

É este novo jogo de verdades que permitirá a emergência de uma reconfiguração de discursos que propiciará a emergência de uma psiquiatria científica e de uma psicologia, a partir do século XIX, em suas aproximações e distanciamentos das explicações morais das condutas, sensatas ou loucas, agora rearticuladas a partir da noção de doenças dos nervos e de suas decorrentes sensibilidades, a serem estudadas, categorizadas e freqüentemente individualizadas, na análise clínica de cada caso, pelos detentores dos saberes “psi” (SILVEIRA & SIMANKE, 2009, p. 36).

Assim, a loucura torna-se objeto central da categorização das doenças mentais, reduzida à objetividade do saber moderno. Ao tentar fazer a história do “louco”, construiu-se, na verdade, a história das condições que possibilitaram o surgimento de uma psicologia voltada a intervir no indivíduo em nome de uma reorganização social. A razão passa a julgar a loucura e, paradoxalmente, também revela sua própria fragilidade: “[...] toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória. Cada uma é a medida da outra, e nesse movimento de referência recíproca elas se recusam, mas uma fundamenta a outra” (FOUCAULT, 1978, p.35). O internamento, assim, adquire valor terapêutico como mecanismo de ajuste político, social e moral, permitindo à medicina assumir o controle dos asilos e da experiência da loucura (SILVEIRA & SIMANKE, 2009).

Conclui-se que a concepção de loucura foi sendo construída e transformada historicamente, não sendo um atributo natural ou um castigo inevitável. Em cada época, ela foi moldada para atender interesses religiosos, econômicos e políticos. Por isso, é fundamental que a formação em psicologia ou em qualquer área ligada à saúde mental percorra a história da loucura, evitando interpretações reducionistas que culpabilizem o indivíduo e desconsiderem seu contexto social. Os profissionais devem resistir à medicalização excessiva e promover a emancipação dos sujeitos, lutando contra a cristalização individualizante das condutas. É essencial compreender que o chamado “louco” é, antes de tudo, um sujeito que experiencia o mundo de modo diferente, e que sua existência não deve ser reduzida à doença. Como propõe Basaglia, é preciso “colocar a doença entre parênteses” e reconhecer as múltiplas relações que cada indivíduo pode estabelecer para além da condição de paciente.

## **2. Exploração da metapsicologia freudiana: estrutura da mente, inconsciente, e a tríade Eu (Ego), Supereu (Superego) e Isso (Id).**

Assis e Oliveira (2010) mostram que, de acordo com Freud, a civilização se

desenvolveu através da repressão da sexualidade e da canalização da energia libidinal para atividades culturais e artísticas por meio da sublimação. A sublimação dos instintos é fundamental para o avanço cultural, pois possibilita atividades psíquicas elevadas como a ciência, a arte e a ideologia, desempenhando um papel essencial na vida civilizada. Os processos de repressão resultam em um mal-estar na civilização, já que nem toda a libido pode ser sublimada, com uma parte significativa sendo suprimida. Essa repressão permeia as diversas demandas do processo civilizatório, incluindo educação, leis, regras e normas, prejudicando a vida sexual do homem moderno. As marcas antropológicas da subjetividade são históricas e, nessa perspectiva, o mal-estar deve ser compreendido como um fenômeno da modernidade, cujos efeitos foram devastadores para a subjetividade, e não como um conflito universal e atemporal. Para compreendermos melhor esses fenômenos, precisamos nos aprofundar em algumas teorias basilares propostas por Freud acerca do funcionamento psíquico.

Iniciaremos pela teoria da sedução, que foi a primeira desenvolvida por Freud para tratar a questão da histeria. Devemos já alertar ao leitor que esta teoria inicial será abordada inicialmente apenas com o objetivo de demonstrar as primeiras formulações de Freud que envolvem o campo moral, de certa forma, pois a partir das crises histéricas, Freud percebe que há um aspecto moral: o horror ao incesto. Tal teoria da sedução foi abandonada por Freud posteriormente, mas ela permitiu que ele observasse certos aspectos do psiquismo humano que fundamentam suas teorias futuras acerca da sexualidade, do psiquismo humano e sobre o complexo de Édipo, fundamental para entendermos sobre como os mecanismos psíquicos formulam nossos ideais morais. Dito isto, de maneira geral, o trauma da sedução está relacionado com abusos sexuais vividos na infância e que mais tarde poderá resultar em sintomas neuróticos. É importante ressaltar que nesse primeiro momento Freud acredita que os abusos foram verdadeiramente vivenciados, e principalmente por figuras paternas, além disso, envolve toques, olhares e falas. O trauma da sedução, primeiramente, não é a cena acontecida, mas a ressignificação da cena, esta é insuportável e precisa ser rapidamente recalçada. Se o recalçamento foi efetivado com sucesso não se desenvolverá, necessariamente, o tempo, ou seja, a neurose, porém mais tarde pode vir a ocorrer que a pessoa que recalçou o trauma presencie uma cena que a faz lembrar, e traga o que estava recalçado com muita força, gerando sintomas de neurose como um mecanismo de defesa e a partir disso, se torna patológico.

Vale ressaltar que para Freud, a sedução, ou seja, o evento traumático sempre ocorria na infância, porém os sintomas neuróticos apareciam após a puberdade. Ele comenta sobre um de seus casos no qual uma garotinha fora seduzida por um menino um

pouco mais velho, normalmente a figura de um irmão, que também havia sido seduzido um pouco antes por uma criada, visto que relações desse tipo podem perdurar por muitos anos até a chegada da puberdade, o garoto reproduzia a sedução já vivida por ele, de natureza repulsiva e asquerosa, com a garotinha menor.

Freud questiona a teoria da sedução no verão de 1897 quando descobre que algumas de suas pacientes histéricas haviam “mentido” (posteriormente, Freud entende essa “mentira” como uma Fantasia) sobre o abuso sexual sofrido pela figura paterna, algumas apenas fantasiaram a sedução. Episódio relatado em sua carta para Fliess, a Carta 69. Ele começou a entender que algumas fantasias foram criadas na tentativa de recalcar atividades como a própria masturbação infantil, que podiam causar vergonha na criança. Na mesma época, por meio de sua autoanálise, Freud elabora o complexo de Édipo, e, por fim, sua teoria da sexualidade infantil, pois se a criança consegue fantasiar seduições feitas por adultos, ela já possui uma sexualidade, porém sem a representação do coito. Freud ainda observa que os relatos de abusos não devem ser entendidos como pertencentes somente ao campo da fantasia, e que há muitos casos em que eles de fato ocorreram.

Ao longo de suas obras, Freud observa alguns efeitos decorrentes de traumas, que podem ser chamados de positivos ou negativos. Os positivos, que também podem ser chamados de compulsão à repetição, buscam reviver o trauma, buscando-o em relacionamentos posteriores. Assim, uma menina que foi objeto de sedução na infância, pode orientar sua vida sexual a repetir a situação vivida, então: “pode-se facilmente adivinhar que, a partir de tais descobertas sobre o problema da neurose, podemos penetrar numa compreensão da formação do caráter em geral” (FREUD, 1937-1939, p. 45-46 - grifo nosso). Além desses, Freud relata efeitos da sedução, que ele descreve como familiares há muito tempo, e que fatores como a diferença de idade entre os irmãos, como foi a maneira que a criança descobriu a diferença entre os sexos, a observação de relações sexuais e o jeito que seus pais podem incentivá-lo ou repeli-lo, podem acarretar no desenvolvimento sexual infantil e posteriormente direcioná-la à maturidade. Como sua teoria inicial não permitiu muitas conclusões, Freud a abandonou posteriormente, assumindo que só foi possível reconhecer tal fantasia de ser seduzida, principalmente pelo pai, como uma manifestação típica do complexo de Édipo nas mulheres. E que a fantasia de sedução na infância caracteriza o período pré-edipiano das meninas, apesar da mãe ainda ser identificada como a principal sedutora. Nas palavras de Freud:

Aqui, a fantasia toca o chão da realidade, pois foi realmente a mãe quem, por suas atividades concernentes à higiene corporal da criança, inevitavelmente estimulou e, talvez, até mesmo despertou, pela primeira vez,

sensações prazerosas nos genitais da menina. (FREUD, 1932-1936, 77-78).

Dito isto, e como mencionamos, não nos estenderemos na teoria da sedução, daremos continuidade aos textos psicanalíticos postulados após essa teoria. Para fundamentar teoricamente essa dissertação, é importante apresentar alguns conceitos metapsicológicos como o Isso (Id), Eu (Ego) e Supereu (Superego), relacionando o Supereu diretamente com o complexo de Édipo e com a formação da consciência moral. É aqui que podemos obter algumas respostas sobre o funcionamento psíquico humano, e como isso afetará o indivíduo ao longo da sua vida.

Freud (2011a) considera o Id como um “algo” psíquico, inconsciente; o Id pode ser considerado pura paixão, puro instinto. O Eu seria uma parte do Id modificada pelo mundo externo, com a atuação do sistema perceptivo e consciente. Cabe ao Eu controlar o Id, não permitindo que se realize todos os seus desejos, podendo até reprimi-los. Assim, Freud descreve o Eu como uma organização coerente dos processos psíquicos, e este Eu possui consciência e domínio da motilidade, ou seja, sobre a maneira que a pessoa age/d Descarrega suas excitações no mundo externo. O Eu ainda que durma, pratica a censura onírica, pois é dele que partem as repressões que determinarão quais tendências psíquicas serão excluídas.

É no Supereu (que Freud também chama de ideal de Eu) que podemos encontrar uma explicação para a agressividade interna que não foi expressada e que pode voltar contra o indivíduo. Para começarmos, o Supereu pode ser definido como o resultado da fase sexual em que o complexo de Édipo atua, e Freud o chama de “um precipitado no Eu”. O Supereu não se resume às primeiras escolhas objetais do Id, e não se relaciona com o Eu com frases do tipo “assim como seu pai você deve ser, mas devemos considerar o tato de energia psíquica que foi empenhada para reprimir os desejos edípicos, força tal que a criança pode ter pegado emprestado do pai (FREUD, 2011a). Portanto, podemos resumir o ideal de Eu no seguinte trecho:

O ideal do Eu é, portanto, herdeiro do complexo de Édipo e, desse modo, expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Id. Estabelecendo-o, o Eu assenhorou-se do complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, submeteu-se ao Id. Enquanto o Eu é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, o Super-eu o confronta como advogado do mundo interior, do Id. Conflitos entre Eu e ideal refletirão em última instância — agora estamos preparados para isso — a oposição entre real e psíquico, mundo exterior e mundo interior. (FREUD, 2011a, p. 33).

É o Supereu a instância responsável por conservar o caráter do pai, pois provém da identificação do eu infantil com as figuras parentais, e podemos dizer que quanto mais

forte o complexo de Édipo, e quanto mais rápido este foi reprimido pela escola, pela educação em geral, mais rigorosa será a consciência moral do Supereu, que governará sobre o Eu, manifestando-se de forma inconsciente como sentimento de culpa, e este, sofre intensificação. (FREUD, 2011a). Esse Supereu pode se tornar cruel e agressivo com o Eu, massacrando-o. Assim, notamos que quando Eu e Supereu entram em conflito, pode surgir o sentimento de culpa como resultado. Nas próximas seções aprofundaremos sobre tal sentimento de culpa e como isso poderá influenciar na formação da consciência moral do indivíduo e seus aspectos coletivos na formação de uma ética.

Primeiramente, a fim de alcançarmos maior compreensão sobre o assunto, precisamos deixar claro e reiterar a ideia de que o Supereu é a instância psíquica que forma a consciência moral do Eu, e que pode puni-lo ou fazê-lo se sentir culpado. Dito isto, voltemos à Freud. Nosso autor afirma que o Eu é, em sua maior parte, formado de identificações que tomaram o lugar de investimentos abandonados pelo Id, e estas primeiras identificações atuam como Supereu, agindo como uma instância especial dentro do Eu, e o confronta frequentemente. Só mais tarde, e mais amadurecido, é que o Eu poderá resisti-lo e confrontá-lo (FREUD, 2011a). Para Laplanche e Pontalis (1995), o sentimento de culpa pode ser definido de maneira ampla como um sentimento de indignidade pessoal, considerado pela análise como um sistema de motivações que explicariam condutas delinquentes, fracassos ou auto punições, por exemplo.

Em sua teoria, Freud descreve os quadros melancólicos e neuróticos e é necessário diferenciá-los devido às suas semelhanças (em um primeiro momento). No primeiro, observamos a existência de um sentimento de culpa muito intenso, ideias suicidas e uma imagem muito negativa de si, ao mesmo tempo que a pessoa parece acusar e culpar indiretamente outras pessoas pelo seu estado. Nos quadros de neuroses (definir e exemplificar até chegar na neurose obsessiva), apesar de apresentar muitos aspectos da melancolia, é observada uma compulsão à repetição e frustração por não conseguir mudar esses aspectos mais rígidos da sua personalidade. De acordo com Freud (2013):

Outra necessidade psíquica comum aos neuróticos obsessivos, que tem certo parentesco com a recém mencionada e cuja investigação nos leva mais fundo na pesquisa dos instintos, é a necessidade de incerteza na vida, de dúvida. A produção da incerteza é um dos métodos que a neurose utiliza para afastar o doente da realidade e tirá-lo do mundo — o que, por certo, é tendência de qualquer distúrbio psiconeurótico. Mais uma vez é bastante claro quanto os doentes se esforçam para fugir a uma certeza e permanecer numa dúvida. Em alguns essa tendência chega a exprimir-se vivamente na aversão a... relógios, que dão certeza quanto à hora do dia, e nos artifícios inconscientes que empregam para tornar inofensivos os instrumentos que eliminam a dúvida. O paciente desenvolvera uma habilidade especial em

evitar informações que lhe fossem úteis para tomar decisão em seu conflito. Assim, no tocante à sua amada, ignorava coisas decisivas para o matrimônio: dizia não saber quem realizara a cirurgia, e se fora retirado um ou ambos os ovários. Foi levado a recordar o esquecido e verificar o negligenciado (FREUD, 2013, p. 64).

Este trecho de Freud pode explicar bem quando alguém relata que mente para os outros, fingindo ter uma vida muito diferente da sua realidade, e poderia ser entendida como o desejo de fugir de uma certeza, de algo demarcado e incontestável. As mentiras são uma forma de defesa, pois, como no caso de seu paciente, Freud (2013) percebeu que por trás dos pensamentos obsessivos há muita raiva reprimida e sentimentos de culpa. Segundo Freud (2013), os neuróticos obsessivos têm no fundo uma ideia de onipotência, e de que seus pensamentos são poderosos e podem influenciar o mundo real, o que remonta a aspectos narcisistas infantis de grandeza e superioridade.

Freud relata que durante o trabalho analítico, algumas pessoas se comportam de modo muito peculiar. Quando lhes é oferecida a chance de mudança, de cura, melhora, ou quando o analista se mostra satisfeito com o progresso do tratamento, essas pessoas tornam-se insatisfeitas e tem seu estado piorado. A princípio, acreditava-se que era um ato de rebeldia para se mostrar superior ao médico. Depois, chegaram à conclusão de que esses pacientes não toleram elogios ou reconhecimentos, e reagem de forma oposta aos progressos da terapia. Assim, Freud conclui que as soluções parciais que poderiam ser benéficas ao paciente, melhorando ou até mesmo eliminando temporariamente seus sintomas, provocam mais sofrimento em vez de melhorar (FREUD, 2011a, p. 46).

Afinal chegamos a perceber que se trata de um fator “moral”, digamos, de um sentimento de culpa que encontra satisfação no fato de estar doente e não deseja renunciar ao castigo de sofrer. A essa explicação nada confortadora podemos nos ater em definitivo. Mas este sentimento de culpa permanece mudo para o doente, não lhe diz que é culpado; ele não se sente culpado, mas doente. Este sentimento de culpa manifesta-se apenas como uma resistência à cura difícil de ser reduzida. (FREUD, 2011a, p. 47).

Esses exemplos poderiam nos fornecer uma análise válida para casos de neurose grave, ou até mesmo para todos. Ou pode ser também o comportamento do ideal do Eu (que podemos entender como a meta ideal que o Eu pode ser) que determinará a gravidade de uma neurose.

Ainda tentando estabelecer uma diferenciação entre um quadro melancólico e uma neurose obsessiva, podemos dizer que, em certas situações, o ideal de Eu pode ser cruel com o Eu, especialmente nos estados de neurose obsessiva e melancolia. No primeiro, o

sentimento de culpa é intenso, porém não consegue achar razão perante o Eu. Aqui, o Eu se indigna com essa culpa imposta e pede auxílio ao médico para ajudá-lo a rejeitar tais sentimentos. A análise nos mostra que o Supereu pode ser influenciado por situações que ficaram inconscientes para o Eu, e podemos dizer que o Supereu sabia mais sobre o inconsciente do Id do que o próprio Eu. Na segunda, fica claro que o Supereu arrebatou a consciência. Porém, aqui o Eu não reclama, mas submete-se ao castigo pois assume-se como culpado e merecedor do sofrimento.

Em Luto e melancolia, Freud (2010a) ao abordar a melancolia, também pontua sobre a recriminação obsessiva:

Dos três pressupostos da melancolia — perda do objeto, ambivalência e regressão da libido para o Eu —, os dois primeiros são também encontrados em recriminações obsessivas após casos de morte. Nestes é a ambivalência que certamente constitui a mola do conflito, e a observação mostra que, passado ele, nada resta que semelhe o triunfo de uma disposição maníaca. Isso nos leva a considerar o terceiro fator como o único influente. Aquele acúmulo de investimento inicialmente vinculado, que após o término do trabalho da melancolia é liberado e torna possível a mania, deve estar ligado à regressão da libido ao narcisismo (FREUD, 2010a, p. 142).

Segundo Raffaelli (2007), a metapsicologia foi um termo introduzido por Freud em uma correspondência com seu colega Fliess em 1896, e serve como um campo de estudo que distingue as abordagens teóricas da psicanálise das perspectivas da psicologia clássica. Ela se aprofunda em modelos teóricos que vão além do observável e se referem a um conjunto complexo de teorias que definem as diferentes instâncias do aparelho psíquico. Estas incluem a teoria das pulsões, o mecanismo do recalçamento e a interpretação dos sonhos, entre outros processos psíquicos fundamentais. A metapsicologia é tipicamente dividida em três perspectivas principais: dinâmica, que explora o conflito psíquico e a interação das forças pulsionais; tópica, que trata da organização da psique em sistemas ou instâncias com funções distintas; e econômica, que examina a distribuição e o fluxo da energia psíquica ou pulsional.

Freud aborda essas perspectivas em várias de suas obras, incluindo *O Projeto de uma Psicologia* (1895), *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *Formulações sobre os Dois Tipos do Acontecer Psíquico* (1911), *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914), *O Inconsciente* (1915), *Para Além do Princípio do Prazer* (1920), *O Eu e o Isso* (1923), e *Esboço da Psicanálise* (1938), entre outros. A abordagem tópica, derivada da palavra grega "topos" ou lugar, desenvolve uma "teoria dos lugares" na psicanálise. Inicialmente, Freud dividiu as instâncias psíquicas em Consciente, Pré-consciente e Inconsciente, como visto em "A Interpretação dos Sonhos". Porém, a partir de 1920, essa concepção foi

substituída pela "segunda tópica", que divide a personalidade em Eu (Ego), Isso (Id) e Supereu (Superego). Em nossa dissertação, esses termos podem aparecer nessas duas grafias, e são intercambiáveis.

Essa mudança na metapsicologia freudiana começou a se desenvolver a partir de 1914, com a introdução de um sistema chamado ideal de Eu. Freud continua explorando a relação entre narcisismo e o eu ideal, sugerindo uma distinção entre os termos "eu-ideal" e "ideal do Eu", que denotam funções diferentes no plano imaginário e simbólico da psique. Essa diferenciação abre caminho para a introdução do Supereu como a terceira instância do aparelho psíquico, responsável por velar pela segurança da satisfação narcísica decorrente do ideal do Eu. A estruturação do Eu ocorre a partir do abandono do narcisismo primário, onde o desejo de recuperá-lo persiste, deslocando a libido para um ideal de Eu baseado em modelos exteriores, cuja realização gera prazer (RAFFAELLI, 2007).

### **3. A culpa e a consciência moral em Freud: uma análise metapsicológica.**

Para Freud (2011), o sentimento de culpa normal seria consciente e de fácil interpretação, pois baseia-se na tensão entre o Eu e o ideal do Eu, que julga o Eu o tempo todo. Porém, existe também um tipo muito particular, o sentimento de culpa inconsciente. Laplanche e Pontalis (1995) esclarecem a respeito de tal sentimento. Com o Superego diferenciado como uma instância que criticará e punirá o Ego com a culpa, formando uma relação intersistêmica no âmago do aparelho psíquico. Assim, o sentimento de culpa seria o que o Eu sente quando é criticado. Então, nessa nova perspectiva, o sentimento de culpa inconsciente pode ser definido como:

[...] a relação entre o Superego e o Ego que pode ser inconsciente e traduzir-se em efeitos subjetivos de onde toda a culpa sentida estaria, em último caso, ausente. [...] O paradoxo que reside em falar de sentimento de culpa inconsciente não escapou a Freud. Neste sentido, concordou que a expressão 'necessidade de punição' podia parecer mais adequada. Mas note-se que esta última expressão, tomada no seu sentido mais radical, designa uma força tendente ao aniquilamento do sujeito, e talvez irreduzível a uma tensão intersistêmica, enquanto o sentimento de culpa, seja consciente ou inconsciente, se reduz sempre a uma mesma relação tópica - a do Ego e do Superego, que é também um vestígio do complexo de Édipo. Podemos adiantar a hipótese de que uma grande parte do sentimento de culpa deve normalmente ser inconsciente, porque o aparecimento da consciência moral está intimamente ligado ao complexo de Édipo, que pertence ao inconsciente (LAPLANCHE, PONTALIS, 1995, p. 473-474).

Com todo esse sentimento de culpa inconsciente, alguns atos delinquentes poderiam ser explicados, pois foram praticados com a intenção inconsciente de sofrer uma punição, e esta traria alívio para a pessoa, pois poderia ligar sua culpa em algo real. Os

pacientes também podem apresentar a chamada reação terapêutica negativa. Freud relata que durante o trabalho analítico, algumas pessoas se comportam de modo muito peculiar. Quando lhes é oferecida a chance de mudança, de cura, melhora, ou quando o analista se mostra satisfeito com o progresso do tratamento, essas pessoas tornam-se insatisfeitas e tem seu estado piorado.

Afinal chegamos a perceber que se trata de um fator “moral”, digamos, de um sentimento de culpa que encontra satisfação no fato de estar doente e não deseja renunciar ao castigo de sofrer. A essa explicação nada confortadora podemos nos ater em definitivo. Mas este sentimento de culpa permanece mudo para o doente, não lhe diz que é culpado; ele não se sente culpado, mas doente. Este sentimento de culpa manifesta-se apenas como uma resistência à cura difícil de ser reduzida. (FREUD, 2011a, p. 47).

Um conceito interessante sobre outras formas de manifestação da agressividade e do sentimento de culpa é o de masoquismo moral, apresentado por Freud em 1924, no texto “O problema econômico do masoquismo”. Neste processo, o Eu redireciona o desprazer para promover sua própria preservação, suportando assim esse desprazer e aumentando a tolerância quando tiver de encarar o desamparo primordial, que é, resumidamente, de acordo com Santos (2011):

Devido à imaturidade inerente ao recém-nascido, ele não pode sozinho realizar a descarga para a qual é convocado, não consegue sem a ajuda do outro dar destino às excitações que o acometem. Nesse sentido, a contrapartida do estado de desamparo é a dependência do outro, pois um indivíduo não dá conta, por si só, de sua sobrevivência, nem a nível orgânico nem psíquico. Ele precisará do outro para realizar essa tarefa primordial. A relação primária com o outro é, assim, estruturante do aparelho psíquico, imprimindo na subjetividade as marcas fundamentais do desamparo e da alienação. (SANTOS, 2011, p. 747-748).

O masoquismo moral apresenta uma necessidade satisfeita por meio da punição e do sofrimento. Freud ainda diz que tal masoquismo deriva do instinto de morte e relaciona-se com parte de um instinto que escapou de ser desviada como instinto de destruição. Este conceito possui um componente erótico, assim, a destruição de si próprio só é realizada por meio de uma satisfação libidinal (FERRACIOLI, 2019). Freud também acredita que o masoquismo moral está ligado ao sentimento de culpa inconsciente, e que a repressão instintual pode resultar, aparentemente em todos os casos, no sentimento de culpa, tornando a consciência mais severa e mais autopunitiva (FREUD, 2011a).

O texto seguinte de Freud, “Os criminosos por sentimento de culpa” (2010a), publicado em 1916, mostra-nos relatos de pessoas que cometiam delitos para aliviar sua consciência de culpa, além de relatar também casos em que crianças se tornam “levadas” com o objetivo de serem punidas, tornando-se mais tranquilas depois desta. Novamente Freud reitera esse sentimento como resultante do complexo de Édipo, sendo uma reação

“aos dois grandes intentos criminosos, matar o pai e ter relações sexuais com a mãe” (FREUD, 2010a). Uma coisa que gostaria de pontuar é a seguinte: poderíamos pensar que esse sentimento de culpa possivelmente faria a pessoa não só buscar uma punição externa, mas ela mesma passa a castigar-se e até se considerar merecedora da morte, aplicando a si mesma a pena capital (agressividade voltada para o próprio Eu). Procuraremos elucidar esses tópicos posteriormente.

Também vemos que é necessário pensarmos na influência que a cultura e civilização têm na formação da moral, ao mesmo tempo que cria regras, as quebra e se remodela. Segundo Di Matteo (2006) existe uma falta de acordo entre os especialistas sobre o significado das palavras "ethos" e "mos", de origem grega e latina, respectivamente. Freud não aborda explicitamente as possíveis diferenças entre esses termos em seus escritos. Podemos, de forma pragmática, assim como Freud fez com os termos "civilização" e "cultura" em sua época, ignorar as diferenças semânticas e considerar os dois termos como sinônimos. Tanto a ética quanto a moral se referem às tentativas históricas das várias culturas em regular as relações sociais em busca de uma vida boa e justa para indivíduos e comunidades. No entanto, se considerarmos que a palavra ética evoca a necessidade humana de estabelecer leis e criar uma ordem social para viabilizar a convivência, sem necessariamente endossar os códigos morais específicos de uma determinada comunidade histórica, então podemos falar de uma psicanálise freudiana que apoia o desejo, mas não se opõe à Lei, que critica o moralismo, mas não a Ética ou, pelo menos, certa concepção de Ética, como fica claro em *O Mal-Estar na Civilização* (1930).

Embora Freud enfatize repetidamente que a psicanálise não é uma visão de mundo, seja compatível com qualquer uma e não possua uma utopia ou a ilusão da felicidade, a expressão "Ética da psicanálise" pode ser justificada pelo fato de muitas pessoas terem uma demanda tripla dirigida a ela: explicação teórica para substituir antigas religiões e filosofias existenciais, terapia para aliviar a dor e a angústia da existência, e uma ética para responder às questões de como viver e o que fazer diante das restrições culturais em relação aos nossos desejos de vida e morte. As respostas a essas questões podem ser buscadas nas obras de Freud (DI MATTEO, 2006). No entanto, pode ser conveniente e não apenas uma mera curiosidade descobrir o que Freud, como pessoa, pensava sobre moral e ética através de suas correspondências.

Com base nessas breves declarações, podemos inferir de forma legítima que, se houver uma preocupação ética presente na obra de Freud, ela não deve ser buscada no próprio Freud como indivíduo, mas sim em sua prática clínica. É o encontro com o

sofrimento humano, especialmente de natureza neurótica, que o leva a se tornar um defensor de seus pacientes em relação à cultura, ao mesmo tempo em que os responsabiliza por sua neurose. Portanto, o discurso ético está sempre intrinsecamente ligado à questão do sujeito em sua relação com a cultura. Se essa afirmação for verdadeira, pode-se esperar que, à medida que a psicanálise continue a descentralizar o sujeito, as repercussões sejam observadas tanto em termos éticos individuais quanto coletivos (DI MATTEO, 2006).

No artigo de Di Matteo (2006) a preocupação com a questão ética é evidenciada no trabalho inicial de Freud, em seus escritos referentes ao ano de 1895, onde é apresentada uma breve afirmação que será retomada em várias ocasiões em seus escritos sobre questões ético-morais. Tal projeto é articulado inicialmente com a prática clínica e com a construção teórica do "aparelho psíquico" para abordar essa questão, conhecida como primeira tópica. A descrição dessa tópica, que encontra sua primeira fundamentação psicológica no texto *A Interpretação dos Sonhos* e culmina no artigo metapsicológico *O Inconsciente*, que traz um ideal de descentramento de um sujeito consciente para um inconsciente.

No entanto, nessa primeira tópica, o descentramento ainda não é tão radical, uma vez que o conflito ocorre entre os impulsos sexuais regulados pelo princípio do prazer e os impulsos do Eu, de autopreservação, governados pelo princípio da realidade. Esses impulsos possuem certa autonomia em relação aos impulsos sexuais, visando garantir a sobrevivência do indivíduo. Na linguagem poética, fome e amor são representantes dessas duas forças em conflito (DI MATTEO, 2006). Podemos observar então que as neuroses podem, muitas vezes, revelar um conflito moral. Podemos observar rastros de um "problema ético" quando Freud critica os moralismos de sua época, visto nos textos *Moral sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908), assim como percebemos o esforço em fazer uma contextualização histórica das origens da moral, como pode ser visto em *Totem e Tabu* (1913), onde se instaura o horror ao incesto, até a moral das massas, como nos escritos de *Psicologia das Massas* (1921). Há muitos outros textos a serem explorados ao longo da dissertação, mas por enquanto, vamos nos limitar apenas a estes exemplares.

Em um primeiro momento, a fim de delimitar os conteúdos necessários para elaborar nossa pesquisa, nossa pesquisa faz uso de comentadores e estudiosos sobre a moral freudiana, e quais fenômenos e instâncias psíquicas podem estar envolvidos nesse processo de formação moral de um sujeito inserido em uma civilização. Barreta (2012) nos mostra que Sigmund Freud, desde o início de sua carreira, demonstrou interesse pela origem da moralidade. Em uma carta de 1897 para Wilhelm Fliess, ele mencionou uma

intuição de que logo descobriria a fonte da moralidade. Freud articulou a noção de "sagrado" como algo derivado do sacrifício de parte da liberdade sexual individual em prol da comunidade. Ele acreditava que o horror ao incesto tinha uma base na vida sexual comunal primitiva, onde os membros da família permaneciam juntos, incapazes de se aproximar de estranhos. O incesto, nesse contexto, seria antissocial, e a civilização teria avançado por meio da renúncia progressiva a esse comportamento.

Em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud afirmou que existe uma relação inversa entre a cultura e o livre desenvolvimento da sexualidade. Em *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, ele sugeriu que a renúncia progressiva aos instintos constitucionais é uma das bases do desenvolvimento da civilização humana. Parte dessa repressão instintual é mediada pelas religiões, que exigem do indivíduo o sacrifício de seus prazeres instintuais. Freud também abordou a consciência moral e a culpa, ou "má consciência", como fenômenos psicológicos presentes no psiquismo de cada indivíduo, originando-se ontogeneticamente. No entanto, ele também argumentou que esses sentimentos têm uma base filogenética, surgindo ao longo do desenvolvimento da espécie humana e de sua organização social (BARRETA, 2012).

Segundo Barreta (2012), a genealogia freudiana da consciência moral é baseada em três teses principais: A hipótese de Darwin, a "rebelião dos filhos" e a "teoria totêmica". Resumidamente, podemos dizer que a primeira tese consiste em uma teoria de que os humanos originalmente viviam em pequenas hordas, governadas de forma despótica por um macho mais velho que monopolizava todas as fêmeas e reprimia os machos mais jovens; a segunda, inspirada por Atkinson, postula que o sistema patriarcal terminou quando os filhos se rebelaram, derrotando e devorando o pai; e a última, baseada na teoria de R. Smith, Freud sugere que a horda paterna foi substituída por um clã fraterno totêmico. Para viver em paz, os irmãos vitoriosos renunciaram às mulheres, instituindo a exogamia, que proibia o incesto. A morte do pai primevo e o subsequente "contrato social" entre os irmãos estabeleceram o tabu do incesto, prevenindo rivalidades violentas e estabelecendo a ordem social e a moralidade.

Desse modo, Freud propôs que esses eventos hipotéticos ocorreram repetidamente ao longo da história humana, tornando-se elementos invariáveis na história de cada indivíduo. Assim, a história individual (ontogenética) recapitula, em certa medida, a história da espécie (filogenética). O que aconteceu com a espécie humana como um todo também se refletiria na experiência de cada indivíduo. (Comentário; vemos que estes estudos voltados para o ser humano individualizado foram fundamentais para a formação das práticas clínicas, da terapia individualizada e do modelo clínico tradicional. Muito

pautada nos estudos sobre a sexualidade, as formações das estruturas primárias que derivam do sexo, que atuarão na personalidade e na construção de uma consciência e práticas morais).

Para Barreta (2012) a teoria freudiana da moralidade estabelece uma conexão entre a história da espécie humana e a história individual através do complexo de Édipo, que Freud considerava um evento universal e fundamental na formação da moralidade. Vamos detalhar essas conexões e implicações. Primeiramente, Freud vê o complexo de Édipo como um fenômeno universal que ocorre quando os filhos desejam um dos pais e rivalizam uns com os outros. Essa dinâmica, segundo Freud, reflete um padrão observado em contextos evolutivos antigos, como na horda primitiva, onde os irmãos rivalizavam com o pai pelo acesso às mulheres. Embora na história individual não haja o assassinato e o banquete do pai, há uma fantasia de morte ou afastamento do pai, que é internalizada como uma parte do Ego. Com a superação do complexo de Édipo, surge o Supereu, que é formado a partir da introjeção dos pais idealizados (e não dos pais reais) e representa uma autoridade interna que pressiona o Eu para a renúncia de impulsos instintuais, como a proibição do incesto. O Supereu funciona não apenas como um censor moral, mas também pode agir de forma severa e punitiva, refletindo uma forma de masoquismo primário em que a agressividade é dirigida contra o próprio Eu.

Surge então a moralidade, que é concebida como uma instância psíquica interna que se desenvolve a partir do complexo de Édipo e da introjeção da lei externa (a proibição do incesto e a ameaça de castração). Essa moralidade atua como uma barreira contra a satisfação direta dos impulsos sexuais e agressivos, redirecionando essa satisfação para o Ego, resultando em um sentimento crônico de culpa. E isto, por fim, pode levar ao Masoquismo moral: a moralidade não apenas impede a satisfação pulsional direta, mas também permite uma forma indireta de satisfação através do masoquismo moral. O Superego pode agir de maneira severa e punitiva, refletindo a agressividade internalizada e promovendo uma satisfação parcial dos impulsos agressivos e sexuais na forma de culpa. Entretanto, posteriormente Freud abandona o modelo de satisfação *pulsional cega*, o que será mais tarde explorado e criticado por outros psicanalistas como Donald Winnicott (BARRETA, 2012). Dessa forma, fazendo um paralelo com Foucault, podemos dizer que o Supereu freudiano e o biopoder foucaultiano são figuras distintas de controle da subjetividade. O primeiro atua como instância psíquica interiorizada; o segundo, como rede externa de poder disciplinar e normativo. Ambos produzem sujeitos moralmente culpados, mas por vias diferentes: o primeiro por repressão pulsional; o segundo por normatização da vida.

Dito isto, acrescentaremos mais um conceito psicanalítico muito importante que podemos utilizar para pensarmos sobre a moral (e seus possíveis destinos): é a **sublimação**. Apesar de não ser um conceito tão elaborado por Freud, outros psicanalistas, como Lacan, fizeram releituras e aprimoramentos nesse campo. Novamente, fazemos uso dos nossos comentadores para elaborarmos uma síntese inicial sobre a sublimação. A fim de entendermos melhor a formação deste conceito, estabeleceremos uma linha do tempo que contempla o surgimento deste conceito nas obras freudianas (posteriormente apropriado, reformulado e difundido por Lacan). Segundo Torezan e Brito (2012), na cronologia dos textos de Freud, a primeira menção à sublimação ocorre em 1897, em uma carta a Fliess (carta 61, rascunho L), onde o conceito é utilizado para descrever construções fantasiosas e como um mecanismo de defesa em relação à sexualidade. Nas palavras de Freud:

Uma imensa carga de culpa, acrescida de auto-recriminações (por furto, aborto), é possibilitada pela identificação com essas pessoas de moral baixa, que são tão freqüentemente lembradas, em ligação sexual com o pai ou um irmão, como material feminino sem valor. E, como resultado da sublimação dessas jovens nas fantasias, algumas acusações altamente improváveis contra outras pessoas ficam contidas nas fantasias. O medo da prostituição (medo de andar sozinha nas ruas), o medo de homens escondidos embaixo da cama, e assim por diante, apontam também na direção das criadas. Há uma trágica justiça no fato de que o rebaixamento do chefe da família diante de uma criada da casa é expiado através da auto degradação de sua filha (FREUD IN MASSON, 1986, p. 242)

Nesta fase inicial, a sublimação ainda não é claramente distinguida do recalque, sendo considerada uma forma de esquecer memórias dolorosas. Essa associação com a defesa sexual reflete as concepções iniciais de Freud sobre sexualidade, conflito psíquico e neurose. Em 1905, nos "Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade", Freud (2016) argumenta que a sublimação é definida de maneira semelhante, como um processo de dessexualização das pulsões, essencial para as realizações culturais e a normalidade individual. Freud concebe a sublimação como um desvio das metas sexuais para novos objetivos, ainda que inicialmente não diferencie claramente a sublimação da formação reativa. Apesar de reconhecer a sublimação como uma fonte de atividade artística, Freud ainda a vincula fortemente à formação do caráter e à normatização. De acordo com Torezan e Brito (2012) em uma nota de 1915, ele começa a distinguir a sublimação da formação reativa, que é uma "subvariedade" da sublimação e está associada a comportamentos e atitudes específicas resultantes do recalque. Nesta nota, Freud (2016) escreve:

[Nota acrescentada em 1915:] No caso aqui abordado, a sublimação das forças instintuais sexuais ocorre pela via da formação reativa. De modo

geral, porém, é lícito distinguir conceitualmente a sublimação da formação reativa, como dois processos diferentes. Pode haver sublimações por outros mecanismos mais simples (FREUD, 2016, p. 81).

Desse modo, de maneira resumida, pois o nosso foco é delinear verticalmente o conceito de sublimação, Freud (2016) observa como a formação reativa e a sublimação são cruciais para o desenvolvimento cultural e psicológico dos indivíduos. Ele explica que durante a fase de latência sexual, a energia dos impulsos sexuais infantis não é eliminada, mas desviada para outros tipos de “metas”. Esse desvio, denominado sublimação, canaliza a energia sexual para objetivos não sexuais, que são socialmente valorizados e contribuem para feitos artísticos, científicos e sociais. Nosso autor observa que, no período de latência, os impulsos sexuais são frequentemente considerados inadequados ou "inapropriados" devido à sua natureza imatura e às limitações do desenvolvimento sexual infantil. Esses impulsos podem surgir de várias zonas erógenas e ser associados a desejos que, no contexto do desenvolvimento individual, poderiam gerar desconforto ou desprazer. Como resposta, o indivíduo desenvolve mecanismos de defesa, a saber os impulsos reativos, que ajudam a conter ou até mesmo suprimir esses impulsos. Estes mecanismos incluem a formação de barreiras psíquicas como o nojo, a vergonha e os códigos morais, que servem para proteger o Ego do desprazer associado a esses impulsos.

A formação reativa, neste contexto, funciona como uma defesa psicológica que evita a expressão direta de impulsos sexuais que são vistos como inapropriados, normalmente de modo a criar uma “máscara social” podendo adotar comportamentos opostos aos desejos inconscientes. A sublimação transforma a energia sexual em algo produtivo e socialmente aceitável, como a criação artística ou a inovação científica, que permite um avanço da sociedade. Assim, tanto a sublimação quanto a formação reativa desempenham papéis essenciais na transformação da energia sexual infantil em comportamentos e realizações que são valorizados e “úteis” para a sociedade (FREUD, 2016). Por fim, a sublimação também está relacionada com o processo de construção do sujeito moral pois, em nome das “regras” da civilização, este sujeito abre mão de seus impulsos, canalizando suas energias sexuais (ou como também poderíamos dizer: vitais) para outros destinos. Um exemplo comum que podemos observar em nosso cotidiano são artistas, atletas, músicos ou até pesquisadores exímios que sentem um alívio ao canalizar sua energia (principalmente as consideradas negativas) para atividades mais lisonjeiras. Nas palavras de nosso autor:

[...] desviando-se as forças instintuais sexuais das metas sexuais para novas metas -um processo que merece o nome de sublimação- adquirem-se fortes

componentes para todas as realizações culturais. Acrescentaríamos que o mesmo processo ocorre no desenvolvimento do indivíduo, e situaríamos o seu começo no período de latência sexual da infância. Também acerca do processo de tal sublimação podemos arriscar uma conjectura. Os impulsos sexuais desses anos de infância seriam, por um lado, inutilizáveis, já que as funções reprodutivas estão adiadas (o que constitui a principal característica do período de latência); por outro lado, seriam perversos em si, partindo de zonas erógenas e sendo carregados por instintos que, dada a orientação do desenvolvimento individual, só poderiam provocar sensações desprazerosas (FREUD, 2016, p. 80-81).

Em "A Moral Sexual 'Cultural' e o Nervosismo Moderno" (1908), a definição da sublimação é mantida, descrevendo-a como a capacidade de substituir uma meta sexual por outra não sexual, porém psiquicamente vinculada. A sublimação é vista como um meio de evitar a neurose ao desviar a energia pulsional para fins culturais, ao contrário do recalque, que resulta em sintomas neuróticos (TOREZAN; BRITO, 2012). Freud (2015) também observa que o instinto sexual pode ficar preso em fixações persistentes, que impedem sua sublimação e podem levar ao desenvolvimento de comportamentos considerados anormais. A quantidade de energia sexual disponível para a sublimação pode variar de acordo com a constituição inata de cada indivíduo, bem como com as experiências de vida e o desenvolvimento intelectual.

Ele sugere que a organização psíquica inata de uma pessoa inicialmente determina a quantidade de energia sexual que pode ser sublimada e utilizada de forma construtiva. Freud, no entanto, alerta que esse processo de sublimação tem seus limites. Ele compara a sublimação à transformação de calor em trabalho mecânico, que também não pode ser prolongado indefinidamente sem perda. Assim, uma certa quantidade de satisfação sexual direta é necessária para a maioria das pessoas para evitar o desenvolvimento de sintomas patológicos. Desse modo, podemos observar tais incrementações psíquicas no seguinte trecho:

A força original do instinto sexual provavelmente varia conforme o indivíduo; certamente oscila o montante que dele se presta à sublimação. Imaginamos que a organização inata do indivíduo decide primeiramente o quanto do instinto sexual se revelará sublimável e aproveitável; além disso, as influências da vida e o influxo intelectual sobre o aparelho psíquico conseguem levar à sublimação mais uma parcela dele. Mas tal processo de deslocamento não pode prosseguir indefinidamente, não mais do que a transformação de calor em trabalho mecânico nas nossas máquinas. Uma certa medida de satisfação sexual direta parece indispensável na maioria das organizações, e a ausência desse montante, que é individualmente variável, é punida com fenômenos que, devido a seus efeitos nocivos sobre o funcionamento e a seu caráter subjetivo desprazeroso, temos de considerar patológicos (FREUD, 2015, p. 258)

Em 1910, no texto "Uma Recordação de Infância de Leonardo da Vinci", Freud (2013) explora a sublimação com mais profundidade. Embora não tenha como objetivo principal desenvolver uma teoria sobre a sublimação, diferenciando mais claramente entre a sublimação e o recalque, sugerindo que a sublimação permite uma satisfação pulsional distinta do retorno do recalque. Como exemplo para ilustrar sua teoria, nosso autor fez referência a Leonardo da Vinci, cuja curiosidade infantil sobre a sexualidade se transformou em uma pulsão de saber, demonstrando que a libido pode ser sublimada de forma produtiva e não sintomática. Freud (2013) argumenta que a libido, mesmo quando sublimada, mantém sua essência energética, sendo dirigida para novos fins, independentemente do recalque.

A observação da vida cotidiana das pessoas nos mostra que a maioria delas tem êxito em dirigir consideráveis porções de suas forças instintuais sexuais para sua atividade profissional. O instinto sexual se presta muito bem para fazer tais contribuições, por ser dotado da capacidade de sublimação, ou seja, pode trocar seu objetivo imediato por outros, possivelmente mais valorizados e não sexuais. Consideramos isso provado quando a história da infância — isto é, do desenvolvimento psíquico — de uma pessoa revela que o instinto muito poderoso se achava a serviço de interesses sexuais quando ela era criança. Vemos outra confirmação disso quando há um notável afinamento da vida sexual nos anos da maturidade, como se uma porção da atividade sexual fosse substituída pela atividade do instinto muito poderoso (FREUD, 2013, p. 99)

Ainda em seus estudos sobre Leonardo da Vinci, Freud (2013) define três possíveis caminhos diante de uma repressão severa às investigações infantis, em que o último está intrinsecamente ligado ao processo sublimatório. Resumidamente: na primeira possibilidade, tanto a curiosidade quanto a sexualidade são reprimidas, resultando em uma inibição que pode ser permanente, impedindo a busca pelo conhecimento. Essa limitação pode se estender por toda a vida, especialmente se for reforçada por uma educação que impõe restrições intelectuais, como pode ocorrer com influências religiosas. Esse cenário é caracterizado por uma inibição neurótica, onde a limitação intelectual facilita o aparecimento de distúrbios neuróticos.

Na segunda possibilidade, o desenvolvimento intelectual é suficientemente forte para resistir à repressão sexual. Com o tempo, a capacidade intelectual se fortalece e tenta superar a repressão, revivendo a antiga ligação entre o desejo de conhecer e os interesses sexuais. Nesse caso, a curiosidade sexual reprimida retorna do inconsciente como uma compulsão de ruminar, onde a atividade intelectual se mistura com elementos sexuais. Aqui, a pesquisa intelectual assume um papel semelhante ao da atividade sexual, com o processo de resolução de problemas intelectuais substituindo a satisfação sexual. No

entanto, assim como a curiosidade infantil é interminável, essa compulsão de ruminar também é infinita, e a sensação de encontrar uma solução completa permanece sempre fora de alcance, como uma meta que nunca pode ser plenamente atingida (FREUD, 2013).

Por fim, temos a terceira possibilidade, que não poderia ser melhor explicada, a não ser nas próprias palavras do autor, que descreve o interessante papel da sublimação como um mecanismo não só de defesa, mas também como um mecanismo capaz de exaltar as potencialidades de um indivíduo, auxiliando-o a escapar de uma inibição ou de uma compulsão neurótica, da qual nosso autor acredita que Leonardo da Vinci faz parte, alegando que a repressão, a fixação e a sublimação tiveram papéis constituintes importantíssimos e únicos no psiquismo do artista:

O terceiro tipo, o mais raro e mais perfeito, escapa, graças a uma disposição especial, tanto à inibição do pensamento como à compulsão neurótica ao pensamento. É certo que a repressão sexual também surge aí, mas não consegue relegar ao inconsciente um instinto parcial do prazer sexual; em vez disso, a libido se furta ao destino da repressão, ao sublimar-se em ânsia de saber desde o início e juntar-se ao vigoroso instinto de pesquisa, reforçando-o. Também aí a pesquisa se torna, em certa medida, compulsão e sucedâneo da atividade sexual, mas, devido à completa diferença entre os processos psíquicos subjacentes (sublimação em vez de irrupção desde o inconsciente), o caráter de neurose está ausente, não há mais vínculo com os originais complexos da pesquisa sexual infantil e o instinto pode operar livremente a serviço do interesse intelectual. Ao evitar ocupar-se de temas sexuais, ele ainda leva em conta a repressão sexual, que tanto o fortaleceu mediante o acréscimo de libido sublimada (FREUD, 2013, p. 101-102)

No período dos artigos metapsicológicos, Freud (2010) apresenta uma importante diferença entre sublimação e idealização em "Introdução ao Narcisismo" (1914). Freud define a sublimação como a capacidade de desviar a pulsão sexual para metas não sexuais, enquanto a idealização se refere ao objeto. A sublimação permite atender a exigências do Eu sem depender do recalque, ao contrário da idealização, que aumenta as exigências do Eu e facilita o recalque. A partir do estudo sobre o narcisismo, Freud propõe que a sublimação requer a retirada do investimento libidinal do objeto sexual pelo Eu, que é então redirecionado para novos objetos não sexuais. Essa formulação revela quatro aspectos importantes: a mudança de objeto no processo sublimatório, a manutenção da libido e da satisfação sexual, a mediação do Eu na sublimação, e a influência do ideal do Eu (TOREZAN; BRITO, 2012).

Na medida, portanto, em que a sublimação descreve algo que sucede ao instinto, e a idealização, algo que diz respeito ao objeto, devemos separá-las conceitualmente. A formação do ideal do Eu é frequentemente confundida, em prejuízo da compreensão, com a sublimação do instinto. Haver trocado

seu narcisismo pela veneração de um elevado ideal do Eu não implica ter alcançado a sublimação de seus instintos libidinais. É certo que o ideal do Eu requer tal sublimação, mas não pode forçá-la; a sublimação continua sendo um processo particular, cuja iniciação pode ser instigada pelo ideal, mas cuja execução permanece independente da instigação (FREUD, 2010a, p. 28).

Ainda segundo Torezan e Brito (2012), dando continuidade à nossa linha do tempo conceitual, começou a ser observado que, de maneira alternativa, a satisfação pulsional por meio da sublimação ocorria independentemente do recalque, pois recalque e sublimação são mecanismos distintos. A sublimação proporciona satisfação pulsional ao redirecionar a libido sexual para alvos e objetos não sexuais. Esta ideia é reforçada em 1915, no texto "Os instintos e seus destinos", em que Freud (2010a) descreve a sublimação como um dos possíveis destinos para a pulsão sexual. Os destinos pulsionais, portanto, indicam tanto a satisfação pulsional quanto a defesa contra a pulsão.

Neste escrito, Freud (2010a) nos leva a refletir sobre as interconexões entre a formação do ideal do Eu e o processo de sublimação. A sublimação é um mecanismo que envolve a energia libidinal, redirecionando-a para objetivos não-sexuais, sendo este processo marcado por um afastamento dos interesses sexuais diretos. Nosso autor considera importante diferenciar a sublimação da idealização (ligada à formação do ideal do Eu), e nos explica um pouco sobre esta última, a fim de esclarecer melhor a primeira. Dito isto, a idealização se refere a uma transformação do objeto, elevando-o psicologicamente sem alterar sua essência fundamental. A idealização pode ocorrer tanto no campo da libido voltada para o Eu quanto na libido voltada para objetos externos. Por exemplo, a superestimação sexual de um objeto pode ser vista como uma forma de idealização.

Portanto, de maneira sucinta, é importante distinguir entre sublimação e idealização, pois àquela se refere a uma mudança no instinto, enquanto esta se relaciona com o objeto de desejo. A formação do ideal do Eu não deve ser confundida com a sublimação dos impulsos libidinais. Trocar o narcisismo pela devoção a um ideal elevado do Eu não significa necessariamente que os instintos libidinais foram sublimados. Embora o ideal do Eu possa estimular a sublimação, ele não a garante; a sublimação é um processo independente, que pode ser iniciado pela presença de um ideal, mas cuja realização depende de fatores internos e não apenas da pressão do ideal (FREUD, 2010a). No que se refere brevemente a atuação da sublimação com os instintos sexuais, é possível observar uma ligação entre a formação do ideal do Eu e o controle dos instintos:

Para uma caracterização geral dos instintos sexuais podemos dizer o seguinte: eles são numerosos, originam-se de múltiplas fontes orgânicas, atuam de início independentemente uns dos outros, e apenas bem depois são reunidos numa síntese mais ou menos completa. A meta que cada um deles procura atingir é o prazer do órgão; somente após efetuada a síntese eles entram a serviço da função reprodutiva, tornando-se geralmente reconhecidos como instintos sexuais. Ao aparecer, apoiam-se inicialmente nos instintos de conservação, dos quais se desligam apenas aos poucos, e seguem também na busca de objeto os caminhos que lhes mostram os instintos do Eu. Uma parte deles permanece a vida inteira associada aos instintos do Eu, dotando-os de componentes libidinais, que na função normal são facilmente ignorados, e apenas quando há doença surgem claramente. Caracterizam-se pelo fato de poderem, em larga medida, agir vicariamente uns pelos outros, e trocar facilmente seus objetos. Devido a esses atributos, são capazes de realizações que se acham bem afastadas de suas originais ações dotadas de objetivo (sublimação) (FREUD, 2010a, p. 47).

Ademais, os estudos com pacientes neuróticos podem nos mostrar que, frequentemente, há uma grande disparidade entre o desenvolvimento de seu ideal do Eu e o grau de sublimação de seus impulsos libidinais primitivos. Em geral, é mais desafiador persuadir aqueles com altos ideais de que sua libido pode estar mal direcionada do que convencer pessoas mais simples e modestas de suas aspirações, e isto pode implicar em sofrimentos para esse indivíduo ao ter padrões tão rígidos, e o terapeuta, deverá estar atento a essa estrutura psíquica. Por fim, Freud (2010) postula que a formação do ideal do Eu e a sublimação também têm diferentes impactos na gênese das neuroses. Enquanto a formação de um ideal do Eu eleva as demandas do próprio Eu e pode fomentar a repressão, a sublimação oferece uma via para satisfazer essas exigências sem necessariamente levar à repressão.

Dito isto, Torezan e Brito (2012) nos auxiliam a compreender um pouco melhor esse longo processo: primeiramente, a mudança de objeto é essencial para a sublimação, pois as pulsões sexuais necessitam de novos alvos socialmente valorizados, visto que estão ligadas à formação do ideal de Eu, e este, por sua vez, está ligado à formação de consciência moral de um indivíduo. As pulsões são flexíveis e podem se direcionar para diferentes objetos e metas. Posteriormente, apesar da dessexualização do objeto, a libido permanece no processo sublimatório, indicando que a sexualidade está presente desde a origem e continua a influenciar a sublimação. Por último há a intervenção do Eu narcísico para efetivar a sublimação. A satisfação narcísica facilita a criação e proporciona satisfação sublimada. Por fim, a introdução do conceito de ideal do Eu, distinto do Eu ideal, revela o papel do ideal do Eu como um facilitador da sublimação, embora não seja diretamente responsável por sua realização.

Esses desenvolvimentos nos textos "Introdução ao Narcisismo" e "Os instintos e seus destinos" consolidam a teoria freudiana da sublimação, mostrando que ela permite a satisfação pulsional de maneira distinta do recalque. A libido, embora redirecionada, mantém uma conexão com a sexualidade original e é canalizada para novos objetos socialmente valorizados. Em 1923, com o artigo "O Eu e o Id", Freud (2011a) avança na compreensão da sublimação, alinhando-se aos conceitos da segunda teoria das pulsões, apresentada em "Além do princípio do prazer" (1920). Neste artigo, Freud introduz uma nova hipótese sobre o funcionamento do aparato psíquico, destacando a mediação do Eu e a importância da identificação no processo sublimatório (TOREZAN; BRITO, 2012).

A história da gênese do Supereu torna compreensível que velhos conflitos do Eu com os investimentos objetais do Id possam prosseguir em conflitos com o herdeiro destes, o Supereu. Quando o Eu não consegue dominar o complexo de Édipo, o investimento de energia deste, oriundo do Id, volta a operar na formação reativa do ideal do Eu. A profusa comunicação entre esse ideal e esses impulsos instintuais resolve o enigma de o ideal mesmo poder ficar em grande parte inconsciente, inacessível ao Eu. A luta que já se deu nas camadas mais profundas, e que não chegou ao fim mediante rápida sublimação e identificação, prossegue numa região mais elevada, como na pintura de Kaulbach sobre a Batalha dos Hunos (FREUD, 2011a, p. 36).

Posteriormente, podemos observar que Freud amplia o conceito de identificação, inicialmente relacionado à melancolia, para incluir a identificação secundária, que ocorre após a resolução do complexo de Édipo. Nessa fase, a libido é retirada do objeto sexual e convertida em libido narcísica, permitindo ao Eu substituir o investimento libidinal sexual por um novo alvo (TOREZAN; BRITO, 2012). Freud sugere que este processo de transformação da libido e redirecionamento para objetos socialmente valorizados é fundamental para a sublimação, implicando que a sublimação só é possível após a organização do ideal do Eu e a resolução do complexo de Édipo, situando-a no contexto da neurose.

A transformação da libido objetal em libido narcísica, que então ocorre, evidentemente acarreta um abandono das metas sexuais, uma dessexualização, ou seja, uma espécie de sublimação. E surge mesmo a questão, digna de um tratamento mais aprofundado, de que este seria talvez o caminho geral da sublimação, de que talvez a sublimação ocorra por intermediação do Eu, que primeiro converte a libido objetal sexual em libido narcísica, para depois dar-lhe quicá outra meta. Mais adiante consideraremos se tal transformação não pode ocasionar outros destinos para os instintos, como, por exemplo, uma disjunção\* dos diversos instintos amalgamados (FREUD, 2011a, p. 27).

Em "O Eu e o Id", Freud também associa a sublimação a Eros, o princípio da vida, e sublinha sua relação com as pulsões sexuais. A sublimação é reafirmada como um

destino das pulsões sexuais, mantendo um caráter sexual mesmo quando redirecionada para novas formas de satisfação. Freud destaca a ligação da sublimação com aspectos morais e adaptativos, refletindo o papel de Eros na integração social.

Se esta energia deslocável é libido dessexualizada, pode ser também descrita como energia sublimada, pois ainda manteria a principal intenção de Eros, a de unir e ligar, na medida em que contribui para a unidade — ou o esforço por unidade — que caracteriza o Eu. Se incluímos entre tais deslocamentos os processos de pensamento no mais amplo sentido, também o trabalho do pensamento é provido pela sublimação de força instintual erótica (FREUD, 2011a, p. 43).

Em "O mal-estar na cultura" (1929), Freud faz breves, mas significativas, observações sobre a sublimação. Ele reconhece a sublimação como uma forma de satisfação alternativa à satisfação sexual direta, mas considera que essa satisfação é menos intensa e não afeta o corpo da mesma maneira (TOREZAN; BRITO, 2012). Freud também amplia a noção de sublimação para além da produção artística e científica, englobando o trabalho profissional. Apesar disso, ele admite a limitação de seu entendimento sobre a sublimação, sugerindo a necessidade de uma definição metapsicológica mais robusta.

Segundo Torezan e Brito (2012), houveram críticas à ideia de que a sublimação proporciona uma satisfação menor em comparação com o ato sexual aponta para um possível idealismo em relação à satisfação sexual direta. Freud parece reconhecer uma certa perda de prazer na sublimação, contrastando com o ideal de uma satisfação sexual plena e sem perdas, o que levanta questões sobre a natureza da satisfação pulsional e o conceito de libido dessexualizada. Podemos dizer que a sublimação, portanto, é vista como um processo vital para a sociedade e a produção cultural, sendo um reflexo da civilização e do vínculo social. Limitamos nosso trabalho até este ponto, pois as formulações posteriores sobre o conceito de outros autores abrangem os estudos de outros psicanalistas que se dedicaram a preencher as lacunas e dar mais robustez à essa parte da metapsicologia freudiana.

Para finalizar, podemos dizer que Freud conclui que a sublimação, sendo um processo que envolve a transformação da libido objetal em libido narcísica, é essencial para o desenvolvimento psíquico saudável e para a produção cultural e social. A sublimação, assim, é uma forma de canalizar as energias instintuais para fins construtivos e criativos na sociedade, permitindo que o indivíduo encontre satisfação e realização em áreas que não estão diretamente ligadas à sexualidade. Ela é vista como um processo que está intrinsecamente ligado à formação do ideal do Eu e à capacidade do Eu de mediar entre as demandas do Id, do Supereu e da realidade externa. Dessa forma, observamos que

é um processo que pode estar presente na *formação cultural* e da *consciência moral* em um indivíduo. É importante dizermos que em sempre a sublimação irá de encontro à moral vigente, pelo contrário, pode colocá-la em cheque com artes que revelam a hipocrisia de uma sociedade, ou que remeta a algo horrendo ou perturbador, não necessariamente atendo-se a criação de algo belo, mas também contraditório

A fim de refletir um pouco mais sobre o tema, poderíamos dizer que Freud entende que a cultura impõe repressões ao desejo. A moral como sistema normativo é o que delimita o que pode ou não pode ser feito com esses impulsos. Sublimar, então, é uma forma de obedecer à moral sem sufocar o desejo por completo. Entretanto, enquanto Freud fala em repressão do desejo pela cultura e a moral, Foucault mostra como as normas moldam o próprio modo de desejar é o poder que atravessa o corpo e os hábitos, regulando o desejo “de dentro”, por meio de técnicas de subjetivação. Nos dias atuais, por exemplo, há uma expectativa de que indivíduos “sublimem” seus impulsos em produtividade: sexualidade convertida em performance, agressividade transformada em ambição profissional, tristeza canalizada em superação pessoal. Isso é sublimação moldada pelas normas culturais contemporâneas, ligadas ao biopoder, este governando os corpos sem repressão direta, mas por meio da auto-regulação moral e da produção de sujeitos desejantes normalizados.

A sublimação, no pensamento freudiano, consiste na transformação dos impulsos instintivos, sobretudo os de natureza sexual e agressiva, em produções socialmente valorizadas, como expressões artísticas, científicas ou morais. Esse processo está diretamente vinculado às exigências morais e culturais que impõem limites ao gozo e ao desejo, funcionando como um mecanismo de defesa e, simultaneamente, de adaptação social. Quando relacionada à perspectiva foucaultiana, essa dinâmica pode ser reinterpretada à luz do conceito de biopoder, que designa as formas pelas quais o poder moderno regula os corpos e produz subjetividades por meio de normas. Foucault argumenta que as normas não apenas reprimem, mas organizam e redirecionam os desejos de modo produtivo, moldando o sujeito desde dentro. Sob esse ponto de vista, a sublimação pode ser compreendida como uma forma de internalização normativa, na qual o sujeito ajusta seus impulsos a partir de padrões culturais que determinam o que é desejável, aceitável ou funcional para o coletivo. Assim, Freud e Foucault, embora por vias distintas, convergem na análise do modo como o desejo é gerido: seja pela repressão cultural que exige sua transformação (Freud), seja pelo poder normativo que o conforma e orienta (Foucault). No contexto contemporâneo, essa articulação torna-se ainda mais visível diante das expectativas de que os indivíduos convertam seus impulsos em

produtividade, autocontrole e desempenho, o que evidencia a permanência e a reinvenção das formas de gestão moral e do desejo.

Resumidamente, podemos observar que, ao longo de suas obras, embora tenha percebido carências e lacunas em sua teoria metapsicológica, Freud desenvolveu uma visão complexa da sublimação, explorando suas várias dimensões e implicações para o desenvolvimento psíquico, a formação do caráter e a produção cultural. Também foi desenvolvendo e aprimorando a ideia da sublimação como um mecanismo essencial para a integração social e a realização pessoal, ao mesmo tempo que desempenha um papel crucial na prevenção de neuroses e na promoção da saúde mental, mostrando novas possibilidades não só a nível de conhecimento clínico, mas de pensarmos em como usar mais da sublimação para promover um avanço da sociedade como um todo.

A sublimação, portanto, não é apenas um mecanismo de defesa, como foi proposto em seus escritos iniciais, mas também uma força criativa e transformadora, que contribui para o desenvolvimento cultural e social da humanidade. Por fim, a sublimação na obra de Freud, complementada por contribuições de outros psicanalistas como Lacan, pode nos oferecer uma base sólida para entender esse conceito importante na psicanálise. A partir dessa compreensão, podemos explorar como a sublimação opera em diferentes contextos clínicos e culturais, e como ela pode ser fomentada e apoiada no processo terapêutico para promover o bem-estar e a realização pessoal, pensando na energia vital de Eros, que nos estimula a agregar e criar novos caminhos para o bem-estar, ou propriamente, a felicidade. Dentro desse contexto, a moral também é uma maneira de alcançar a felicidade, o bem-estar, a ordem social. Então, para alcançar os objetivos almejados, é necessário realizar o processo sublimatório, associado às repressões, sentimentos de culpa, e a própria formação de um Superego bem desenvolvido, capaz de formar seus “Eus-ideais” e “ideais de Eu”.

Dito isto, para entendermos um pouco mais sobre as possíveis origens e os objetivos da moral, voltaremos a Freud (2012), mais precisamente em seus ensaios que compõem a obra “Totem e tabu”, em que nosso autor apresenta-nos a ideia da formação da moral nos seres humanos, desde os considerados mais “primitivos” até os “homens neuróticos” civilizados. Os conhecimentos que possuímos sobre o homem pré-histórico e os estágios de sua evolução foram obtidos através dos vestígios que estes deixaram, como ferramentas e monumentos. Além disso, tradições orais, manifestadas em lendas, mitos e fábulas, revelam-nos detalhes de sua vida espiritual, religiosa e artística. Esses elementos permitem vislumbrar seu modo de vida e compreender sua visão de mundo. Certos aspectos dessa mentalidade ainda estão presentes em nossa cultura, evidenciados em

práticas e costumes que preservamos. O homem primitivo, de certa forma, continua a existir em algumas populações contemporâneas que, em comparação com nossa sociedade, parecem estar mais próximas dos modos de vida ancestrais.

A análise dessas sociedades, muitas vezes classificadas como "selvagens" ou "semiselvagens", pode ser extremamente reveladora para a psicologia. Comparar a vida psíquica dessas populações, como documentada pela etnografia, com a psicologia dos neuróticos, desvendada pela psicanálise, pode oferecer um novo entendimento sobre fenômenos conhecidos, ao revelar similaridades entre essas duas perspectivas. Neste contexto, as tribos indígenas da Austrália são particularmente relevantes. Etnógrafos as descrevem como uma das sociedades mais antigas e preservadas, sendo suas condições de vida consideradas um reflexo do que seria um estágio muito primitivo da evolução humana. A fauna local também preserva características arcaicas, inexistentes em outras regiões do mundo. Os aborígenes australianos são classificados como uma raça distinta, sem laços linguísticos ou físicos com os povos vizinhos, como os melanésios, polinésios ou malaios.

Sua sociedade é caracterizada por uma ausência de agricultura e pecuária (com exceção da criação de cães), e sua subsistência é baseada na caça e na coleta de raízes. Eles também não possuem líderes formais, como reis ou chefes, e as decisões importantes são tomadas por conselhos de homens mais velhos. Diferente de outras sociedades, sua vida espiritual não inclui a adoração de deuses ou seres superiores de forma estruturada. Apesar da aparente simplicidade de sua vida social e cultural, essas comunidades possuem uma organização detalhada e normas sociais bastante rígidas. Um dos aspectos centrais de sua organização é a prevenção do incesto, que é tratado com uma seriedade extrema. Embora sua moral sexual possa parecer mais flexível em alguns aspectos, a organização de suas tribos e clãs é amplamente voltada para evitar relações sexuais incestuosas. A base dessa estrutura social é o sistema totêmico (FREUD, 2012).

Segundo Freud (2012), o totemismo é um sistema em que cada clã ou linhagem se identifica com um totem, geralmente um animal (embora também possa ser uma planta ou força natural). O totem atua como um ancestral comum e, ao mesmo tempo, como uma entidade protetora. Além de ser venerado, os membros do clã têm a obrigação de não matar seu totem nem consumir sua carne. Esse sistema é fundamental para a coesão social, pois as relações entre os indivíduos do clã e seu totem regulam muitas de suas responsabilidades e obrigações sociais. Um elemento chave desse sistema totêmico é a exogamia, que proíbe casamentos ou relações sexuais entre membros do mesmo totem. Essa norma é rigorosamente observada, e sua violação é punida não apenas pela tradição

totêmica, mas por toda a tribo, sendo vista como uma ameaça à integridade do grupo. Embora alguns estudiosos acreditem que essa proibição não tenha uma ligação profunda com o totemismo original, a associação entre totemismo e exogamia é uma característica marcante dessas sociedades.

A seriedade com que essas proibições são tratadas pelos aborígenes australianos, mesmo em uma sociedade sem estruturas religiosas formais ou líderes centralizados, mostra a importância desses sistemas para garantir a coesão social e a sobrevivência coletiva. O estudo dessas sociedades primitivas oferece valiosas lições sobre as origens e a evolução das normas sociais e culturais. Assim, criaram regras invioláveis que, caso fossem descumpridas, resultam na aniquilação do indivíduo infrator. Nas palavras de Freud (2012):

No desenvolvimento ulterior do sistema de classes matrimoniais há um esforço em ir além da prevenção do incesto natural e de grupo, proibindo uniões entre parentes de grupos mais distantes, de modo semelhante ao que fez a Igreja católica, quando estendeu aos primos a proibição de casamento entre irmãos e inventou, além disso, os graus de parentesco espirituais. [...] Mas o horror ao incesto, entre esses povos, não se contenta em criar as instituições mencionadas, que nos parecem dirigidas principalmente contra o incesto grupal. Temos de acrescentar-lhes uma série de “costumes” que impedem as relações de parentes próximos em nosso sentido, que são mantidos com seriedade quase religiosa e cujo propósito nos parece inequívoco. Tais costumes ou interdições podem ser chamados de “impedimentos” (avoidances). (FREUD, 2012, p. 18).

Para não alongar muito no assunto, é importante termos em mente a ideia de que, para Freud, em diversos povos se observa o horror ao incesto, e inúmeras invenções, instituições e regras para evitar o incesto e as deformidades genéticas advindas da união consanguínea, interpretada como uma punição divina. Desse modo, criaram-se regras, lendas e mitos com maldições e castigos para aqueles que cometiam algum ato incestuoso. Observamos isso também na mitologia grega, principalmente no mito de Édipo Rei, onde terríveis desgraças ocorreram com aquele que mata o pai e se apaixona pela mãe. Vemos que Freud dedica uma extensa parte de seus escritos na parte etnográfica, vamos adiantar um pouco a discussão, pois nosso foco não é explorar a análise etnográfica, nem recair na psicologia dos povos, mas caminharmos em direção a análise do aspecto moral dentro deste contexto.

É digno de nota que não são todas as sociedades que vêem a união incestuosa como um grande dilema moral, e deformidades são interpretadas como manifestações favoráveis dos deuses, em outras palavras, uma bênção sobre aquela família. Podemos pensar aqui, novamente, que a moral é relativa e fruto de uma construção social que determina a

maneira que enxergamos os acontecimentos cotidianos: com uma determinada “lente moral”, com os “graus” ajustados pelos processos de construção de uma determinada sociedade, interpretamos o incesto e suas consequências como algo ruim, mas, com outra “lente moral”, podemos interpretar como algo bom.

Neste tópico e em nossa exploração pela obra *Totem e tabu* (FREUD, 2012), analisaremos questões como a moral “civilizada” moderna e a “primitiva”, observando como a última influenciou e influencia a primeira. Uma possível resposta pode ser encontrada no horror ao incesto e ao assassinato do pai para casar com a mãe ou irmãs, que, modificado ao longo dos anos pela cultura, linguagem e história de cada povo, permanece até os dias atuais. Uma das hipóteses para explicar o horror ao incesto seria a cossanguinidade. Com o nascimento de filhos com deformidades e deficiências, o incesto passou a ser visto como uma ameaça a sobrevivência da tribo e uma punição dos deuses pelo ato incestuoso. Aqui começa também a noção de profano, de sagrado, e um início da religião que passará a influenciar a moral como conhecemos hoje.

Desse modo, entendemos como a moral passa a ser também uma “entidade” estabelecida e reguladora de saúde e felicidade. Ao cumprir a norma, o indivíduo tem certas garantias de que seus filhos nascerão saudáveis, de que a linhagem da tribo continuará, e que assim, poderá encontrar a felicidade e prosperidade, abençoado pelos deuses. O cumprimento da norma então passa a ser uma recompensa, uma bênção. Neste cenário, o louco é o desviante, o “destruidor de regras”, transgressor e sem pudor. Por isso que a moral também é um critério de saúde nesse contexto. O “são e o normal” é aquele que cumpre as regras; o louco, por sua vez, é o transgressor. Com o tempo e com as punições advindas das rupturas com a moral da sociedade, a noção de que a vida sem moral é infeliz, pecaminosa e passível de punição ou isolamento da sociedade passou a se tornar mais e mais forte.

Atualmente, o estabelecimento e cumprimento de normas garante a manutenção e sobrevivência da civilização. A transgressão é muito perigosa por mostrar para os indivíduos uma nova possibilidade de ação e existência, por mais escandalosa que possa ser. Não é incomum vermos os jornais e mídias abarrotados de conteúdos sobre crimes, violências e transgressões, e muitas pessoas que consomem essas informações. Vemos como esse tipo de conteúdo tem um público grande e fiel interessado em saber mais sobre algum crime hediondo, sobre uma notícia incestuosa, e como as grandes mídias gostam de explorar a história de indivíduos transgressores, gerando um misto de choque, sentimento de injustiça e prazer em seus espectadores. Podemos encontrar na obra de Foucault escritos sobre a vigilância e punição dos indivíduos desviantes, dos loucos, e, analisado

profundamente hoje, será que essa vigilância, para além dos motivos de segurança, almeja fazer da vida dos indivíduos um show, com imagens em primeira mão? Ainda por cima, com a desculpa desavergonhada de que são informações relevantes para a sociedade, para pressionar a justiça a punir crimes, ou para “ensinar” pessoas a defenderem-se usando o exemplo de um infeliz que não teve a mesma sorte...

Voltemos ao nosso autor. Uma consideração importante sobre os primeiros surgimentos da moral e das noções de certo e errado estão bem explícitas neste trecho:

Segundo E. B. Tylor, o tratamento dado ao genro pela sogra seria uma forma de “não reconhecimento” (cutting) por parte da família da esposa. O marido é visto como um estranho até o nascimento do primeiro filho. Porém, mesmo deixando de considerar os casos em que esse acontecimento não suspende a proibição, pode-se objetar que essa explicação não esclarece o fato de o costume centrar-se na relação entre sogra e genro, ou seja, ignora o fator sexual, e que não considera o elemento de horror quase sagrado que se manifesta nos preceitos do impedimento. Uma mulher zulu, ao ser questionada sobre o motivo da proibição, deu a seguinte resposta, de um delicado sentimento: “Não está certo que ele veja os seios que amamentaram sua mulher” (FREUD, 2012, p. 22-23).

Nas sociedades civilizadas, a relação entre sogra e genro é muitas vezes percebida como problemática, embora não haja mais regras formais que impeçam o contato entre eles, como havia em tempos passados. No entanto, muitos dos conflitos que surgem entre esses dois parentes poderiam ser evitados se ainda houvesse normas sociais que restringissem sua interação, de maneira semelhante ao que ocorre em sociedades consideradas “primitivas”. A natureza dessa relação, mesmo em culturas modernas, parece intrinsecamente marcada por tensões e dificuldades, algo que é reforçado pelo fato de ser frequentemente alvo de piadas e comentários em tom humorístico (FREUD, 2012). Essa observação sugere que a relação entre sogra e genro é complexa, envolta em sentimentos ambivalentes que combinam afeição e hostilidade.

Freud (2012), prossegue em seu raciocínio, alegando que, do ponto de vista da sogra, uma série de fatores contribui para essa tensão. Há a dificuldade em aceitar a perda da filha, a desconfiança em relação ao homem a quem ela foi entregue e o desejo de manter sua posição de autoridade, conquistada ao longo dos anos no ambiente doméstico. Já do lado do genro, há uma resistência em submeter-se novamente a uma figura autoritária, o ciúme das pessoas que compartilharam a vida afetiva de sua esposa antes dele e o desconforto em reconhecer traços da mãe de sua companheira na sogra, que, embora tenha semelhanças com a filha, não possui a juventude e o frescor que ele valoriza em sua esposa. A psicanálise, ao investigar as motivações inconscientes que moldam os

comportamentos individuais, oferece uma visão mais aprofundada das causas subjacentes a esses conflitos. Um fator importante é a insatisfação psíquica que pode surgir na vida emocional da mulher com o passar do tempo, especialmente após o fim prematuro da intensidade conjugal. Nesses casos, a mãe pode projetar seus desejos e sentimentos nos filhos, vivendo vicariamente através deles. Quando essa identificação atinge níveis elevados, a mãe pode, inconscientemente, desenvolver sentimentos por quem sua filha ama, o que, em casos extremos, pode levar a conflitos internos severos e até a distúrbios neuróticos.

Esse processo de identificação com os filhos é um dos mecanismos pelos quais os pais lidam com a passagem do tempo e a perda da juventude. Quando essa identificação se torna profunda demais, pode levar a uma situação em que a sogra desenvolve sentimentos conflituosos em relação ao genro, com uma mistura de afeto proibido e hostilidade. Esse conflito pode manifestar-se através de atitudes de controle e irritabilidade, que, de certa forma, servem para reprimir os impulsos afetivos inaceitáveis. No caso do genro, a complexidade da relação com a sogra também pode ser explicada por fatores inconscientes. O processo de escolha de objeto amoroso, segundo Freud, muitas vezes passa pela imagem da própria mãe ou de figuras femininas da infância, como irmãs. Ao transferir esses sentimentos para um objeto externo, o genro pode encontrar na sogra traços que remetem à sua própria mãe, gerando uma ambivalência emocional. A proibição incestuosa desempenha um papel crucial aqui, pois impede que ele reconheça conscientemente essa genealogia emocional, facilitando a rejeição da sogra (FREUD, 2012).

A irritação e desconforto sentidos pelo genro em relação à sogra podem, então, ser vistos como resultado dessa tensão inconsciente, onde ela aparece como uma tentação incestuosa que deve ser evitada. Em algumas situações, o genro pode, de fato, sentir uma atração inicial pela sogra antes de se voltar para a filha, o que ilustra ainda mais essa complexa dinâmica psíquica. Com base nesses insights, é plausível sugerir que as severas proibições entre sogra e genro em sociedades primitivas tenham origem em uma tentativa de prevenir a ocorrência de relações incestuosas, mesmo que de forma inconsciente. Essas restrições, portanto, podem ser vistas como uma forma de proteger os indivíduos de impulsos que, embora reprimidos, ainda exercem influência significativa sobre as relações familiares.

As proibições não se limitam ao incesto direto entre parentes consanguíneos, mas se estendem a relações que, embora não explicitamente incestuosas, evocam fantasias inconscientes relacionadas ao desejo incestuoso reprimido. E com estes pensamentos,

FREUD (2012) permite que possamos ter uma breve ideia das possíveis bases da moral, do sentimento de culpa e da necessidade de estabelecer um código de leis e éticas nas sociedades, a fim de extinguir os sentimentos incestuosos e conflituosos que estavam presentes nas relações familiares. Nas palavras de Freud:

Não vejo nada contra a suposição de que justamente isso, o fator incestuoso da relação, motiva as proibições entre sogra e genro nos povos primitivos. Na explicação dos severos “impedimentos” entre os primitivos, portanto, nós favorecemos a opinião manifestada primeiramente por Fison, que enxerga nessas prescrições apenas uma proteção contra o possível incesto. O mesmo valeria para todas as demais proibições entre parentes sanguíneos ou por casamento. A diferença estaria em que no primeiro caso trata-se de um incesto direto, a intenção de preveni-lo seria consciente; no outro, que inclui a relação com a sogra, o incesto seria uma tentação da fantasia, proporcionada por elos intermediários inconscientes (FREUD, 2012, p. 25).

Na discussão anterior, pouco foi explorado sobre como o ponto de vista psicanalítico pode trazer novas perspectivas para a compreensão da psicologia dos povos, em especial no que tange ao tabu do incesto entre sociedades ditas "primitivas". O reconhecimento do horror ao incesto entre esses grupos já é amplamente aceito e, à primeira vista, pode parecer que não há necessidade de maior interpretação. No entanto, a psicanálise contribui com uma nova camada de entendimento ao relacionar esse fenômeno com aspectos infantis da psique humana, bem como com a dinâmica dos processos neuróticos.

Freud (2012), nos mostrou que a primeira escolha sexual de um menino tende a ser incestuosa, voltada para objetos proibidos, como a mãe ou a irmã. O desenvolvimento saudável implica na superação gradual dessa atração, enquanto o neurótico, por outro lado, ou não consegue romper com essas fixações infantis ou retrocede a elas, o que constitui o que Freud chama de "infantilismo psíquico". Em outras palavras, o neurótico permanece preso a um estágio primitivo da sexualidade, onde as fixações incestuosas da libido ainda desempenham um papel crucial, mesmo que de forma inconsciente. Assim, a relação com os pais, dominada por desejos incestuosos reprimidos, torna-se o cerne do que Freud identifica como o "complexo nuclear da neurose".

É importante notar que essa descoberta da centralidade do incesto para as neuroses frequentemente enfrenta descrença e resistência, especialmente entre adultos que se consideram normais. A rejeição generalizada dessas ideias pode ser interpretada, segundo Freud (2012), como uma manifestação da repressão: os indivíduos rejeitam com veemência aquilo que se alinha com seus desejos primitivos, agora inconscientes e profundamente recalçados. Desse modo, o que a psicanálise nos permite observar é que o

tabu do incesto, presente entre povos que considerados "selvagens", reflete uma reação defensiva diante de desejos que ainda permanecem vivos no inconsciente humano. Mesmo que esses impulsos incestuosos sejam suprimidos e inconscientes nas sociedades modernas, eles são vistos com tanto temor em culturas tradicionais que justificam a adoção de medidas rigorosas para mantê-los sob controle. Assim, o estudo desses povos fornece evidências adicionais da universalidade dos desejos incestuosos e do papel fundamental que desempenham tanto no desenvolvimento psicosexual quanto nos distúrbios neuróticos, e como ele se conecta com as estruturas que permitem um indivíduo ter o sentimento de culpa e o de um dever moral.

Para entendermos um pouco mais sobre o conceito de tabu, busquemos a origem da palavra. A palavra "tabu", originária da Polinésia, apresenta dificuldades de tradução para as línguas modernas, já que não possuímos um conceito equivalente. No entanto, culturas antigas, como a dos romanos, empregavam um termo semelhante, que captava parte do significado de "tabu". Da mesma forma, existem os termos em grego e hebraico que também refletem ideias próximas ao conceito polinésio. Povos de diferentes regiões, como da América, África e Ásia, também possuíam expressões análogas para o conceito. Mas o que significa então esta palavra? Ela carrega uma dualidade em seu significado: por um lado, refere-se ao "sagrado" ou "consagrado"; por outro, ao "perigoso", "proibido" ou "impuro". Seu oposto, em polinésio, é "noa", que significa "comum" ou "acessível". O tabu, portanto, refere-se a algo reservado, expresso por meio de proibições e restrições, e sua natureza está profundamente ligada à ideia de um "temor sagrado" (FREUD, 2012)

Em sua investigação sobre o tabu, Freud (2012) se depara com a ideia de que as proibições do tabu são diferentes das proibições religiosas ou morais tradicionais. Elas não se baseiam em mandamentos divinos e não fazem parte de um sistema organizado de normas que justifique as privações impostas. O tabu existe por si só, sem explicações racionais e de origem desconhecida, mas são aceitos como evidentes para os que vivem sob seu domínio. Segundo Wundt, o tabu representa o mais antigo código de leis não escritas da humanidade, sendo mais antigo que as próprias religiões, remetendo a uma era anterior à criação dos deuses.

Para uma descrição mais objetiva do conceito de tabu, Freud faz uso dos estudos do antropólogo Northcote W. Thomas, em seu verbete na "Encyclopaedia Britannica", que oferece uma análise detalhada. Ele explica que o tabu se relaciona a três aspectos principais: o caráter sagrado ou impuro de pessoas ou coisas; a proibição decorrente desse caráter; e a santidade ou impureza que resulta da violação da proibição. Além disso, diferentes classes de tabu são identificadas, como o tabu natural ou direto, que surge do

"mana", uma força misteriosa inerente a pessoas ou objetos, e o tabu indireto, que pode ser adquirido ou imposto por uma autoridade, como sacerdotes ou chefes.

Por fim, os objetos de tabu podem ser variados e, em sua maioria, servem para proteger tanto pessoas de importância, como líderes e sacerdotes, quanto os mais vulneráveis, como mulheres e crianças, contra a influência do mana. Eles também evitam o contato com cadáveres e a realização de certas atividades, como casamentos e rituais de iniciação, e visam garantir a proteção contra espíritos ou deuses. A violação de um tabu era originalmente considerada algo que trazia uma punição automática, imposta por uma força interior. Com o tempo, essa punição passou a ser associada à vontade dos deuses, e, posteriormente, a própria sociedade assumiu a responsabilidade de punir aqueles que transgrediam as regras, uma vez que suas ações colocavam em risco a coletividade (FREUD, 2012).

Assim, os primeiros sistemas penais da humanidade podem ter suas raízes no conceito de tabu. Desse modo, a violação de um tabu transformava o infrator em uma figura também considerada tabu, e alguns dos efeitos dessa violação podiam ser neutralizados por rituais de purificação. A origem do tabu é atribuída a um poder mágico especial, transmitido por pessoas e espíritos por meio de objetos inanimados. As leis então, dão materialidade para o tabu que, antes, em seu aspecto moral coletivo, era distinguido “por si só”, ou visto de maneira mais natural. Nesse processo, podemos pensar também em processo de racionalização da moral, que sai de seu aspecto intuitivo e natural, e passa a ser regida por um código de ética. Nas palavras de Freud (2012):

As mudanças que o tabu experimenta na cultura mais rica dos polinésios e do arquipélago malaio não são profundas, como admite o próprio Wundt. A maior diferenciação social existente nesses povos mostra-se no fato de que reis e sacerdotes exercem um tabu especialmente eficaz e são eles próprios sujeitos a uma maior coerção do tabu. Mas as verdadeiras fontes do tabu devem ser buscadas mais profundamente do que nos interesses das classes privilegiadas; “eles brotam ali onde os mais primitivos e mais duradouros instintos humanos têm sua origem, no temor à ação dos poderes demoníacos”. “Não sendo, originalmente, senão o temor objetivado do poder demoníaco que se supõe oculto no objeto ‘tabuizado’, o tabu proíbe irritar esse poder, e ordena que, onde este tenha sido provocado, deliberadamente ou não, a vingança do demônio seja afastada.” Pouco a pouco, então, o tabu torna-se um poder fundamentado em si mesmo, independente do demonismo. Torna-se a coerção do costume e da tradição e, enfim, da lei. “Mas o mandamento implícito por trás das proibições do tabu, que tanto variam conforme o tempo e o lugar, é originalmente um só: ‘Guarda-te da ira dos demônios’.” (FREUD, 2012, p. 32).

Deixando um pouco de lado a parte histórica e antropológica dos povos mencionados, tentemos entender o tabu à luz da psicanálise. A abordagem psicanalítica do

tabu revela uma relação interessante entre os fenômenos inconscientes e as proibições obsessivas dos neuróticos. O tabu, assim como os comportamentos de pessoas com transtornos obsessivos, parece seguir um padrão de proibições rígidas e irracionais, que se impõem sem uma razão aparente e com uma forte sensação de perigo associado à transgressão (FREUD, 2012). Para os doentes obsessivos, essas proibições aparecem subitamente e devem ser seguidas devido a um medo avassalador, sem a necessidade de uma punição externa. Essa experiência é semelhante ao que ocorre com o tabu, onde a violação gera uma sensação de desgraça iminente.

Além disso, os obsessivos, assim como os que seguem os tabus, não conseguem explicar o motivo exato pelo qual certas ações são proibidas, limitando-se a um vago pressentimento de que algo ou alguém pode ser prejudicado. Esse prejuízo, no entanto, raramente é claramente identificado. Um aspecto central das proibições obsessivas, tanto nos neuróticos quanto no tabu, é o medo do contato. Esse "medo do toque" (*délire de toucher*) não se limita ao contato físico, mas também abrange o contato mental ou simbólico. Qualquer pensamento que leve à proximidade com o objeto proibido é igualmente evitado. No caso do tabu, essa mesma amplitude se manifesta, onde as proibições podem se estender a várias situações ou objetos, muitas vezes sem uma razão lógica, mas de forma a "contaminar" outros objetos e pessoas.

Freud (2012) diz que essa característica de contágio e transmissibilidade é observada tanto no tabu quanto no comportamento obsessivo, em que a violação de uma regra leva a uma expansão das proibições para outros objetos ou pessoas. Um exemplo desse deslocamento pode ser encontrado nas tradições dos maoris e nos casos clínicos de pacientes obsessivos, onde a proibição se transfere de um objeto para outro por associações mínimas, tornando impossível o contato com uma gama cada vez maior de elementos ao redor. Essa comparação psicanalítica sugere que tanto o tabu quanto as proibições obsessivas compartilham uma origem psicológica comum, ligadas à dinâmica inconsciente do medo e da culpa, revelando como ambos os fenômenos podem ser expressão de um mecanismo psíquico mais profundo.

Freud (2012) exemplifica com dois casos: a semelhança entre o comportamento obsessivo de um paciente e as proibições de tabu encontradas em sociedades tradicionais, como entre os maoris. No caso do chefe maori, a proibição de soprar o fogo está baseada na crença de que seu "alento sagrado" poderia transmitir uma força perigosa em uma cadeia de contágio, do fogo para a panela, da panela para o alimento e, finalmente, para a pessoa que consumisse esse alimento, resultando em sua morte. Esse medo de contaminação, baseado em associações aparentemente irracionais, também está presente

na neurose obsessiva da paciente descrita por Freud. Ela exige que um objeto trazido por seu marido seja removido, porque o objeto foi comprado em uma rua cujo nome, "Hirsch", é o mesmo da amiga da paciente, agora considerada "impossível" ou tabu. A simples conexão entre o nome da rua e o nome da amiga transforma o objeto em algo que não pode ser tocado ou mantido em sua casa, da mesma forma que o sopro do chefe maori transformaria o fogo e o alimento em algo mortal. Esses exemplos mostram como tanto os tabus quanto as obsessões neuróticas operam através de uma lógica de contágio simbólico, em que associações indiretas podem levar à criação de proibições complexas e desprovidas de uma base racional aparente.

As proibições obsessivas trazem consigo formidáveis renúncias e limitações da vida, tal como as proibições do tabu, mas uma parte delas pode ser cancelada mediante a execução de determinadas ações, que então têm de ocorrer, que possuem caráter obsessivo — atos obsessivos —, e de cuja natureza como penitência, expiação, medida defensiva e limpeza não pode haver dúvida. A mais comum destas ações obsessivas é a lavagem com água (mania de lavagem). Também algumas proibições do tabu podem ser assim substituídas, sua violação pode ser reparada por tal “cerimônia”, e a lustração com água é aí novamente a preferida (FREUD, 2012, p. 36).

Mais adiante, Freud (2012) explora a relação entre os tabus e os desejos inconscientes, sugerindo que as mais antigas proibições do tabu – como não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do mesmo totem – refletem os mais profundos e primordiais apetites humanos. Ele compara esses tabus com os desejos infantis identificados pela psicanálise, especialmente o desejo de eliminar o pai e unir-se à mãe, conhecido como complexo de Édipo. Nosso autor propõe que o tabu é uma resposta a impulsos inconscientes reprimidos, e o medo associado ao tabu surge da ambivalência em relação a esses desejos proibidos. Quando alguém viola um tabu, torna-se ele mesmo tabu, pois sua transgressão incita outros a querer fazer o mesmo. A violação do tabu desperta a inveja – se alguém fez algo proibido, os outros podem sentir o desejo de imitá-lo. Portanto, o indivíduo que transgredir um tabu é considerado "contagioso" e precisa ser evitado.

Além disso, Freud (2012) argumenta que certas pessoas ou situações, mesmo sem terem violado um tabu, também se tornam tabu porque despertam desejos proibidos em outros. Reis, chefes, mortos, recém-nascidos, mulheres menstruadas ou em trabalho de parto, e aqueles que atingem a maturidade sexual são tabu porque suas condições excepcionais suscitam atração ou tentação nos demais. A presença dessas figuras ou estados cria um conflito de ambivalência, tornando-os perigosos, já que ceder a esses impulsos seria infringir o tabu. Assim, a função do tabu é conter esses desejos proibidos e prevenir que se transformem em ações. Para isso, Freud elabora uma simples resposta ao medo de infringir o tabu, uma característica demasiada humana, e um tanto curiosa:

Sabemos, sem o compreender, que quem faz o proibido, quem viola o tabu, torna-se ele mesmo tabu. Mas como harmonizar esse fato com aquele outro, de o tabu se ligar não apenas a pessoas que fizeram algo proibido, mas também às que se acham em estados especiais, a esses estados mesmos e a coisas impessoais? Que perigosa característica pode ser esta, que é sempre a mesma em todas essas diferentes condições? Apenas uma: a de ativar a ambivalência do ser humano e levá-lo à tentação de infringir o tabu. [...] O indivíduo que violou um tabu torna-se ele mesmo tabu, porque tem o perigoso atributo de tentar outros a seguir seu exemplo. Ele provoca inveja;h por que lhe deveria ser permitido o que a outros é proibido? Ele é, portanto, realmente contagioso, na medida em que todo exemplo convida à imitação, e por isso tem de ser evitado. (FREUD, 2012, p. 40).

Freud (2012) sugere que a transmissibilidade do tabu – a capacidade de se espalhar de uma pessoa para objetos e de um objeto para outro – reflete o comportamento dos impulsos inconscientes, que têm uma tendência a se deslocar por meio de associações, como se vê nas neuroses. Isso ajuda a explicar o "contágio" do tabu: objetos que entram em contato com o tabu tornam-se eles mesmos tabu, pois evocam ou mantêm viva a memória dos desejos proibidos. Freud propõe que o conceito de mana (a força mágica atribuída a objetos ou pessoas no sistema de tabu) pode ser interpretado como a capacidade de lembrar ao indivíduo os desejos reprimidos e induzi-lo à tentação de quebrar as proibições associadas a esses desejos. No contexto psíquico primitivo, a lembrança de um ato proibido automaticamente reacende o desejo de cometê-lo, de modo que a lembrança e a tentação andam juntas. Assim, a violação de um tabu se propaga como um contágio, levando à tentação de outros transgredirem as mesmas normas.

Nosso autor também observa que a penitência, como forma de reparar a violação do tabu, implica uma renúncia. Isso sugere que a obediência ao tabu, desde o princípio, representava uma renúncia a algo desejado. Portanto, a ideia de expiação (como compensação pela quebra de um tabu) revela a natureza do tabu como uma imposição de controle sobre desejos proibidos, sendo a penitência uma forma de restaurar o equilíbrio por meio de outra renúncia. Freud (2012) conclui que, nas cerimônias do tabu, a penitência é uma prática mais primitiva do que a purificação, uma vez que a renúncia está mais diretamente ligada à estrutura psíquica desses rituais. Aqui, essa penitência pode ser entendida também como uma espécie de tribunal, que julga e estabelece um sacrifício a ser pago, de acordo com a gravidade do tabu violado.

Muitas religiões se basearam nesse sistema de penitência, principalmente por entender os desviantes como sujeitos possuídos por demônios ou entidades malignas, mas aqui, na perspectiva psicanalítica, abre-se uma nova possibilidade acrescida de uma nova

lente de olhar o ser humano: entendê-lo a partir de seus processos conscientes e inconscientes, desmistificando, de certa maneira, a conduta e desejos humanos. Vamos passar a explorar, a partir daqui, a ideia do sentimento e consciência de culpa, e este trecho é um bom ponto de partida para iniciarmos nossa reflexão:

Se não estamos errados, a compreensão do tabu também lança luz sobre a natureza e a gênese da consciência moral [Gewissen]. Podemos falar, sem esticar os conceitos, de uma consciência do tabu [Tabugewissen] e uma consciência de culpa do tabu [Tabuschuldbewusstsein], após a transgressão do tabu. A consciência do tabu é provavelmente a mais antiga forma que encontramos do fenômeno da consciência. Pois o que é “consciência” [Gewissen]? Conforme o testemunho da linguagem, é aquilo que se sabe com a maior certeza [am gewissesten weiss]; há línguas em que a sua designação mal se distingue daquela de consciência [Bewusstsein]. Consciência é a percepção interna da rejeição de determinados desejos existentes em nós; mas a ênfase está em que essa rejeição não precisa apelar para nenhuma outra coisa, que está segura [gewiss] de si mesma. Isso torna-se ainda mais claro no caso da consciência de culpa, da percepção da condenação interior dos atos mediante os quais concretizamos determinados desejos. (FREUD, 2012, p. 74-75)

A compreensão do tabu oferece uma perspectiva sobre a gênese da consciência moral e da consciência de culpa. Ele sugere que, assim como o tabu é um conjunto de proibições rígidas que despertam uma sensação de culpa ao serem violadas, a consciência moral também pode ser entendida como uma forma primitiva de percepção da rejeição de certos desejos. A consciência, para Freud (2012), seria a percepção interna de que determinados desejos são inaceitáveis, e essa rejeição é tão segura de si que não precisa de justificativa externa. No caso da consciência de culpa, Freud a descreve como uma manifestação emocional associada à condenação de atos que resultam da concretização de desejos reprimidos. Ele nota que esse sentimento de culpa surge de maneira espontânea, sem que a pessoa saiba necessariamente a origem do desconforto.

Assim como os povos "selvagens" sentem culpa por violar tabus sem uma explicação clara, a consciência de culpa nos neuróticos obsessivos é caracterizada por uma ansiedade sem causa racional aparente. Freud argumenta que o comportamento obsessivo e a intensa conscienciosidade dos neuróticos são, em parte, reações defensivas contra desejos reprimidos que espreitam no inconsciente. Isso sugere que a consciência de culpa tem suas raízes na ambivalência emocional – sentimentos contraditórios em relação a pessoas ou ações, com um dos polos reprimido no inconsciente e o outro dominando conscientemente. Ao traçar um paralelo com o tabu, nosso autor sugere que a consciência de culpa é uma forma de angústia derivada da repressão de desejos proibidos. Ele associa essa angústia à transformação da libido reprimida, um conceito central na psicanálise, e vê

no caráter punitivo da consciência uma função semelhante à punição automática do tabu (FREUD, 2012).

Freud (2012) finaliza afirmando que as proibições só são necessárias quando há uma forte corrente de desejo em direção à transgressão. Aplicando essa lógica, ele sugere que, mesmo que não pareça, os primitivos devem ter sido tentados por coisas como matar reis e sacerdotes ou cometer incesto, uma ideia que ele admite ser controversa quando aplicada a mandamentos que, em sociedades modernas, são vistos como hediondas, como "Não matarás". Freud argumenta que, ao reconhecer a força dos impulsos inconscientes, como a tentação de matar, compreendemos que proibições como o tabu ou as normas morais não são psicologicamente supérfluas, mas necessárias para controlar desejos inconscientes. Ele sugere que, mesmo que na consciência acreditamos não ter tais desejos, a psicanálise revela que eles existem no inconsciente e produzem efeitos psíquicos. Esse entendimento é derivado de sonhos e do comportamento de neuróticos obsessivos, que criam regras rígidas e autopunições para se protegerem de seus próprios impulsos intensificados.

A ambivalência fundamental que caracteriza a relação com esses impulsos: sentimentos opostos coexistem, mas a corrente positiva de desejo é mantida inconsciente, enquanto a negativa (a proibição) predomina na consciência. Isso explica a força de proibições como o tabu. Ele também chama a atenção para a natureza especial do inconsciente, onde os impulsos podem deslocar-se, sobreviver ao tempo e aparecer de maneira estranha em novos contextos, sem se ajustar às circunstâncias atuais. Esse processo de deslocamento psíquico permite que impulsos antigos, adequados a outras épocas e contextos, continuem a existir e a influenciar o comportamento humano (FREUD, 2012). Por fim, se essas ideias, desenvolvidas com mais cuidado, podem ser fundamentais para a compreensão da evolução cultural, pois muitos dos fenômenos observados nas culturas atuais poderiam ser rastreados até impulsos e processos inconscientes de épocas remotas.

Na obra, nosso autor aponta para uma distinção significativa entre a neurose obsessiva e o comportamento primitivo em relação ao tabu. Nos povos primitivos, a violação do tabu geralmente traz a expectativa de punição direta ao infrator, com medo de doenças graves ou até mesmo da morte. Este é um temor egoísta, centrado no próprio infrator. Por outro lado, nos neuróticos obsessivos, há um comportamento altruísta: o medo de punição não recai sobre o próprio doente, mas sobre uma pessoa amada ou próxima, que, durante a análise, é identificada como alguém de grande importância emocional. Freud (2012) ressalta ainda que, no caso dos povos primitivos, quando a punição

automática não ocorre, o grupo inteiro se sente ameaçado, o que gera um sentimento de solidariedade coletiva. A comunidade então se apressa a punir o infrator, impulsionada pelo medo do contágio do exemplo — ou seja, que outros possam ceder à mesma tentação de violar o tabu. Esse fenômeno reforça a ideia da capacidade de contágio do tabu: quando uma pessoa cede ao desejo reprimido, todos os outros membros da comunidade também sentem esse desejo despertado. A punição ao infrator, além de ser uma forma de sufocar essa tentação coletiva, muitas vezes permite aos punidores, sob o disfarce da justiça, expressar o mesmo impulso proibido.

Essa dinâmica coletiva de punição não só justifica o ato punitivo, mas também reflete o fato de que os mesmos impulsos reprimidos presentes no infrator estão latentes em todos os membros da comunidade. É uma explicação psicanalítica do sistema de punição, mostrando como o desejo reprimido se manifesta tanto no infrator quanto naqueles que o punem (FEUD, 2012). Como mencionamos sobre as religiões e suas penitências, Freud nos trás uma interessante comparação entre as pessoas religiosas e as neuróticas, no que se refere ao processo do sentimento de culpa:

Nisso a psicanálise está confirmando o que dizem os homens devotos: que somos todos pecadores. Como explicar a surpreendente nobreza da neurose, que nada teme em relação a si, mas tudo em relação a alguém que ama? A pesquisa psicanalítica mostra que essa atitude não é primária. Originalmente, isto é, no começo da doença, a ameaça de castigo aplicava-se à própria pessoa, como entre os selvagens; em cada caso, temia-se por sua própria vida; somente depois o medo da morte foi deslocado para uma pessoa amada. O processo é um tanto complicado, mas podemos abarcá-lo inteiramente. Na raiz da proibição há normalmente um impulso mau — um desejo de morte — em relação a uma pessoa amada. Este é reprimido mediante uma proibição, e esta é ligada a uma determinada ação, que, digamos, representa a ação hostil contra a pessoa amada, mediante deslocamento; a execução desse ato é ameaçada com a pena de morte. Mas o processo vai adiante, o desejo original de que a pessoa amada morra é substituído pelo medo de que morra. Quando a neurose se revela tão afetuosamente altruísta, portanto, ela está compensando a atitude oposta de brutal egoísmo que lhe é subjacente. Se chamamos de sociais os sentimentos que são determinados pela consideração pelo outro e que não o veem como objeto sexual, podemos destacar o recuo desses fatores sociais como um traço fundamental da neurose, depois encoberto pela supercompensação (FREUD, 2012, p. 77-78).

Freud (2012) aponta que o tabu, especialmente no que diz respeito ao medo do contato, apresenta grande semelhança com o *délire de toucher* dos neuróticos obsessivos, que frequentemente se manifesta como um medo patológico de tocar em algo, muitas vezes relacionado ao medo de contato sexual. A psicanálise revelou que os impulsos instintuais desviados e deslocados na neurose têm uma origem predominantemente sexual.

No contexto do tabu, o contato proibido adquire um sentido mais amplo, não apenas sexual, mas também relacionado ao ato de ataque ou apoderamento. O exemplo dado é a proibição de tocar em um chefe ou em objetos associados a ele, que visa reprimir impulsos agressivos ou dominadores. Essa diferença, no entanto, reflete o fato de que, enquanto na neurose obsessiva os elementos sexuais são preponderantes, nas formações culturais do tabu os instintos sociais (compostos de impulsos egoístas e eróticos) desempenham um papel mais significativo.

As neuroses, como a obsessiva, podem ser vistas como distorções ou caricaturas de grandes produções culturais, como a arte, a religião e a filosofia. Por exemplo, a histeria seria uma caricatura de uma obra de arte, a neurose obsessiva, uma caricatura de uma religião, e o delírio paranoico, de um sistema filosófico. A distinção entre as neuroses e as produções culturais deriva do fato de que as neuroses são formações associadas ao indivíduo, enquanto as produções culturais resultam do trabalho coletivo e social. Assim, Freud (2012) conclui que as neuroses são sociais porque se originam do desejo de escapar da realidade, criando um mundo de fantasia individual. A realidade, por outro lado, é constituída pela sociedade e suas instituições, e o afastamento do neurótico dessa realidade implica uma retirada da comunidade humana. As formações culturais, como a religião e a filosofia, têm uma base social e coletiva, enquanto a neurose se desenvolve de forma individual, buscando satisfazer necessidades pessoais fora da estrutura social.

#### **4. Freud e Foucault: convergências e divergências.**

Ao longo de nosso trabalho, observamos que a tentativa de encontrar pontos de convergência entre as teorias de Freud e Foucault revelou-se uma empreitada intelectualmente desafiadora, dada a disparidade de abordagens que cada um dos autores adota em relação ao estudo da sexualidade. Enquanto Freud fundamenta sua teoria na concepção de uma repressão sexual, Foucault concentra-se na análise das dinâmicas de poder e conhecimento que permeiam as práticas sociais relacionadas à sexualidade. Apesar da complexidade envolvida nessa tentativa de reconciliação teórica, sua realização promete trazer contribuições valiosas para o enriquecimento do debate contemporâneo sobre a sexualidade e seus desdobramentos na sociedade atual. Para uma compreensão mais aprofundada do trabalho de Foucault sobre a história da sexualidade e sua relação com a psicanálise, é necessário situá-lo dentro do contexto mais amplo de sua obra. Foucault propõe uma abordagem genealógica da história, que se opõe à visão tradicionalmente linear e progressista da evolução histórica. Essa abordagem genealógica

busca identificar as múltiplas fontes e dinâmicas de poder que moldam as práticas sociais e discursivas em torno da sexualidade, destacando a complexidade e a contingência dos processos históricos (ASSIS; OLIVEIRA, 2010).

Para sintetizar nossos estudos, de maneira resumida, e com o uso de nossos comentadores Gomes, Ferreri e Lemos (2018), vimos que em "A Vontade de Saber", Foucault introduz a ideia de biopoder, uma forma de poder que regula e gerencia as práticas essenciais para a vida humana. Essa análise prepara o terreno para entender como as tecnologias de poder operam sobre os corpos e as vidas das pessoas. No segundo volume, "O Uso dos Prazeres", Foucault explora o dispositivo de sexualidade através da ética sexual dos gregos antigos, destacando como a liberdade individual, o poder pessoal e o acesso à verdade eram inter-relacionados. No terceiro volume da série "História da Sexualidade", intitulado "O Cuidado de Si", o foco se volta para os primeiros séculos da era cristã, examinando o período helenístico e romano. Foucault discute como essas épocas introduziram novas perspectivas sobre as relações entre casais, os papéis políticos e os deveres cívicos. A noção de "cuidado de si" é central nessa discussão, sendo vista como uma prática que molda a vida como uma obra de arte, através de um processo de autoestilização e reflexão constante.

Na antiguidade, os gregos buscavam dar estilo às suas vidas através de técnicas para modelar suas condutas, promovendo um trabalho contínuo sobre si mesmos e uma reflexão sobre essas práticas. Essas técnicas envolviam interações com os outros, a busca pela verdade e o exercício do discurso franco. Contudo, essas práticas de estilização e cuidado de si eram realizadas dentro de um quadro de princípios e limites que funcionavam como condições para a ação. A noção de cuidado de si, como apresentada por Foucault, oferece uma base para analisar as práticas políticas, tanto no governo de si quanto no governo dos outros. Essa perspectiva sugere que as práticas de cuidado de si não são apenas individuais, mas também possuem uma dimensão política e ética, influenciando a forma como os indivíduos se relacionam consigo mesmos e com a sociedade (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018).

Para contextualizar nossos estudos e situar na linha do tempo sobre o que nosso autor estava pesquisando no momento, no curso de 1982, "A Hermenêutica do Sujeito", Foucault explora duas discussões principais que emergem de suas pesquisas. Primeiro, ele traça um paralelo entre o conceito de cuidado de si e o de conhece-te a ti mesmo, destacando como, ao longo da história da filosofia, o conhecimento de si foi privilegiado, enquanto a noção greco-romana de cuidado de si foi marginalizada e frequentemente esquecida nos relatos tradicionais sobre os grandes feitos da humanidade. Em seguida,

Foucault aborda a importância do cuidado de si na ética grega, particularmente entre os séculos IV e II a.C., onde se integrava ao campo filosófico e estava associado a práticas como ritos de purificação, concentração da alma e resistência (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018).

Foucault aponta que o cuidado de si estava ligado a uma prática espiritual que incorporava três princípios fundamentais: a verdade não é automaticamente acessível ao sujeito através de simples conhecimento; o acesso à verdade exige uma transformação do sujeito, que deve se tornar, em certo sentido, um "outro"; e, por fim, o sujeito deve pagar um "preço" pela verdade, um preço que envolve uma transformação de sua própria existência. Esse processo de transformação era entendido como uma "conversão" a si mesmo, que se dava através de duas direções: um movimento de "eros", onde a verdade ilumina o sujeito, e um movimento de "áskesis", que representa um trabalho sobre si mesmo, onde o sujeito é responsável por seus pensamentos e ações.

Segundo Gomes, Ferreri e Lemos (2018), os estudos do nosso autor propunha que o cuidado de si era fundamental para a constituição do indivíduo como sujeito, e essa autoformação era guiada por princípios e limites que, embora não eternos, não podiam ser alterados arbitrariamente. A moral greco-romana, como proposta por Foucault em "*O Uso dos Prazeres*" (1984) e "*O Cuidado de Si*" (1985) não se baseava na universalidade de um fundamento nem na reflexão sistemática sobre o sujeito como uma entidade pré-existente. Em vez disso, a moral grega respeitava o caráter individual da conduta, onde a escolha do modo de vida era uma questão pessoal e o trabalho sobre si mesmo dependia de técnicas que não eram normativas nem codificadas.

A moral antiga, segundo Foucault, estava centrada no trabalho sobre si, uma ascética que se tornava matriz constitutiva do êthos, envolvendo a relação do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com a verdade. Essa perspectiva transforma a estética da existência em uma forma de ética caracterizada pela crítica e experimentação, onde os indivíduos refletiam sobre suas práticas e buscavam a transformação de si mesmos. A busca por essa transformação tornava o cuidado de si um princípio fundamental para o autoconhecimento, sugerindo que não se pode mudar o modo de ser no mundo sem alterar o próprio "ethos" (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018). Foucault observa que, nos séculos I e II d.C., durante o período helenístico-romano, a noção de cuidado de si tornou-se um "acontecimento no pensamento", uma cultura de si que percorreu toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã.

A pesquisa histórica que Foucault (2010a) apresenta no curso de 1982 (A hermenêutica do sujeito) nos faz entender ainda que os princípios do

cuidado de si serviam para medir e confirmar a independência do que se era capaz a respeito de tudo o que não fosse indispensável e essencial à vida: serviam, àqueles que os seguissem, a familiarizar-se com o mínimo (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018, p. 191)

Além das práticas de si que implicavam em uma constituição estética da existência, Michel Foucault destaca que uma das principais preocupações na Antiguidade grega eram as técnicas de subjetivação. Essas técnicas se referiam à formação dos jovens, à construção de si e à busca por uma vida temperante e digna. A partir da problematização dessas técnicas, Foucault explora uma noção de moral que não se centrava na figura do sujeito, nem promovia um assujeitamento, mas era uma experiência moral não centrada no sujeito e em sua relação específica com a verdade (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018). Ele não propõe a moral antiga como um modelo a ser seguido, mas como uma maneira de compreender como foi possível uma configuração de pensamento moral diferente daquela que conhecemos na contemporaneidade.

Foucault questiona a adequação de uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito na atualidade, sugerindo que essa busca por uma forma de moral universal, obrigatória para todos, é desastrosa. Para ele, a noção moderna de "sujeito" está ligada à ideia de assujeitamento, ou seja, à produção do sujeito através de práticas de dominação e normatização. Em contraste, nas civilizações greco-romanas antigas, a produção de subjetividade se dava através de modos de constituição de si. Nesse contexto, a obra de Foucault nos leva a pensar a vida como uma obra de arte, e a ética como uma estética da existência, atravessando um campo de problematizações e normas morais. Ele observa como as práticas cristãs incorporaram elementos das práticas antigas, transformando-se em morais que se integraram aos saberes pedagógicos, médicos e psicológicos a partir do século VI. Na Antiguidade, a busca por ser um sujeito moral e a ética da existência envolviam a afirmação da liberdade e a formação de uma vida que fosse reconhecida e apreciada pelos outros e pela posteridade (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018).

Ainda segundo nossos comentadores Gomes, Ferreri e Lemos (2018), Foucault distingue entre regras de conduta e a maneira como um indivíduo se conduz moralmente, que implica uma relação ética consigo mesmo. Ele sublinha que uma ação moral não se limita a seguir uma regra, mas envolve uma relação com o real e com o código, além de uma relação consigo mesmo. Isso inclui uma autoformação como sujeito moral através de modos de subjetivação e práticas de si. Postula-se então quatro aspectos que constituem sua compreensão de "ética": "determinação da substância ética," que se refere à forma como o indivíduo se torna o foco de sua conduta moral; "modo de sujeição," que é como o

indivíduo se relaciona com as regras morais e sente a obrigação de segui-las; "elaboração do trabalho ético," que envolve a transformação de si mesmo em um sujeito moral; e "teleologia do sujeito moral," que é a forma de subjetividade que o indivíduo busca alcançar, indicando que uma ação é moral não em si mesma, mas em relação ao conjunto de uma conduta moral.

Assim, a complexidade das relações morais e éticas se situa entre a constituição de códigos morais e os modos pelos quais os indivíduos se sujeitam ou resistem a esses códigos. Também abrange a orientação ética, centrada nas formas de subjetivação e nas práticas de si, enfatizando as formas de relação consigo mesmo, os procedimentos e técnicas de auto-exame, e as práticas de autotransformação. Desse modo:

Nessa relação entre liberdade, ética e cuidado de si, a liberdade era entendida como uma prática na qual o sujeito não poderia sentir-se dominado pelos outros e nem por si mesmo, e, para tanto, para o bem dessas práticas de liberdade, se fazia necessário ocupar-se de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para conhecer-se e dominar os apetites que poderiam, por ventura, extasiar esse mesmo sujeito (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018, p. 193).

Após essa breve contextualização, como nosso objetivo não é aprofundarmos na ética clássica, voltemos ao nosso objeto de estudo, que é pensarmos em como esses estudos de ética podem ser aplicados na nossa atualidade. Os modos contemporâneos de governar frequentemente insistem na disseminação de discursos impositivos de verdades, legitimando as ações do governo. Nesse contexto, o desafio do cuidado de si em um cenário político pode ser sua relação com o cuidado da verdade, como Foucault apontou em uma entrevista em 1984. Ele afirmou que, embora não seja possível exigir que um governo diga toda a verdade, é possível exigir transparência em relação a projetos, táticas e certos aspectos de seu programa. Foucault destaca a importância da "parrhesia" (a livre fala) dos governados, que podem e devem interpelar o governo com base em seu conhecimento e experiência como cidadãos (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018).

Considerando que muitos enunciados relacionados à gestão e cuidado da vida, especialmente ao longo do século XX, estão baseados em dispositivos de verdade de caráter político, Foucault alertava que o problema não é apenas mudar a "consciência" das pessoas, mas questionar o regime político, econômico e institucional de produção da verdade. Ele define "verdade" não como um conjunto de fatos a serem descobertos, mas como as regras que distinguem o verdadeiro do falso e atribuem efeitos de poder ao verdadeiro. Assim, os dispositivos de verdade nas ações políticas atuais sustentam discursos que justificam o governo em nome da vida, buscando "qualidade de vida" e

longevidade, refletindo uma biopolítica. Contudo, esses dispositivos também operam a partir de uma crescente dependência da vida à administração e ao controle, manifestando um biopoder que subjuga a vida ao comando político (GOMES; FERRERI; LEMOS, 2018).

Gomes, Ferreri e Lopes (2018) apontam que os estudos de nosso autor sugere que o cuidado filosófico de dizer a verdade pode ser uma forma de enfrentar tais ações políticas, pois esse cuidado remete a uma dimensão ética e à liberdade do sujeito, afirmando que a liberdade não é uma condição natural do ser humano, nem se resume a agir sem impedimentos externos. Em vez disso, a liberdade é o efeito de ações que podem tanto limitar quanto possibilitar outras ações. Dessa forma, Foucault argumenta que não existe uma liberdade única, mas práticas de liberdade que podem tanto criar modos de governar quanto resistir ao governo dos outros. As relações do sujeito com os jogos de produção de verdade, seja através da análise de discursos científicos ou de práticas coercitivas institucionalizadas, são temas centrais nos escritos de Foucault e continuam relevantes. Nas civilizações grega e romana, o cuidado de si estava intrinsecamente ligado às relações de poder entre indivíduos. Aquele que cuidava de si e de suas responsabilidades sabia manter relações prudentes com os outros, o que também se refletia nas relações políticas.

Por fim, segundo nossos comentadores Gomes, Ferreri e Lopes (2018), Foucault apresenta um sujeito ético-político ativo, cujas práticas são influenciadas pela cultura e sociedade em que está inserido. Esse sujeito deve buscar uma postura ativa, exigindo respaldos éticos, pedagógicos e ontológicos nas relações políticas contemporâneas, promovendo um cuidado ético e político tanto para consigo quanto para com os outros, em prol de uma coletividade.

## **5. Síntese das interações entre a metapsicologia freudiana e ética em Foucault**

A relação entre a metapsicologia freudiana e a ética foucaultiana pode ser sintetizada a partir do modo como cada autor concebe a subjetividade, a moralidade e os mecanismos de controle que estruturam o comportamento humano. Freud, ao elaborar sua teoria sobre o aparelho psíquico, propõe que a consciência moral se forma por meio da internalização das normas sociais no Supereu, resultando no sentimento de culpa. Para ele, a culpa emerge como uma consequência inevitável do desenvolvimento psíquico, fruto da repressão dos desejos inconscientes e do conflito entre as instâncias psíquicas. O Supereu funciona como uma instância normativa, que julga, pune e regula a conduta do sujeito,

criando um modelo de moralidade baseado em ideais internalizados. Assim, Freud vê a formação da moralidade como um processo essencialmente psíquico, ainda que determinado por influências sociais e culturais.

Foucault, por outro lado, não atribui a moralidade a um processo interno da psique, mas a mecanismos históricos e discursivos que regulam os corpos e as subjetividades. Ele entende a moralidade como um produto das relações de poder e das práticas discursivas que disciplinam os indivíduos. O conceito de biopoder é fundamental nesse sentido, pois descreve como o poder moderno não apenas reprime, mas também produz subjetividades ao normatizar condutas e estabelecer padrões de comportamento. Se, para Freud, a moralidade decorre do conflito entre o desejo e a repressão, para Foucault, ela é um efeito da disciplinarização dos corpos e da gestão das populações. A culpa, nesse contexto, não é um fenômeno exclusivamente psíquico, mas uma estratégia de controle social que condiciona os sujeitos a se autocensurarem e se autoanalisarem constantemente.

A interseção entre esses dois pensadores se dá precisamente na maneira como ambos reconhecem a centralidade do controle na constituição do sujeito moral. Freud enfatiza a repressão interna dos impulsos como condição da vida civilizada, enquanto Foucault demonstra como essa repressão não é apenas um fenômeno psíquico, mas também um dispositivo de poder historicamente construído. A psicanálise freudiana, ao descrever o funcionamento do Supereu, acaba por revelar a própria estrutura de normalização que Foucault analisa em suas genealogias da moral. O que Freud interpreta como um processo necessário para a formação do eu moral, Foucault entende como um efeito das tecnologias de poder que moldam as subjetividades ao longo da história.

Essa diferença de perspectiva também se reflete na forma como cada um compreende a sexualidade e sua relação com a ética. Freud vê a sexualidade como um eixo fundamental da psique, cujas pulsões devem ser reguladas para que o sujeito possa se inserir na sociedade. A repressão da sexualidade é, portanto, um elemento inevitável da cultura, gerando neuroses e conflitos internos que são trabalhados na psicanálise. Foucault, por sua vez, rejeita a noção de que a repressão seja o princípio organizador da sexualidade moderna. Em vez disso, argumenta que a sexualidade é um constructo discursivo, um campo de saber-poder que define o que é normal e o que é desviante, promovendo formas específicas de subjetivação.

A genealogia foucaultiana da moral permite, então, um questionamento crítico sobre a concepção freudiana do sentimento de culpa. Se Freud o entende como um fenômeno universal, decorrente da constituição psíquica do sujeito, Foucault mostra que os modos de subjetivação são historicamente variáveis. O sentimento de culpa não seria,

portanto, uma estrutura atemporal do psiquismo humano, mas um efeito das relações de poder e das práticas discursivas que modulam os indivíduos em diferentes períodos históricos. Isso implica que a própria psicanálise, enquanto discurso sobre a subjetividade, participa desse regime de poder, pois oferece um modelo normativo do sujeito e de seus conflitos internos.

A convergência entre Freud e Foucault, portanto, não se dá na fundamentação da moralidade, mas na possibilidade de compreender como a subjetividade é produzida. Freud ilumina os mecanismos psíquicos da moralidade, enquanto Foucault expõe as condições históricas e sociais que permitem a emergência desses mecanismos. A psicanálise descreve a culpa como um fenômeno estruturante da subjetividade; a genealogia foucaultiana, por sua vez, revela que essa culpa é, em grande parte, um efeito de discursos e práticas que disciplinam os corpos e regulam os desejos. Se Freud investiga o funcionamento interno da psique, Foucault desloca o olhar para as condições externas que tornam essa psique possível.

Dessa forma, o diálogo entre esses dois pensadores permite uma abordagem mais abrangente da moralidade, que não se restringe ao campo da psicanálise nem se limita à crítica foucaultiana do poder. Ao articular a repressão psíquica com as estruturas de controle social, é possível compreender como os sujeitos internalizam normas e regulam seus próprios desejos não apenas por um imperativo inconsciente, mas também por meio de mecanismos de poder que determinam o que é considerado normal, desviante, ético ou transgressor. O sentimento de culpa, longe de ser apenas uma instância interna da psique, torna-se um dispositivo que atravessa tanto o sujeito quanto as relações de poder que o constituem.

Assim, enquanto Freud oferece um modelo da subjetividade baseado na dinâmica entre desejo, repressão e culpa, Foucault questiona as condições de possibilidade desse modelo, investigando como a própria ideia de subjetividade é uma construção histórica. A moralidade, nessa perspectiva ampliada, não é apenas um conflito interno entre pulsões e proibições, mas também um efeito das estratégias de poder que moldam os indivíduos e regulam suas condutas. Essa síntese não pretende eliminar as diferenças entre os dois autores, mas demonstrar como suas abordagens podem se complementar na compreensão do sujeito moderno.

### **Considerações finais**

Se, para Freud, a culpa é um elemento psíquico estruturante, decorrente do conflito entre desejo e repressão, Foucault questiona as condições históricas que permitiram a

emergência dessa forma de subjetividade moral. Essa distinção foi um dos pontos centrais deste trabalho: enquanto a psicanálise freudiana se volta para a dinâmica interna do sujeito, a genealogia foucaultiana desloca o olhar para as práticas discursivas e institucionais que moldam a experiência moral. A grande provocação que emerge desse diálogo é a seguinte: o sentimento de culpa e a consciência moral são aspectos inescapáveis da condição humana, como sugere Freud, ou seriam efeitos historicamente contingentes das tecnologias de poder que produzem subjetividades normativas, como argumenta Foucault?

A resposta, longe de ser definitiva, abre caminho para novas investigações. A psicanálise, embora tenha sido uma ruptura com os paradigmas científicos do século XIX, acabou, segundo Foucault, reforçando certas formas de controle e normalização da subjetividade, o que leva à necessidade de uma crítica contínua de seus pressupostos. Por outro lado, a abordagem foucaultiana, ao demonstrar que a moralidade é uma construção histórica, não nega a potência da psicanálise enquanto ferramenta de análise do sofrimento psíquico. Pelo contrário, permite que se compreenda esse sofrimento dentro de uma estrutura maior, na qual os sujeitos são produzidos, regulados e subjetivados por forças que vão além de seu inconsciente.

Dessa forma, a presente dissertação não se propôs a resolver a tensão entre essas duas abordagens, mas a aprofundá-la, demonstrando que a interseção entre Freud e Foucault permite uma visão mais complexa da moralidade e do sentimento de culpa. A psicanálise, ao descrever os mecanismos psíquicos da repressão, mostra como o sujeito se constitui em meio a conflitos internos. A genealogia foucaultiana, por sua vez, evidencia que esses conflitos não podem ser analisados isoladamente, pois são efeitos de discursos, instituições e dispositivos de poder que operam historicamente sobre os corpos e as mentes.

No entanto, se há algo que Freud e Foucault nos ensinam, é que não há subjetividade sem resistência. Se, para Freud, a subjetividade é atravessada por desejos que jamais podem ser plenamente domesticados, para Foucault, o poder nunca é absoluto, pois sempre há espaços de contestação e reinvenção. Entre a repressão freudiana e a normalização foucaultiana, resta o campo da liberdade: o espaço em que os sujeitos, mesmo condicionados por forças inconscientes e estruturas de poder, encontram maneiras de ressignificar suas experiências, de desafiar suas culpas e de reconfigurar suas moralidades.

Assim, este trabalho se encerra com uma provocação: se a culpa é, como sugere Freud, um elemento inevitável da cultura, e se a moralidade, como argumenta Foucault, é

uma construção histórica sujeita a transformações, então o que nos resta enquanto sujeitos senão a tarefa de interrogar constantemente nossas normas, nossos desejos e nossas culpas? Talvez, mais do que buscar respostas definitivas, seja essa a verdadeira vocação da filosofia e da psicanálise: manter aberta a pergunta sobre quem somos, por que sentimos o que sentimos e como podemos, a partir dessa reflexão, criar novas formas de subjetividade e de existência.

### **Referências bibliográficas**

ASSIS, M. de F. P. de; OLIVEIRA, M. L. de. Por uma história da sexualidade entre Freud e Foucault: costuras e alinhavos. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 4, n. 3, p. 351–361, 2010. DOI: 10.21723/riaee.v4i3.2761. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/2761>. Acesso em: 4 maio.

2024.

BARRETTA, João Paulo F. A origem da moralidade em Freud e Winnicott. Winnicott e-prints, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 114-125, 2012. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-432X2012000100005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2012000100005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 25 jul. 2024.

DI MATTEO, Vincenzo. Os discursos éticos de Freud. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte, n. 29, p. 57-66, set. 2006. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372006000100009&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372006000100009&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 10 jan 2023.

FERRACIOLI, Natália Gallo Mendes et al. Os bastidores psíquicos do suicídio: uma compreensão psicanalítica. **Vínculo**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 01-17, jun. 2019. Disponível em:

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1806-24902019000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-24902019000100003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 16 maio 2020.

<http://dx.doi.org/10.32467/issn.1982-1492v16n1p17-28>

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Lúcia M. Pondé Vassalo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Doença mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975

FREUD, Sigmund. **Obras completas – Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12, p 127-144.

\_\_\_\_\_. O Eu e o Id. In:\_\_\_\_\_. **Obras completas – O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. 16. p. 9-64.

\_\_\_\_\_. Além do princípio do prazer. In:\_\_\_\_\_. **Obras completas – História de uma neurose infantil [“o homem dos lobos”], além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 14. p. 161-239.

\_\_\_\_\_. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre: L&PM, 2010c.

\_\_\_\_\_. Psicologia das massas e análise do Eu. In:\_\_\_\_\_. **Obras completas –**

**Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_. Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas – Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Introdução e conclusão de um debate sobre o suicídio. In: **Obras completas – Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“o homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. v. 9. p. 189-191.

\_\_\_\_\_. O mal estar na civilização. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969.

\_\_\_\_\_. A interpretação dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. IV, V**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976

\_\_\_\_\_. A Moral Sexual 'Cultural' e o Nervosismo Moderno. In: **Obras completas – O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. **Obras completas – Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FURTADO, Rafael Nogueira; CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. **Rev. Subj., Fortaleza**, v. 16, n. 3, p. 34-44, dez. 2016. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2359-07692016000300003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692016000300003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 04 out. 2023. <http://dx.doi.org/10.5020/23590777.16.3.34-44>.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**, 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002. Cap. 4, p. 41-45.

GOMES, M. M.; FERRERI, M.; LEMOS, F.. O cuidado de si em Michel Foucault: um dispositivo de problematização do político no contemporâneo. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 30, n. 2, p. 189–195, maio 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fractal/a/HDPxLw3pNsbmmZPLdnx6BRk/#>. Acesso em: 21 jul 2024.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PINHEIRO, L.V.R., GRANATO, M. Para pensar a interdisciplinaridade na preservação: algumas questões preliminares. In: SILVA, RRG., org. **Preservação documental: uma mensagem para o futuro [online]**. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 23- 40. ISBN 978-85-232-1221-6. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 02 dez. 2018.

THIESEN, Juarez da Silva. A interdisciplinaridade como um movimento articulador no processo ensino-aprendizagem. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 39, p. 545-554, dez 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782008000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782008000300010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 01 dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782008000300010>.

TOREZAN, Z. F.; BRITO, F. A.. Sublimação: da construção ao resgate do conceito. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 15, n. 2, p. 245–258, jul. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/QZtkYZ7RWSbgt7jg5Ck4ZDR/#>. Acesso em: 17 jul 2024.

RAFFAELLI, Rafael. Nota sobre a metapsicologia freudiana. *Rev. Internacional Interdisciplinar Interthesis*. v. 4 n.1 Florianópolis jan/jun 2007. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es › descarga › articulo>. Acesso em: 02 abril 2024.

SANTOS, Natália De Toni Guimarães dos; FORTES, Isabel. Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro. **Psicol. USP**, São Paulo , v. 22, n. 4, p. 747-770, Dez. 2011 . Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642011000400004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642011000400004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 23 Set 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642011005000033>.

SILVEIRA, Fernando de Almeida; SIMANKE, Richard Theisen. A psicologia em História da Loucura de Michel Foucault. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro , v. 21, n. 1, p. 23-42, abril, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-02922009000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922009000100003&lng=en&nrm=iso). Acesso em 22 de out 2024.