

Manuela Peixoto Zamproga

**O CUIDADO E A ÉTICA DA TRANSFERÊNCIA:
UM DIÁLOGO ENTRE FREUD E FOUCAULT**

Passo Fundo

2023

Manuela Peixoto Zamproga

O CUIDADO E A ÉTICA DA TRANSFERÊNCIA:
UM DIÁLOGO ENTRE FREUD E FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, do Instituto de Humanidades, Ciências, Educação e Criatividade, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Educação, sob a orientação do professor Dr. Claudio Almir Dalbosco e coorientação do professor Dr. Francisco Carlos dos Santos Filho.

Passo Fundo

2023

CIP – Catalogação na Publicação

Z26c Zamproгна, Manuela
O cuidado e a ética da transferência [recurso eletrônico] : um diálogo entre Freud e Foucault / Manuela Zamproгна. – 2023.
1.4 MB ; PDF.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco. Coorientador:
Prof. Dr. Francisco Carlos dos Santos Filho. Dissertação
(Mestrado em Educação) – Universidade de
Passo Fundo, 2023.

1. Psicanálise. 2. Educação. 3. Transferência (Psicologia).
4. Hermenêutica. 5. Freud, Sigmund, 1856-1939. 6. Foucault,
Michel, 1926-1984. I. Dalbosco, Claudio Almir, orientador.
II. Santos Filho, Francisco Carlos dos, coorientador. III. Título.

CDU: 159.964.2

Catálogo: Bibliotecária Juliana Langaro Silveira - CRB 10/2427

Manuela Peixoto Zamprogna

O cuidado e a ética da transferência: um diálogo entre Freud e Foucault

A banca examinadora abaixo, APROVA em 04 de agosto de 2023, a Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial de exigência para obtenção de grau de Mestre em Educação, na linha de pesquisa Fundamentos da Educação.

Dr. Claudio Almir Dalbosco - Orientador
Universidade de Passo Fundo - UPF

Dr. Francisco Carlos dos Santos Filho - Coorientador
Universidade de Passo Fundo – UPF

Dra. Vânia L. Fischer Cossetin – Examinadora Externa
Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências – UNIJUÍ

Dr. Ângelo Vitorio Cenci – Examinador Interno
Universidade de Passo Fundo – UPF

Dra. Renata Maraschin – Convidada
Universidade de Passo Fundo – UPF

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo suporte simbólico e afetivo.

Ao meu namorado, pelo amor e o incentivo.

Às minhas amigas e meus amigos, pela leveza e as alegrias.

À minha analista, pela “lida” com o meu desejo.

Aos meus orientadores, pela parceria intelectual e o exemplo de mestria.

Ao PROJETO, pelo lugar de pertencimento e crescimento.

Ao Grupo de Pesquisa “Formação Humana”, pela acolhida e as discussões que inspiraram essa pesquisa.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

“A liberdade é um sonho.
De quem permitiu se aprisionar.”

Martinho da Vila

RESUMO

A presente pesquisa de mestrado visa apontar interlocuções entre a posição do analista na dinâmica transferencial, em Freud, e a do mestre antigo nas relações parresiásticas, a partir de Foucault. O texto estrutura-se em três capítulos. O primeiro capítulo analisa a transferência freudiana, considerando seus desdobramentos na história do método psicanalítico, sua conceituação, os riscos que ela implica na relação analista-analisando, as recomendações técnicas de Freud para o trabalho ético com a transferência e o que ela aponta em termos de finalidade de uma experiência de análise. O segundo capítulo discute o cuidado de si e a espiritualidade em alguns textos da filosofia antiga, as relações de mestria e os exercícios ascéticos, sob a ótica de Foucault, tomando seu curso *Hermenêutica do sujeito* (1981-1982) como referência principal. O terceiro e último capítulo, pondo em diálogo Freud e Foucault, trata da maneira como a transferência pode dizer respeito a relações éticas e formativas tais como aquelas analisadas por Foucault na Antiguidade. De Foucault, em direção a Freud, busca-se demonstrar que pontos críticos a Hermenêutica do sujeito pode oferecer para examinar o trabalho com a transferência, sobretudo no que se refere ao cuidado que o analista precisa ter sobre si para lidar eticamente com esse fenômeno. A pesquisa conclui que os últimos estudos de Foucault podem ser um recurso importante para explicitar concepções freudianas subjacentes à noção de transferência, permitindo assim ampliar o olhar acerca da posição do analista, bem como apontar para uma possível dimensão formativa da psicanálise.

Palavras-chave: Transferência. Mestria Antiga. Cuidado de si. Formação Humana. Educação.

ABSTRACT

This master's research aims to establish connections between the position of the analyst in the transference dynamics, as proposed by Freud, and that of the ancient master in parrhesiastic relationships, based on Foucault's work. The text is structured into three chapters. The first chapter analyzes Freudian transference, considering its developments in the history of the psychoanalytic method, its conceptualization, the risks it implies in the analyst-analysand relationship, Freud's technical recommendations for ethical work with transference, and its implications in terms of the purpose of an analytic experience. The second chapter discusses self-care and spirituality in selected texts from ancient philosophy, the relationships of mastery, and ascetic exercises, from Foucault's perspective, with his course "Hermeneutics of the Subject" (1981-1982) serving as the pivotal reference. The third and final chapter, through a dialogue between Freud and Foucault, examines how transference can be related to ethical and formative relationships, such as those analyzed by Foucault in antiquity. "From Foucault to Freud" seeks to demonstrate critical points from the "Hermeneutics of the Subject" that can be applied to the study of transference, especially regarding the care the analyst needs to exercise upon oneself to ethically deal with such phenomenon. The research concludes that recent studies by Foucault can be a substantive resource for elucidating Freudian conceptions underlying the notion of transference, thus expanding our understanding of the analyst's position and pointing to a potential formative dimension of psychoanalysis.

Keywords: Transference. Ancient Mastery. Self-Care. Human Formation. Education.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A TRANSFERÊNCIA	18
2.1	Os desdobramentos da transferência – do período “pré-psicanalítico” até sua conceituação	19
2.2	A transferência como reabertura da situação originária	30
2.3	A sugestão e os riscos inerentes à transferência	38
2.4	As recomendações técnicas e o trabalho ético da transferência.....	44
2.5	O fim e a finalidade de uma análise	52
3	O CUIDADO PARRESIÁSTICO ANTIGO	57
3.1	O último Foucault: o resgate de processos éticos de subjetivação	57
3.2	Cuidar de si para <i>bem</i> cuidar do outro	63
3.3	Exercícios espirituais e o acesso à verdade	66
3.4	O mestre parresiástico e seu lugar	70
3.5	A Parrésia e sua dimensão ético-formativa	78
4	UM DIÁLOGO ENTRE FREUD E FOUCAULT	86
4.1	Aproximações e tensões entre a figura do analista e a do mestre antigo	87
4.2	A transferência como uma relação de governo parresiástico e seus efeitos ético-formativos.....	96
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	109

1 INTRODUÇÃO

A *transferência*, na psicanálise, refere-se a um fenômeno complexo, produzido pela situação analítica e compreendido como um dos pilares fundamentais da técnica psicanalítica, e que, ao mesmo tempo, pode representar riscos, o que levou Freud a formular recomendações técnicas que configuram uma ética para lidar com esse fenômeno¹. A transferência carrega o sentido de transporte e deslocamento, trata-se de uma espécie de “transposição afetiva” de um tempo ao outro. Segundo Freud (2010a), a transferência é uma transposição, para a atualidade, de fragmentos de relações afetivas que estabelecemos com os nossos cuidadores nos tempos estruturantes da vida. Essas relações esboçam protótipos que configuram as relações posteriores ao longo de nossa vida.

Freud se deu conta desse fenômeno antes mesmo de fundar o método psicanalítico baseado na livre associação. No tratamento das histéricas, em que se valia da sugestão e da hipnose, ele percebeu que as pacientes desenvolviam um “interesse especial” pela pessoa do médico (FREUD, 2016a). Inicialmente esse fenômeno causou desconforto e passou a ser considerado um dos principais obstáculos ao tratamento; entretanto, logo compreendeu que essa mesma transferência, quando adequadamente trabalhada, se converte no principal instrumento para o desvelamento do inconsciente, uma vez que permite sua manifestação atualizada. Além disso, a transferência extrapola a cena analítica e, segundo Safatle (2020), assume uma dimensão política no fato de que se apresenta em todas as relações humanas, sobretudo aquelas que envolvem autoridade, poder e identificação.

Nos primórdios de nossa vida, somos marcados pelo desamparo e pela necessidade absoluta do outro. Segundo a teoria psicanalítica, o inconsciente é um nome outro para este infantil que, germinado numa posição de alienação ao outro, permanece vivo dentro de nós e se manifesta em todas as nossas relações, sobretudo aquelas marcadas pela assimetria com uma autoridade, que sempre reproduzem modalidades de laços transferenciais. Enquanto é uma reedição do infantil, a transferência se apresenta como uma demanda de dependência e alienação ao outro, assim como rechaço e oposição a ele. Isso decorre do desamparo e da fragilidade inerentes à condição humana em Freud. Alienar-se e depender do outro é

¹ A ética é uma questão vasta e complexa no campo da filosofia e adquire contornos específicos na psicanálise. A presente pesquisa utiliza de uma compreensão da ética enquanto reconhecimento da alteridade do outro-semelhante, tal como preconizada por Freud (1987). Essa discussão será retomada adiante, principalmente no último capítulo da dissertação.

necessário num primeiro momento. Por conta disso, diz-se que a transferência é uma “faca de dois gumes”: ela pode representar tanto as formas infantis de dependência, alienação e oposição, como oferecer um meio para a formação de sujeitos autônomos, éticos e livres. Segundo Freud, o que determina a experiência numa direção ou noutra é como aquele investido de uma transferência irá trabalhar com esse fenômeno, evitando ocupar um lugar identificatório de modelo para o paciente.

As orientações de Freud que configuram uma ética no trato com a transferência apontam para o imperativo de não reduzir a psicanálise a uma psicoterapia diretiva e adaptativa, de finalidade didática-pedagógica. É preciso considerar que, historicamente, e ainda hoje, especialmente pela influência da tradição da psicologia do ego e do comportamentalismo de raiz skinneriana, advindos dos Estados Unidos, muitos psicólogos atuam clinicamente nessa direção. A essas tendências, já clássicas na tradição psicológica, se adicionam hoje a banalização de teorias que sustentam a corrente genericamente chamada de “psicologia positiva”, formando um cadinho que conduz ao adestramento e à perda da dimensão densa e profunda da subjetividade humana.

Uma das críticas que Foucault dirigiu à psicanálise gira em torno da transferência, uma vez que ela pode descambar num exercício de poder. Essa é uma das discussões presentes em “A verdade e as formas jurídicas” (2002), onde Foucault e psicanalistas brasileiros discutem até que ponto a relação analítica se transforma numa relação de domínio, quando reduzida a uma psicoterapia diretiva. Assim, podemos reter como hipótese que muitas das críticas de Foucault acerca da dimensão alienante da práxis psicanalítica dirigiam-se a este uso particular da transferência. Na referida discussão, a análise consistiria em dissolver o poder que o paciente investe em seu analista para que tal relação se estabeleça numa atmosfera de liberdade e busca da verdade (FOUCAULT, 2002).

Nesse sentido, podemos fazer uma digressão para considerar os estudos do “último Foucault”, onde a questão da transferência pode adquirir atualidade e, inclusive, permitir um possível diálogo entre a psicanálise e a noção de filosofia ascética antiga. Em seu curso “Hermenêutica do Sujeito”, ministrado no *Collège de France* em 1982, Foucault retorna à filosofia antiga para apreender as relações entre sujeito e verdade e resgatar processos éticos de subjetivação.

Segundo ele (FOUCAULT, 2002), na Antiguidade, a espiritualidade dizia respeito à experiência através da qual o sujeito opera em si as transformações necessárias para ter acesso

à verdade. Ou seja, no horizonte do cuidado de si, o acesso à verdade não se refere ao conhecimento puramente cognitivo desta, mas aos efeitos de transformação que o sujeito opera sobre si no caminho para a verdade. Para o autor (FOUCAULT, 2002), o acesso à verdade, na tradição antiga, tinha uma ligação direta com as práticas de cuidado de si e os exercícios espirituais que implicavam relações de mestria. Segundo Foucault (2002), tais práticas tinham como finalidade, a partir da inquietude e do cuidado de si, a constituição de sujeitos éticos e capazes de bem governar a pólis, o que significava renunciar ao domínio tirânico e autoritário sobre os outros e pressupunham a necessidade da presença de um mestre com um papel determinado.

Sendo assim, a leitura foucaultiana das relações entre mestre e discípulo na Antiguidade pode contribuir para entender a dimensão ética e política dos laços transferenciais que se dão nos encontros humanos e a dimensão formativa – o conceito de formação sendo aqui tomado no sentido amplo de formação humana, não de uma cruzada pedagógica – que possuem. Assim, torna-se relevante nos preocuparmos com a forma com que o mestre, o analista e o professor são capazes de inquietar-se com sua dimensão subjetiva e os conflitos que a configuram e, a partir disso, cuidar de si mesmos, para poderem bem dirigir os processos subjetivantes pelos quais são responsáveis.

A concepção da transferência como um processo exigente, que conduz à formação ética de um sujeito capaz de exercer sua liberdade de maneira reflexiva, nos leva a revisitar as noções de cuidado de si e de ascese. Eles são recursos que auxiliam a entender o exercício ético, indispensável para o posicionamento do analista na transferência. Isso porque, para o exercício ético de seu papel, ele também precisa estar em constante cuidado e inquietação consigo mesmo. Para bem governar o processo analítico, ele precisa inquietar-se consigo e estar em permanente exame crítico de si, em posição de franco falar (parrésia) e de trabalhar com a verdade, atributo que confluem para designar o cuidado de si. Somente assim ele torna-se capaz de renunciar ao poder que lhe é conferido a partir da transferência, dando ao sujeito o direito de tomar posse de seu próprio desejo e pensar por conta própria.

Buscando uma interlocução entre os dois autores, nos debruçaremos sobre a análise foucaultiana da filosofia ascética antiga e as indicações técnicas, e éticas de Freud para o trabalho com a transferência², para responder à nossa questão investigativa: “que relações

² Freud (1999) utiliza, na versão original alemã, a expressão “*Handhabung der Übertragung*”, que é usualmente traduzida por “manejo da transferência”. Optamos, nesta pesquisa, por utilizar “trabalho com a transferência”, para evitar um possível mal-entendido comportamentalista que a expressão “manejo” pode carregar. A expressão

podemos vislumbrar entre as relações de mestria e cuidado de si na Antiguidade, analisadas por Foucault, e a posição do analista na transferência, em Freud?”. Interessa-nos, em última instância, apreender como estes conceitos podem contribuir para a formação de sujeitos éticos e livres.

Uma de nossas hipóteses é que o laço transferencial configura um vínculo transformativo entre os sujeitos, e que o trabalho ético com e sobre ela pode apontar maneiras de superar relações autoritárias e tirânicas. As considerações de Freud para o trabalho técnico e ético sobre a transferência apontam para um modo de relação que está além do assujeitamento e da alienação, o que vai de encontro com o projeto formativo ético dos sujeitos que Foucault buscou na Antiguidade. As práticas de cuidado de si analisadas por Foucault sempre implicam a presença formativa de uma alteridade, sendo indispensáveis para a vida democrática no espaço público, uma vez que o cuidado de si é imprescindível para se evitar o domínio sobre os outros.

Apostamos que retornar a Freud para compreender os desdobramentos da transferência em sua construção teórica, bem como suas orientações para o trabalho clínico deste fenômeno, possam nos oferecer um meio de responder à crítica de Foucault que aponta, principalmente na transferência, o exercício do poder do tratamento psicanalítico. Veremos que, de fato, na transferência, a força da sugestão e sua potencialidade de influência diretiva sobre o sujeito está implicada, tornando determinante a posição do analista diante disso: o que ele faz com o poder que lhe é conferido, se o instrumentaliza ou abstém-se de usá-lo? Assim como a transferência se origina da mesma fonte sugestiva que sustenta o poder, as recomendações técnicas que tratam dela têm como horizonte uma ética da liberdade do sujeito. Nesse sentido, teremos a possibilidade de articular a transferência com o conceito de governamentalidade em Foucault, permitindo ampliar nosso alcance sobre a compreensão do papel do analista.

Justifica-se a importância de tratarmos do conceito da transferência também no campo educacional, uma vez que a transferência pode ser considerada aí no âmbito da relação professor-aluno (FREUD, 1995). Assim, a transferência confere ao professor um tipo de poder que, se bem compreendido e dirigido, permite que se incumba de seu papel ético e formativo, restituindo com isso seu lugar simbólico. Vista sob essa perspectiva, a dissertação também

“trabalho” tem, por sua vez, o sentido de exercício ético cuidadoso que Freud pretendeu assegurar para a postura do analista diante do fenômeno da transferência. Esta dissertação procurará mostrar que a dimensão formativa da mestria parresíastica antiga auxilia a compreender a postura ética e cuidadosa do analista na transferência.

pode contribuir para a discussão de alguns problemas educacionais contemporâneos. Sob a égide do neoliberalismo, a dimensão formativa ampla da educação, cujo objetivo elementar seria a formação ética, cultural e humana (DALBOSCO, 2021), vê-se enfraquecida por conta do predomínio do paradigma da aprendizagem dominado pela linguagem das competências e habilidades (BIESTA, 2013).

O objetivo maior de tal paradigma é a preparação do sujeito para o exercício profissional e a concorrência no mercado de trabalho, deixando sua formação crítica e espiritual em segundo plano. Ainda, a lógica neoliberal requer a constituição de sujeitos estruturados como uma empresa, individualistas e empreendedores de si mesmos, capazes de desempenho, que estabelecem relações de competição, não de cooperação (LAVAL, 2004). O neoliberalismo rompe com qualquer ideia de vínculo solidário e fraterno entre os sujeitos: o outro não é considerado um semelhante com quem temos um compromisso ético, mas um concorrente e um objeto. Assim, são estabelecidas relações utilitaristas com vistas a atingir interesses individuais.

Essas são razões que justificam uma investigação que se reporte, a partir do campo da educação, ao pensamento de Michel Foucault e de Sigmund Freud, resgatando, a partir desse esforço, a importância da formação ética dos sujeitos e o processo que demanda a presença da alteridade. Tanto Freud quanto Foucault consideram o estado constitutivo de fragilidade e vulnerabilidade do ser humano, ambos apostando na importância ontológica do outro para o processo formativo do sujeito. Tal perspectiva de formação ética do sujeito – por conta do primado da ideia de um sujeito forte e onipotente que caracteriza a perspectiva epistemológica moderna – se encontra fragilizada ou, até mesmo, esquecida atualmente.

Atingida por esse fator, a educação de hoje vem renunciando à perspectiva formativa ética que coloca o professor como primordial governante intelectual do processo formativo. Vemos acontecer o enfraquecimento do papel do adulto, sobretudo do professor, no processo educacional, a partir do desprestígio e da deslegitimação social do seu papel, o que se acentuou com o desenvolvimento e a expansão do acesso às tecnologias digitais, em uma vertente que supõe ser possível substituir a alteridade do professor pelo primado da tecnologia. Assim, as concepções sobre a condição humana propostas pelos dois autores, Freud e Foucault, contribuem para problematizar a noção de formação humana com a qual este estudo pretende dialogar.

Suspeitamos – e esta é nossa hipótese - que é em torno dessa problemática acerca da posição do professor na relação com seu aluno que o conceito da transferência pode se inserir, trazendo, possivelmente, uma contribuição na perspectiva psicanalítica freudiana para compreender a difícil e complexa ideia de formação humana, enquanto relação entre educador e educando. É precisamente nessa esteira que consideramos importante resgatar o projeto ético-formativo analisado por Foucault, calcado nas práticas de cuidado de si e dos outros, para o qual a psicanálise freudiana, com seu conceito de transferência, pode ser boa interlocutora.

Será reservado um espaço para, no final desta pesquisa, discutirmos de que maneira a transferência, como conceito e ferramenta psicanalítica, pode ter valor para pensar o uso da autoridade nas diversas práticas da cultura humana, em especial na educação. Nesse sentido, essa investigação pode oferecer contribuições conceituais que ajudem a pensar alternativas formativas éticas que possam fazer frente à lógica neoliberal que vem dominando nossas formas de vida e nossas instituições democráticas, sobretudo as educacionais.

A fonte dessa pesquisa veio do desejo pelo estudo das Humanidades³. Ao término de minha graduação em Psicologia, tive a oportunidade de me inserir no Grupo de Pesquisa Formação Humana. Desde o primeiro encontro, percebi a acolhida e a abertura do grupo para com a psicanálise e fui sendo muito instigada a investigar interlocuções entre esta e os estudos foucaultianos. Foi decisiva para a escolha do tema minha própria experiência de análise com meu inconsciente, que permite ver em mim mesma os efeitos transformativos e emancipatórios do trabalho com meu desejo.

Além disso, essa pesquisa foi construída entrelaçada à minha formação em psicanálise, no tripé análise pessoal, supervisão e estudos teóricos. Freud já havia alertado que a psicanálise não é um saber meramente intelectual, ou seja, que uma transmissão puramente teórica da psicanálise não basta para que alguém possa construir e sustentar seu lugar de analista. Para isso, é preciso a experiência com o próprio inconsciente, na transferência. Como coloca Laplanche (1993, p. 168): “O vivo da pesquisa em psicanálise é o vivo de nossa relação com a análise e de nossa relação pessoal com o inconsciente”.

Nesse sentido, considero que minha experiência no mestrado não se tratou de um percurso acadêmico apenas. Estando de acordo com uma postura hermenêutica, ao longo

³ Nos próximos parágrafos a escolha pelo uso da primeira pessoa do singular se justifica, pois expressa algumas experiências pessoais decisivas para suscitar, na autora, o desejo pela investigação do tema proposto, bem como a postura hermenêutica adotada na metodologia.

desse processo investigativo também realizei um trabalho sobre mim mesma, colocando essas questões no interior da minha análise pessoal, processo do qual venho recolhendo muitos efeitos transformativos.

A presente pesquisa é de natureza bibliográfica construída com base na postura hermenêutica. Segundo Dalbosco (2021), a postura hermenêutica, diferentemente do procedimento analítico ou meramente descritivo, consiste na relação tensional entre o leitor-investigador e o texto (clássico). Trata-se de uma interpretação apropriativa, que requer do leitor a postura de silêncio, escuta e abertura para entregar-se ao texto e aos estranhamentos que este lhe provoca.

Assim, dada a profundidade e a complexidade de uma obra clássica, o leitor é “nocauteado” pela leitura, vê-se desconcertado e tendo suas certezas prévias abaladas. Após isso, o leitor precisará reerguer-se e “contra-atacar” o texto, formulando perguntas a ele, no esforço de buscar, nas entrelinhas, o que não está dito e ir além dele (DALBOSCO, 2021, p. 25).

Nesse sentido, o investigador reporta-se a textos clássicos para atualizar conceitos e pensar criticamente acerca de problemáticas atuais. Isso porque, por serem textos clássicos, eles sempre têm algo a dizer, seu sentido nunca se esgota (CALVINO, 1993). Ainda, uma postura hermenêutica implica que o investigador faça um exercício no sentido ascético – exercício de si sobre si. Ao escutar e dialogar com o texto, o leitor também dialoga consigo mesmo. Ele precisa deixar-se tocar pela obra e realizar um trabalho interno, elaborativo de si, provocado pela leitura feita, até materializar seus pensamentos na escrita. Assim, a investigação mostra-se potencialmente formativa para o sujeito-pesquisador.

A pesquisa é estruturada da seguinte maneira: no segundo capítulo examinamos, de maneira crítica e atualizada, a noção de transferência a partir de Freud: seus desdobramentos na história do método psicanalítico, sua conceituação, os riscos que ela implica na relação analista-analisando, as recomendações técnicas de Freud que apontam para o cuidado necessário ao lidar com ela e o que ela indica em termos de fim e finalidade da experiência da análise.

No terceiro capítulo, buscamos compreender o cuidado de si e a espiritualidade na filosofia antiga, as relações de mestria parresíastica e os exercícios ascéticos, revisitada por Foucault (1981-1982) em sua fase da analítica do sujeito, tomando seu curso Hermenêutica do sujeito como referência principal. Essas revisões teóricas, críticas e hermenêuticas nos

fornecerão as bases para, no quarto e último capítulo, traçarmos um diálogo confrontativo entre Foucault e Freud.

Assim, faremos um duplo movimento: de Freud em direção a Foucault, tratando sobre como a transferência pode dizer respeito a relações éticas e formativas, tais como aquelas analisadas por Foucault na Antiguidade e de Foucault em direção a Freud, buscando demonstrar que pontos a hermenêutica do sujeito pode oferecer para pensar o trabalho do analista com a transferência, principalmente no que se refere ao cuidado que este precisa ter sobre si para lidar eticamente com ela.

Importa, neste último momento da pesquisa, preservar o tensionamento presente entre os dois autores, apresentando suas ligações, complementariedades, e também diferenças e estranhezas. Isto se justifica no fato de que Foucault, ao longo de sua obra, fez movimentos críticos que levaram a afastamentos e aproximações com a psicanálise. Foucault demonstrou como a psicanálise teve participação no silenciamento da loucura (1961), na ordem psiquiátrica (1973-1974), no dispositivo de confissão (1976) e na disciplinarização da sexualidade (1984).

Porém, os últimos estudos de Foucault nos permitem estabelecer uma interlocução potente entre a psicanálise e as práticas de cuidado de si, da filosofia ascética antiga. Em alguns momentos de seus últimos estudos, Foucault apontou essa aproximação, ressaltando que a psicanálise poderia ser considerada herdeira da tradição da espiritualidade, enquanto ela também tratava das relações entre sujeito, verdade e seus efeitos transformativos.

No entanto, Foucault (2010a, p. 31) afirmou que a psicanálise não teria levado “muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, esse ponto de vista”. Nos propomos fazer, com essa pesquisa, um sincero esforço de tratar desse desafio deixado em aberto por Foucault, na intenção de que essa pesquisa possa oferecer contribuições conceituais tanto para o campo de estudos foucaultianos quanto para o campo psicanalítico. As críticas de Foucault mostram-se fecundas para que os psicanalistas pensem criticamente sua prática, evitando reduzi-la a um exercício de poder e normalização.

2 A TRANSFERÊNCIA

Nos propomos, neste primeiro capítulo, analisar de maneira crítica e atualizada o conceito técnico da metapsicologia freudiana, a transferência. No item 2.1, sobretudo a partir da leitura dos “Estudos sobre histeria” (1893-1895), vamos levantar a história do método psicanalítico, a passagem do uso do poder sugestivo na hipnose para a regra fundamental de livre associação, a qual deu lugar à palavra do sujeito e trouxe a descoberta do fenômeno da transferência, que será o conceito-chave a ser desenvolvido neste capítulo. Iremos constatar que, mesmo antes da transferência ser nomeada e conceituada, no período “pré-psicanalítico” ela já causava efeitos na relação médico-paciente e instigava a atenção de Freud.

Examinando os desdobramentos históricos da transferência nos escritos freudianos, iremos encontrá-la como um fenômeno “de repetição” e atualização do infantil do sujeito. No fenômeno transferencial, o analisando supõe, na figura de seu analista, uma pessoa relacionada a seus modelos infantis e inconscientes. O analista então, investido em transferência, é posto a encenar papéis e faz disso um instrumento para a investigação do inconsciente do analisando. Nessa esteira, no item 2.2 discutiremos como a transferência se apresenta como reabertura da situação originária singular de cada sujeito, marcada pelo desamparo e a alienação. Assim, nesse momento precisaremos nos debruçar também sobre alguns processos próprios da constituição psíquica.

A partir disso, no item 2.3, veremos que a transferência implica em uma demanda de alienação ao outro, carregando, em sua conformação, os restos sugestivos que conferem riscos ao tratamento. Isso levou Freud a formular recomendações sobre como lidar com a transferência, as quais serão analisadas no item 2.4. Encontraremos, nos textos freudianos, um entrelaçamento entre técnica e ética, uma vez que a ética se torna condição para o trabalho técnico da transferência por parte do analista, o qual precisa renunciar ao uso do poder que a transferência implica. Para fechar o capítulo, no item 2.5, faremos uma breve discussão acerca dos horizontes da relação transferencial e seu potencial libertário e transformativo, pois ela se refere ao trabalho com a verdade e pode levar o sujeito a romper com identificações alienantes.

Todas essas questões serão importantes para que, no último capítulo, possamos procurar a resposta para nossa pergunta investigativa, traçando interlocuções entre as relações transferenciais a partir de Freud, e as relações de mestria antigas, analisadas por Foucault, assim como discutir a dimensão ética e formativa da transferência.

2.1 Os desdobramentos da transferência – do período “pré-psicanalítico” até sua conceituação

Para iniciar a discussão acerca da transferência, vamos examinar os desdobramentos históricos desse conceito na teorização freudiana. O conceito da transferência foi cunhado por Freud a partir de suas reflexões sobre o “Caso Dora” e, mais tarde, nos escritos sobre a técnica, ele dedicou-se a este conceito de modo mais específico. Fica, porém, evidente que, mesmo antes de nomeá-la, Freud já estava às voltas com o problema da transferência, quando se intrigava a respeito de fenômenos e impasses clínicos que ocorriam entre o médico e as pacientes histéricas. Assim, nos “Estudos sobre Histeria” (FREUD, 2016a), vemos antecipada a questão da transferência a cada vez que Freud procurava contornar questões, ainda enigmáticas para ele, referentes à relação médico-paciente.

Ao formar-se em Medicina, em 1881, Freud trabalhou como clínico no Hospital de Viena. Seu mestre era Meynert, médico neurologista que procurava localizar os distúrbios histéricos anatomicamente. Em 1885, Freud recebeu uma bolsa para estudar no *Hôpital de la Salpêtrière*, em Paris, com Charcot, outro neurologista que, contudo, trabalhava de maneira distinta com os casos de histeria, valendo-se da hipnose. Charcot sustentava a hipótese de que a histeria era uma “doença dos nervos”, não localizável anatomicamente. Ele fazia demonstrações clínicas, em que hipnotizava as pacientes histéricas e era capaz de extinguir seus sintomas. A experiência com Charcot abriu caminho para a fundação da psicanálise como teoria e prática de escuta dos fatores psicosssexuais determinantes da neurose.

Freud, a partir da experiência com Charcot, e também influenciado pelos textos de Bernheim, estava fascinado pelos efeitos terapêuticos da sugestão. Porém, isso não significava uma posição acrítica de Freud acerca do exercício de poder que a sugestão implicava:

Por meio da sugestão sob hipnose, é possível produzir, influenciar, impedir (inibir, modificar, paralisar ou estimular) todos os fenômenos subjetivos conhecidos da mente humana e uma grande parte das funções objetivamente conhecidas do sistema nervoso – isto é, influenciar as funções sensitivas e motoras do corpo, determinados reflexos e processos vasomotores e, na esfera psíquica, influenciar sentimentos, instintos, memória, atividade volitiva e assim por diante (FREUD, 1996, p. 136).

A hipnose é um efeito da sugestão, onde uma ideia é imposta pelo médico ao paciente, que se submete a ela. Mostra-se, assim, uma tensão na relação de poder entre o médico e o

paciente, na qual um exerce controle e influência sobre o outro. Isso levou Freud a questionar como opera a sugestão e o que torna alguém sugestível.

Segundo ele, o poder da sugestão implica uma dependência servil e dócil do hipnotizado para com o hipnotizador, característica desse fenômeno (FREUD, 1996). Freud (1996), no mesmo texto, faz um paralelo dessa situação entre hipnotizador e hipnotizado com o bebê entregue ao colo de sua mãe, apontando nessa condição os resquícios de sua ligação com a situação originária de dependência estrutural, inerente à própria condição humana. Esse seria um caminho para compreender como é possível que o médico – assim como qualquer pessoa que esteja investida dessa característica forma de assimetria – exerça tanta influência sobre o paciente, mesmo que não deliberadamente. Freud (1996) afirma que o uso da sugestão é bastante usual na prática médica, ainda quando não se destine aos fins da hipnose, pois o poder curativo do tratamento tem relação estreita com a autoridade e a influência que o médico exerce sobre o paciente. Assim, nesse momento, a cura estava associada ao poder sugestivo do médico e isso pode ter implicações, como a dependência do paciente para com ele.

Prontamente, Freud percebeu que não bastava o médico valer-se de suas ordens sugestivas para a cura por conta de dois fatores: a) muitos sintomas não eram totalmente suprimidos ou outros surgiam em seu lugar; b) nem todos os pacientes submetiam-se à hipnose e, mesmo aqueles que o faziam, podiam, por vezes, recusar-se a isso. Deparou-se, assim, com a dificuldade de extinção total dos sintomas e casos de insubmissão terapêutica, passando a questionar o uso clínico da hipnose. Ele viu a necessidade de buscar uma técnica que mobilizasse as forças psíquicas que faziam resistência às sugestões médicas. Freud (1996) inferiu que o trabalho sugestivo precisava ser associado à palavra da paciente, tornando a fala ferramenta essencial para o trabalho analítico.

Em 1886, após regressar de seu estágio em Paris, Freud passou a trabalhar com Josef Breuer. Os dois formularam um novo método, denominado método catártico, não mais ligado apenas à coerção sugestiva do médico. Baseado em algumas premissas observadas acerca do funcionamento psíquico, o método catártico consistia em fazer a paciente recordar e reviver a ocasião que levou à sua formação sintomática, o que possibilitava a elaboração e a consequente cura da doença.

Porém, a sugestão permanecia, pois a paciente era coagida, por meio da ordem médica, a fazer esse trabalho rememorativo; a paciente, através da influência dessa autoridade, buscava recordar situações de seu passado infantil. Já é possível localizar aí a origem do que,

posteriormente, foi formulado acerca da transferência: a possibilidade de reproduzir experiências afetivas anteriores, na figura de uma pessoa diferente daquela que originalmente suscitou tais afetos.

Inicialmente utilizava-se uma “sugestão proibidora”, que se destinava a suprimir a manifestação do sintoma sem qualquer indagação acerca do seu sentido. Mais tarde, com Breuer, interrogações ao paciente foram aliadas à sugestão. Recorrendo à técnica sugestiva, Freud e Breuer tinham como objetivo fazer com que o paciente falasse tudo o que lhe ocorria à mente. A hipnose não era mais utilizada como um instrumento de sugestão, mas como ferramenta auxiliar de investigação, que possibilitaria a rememoração.

Em 1895, Freud e Breuer publicaram os “Estudos sobre Histeria” (2016a), onde relatam os tratamentos que realizaram com pacientes histéricas a partir desse novo método. Mais tarde, no texto “Psicanálise”, Freud (2014b) coloca que, com Breuer, pôde experimentar uma nova técnica. que consistia em induzir a paciente ao estado hipnótico, para sugestioná-la a procurar associações que permitissem reviver situações determinantes para a manifestação de sua neurose, liberando os afetos que se ligavam a essas revivescências. Freud propõe que os sintomas eram desencadeados por situações nas quais a sexualidade estava em jogo e o afeto ligado a elas era silenciado. Os sintomas podiam, então, ser extinguidos quando as lembranças e os afetos dessa situação eram acessados e colocados em palavras.

É possível inferir que a primeira análise propriamente dita, relatada em “Estudos sobre Histeria” (2016a), se deu com a paciente Elizabeth. Com ela, a hipnose foi dispensada e o trabalho consistiu no relato de todos os pensamentos que lhe ocorriam, para que, a partir das lacunas de seu relato, o analista escavasse até as camadas mais profundas do psiquismo. Em “História do Movimento Psicanalítico”, Freud (2012) coloca que a técnica psicanalítica foi fundada justamente no momento em que a hipnose foi abandonada.

Criada a regra da associação livre, surgiram mais esclarecimentos acerca do psiquismo e do papel do psicanalista, além de novos fenômenos clínicos. Desses fenômenos, talvez o mais marcante seja a resistência do paciente para tomar consciência de conteúdos internos encobertos. Antes, a resistência se mostrava como oposição às ordens médicas; agora, a resistência se apresenta como um fenômeno próprio do psiquismo, que luta pela manutenção do equilíbrio fornecido pelos sintomas.

Nesse sentido, Freud inferiu que a superação das resistências, que permite tornar consciente o inconsciente, consiste no próprio trabalho da análise (FREUD, 1996). Freud

compreendeu que a resistência dizia respeito à mesma força psíquica que impede um desejo inconsciente de tornar-se consciente, causando o sintoma. Assim, o sintoma histérico de conversão, por exemplo, surge porque um impulso sexual fica impedido de chegar à consciência e, por isso, é convertido para o cenário do corpo — o sintoma é como um modo substituto de satisfazer o desejo que não pôde ser admitido. A cura advém pela liberação desse afeto que foi recalçado, permitindo com que uma via melhor para sua descarga seja encontrada.

Freud (2014a) reconhece o equívoco inicial que cometeu ao pensar que a mera comunicação ao paciente, por parte do analista, de seus conteúdos inconscientes, era suficiente para fazê-lo retomar a saúde. O neurótico sofre um obstinado conflito entre seus impulsos libidinais e o recalque. Os sintomas decorrem, justamente, do recalque de um desejo sexual e, por isso, a cura precisa valer-se da tradução que auxilia a passagem dos conteúdos inconscientes para a consciência, anulando recalques que foram determinantes para a constituição do conflito psíquico e do sintoma neurótico. O novo método continua baseado na investigação e na interpretação do inconsciente, mas agora, para viabilizar este percurso, é preciso atravessar o incessante trabalho da resistência. Isso possibilita conduzir o conflito associado ao sintoma a um melhor desfecho, que não seja o recalque.

Segundo Freud (2014a), a sugestão hipnótica somente era capaz de encobrir os sintomas; já a psicanálise busca agir como uma “cirurgia”, indo ao âmago dos conflitos que originaram os sintomas, o que requer um trabalho árduo do analista e do paciente, para a superação das resistências. A resistência opera como defesa frente ao contato com desejos intoleráveis, ligados à sexualidade, tomando parte na etiologia do adoecimento neurótico. Assim, o não saber do paciente seria um “não querer saber” e a tarefa do trabalho analítico consiste no esforço investido para vencer esse obstáculo. Uma vez que o tratamento aproxima o paciente de questões muito íntimas, sua confiança e entrega ao analista tornam-se um pré-requisito indispensável para o trabalho analítico e a superação de suas resistências (FREUD, 2016a). Em seu “Compêndio de Psicanálise”, Freud (2018, p. 229) considera a transferência como “mola impulsora da colaboração do paciente”.

Além disso, Freud (2016a) coloca que tal colaboração para com o trabalho analítico significa um sacrifício pessoal, uma vez que faz parte do próprio funcionamento neurótico o não querer saber sobre os conteúdos inconscientes. Por isso, mostra-se necessário que o

esforço do paciente seja compensado por um “sucedâneo de amor”, representados pela atenção e a amabilidade do analista (FREUD, 2016a, p. 423).

Freud (2014a) afirmou que as mulheres que tratou só puderam ser curadas a partir da esperança de serem retribuídas com o amor que até então lhes havia sido privado. Esse fator seria determinante para que se empenhassem no trabalho de superação das resistências. A partir dessas questões, podemos verificar que, mesmo antes de nomear o fenômeno transferencial, Freud já percebia suas implicações e seus efeitos no tratamento com as pacientes histéricas.

Freud (2014a) refere que, no decorrer do seu trabalho, foi notando que as pacientes manifestavam um “interesse especial” pela pessoa do médico e desenvolvem uma relação “peculiar” com ele, sendo, este, um elemento novo e inesperado com o qual se deparou. Aquilo que se relacionava com a pessoa do médico era, para a paciente, mais interessante do que propriamente o trabalho analítico que visava sua cura. Assim, a paciente tornava-se solícita e grata, apresentando uma “confiança cega” (FREUD, 2014a, p. 582). Contudo, após um tempo de “lua de mel”, surgem as resistências.

Freud compreende que essas se dão por conta da transferência de afetos intensos e ambivalentes que a paciente faz à pessoa do médico, e se inquieta ao discutir que tais afetos não são justificáveis pela situação analítica, nem pela atitude real do analista, que não se apresenta de maneira sedutora. Isso o leva a questionar os motivos dessas manifestações afetivas transferenciais.

O termo transferência apareceu pela primeira vez na obra freudiana em “Estudos sobre a Histeria” (FREUD, 2016a). Ela foi compreendida como uma “falsa ligação” (FREUD, 2016a, p. 422) de representações inconscientes à pessoa do médico, como se aí houvesse uma espécie de equívoco que assume a forma de uma resistência ao trabalho proposto da análise: a tomada de consciência dos conteúdos inconscientes.

Como vimos, nisso consiste o próprio trabalho analítico: derrubar as resistências para que o conteúdo inconsciente se torne consciente, transcorrendo justamente no terreno da luta entre as forças que visam manter o conteúdo recalçado e as forças que, desfazendo esse recalque, buscam a cura.

Segundo Freud (2016a), os afetos do paciente em relação ao médico, e a conseqüente influência desse sobre o primeiro são, geralmente, os principais fatores capazes de superar resistências e possibilitar o trabalho analítico: “[...] é difícil evitar que a relação pessoal com

o médico se coloque impropriamente em primeiro plano; sim, tal influência do médico parece ser mesmo a condição que permite a solução do problema” (FREUD, 2016a, p. 373).

Freud (2016a) observa, a contragosto e com desconforto, que o analista era envolvido nos afetos que foram vividos pela paciente no passado e que se presentificam no tratamento. Um exemplo que Freud apresenta foi de uma situação em que uma paciente, ao remontar seu sintoma histérico ao desejo de que um homem lhe desse um beijo, ao final da sessão esse desejo irrompe para com Freud e ela tenta beijar-lhe. A paciente se apavorou com isso e na próxima sessão apresentou resistências. Freud (2016a, p. 422) considerou que a paciente fora vítima de um engano, denominando isso como uma “falsa ligação”. Isso foi tratado por ele como uma resistência e um obstáculo ao trabalho de rememoração que ele propunha. Além disso, isso o fez continuar pensando acerca da natureza e origem de sua autoridade sugestiva.

No caso de Anna O. – a paciente que nomeou a psicanálise como *talking cure*, a cura pela palavra –, Freud percebeu que ela estava se envolvendo emocionalmente e desenvolvendo sentimentos ambíguos em relação a Breuer, seu médico. Essa intrigante situação levou Freud a questionar os motivos pelos quais a paciente desenvolvia fantasias de enamoramento para com o médico. O caso da Anna O. pode ser considerado paradigmático do fenômeno transferencial e das limitações decorrentes do desconhecimento acerca de seu trabalho adequado, fato que nunca fica sem consequências. Segundo a interpretação de Freud (2016a), Breuer teria ficado profundamente perturbado com a erotização da relação da paciente com ele.

Embora tenha reconhecido o fundamento sexual do fenômeno transferencial, escapou-lhe que isso não se referia à sua pessoa real e concreta, mas a um fenômeno universal referente à própria natureza da neurose. Freud propôs que a manifestação do sexual, a partir da transferência, é a prova de que a neurose tem sua etiologia em fatores sexuais, ou seja, tem relação com cenas originárias, marcadas pela sexualidade. Tal descoberta foi decisiva para a teoria e a técnica psicanalíticas, para uma investigação propriamente psicanalítica do inconsciente.

Freud (2016a) indica três situações em que a relação médico-paciente é perturbada, o que pode obstaculizar o trabalho analítico: a) quando há críticas e/ou uma desavença pessoal entre paciente e analista – segundo Freud, esse seria o caso mais difícil de solucionar; b) quando o paciente tem medo de permanecer dependente do analista, o que se configura como uma resistência – Freud coloca que esse temor decorre do próprio cuidado atencioso que o

analista confere ao paciente; c) quando o paciente desloca para a pessoa do analista afetos que foram anteriormente ocultados da consciência, mediante uma “falsa ligação” – Freud observa que é frequente e usual, numa análise, esse deslocamento para o analista de afetos que outrora eram dirigidos para outra pessoa significativa do passado do paciente. O paciente se assusta e se inquieta com esses afetos que experimenta em relação ao analista, já que representam desejos que precisou recalcar no passado, agora presentificados nessa nova relação. Para Freud, este último caso se refere à transferência propriamente dita – embora possamos pensar que os outros dois casos também envolvem um fenômeno transferencial.

Nesse sentido, é possível perceber que o vínculo médico-paciente já tinha adquirido um valor primordial para o destino do tratamento. Freud considerava, inicialmente, que os fenômenos concernentes à transferência – ainda não nomeada como tal – conferiam “dificuldades e inconvenientes” ao tratamento. Contudo, foi percebendo que eram, também, inevitáveis, referindo, inclusive, a possibilidade de serem a condição para que esse fosse possível. São, então, fenômenos “indesejavelmente relevantes” (FREUD, 2016a, p. 422), pois, enquanto conferem dificuldades ao tratamento, também são imprescindíveis na direção da cura. O paciente só é capaz de endereçar conteúdos ao analista a partir do momento em que este ocupa um lugar especial para ele. Mais tarde, Freud (2012, p. 289) irá considerar a transferência como o “bem mais poderoso” do tratamento, uma vez que as interpretações só são possíveis se nela amparadas. Ele também questionou o fato de ter demorado tanto para considerar aquele que se converteu no “fator mais importante” de seu trabalho (FREUD, 2014a, p. 584).

A tarefa primordial da análise é tornar o paciente cômico das resistências que obstaculizam o trabalho analítico; uma vez afastado esse obstáculo, nos deparamos com outro: os sentimentos experimentados pelo paciente na sua relação com a pessoa do analista, e a possível dificuldade de falar sobre eles. Os afetos experimentados pelo paciente lhe despertam sentimentos contraditórios, que precisam ser colocados em palavras.

A transferência, representada por esses afetos inquietantes, torna-se o objeto de trabalho da análise. Freud admitiu a irritação que lhe despertou a descoberta da transferência em razão da carga adicional de trabalho que ela lhe conferia, mas logo percebeu que o trabalho com a transferência continua sendo aquele de tornar consciente, afetos que são penosos ao paciente, e que, no contexto do tratamento, são experimentados na relação com o analista.

Esse conceito nuclear da psicanálise supõe a ideia de transporte e deslocamento de cargas de investimento de energia psíquica de um ponto a outro, ao longo de uma linha de tempo cujo fluxo permanece aberto, ligando o passado ao atual. Assim, esse fenômeno inconsciente implica que os afetos e os modos de se relacionar que marcaram os primeiros tempos da vida podem ser atualizados na pessoa do analista.

Em “Observações sobre um caso de neurose obsessiva”, Freud (2012a) observa que a transferência de sentimentos inconscientes do paciente ao analista é a manifestação das relações afetivas recalçadas com as figuras parentais. Por conta disso, a transferência é um dos principais instrumentos do processo psicanalítico, pois permite compreender que o inconsciente atualiza o infantil que permanece em nós. Nas palavras de Freud (2010a, p. 146): “os fenômenos da transferência [...] prestam o inestimável serviço de tornar atuais e manifestos os impulsos amorosos ocultos e esquecidos dos pacientes”.

Assim, a transferência seria uma espécie de um teatro que o paciente põe em cena com seu analista, convocando-o a desempenhar alguns papéis. Neste cenário analítico, não se trata simplesmente de rememorar o que se encontra recalçado, mas colocar o inconsciente em “ato”, através da transferência e do trânsito entre o passado e o presente; ela propicia o acesso ao inconsciente, na medida em que o torna atual.

Dessa forma, seria possível localizar a etiologia da neurose: os conflitos primitivos que deram origem a ela são repetidos e, assim, podem ser trabalhados e elaborados na cena analítica. A transferência passa a ser considerada o motor do processo analítico, enquanto confere os mais difíceis desafios ao analista, levando à reformulação das recomendações técnicas para sua adequada condução.

Na transferência os conflitos psíquicos são revisitados, atualizados e deslocados para a relação com o analista, configurando o campo de batalha em que se confrontam forças conflitantes (FREUD, 2014a). Freud passa a considerar a transferência como inevitável, desejável e indispensável na prática clínica. No artigo técnico “Observações sobre o amor de transferência”, ele (FREUD, 2010a) aponta que, aquilo que foi inicialmente considerado o maior obstáculo do tratamento, passa a ser o alicerce do trabalho analítico, instrumento que permite trabalhar com o inconsciente sempre atual. Nesse sentido, a transferência é fruto da propriedade atemporal do inconsciente e, por isso, permite o entendimento de seus modos de funcionamento.

Segundo Freud (2010a), trabalhar com a transferência é difícil em razão de seu caráter paradoxal: ao mesmo tempo em que é via privilegiada do trabalho analítico, também muitas vezes se apresenta como resistência e obstáculo. No artigo técnico “Recordar, repetir e elaborar”, Freud (2010a) metáforiza a transferência como um *playground*, onde conteúdos infantis, antes de serem recordados, são repetidos na figura do analista, abrindo, assim, a possibilidade de serem elaborados. A transferência não se constitui numa mera recordação, mas numa repetição em ato:

O analisando não diz que se lembra de haver sido teimoso e rebelde ante a autoridade dos pais, mas se comporta de tal maneira diante do médico. Não se lembra de que sua investigação sexual infantil não o levou a nada, deixando-o perplexo e desamparado, mas apresenta uma quantidade de sonhos e pensamentos confusos, lamenta que nada dá certo para ele, e vê como seu destino jamais concluir um empreendimento. Não se lembra de ter se envergonhado bastante de certas atividades sexuais e ter sentido medo de que fossem descobertas, mas mostra vergonha do tratamento a que se submete agora e procura escondê-lo de todos. (FREUD, 2010a, p. 200).

O conceito da transferência adquire outros contornos no “Caso Dora”. Em suas reflexões sobre essa breve análise, Freud (2010a) coloca que o abandono precoce do tratamento por parte de Dora poderia ter sido evitado se ele tivesse identificado, compreendido e trabalhado esse fenômeno. É por conta dessa impossibilidade e do suposto fracasso do tratamento que Freud retorna ao caso, escrevendo um posfácio que aborda a transferência. Este escrito é considerado marco para o estudo da transferência e suas consequências clínicas. Desde as notas preliminares, Freud (2010a) adverte que a transferência “não entrou em jogo” neste caso, e que o trabalho com a transferência é o ponto que confere as maiores dificuldades para o trabalho analítico. Porém, ao lermos o material, é evidente que o fenômeno transferencial não passou despercebido por Freud, que argumenta sobre as razões de não ter abordado a transferência, sendo uma delas o curto período em que Dora estava em análise.

Na interpretação do primeiro sonho de Dora, Freud (2016c) observa que ele está relacionado com sua pessoa, enquanto trazia, em seu conteúdo, um enunciado de que “onde há fumaça, há fogo”. O analista, assim como o pai da paciente, era fumante. Tais indícios, segundo Freud, indicavam a presença da transferência nos pensamentos oníricos, realizando uma ligação entre a referência histórica e a situação atual do tratamento, na qual Dora atualizava os conflitos com o seu pai. Freud (2016c) observa que “eu substituía o pai na sua imaginação”. Assim, Dora atuou em transferência suas lembranças e fantasias, fazendo ver

que nela ocorrem “novas edições, reproduções dos impulsos e fantasias que são despertados e tornados conscientes à medida que a análise avança, com a substituição – característica da espécie – de uma pessoa anterior pela pessoa do médico” (FREUD, 2016c, p. 312).

A transferência faz com que as vivências psíquicas infantis sejam reativadas e encenadas como algo atual na relação com o analista, estabelecendo um trânsito do passado para a atualidade e de uma para outra pessoa. O paciente coloca o analista como o último elo de uma série amorosa construída no rastro daquilo que se encontra recalçado, mas que continua lhe produzindo efeitos. A análise da transferência permite encontrar nexos associativos entre o que se manifesta na atualidade e o que está oculto, originado na infância.

Na “Interpretação dos sonhos” (FREUD, 2016c), o termo “transferência” aparece relacionado ao deslocamento do investimento no nível das representações psíquicas. Assim, algumas lembranças infantis são inacessíveis, a não ser por um processo de “deslocamento” ou “transferência”, como ocorre no sonho. No “Caso Dora”, Freud (2016c) situa o sonho como uma ponte que liga as vivências infantis com o presente. O sonho é uma realização de um desejo cuja fonte está na infância. Isso caracteriza o desejo neurótico e sua tentativa constante de transformar a realidade segundo os protótipos infantis. O desejo que mobiliza o sonho provém da infância, o que demonstra que o infantil permanece vivo e pulsante dentro do sujeito. Essa transferência de intensidades, esse deslocamento de representações do passado infantil para uma representação atual, que está presente nos sonhos, refere-se a algo que é próprio do funcionamento neurótico: o deslocamento de excitações que, recalçadas, resultam em sintomas. Existe, aqui, uma interlocução entre o princípio do deslocamento dos afetos ao longo da cadeia de representação e o fenômeno transferencial.

Nessa esteira, Freud (2016c) propôs que a transferência não é criada ou induzida pelo analista, mas algo que se revela no trabalho analítico, assim como outras manifestações inconscientes, como os sonhos e os sintomas. A transferência segue o mesmo caminho da formação do sintoma e precisa ser tratada como tal. A transferência e o deslocamento que ela implica são meios de se chegar ao conhecimento do infantil e do desejo.

Freud (2014a) coloca que, mesmo não tendo cumprido sua promessa de cura, é preciso reconhecer que a sugestão hipnótica trouxe importantes contribuições para a psicanálise, que é sua herdeira. A transferência terminou por ocupar um lugar privilegiado na clínica psicanalítica, sendo o trabalho interpretativo com ela, aquilo que diferencia a psicanálise das práticas sugestivas. Porém, ao aprofundarmos o estudo da transferência, vemos que ela não

está infestada de sugestão, que permanece causando efeitos na relação entre analista e paciente. Isso porque o fenômeno sugestivo tem a ver com algo que é próprio do funcionamento psíquico neurótico.

As formulações posteriores de Freud sobre o amor transferencial pressupõem que a sugestão é algo intrínseco ao funcionamento psíquico e condição para que ocorra a transferência. Em suma, o próprio conceito da transferência e a sua compreensão como via privilegiada do tratamento psicanalítico só se deu após um longo período de elaboração. Freud (2012d) considera o período em que utilizava a sugestão e a hipnose como “pré-psicanalítico”, ou seja, a psicanálise como tal foi fundada justo após o abandono deste método de tratamento, sendo o conceito de transferência cunhado no momento mesmo da fundação da psicanálise.

Lacan (2002, p. 252), em “Proposição de 9 de outubro de 1967”, observou: “no começo da psicanálise, está a transferência”. A transferência é o eixo fundamental da experiência analítica, aparecendo desde o início ligada com a reflexão freudiana sobre as posições de poder (SAFATLE, 2020). O abandono da hipnose e da sugestão demarcam uma reconfiguração das relações de poder entre analista e paciente. A escolha de Freud por uma nova posição – não de poder, mas de escuta – levou ao reconhecimento do inconsciente a partir de sua repetição em ato na relação com o analista. A cura deixou de ser compreendida apenas como uma liquidação dos sintomas, mas, também, como a elucidação dos conflitos amorosos que se mostram atuais, ainda que se refiram aos primórdios da vida do sujeito.

Nesse percorrido, acompanhamos a inquietação de Freud em torno da transferência desde o início de sua elaboração teórica. Freud (2014a) percebeu que o método sugestivo, mesmo quando extinguiu sintomas, não se mostrava duradouro por não atingir a raiz do sofrimento neurótico, nem alterar aquilo que leva à formação sintomática. Por conta disso, colocou-se a escutar o que o paciente tinha a dizer sobre si, inaugurando o método psicanalítico de “cura pela palavra” (*talking cure*), a partir da regra fundamental de livre associação.

Com isso, abdicou do poder de influência do analista, transferindo o princípio do poder do tratamento para a fala da paciente. Para Lacan (2014, p. 89), “Freud tomou a responsabilidade [...] de nos mostrar que existem doenças que falam, e de nos fazer ouvir a verdade do que elas dizem”, renunciando ao poder sugestivo conferido pela autoridade médica, dando a palavra àquelas mulheres, legitimando seu sofrimento e supondo um sujeito ali onde se encontrava o sintoma – um sujeito capaz de dizer a verdade sobre si.

Ao abandonar a sugestão e dar a palavra às pacientes, Freud deparou-se com o fenômeno da transferência, o principal veículo para o trabalho analítico. Assim, podemos questionar o que há de singular no diálogo analítico que é capaz de provocar um fenômeno tal com a transferência. A delicadeza própria da situação da análise, por tocar em conteúdos íntimos e profundos – e o lugar do analista, colocado em posição de escuta e atenção interessada –, mobilizam a repetição de protótipos infantis. A confiança na autoridade do saber do analista remonta a algo que está na gênese da vida psíquica dos sujeitos, mobilizando demandas antigas e infantis de entrega e dependência ao outro. Podemos afirmar que a transferência é uma reabertura de uma situação originária, o que tem implicações para os desdobramentos e o trabalho com este fenômeno. São questões densas e fundamentais. No momento, contudo, desejamos reter a tese de que a posição de escuta, do lado do analista, é questão nuclear para apontar a dimensão formativa da transferência.

2.2 A transferência como reabertura da situação originária

Como vimos no item anterior, a transferência pode ser considerada uma “experiência regressiva”. Este fenômeno se refere a atualização de “clichês estereotípicos”, forjados na primeira infância. A transferência implica que todas as relações que estabelecemos ao longo da vida carregam a marca de nossas relações primeiras. Na cena transferencial, o analisando atualiza seus modos de relação infantis. Assim, o passado não é meramente lembrado, mas repetido com força atual.

Segundo Freud (2010a, p. 134), cada um, durante os primeiros anos de vida “[...] adquire um certo modo característico de conduzir sua vida amorosa, isto é, as condições que estabelece para o amor, as pulsões que satisfaz e os objetivos que se coloca”. Isso justifica a necessidade de compreendermos os primeiros tempos do sujeito, tempos estruturantes do psiquismo e determinantes para os posteriores fenômenos transferenciais. Abordaremos, para este estudo, textos da metapsicologia freudiana, como “Projeto para uma psicologia científica” (1987), “Carta 52” (1980) e “Sobre o Narcisismo: uma introdução” (2010b), além de comentadores como Laplanche, Lacan e Safatle para aprofundarmos a discussão.

O texto “Projeto para uma Psicologia Científica” (1987) consiste num rascunho abandonado por Freud, apenas publicado em 1950, após a princesa Marie Bonaparte, ex-paciente e aluna de Freud, ter adquirido o manuscrito de um livreiro que o havia comprado da

viúva de Wilhelm Fliess, colega e amigo de Freud. Ao lermos esse texto ficamos gratos por o terem salvo da destruição, pois nele encontramos ideias inaugurais da metapsicologia freudiana, posicionando-o como um texto fundante da psicanálise. Um dos conceitos-chave é o “desamparo primordial” que, segundo Freud, é marca da condição humana. O bebê nasce em um estado de “desauxílio” ou “desajuda” (*hilflosigkeit*), sua fragilidade e vulnerabilidade pressupõem que sua sobrevivência física e psíquica só será possível na relação com o outro, o adulto cuidador.

Segundo Freud (1987), ao nascer, o bebê ainda não é um sujeito do inconsciente e não possui um Eu, sendo apenas um organismo biológico que traz consigo alguns reflexos básicos, sem capacidade de sobreviver por conta própria. Por isso, a humanização desta “cria humana” precisa ocorrer, e a figura do semelhante é primordial neste processo. Somente assim o “animal humano” poderá ser um “sujeito humano”. Como coloca Cezar (2020, p. 11), entre o bebê e seu cuidador se estabelece um vínculo de ordem erótica, capaz de arrancar o bebê da esfera puramente orgânica para lhe conferir uma “existência psíquica”.

De acordo com Freud (1987), o organismo do bebê ao nascer segue o modelo do arco-reflexo e um princípio de homeostase, onde os estímulos perceptivos – como a fome e o frio – que causam tensão interna, tendem a um alívio imediato, a partir de uma descarga motora. O bebê, ao sentir um acúmulo de tensão endógena, busca o alívio a partir da agitação motora – como o choro e os movimentos desordenados –, o que (obviamente) não é capaz de eliminar seu desconforto, apenas convocar a ajuda do outro. Este outro, por ser mais experiente e ter um psiquismo constituído, é capaz de traduzir essas inquietações do bebê e compreender o que ele necessita, dando a elas sentido e narrativas. Isso inscreve o bebê no mundo cultural e da linguagem, humanizando-o.

Por conta de sua imaturidade, o bebê não é capaz de obter conforto sozinho. É preciso contar com a ação específica do semelhante humano (*Nebenmensch*). Essa ação se refere ao *fornecimento de víveres e aproximação do objeto sexual*, ou seja, o encontro com o outro cuidador implica a satisfação das necessidades – o que é da ordem da conservação da vida – e o prazer – o que é da ordem da sexualidade. O adulto cuidador precisa atender as necessidades do bebê com desejo e prazer, derramando sobre ele sua libido.

O primeiro laço humano é marcado pelo amor e o erotismo. O semelhante, segundo Freud, é um objeto sexual para o bebê, e vice-versa. Assim, podemos observar que esse laço é marcado por um balanço entre a tradução e o apaziguamento das necessidades do bebê, além

do incremento de excitação produzida pela presença do outro. Laplanche (1992) observa que aquele que cuida está, ele mesmo, atravessado por sua sexualidade, e que isso tem implicações na constituição psíquica do sujeito: isso é o que possibilita que o bebê transcenda a esfera puramente biológica e torne-se um sujeito de inconsciente.

Em outras palavras, o bebê não tem apenas necessidades biológicas, não é apenas de alimento que ele precisa. Esse alimento precisa vir acompanhado de fala, toque, olhares e gestos amorosos e desejantes do cuidador, o que vai registrando no bebê, experiências de satisfação e prazer. Dessa maneira, a partir desses registros e marcas internas, o aparelho psíquico do bebê vai se complexificando, deixando de ser apenas um corpo reflexo com automatismos de descarga; não estará mais fadado apenas a mera repetição do mesmo. Quando deparar-se novamente com uma tensão interna, ao invés de apenas chorar e se desesperar, poderá aguardar um pouco mais pelo apaziguamento de sua necessidade, evocando, ainda de maneira arcaica, alucinações com as marcas das satisfações vividas ali deixadas pelo objeto. Freud denominou esse processo de “alucinação primitiva”, nele situando o germe da vida psíquica, mas cuja forma arcaica e alucinatória precisará ser, posteriormente, superada.

O encontro com o semelhante deixa marcas decisivas no psiquismo do bebê. Segundo Freud (2016c), a infância é valiosa, pois é o momento de maior abertura a inscrições. Na “Carta 52” de Freud a Fliess (1980), ele indica que as inscrições permanecem funcionando no psiquismo e são retraduzidas quando conectadas a novas inscrições posteriores. Segundo ele, o aparelho psíquico é estruturado a partir de um complexo sistema de memórias, inscritas a partir das experiências de satisfação e tradução – trabalho elaborado pelo outro cuidador, que oferece narrativas para aquilo que se passa com o bebê. Segundo Laplanche e Pontalis (1988), a fixação se refere às inscrições de representações – imagens, lembranças, experiências – aos quais a pulsão permanece ligada, subsistindo no inconsciente. Assim, a satisfação que o bebê experimenta na relação com seu cuidador marca profundamente o seu psiquismo. Na mesma carta citada anteriormente, Freud (1980, p. 254, grifo nosso) observa:

[...] o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos.

O encontro desejante com o outro, deixa no aparelho psíquico marcas mnêmicas, que são formas arcaicas da memória. Nisso, podemos inferir uma interlocução com o fenômeno transferencial que, como vimos anteriormente, possibilita que o passado se torne atual, através das memórias postas “em ato”.

Num ponto adiante da estruturação psíquica do sujeito será proposta a questão da formação do Eu. O Eu não está dado original e espontaneamente; é preciso um processo de estruturação para que o Eu ganhe existência como instância psíquica. Segundo Freud (2010b), o Eu se constitui conjuntamente com o narcisismo, num tempo intermediário entre o autoerotismo e o reconhecimento do outro, ou seja, a relação com o objeto.

No início da vida, a satisfação pulsional é autoerótica, dirigida ao próprio corpo (FREUD, 2016c). Nesse momento, num estado de indiferenciação, o bebê não se reconhece como separado de seu cuidador e nem o concebe como outro separado de si, tomando-o como mero objeto para sua satisfação pulsional. Ao longo de seu desenvolvimento, o bebê vai sendo capaz de considerar o outro enquanto outro, uma pessoa separada dele. A capacidade de sair de si para ceder aos objetos ocorre após um longo e árduo trabalho estruturante e subjetivante do sujeito – que sempre se dá a partir do laço amoroso com o outro. Ou seja, embora o estado primordial da estruturação psíquica seja denominado de “autoerótico”, ele não é tão “auto” assim, pois a constituição de um “si mesmo” sempre pressupõe uma relação intersubjetiva (CEZAR, 2020).

Segundo Freud (2016c), o investimento em si, referente ao narcisismo, só é possível a partir da relação com o outro. A constituição do Eu no bebê se dá por meio dos anseios narcísicos dos pais, que são reeditados e investidos no filho. Isso se refere às expectativas que os pais colocam no filho ideal e imaginário. Ou seja, o bebê nasce, antes, no narcisismo de seus pais.

Ao repararmos na atitude de pais afetuosos para com seus filhos, seremos forçados a reconhecer que se trata de uma revivescência e de uma reprodução de seu próprio narcisismo, há muito abandonado. A supervalorização, que já havíamos apontado como um indício seguro de que estamos em presença de um estigma narcísico na escolha objetual, também domina, como se sabe, essa relação afetiva entre pais e filhos. Assim, eles se veem compelidos a atribuir à criança todas as perfeições – ainda que uma avaliação sóbria não desse motivo para tal – e tendem a encobrir e esquecer todos os defeitos dela. Essa atitude se relaciona com a negação [*Verleugnung*] da sexualidade infantil. Mas também prevalece a tendência a dispensar a criança da obrigação de reconhecer e respeitar todas as aquisições culturais que outrora os pais foram obrigados a acatar em detrimento de seu próprio narcisismo. Também se inclinaram a reivindicar para a criança o direito a privilégios aos quais eles, os pais, há muito tiveram de renunciar. A criança deve ter melhor

sorte que seus pais, não deve ser submetida aos mesmos imperativos que eles tiveram de acatar ao longo da vida. Doença, morte, renúncia à fruição, restrições à própria vontade não devem valer para a criança; as leis da natureza, assim como as da sociedade, devem se deter diante dela, e ela deve realmente tornar-se de novo o centro e a essência da criação do mundo. *His Majesty the Baby*, tal como nós mesmos nos imaginamos um dia. A criança deve satisfazer os sonhos e os desejos nunca realizados dos pais, tornar-se um grande homem e herói no lugar do pai, ou desposar um príncipe, a título de indenização tardia da mãe. O ponto mais vulnerável do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente encurralada pela realidade, ganha, assim, um refúgio seguro abrigando-se na criança. O comovente amor parental, no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo renascido dos pais, que, ao se transformar em amor objetal, acaba por revelar inequivocamente sua antiga natureza (FREUD, 2010b, p. 110).

Nessa passagem, Freud infere que o narcisismo do sujeito é constituído através do narcisismo do outro. O bebê, antes de nascer, já é uma hipótese e uma suposição; já existe no desejo e na imaginação dos pais ou outros cuidadores. Ao nascer, é tomado como uma parte deles, amado pelo que ele representa para eles. Ao mesmo tempo que isso salva o sujeito, pois só assim esse bebê poderá ser incluído no mundo humano, também é uma situação condicional, pois este amor narcísico impõe a ele diversos modos de “como ser”, para que seja amado. É preciso que, depois, esse amor se transforme: que esse bebê seja tomado pelos pais como um sujeito singular, respeitado e amado em sua alteridade – e não mero objeto para suas próprias satisfações narcísicas.

Em seu texto social “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (2012d, p. 63) coloca que a identificação se refere à configuração do próprio Eu a partir de outro, tomado como “modelo”. Nessa esteira, Lacan (1998), com seu conceito de “estádio do espelho”, coloca que, para constituir o narcisismo, entre o autoerotismo e o amor objetal, é preciso ocorrer uma “ação psíquica” denominada identificação, que tem como função a formação imaginária do Eu. Tal formação se dá como um processo de espelhamento, a partir da introjeção de aspectos do outro.

Esse fato do Eu ser formado a partir de identificações, levou Lacan (1998) a afirmar que, no Eu, não há nada de próprio, nenhum tipo de “autonomia” ou “autoidentidade”. Trata-se de uma instância de alienação, retomando a frase do poeta Arthur Rimbaud: “O eu é um outro”. Nesse sentido, em certa medida estamos sempre alheios a nós mesmos, pois não somos capazes de ver a nós mesmos, somente a partir do olhar do outro. O reconhecimento de si se dá na imagem refletida que o outro nos outorga. No Seminário 11, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1985), Lacan coloca que a alienação é uma operação

fundamental nos primeiros tempos constitutivos, quando o sujeito se encontra assujeitado ao Outro. Mais tarde, outra operação fundamental para a constituição do sujeito será a separação.

Freud (2012d, p. 60) diz que a identificação é “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa”. Assim, o processo de identificação, nos primórdios da infância, dá-se pela captura do desejo e do narcisismo reeditado dos pais. Como coloca Safatle (2020), o sujeito é produto de uma longa história de desejos desejados antes dele. A identificação, assim, implica em relações de poder, que produzem a vida psíquica, mobilizam afetos e demandas regressivas de amor (SAFATLE, 2017). Este mesmo autor (SAFATLE, 2017) lembra que, segundo a psicanálise, os processos identificatórios também estão na base da constituição dos laços sociais.

Retornando ao texto “Introdução ao narcisismo”, Freud (2010b) indica que o Eu narcísico refere-se ao “Eu ideal”, marcado por um sentimento de perfeição e onipotência. O bebê encontra-se num estado de completude, desconhece os perigos e a finitude da vida e não sabe das renúncias pulsionais que precisará fazer ao crescer. Freud (2010b) coloca que esse funcionamento narcísico do “Eu ideal” é típico das crianças e dos povos primitivos, que acreditam na onipotência de seus pensamentos, no poder de suas palavras e que a realidade é criada a partir de seus próprios desejos.

O narcisismo, ainda, é uma atitude de não reconhecimento daquilo que é diferente e estranho a si, a incapacidade de tomar o outro enquanto outro. Uma relação narcísica com o outro é, por um lado, uma relação utilitária, pois se toma o outro como objeto para uso e satisfação pessoal; além de autoritária, impondo ao outro as próprias formas de pensar e viver, apagando sua alteridade e singularidade. Considerar o outro alguém em quem devemos incrustar nossa própria forma de pensar, implica uma relação narcísica e autoritária, não ética. A posição ética de consideração do outro enquanto outro, alguém dotado de um mundo interior e singular que precisa ser respeitado é uma conquista que se dá a partir da superação de obstáculos. Tais obstáculos se referem ao narcisismo do sujeito, que precisa ser superado para que ele possa ingressar na vida em comum.

Também será através da ajuda do outro que o sujeito poderá superar seu narcisismo. O outro intervirá, colocando interditos, convocando a fazer renúncias pulsionais e instituindo a castração simbólica. O “Eu ideal” precisará ser desfazelado, para que o sujeito cresça e possa inserir-se na vida em sociedade, reconhecendo suas limitações e faltas. Isso começa a acontecer a partir de operações dos cuidadores, que impõem castrações e interditos, mostrando

ao “Narciso” que ele não é tudo e nem pode tudo. Freud (2010b) observa, nesse processo, o surgimento de um “Ideal do Eu”, agente de censura que mais tarde desembocará no “Supereu”, instância que internaliza os interditos que antes vinham de fora.

Freud (2010b) indica que a superação do narcisismo, a capacidade de ir além de si, amar e ligar-se ao outro, aos objetos do mundo, significa crescimento e saúde psíquica. Em outros termos, é preciso um balanço equilibrado entre o investimento libidinal no próprio Eu e nos outros: “precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em consequência de impedimentos, não pudermos amar” (FREUD, 2010b, p. 29). Assim, o narcisismo é uma etapa constitutiva, necessária para a estruturação do Eu – instância que possibilita ao sujeito uma imagem unificadora de si. Porém, quando excessivo, indica adoecimento, por conta do desinvestimento libidinal da relação com os outros e com o mundo, para o investimento no próprio Eu.

Freud (2010b) propõe que, embora o narcisismo seja um modo inicial de relação com o semelhante, sua superação possibilita ao sujeito construir laços amorosos com os outros, ou seja, investir libidinalmente nas relações objetais. Isso implica reconhecer e acolher o outro em sua singularidade e diferença. Segundo Safatle (2020), o amor é abertura à alteridade. Nessa esteira, podemos voltar à discussão sobre o nosso objeto de estudo, a transferência. Segundo a perspectiva psicanalítica, o amor é a condição para o estabelecimento da transferência – a transferência não é possível fora das relações humanas, fora da alteridade. Nesse sentido, Ferenczi (2012) inferiu que a transferência não se apresenta apenas na cena analítica, mas em todas as relações humanas. Assim, podemos reter a hipótese de que o amor, condição da transferência, também pode apontar a dimensão formativa da transferência.

Vimos que as escolhas amorosas possuem motivações inconscientes, resultantes de conflitos psíquicos, reeditando como o sujeito se relaciona com seus primeiros objetos. Assim, o sujeito se coloca no vínculo transferencial com seu analista, apontando o modo como ele se posicionou em relação a seus objetos, ao longo de sua história. O fenômeno transferencial mostra que os encontros são sempre, em certa medida, reencontros com objetos do passado e seus afetos correspondentes. Uma questão original que Laplanche (1993) coloca é que a transferência começa na relação do bebê com o adulto que o cuida, uma vez que este já toma seu bebê como outro, um ideal ou uma imagem de si, como vimos, anteriormente, ao tratar do narcisismo dos pais, reeditado na relação com seus filhos. Assim, essa relação já é transferencial: marcada por um reencontro com uma alteridade.

Laplanche (1993) observa que a transferência é uma reabertura da situação originária. Em primeiro lugar, trata-se de uma “reabertura”, pois a constituição psíquica do sujeito se dá por um processo de “fechamento”, recalcamento dos conteúdos no inconsciente do sujeito. Em segundo lugar, a situação originária, “reaberta” pela transferência, refere-se à relação assimétrica entre o bebê, em posição passiva, e o adulto que o cuida e o seduz. Essa assimetria é reproduzida na relação entre o analista – que porta um saber sobre o método analítico – e o analisando, que se põe demandante. Isso é o que permite a instauração da alteridade na transferência.

Como pudemos analisar, a passividade e a dependência são marcas constitutivas do sujeito. A imprescindível relação com a alteridade do outro implica uma assimetria entre o adulto experiente, capaz de saber o que o bebê precisa, e o bebê imaturo, frágil e desamparado. Isso também se refere a um princípio ético que Freud formula no mesmo texto em questão: “O desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1987, p. 336). Isso significa que, num momento em que o bebê está num estado de desamparo e fragilidade, o outro tem total poder sobre ele, pode fazer com ele o que quiser, mas não o faz, por ter um compromisso ético de que com o outro não se faz qualquer coisa, mesmo que esse outro seja frágil e se entregue a ele de maneira alienante. Assim, o adulto abstém-se do uso do poder sobre o outro, escolhendo o caminho da humanização, a partir de uma aposta de que esse bebê, tão frágil e incapaz, pode vir a ser humano. Dessa maneira, o cuidador, além de prover a sobrevivência física e psíquica do bebê, faz um ato de inclusão deste no mundo humano. Isso nos encrusta uma dívida simbólica e ética, de fazer o mesmo ato de reconhecimento, cuidado e inclusão com os nossos semelhantes.

Como supracitado, no início da vida, somos marcados pelo desamparo e a fragilidade. Consequentemente, em nossos primórdios, necessitamos e dependemos totalmente do outro. O inconsciente do sujeito é o lugar em que este infantil, sedento por submeter-se ao outro, permanecerá oculto, porém vivo e atuante dentro de nós. Este infantil se manifestará em todas as nossas relações, sobretudo aquelas marcadas pela assimetria com uma autoridade, que sempre produzirá modalidades de laços transferenciais (SAFATLE, 2020).

Segundo esse mesmo autor (SAFATLE, 2020), o conceito de transferência tem uma dimensão política precisamente no fato de que ela se apresenta em todas as relações que envolvem autoridade, poder e identificação. Encontramos Freud às voltas com essas questões no texto social “Psicologia das massas e análise do eu” (2012d), quando ele afirma que a

identificação também é uma operação determinante na constituição das massas, que se identificam com um líder, posto no lugar de seu “Ideal de Eu”. Os indivíduos numa massa se identificam em torno de traços em comum, que os liga ao líder. Ou seja, o líder corporifica o “Ideal de Eu” do sujeito e dos grupos, que se entregam de forma alienante a ele.

Assim, enquanto a transferência é uma reedição do nosso infantil e reabertura da situação originária, ela se apresenta como uma demanda de dependência e alienação ao outro. Nessa esteira, Freud afirma: “A transferência é uma prova de que também o adulto não superou a dependência infantil de outrora, ela coincide com a força que foi denominada ‘sugestão’” (FREUD, 2014b, p. 319). Freud inferiu que o potencial alienante, observado na hipnose sugestiva, foi fator determinante para que ele abdicasse desse método, sem deixar de existir na cena analítica, e que segue causando efeitos através da transferência: “abandonamos a técnica da hipnose para redescobrir a sugestão sob a forma da transferência” (FREUD, 2014a, p. 591). A partir desse percorrido, partiremos ao próximo item, no qual buscaremos compreender de que maneira a sugestão continua causando efeitos na transferência e quais os riscos que isso implica.

2.3 A sugestão e os riscos inerentes à transferência

A transferência é a reedição do infantil do sujeito, marca deixada pela alienação fundante ao outro. Isso fez Freud perceber que a sugestão não deixou de se fazer presente e causar efeitos no tratamento, mesmo após ele abdicar do método sugestivo e hipnótico e fundar o método psicanalítico, baseado na fala em relação – associação livre na transferência. Em suas palavras: “abandonamos a hipnose em nossa técnica apenas para redescobrir a sugestão sob a forma de transferência” (FREUD, 2014a, p. 591). O analista, investido de transferência, ocupa um lugar substituto da autoridade dos pais, havendo sempre uma margem de risco e equívoco pelo perigo da sugestão.

Podemos supor a sugestão como um funcionamento inerente do psiquismo e que se apresenta nos fenômenos transferenciais. Freud acrescentou a esta observação a proposição de que a sugestionabilidade está estreitamente ligada à sexualidade e ao inconsciente. A sugestionabilidade e a transferência se referem à característica particular da estrutura neurótica de investir libidinalmente em outras pessoas. A sugestão está na base das relações fundamentadas no amor, inclusive nas relações transferenciais. Na transferência o analista é

colocado por empréstimo nessa posição de objeto de amor. Segundo Lacan (1998), a transferência é sugestão, porque implica uma demanda de amor – que o psicanalista deverá recusar-se a responder, tanto no sentido de frustrá-la quanto de ratificá-la.

Freud compreendeu a sugestão como um funcionamento intrínseco ao psiquismo, uma “potencialidade psíquica”. Em outras palavras, uma pessoa é sugestionável, pois dentro dela há algo que a predispõe a submeter-se às ordens sugestivas do médico, que se encontra em uma posição de autoridade. Freud abdicou do método sugestivo quando ele não cumpriu com o esperado. Mesmo assim, reconheceu que a sugestão contribuiu com a fundação da psicanálise, oferecendo esclarecimentos teóricos. Mais tarde, quando passou a compreender que o fenômeno sugestivo permanece causando efeitos na transferência, pode inferir que isso está referido às demandas de amor e alienação do analisando que se potencializa novamente, na atmosfera da análise e da posição benevolente, compreensiva e tolerante do analista.

A transferência “molda” a figura do analista segundo os modelos objetivos anteriores e o “desenha” a partir do inconsciente do analisando, introduzindo-o numa série psíquica. É nessa medida que todas as escolhas amorosas dizem mais sobre aquele que ama, do que aquele que é amado. Isso aponta que, inevitavelmente, aquele investido de transferência será arrastado para o lugar de sugestão e de instigante enigma.

Freud (2011d), em “Psicologia das massas e análise do eu”, coloca que há uma interlocução entre o fenômeno do enamoramento e o da hipnose: em ambos, o sujeito se encontra em uma posição acrítica, de sujeição e docilidade ao outro, que assume o lugar de seu Ideal de Eu. A relação hipnótica implica uma entrega enamorada de um impotente, desamparado e demandante a um outro poderoso – que pode ser o hipnotizador, o analista investido de uma transferência, ou o líder de uma massa. Isso se relaciona com o que foi anteriormente discutido acerca da relação primordial do sujeito com seu cuidador, marcada pela assimetria fundante de posições em que um se aliena ao outro.

Nos três casos, o hipnotizador, o analista e o líder, corporificam o Ideal de Eu dos sujeitos, carregam traços que repetem os modelos objetivos que eles experimentaram anteriormente em sua vida. Assim, o hipnotismo, a transferência e os fenômenos de massas são perpassados por processos identificatórios, pois embasados nos mesmos pressupostos pulsionais.

Para Freud (2011d), a sugestionabilidade tem papel fundamental nos fenômenos de massa. O líder de uma massa é como um substituto do hipnotizador, sendo possível inferir que

os fenômenos observados nas massas seguem os mesmos princípios das relações inconscientes do sujeito com seus objetos de amor – isso o levou afirmar que “a psicologia individual é ao mesmo tempo, e desde o início, psicologia social” (FREUD, 2011d, p. 14). Ou seja, quando se trata de economia psíquica, a formação de laços amorosos, tanto individual quanto coletivamente, segue os mesmos princípios.

Safatle (2020) refere o alcance político dos estudos freudianos sobre as massas, tratando da sujeição psíquica à autoridade de líderes carismáticos e “hipnóticos”. O sujeito que se entrega a um líder ilude-se pensando que defende ideias autônomas, mas encontra-se em um estado sonâmbulo e hipnótico de imitação e mimetismo (SAFATLE, 2020). O autor coloca, ainda, que tudo isso também diz respeito ao fenômeno transferencial, uma vez que ele carrega um “resto” sugestivo.

Como o poder sugestivo permanece ativo na transferência, isso produz consequências clínicas significativas, que levaram Freud a se preocupar com a distinção entre o tratamento sugestivo-hipnótico e o tratamento psicanalítico a partir da transferência. Segundo ele, existe uma “antítese” entre a sugestão e a técnica psicanalítica. Em “Psicoterapia”, Freud (2016c) faz uma analogia com a diferença entre o trabalho artístico do pintor e do escultor. Enquanto o primeiro trabalha *per via di porre*, colocando sobre uma tela em branco sua tinta, o escultor trabalha *per via di lavare*, destruindo a pedra para dar forma a sua escultura:

De maneira muito semelhante, senhores, a técnica da sugestão busca operar per via di porre; não se importa com a origem, a força e o sentido dos sintomas patológicos, mas antes deposita algo — a sugestão — que ela espera ser forte o bastante para impedir a expressão da ideia patogênica. A terapia analítica, em contrapartida, não pretende acrescentar nem introduzir nada de novo, mas antes tirar, trazer algo para fora, e para esse fim preocupa-se com a gênese dos sintomas patológicos e com a trama psíquica da ideia patogênica, cuja eliminação é sua meta. Por esse caminho de investigação é que ela faz avançar tão significativamente nossos conhecimentos. (FREUD, 2016c, p. 337).

Freud (2014a) logo percebeu que essa distinção era muito tênue. Em suas “Conferências Introdutórias” foi questionado por seus ouvintes sobre por que abandonara a hipnose sugestiva, uma vez que ela continua presente no tratamento, conferindo rapidez e facilidade a esse trabalho. Ele respondeu que, enquanto o tratamento hipnótico-sugestivo fazia uso da autoridade médica para eliminar os sintomas, o tratamento psicanalítico utiliza da influência sugestiva do médico como uma aliada para instigar o paciente a entrar em contato com seu inconsciente (FREUD, 2014a).

Assim, a transferência e o que ela carrega de sugestão são instrumentos para o trabalho investigativo do inconsciente. Além disso, em certa medida, é importante que o fenômeno transferencial carregue este resto sugestivo, pois, sem que o analisando confira autoridade ao seu analista, em função da ausência de alteridade, ele não escutaria sua palavra. Já em seus primeiros escritos, Freud havia pontuado que a autoridade do médico é imprescindível para que o paciente escute e considere aquilo que recebe dele, além de engajar-se no árduo trabalho analítico.

Da mesma forma, a sugestão implicada na transferência faz com que esta seja um “instrumento perigoso” (FREUD, 2014a, p. 612), “fonte de sérios riscos” (FREUD, 2018, p. 228). Um dos perigos implicados na sugestão é o analista persuadir e encrustar no paciente suas próprias ideias e maneiras de ser, pensar e desejar. Lacan (1998) trabalhou extensamente o risco de que o método psicanalítico se torne uma prática de poder e direcionamento da vida alheia, sustentada pela tentação do analista de “querer o bem” do paciente, conduzindo-o a tomar para si determinações que desconsideram sua liberdade e autonomia: “Eis o princípio maligno desse poder sempre passível de um direcionamento cego. É o poder de fazer o bem – nenhum poder tem outro fim, e é por isso que o poder não tem fim” (LACAN, 1998, p. 647). Em Freud observamos tal preocupação com o poder implicado no tratamento e a posição ética do analista de dar ao analisando a possibilidade de escolha:

Talvez [o tratamento] dependa também de a pessoa do analista permitir que seja colocada, pelo doente, no lugar de seu Ideal de Eu; e a isto se relaciona a tentação de desempenhar, ante o paciente, o papel de profeta, salvador de almas, redentor. Como as regras de análise se opõem resolutamente a essa utilização da personalidade médica, há que honestamente conceder que temos aí um novo limite à ação da psicanálise, que, afinal, deve proporcionar ao Eu do paciente a *liberdade* de decidir de uma ou outra maneira (FREUD, 2012e, p. 63).

Também encontramos essa posição de Freud no “Caso Dora”, quando ele está se questionando o que deveria ter feito para manter a paciente em tratamento, e afirma:

Teria eu mantido a garota no tratamento se tivesse representado um papel, exagerado o valor de sua permanência para mim e demonstrado por ela um cálido interesse, que, embora atenuado por minha posição de médico, seria como um substituto para o carinho que ela tanto ansiava? Não sei. Como uma parte dos fatores que deparamos sob a forma de resistência permanece desconhecida em todo caso, sempre evitei representar papéis e me contentei com a arte psicológica mais desprezível. Apesar de todo o interesse teórico e de todo o empenho profissional em ajudar, não esqueço de que há limites para o uso da influência psíquica, e respeito como tais a vontade e a inteligência do paciente (FREUD, 2016c, p. 304).

Segundo Checchia (2015), no momento mesmo em que Freud fundou a psicanálise, concedendo a palavra às mulheres que tratava, ele apostou na livre associação como um antídoto contra o poder que, inevitavelmente, se apresenta na clínica, a partir da sugestão. O mesmo autor (CHECCHIA, 2015) afirma que Freud, já em suas elaborações no período “pré-psicanalítico”, estava atento e desconfortável com o poder que se apresenta na clínica. Ele observava na sugestão e na hipnose a possibilidade de o médico exercer poder e controle sobre as pacientes.

Checchia (2015), diante disso, analisa que tal resistência do paciente diante das sugestões médicas são como uma tentativa de preservar sua liberdade. O poder sugestivo, que coloca o paciente em posição de entrega alienante e servil ao hipnotizador, segundo Freud (1996) seria a característica mais notável do fenômeno hipnótico, comparável com a relação originária entre o bebê e seu cuidador – em que o primeiro se encontra em uma posição de desamparo e entrega total ao outro, que tem total poder sobre ele.

A transferência, como uma reabertura da situação originária, apresenta-se como uma demanda de dependência e alienação ao outro, isso é constitutivo e necessário nos primeiros tempos da vida do sujeito, mas é preciso que depois ele caminhe em direção à separação e à autonomia. Veremos, adiante, como isso diz respeito à resolução da transferência, que depende de um posicionamento ético por parte do analista. Uma vez que a transferência é uma reedição do infantil do sujeito, marcado pela possibilidade alienante de entregar a consciência a outro, para que ele a dirija, sem os devidos cuidados com este fenômeno, facilmente se arma uma relação infantil de dependência. Uma vez que o analista, investido de uma transferência, é posto num lugar de poder, pode se transformar num modelo identificatório para o paciente. Por conta disso, Freud advertiu sobre a necessidade de um trabalho técnico e ético deste fenômeno, demandando que o analista renuncie ao poder que lhe é atribuído:

Recusamo-nos decididamente a transformar em propriedade nossa o paciente que se entrega a nossas mãos em busca de auxílio, a conformar seu destino, impor-lhe nossos ideais e, com a soberba de um Criador, modelá-lo à nossa imagem, nisso encontrando prazer (FREUD, 2010c, p. 288).

Na conferência “Caminhos da terapia psicanalítica”, Freud (2010c) coloca que impor ao sujeito ideais externos implica uma violência, um apagamento da alteridade e da singularidade do outro. Assim, podemos inferir que a violência é um risco inerente ao próprio

tratamento, a partir de determinados usos da transferência. E ainda: abusar desse poder pode se apresentar como uma tentação narcísica daquele investido de transferência, de impor ao outro seus próprios desejos e ideais. Nessa mesma conferência, Freud (2010c, p. 288) afirma: “Pude ajudar pessoas com as quais não possuía qualquer vínculo de raça, educação, posição social ou visão de mundo, sem incomodá-la em sua individualidade”. Em seu *Compêndio de psicanálise*, Freud (2018, p. 230) coloca:

Neste ponto cabe a admoestação de que não se utilize mal a nova influência. Embora seja tentador, para o analista, tornar-se mestre, modelo e ideal para outras pessoas, criar indivíduos segundo a sua imagem, ele não pode esquecer que isso não é a sua tarefa na relação analítica, e que inclusive será infiel à sua tarefa se se deixar levar por essa inclinação. Então ele somente repete um equívoco dos pais, que sufocaram a independência do filho com sua influência, apenas substitui a dependência anterior por uma nova. O analista deve respeitar a individualidade do paciente.

Podemos dizer que tais declarações de Freud são, ao mesmo tempo, clínicas e políticas: o analista precisa ser sensível às singularidades de cada sujeito, precisa recusar a si, transcender a sua própria identidade, porque não é o eixo identificatório que deve pautar a clínica. Trata-se de uma premissa clínica, ética e política da psicanálise o trabalho com o singular e não com identificações, isso é algo que se refere ao fim e a finalidade de uma análise: levar o sujeito a se *desidentificar* com os discursos alienantes que o capturam, levá-lo a se identificar apenas com sua marca mais singular.

Assim, pode-se inferir que a transferência é uma “faca de dois gumes”, podendo implicar em relações tanto de dependência e alienação, quanto um meio para a formação de sujeitos éticos e livres, tendo isso ligação com a hipótese desta pesquisa. A partir das orientações técnicas de Freud, veremos o determinante para a experiência seguir numa direção ou noutra – alienação ou liberdade – é como aquele investido de uma transferência irá manejar este fenômeno: é preciso que ele evite ocupar um lugar de poder, identificação e modelo para o outro (FREUD, 2010c).

Freud (2014a) coloca que conselhos e orientações não dizem respeito à tarefa do analista – este deve visar tornar o analisando capaz de tomar suas próprias escolhas de maneira autônoma. Além disso, Freud coloca que os analistas precisam ser críticos à moralidade social, uma vez que ela confere sofrimento e mal-estar aos sujeitos. Assim, o analista não deve atuar na direção da adaptação dos sujeitos a uma ordem social adoecedora. Como colocou Lacan

(2008, p. 355): “Não há razão alguma para que nos constituamos como garantia do devaneio burguês”.

O desejo de alienação diz respeito a nossa essência constitutiva, compondo a transferência. Contudo, não é isso que vai definir a transferência utilizada no tratamento psicanalítico. Sustentamos a hipótese de que a orientação de Freud para o cuidado – técnico e ético – com a transferência é o que diferencia a psicanálise das práticas sugestivas, diretivas e adaptativas. Uma vez que a sugestão se refere à própria dinâmica do fenômeno transferencial, seria ingênuo e arriscado não considerar sua presença na clínica e os riscos que isso implica. Por conta dessas observações, Freud propôs recomendações técnicas para o trabalho ético com a transferência, preocupado com que a autoridade do analista, sustentada pela alteridade e pela diferença, não se converta em autoritarismo.

2.4 As recomendações técnicas e o trabalho ético da transferência

Freud (2010c, p. 146) afirmou que “o controle dos fenômenos da transferência oferece as maiores dificuldades ao psicanalista”. Além disso, ele utilizou a metáfora do químico que “maneja substâncias explosivas” (FREUD, 2010c, p. 227) para tratar do psicanalista que precisa trabalhar com a transferência, uma vez que é um fenômeno complexo que pode representar riscos ao tratamento. Vimos que estes riscos se referem aos restos sugestivos que permanecem atuantes no método psicanalítico. Por conta disso, Freud elaborou recomendações técnicas para o trabalho adequado da transferência. É isso que iremos analisar agora, especialmente a partir dos “Artigos técnicos” de Freud, reunidos no período de 1912 a 1915, além de outros textos de Freud e comentadores.

As reflexões técnicas de Freud surgiram da interlocução entre sua prática clínica e sua teoria. Antes de escrever seus artigos técnicos, onde se debruça especificamente sobre a transferência, Freud já estava às voltas com o conceito nos casos clínicos que ele publicou. Exemplos paradigmáticos são Anna O. e Dora, em que a transferência se fez presente e, por seu aspecto ainda enigmático, não foi adequadamente trabalhada. Isso levou Freud a constantes elaborações da técnica psicanalítica.

Segundo Checcia (2015), a técnica psicanalítica de associação livre sob transferência resultou dessa elaboração, apoiada na escuta do funcionamento psíquico inconsciente. A técnica psicanalítica sofreu transformações e desdobramentos ao longo de sua história. Em

um primeiro momento, a partir da hipnose, visava-se a supressão dos sintomas. Em um segundo momento, com o abandono da hipnose e a fundação do método propriamente psicanalítico, requeria-se que o paciente recordasse e fizesse associações livres, falando sem censura, o que lhe ocorria à mente.

Pudemos observar que um dos principais motivos para a mudança na técnica psicanalítica foi o encontro com a transferência e seus efeitos tanto positivos quanto negativos no tratamento. Freud percebeu que os pacientes atuavam suas memórias em vez de recordá-las, servindo como resistência ao trabalho analítico. Por conta disso, Freud (2010a) escreveu que, mesmo depois das mudanças na técnica, o objeto do trabalho permaneceu o mesmo: preencher as lacunas da memória do paciente, superando suas resistências.

Freud precisou lidar com questões técnicas e éticas ao longo de seu trabalho, como a posição de poder na qual tanto o hipnotizador quanto o analista são colocados pelos pacientes. Segundo Lacan (1998), Freud reconheceu que a transferência, uma vez que carrega restos sugestivos, é o que confere um princípio de poder ao tratamento e um princípio ético ao analista, de não se servir desse poder. Safatle (2020) coloca que a transferência é eixo fundante da psicanálise, e desde o início de sua conceituação esteve ligada às reflexões de Freud acerca do poder e da sujeição que pode se apresentar na relação analítica.

Podemos entender que a escuta do inconsciente, a partir da transferência, só foi possível a partir da posição abstinentemente de Freud, advertido que estava da irrealidade da idealização e do amor dos pacientes, além do perigo de submetê-los ao poder implícito no lugar que ele ocupava enquanto médico. As elaborações técnicas de Freud se deram a partir de um duplo movimento: sua postura ética, de abster-se a ocupar um lugar de idealização, poder e identificação, por um lado; e, por outro lado, dessa elaboração da técnica deriva, também, uma posição ética. Segundo Figueiredo e Coelho Junior (2008), a transferência é central na clínica psicanalítica por duas razões: é uma técnica, condição para o tratamento psicanalítico, refletindo, igualmente, a ética do analista. Ou seja, no método psicanalítico, técnica e ética estão imbricadas – a ética é condição para a execução da técnica (FIGUEIREDO; COELHO JUNIOR, 2008).

Para enfrentar uma discussão sobre os artigos técnicos freudianos, é importante marcar que eles não implicam em regras, guias ou protocolos de procedimentos clínicos, mas em recomendações acerca da posição que o analista precisa adotar em sua prática. Segundo

Figueiredo e Coelho Junior (2008), as recomendações principais de Freud implicam em “interditos” para a posição do analista.

Em primeiro lugar, o analista precisa abster-se do uso abusivo da sugestão, ou seja, não trabalhar em termos pedagógicos, doutrinários ou ortopédicos, em direção à “correção” ou “adaptação” do analisando. Além disso, é preciso que o analista “interdite” o seu próprio narcisismo, para não fazer uso do poder implicado na transferência, nem querer servir de modelo para o paciente. Isso permitirá que ele se mantenha em uma “presença reservada”, não excessiva, de escuta disponível e aberta aos conteúdos inconscientes do analisando, ao mesmo tempo em que o preserva do peso de sua presença (FIGUEIREDO; COELHO JUNIOR, 2008).

Segundo Checchia (2015), os escritos freudianos sobre a técnica carregam uma dimensão ética, política e libertária, referentes à posição do analista diante do poder que se apresenta na clínica. Vimos, anteriormente, que o fenômeno sugestivo está implicado na transferência, uma vez que o analista está em posição de objeto de amor transferencial para o seu analisando. Porém, é preciso marcar a diferença entre o lugar do analista e o do hipnotizador. Tal diferença está no uso que cada qual faz da sugestão, que, inevitavelmente, se fará presente na cena analítica.

A transferência, como conceito técnico, é um instrumento de investigação clínica do inconsciente. Em seu “Compêndio de Psicanálise”, Freud (2018) coloca que a transferência é uma vantagem do tratamento, pois a partir dela o paciente demonstra, em ato, aspectos importantes de sua história, que de outra forma, a partir de um simples relato, seria incapaz de dar informações suficientes. Em “Dinâmica da transferência”, Freud (2010a, p. 146) coloca: “os fenômenos da transferência [...] prestam o inestimável serviço de tornar imediatos e manifestos os impulsos eróticos ocultos e esquecidos do paciente”.

Freud (2018, p. 228) infere que o analisando não busca no analista um conselheiro ou “guia”, mas “enxerga nele o retorno – a reencarnação – de alguém importante da sua infância, do seu passado, e por isso transfere para ele sentimentos e reações que certamente se referiam a esse modelo”. Trata-se, aqui, de uma definição da transferência. Freud coloca que isso confere um paradoxo característico da transferência: ao mesmo tempo em que é um instrumento importante e indispensável, também confere perigos. Tais perigos se referem ao fato de a transferência reproduzir a relação do sujeito com seus pais, carregando toda sua ambivalência – característica de todas as relações humanas mais íntimas. Ou seja, a transferência pode implicar sentimentos e atitudes tanto afetuosas, quanto hostis.

Freud (2018, p. 229) diz que, ao colocar o analista no lugar de seu pai ou mãe, o analisando está lhe concedendo o lugar de poder que o Super Eu exerce sobre o Eu. Isso porque os pais impuseram ao sujeito, em sua infância, castrações e limites que, ao serem internalizados, originaram o Super Eu, uma instância psíquica censora. Em “Caminhos da terapia psicanalítica”, Freud (2010c, p. 289) coloca que é necessário cuidar das “influências educativas na análise, pois o paciente não deve ser educado para se assemelhar a nós, mas para liberar e consumir sua própria natureza”.

Freud é enfático ao advertir, em seus textos técnicos, que o analista não pode ceder à tentação “terapêutica e educativa”, ao “*furor sanandi*” (FREUD, 2010a, p. 227), o que seria totalmente contrário aos princípios do método psicanalítico. Freud, desde a fundação da psicanálise, criticou a eliminação rápida e apressada dos sintomas a partir da hipnose e da sugestão. Defendeu que a psicanálise se interessa por fazer, com o sintoma, um árduo trabalho psíquico e elaborativo. Em seu “Compêndio de Psicanálise”, Freud (2018) coloca que é preciso aguardar o momento oportuno e adequado para comunicar ao paciente esclarecimento acerca de seu inconsciente – momento em que ele mesmo esteja próximo dessa interpretação, preparado para tal. Caso contrário, a comunicação do analista pode não surtir efeitos ou, ainda pior, provocar resistências e o rompimento do tratamento.

Segundo Freud (2018), em primeiro lugar a análise depende de uma espécie de “pacto” entre o analista e o analisando: do primeiro espera-se descrição e uma atenção “equiflutuante”, do segundo, *franqueza*. A franqueza do analisando se refere à atitude que ele precisa ter diante do analista, comprometendo-se com a regra básica do tratamento – a associação livre. Freud fala que isso pode dar a impressão de que o analisando procura o analista como um fiel procura um padre para se confessar. Freud afirma que a diferença está no fato de que o analista não se interessa por escutar do analisando apenas aquilo que ele sabe e esconde dos outros, mas, sobretudo, interessa-se por aquilo que o analisando não sabe sobre si, que está escondido em suas profundezas.

Quanto ao trabalho com a transferência, Freud (2018) refere que ela precisa ser mantida na “esfera psíquica” e não realizada. Isso significa que as demandas de satisfação implicadas na transferência precisam ser frustradas na análise. Freud coloca que o paciente tomará isso como um “desdém” ou “desprezo” do analista diante de suas demandas. Então essas recusas do analista terão os mesmos efeitos sobre o paciente daquelas que ele precisou lidar em sua infância, quando seus pais o impuseram limites: o paciente será imbuído a se

engajar em sua transformação e seu crescimento psíquico. Na conferência “Caminhos da terapia psicanalítica”, Freud (2010c) recoloca o princípio de que o tratamento precisa ser conduzido na abstinência, o que não implica em uma privação total de satisfações, o que seria impossível. Segundo ele, se o analista atende às demandas do paciente, estará sufocando sua possibilidade de tornar-se mais forte e capacitado para a vida e suas duras tarefas. Freud coloca, ainda, que o analista precisa comprometer-se com sua função de levar o analisando a uma maior “liberdade psíquica”, a partir da superação do princípio do prazer, a renúncia de satisfações imediatistas, “em favor de satisfações mais distantes, talvez bastante incertas, mas psicológica e socialmente inatacáveis” (FREUD, 2010a, p. 226).

A abstinência impõe recusas, mas Freud recorda que ninguém suporta a total privação de tudo o que deseja. Ou seja, a abstinência implica em fazer com que a falta sentida pelo analisando converta-se numa força que impulse ao trabalho em direção à transformação psíquica. Assim, o analista não gratifica nem frustra as idealizações e as demandas de amor do paciente, mas as sustenta em suspensão para dirigir o tratamento em direção à verdade inconsciente (LACAN, 1998), uma vez que isso permite ao analisando colocar-se frente à sua falta e ao seu desejo. Lacan lembra, ainda, que o sujeito, desde os seus primeiros tempos e ao longo de sua vida, nunca fez outra coisa para com seus objetos além de demandar amor, e que o analista, a partir da transferência, entra nessa sequência, encontrando-se aí o segredo da análise. Para Nasio (1999), o analista não pode responder de maneira direta às demandas do paciente. Suas respostas precisam sempre estar em “desencaixe” com aquilo que o paciente solicita. Assim, o analista colocará o analisando em movimento para o trabalho analítico.

Apesar da necessária recusa do analista de ceder às demandas transferenciais do paciente, Freud (2014a, p. 587) afirma que, “seria um contrassenso rejeitá-las de maneira inamistosa ou indignada”. Em “Observações sobre o amor de transferência”, Freud (2010a) coloca que seria absurdo e anti-analítico chamar o recalado à consciência, para depois rechaçá-lo e censurá-lo, produzindo novo recalque. Freud relembra o desconforto de Breuer com Anna O., quando o susto com a erotização da relação terapêutica levou ao fracasso do tratamento. O analista não pode, portanto, esquecer que ele mesmo, em sua posição, evocou a transferência e que ela é uma inevitável consequência da situação analítica. No “Caso Dora”, Freud (2016a, p. 304) advertiu: “quem desperta os piores demônios que imperfeitamente domados habitam o peito humano, a fim de combatê-los, tem de estar preparado para não sair ileso dessa luta”.

O trabalho com a transferência opera numa linha tênue: o analista precisa cuidar para não suprimir a transferência amorosa, uma vez que ela sustenta a relação e a confiança do analisando em seu analista. Ao mesmo tempo, o analista precisa abster-se de corresponder aos anseios amorosos da transferência, uma vez que esse nível de renúncia sustenta o trabalho psíquico (FREUD, 2010a). Em seus escritos técnicos, Freud alerta sobre os riscos envolvidos nas demandas eróticas e as atuações transferenciais na relação analista e analisando.

A transferência precisa ser sustentada e preservada como uma forma de amor infantil: trabalhando com e sobre ela, consiste em reconduzi-la à sua origem histórica inconsciente. Isso dará a segurança necessária para que o paciente consiga superar suas resistências, para trazer à consciência as fantasias que caracterizam suas relações objetais e amorosas. A partir da transferência, o analisando poderá escavar até os fundamentos infantis de seu amor (FREUD, 2010a).

Segundo Freud (2010a), a frustração dos modos de satisfação usuais do paciente possibilita que pontos de fixação libidinais sejam revisitados, investigados, interpretados e elaborados. Como vimos, os pontos de fixação da libido se dão na primeira infância e definem como o sujeito, ao longo de sua vida, se relacionará com seus objetos de amor. Enquanto o analista trabalha na direção de romper com tais fixações sintomáticas caras ao paciente, a resistência se apresenta como obstáculo para dar prosseguimento ao trabalho. A direção do trabalho transferencial precisa levar em conta esse fator.

Segundo Nasio (1999), a compreensão acerca das resistências foi determinante para a técnica psicanalítica baseada na interpretação em transferência. O mesmo autor (NASIO, 1999) escreve que, no tratamento psicanalítico, a neurose do paciente termina ser transformada em uma espécie de neurose artificial denominada “neurose de transferência”. Como se fosse uma nova edição, esta neurose faz com que a libido ligada aos objetos anteriores do sujeito se desloque para o analista. Assim, é a neurose de transferência em sentido estrito, como um produto do inconsciente e da própria análise – e não a transferência em sentido amplo, considerada repetição de hábitos – aquela que servirá para as interpretações do analista. Ela é a ferramenta que possibilita romper as linhas dos modos de satisfação regressivos e repetitivos e estabelecer relações e posições subjetivas inéditas diante da vida.

O amor transferencial é decisivo tanto para o caminho da cura, como para suas dificuldades. Trata-se de um amor não recíproco ou correspondido, por conta da abstinência do analista. Há uma exigência técnica e ética que busca transformar essas demandas de amor

em força impulsionadora do trabalho analítico. Segundo Freud (2010a, p. 218), “a terapia tem de ser conduzida na abstinência”. Isso permitirá que as forças psíquicas conflitantes do analisando sejam postas e trabalhadas no “campo de batalha” que é a transferência (FREUD, 2010a).

Segundo Freud, o princípio da abstinência implica que o analista reconheça que o amor e a idealização não se devam a atributos seus enquanto pessoa, mas induzidos pela situação analítica e relativos a relações anteriores infantis do sujeito (FREUD, 2010a). Assim, não há na situação analítica nada que justifique os sentimentos amorosos do analisando em relação ao analista, isso ocorre por conta da ocasião do trabalho analítico, que faz com que eles sejam transferidos ao analista. Freud (2010a) coloca que isso se refere à característica mais essencial de todo amor: não há amor que não seja a repetição de velhos traços e modelos infantis, sendo a finalidade da análise, produzir um saber sobre essa repetição. A abstinência do analista diz respeito, portanto, ao seu “apagamento” como pessoa real. Suas características, seus interesses pessoais e seus ideais não vêm ao caso em uma análise.

Sobre isso, Lacan (1998, p. 596) afirmou: “O analista precisa situar-se em sua falta-a-ser em vez de em seu ser”. Ele ainda usa a metáfora do jogo de cartas, em que o analista precisa jogar no lugar de morto. Ele faz parte do jogo, mas só entra quando necessariamente convocado. Isso significa que o analista precisa fazer uma recusa a si, para não produzir dependência e alienação. Segundo as recomendações técnicas freudianas, a ênfase não está na pessoa do analista, mas em sua capacidade de manejar a transferência, colocando-se à disposição para encenar os papéis que o analisando o incumbe, prestando-se a objeto de amor reeditado pelo analisando, conforme os modelos de sua história.

Conforme Laplanche (1992), o analista, em sua posição de neutralidade, estimula, provoca e seduz a transferência enquanto preserva sua dimensão de enigma. É como se o analista dissesse: “sim você pode me tomar por um outro, porque eu não sou o que eu creio, porque eu respeito e mantenho o outro em mim” (LAPLANCHE, 1992, p. 417). Assim, a manutenção de uma alteridade permite a instauração da alteridade na transferência. Além disso, segundo o mesmo autor (LAPLANCHE, 1992), o analista precisa estar advertido do fundamento sexual do inconsciente, para ser capaz de recusar-se a trabalhar a partir de conselhos, manipulações e identificações, que rebaixariam o que é da ordem do sexual ao plano do adaptativo. Segundo ele, o trabalho com o enigma do sexual é a especificidade da

análise e essa seria a dimensão fundamental da transferência: a relação com a alteridade e a “lida” com o enigma do outro (LAPLANCHE, 1992).

Para o autor (LAPLANCHE, 1992), na análise, o que é oferecido ao sujeito é um espaço em que a palavra corre livre, mas não um espaço de trocas recíprocas. Isso porque a alteridade e a dissimetria precisam ser preservadas na relação transferencial. Tal dissimetria tem a ver, como vimos anteriormente, com aquela que marcou as primeiras relações constitutivas do sujeito. Podemos inferir que isso está relacionado com o princípio ético que Freud (1987) formulou no “Projeto para uma psicologia científica”: “o desamparo original dos seres humanos é fonte de todos os motivos morais”.

Como vimos, num momento em que o bebê está num estado de total fragilidade, o outro tem total poder sobre ele, pode fazer o que quiser, mas não o faz, pois tem um compromisso ético de que com o outro não se faz qualquer coisa, mesmo que esse outro seja frágil e se entregue de modo alienado a ele. Isso também se refere à abstinência: o analista precisa cuidar de si, de seus próprios anseios narcísicos e autoritários, para não exercer poder e domínio sobre o outro.

Safatle (2020) coloca que a psicanálise é uma crítica a todas as formas de domínio e autoritarismo, uma vez que ela tem a primordial tarefa de servir de elaboração dos estados de alienação constitutivos dos sujeitos. E, segundo ele, isso diz respeito ao processo de estabelecimento e dissolução da transferência, que pode dizer respeito a processos emancipatórios, uma vez que os sujeitos que atravessam a transferência abandonam relações assombradas pela sujeição e a dominação (SAFATLE, 2020). O que permite a liquidação da transferência é a sua não consolidação como simples relação de sugestão e dependência. Isso coloca do lado do analista o compromisso ético de não fazer uso do poder que lhe é atribuído no laço transferencial. Ele precisa cuidar para não colonizar o desejo do sujeito, este seria um fundamento libertário da técnica psicanalítica.

O analista não está em posição de oferecer sua verdade e nem de dirigir a consciência do sujeito, mas o processo analítico e o seu método: “O psicanalista dirige o tratamento. Não deve dirigir o paciente. A direção de consciência, no sentido de guia moral, está excluída” (LACAN, 1998, p. 592). O analista é responsável por fazer operar a regra fundamental da psicanálise, implicado com a investigação do inconsciente. Ou seja, o analista é aquele que sabe sobre o seu método, mas não pode saber qual é o “bem” para o paciente. Em “Caminhos

da terapia psicanalítica”, Freud (2010c) advertiu que se trata de uma violência impor ideais externos ao paciente, mesmo que coberta de “boas intenções.”

Assim, a posição do analista não é a de dirigir o sujeito, mas torná-lo capaz de se responsabilizar por seu próprio inconsciente e tomar suas decisões de maneira autônoma. Toda essa dimensão da teorização freudiana, que trata da abstinência do psicanalista, está relacionada com a dimensão ética e formativa da transferência; nesse sentido, a investigação de Foucault (2010a) que recupera a noção de mestria antiga apoiada nos princípios do cuidado de si e do outro, e no governo parresiástico de si e dos outros, são um valioso recurso para essa discussão. Será preciso discutir em que consiste a postura abstinentes, do lado do analista, e se seria possível que o analista “forme” um sujeito capaz e autônomo sem usar de uma postura diretiva.

Em “Observações sobre o amor de transferência” (2010a, p. 210), Freud escreve: “O tratamento psicanalítico se baseia na veracidade. Aí reside boa parte do seu efeito educativo e do seu valor ético. É perigoso abandonar esse fundamento”. A partir disso, podemos compreender que, a partir da transferência, a relação analítica poderia auxiliar o sujeito a enfrentar-se com a verdade e seu desejo, em vez de alienar-se. Assim, o desejo de alienação, que diz respeito à essência constitutiva humana, condiciona a transferência, mas não define a maneira que ela é utilizada no tratamento psicanalítico. São as considerações técnicas e, sobretudo, éticas acerca do trabalho com a transferência que marcam a diferença entre a psicanálise e outras práticas sugestivas, diretivas e adaptativas.

2.5 O fim e a finalidade de uma análise

A partir deste percurso sobre a transferência, seus desdobramentos e implicações na teoria e técnica psicanalítica, podemos agora pensar qual seria o fim e a finalidade de uma análise que se desenrola no laço transferencial. No que diz respeito à transferência, Freud (2014a) inferiu que, ao término da análise, ela deve chegar a uma “resolução”. Já no início de suas elaborações acerca da transferência, em “Estudos sobre Histeria”, Freud (2016c, p. 426) coloca: “Com o tempo também o paciente compreende que nessas transferências para a pessoa do médico há uma compulsão e um engano que se esvaem com o término da análise”. Mesmo considerando um suposto “fim” para a transferência, através da dissecação de seus elementos e sua liquidação, Freud (2018) menciona um caso de uma paciente que já havia ganhado alta

do tratamento e tivera que voltar para “dominar uma parte da transferência que não fora resolvida”. Ou seja, Freud se dá conta que “partes residuais da transferência” continuam operando mesmo após o término de uma análise.

Laplanche (1992) problematiza a questão da dissolução da transferência: “dissolver a transferência não seria serrar o galho sobre o qual nos assentamos?”. Ele coloca que a transferência, ao longo da análise, sofre diferentes resoluções, a partir de novas traduções que produzem novas narrativas, mas jamais uma redução ou dissolução. Em “Análise terminável e interminável”, Freud (2018) pergunta-se se é possível uma análise chegar ao seu término e qual seriam, então, os seus contornos.

Idealmente, segundo ele (FREUD, 2018), as resistências precisariam ter sido vencidas, os conteúdos inconscientes trazidos à consciência, as lacunas da memória preenchidas, os sintomas e as inibições superadas. Nesses termos, seria possível se alcançar uma “normalidade psíquica” e um “esgotamento” do inconsciente que, ao final de uma análise, resultaria “totalmente conhecido e manifesto”. Mas Freud contesta e descarta essa ideia: o inconsciente não pode ser exaurido. Ao término de uma análise, o inconsciente continua se manifestando por meio de sonhos, atos falhos, chistes; o sujeito continua capaz de sofrer, formar sintomas e constituir laços transferenciais.

Assim, para Freud (2018, p. 319) o final da análise trata de dar ao sujeito a “convicção firme da existência do inconsciente”, na direção de que ele o reconheça e se responsabilize por ele. Em “A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos”, Freud (2011) questiona-se se o sujeito precisa se implicar com os seus conteúdos inconscientes amorais. E, então, ele coloca:

É claro que a pessoa tem de se considerar responsável pelos impulsos maus de seus sonhos. Que outra atitude se poderia ter para com eles? Se o conteúdo onírico – corretamente entendido – não é inspirado por outros espíritos, então é parte de meu ser. se procura classificar como boas e mas as tendências que em mim se encontram, segundo critérios sociais, então devo ter responsabilidade pelos dois tipos; e se digo, defendendo-me, que o que em mim é desconhecido, inconsciente e reprimido não é meu “Eu”, então não me acho no terreno da psicanálise [...]. Posso aprender que o que estou negando não apenas “é” dentro de mim, mas ocasionalmente “atua” também a partir de mim (FREUD, 2012e, p. 326-327).

Segundo Kehl (2002), é possível fundar uma ética a partir de clínica psicanalítica, que trabalha com o sujeito do inconsciente, que vive o drama entre a alienação e a liberdade. Tal ética apontaria para a desalienação do sujeito e sua responsabilidade para com seu

inconsciente, aquilo que lhe é mais íntimo e, ao mesmo tempo, desconhecido. Sob a ótica psicanalítica, o sujeito só é livre e ético enquanto aceita a existência de seu inconsciente e se implica na sua investigação (KEHL, 2002).

Em “Observações sobre o amor de transferência”, Freud (2010a) escreve que o tratamento psicanalítico tem como base a verdade, sendo esse seu fundamento ético. A partir da transferência, a análise ajuda o sujeito a enfrentar-se com a verdade de seu desejo, em vez de alienar-se. Segundo Lacan (1998), a fala tem todos os poderes do tratamento e ao sujeito deve ser dada a liberdade de declarar o seu desejo. Assim, uma análise convoca o sujeito a falar, tocar a verdade de seu desejo com palavras, para escutá-la e colher seus efeitos.

Vimos, com Safatle (2020), que a teoria psicanalítica denuncia os mecanismos de autoridade e poder presentes tanto na vida psíquica individual quanto na vida social. Tais mecanismos de poder se referem a processos identificatórios, que levam o sujeito à adaptação e à interiorização de normas e condições sociais, que o fazem sofrer psiquicamente. Assim, do ponto de vista ético e político, a psicanálise precisa trabalhar na direção da emancipação do sujeito frente a esse poder. Os desdobramentos da transferência permitem pensar sobre os processos emancipatórios de destituição de poder, uma vez que “sujeitos que passaram pela liquidação da transferência deixaram para trás uma forma de sujeição” (SAFATLE, 2017, p. 213).

Como vimos, a transferência implica relações de identificação e poder, em que um se coloca em posição demandante e alienada a outro. Segundo as recomendações freudianas, a investigação da transferência exige uma recusa ética de valer-se deste poder. A proposição freudiana aponta que não deve ser o eixo identificatório aquele que pauta a ação clínica do analista, e que ele não deve trabalhar na direção de adaptar ou conformar o sujeito às suas próprias convicções e maneiras de pensar e viver.

Para Freud (2010c) isso configura um exercício de poder e o violento apagamento da alteridade e da singularidade do sujeito. Nisso, podemos observar o entrelaçamento entre clínica e política nos textos freudianos, fazendo com que suas premissas técnicas se configurem numa ética. O trabalho de resolução da transferência tem em seu horizonte a queda de identificações alienantes e, segundo Safatle (2020), possui o potencial de fazer emergir vínculos transformativos dos sujeitos, não mais assombrados pela sujeição e dominação, mas pela ética e a liberdade. Safatle (2017) coloca, então, que o amor transferencial é uma cena de repetição, com força de transformação. Trata-se de um novo amor no qual, do mesmo, pode

irromper o novo de um desejo cultivado em outro tempo e espaço. A transferência carrega efeitos transformativos para o sujeito.

Em “Construções em análise”, Freud (2018) coloca que além de fazer o analisando recordar e preencher as lacunas de sua memória, construções também são necessárias e fazem parte do trabalho de uma análise. Freud (2014a) coloca que o trabalho analítico visa criar novas configurações para conflitos antigos e infantis do sujeito. Espera-se que a relação transferencial crie algo novo diante daquilo que estava fadado a ser repetido. Como vimos, a transferência é como uma repetição. Há algo de “conserva(dor)” na libido, que sempre busca os mesmos caminhos de satisfação. Mas, devido ao caráter paradoxal do fenômeno transferencial, enquanto ele implica em repetição, também pode ser via privilegiada para o rompimento do mesmo, o encontro com novos caminhos. Segundo Aulagnier (1989), para que o sujeito consiga deixar o passado e viver o presente, precisa viver uma nova história transferencial.

A transferência é o motor de construções e transformações psíquicas, por meio de um trabalho de fala em relação. No que se refere a seu fim e a finalidade, ela resguarda o potencial de romper as identificações alienantes, que capturam o sujeito, dando ensejo a um movimento libertário e transformador, que o leva ao encontro com sua marca mais singular: a verdade do seu próprio desejo. O único poder válido na clínica se refere à circulação da palavra do sujeito, que pode tocar na verdade e ter efeitos transformativos.

Em “A verdade e as formas jurídicas”, Foucault (2002) e psicanalistas brasileiros discutem que a análise consiste em dissolver o poder que o paciente investe em seu analista, para que tal relação se estabeleça na atmosfera da liberdade e da busca da verdade (FOUCAULT, 2002). Vimos que isso diz respeito aos desdobramentos e destinos da transferência. Sustentamos que, nos estudos do “último Foucault”, a questão da transferência pode ganhar atualidade e, inclusive, permitir um diálogo entre a psicanálise e a noção de filosofia ascética antiga.

No curso “Hermenêutica do Sujeito”, ministrado no *Collège de France* em 1982, o filósofo historiador Michel Foucault retorna à filosofia antiga para apreender as relações entre sujeito e verdade, resgatando processos éticos de subjetivação. Segundo ele (FOUCAULT, 1982), na Antiguidade, a espiritualidade dizia respeito à experiência através da qual o sujeito opera nele mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade, por via de exercícios espirituais de cuidado de si. Na proposição foucaultiana, tais práticas tinham como

finalidade a constituição de sujeitos éticos, capazes de bem governar a *pólis*, evitando o domínio tirânico e autoritário sobre os outros, assim como pressupunham a necessidade da presença de um mestre com um determinado papel e perfil.

Sustentamos que essas questões propostas por Foucault são um importante recurso para discutir a dimensão ética e formativa da transferência. Além disso, sua análise da mestria antiga abre caminho para tratar da transferência como uma relação de governo parresiástico, em que a liberdade e o trabalho com a verdade são questões fundamentais e podem ajudar a ampliar a posição e o papel do analista na transferência.

3 O CUIDADO PARRESIÁSTICO ANTIGO

Neste capítulo, iremos nos debruçar sobre o curso “Hermenêutica do sujeito”, que Foucault ministrou no *Collège de France* em 1982, no qual ele retorna à Antiguidade para apreender as relações entre sujeito e verdade e resgatar processos éticos de subjetivação. Nosso intuito será localizar questões fundamentais tratadas por Foucault acerca do cuidado de si, os exercícios ascéticos e as relações de mestria parresiástica na filosofia antiga. Questões essas que nos permitirão, no próximo e último capítulo desta pesquisa, marcarmos aproximações, bem como estranhamentos e tensões, entre as práticas éticas e subjetivantes da Antiguidade e as relações transferenciais na psicanálise. A partir desse percorrido será possível tratarmos de nossa questão investigativa: que interlocuções podemos vislumbrar entre as relações de mestria parresiásticas na Antiguidade, analisadas por Foucault, e a posição do analista no trabalho com a transferência, a partir de Freud? Interessa-nos investigar, também, se esse diálogo entre a posição do analista, a partir de Freud, e a posição do mestre antigo, a partir de Foucault, poderia apontar para a dimensão ética e formativa da transferência.

3.1 O último Foucault: o resgate de processos éticos de subjetivação

A obra foucaultiana costuma ser dividida em três fases: a arqueologia do *saber*, a genealogia do *poder* e a ética. Nesta pesquisa, iremos nos debruçar sobre a última fase do pensamento de Foucault, quando ele se aproxima da questão da formação ética do sujeito, a partir do retorno à filosofia ascética antiga. Marcam esse momento do seu pensamento seus cinco últimos cursos ministrados no *Collège de France*: “Do governo dos vivos” (1979-1980), “Subjetividade e verdade” (1980-1981), “Hermenêutica do sujeito” (1981-1982), “O governo de si e dos outros” (1982-1983) e “A coragem da verdade” (1983-1984). O retorno de Foucault à filosofia antiga significou um recurso para pensar relações entre o sujeito e a verdade, a partir de práticas subjetivantes, contrapondo-se a práticas de domínio e assujeitamento, que marcam os modelos de poder disciplinar e normativo ou de obediência e confissão, analisados por ele nos períodos anteriores do seu pensamento.

Nessa esteira, até certo momento, Foucault analisava que o sujeito se constituía de modo alienante a partir de dispositivos de saber e poder. Segundo ele (FOUCAULT, 2010b),

a subjetividade seria moldada política e socialmente, não se tratando de um componente natural. A partir dessa compreensão, Foucault analisou os efeitos das relações de poder sobre os sujeitos e diagnosticou que as sociedades modernas constituem sujeitos passivos diante de práticas coercitivas. Por isso, ele preocupou-se em pensar processos através dos quais seria possível formar sujeitos capazes de crítica e resistência. Ou seja, a resistência é compreendida como “produto” de um processo de subjetivação. Então, em seus últimos estudos, Foucault volta-se ao estudo da Antiguidade, na qual, segundo ele, a constituição do sujeito se dá sob a ótica da ética e das práticas de liberdade, calcadas nas relações de governo, de si e dos outros.

Com isso, Foucault faz uma guinada dos seus estudos sobre o poder para o estudo da *governamentalidade*, noção que Gros (apud FOUCAULT, 2010b, p. 475) conceitua como uma “superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem”. Ou seja, governo seria uma espécie de “equilíbrio” entre a relação do sujeito consigo mesmo e com os outros – como ele é conduzido por outro(s) e como ele conduz a si e ao(s) outro(s).

Assim, Foucault passa a tratar das relações de poder desde outra perspectiva, não mais naquela do Estado ou instituições políticas, mas o poder pensado como relação, ação de um sobre a ação do outro. No seu retorno à filosofia antiga, Foucault toma a relação mestre-discípulo como modelo paradigmático para estudar a questão do governo ético e subjetivante. Uma questão essencial da análise foucaultiana é que a governamentalidade faz valer a liberdade do sujeito na sua relação consigo mesmo e com os outros, o que implica uma forma de vida ética (*ethos*).

Situar a questão do poder político na questão mais geral da governamentalidade, entendida como campo estratégico de relações de poder no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível – então a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar teórica e praticamente pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se ordinariamente a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade, isso é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis, deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo (FOUCAULT, 2010b, p. 225).

Em resumo, a noção de poder é questão complexa e passou por vicissitudes ao longo da obra de Foucault. Na fase da analítica do sujeito, Foucault compreende o poder sob a ótica das relações humanas e não mais como sinônimo de dominação. Assim, ampliando sua análise

acerca do poder, ele também reinventa sua noção de governo, com um sentido ético-formativo inerente. Ao dirigir-se ao estudo da governamentalidade, o interesse de Foucault acerca do poder não deixa de existir, mas passa a se complexificar. Ele passa a tratar do governo como um modo diferente de poder, um poder sem dominação, que tem como base a liberdade dos sujeitos e visa conduzir o outro de maneira ética, através da verdade. Assim, Foucault compreende que o poder se apresenta em todas as relações humanas – na família, na política, na relação professor-aluno, médico-paciente, analista-analisando –, tão paradoxal que possa parecer, são imprescindíveis para a liberdade, uma vez que permitem práticas de resistência. Ao contrário, quando uma relação é baseada na dominação, o poder se encontra cristalizado e os caminhos para a resistência e a liberdade ficam bloqueados.

[...] nas relações humanas, quaisquer que sejam elas, [...] o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro. São, portanto, relações que se podem encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas? essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas. [...] Essas relações de poder são, portanto, móveis, reversíveis e instáveis. Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres (FOUCAULT, 2004, p. 276).

Ao introduzir a questão do governo e da liberdade, não se trata mais de recusar toda e qualquer relação de poder, isso seria utópico demais, visto que o poder é constitutivo dos sujeitos e das relações humanas. Trata-se, na verdade, de resistir contra as relações caracterizadas pelo domínio e o assujeitamento dos sujeitos.

O poder são jogos estratégicos: não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais do que um outro, lhe diz o que é preciso fazer, ensina-lhe, transmite-lhe um saber, comunica-lhe técnicas: o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário, etc. (FOUCAULT, 2004, p. 284).

Assim, a preocupação de Foucault recai sobre a forma com que aquele que está numa posição de poder irá conduzir a si e ao outro. Nesse sentido, como coloca Gros (apud FOUCAULT, 2010b), Foucault passa a ter como chave de leitura a ética das práticas de cuidado de si antigas, que pressupunham a liberdade e visavam a autonomia dos sujeitos: “Esses textos da antiguidade convidam a uma prática de si e da verdade em que o que está em jogo é a liberação do sujeito, mais que seu aprisionamento” (GROS apud FOUCAULT,

2010b, p. 460). Assim, olhar para a Antiguidade, então, pode nos permitir (re)descobrir um modelo ético de subjetivação. Ora, o núcleo de tais processos constitui a própria ideia de formação ética do sujeito e, portanto, é decisivo para compreender o próprio sentido de formação humana subjacente a tal resgate. O estudo da Antiguidade grega-helenística-romana revela uma nova dimensão nos processos subjetivantes: a relação consigo do ponto de vista ético. Nesse contexto, o sujeito constitui a si de maneira ética e livre, a partir de diferentes exercícios, não por técnicas de poder, sujeição e dominação.

Nessa linha, em “O sujeito e o poder”, Foucault (2009) afirma que seu interesse de estudo sempre fora o sujeito, o modo como historicamente os sujeitos constituíram-se como tal. Na entrevista “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, Foucault (2004) afirma, ainda, que suas análises anteriores acerca do saber e do poder eram instrumentos para investigar como o sujeito “entra no jogo da verdade”. Em outras palavras, tais jogos de verdade são potencialmente subjetivantes, formadores do sujeito, podendo se estabelecer como jogos/relações de poder. Como supracitado, na última fase de seus estudos, ele examina este problema não mais sob a ótica das práticas coercitivas, mas das práticas ascéticas de autoformação de si, em que o sujeito, a partir de diferentes exercícios, poderia elaborar-se e transformar-se até atingir uma forma de vida ética e a capacidade de exercer sua liberdade de maneira reflexiva.

Nesse sentido, o objetivo último de Foucault seria fazer com que seu estudo histórico nos permitisse compreender nossa atualidade, oferecendo a possibilidade de vislumbrarmos modelos alternativos de subjetividade e subjetivação, embasadas na ética e na liberdade – mesmo que se mostre impossível transpô-las diretamente para a nossa realidade presente. Nesse sentido, segundo Gros (apud FOUCAULT, 2010b), o estudo de Foucault não é meramente histórico, mas uma genealogia, uma vez que ele se conduz ao passado para analisá-lo a partir de uma questão presente: por que, na modernidade, cada vez mais desaparecem processos de subjetivação éticos, dando lugar a processos marcados pela dominação e a alienação dos sujeitos?

Nesse sentido, Foucault volta-se ao estudo da Antiguidade para demonstrar que “A verdadeira resistência está na invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de vida” (FOUCAULT apud GROS, 2010b, p. 492). Na filosofia antiga encontramos a noção de espiritualidade, que implicava em uma série de exercícios ascéticos, a partir dos quais o sujeito operava, em si, transformações capazes de conduzi-lo à verdade. Ou seja, compreende-

se que a verdade não está pronta para ser desvelada por um simples ato de conhecimento, mas depende de um movimento transformativo do sujeito.

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito – enquanto tal ele não tem direito e capacidade de acesso à verdade, ela jamais é dada por um simples ato de conhecimento. É preciso que o sujeito se modifique, se transforme, torne-se outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade – a verdade é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Não pode haver verdade sem uma conversão ou transformação do sujeito. É algo que arranca o sujeito de seu status e sua condição atual. (FOUCAULT, 2010b, p. 16).

Nesse sentido, trata-se mais de um processo de “autoesquecimento” do que “autoconhecimento”: o sujeito precisa ser arrancado de si mesmo, passar por um processo de transformação de sua maneira habitual de ser e viver para acessar a verdade, convertendo-a em ações éticas no mundo. Foucault analisa que o conhecido princípio délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*) estava submetido ao pressuposto mais geral de cuidado de si (*epimeleia heautou*) – fenômeno cultural amplo na Antiguidade, sobretudo nas culturas grega, helenística e romana, que Foucault (2010b) considera importante para traçar a história da relação entre sujeito e verdade no Ocidente. Segundo ele (FOUCAULT, 2010b), ao longo da história ocidental, o cuidado de si foi marginalizado e passou-se a valorizar o conhecimento de si.

Segundo Carvalho (2014), a verdade no sentido ético foi esquecida pelo homem moderno, que toma a verdade como um mero objeto de conhecimento intelectual, desvinculado da necessidade de um trabalho ético e transformativo sobre si. Segundo Foucault (2010b, p. 19), “a idade moderna começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas a verdade tal como ela é não é capaz de salvar o sujeito”. Assim, o conhecimento filosófico se despreendeu das condições de espiritualidade (FOUCAULT, 2010b). A verdade, no sentido cartesiano e moderno, não comporta mais a ética do cuidado de si e o sujeito não é posto em questão nesse processo.

Além disso, Foucault (2010b) coloca que as práticas de cuidado de si podem ser consideradas a origem do que foi posteriormente desenvolvido no Cristianismo, com as práticas de confessionais e de deciframento de si, e após no mundo moderno, com as “ciências do espírito”. Em dado momento de seu curso, Foucault (2010b) é instigado a falar das interlocuções entre seu estudo da filosofia antiga e a psicanálise. Ele coloca, então, que retomar a história das relações entre sujeito e verdade é imprescindível para a compreensão

da psicanálise e outras ciências humanas do nosso tempo. Ainda, ele diz que a questão da verdade é algo intrínseco ao discurso psicanalítico:

Não foram tantas as pessoas que nos últimos anos – século XX – colocaram a questão da verdade. Não foram tantas que perguntaram: o que se passa com o sujeito e com a verdade? qual a relação do sujeito com a verdade? o que é o sujeito da verdade, o sujeito que diz a verdade, etc.? só vejo duas: Heidegger e Lacan (FOUCAULT, 2010b, p. 170).

Dessa maneira, Foucault pincela uma possível aproximação entre a psicanálise e a filosofia antiga: em ambas encontramos ressonâncias no que se refere ao trabalho do sujeito com a verdade e os efeitos *trans-formativos* desse processo. Também na psicanálise há a compreensão de que o sujeito precisa pagar um preço para acessar a verdade, requer do analisando uma modificação de sua posição subjetiva, a transformação de sua maneira habitual de ser e viver.

Temos, com essa pesquisa, o esforço de pensar essas interlocuções, questão deixada em aberto por Foucault. Um ponto importante para retermos é que, na Antiguidade, os exercícios de cuidado de si não se referiam a um ensimesmamento do sujeito, implicavam uma relação de alteridade com um mestre, figura que tinha um papel ético e formativo. Assim, é possível afirmar que a filosofia acética coloca o problema da constituição de si e da liberdade do ponto de vista ético da alteridade. Ora, na psicanálise também há o pressuposto de que o trabalho com a verdade não se dá fora da transferência, que implica uma relação de alteridade essencialmente dialógica.

Ainda, Foucault demonstra que o cuidado de si na Antiguidade não se referia a um individualismo narcísico e egoísta, dado o pressuposto de que, para bem governar os outros, antes é preciso cuidar e bem governar a si. Ou seja, a prática de uma liberdade reflexiva e de autogoverno são condições para o governo ético dos outros. Consideramos essa uma questão nuclear para pensar a posição do analista na transferência. Isso aponta um caminho para ampliar a noção de transferência como uma relação de governamentalidade: para se posicionar de maneira ética na transferência, o analista precisa, antes, cuidar de si.

Na esteira dessas questões, perguntamo-nos: em que sentido a noção ética de governo postulada por Foucault para tratar das práticas de si antigas é indispensável para ampliar o sentido ético-formativo da transferência? Agora, daremos continuidade a nossa exposição de questões fundamentais tratadas por Foucault no curso “Hermenêutica do sujeito” (2010a), que nos fornecerão recursos para discutir a essas e outras questões.

3.2 Cuidar de si para *bem* cuidar do outro

Analisaremos, agora, o alcance ético e político do cuidado de si, a partir da análise de Foucault acerca do diálogo de Alcibíades e da figura de Sócrates. Foucault (2010b, p. 156) considera o diálogo de Alcibíades como o ponto primeiro da longa tradição do cuidado de si: “o ‘conhece-te a ti mesmo’, então formulado no Alcibíades, não somente [é] o fundamento de todo o saber filosófico como o próprio modelo da prática de quem quer filosofar”. A filosofia antiga é tida como *ascese*, uma prática espiritual de cuidado e transformação de si, não um sistema de pensamento. Nela, o acesso à verdade puramente em termos de conhecimento, sem um trabalho transformativo do sujeito, não tem valor. Por isso, o primeiro passo e condição essencial para uma vida filosófica seria o cuidado de si: “Retornemos sobre nós mesmos, tomemos consciência do que somos e, nesse mesmo retorno, veremos começar a desdobrar-se aquilo que deve ser o saber filosófico” (FOUCAULT, 2010b, p. 155).

Foucault analisa que, na Antiguidade, o cuidado de si tomou três grandes modelos, cronologicamente: o modelo platônico, o modelo helenístico-romano e o modelo cristão: a) no modelo platônico, cuida-se de si porque se é ignorante: “a descoberta da ignorância é o que suscita o imperativo do cuidado de si” (FOUCAULT, 2010b, p. 227); o cuidado de si consiste em conhecer a si mesmo; a reminiscência é o que articula o cuidado e o conhecimento de si: a partir da conversão do olhar, a alma volta-se sobre si mesmo e descobre o que ela é; b) no modelo helenístico-romano, privilegia-se o cuidado de si em detrimento do conhecimento de si – trata-se de práticas que visam o domínio de si mesmo, dos próprios vícios e paixões; c) no modelo cristão, é colocada a necessidade de uma exegese de si, decifrar-se a si mesmo para, em última instância, renunciar a si.

Neste item, iremos nos aprofundar na tradição grega socrática-platônica, na qual o cuidado de si estava vinculado ao conhecimento de si: implicava uma conversão do olhar sobre si para reconhecer, em sua própria essência, a verdade. Mas, a ideia da filosofia antiga, enquanto uma prática de espiritualidade, pode colocar em xeque a ideia de um “autoconhecimento”, enquanto o sujeito, quando acessa a verdade, já é outro que não ele mesmo. Segundo Hadot (2014), uma noção de suma importância para a filosofia ascética antiga era a conversão, que apontava para as modificações na maneira de pensar e viver do sujeito.

Arendt (2022) utiliza da parábola da caverna para tratar dessa transformação espiritual. Na caverna, os habitantes estavam fixados às imagens da parede que representam suas *doxai*,

suas opiniões irrefletidas. Para ser possível superá-las e ver as coisas com clareza, é preciso que o sujeito *mude de posição, faça uma reviravolta*, que o fará encontrar a saída que o conduzirá para a verdade, para a vida filosófica. Disso resultará uma “perda de sentido e orientação” para o sujeito, pois suas ideias ilusórias serão postas em questão. Segundo Arendt (2022), este seria um momento trágico, pois o sujeito, dada sua condição humana e mortal, precisa retornar à caverna. Porém, este sujeito que retorna, após ser afetado e transformado por esse processo, não será mais o mesmo e experimentará um sentimento de estranhamento diante da realidade, que antes lhe era familiar.

Na mesma linha, Arendt (2022) analisa a figura de Sócrates e sua maiêutica como uma atividade puramente política. Sócrates concebia que cada sujeito tem sua *doxa*, suas próprias ideias que apontam para suas posições no mundo, sempre singulares. Isso implica na impossibilidade de saber, de antemão, como cada um pensa. Por conta disso, Sócrates iniciava o diálogo (*dialegesthai*) sempre com perguntas, levando seus interlocutores a pensar sobre suas ideias que nunca foram postas em questão, até o ponto em que o sujeito se via desconcertado com a própria ignorância.

Assim fazia Sócrates, não para transmitir respostas de modo a preencher a lacuna deixada pela experiência com o não-saber. Ao contrário, esse seria o ponto de partida para o pensamento filosófico. O objetivo de Sócrates era auxiliar a fim de que seu interlocutor encontrasse a verdade inerente às suas *doxas*, respeitando-o em sua singularidade. Por conta disso, Sócrates é comparado a um “parteiro”, que ajuda “as pessoas a dar à luz a seus próprios pensamentos” (ARENDR, 2022, p. 57). Ainda segundo a filósofa (ARENDR, 2022), isso tinha uma dimensão política, enquanto cidadãos pensantes e autênticos poderiam atuar de maneira ética na cidade.

Segundo a análise de Foucault, para os gregos, o cuidado de si era ponto de partida para o cuidado com as questões políticas da cidade. Ou seja, na filosofia antiga havia um entrelaçamento entre o esforço espiritual e a preocupação com a justiça e a democracia. Os filósofos antigos sempre agiram na *pólis*, no esforço de contribuir com seus concidadãos. Isso porque sua tarefa, como vemos em Sócrates, é de instigar os sujeitos a se ocuparem muito mais do que com seus bens materiais, mas ocuparem-se consigo mesmos e suas posições frente a questões que concernem à vida em comum na sociedade.

Nesse sentido, o cuidado de si não implica um isolamento e uma fuga do mundo: cuidando de si, o sujeito poderá situar-se no mundo e agir de maneira ética nele. Assim, o

cuidado de si visa a formação de um sujeito capaz de viver e se relacionar de maneira ética consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Nas palavras de Foucault: “A ética de si mesmo implica uma relação complexa com os outros, apesar do cuidado de si ser ontologicamente a relação primordial” (FOUCAULT, 2004, p. 271).

O cuidado de si também tinha uma relação estreita com a prática adequada da liberdade. Para os antigos, a liberdade era uma questão ética, referia-se a um modo de ser e viver, e também política, pois implicava em não ser escravo, nem do outro, nem de si mesmo, dos próprios vícios e paixões. Por isso, o cuidado de si visava um certo domínio e soberania do sujeito sobre si mesmo, para torná-lo capaz de abster-se a exercer um poder desmedido sobre os outros: o controle sobre os próprios desejos e ambições pode romper com a ilusão narcisista do sujeito de que ele teria um poder ilimitado sobre os outros, tendo, assim, um alcance ético de fazê-lo capaz de renunciar aos próprios interesses para atender aos interesses coletivos e viver de maneira democrática. Foucault aponta para o caráter político do diálogo de Alcibíades quando ele é convocado a cuidar de si para tornar-se um bom governante. Nesse sentido, “a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício de poder” (FOUCAULT, 2010b, p. 34).

Na tradição socrática-platônica, o cuidado de si era uma sentença aos jovens aristocratas que ansiavam tornarem-se governantes. Enquanto, sendo governantes, teriam total poder sobre a cidade e seus concidadãos, o cuidado de si mostra-se imprescindível para exercer de maneira adequada, sensata e virtuosa o governo (FOUCAULT, 2010b). Assim, segundo Foucault (2010b), o diálogo de Alcibíades demonstra um entrelaçamento entre o elemento catártico e o elemento político do cuidado de si: ocupa-se consigo, com a própria alma, na mesma medida em que também se ocupa com a justiça e a política.

Um dos problemas que Foucault busca enfrentar em seu curso é pensar o que significa governar de maneira ética – a si mesmo e, conseqüentemente, aos outros – para que disso resulte processos subjetivantes, baseados na liberdade dos sujeitos. Nesse sentido, Foucault preocupa-se em pensar a posição daquele que está em um lugar de poder e governança – como ele poderá fazer um uso adequado, ético e formativo das relações de governamentalidade. Apostamos que esse é um ponto importante para pensar a importância do cuidado de si para que o analista use do poder, conferido a ele por meio da transferência, de maneira ética e democrática, não autoritária. Retemos, aqui, a hipótese de que o analista, para fazer um uso

ético da transferência, precisa, antes, cuidar de si. Nessa linha, poderemos abordar a transferência como uma relação de governamentalidade, em termos foucaultianos.

Também se infere, a partir do diálogo de Alcibíades, que ele é instigado ao cuidado de si no momento em que se depara com a própria ignorância: “não sei mais o que digo. É possível, verdadeiramente, que eu tenha vivido desde muito tempo em um estado de vergonhosa ignorância, sem sequer me aperceber” (FOUCAULT, 2010b, p. 34). Sócrates é o mestre que aponta a Alcibíades, seu discípulo, que ele ignora sua própria ignorância, não conhece a si e, por isso, é incapaz de bem governar.

É nesse sentido que Sócrates é comparado a um tавão, inseto que, quando pica, faz o sujeito correr e se agitar: o mestre do cuidado de si institui um princípio de agitação e inquietude, que convocará o sujeito ao cuidado de si e da própria ignorância. Além disso, depreende-se que o “si mesmo” com o qual é preciso ocupar-se só pode ser concebido a partir de uma alteridade, capaz de apontar aquilo que o sujeito sozinho não consegue ver em si. Para cuidar de si, o sujeito precisa do outro – outro que na filosofia antiga toma a figura paradigmática do mestre filósofo.

Foucault analisa também que, no período grego, o cuidado de si era elitizado, um privilégio social, político e econômico, restrito a poucos, uma vez que demandava um tempo de ócio. Já no período posterior, da filosofia romana e helenística, o cuidado de si passa a ser destinado a todos, independentemente de *status* social. Assim, nos séculos I e II, o cuidado de si não visava preparar o sujeito para uma determinada atividade política, mas fortalecê-lo para poder resistir e defender-se frente as contingências da vida (FOUCAULT, 2010b). Ou seja, o foco não seria mais a cidade e o contexto político, mas o si mesmo. Como vimos, a filosofia antiga tinha como característica geral uma dimensão prática, como a prática dialógica de Sócrates. No período posterior, helenístico-romano, veremos que há um maior foco nos exercícios ascéticos e espirituais.

3.3 Exercícios espirituais e o acesso à verdade

O objetivo deste tópico será tematizar o sentido formativo de espiritualidade como *áskesis*, para podermos discutir, no próximo e último capítulo desta pesquisa, de que forma a espiritualidade como ascese contribui para ampliar o sentido formativo inerente ao papel do analista no trabalho com a transferência. Enquanto os exercícios ascéticos, segundo a análise

foucaultiana, são importantes para a constituição de um autogoverno de si, temos como hipótese que tais exercícios importam, também, para que o analista se situe de maneira ética na transferência. Veremos que, no período helenístico-romano, os exercícios espirituais são tidos como essenciais no processo de subjetivação ética do sujeito. Esse processo ganha uma dimensão artesanal, de trabalho laborioso do sujeito sobre si.

Como vimos, Foucault em seu curso “Hermenêutica do sujeito” busca analisar os desdobramentos da espiritualidade, sob a forma de cuidado de si, em dois grandes momentos: o período grego, socrático-platônico, discutido anteriormente, e o período helenístico-romano dos séculos I e II (escolas epicurista, cínica e estoica). Foucault considera este último uma “idade de ouro na história do cuidado de si” (FOUCAULT, /2010b, p. 75), pois nele a espiritualidade ganha uma especificidade e o cuidado de si passa a ser uma prática generalizada, não mais um privilégio de poucos.

Além disso, o cuidado de si não visa apenas a formação dos jovens para o exercício do poder, mas toda a existência dos sujeitos: quando jovens, o cuidado de si tem a função de formar uma espécie de armadura que irá prepará-los para enfrentar a vida. Na vida adulta, os exercícios têm uma função mais crítica, de pôr toda a vida em questão – os próprios pensamentos, sonhos, desejos, hábitos, as relações que se estabelece, etc. Já na velhice, considerada “meta positiva da existência” é momento de rememorar os acontecimentos de sua vida de modo a elaborá-los e, assim, atingir a sabedoria. Foucault infere, ainda, que, por mais que o cuidado de si seja generalizado na cultura helenística-romana, poucos serão os sujeitos que irão efetivamente se imbricar nessa tarefa, pois para muitos faltam a coragem, a força e a resistência necessárias para tal. Nesse sentido, o sujeito tem autonomia e liberdade para escolher, ou não, cuidar de si. Trata-se de uma escolha livre e pessoal. Ou seja, a filosofia antiga implicava a liberdade do sujeito escolher um modo de viver (FOUCAULT, 2010b).

Foucault (2004) observa que, na cultura greco-romana, o princípio geral do cuidado de si (*epimeleia heautou*) inscreve-se a *tékhnē tou bíou* (técnica de vida): cuidar de si implica uma estética da existência, uma “arte de viver”, que engloba diferentes exercícios – práticas de abstinência, memorização, exame de consciência, silêncio, meditação, escuta e escrita –, capazes de formar a própria vida como uma obra de arte pessoal a ser lapidada.

Assim, a filosofia era concebida como uma forma de vida, um estilo concreto que se dá à própria existência. O trabalho com a verdade tinha valor propriamente espiritual: não se trata de conhecê-la, mas de dizê-la e praticá-la enquanto ascese, para que o sujeito atinja um

modo de ser e agir ético e virtuoso. Segundo a análise de Foucault sobre o estoico romano Musonius Rufus, a aquisição das virtudes dependia de um saber técnico-prático tal qual o desenvolvido de habilidades médico-terapêuticas ou musicais. Tal saber técnico e prático se refere à *áskesis*, ascética:

Ascética é o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios recomendados ou até obrigatórios, utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral/filosófico/religioso a fim de atingirem um objetivo espiritual: uma certa mutação/transfiguração deles mesmos enquanto sujeito de ação e de conhecimentos verdadeiros (FOUCAULT, 2010b, p. 374).

Foucault coloca que a filosofia como ascese tem a função de “constituir uma *paraskeuê*, a fim de que o sujeito se constitua a si mesmo” (FOUCAULT, 2010b, p. 400). Assim, a ascese aponta para os exercícios formativos que visam dotar o sujeito de “equipamentos” que estarão sempre “ao alcance da mão”, aos quais o sujeito pode recorrer como um “socorro” quando ele se vê confrontado com adversidades e que o prepararão para lidar com as contingências da vida. Nesse sentido, encontramos aí o germe de uma longa tradição que toma a formação como uma preparação do sujeito. O grande projeto formativo da tradição latina, a *Instruction*, começa a ser desenhada nos estoicos e nos séculos seguintes vai ganhando forma como, por exemplo, a *Humanitas* no Renascimento e a *Bildung* alemã do século XVIII.

Na filosofia ascética, toda a existência do sujeito toma a forma de uma prova: “a vida deve ser reconhecida, pensada, vivida, praticada, como uma perpétua prova” (FOUCAULT, 2010b, p. 393). Nesse sentido, “a vida é consagrada inteiramente à formação de si mesmo” (FOUCAULT, 2010b, p. 395), através de práticas que colocarão o sujeito em frente a infortúnios e sofrimentos que o tornarão forte e corajoso. Assim, há uma compreensão de que as provas são oportunidades para que o sujeito tire proveito das dificuldades da vida, para fortificar-se e engrandecer-se. Nessa esteira, a meta do cuidado de si é o Eu do sujeito, “sobre o qual se exerce vigilância, guarda, proteção e domínio” (FOUCAULT, 2010b, p. 404). O Eu seria o “porto onde encontramos abrigo”; por isso, é preciso fortificá-lo através da ascese, para torná-lo um “Eu-fortaleza” (FOUCAULT, 2010b, p. 192). Assim, nos exercícios ascéticos, o Eu é, ao mesmo tempo, agente, objeto, instrumento e finalidade.

A filosofia como ascese, uma técnica de vida, tem, em suma, dois objetivos: formar a coragem (*andria*) para resistir frente os acontecimentos da vida; e a moderação ou temperança (*sophrosyne*), que permite um domínio de si mesmo (*enkráteia*), suas próprias vicissitudes e

paixões. Na aula de 20 de janeiro, segunda hora, Foucault fala do “Tratado da vida contemplativa”, em que Fílos de Alexandria trata dos filósofos enquanto terapeutas das doenças causadas pelos prazeres, desejos, pela estultícia, etc. Tais doenças são curadas a partir do domínio de si sobre si, que seria a base de todas as outras virtudes.

Assim, as práticas ascéticas de cuidado de si, além de apontarem para uma metamorfose do sujeito, também implicam que ele poderá subjetivar discursos (*logói*) verdadeiros, palavras ouvidas, recebidas das lições de um mestre. Tais discursos, uma vez elaborados e internalizados, serão revertidos em princípios de ação, encrustados na forma de ser e viver do sujeito – a verdade é transformada em *êthos*, em uma forma de vida ética e virtuosa (FOUCAULT, 2010b).

Foucault (2004) infere que a subjetivação do discurso verdadeiro requer exercício, uma “introspecção”, um exame sobre si e também uma abertura de si ao outro. Na aula de 17 de março, primeira hora, Foucault (2010b) trata do silêncio pedagógico como um dos exercícios espirituais. Este consiste em um exercício de silêncio, escuta e memorização da palavra verdadeira, recebida do mestre. Trata-se, portanto, de um suporte para todo o processo formativo e espiritual. Só após aprender a calar-se e verdadeiramente escutar, que o sujeito se torna capaz de, também, usar da palavra verdadeira para expor seus pensamentos, conforme os princípios da parrésia.

Outro exercício espiritual discutido por Foucault (2010b, p. 432) é o exame de consciência, que implica em um exame rememorativo de si no dia que passou, interrogando-se: “De que mal te curaste hoje? Que vício combateste? Em que estás melhor?”, etc. Segundo Sêneca, o exame de consciência tem como finalidade revelar se o sujeito é capaz de dominar a si mesmo, seus próprios vícios e paixões, além de ser uma forma de julgar se o sujeito está, de fato, constituindo-se ético, transformando em ações as virtudes que tem no espírito.

Foucault trata também do “exercício-memória”, que consiste em interrogar-se acerca de acontecimentos passados: “Qual foi o impacto deste acontecimento sobre mim? O que aprendi a partir dele? Como este acontecimento foi capaz de me modificar de modo a reagir da melhor maneira possível quando um acontecimento similar me acontecer?”, etc. Trata-se de uma análise do próprio pensamento, “as representações que nele aparecem, opiniões e julgamentos que acompanham tais representações, as paixões que agitam o corpo e a alma” (FOUCAULT, 2010b, p. 410). Assim, o objetivo não seria estabelecer uma hermenêutica de

si, decifrando e interpretando uma verdade interior, mas um trabalho para que os pensamentos evoquem princípios éticos de ação.

Assim, vemos na filosofia helenística-romana, sobretudo no estoicismo, o sábio como aquele que conversa consigo mesmo, reflete sobre o que se passa dentro de si e preocupa-se em converter sua verdade em ações éticas no mundo. Nessa esteira, a ascese se refere a um trabalho de si sobre si, um movimento reflexivo e ético que formam no sujeito uma “fortaleza interior” e a capacidade de dominar a si mesmo.

Sêneca dizia que o sujeito precisa buscar aperfeiçoar-se ao longo da vida através dos exercícios de si, que sempre necessitam de outro para acontecer. Ou seja, o trabalho de si sobre si não podia ser feito sem a relação com a alteridade de um mestre: a importância da presença do outro, na figura paradigmática do mestre, para a formação ética do sujeito, é questão fundamental e imprescindível na filosofia antiga.

3.4 O mestre parresiástico e seu lugar

Na concepção ascética de filosofia, ganha relevo formativo a figura do mestre, o que pressupunha um vínculo afetivo e cooperativo entre mestre e discípulo. Assim, o acesso à verdade é vinculado a uma dimensão ética que implica o exercício de si, tendo como suporte a relação com o outro. Segundo Dunker (2011), as práticas de si antigas giram em torno das condições pelas quais um sujeito pode praticar uma forma de vida conforme a verdade produzida sobre si, no espaço da sua relação com o outro. Nesse sentido, tais práticas apontam não para uma verdade que se encontra pronta em algum lugar a ser encontrada, mas construída a partir de uma relação com uma alteridade.

De acordo com Foucault (2010b), Sêneca infere que ninguém é tão forte para livrar-se sozinho do próprio estado de *stultitia*. Galeno (apud FOUCAULT, 2010b) também dizia que o homem ama demais a si para ser capaz de, sozinho, curar-se de suas paixões. O estulto ignora o seu próprio estado de ignorância, sendo por isso imprescindível a alteridade do mestre, que inquiete e inspire o cuidado de si. Uma questão ética e formativa central nas práticas de si é o enfrentamento da *stultitia*, própria da condição humana.

A *stultitia* significa ignorância, estupidez, insensatez. Refere-se à ausência de capacidade crítica e de julgamento próprio. O estulto é aquele que “está à mercê de todos os ventos” (FOUCAULT, 2010b, p. 118), deixa-se levar por tudo o que vem de fora e não tem

capacidade de discriminar o verdadeiro e o falso. Por este motivo, o enfrentamento da *stultitia* é crucial para a formação de sujeitos capazes de pensamento crítico e resistência frente a todo tipo de alienação.

Sobre a condição de *stultitia*, Foucault consta o estulto como aquele que é incapaz de cuidar de si e ter uma relação satisfatória consigo mesmo e com o outro. Ele vive desconectado de si, é facilmente influenciável pelo que lhe vem do exterior e também incapaz de dominar seus próprios pensamentos, paixões, vícios e ilusões. Além disso, as coisas lhe passam sem que fiquem guardadas em sua memória, por isso ele é incapaz de elaborar suas vivências. Ainda, o estulto tem um desejo “inerte e preguiçoso”, ele quer tudo e nada ao mesmo tempo. Por conta disso, coloca-se a necessidade de um mestre que irá arrancar o sujeito dessa condição, fazendo com que ele estabeleça uma relação plena consigo mesmo e, conseqüentemente, com os outros.

O estado de *stultitia*, de ignorância em relação à própria ignorância, diz respeito à essência constitutiva humana, sendo imprescindível a presença de outro no trabalho do sujeito sobre si. O objetivo primordial do mestre deve ser inquietar o sujeito ao fazê-lo deparar-se com sua própria ignorância. É imprescindível que o sujeito se reconheça como um ser faltante, para que ele busque e demande a ajuda de um outro, em vez de ficar acomodado num ensimesmamento narcísico. O estado de inquietude e afetação, ligado ao *páthos*, é capaz de provocar o exercício espiritual e intelectual do sujeito sobre si. Assim, o estado de espanto e perplexidade acerca da própria falta e ignorância é um movimento de abertura para uma vida pensante e filosófica. O mestre, dessa maneira, é capaz de inspirar o sujeito ao cuidado de si e fazer com que ele constitua uma relação satisfatória consigo mesmo.

Diante disso, vale questionar se um sujeito estulto, justamente por se encontrar ignorante de sua própria condição, procuraria a ajuda de um outro e, se o fizesse, se procuraria neste outro alguém não comprometido com o franco falar e com quem irá formar um par narcísico. Acerca disso, Foucault cita Galeno (2010b, p. 356):

Os doentes não conhecem bem sua doença e sofrem tanto com ela ou por causa dela experimentam mal-estares a ponto de se encaminharem espontaneamente ao médico. Ao contrário, no que concerne às paixões e aos erros, a cegueira é muito maior: pois sempre se ama tanto a si mesmo que não se deixa de criar ilusões.

Enquanto o sujeito se encontra num estado de ignorância e amor cego e ilusório em relação a si mesmo, ele não pode cuidar de si sozinho ou exercer o papel de mestre de si. Ao

passo que esses estados são constitutivos do sujeito, a necessidade de um outro é estrutural. Na aula de 17 janeiro, primeira hora, sobre a questão da ignorância, Foucault coloca que o sujeito não é capaz de sair sozinho da sua própria ignorância e estado de *stultitia*, precisa do auxílio do outro.

Gros (apud FOUCAULT, 2010b), em Situação do curso, problematiza acerca de interpretações apressadas e errôneas de que Foucault estaria defendendo um individualismo narcisista. Para defender Foucault dessas críticas, Gros infere que o cuidado de si não se refere a um exercício solitário, pois implica desde o início a presença de um outro – o si mesmo só pode ser apreendido de maneira verdadeira, autêntica e transparente a partir de uma alteridade. Nessa linha, Martins (2021, p. 529) observa que “O cuidado de si não podia se definir apenas por um projeto individualista, mas ele consistia na formulação de um estilo de vida que não pode se desenvolver sem a relato do sujeito com o outro, orientando-se pela perspectiva do cuidado”.

Além disso, pelo fato do mestre ser mais experiente e ter aprendido a partir do seu *páthos*, seu sofrimento e sua inquietação, ele está em uma condição diferente do seu discípulo, colocando-os em uma relação de assimetria em que o mestre tem uma alteridade, que precisa ser reconhecida como legítima pelo seu discípulo. Assim, uma preocupação que se coloca acerca da posição do mestre é que, por estar também em uma posição de autoridade com relação ao seu discípulo, tem o dever ético de evitar exercer um domínio autoritário sobre ele.

O mestre, ao dizer ao discípulo o que ele deve querer e fazer, torna-se impositivo e autoritário. Mas, por outro lado, ele também não pode ser conivente com a condição de *stultitia* do seu discípulo; por isso, é preciso encontrar um meio-termo entre a intervenção autoritária e a omissão. Diante disso, uma questão central que se coloca é: o que o mestre faz com a autoridade que lhe é outorgada na relação com seu discípulo, para que essa relação seja baseada na liberdade do sujeito?

Nesse sentido, para compreender o perfil desejável do mestre, há três aspectos vinculados à noção estoica de *instructio*, a saber: a) liberdade humana; b) experiência e exemplo do mestre; c) parrésia. Com relação ao primeiro aspecto, a relação mestre e discípulo deve estar sempre baseada no princípio da liberdade. Essa é uma exigência cara à formação humana, pois, sem que o mestre pressuponha que seu discípulo seja um sujeito com direito e capaz de liberdade, ele se autoriza a prescrever o que o outro precisa fazer, dirigindo sua consciência de maneira alienante.

Essa seria uma preocupação de Foucault (2010b) quando ele retorna aos antigos: buscar formas éticas de relação entre os seres humanos na qual o sujeito seja visto, desde o princípio, como sujeito em potencial para a liberdade. Outra questão que Foucault explora é que o sujeito só se torna livre quando é capaz de dominar a si mesmo. Isso é uma questão central nas práticas de cuidado de si antigas, que têm sua ética calcada na noção de que, para cuidar dos outros, é preciso antes cuidar de si. Em outros termos, para impedir a tirania política, é preciso antes tratar da tirania de si, da barbárie que carregamos dentro de nós (DUNKER, 2011) – que abarca o que, aqui, é entendido como a condição de *stultitia* humana.

Isso está ligado ao segundo aspecto trazido por Foucault, que nos ajuda a pensar o lugar do mestre: ele precisa ser um sujeito experiente e um exemplo ao seu discípulo. O mestre só pode contribuir para que o discípulo saia de sua condição de *stultitia* enquanto aplica em si mesmo a atitude de cuidado e inquietação consigo. Nesse sentido, também importa que o mestre tenha coerência entre o que ele diz e o que ele faz, ou seja, que o discípulo veja em seu mestre a coerência entre “o sujeito da conduta e o sujeito da enunciação” (FOUCAULT, 2010b, p. 365). Assim, o discípulo poderá interiorizar, subjetivar, o discurso do seu mestre, alcançando sua autonomia.

Segundo os princípios parresiásticos, aquilo que o mestre transmite ao seu discípulo deve possuir a natureza de um exemplo, como se o mestre dissesse “Essa verdade que te digo, tu a vêes em mim” (FOUCAULT, 2010b, p. 367). Ou seja, o mestre não apenas sabe, é capaz de também ser exemplo, e nisso se funda a legitimidade de sua autoridade. Do lado do discípulo, também se espera um compromisso com a *parrésia*, uma vez que ele precisa expor ao seu mestre a verdade nua e crua daquilo que se passa em si. Assim, coloca-se também a necessidade de que esta relação tenha uma dimensão íntima e afetiva, de confiança, para haver abertura e transparência no diálogo entre o discípulo e seu mestre. Vimos que o discípulo deve ser capaz de silenciar para receber o discurso de seu mestre, mas, a capacidade de silêncio e escuta também precisa estar do lado do mestre.

Pelo fato de o mestre ser experiente no cuidado de si, ele não fará uso abusivo de sua posição de autoridade. O cuidado de si mesmo, desde o princípio, é entendido como condição para o cuidado ético do outro: sem o cuidado de si, o poder se extrapola em excesso ou se corrompe em tirania (DUNKER, 2011). Em outros termos, denota-se a ausência de cuidado de si quando um sujeito, em posição de autoridade, exerce sobre o outro um poder autoritário e tirânico (FOUCAULT, 2004).

Ainda, Foucault (2004) observa que o abuso do poder é sempre um risco quando aquele que governa não é capaz de dominar a si. Segundo a concepção antiga, aquele que não consegue dominar a si mesmo também não é livre, mas escravo dos próprios vícios e paixões. Por isso, requer-se do governante um governo e um domínio de si, para que seja capaz de exercer seu poder de maneira ética e legítima (FOUCAULT, 2004).

Então, a relação mestre-discípulo pode resultar tanto em dominação, obediência e submissão, quanto em cuidado, liberdade e ética. O que inclina a experiência numa direção ou noutra é o modo como o mestre governa o processo formativo de seu discípulo. Nesse sentido, importa que também o mestre cuide de si, para poder bem cuidar do cuidado que o discípulo terá consigo. Como vimos anteriormente, os exercícios espirituais são imprescindíveis nessa tarefa, visto que levam o sujeito a dominar a si e estabelecer uma relação soberana e satisfatória consigo mesmo e com os outros.

Assim, o mestre experiente no cuidado de si é consciente de suas próprias limitações e faltas, é um sujeito sábio e, ao mesmo tempo, humilde, por isso, capaz de governar de maneira ética o processo formativo do seu discípulo. O mestre exercerá sua autoridade de modo não autoritário, enquanto está em uma condição de ser humano experimentado, que trabalha na direção da formação de seu discípulo, não de sua dominação.

Nessa esteira, a filosofia ascética se refere a um exercício que forma a um só tempo um sujeito ético e um bom governante. Na concepção de Foucault, um bom governante seria aquele com um espírito democrático e não autoritário, que atende aos interesses de seus concidadãos, é capaz de cuidar e dominar a si para bem cuidar dos outros, não abusando de seu poder. Esta seria a posição ética requerida para aquele que ocupa um lugar de mestria.

As práticas de si implicam uma relação de alteridade, de fala e escuta da palavra verdadeira, concernentes à noção de *parrésia*, um princípio essencial para a figura do mestre antigo. Foucault coloca que *parrésia* se refere a uma palavra livre e comprometida com a ética do dizer verdadeiro. Foucault infere que o mestre parresiástico não pode ser colérico nem lisonjeador, uma vez que a cólera e a lisonja são vícios, contrários aos princípios do franco-falar, que precisam ser combatidos. A cólera seria o uso abusivo do poder sobre o outro.

Um mestre que se apresenta colérico demonstra-se incapaz de dominar e governar a si, por isso, não está à altura da tarefa de governar o outro. Outro adversário de uma relação franca e verdadeira é a lisonja. Esta se refere a uma relação baseada em agrados, favores e benevolência. O lisonjeador fala ao outro não a verdade que ele precisa ouvir, mas mentiras e

falsidades que o outro deseja ouvir, que o impedem de conhecer-se e ocupar-se consigo verdadeiramente. Ou seja, o mestre não pode usar da palavra para oferecer ou receber elogios e gratificações, instituindo uma relação narcísica e identificatória.

Assim, a lisonja pode fazer com que a relação mestre-discípulo facilmente recaia em uma relação de poder e domínio. Nesse sentido, o lisonjeado é um sujeito incapaz de ficar sozinho; por isso, permanece numa relação de ilusão e dependência em relação ao seu lisonjeador. Isso é o contrário do princípio da verdade e da liberdade dos sujeitos, presente na filosofia Antiga. A parrésia envolve falar de modo franco não o que o outro quer ouvir, mas o que ele precisa ouvir, numa relação formativa que implica verdade e intimidade, na qual se trabalha com a palavra franca que pode transformar o sujeito.

O discurso parresiástico também precisa distanciar-se da retórica, que seria a arte de persuasão e que, por isso, também comporta a mentira. Ao contrário, “na parrésia só pode haver verdade [...] é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 343). Ou seja, a verdade deve passar sem ornamentos. Na primeira hora da aula de 10 de março, ao analisar a carta 75 de Sêneca, Foucault infere que o discurso da verdade implica em uma série de exigências técnicas:

O conteúdo da parrésia está bem definido, é a verdade. Mas o que a define como uma prática específica/particular do discurso verdadeiro? são as regras de prudência e habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, somente na medida em que ele for capaz de recebê-la da melhor forma e no momento em que estiver (FOUCAULT, 2010b, p. 344).

Ou seja, o mestre precisa tomar muitos cuidados ao dirigir um discurso verdadeiro ao seu discípulo. Foucault coloca que o mestre precisa saber o momento oportuno (*kayrós*) para transmitir a verdade – não demasiadamente cedo, nem demasiadamente tarde – e também o modo apropriado de dizer o que precisa ser dito ao seu discípulo, tomando em consideração as particularidades dele, seu preparo e seu estado de espírito. Assim, o mestre é aquele que sabe o que, como, quando e por que dizer. O *kayrós* também implica que o mestre seja capaz de dosar a tensão entre intervir ou deixar o discípulo livre para fazer suas próprias escolhas.

O que se espera de uma relação de mestria é que o sujeito seja capaz de subjetivar e apropriar-se dos discursos de verdade que recebeu de seu mestre e seguir conduzindo-se de maneira independente e autônoma (MARTINS, 2021). O objetivo da *parrhesia* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal

que não necessite mais do discurso do outro, precisamente porque a fala dele foi verdadeira. Assim, a *parrésia* passa de um ao outro, garantindo a autonomia daquele que recebeu a palavra de verdade e a subjetivou. Uma das condições para tornar-se mestre é que sua *parrésia* seja feita de tal forma que o discípulo vá se independizando. A *parrésia* do mestre irá provocar o compromisso do discípulo com a sua própria autonomia.

Nesse sentido, Hadot (2014), ao analisar a figura de Sócrates, coloca que o mestre nada engendra, mas, sim, cuida do cuidado que o discípulo tem consigo. Segundo Hadot (2014), Sócrates não tem a pretensão de transmitir conhecimentos, uma vez que ele se coloca na posição daquele que nada sabe. Ao invés de oferecer respostas, Sócrates interroga. Ao questionar seus interlocutores, Sócrates é capaz de perturbá-los e inquietá-los, fazendo com que eles desconstruam tudo aquilo que sabiam e pensavam até então, tomando consciência de que tais coisas não passavam de ilusões. Isso é o que observamos no diálogo de Alcibíades, quando ele é levado por Sócrates a perceber sua própria ignorância e admite: “não sei mais o que digo. É possível, verdadeiramente, que eu tenha vivido desde muito tempo em um estado de vergonhosa ignorância, sem sequer me aperceber” (FOUCAULT, 2010b, p. 34).

Nessa medida, percebe-se que o filósofo não é aquele que se retira do mundo, mas tem como princípio contribuir com seus concidadãos e com a sociedade. Na aula de 6 de janeiro, primeira hora, Foucault coloca que Sócrates tinha a tarefa de interpelar as pessoas para incitá-las ao cuidado de si:

Ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, vossa reputação, não vos ocupais com vós mesmos. E, se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados (com sua alma, com a verdade), não me irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo, discutir a fundo (SÓCRATES apud FOUCAULT, 2010b, p. 7).

Hadot (2014) coloca que todo exercício espiritual tem uma dimensão dialógica, pois implica a presença de dois interlocutores. O diálogo não se apresenta como uma exposição e transmissão de um saber, mas um “exercício concreto e prático”, que visa levar o discípulo a elaborar uma certa atitude perante a vida. Nessa esteira, Foucault diferencia dois modos de transmissão da verdade: “pedagógica” cuja função é dotar o sujeito de saberes, competências e habilidades; e “psicagógica”, marca das relações de mestria na Antiguidade, refere-se à transmissão de uma verdade com o potencial de modificar o modo de ser do sujeito a quem ela é endereçada.

Nessa perspectiva, Hadot (2014) infere que, ao mesmo tempo que o diálogo é o principal meio de “trabalho” de Sócrates, ele também aponta para os limites da linguagem, uma vez que a filosofia precisa ser um exercício prático, ou seja, converter-se em um modo de viver: mestre e discípulo podem dialogar acerca da justiça, mas ela precisa ser, sobretudo, praticada. O mestre, ao invés de transmitir um saber sobre a justiça, demonstra-a em seus atos. Segundo Foucault, essa seria a coerência entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, imprescindível na figura do mestre.

Foucault observa que, na Antiguidade, encontra-se três tipos de mestria: a) mestria do exemplo: o mestre coloca-se como um modelo para seu discípulo; b) mestria de competência: o mestre transmite saberes, habilidades e comportamentos; c) mestria socrática: a partir do diálogo, que visa inquietar o discípulo diante de sua própria ignorância e motivá-lo ao cuidado de si.

Assim, na filosofia antiga, a figura do mestre apresenta diferentes aspectos e atributos, a depender de cada escola filosófica. Em Platão, a relação de mestria é uma relação amorosa, com uma dimensão afetiva e erótica. Sócrates é o mestre que se nega a oferecer conselhos e respostas, pois se coloca como aquele “que nada sabe”. Já em Sêneca, o mestre é um conselheiro, um guia ou “diretor de consciência” (FOUCAULT, 2010b, p. 141) e apresenta-se como um amigo, uma pessoa querida e próxima. Em Galeno, o mestre também confere ao discípulo conselhos para sua conduta cotidiana, mas apresenta-se como uma pessoa desconhecida e distante, com quem não há nenhuma relação prévia, de modo que ele não agirá de maneira nem severa e hostil, nem lisonjeira e indulgente, para com seu discípulo. Dessa maneira, a neutralidade lhe permitirá ser franco, seguindo os princípios da parrésia.

Foucault (2010b), em suma, coloca que a questão do exercício do poder está inserida na história das relações entre o sujeito e a verdade desde as relações de mestria antigas. Esta também é uma questão que concerne ao poder implicado na posição do analista, na relação transferencial. Como vimos, isso demanda do analista uma ética que supõe não submeter nem dominar o analisando, mas levá-lo a um processo de subjetivação, transformação e verdade.

Acabamos de ver, com Foucault, que na filosofia antiga era imprescindível que a relação mestre-discípulo não se estabelecesse como uma relação de poder e alienação, mas como uma relação de governo ético, que tem como princípio a liberdade do sujeito. Isso vai ao encontro com algo que diz respeito a um princípio ético da psicanálise: o analista não deve dirigir a consciência do sujeito, mas o processo analítico e o seu método (LACAN, 1998).

Podemos, assim, esboçar algumas relações entre a posição do mestre parresiástico e aquela do analista na transferência, o que deles se requer para fazerem bom uso de suas posições.

3.5 A Parrésia e sua dimensão ético-formativa

A noção de parrésia é de suma importância na tradição do cuidado de si nos séculos I e II, especialmente no que se refere às relações de mestria. Na filosofia antiga, a palavra e o dizer verdadeiro são tomados como uma questão filosófica, ética e espiritual. Foucault coloca que, etimologicamente, a palavra parrésia, traduzida pelos latinos como *libertas* e pelos franceses como *franc-parler*, quer dizer “tudo dizer, franqueza, abertura de coração/de palavra/de linguagem, liberdade de palavra”; “dizer o que se tem a dizer, vontade de dizer, dever e dizer, pois necessário, útil, verdadeiro.” (FOUCAULT, 2010b, p. 327). A partir da análise de Filodemo, Foucault conceitua a parrésia, como “ética da palavra; abertura de coração; necessidade entre os pares de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, 2010b, p. 124).

Assim, a *parrhesia/libertas* seria uma atitude de abertura, franqueza e liberdade de palavra. Refere-se a uma ética que precisa subsidiar a fala dos sujeitos, não apenas do filósofo ou mestre parresiástico. A parrésia também comporta uma dimensão técnica, pois implica uma série de regras para a formulação de um discurso propriamente filosófico e ascético, comprometido com a verdade. Ao analisar a carta 75 de Sêneca, Foucault coloca que o que define a parrésia enquanto um discurso de verdade são as regras técnicas que devem ser seguidas tanto por aquele que fala e a sustenta quanto por aquele que recebe tal discurso. Demanda-se do mestre certas habilidades, de tática e prudência, assim como também o discípulo precisa seguir alguns princípios para bem receber a palavra verdadeira. Trata-se de uma prática de transmissão, apropriação e subjetivação do discurso verdadeiro (GROS apud FOUCAULT, 2010b).

A técnica (*tékhnē*) demandada pela parrésia não é instrumental, mas um modo de viver e agir, de dimensão ética e estética. Nesse sentido, a parrésia visa dar à própria vida (*bíos*) do sujeito uma determinada forma e um determinado estilo. Assim, a parrésia, além de indicar franqueza e liberdade de palavra, também se refere a uma técnica utilizada pelo mestre para transmitir ao discípulo aquilo que convém para seu processo *trans-formativo* e subjetivante.

Desse modo, do lado do mestre requer-se que ele transmita palavras verdadeiras para que, do lado do discípulo, elas se revertam em *êthos*. Nesse sentido, Foucault também coloca que o discurso de verdade “não tende ao agradável mas ao útil” (FOUCAULT, 2010b, p. 362). A utilidade, aqui, se refere à possibilidade de causar efeitos transformadores no sujeito e no seu modo de ser, agir e viver. Assim, será na própria vida, na experiência, que se poderá medir se a palavra transmitida e recebida foi verdadeira e útil, no sentido ético.

Então, a parrésia é a forma de vida do sujeito de veridicção, ou melhor, é o seu próprio modo de ação. Por isso, ela é o núcleo constitutivo da postura do mestre. A parrésia seria a própria forma do discurso filosófico, a verdadeira lição do mestre e um princípio ético fundamental de toda relação de direção ou governo. Na relação mestre-discípulo, há um comprometimento de ambos os lados, uma espécie de pacto entre quem fala e quem escuta, enuncia e testemunha o dizer verdadeiro.

Foucault infere que, a partir das relações de mestria, a parrésia é tida como uma ética na relação dialógica em que um sujeito verbaliza a verdade a um outro. Como já discutido, a filosofia antiga requeria uma relação de alteridade e verdade, um contato íntimo e afetivo, em que os dois envolvidos sejam comprometidos com a fala e a escuta da palavra viva e verdadeira. Segundo Hadot (2014), os exercícios espirituais antigos são, essencialmente, dialógicos e implicam que o sujeito estabeleça uma relação autêntica consigo mesmo e com o outro. O exercício e a prática da verdade a partir do diálogo visa formar e transformar os interlocutores envolvidos. Também o sujeito que enuncia uma palavra de verdade é modificado pelo efeito de sua própria enunciação.

Foucault coloca que a verdade e a virtude não podem ser transmitidas sem um *lógos*, discurso de verdade. Para que as suas palavras toquem a alma de seu discípulo, o mestre precisa seguir algumas condições técnicas relacionadas à própria elaboração das palavras em seu discurso verdadeiro. Trata-se de uma *léxis*, uma maneira de dizer, de escolher estilística e semanticamente, com tato e de maneira certa, os termos a serem empregados. O mestre, na figura do filósofo, é o responsável por formular a melhor maneira de dizer. É preciso que as palavras componham um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se. A *léxis* indica que é preciso ter cuidado com a escolha das palavras, pois elas possuem um efeito em quem escuta. Tal efeito, numa relação parresiástica, deve ser ético e formativo. Desse modo, o parresiásta precisa saber o que falar, de que maneira falar, para quem falar, em que contexto, situação e momento falar. Segundo Foucault, isso também pode implicar um

risco: o sujeito que recebe o discurso pode ficar seduzido pelo estilo e o ornamento das palavras, em como elas são ditas, ao invés de prestar atenção precisamente na coisa dita.

Como supracitado, Foucault analisa que a cólera e a lisonja são vícios da alma e, conseqüentemente, contrários à ética da parrésia. Da mesma forma, requer-se que o mestre parresiástico desvencilhe-se da técnica da retórica. Ao analisar Epiteto, Foucault fala que “o mestre só deve ter interesse pela verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 301), sendo capaz de recusar ser seduzido ou seduzir. A sedução se faz presente quando o mestre, ao invés de mostrar a verdade, busca *se* mostrar, usa de palavras artificiais, falsas e fingidas, mostra-se lisonjeiro e bajulador, preocupa-se com o embelezamento das palavras, fazendo com que o discípulo permaneça em um estado de ilusão e dependência em relação a ele. O compromisso com a verdade mostra-se, assim, como um antídoto contra isso.

Foucault infere, também, que a parrésia implica em “dizer o que se pensa, pensar o que se diz”. A palavra de verdade precisa ser dita de maneira refletida, transparente, sem nada mascarar ou encobrir, para que ela possa “descer ao fundo daquele a quem se endereça” (FOUCAULT, 2010b, p. 360). Trata-se de uma transmissão pura e simples de um pensamento, com o mínimo de ornamentos. Assim, a parrésia é o contrário de um discurso sedutor, raso e artificial. Deve ser um discurso capaz de afetar (*affectus*) tanto aquele que o recebe, quanto aquele que o enuncia.

Além disso, um grande ideal da parrésia seria a busca permanente pela coerência entre o dizer e o fazer, a tentativa de fazer com que o próprio modo de viver e agir testemunhem a verdade que se tem no espírito e é colocada em palavras. Ou seja, requer-se uma “coerência entre o ‘sujeito de enunciação’ e o ‘sujeito da conduta’” (FOUCAULT, 2010b, p. 365).

Outra questão importante colocada por Foucault, referente à postura ética e autêntica do parresiásta, é que ao falar o que pensa, ele precisa responsabilizar-se pelo que diz: “eu efetivamente experimento como verdadeiras as coisas que falo [...] é necessário que a presença daquele que fala esteja efetivamente sensível naquilo mesmo que ele diz” (FOUCAULT, 2010b, p. 364).

Foucault, às voltas da conceituação da parrésia, busca demonstrar o que ela não é, diferenciando-a da retórica. Esta não possui compromisso direto com a verdade e sua dimensão ética, mas utiliza da linguagem de maneira instrumentalizada, para persuadir o outro.

Quanto à parrésia, essa não é apenas linguagem e discurso, é uma ação de dimensão ética, que funda a própria ação. Outra diferenciação entre retórica e parrésia é no modo como cada uma pode ser apreendida: a primeira é uma arte persuasiva, cujas regras podem ser ensinadas; já a segunda precisa ser transmitida, experienciada e exercitada, num esforço próximo da artesanaria.

Além disso, retórica e *parrhesia* diferem-se em termos de função e intencionalidade: a primeira não hesita em usar da mentira para persuadir o outro e não respeita sua individualidade; já a segunda compromete-se com a verdade e toma o *kayrós* como um princípio fundamental – encontrar o momento oportuno para dizer a verdade, considerando as necessidades e capacidades daquele a quem a verdade se endereça. Acerca do *kayrós*, Foucault coloca que o mestre precisa ser cauteloso ao dirigir a verdade ao discípulo, tomando em conta o seu estado de espírito, aquilo que ele precisa e é capaz de ouvir, além de encontrar o momento certo para intervir, sem demora, nem precipitação.

Sendo assim, a parrésia tem dois níveis, um nível ético, referente ao *ethos* de quem enuncia a verdade, e um nível técnico (*tékhnē*). O mestre precisa atingir um nível de franqueza e autenticidade diante do que é falado e daquele a quem essa fala é endereçada – isso só é possível se o mestre for experiente no cuidado de si mesmo. Assim, a parrésia não é um simples falar técnico, dotado de um procedimento regrado, sem uma relação com a própria experiência e constituição do sujeito que diz. O discurso parresiástico do mestre é um discurso que implica, necessariamente, uma qualidade moral – o mestre, através do seu discurso, revela os seus próprios valores e seu próprio *êthos*.

Voltando à questão da sedução, enquanto um risco presente na enunciação da verdade, Foucault coloca que “a audição está sempre submetida ao erro, a contrassensos, a falta de atenção” (FOUCAULT, 2010b, p. 302). Ou seja, há sempre um risco da escuta e a atenção serem mal dirigidas, como, por exemplo, dirigir-se à sedução, ao embelezamento da palavra e não à verdade que ela porta. Por isso, a parrésia não demanda apenas um preparo para o dizer-verdadeiro, requer-se também que o sujeito exercite uma boa escuta. Ou seja, a escuta também é um exercício ascético, de subjetivação da palavra verdadeira.

É pela escuta que o *lógos*, o discurso de verdade, é capaz de acessar a alma do sujeito. Então, para uma escuta atenta, demanda-se do sujeito também uma arte técnica, um trabalho essencialmente ascético de silenciamento, escuta, atenção e memorização, para que as palavras verdadeiras recebidas sejam incrustadas em seu espírito. Para verdadeiramente

escutar, é preciso silenciar: “somente escutar sem nada mais fazer, sem intervir, objetar, dar sua opinião, ensinar” (FOUCAULT, 2010b, p. 303).

Nesse sentido, é preciso que aquilo que é escutado não seja de imediato convertido em palavras: “É preciso que a coisa assim que a tivermos ouvido da boca daquele que a pronunciou seja recolhida, compreendida, bem apreendida no espírito, de modo que não escape em seguida” (FOUCAULT, 2010b, p. 312). A tagarelice seria o contrário de uma postura filosófica, que requer uma postura silenciosa, de atenção e escuta. Além do silêncio, a escuta também requer uma postura física adequada, de imobilidade, o que indica uma tranquilidade do espírito. O sujeito tagarela e agitado seria como um receptáculo vazio e reflexo, que não guarda em si as palavras que escuta. Quando elas são recebidas, logo são derramadas para fora com palavras vazias, desprovidas de reflexão. Essa seria a imagem de um sujeito estulto, incapaz de exercer domínio sobre si mesmo.

Assim, a escuta também requer que o sujeito examine a si mesmo, avalie sua própria postura, se aquilo que foi ouvido foi verdadeiramente escutado, se o que foi escutado foi capaz de afetar e surtir efeitos sobre si, etc. A escuta não deve, portanto, ser compreendida como meramente passiva, pois ao se deixar embriagar pelas palavras do mestre, o discípulo é mobilizado a realizar um trabalho sobre si mesmo.

Foucault (2010b) analisa algumas analogias frequentes no pensamento grego, helenístico e romano acerca da parrésia. Ele mostra, a partir de Sêneca e Epiteto, que na Antiguidade havia uma compreensão acerca da dimensão terapêutica da filosofia e da palavra de verdade. A parrésia, assim, era comparada a uma terapêutica, capacidade de cuidar e curar da alma; a uma arte, próxima de uma artesanaria que demanda uma técnica; e também a uma prática de navegação ou pilotagem, pois implicam uma condução ou governo dos sujeitos. Nas palavras do filósofo (FOUCAULT, 2010b, p. 363): “Governar é arte estocástica, de conjectura, como a medicina e a pilotagem – conduzir um navio, cuidar de um doente, governar os homens e a si mesmo, concernem a atividades do tipo ao mesmo tempo racionais e incertas”.

Dessa maneira, Foucault demonstra seu esforço em tratar da articulação entre o dizer-verdadeiro e o governo de si e dos outros na experiência ocidental, desde a Antiguidade. Ou seja, sua análise acerca da parrésia se dá no contexto da governamentalidade. Assim, a questão do exercício do poder e da governança está inserida na história entre o sujeito e a verdade.

Nessa esteira, a *parrhesia*, apresentava desdobramentos éticos e políticos. O uso da palavra livre e verdadeira tinha uma imbricação política na medida em que: a) era considerada imprescindível para a consolidação das formas de vida éticas e o exercício da cidadania na vida pública, pois apontava para o “direito de todo cidadão de falar, tomar a palavra publicamente, dar a própria opinião a respeito dos assuntos da cidade” (MARTINS, 2021, p. 624); b) como já abordamos, os antigos consideravam que aquele destinado a exercer uma atividade política precisava de um processo formativo, de modo a constituir-se um governante ético e não tirânico, capaz de atuar com vistas ao bem comum e não aos próprios interesses. Ou seja, pela parrésia seria possível incrustar no governante o *ethos* que o tornará capaz de escutar e dizer a verdade, conduzir-se e conduzir aos outros de maneira ética. Assim, a parrésia também tem efeitos sobre como o governante conduzirá seu governo (MARTINS, 2021).

Nesse sentido, a parrésia não pode ser uma palavra imposta pelo governante de maneira vertical e autoritária aos governados. Um governante ético precisa, também, ser capaz de verdadeiramente escutar: “Para os antigos o tirano é aquele que governa sem aceitar que sejam ditas a ele palavras contrárias ao seu poder” (MARTINS, 2021, p. 634). Ou seja, um governante tirânico seria aquele incapaz de autocrítica e abertura ao outro, que só recebe palavras lisonjeiras e bajuladoras. Uma questão importante levantada por Martins (2021) é que, no pensamento antigo, ao mesmo tempo que o uso livre da palavra se referia a um direito cidadão e uma condição para a democracia, também implicava um risco. Isso porque, enquanto há sujeitos capazes de enunciar a verdade e dirigir seus interesses ao bem comum, também há sujeitos que usam de palavras falsas, fingidas e enganosas, visando os próprios interesses. Por conta disso, para que a parrésia tenha efeitos éticos e democráticos, demanda um cuidado e um domínio de si que prepararão o sujeito para o trabalho com a verdade.

Foucault também analisa que, a partir do cristianismo, houve modificações referentes aos princípios parresiásticos e as relações de mestria. Primeiramente, a palavra do mestre passa a ser regulada pelas palavras do Texto e da Revelação. Em segundo lugar, o mestre, que antes tinha a figura de prescritor de comportamentos e diretor de consciência, passa a ocupar também a função de confessor. Em terceiro lugar, considera-se que o discípulo tem a dizer, na forma de confissão, uma verdade sobre si mesmo, que quando confessada poderá salvá-lo.

Segundo Foucault, esta seria uma das principais diferenças entre o cristianismo e o pensamento grego, helenístico e romano: no cristianismo, o sujeito deve confessar sua verdade ao outro; em Sócrates, os discípulos eram interrogados e instigados a falar, declarando sua

própria ignorância; na filosofia helenística-romana, o discípulo deve silenciar e escutar, para subjetivar as palavras que recebe de seu mestre.

Apesar disso, o discípulo também tinha a obrigação de falar francamente sobre si, tanto ao mestre quanto aos amigos e colegas, a fim de reconhecer as próprias faltas e medir o seu progresso no trabalho com a verdade. Ou seja, em dado momento, os papéis se invertem: o discípulo também precisa falar e o mestre escutar. Foucault infere que a prática parresiástica do mestre incita, também, seus discípulos a usar da palavra livre e franca sobre si diante dos outros – “o discípulo responde a parrésia do mestre com uma parrésia, abertura de coração que é abertura de sua própria alma colocada em comunicação com a dos outros” (FOUCAULT, 2010b, p. 349).

Nesse sentido, Martins (2021) coloca que o cristianismo inaugurou um novo processo de subjetivação e de regime de verdade: ao sujeito, é demandado que descubra sua verdade no âmago de si mesmo e a comunique a um outro. Em uma das críticas que dirigiu à psicanálise, Foucault inseriu-a como herdeira da tradição cristã no que se refere à exegese e à confissão: ao analisando seria demandado que desça até suas profundezas, para desvelar sua verdade mais íntima ao analista.

Dessa maneira, segundo Foucault, o analista estaria fundamentalmente num lugar de poder sobre o analisando. Não obstante, além de críticas, Foucault também fez aproximações com a psicanálise, sobretudo no último momento de seu pensamento. Foucault (2010b) coloca que a psicanálise e o marxismo são saberes da modernidade que seguem a tradição antiga do cuidado de si, por inserirem condições propriamente ascéticas para o sujeito acessar a verdade:

Lacan foi o único depois de Freud que rescentralizou a questão da psicanálise precisamente na questão das relações entre sujeito e verdade. Lacan colocou a questão que historicamente é propriamente espiritual: o preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e o efeito que tem sobre ele o fato de que ele pode dizer e disse a verdade sobre si próprio. Faz ressurgir no interior da psicanálise a mais velha tradição do cuidado de si, forma mais geral da espiritualidade (FOUCAULT, 2010b, p. 29).

Diante disso, sustentamos que o estudo da parrésia na mestria antiga, a partir de Foucault, pode contribuir para caracterizar a posição do analista na transferência, bem como articular aspectos da relação analista-analisando com aquela do governo parresiástico – da fala e da escuta do dizer-verdadeiro. Além disso, tratar da parrésia enquanto compromisso com a veracidade é um recurso importante para pensar a dimensão ético-formativa da transferência.

Como vimos, a psicanálise, a partir da transferência, é uma experiência de fala e escuta em relação, que assim como a filosofia antiga, visa enlaçar o sujeito com a verdade, à *sua* verdade.

A partir de nosso percurso até aqui, podemos vislumbrar interlocuções e distanciamentos entre a posição do analista na transferência e do mestre nas relações de mestria antiga, assim como os efeitos *trans-formativos* e de verdade de tais relações. Para aprofundar essas questões no próximo capítulo, será preciso realizar um duplo movimento: de Freud em direção a Foucault, tratando sobre como o trabalho com a transferência pode dizer respeito a relações éticas e formativas tais como aquelas analisadas por Foucault na Antiguidade; e de Foucault em direção a Freud, buscando demonstrar que pontos críticos a “Hermenêutica do sujeito” pode oferecer para pensar o cuidado que o analista precisa ter sobre si, para poder fazer um trabalho ético na transferência.

4 UM DIÁLOGO ENTRE FREUD E FOUCAULT

No primeiro capítulo desta pesquisa analisamos a transferência a partir de Freud: seus desdobramentos na história do método psicanalítico, sua conceituação, os riscos que ela implica na relação analista-analisando, as recomendações freudianas para a posição do analista no trabalho com a transferência e o que ela aponta em termos de fim e finalidade de uma experiência de análise.

No segundo capítulo, a partir de Foucault, discutimos o cuidado de si e os exercícios ascéticos antigos, que visavam uma transformação do sujeito para enlaçá-lo à verdade. Observamos os fins éticos, políticos, formativos e terapêuticos de tais exercícios, considerando que o trabalho do sujeito sobre si mesmo tinha como base sua relação com a alteridade do mestre parresiástico. Tal relação caracterizava-se como uma relação de governo, em que a parrésia era utilizada pelo mestre como uma técnica e uma ética para a subjetivação de seu discípulo.

Agora, no último capítulo, iremos propor algumas discussões que concernem às interlocuções e, também, às tensões presentes entre as relações transferenciais e as relações de mestria antiga – entre a figura do analista e a do mestre antigo. Sustentamos que os estudos do último Foucault podem explicitar concepções freudianas subjacentes à noção de transferência, podendo, com isso, ampliar nosso olhar acerca da posição e o papel do analista.

Nos propomos, ainda, convocar as noções de governamentalidade e parrésia para enfrentar algumas questões: seria possível pensar a transferência como uma relação de governo parresiástico? Como a relação de mestria parresiástica antiga, sobretudo a socrática, pode ser paradigmática para pensar essa interlocução? Quais as complementações e também as diferenças entre o governo parresiástico antigo e a posição do analista na transferência?

Essas discussões nos permitirão analisar a dimensão ético-formativa da transferência, apontando para a contribuição que este conceito pode oferecer para pensar as relações que envolvem assimetria, autoridade e poder nas diferentes práticas da cultura, em especial, na prática educativa, tomada enquanto formação humana.

4.1 Aproximações e tensões entre a figura do analista e a do mestre antigo

Foucault discute que o cuidado de si visava a autossubjetivação do sujeito, mas isso demandava, necessariamente, uma relação dialógica e de alteridade entre mestre e discípulo, não se tratando de um processo solipsista. Segundo a tradição do cuidado de si, a verdade não é algo que se transmite de um para o outro, pois está mais para uma construção e um efeito recolhido após um trabalho transformativo do sujeito sobre si, sempre amparado pelo outro.

Conforme a análise de Foucault, o mestre era aquele que mediava a relação do discípulo consigo mesmo e seu trabalho com a verdade, ou seja, cuidava do cuidado do sujeito consigo. As relações de mestria tinham em seu horizonte a formação de um sujeito autônomo e capaz de cuidar de si: em dado momento, o discípulo poderia prescindir da direção do mestre, para tornar-se ele próprio mestre de si.

Uma das interlocuções que podemos vislumbrar entre a mestria antiga e a transferência é que ambas implicam relações de alteridade e assimetria. A experiência e o exemplo do mestre lhe conferiam uma autoridade na relação com seu discípulo. O mestre é aquele que já foi discípulo, já passou por um processo formativo até alcançar a ética da parrésia. Da mesma forma, o analista também já passou ou passa pela própria experiência de análise e, por ter viver em si mesmo a potência da experiência da transferência e do inconsciente, está autorizado nos assuntos relacionados a ambos. Essa posição em relação ao inconsciente e à transferência é essencial para instituir a alteridade na relação analítica. A partir disso, é essencial colocarmos-nos duas questões: qual é a natureza do poder que o analista tem em mãos, a partir da transferência, e como ele irá trabalhar essa autoridade – de maneira ética ou autoritária?

Nesse sentido, o mestre antigo estava em uma posição assimétrica em relação ao discípulo, mas utilizava de sua posição de maneira ética, amparado pela parrésia e o pressuposto de que seu discípulo precisava formar-se de maneira livre. Também o analista, na transferência, está numa posição de alteridade e é embasado por uma técnica e uma ética para o trabalho com este fenômeno.

Assim, encontramos dois pontos de interlocução entre a filosofia antiga e a psicanálise, embasada pela transferência: ambas implicam um trabalho dialógico com a verdade, que produz efeitos formativos e estão alicerçadas pela ética da liberdade do sujeito.

Coincidentemente, esses dois vetores são os mesmos que definem a regra fundamental da psicanálise: falar livremente e fazê-lo a partir da verdade.

Uma questão importante para resgatarmos de nossa análise de Foucault (2010b), é que o mestre parrésíaco coloca-se em posição de verdade, não numa posição sedutora ou retórica. Isso também diz respeito à posição do analista: as recomendações freudianas para o trabalho com a transferência apontam que ele precisa fazer trabalhar a verdade *do sujeito*, ao invés de cair na sedução do analisando, respondendo às suas demandas de amor e alienação, ou de seduzi-lo ou persuadi-lo de sua verdade pessoal. O fenômeno transferencial lhe confere o poder de fazê-lo, mas a técnica recomendada por Freud para o trabalho com a transferência aponta para uma ética da recusa do analista de usar de sua posição nessa direção.

Consideramos que um conceito-chave para nos auxiliar nessas interlocuções é a parrésia, que demandava, do lado do mestre, uma série de técnicas, como a sensibilidade para saber o momento oportuno (*kayrós*) para intervir ou retirar-se. O mestre não podia manifestar-se a qualquer momento, nem dizer qualquer coisa de qualquer maneira; não podia ser hostil nem lisonjeiro, não devia satisfazer as demandas do discípulo. Encontramos esses princípios, também, na técnica do analista: é preciso tato para saber o momento e a maneira adequada para realizar suas interpretações, sempre amparadas pela transferência.

Foucault (2010b) analisa três modalidades do dizer verdadeiro – o modelo oracular, o modelo confessional e o modelo do jogo político. Vejamos: a) quando o Outro está numa posição oracular, tem o poder de revelar a verdade, mas de maneira sempre enigmática, cabendo àquele que o procura decifrar essa verdade; b) no modelo confessional, um procura o Outro para confessar-lhe sua verdade; além de ocupar o lugar de escuta dessa verdade confessada, o Outro também pode estar no lugar daquele capaz de perceber e pontuar quando uma verdade surge no discurso embaçado e encoberto daquele que o procura. Foucault colocou, em alguns momentos de sua obra, que a psicanálise seguia esse modelo confessional, estando o analista no lugar daquele que “desvela” a verdade no discurso do analisando; c) modo do jogo político: o sujeito e o Outro são interlocutores, numa relação dialógica.

Nesses três modelos há uma relação assimétrica, em que a verdade está mais do lado de um do que do outro: no modelo oracular, a verdade é transmitida; no modelo confessional, a verdade é desvelada; e no modelo do jogo político, próprio das relações de mestria antiga, a verdade é construída em relação. Nesse último caso, a autoridade do outro é firmada por sua experiência e seu conhecimento técnico no trabalho com a parrésia.

A partir dessas modalidades de fala e escuta do dizer verdadeiro, na relação do sujeito com o outro, é possível vislumbrar algumas conexões com a posição do analista na transferência. A transferência confere ao analista o poder para colocar-se como aquele que sabe da verdade do sujeito, podendo transmiti-la ou desvendá-la, como nos primeiros casos supracitados. Nossa hipótese é que, pensando as interlocuções entre o lugar do mestre antigo e o trabalho ético com a transferência, podemos ampliar o lugar do analista como aquele que trabalha com a verdade ao modo do “jogo político”, não presumida numa interpretação que a resume e contém, mas como um intercurso proposicional, onde a verdade é construída de forma mútua, na relação dialógica e transferencial com seu analisando.

Neste ponto cabe tratarmos, brevemente, sobre a questão da verdade em Freud e em Foucault. Começemos pelo segundo: em Foucault, a verdade é um conceito complexo. Na primeira fase de sua obra, da arqueologia do saber, a verdade é tida como uma questão epistemológica. Na última fase de seu pensamento, sob a qual nos debruçamos nesta pesquisa, a verdade é tomada enquanto veracidade, ou seja, uma questão ética. Neste momento, então, a problemática desdobra-se sobre o sujeito e a verdade se vincula ao falar franco (parrésia).

Segundo Castro (2009), Foucault, ao tratar do saber científico, em momentos anteriores de sua obra, demonstrou que este supõe haver uma verdade “universal” que, a partir de determinados instrumentos, é capaz de ser conhecida em todos os sujeitos. Já ao retornar à filosofia antiga, Foucault tratará da verdade enquanto “acontecimento”: “É necessário provocá-la. Não encontramos aqui a serenidade receptiva do conhecimento, a contemplação do já dado; mas o enfrentamento, a estratégia. Aqui não é questão de método, mas de poder” (CASTRO, 2009, p. 424).

Podemos acrescentar, procurando ir além de Castro, que influenciado pela ética formativa antiga, Foucault trata do poder como verdade numa perspectiva eminentemente ética. Ou seja, não se trata de buscar chegar a um tipo “ideal” de sujeito abstrato, a partir de uma verdade universal para todos. Mas trata-se de uma construção em relação, que demanda de dois interlocutores envolvidos um trabalho de si sobre si, de formação que é, ao mesmo tempo, autoformação.

Nesse sentido, na análise do “último Foucault”, a verdade está no caminho e não na chegada, pois não visa um fim determinado e fixo. Quando Foucault retorna à filosofia antiga e analisa as relações de mestria, visa demonstrar que a verdade é uma construção que se dá no interior de uma relação dialógica, do falar franco e da escuta silenciosa ativa. É nesta discussão

que a noção de transferência pode ser uma boa interlocutora a apresentar uma dimensão formativa.

Acerca da verdade na psicanálise, tal questão não foi conceituada em Freud, mas ocupou Lacan no seu projeto de retorno aos fundamentos freudianos. García-Roza (1990), ao discutir acerca da palavra enquanto *logos* e da verdade enquanto *alétheia*, na filosofia grega antiga, escreve que a psicanálise é aquela que está à procura desta última, a *alétheia*, a verdade enquanto enigma do desejo a ser decifrado.

Deste modo, a psicanálise insere-se, sobretudo por influência das análises de Heidegger, depois da virada, sobre o sentido grego da verdade como *alétheia*, concebendo-a não mais como adequação, mas como acontecimento. Neste sentido, a psicanálise também se refere a uma atitude diante da verdade, um processo de investigação que se dá, sobretudo, a partir das associações livres, em transferência. A fala livre, em análise, visa fazer a verdade “irromper” enquanto um acontecimento, através das manifestações do inconsciente, como é o caso dos atos falhos, quando o sujeito diz uma coisa contrária daquilo que conscientemente queria dizer. Em Lacan, ainda, apesar do sujeito em análise buscar a fala e a verdade plenas, a verdade é sempre “meio-dita” e aponta para a ética de não declinar do próprio desejo.

Como já comentado, Foucault indicou que tal interpretação de Lacan teria filiado a psicanálise à tradição espiritual antiga, na qual a verdade teria o potencial de, na sua enunciação mesma, conferir efeitos transformativos no sujeito. Porém, um aprofundamento nessa questão acerca da verdade em Lacan extrapola o escopo desta pesquisa. O que precisamos reter é que isso aponta para as especificidades da escuta e do uso da palavra em transferência. Na psicanálise, o dizer-verdadeiro também comporta a mentira. O inconsciente, que aponta para a verdade do sujeito, não segue o princípio da coerência e da não-contradição. É justamente quando a palavra falha em contar a verdade suposta pelo sujeito que – a partir da desconstrução desta suposição – ele pode ter notícias da verdade de seu desejo. Como disse Lacan, os atos falhos não são tão falhos assim: “são atos bem-sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam. Eles, elas, revelam uma verdade de detrás” (LACAN apud GARCÍA-ROZA, 1990, p. 11).

Em Freud, embora a verdade não tenha sido conceituada ou trabalhada de modo sistemático, pois ele não desenvolveu um tratado acerca da verdade, a questão aparece numa citação instigante do artigo técnico “Observações sobre o amor de transferência”:

O tratamento psicanalítico se baseia na *veracidade* (*Wahrhaftigkeit*). Aí reside boa parte do seu efeito educativo e do seu valor ético. É perigoso abandonar esse fundamento. Quem se habituou à técnica psicanalítica já não é capaz de recorrer às mentiras e logros que um médico em geral necessita, e costuma se trair quando tenta fazê-lo com a melhor das intenções. Como exigimos do paciente a mais estrita *veracidade*, colocaremos em jogo toda a nossa autoridade, se por ele formos flagrados nos afastando da *verdade* (*Wahrheit*) (FREUD, 2010a, p. 218).

É importante notar que a passagem emprega, no original, duas expressões que não significam o mesmo, a saber *Wahrheit* e *Wahrhaftigkeit*, sendo que Freud parece reservar para esta última o sentido nitidamente ético, que se diferencia da verdade no sentido epistemológico (FREUD, 1999, p. 312). Isso nos faz questionar o que significa fazer repousar, na veracidade, e não, na verdade, o efeito educativo e o valor ético do tratamento? Isso não seria uma pista importante para suspeitar que Freud estaria assentando, aqui, a transferência em um sentido que se assemelha ao falar franco do mestre parresiástico, segundo o qual o próprio mestre é o primeiro a ser exemplo de veracidade? Neste sentido, ele não só precisa colocar-se na situação como ter a “coragem” de ouvir “autenticamente” o outro? Este texto nos parece central para tratar da dimensão ético-formativa da transferência, sobretudo quando associada à parrésia antiga, enquanto fala e escuta do dizer verdadeiro, em relação. Essas questões serão enfrentadas no próximo e último item da pesquisa.

Como vimos, em transferência o analisando supõe que seu analista sabe sobre sua verdade e demanda que ela lhe seja entregue. Segundo Lacan (1992), o que sustenta o lugar do analista na transferência, e que, portanto, sustenta o próprio trabalho analítico, é a suposição de saber que o analisando deposita nele, colocando-o no lugar de “sujeito suposto saber”. Dessa maneira, em termos foucaultianos, o saber do analista também implicaria um poder, mas poder como governo, caso ele não esteja advertido que esse saber é meramente *suposto*. De qualquer modo, mesmo que suposto, isso demanda um cuidado e uma responsabilidade do analista, ou seja, um querer governar bem.

Freud alerta que cabe ao analista abster-se, “silenciar” seu *furor curandis*, quando imagina ser capaz de transmitir ao analisando uma verdade capaz de salvá-lo. Como Sócrates, o analista também precisa instituir uma falta, desconstruir as certezas arraigadas no sujeito para que ele se implique no seu sofrimento e possa trabalhar analiticamente. Como Sócrates, também precisa reconhecer sua ignorância e adotar a postura de humildade dela resultante. Caso contrário, se o analista oferece respostas a fim de preencher essa falta, não há lugar para as perguntas e a inquietação, motores para o trabalho com a verdade enquanto veracidade.

Assim, o analisando demanda que seu analista lhe dê respostas, que facilite o processo para ele, mas como diz Freud, o analista precisa recusar-se a fazer da análise um “refúgio” das dificuldades na vida, uma vez que ela visa fortalecer o sujeito para que ele possa encarar o mundo e suas exigências de maneira autônoma, com menos ilusões e tutelas: “dar-lhe mais força para enfrentar a vida e mais capacidade para levar a cabo as suas verdadeiras incumbências nela” (FREUD, 1969, p. 207). Isso aponta para uma interlocução possível entre a psicanálise e a filosofia antiga, sobretudo a helenística-romana – e sua dimensão formativa enquanto preparação (*paraskaué*). Ambas, a partir do trabalho com a verdade como veracidade, têm em seu horizonte a formação de um sujeito capaz de enfrentar as contingências da vida. Mas, nesse ponto também há uma tensão: enquanto os mestres helenísticos-romanos se colocavam como diretores, conselheiros e prescritores, o analista não deve oferecer um caminho para o sujeito. Isso porque, se o fizesse, estaria potencialmente impondo sua própria verdade ao outro.

Por isso, apostamos que a mestria socrática nos fornece maiores possibilidades de interlocução com a posição do analista na transferência. Arendt (2022) analisa a figura de Sócrates como o mestre fazedor-de-perguntas. Com seu “só sei que nada sei”, Sócrates respeitava a pluralidade humana, pressupondo que não há uma verdade absoluta e igual para todos:

O “sei que nada sei” socrático significa não mais que: sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro (ARENDRT, 2022, p. 61).

É por conta disso que Sócrates, com sua maiêutica, estabelecia diálogos a partir de perguntas, para conhecer a posição – sempre singular – do outro no mundo e quais suas opiniões prévias que serão postas em questão. Também aqui vislumbramos uma interlocução possível: o analista faz-questão e precisa silenciar para poder escutar o que há de mais singular no seu analisando, não o interpretando a partir de sua própria subjetividade – isso seria como uma violência contra a singularidade do outro (FREUD, 2010c).

Arendt (2022) aponta que a consideração de que cada sujeito apresenta uma verdade singular e o mundo comum é marcado por essa pluralidade seria uma virtude para um bom governante. Isso, também, pode apontar um lugar de governança ética do analista frente ao processo analítico e o seu método.

O interlocutor de Sócrates chegava ao fim do diálogo aturdido e desconcertado. Com sua maiêutica, Sócrates levava seu interlocutor a deparar-se com seu não-saber, ponto de abertura para o trabalho com a verdade. Assim, Sócrates não oferecia respostas capazes de preencher a lacuna deixada pelo abandono das falsas ilusões (ARENDR, 2022). Isso caracteriza a mestria socrática como a mestria do embaraço: visava levar o sujeito a pôr a si e suas crenças em questão, inquietando-o com sua própria ignorância. Nessa direção, a posição de Sócrates pode nos permitir ampliar a questão da posição ética do analista na transferência: ao invés de transmitir respostas, ele “faz-questão” e sustenta o enigma. Isso tem a ver com a abstinência, princípio que imbrica uma técnica e uma ética do analista.

Assim, precisamos nos debruçar sobre a tensão presente entre o princípio de abstinência do analista na transferência, e o sentido diretivo dos mestres antigos, sobretudo na tradição helenística-romana. Como vimos, as recomendações técnicas e éticas para o posicionamento e as intervenções do analista na transferência apontam que ele precisa abster-se de ser diretivo: ele não pode oferecer respostas, conselhos, opiniões, a fim de preservar a singularidade do analisando. Já os mestres antigos eram caracterizados como “diretores de consciência”.

Para tratarmos disso, retornamos à discussão acerca da parrésia. O mestre parresiástico era quem mais tomava a palavra para transmitir discursos de verdade ao discípulo, que devia silenciar para escutá-los e subjetivá-los, incrustando-os em seu espírito e em seu modo de ser e viver (*ethos*). Ao contrário, na análise o analista precisa silenciar para escutar o analisando, que é alguém que fala escutando-se. Sendo assim, é preciso discutir em que consiste a postura abstinentes do analista e se isso poderia apontar a dimensão formativa inerente à transferência. Em outros termos, se seria possível que o analista “forme” um sujeito capaz e autônomo sem usar de uma postura diretiva, ao menos, no sentido da direção parresiástica antiga. De qualquer forma, abstinência não tem a ver, aqui, com abstenção ou omissão – ainda que sob a designação de neutralidade – pois traz implicada em si a questão da decisão. O problema refere-se a postura que tal direção pode tomar e, se considerada à luz da veracidade freudiana, vista acima, não poderia ser autoritária.

Desse modo, a abstinência analítica não aponta passividade ou indiferença do analista – este também toma a palavra para fazer interpretações que apontam para a veracidade do sujeito, que ele é incapaz de tocar sozinho. Cabe aqui a ressalva de que a pretensão de total objetividade e neutralidade é inexecutável numa relação analítica, uma vez que ela implica uma

interlocução entre dois sujeitos, sujeitos às interferências de seus inconscientes. Isso quer dizer que a compreensão psicanalítica de neutralidade é diferente daquela do campo científico. A neutralidade científica exige controle e eliminação das variáveis que interferem a objetividade do processo. Já a psicanálise pega essas variáveis como elementos para o seu trabalho.

Vimos que na própria história do método psicanalítico esse embate está presente: Freud, herdeiro de uma tradição científica positivista, esforçou-se para fazer com que elementos indesejáveis, tais como aqueles manifestos pelo fenômeno transferencial, não interferissem no tratamento, mas logo percebeu que a transferência mesma seria o próprio motor da análise. Ou seja, o que a ciência busca sufocar, a psicanálise toma como recurso para suas investigações e instrumento para a cura (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.767).

Segundo Miller (1987), a abstinência e o silêncio de escuta do analista não apontam para uma passividade. Ao contrário, é justamente essa posição silenciosa, atenta e abstinente do analista que poderá instituir a transferência e “aguçar” a fala livre do analisando:

Para Lacan, existe abertura à transferência pelo fato [...] de que o paciente se coloca em posição de se entregar à livre-associação. Coloca-se na posição de buscar a verdade sobre si mesmo, sobre sua identidade, sobre seu verdadeiro desejo. Onde busca a verdade? Busca-a, diz Lacan, no limite de sua palavra, e o limite de sua palavra está aí, no analista enquanto grande Outro, ouvinte fundamental que decide a significação – e é por isso que seu silêncio é tão essencial, seu silêncio que dá lugar ao desdobrar da palavra, e que não se deve precipitar a satisfazer a demanda do paciente, que é demanda de: quem sou? Qual é meu desejo? Que quero de verdade? (MILLER, 1987, p. 73).

Figueiredo e Coelho Junior (2008) colocam que a abstinência do analista, sua presença atenta e ao mesmo tempo reservada, não excessiva, é o que entrelaça a técnica e a ética na posição do analista na dinâmica transferencial. Observamos isso na posição de Freud, relatada por Smiley Blanton (1975, p. 34), no seu diário de análise com o pai da psicanálise:

Fiquei impressionado com a capacidade de Freud para ficar distante e ao mesmo tempo ser delicado, afetuoso e amistoso. Sua expressão de acordo, através de uma exclamação indefinida, dá ao paciente a impressão de estar sendo ouvido com grande atenção (que é o que ocorre) e que aquilo que diz é importante e está de acordo com as opiniões do Professor. Aprendeu a difícil arte da contratransferência. Dá de si mesmo – mas não indiscriminadamente ou de uma forma que sobrecarregue o paciente com a necessidade de pagar afeição com afeição, ou uma coisa pela outra.

É necessária uma breve digressão sobre os conceitos de abstinência e de neutralidade que, separados para fins de exposição didática, apresentam-se sobrepostos e indissociáveis na prática clínica. Ambos estão imbricados na posição e na escuta do analista, dizendo respeito

ao posicionamento subjetivo que ele precisa adotar. A abstinência aponta para a sustentação do enigma e o trabalho na direção da desconstrução de verdades coaguladas do sujeito sobre si mesmo.

Segundo Laplanche e Pontalis (1988), a abstinência implica que o analista recuse a responder e satisfazer as demandas do paciente, como já discutimos. A neutralidade, por sua vez, é uma recomendação de cunho técnico, que não diz sobre a pessoa do analista, mas sobre a sua função enquanto suporte da transferência. Além disso, a neutralidade é o que irá “aguçar” e produzir a transferência (LAPLANCHE, 1993). Os mesmos autores (LAPLANCHE; PONTALIS, 1988, p. 406) inferem que a neutralidade implica que o analista não irá oferecer interpretações desde sua “individualidade psicossocial”, ou seja, desde sua própria maneira de ser e pensar.

A seguir, no próximo tópico, iremos aprofundar essa discussão e apontar para a dimensão ética dessa posição “neutra” do analista. Ainda, é preciso pontuar que o termo “neutralidade” deriva de uma má escolha na tradução inglesa da obra freudiana, eleita no afã de dar à psicanálise um respaldo cientificista e aproximá-la das ciências da natureza. Originalmente, Freud utiliza da expressão “acolhida benevolente” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1988), que aponta para uma acolhida a um só tempo calorosa e isenta de todo o material que lhe é trazido pelo analisando, o que marca uma posição de alteridade e concede igual lugar a todos os conteúdos do analisando, acolhendo seu desejo por mais estranho que esse se configure, sem interpor juízos morais.

Além disso, a questão da abstinência do analista não se refere a uma frieza e uma total recusa por oferecer respostas ou atender às demandas e necessidades do analisando. Não podemos deixar de considerar que a relação analítica é uma relação entre dois sujeitos, em que um precisa mobilizar conteúdos de análise, oferecendo ao outro contrapontos críticos sobre si, falando a ele não o que ele quer, mas talvez o que ele precisa ouvir, e que aponta para o seu funcionamento diante da vida. O incômodo que pode resultar disso será motor para transformações e reposicionamentos subjetivos desse sujeito.

Não só do lado do analisando isso ocorre, uma vez que ele também tem a liberdade de falar sobre seus afetos ambivalentes e incômodos com o analista, que dizem respeito ao fenômeno transferencial. O analista irá escutar e acolher isso, fazendo também constantes reposicionamentos diante de seu analisando. Ou seja, os embates e conflitos fazem parte das

relações autênticas e de intimidade, que por sua vez são aquilo que dão terreno para o trabalho transferencial com a verdade do sujeito.

Observamos, em suma, que a posição do analista encontra ressonâncias com a posição e a função do mestre Sócrates: desde a abstinência e a acolhida benevolente, o analista sustenta o enigma, “faz-questão” ao invés de transmitir respostas ou julgamentos morais. Apostamos que essas interlocuções podem ser nucleares para indicar uma dimensão ética e formativa da transferência. Vimos que ela pode implicar em uma relação de poder caso o analista não esteja advertido dos riscos e da técnica necessária para o trabalho ético com este fenômeno. Deste modo, a transferência, no sentido estritamente analítico, pode contribuir para pensar as relações que envolvem o uso do poder e da autoridade em diferentes âmbitos. Temos como hipótese que, para que a relação transferencial se baseie na ética e na liberdade do sujeito, precisa constituir-se, em termos foucaultianos, como uma relação de governo, que passa pelo necessário governo de si mesmo, para o governo ético do outro. Nesses termos, será importante também resgatarmos nossa análise acerca da parrésia como núcleo constitutivo da posição formativa do mestre antigo.

4.2 A transferência como uma relação de governo parresiástico e seus efeitos ético-formativos

Foucault (2010a) coloca que a questão do exercício do poder está inserida na história das relações entre o sujeito e a verdade, desde as relações de mestria parresiásticas antigas. Nelas, havia a compreensão de que o “sucesso” da governança parresiástica implicava em levar o governado à capacidade de se autogovernar, ou seja, formá-lo no sentido da autonomia e da liberdade. Essa também é uma questão que concerne ao poder implicado na posição do analista na relação transferencial. Isso demanda do analista uma técnica e uma ética para não submeter e dominar o analisando, mas levá-lo a um processo de subjetivação, transformação e verdade. Nesses termos, podemos apontar um lugar de governança do analista frente ao processo analítico, apostando que isso tem a ver com sua ética no trabalho e com a transferência.

Assim como o mestre antigo, o analista também está numa posição de governança, que pode ser exercida tanto no sentido autoritário quanto ético, sustentado na liberdade humana. É nesse sentido que podemos enlaçar nossa discussão com a questão da governamentalidade:

em termos foucaultianos, uma relação de governo é marcada pela ética e a liberdade, diferentemente da relação de poder cristalizada pelo domínio e a sujeição. Ainda, a governamentalidade aponta para o necessário governo de si mesmo para o exercício ético do governo do outro. Porém, nesse ponto cabe a ressalva de que o analista não deve governar a consciência do sujeito, mas o processo analítico (LACAN, 1998). Ou seja, o que o analista governa é o seu método ou a sua postura: a partir de sua posição de abstinência, ele evoca as manifestações das transferências e, posicionado nela, coloca-se em escuta equiflutuante e faz valer a regra analítica fundamental – a fala livre e verdadeira.

Nessa linha, podemos traçar algumas interlocuções entre a posição do mestre parresiástico e do analista na transferência, e o que deles se requer para que fazerem bom uso de suas posições. Aí se encontra um paradoxo intrínseco à figura do governante: poder como dominação e autoritarismo *versus* poder exercido de maneira ética e livre. Como governar e exercer a autoridade de maneira ética e democrática é uma questão fundamental nos campos da filosofia, da educação, da política, e também da psicanálise – vimos que a psicanálise trata dessa questão sobretudo em termos do lugar do analista na transferência.

Desde essa perspectiva, a transferência pode ser compreendida como um veículo de transformação e subjetivação, ou de normatização e sujeição. O que irá determinar a experiência, numa direção ou outra, é a posição do analista na transferência⁴. É nesse sentido, também, que a transferência, enquanto conceito e ferramenta de trabalho analítico - no sentido estrito da psicanálise -, pode contribuir para pensar as relações de autoridade em diferentes práticas da cultura humana, como no processo formativo-educativo dos sujeitos.

A questão da formação humana está intimamente ligada com a ética. Por isso, para discutirmos uma possível dimensão formativa da transferência, precisamos enfrentar a questão da ética, advertidos de que este é um dos conceitos mais complexos e importantes na

⁴ Para a constituição de uma posição ética do analista frente a transferência, importa pensar sua própria formação. A análise dos exercícios ascéticos antigos poderia contribuir para essa discussão, uma vez que tais exercícios tinham o potencial de formar a capacidade de autogoverno, preparando os sujeitos para o exercício ético do poder. Em termos psicanalíticos, seria possível apontar o cuidado e o domínio de si como trabalho com o próprio inconsciente e o próprio narcisismo. Como vimos, o narcisismo é fase constitutiva dos sujeitos, porém, aquele que não o supera, estabelece relações autoritárias em que o outro não é tomado enquanto outro, sujeito singular, mas como alguém a quem pode se incrustar os próprios valores e modos de ser e pensar. Ou seja, sem o domínio do próprio narcisismo, o analista potencialmente pode colocar-se como modelo, usando de seu lugar na transferência no sentido de uma adaptação e uma normatização do outro. Ainda, segundo Freud, um analista é capaz de levar a análise de seu analisando apenas até o ponto em que foi a sua própria análise. Ou seja, quanto mais ele conhecer o próprio inconsciente, menos temerá o inconsciente do outro e poderá lidar melhor com os “monstros” que ele “atiça” ao provocar a transferência. Assim, essa investigação poderia dar luz a aspectos fundamentais da formação do analista, porém, essa discussão extrapola o escopo desta pesquisa.

filosofia e extrapola os limites propostos por esta pesquisa. Vamos, então, tratar brevemente de algumas concepções filosóficas acerca da ética e como, desde a ótica psicanalítica, ela embasa o trabalho do analista na transferência.

Mezan (2021) concebe que a relação entre ética e psicanálise se dá, sobretudo, em três pontos: a incidência psíquica dos valores morais, a implicação entre a psicanálise e a cultura e os problemas éticos colocados pela prática analítica. Reter-nos-emos ao último ponto, no qual a psicanálise – e a transferência enquanto um conceito e uma ferramenta da situação clínica-analítica – pode se constituir uma ética. Nesse campo, do trabalho do analista propriamente dito, é que as questões éticas são suscitadas na mesma medida em que envolvem de maneira direta o encontro com o outro. Nesse sentido, Mezan (2021) infere que o psicanalista é ele mesmo um sujeito moral, que a todo tempo é confrontado com a alteridade do outro e, ao mesmo tempo, com sua própria posição subjetiva perante este outro. Isso aponta para a imprescindível “elaboração de uma relação a si que permita ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral” (FOUCAULT apud MEZAN, 2021, p. 175).

Nessa direção, Mezan (2021) coloca que, desde o fenômeno transferencial, a análise suscita intensos afetos, carregados tanto de amor quanto de hostilidade, endereçados ao analista. O analista, assim, não está imune e precisa acolher estes afetos, advertido de que tais não apontam para ele enquanto pessoa, mas se referem aos processos psíquicos do analisando, que precisam ser trabalhados de maneira analítica. Tal como Sócrates, o analista se deixa consumir. Para tal, ele precisa fazer um trabalho sobre si, para não reagir a esses afetos de maneira narcísica e defensiva. Caso contrário, o analista poderá responder de maneira “anti-analítica”, com reprimendas morais, desinteresse, ódio, soberba, seduzindo ou deixando-se seduzir, quando acredita ser aquele sujeito idealizado que o analisando o supõe.

Vemos, aqui, ressonâncias com a cólera e a lisonja, analisadas por Foucault como contrárias à ética parresiástica antiga, pois impedem que os sujeitos estabeleçam relações autênticas. Esse também é um risco presente na relação transferencial, ser reduzida a uma relação hostil ou bajuladora, tanto do lado do analisando quanto do lado do analista. Casos assim ocorreram com Freud e seus colegas nos primórdios da psicanálise, quando o fenômeno da transferência lhes era ainda enigmático – deparar-se com essas questões fez Freud formular as recomendações de cunho técnico e ético para o trabalho analítico com a transferência.

Porém, Mezan (2021) observa que, mesmo tendo trabalhado seu narcisismo, o analista é um sujeito do inconsciente, marcado por angústias, fantasias e anseios. Por isso, demanda-

se dele a manutenção da situação analítica, de sua postura de escuta e abstinência, que conduz à ética da interrogação de seu próprio desejo. Ou seja, na mesma medida em que o analista cuida do outro, precisa cuidar de si próprio e fazer constantes reposicionamentos subjetivos, a cada novo encontro com o seu analisando.

O analista, assim, precisa considerar que ele está sujeito às mesmas interferências inconscientes que ele se põe a escutar em seu analisando. Este outro que o analista se põe a escutar não é apenas um sujeito social, semelhante a ele, mas coloca-se na situação analítica como um outro radical, um sujeito do inconsciente. Por isso, tal como Sócrates, o analista também colocar-se-á como um “não-todo”, perigando ser muitas vezes faltoso e vacilante.

Nesse sentido, as recomendações técnicas de Freud para o trabalho analítico não configuram um “manual” de regras e procedimentos, como os códigos deontológicos profissionais. Cossetin (2022), ao diferenciar ética, moral e deontologia, infere que a ética seria um posicionamento crítico-reflexivo diante da moral, que por sua vez se refere às normativas sociais, que nos condicionam e estão muitas vezes “esclerosadas” em nós. Já a deontologia aponta para “guias” de orientação prática para profissionais de determinada categoria, como no “código de ética da psicologia”, que apresenta normativas para a atuação do psicólogo. A autora (COSSETIN, 2022) aponta, então, que, mesmo chamados de “códigos de ética”, trata-se de códigos deontológicos, pois uma ética profissional requer que esse seja capaz de interrogar-se acerca dessas normativas e as revise constantemente. Ou seja, requer-se do profissional a observância do código deontológico e também uma postura crítica diante dele: “a capacidade de o profissional refletir de forma autônoma, crítica e responsável sobre sua própria prática” (COSSETIN, 2022, p. 356).

À vista disso, Bleichmar (2016) infere que ao analista requer-se um posicionamento ético, não moral. O analista precisa acolher o que escuta de seu analisando, sem oferecer juízos morais. Esses devem ficar em suspenso, para darem lugar à compreensão do analisando segundo os pressupostos do inconsciente, não segundo as normativas sociais. Nesse sentido, Bleichmar (2016) coloca que isso demanda do analista a capacidade de trabalhar a si mesmo e os próprios conflitos. Ela conta um exemplo de uma analisanda, casada, que lhe relatou ter fantasias eróticas com um outro homem. A psicanalista interpretou isso como uma forma da mulher reconectar-se com a vida e o seu desejo. Caso contrário, se a analista acusasse a analisanda de infidelidade, estaria, ao mesmo tempo, sendo moralista e antiética. Assim, a ética da escuta e da compreensão do analista precisa apontar para a singularidade de cada

sujeito, em cada situação, e estar desvencilhada de ajuizamentos morais. Para ser capaz disso, a analista precisa fazer um trabalho constante de reposicionamento subjetivo, reconhecendo também em si um inconsciente potencialmente “amoral”.

Mezan (2021) retoma que, na análise foucaultiana, a ética e a moral não se opõem, uma vez que ambas são orientadas por princípios sociais. A diferença é que a moral é dada por códigos sociais, enquanto a ética aponta para uma deliberação do sujeito, ou seja, implica sua reflexão sobre suas ações. Ainda, a ética

diz respeito à maneira pela qual o indivíduo deve se conduzir em relação ao outro, seu semelhante, de modo a evitar o recurso à força e à violência; por estas razões, implica exame de si e de suas motivações, convida ao julgamento antes de mais nada de nós próprios, “sujeitos da conduta moral”, e oferece condições para a elaboração desta forma especial de relação de si para consigo a que se referia Foucault (MEZAN, 2021, p. 179).

Em suma, a ética na atuação do psicanalista, que tratamos aqui e que encontra ressonâncias com a ética da Formação Humana, é a ética do encontro com a alteridade. O analista, este Outro, que pode ser também o educador, coloca-se a cuidar de um sujeito que se entrega a ele enquanto um desamparado e necessitado, tal como na situação originária dos sujeitos, nos tempos estruturantes da vida. Retomando a emblemática frase freudiana “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os motivos morais” (1987, p. 336), Mezan (1990, p. 169) infere que a “motivação moral é aquela em que o reconhecimento de outro ser humano como semelhante a mim representa um momento essencial”.

Nesses termos, o adulto que cuida reconhece em si a fragilidade e o desamparo, marcas da condição humana, bem como o cuidado que ele próprio recebeu e possibilitou que ele se tornasse quem é. Isso lhe encrustou uma dívida simbólica e ética de acolher, da mesma forma, um outro que chega. Assim como na relação assimétrica entre o adulto que cuida e o bebê em um estado de fragilidade e total dependência, o analista também terá uma responsabilidade ética diante daquele que se entrega a ele. Vimos que, desde as orientações freudianas, o analista não trabalha com a transferência no sentido de manter o analisando em estado de dependência. Ele não quer capturar e alienar o sujeito, pelo contrário, quer fazer valer sua palavra e, assim, permitir que o sujeito se aproxime da verdade do *seu* desejo.

Com isso, chegamos ao entrelaçamento entre os pressupostos parresiásticos e o trabalho do analista na transferência e sua dimensão ético-formativa. Não se trata, aqui, de

uma ética profissional baseada em técnicas, mas de renúncias e reposicionamentos subjetivos que o analista precisa fazer para situar-se na transferência e no que ela comporta de trabalho transformativo com a verdade. Tratamos, assim, de formação humana no sentido filosófico-educacional, não apenas técnico-profissional. Para apontar uma dimensão formativa da transferência, apostamos no enlace desta com a questão da parrésia antiga, referência para pensar o sentido amplo da formação humana, que vem de uma longa tradição filosófica ocidental, desde a Antiguidade grega (DALBOSCO, 2019).

Como anteriormente discutido, a parrésia apontava para uma técnica e uma ética que configuram a posição e a função do mestre antigo no trabalho com seu discípulo. Vimos, ainda, que os exercícios ascéticos antigos apontavam para um trabalho do sujeito sobre si mesmo. Segundo Rossetto (2019), o diálogo socrático pode ser considerado um exercício de si sobre si, potencialmente formativo. No tocante à sua dimensão formativa, ambos os envolvidos no diálogo fazem um trabalho sobre si e sobre o outro. Isso, pois o diálogo implica que o sujeito escute aquilo que ele mesmo diz e o que o outro diz, assim como envolve perguntas, pontuações, silêncios. Outra dimensão formativa do diálogo socrático diz respeito ao deslocamento da “preocupação com o conhecimento para a preocupação com o sujeito do conhecimento” (ROSSETTO, 2019, p. 1). Isso aponta para a ética imbricada no processo formativo do sujeito.

A concepção de formação humana aqui trabalhada não aponta para um ideal metafísico de sujeito, que seria formado segundo moldes predeterminados. Como supracitado, Sócrates não incrustava em seus interlocutores uma verdade universal, mas colocava em questão suas existências, tendo como horizonte a construção de uma verdade referente à sua singularidade. No diálogo socrático, a palavra dita deve ser povoada por um sujeito, e “o que está em jogo não é isso de que se fala, mas *aquela que fala*” (HADDOT, 2014, p. 54). Trata-se, então, de um trabalho transformativo do sujeito sobre si e sua maneira de viver e se relacionar com as pessoas e o mundo à sua volta, sempre a partir da relação com um outro. Nesse sentido, o trabalho ético e formativo consiste na preocupação com a transformação do sujeito que opera a busca pela verdade, a partir do diálogo que se instaura entre ele e a alteridade do outro.

Sócrates estava advertido da impossibilidade de se alcançar a sabedoria ou a verdade plena, mas imbricava a si e também a seus interlocutores nesta tarefa, uma vez que o trabalho com a verdade se dá no caminho, no diálogo mesmo. Toca-se a verdade a partir das transformações que ela opera no sujeito que a busca, não a partir de um mero conhecimento

cognitivo. Como coloca Rossetto (2019, p. 10): “o que está em questão é o si mesmo e sua transformação na relação com a verdade e com o saber. Tal perspectiva marca a diferença entre filosofia como sistema e filosofia como forma de vida, dando sentido específico à problemática da formação humana”.

Assim, a busca pela verdade não é questão epistêmica, mas ética e formativa – a verdade enquanto parrésia e veracidade. A partir da análise da mestria socrática, observamos que o trabalho de cuidado de si, de “colocar-se em questão”, é algo suscitado a partir da experiência com o não-saber. É disso que se trata a ironia de Sócrates: ele mostrava aos seus interlocutores que eles ignoravam a própria ignorância, se colocam arrogantes e prepotentes a respeito do que, em verdade, nada sabem.

Assim, “por meio da crítica ao saber, Sócrates faz um apelo ao ser” (HADOT apud ROSSETTO, 2019, p. 8). Ou seja, faz um “giro” do objeto do conhecimento para o sujeito que busca conhecer tal objeto. Um ponto importante para reter é que o sujeito, sozinho, não consegue aperceber-se de sua própria ignorância, por isso a importância do papel da alteridade do mestre no trabalho do sujeito sobre si, como observa Hadot (2014, p. 40):

Essa íntima ligação entre o diálogo com outrem e o diálogo consigo mesmo tem um significado profundo. Somente aquele que é capaz de ter um verdadeiro encontro com outrem é capaz de um encontro autêntico consigo mesmo, e o inverso é igualmente verdadeiro. O diálogo só é verdadeiramente diálogo na presença de outrem e de si mesmo. Desse ponto de vista, todo exercício espiritual é dialógico na medida em que é exercício de presença autêntica perante si e perante os outros.

Em suma, o mestre é figura de papel formativo fundamental, na medida em que faz um trabalho sobre si, para colocar-se de maneira autêntica e verdadeira enfrente a si e ao outro na dinâmica dialógica. Assim, “a formação do si mesmo inscreve-se como formação dos outros” (ROSSETTO, 2019, p. 11) e vice-versa. Isso aponta interlocuções entre os pressupostos da relação transferencial e os do diálogo parresiástico socrático e suas dimensões formativas. Ambos não consistem numa transmissão de ensinamentos ou conhecimentos de um “todo poderoso” para um outro ignorante e alienado, como vemos na fala de Sócrates a Agatão, no Banquete: “Seria bom, Agatão, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para quem tem menos” (PLATÃO, 2011, 174-175).

Sócrates está dizendo que o saber que procuram nele, como se ele tivesse para entregar, ele não o tem. Sua posição de mestria parresiástica consiste em fazer com que seus discípulos-interlocutores coloquem a si mesmos em questão, para alcançarem novas posições subjetivas. Isso encontra ressonâncias com as orientações técnicas e éticas do trabalho analítico com a transferência.

O trabalho ético-formativo que se trata em ambas as situações, tanto na mestria parresiástica antiga quanto na relação analítica-transferencial, resulta uma nova posição subjetiva alcançada por ambos os interlocutores a partir do diálogo. Tal diálogo, que sempre implica uma posição assimétrica, ganha uma dimensão ética quando aquele que está numa posição de autoridade faz um trabalho sobre si para bem posicionar-se diante de si e do outro. Ao possibilitar transformações subjetivas, tendo como base uma relação de alteridade, diálogo e escuta, a questão da transferência ganha uma dimensão ético-formativa, tal qual àquela que Foucault busca ao retornar à filosofia antiga. Agora, nos cabe pensar que ideia de Formação Humana está subjacente ao resgate foucaultiano, para podermos, por fim, enlaçá-la com a questão da transferência.

Dalbosco (2023) retoma o sentido normativo de formação, segundo a tradição pedagógica clássica. Inicialmente, cabe a ressalva de que a expressão “sentido normativo” não aponta para a normatividade prescritiva, mas para questões referentes à finalidade aberta da educação. Ora, pensar a finalidade da educação é imprescindível para traçarmos o modo como esses fins serão perseguidos no processo educacional, em termos de conteúdos e o modo como eles serão transmitidos, dizendo respeito, então, à figura do professor e o vínculo que ele estabelecerá com seus alunos, entre outros aspectos.

O mesmo autor (DALBOSCO, 2023) infere, ainda, que formação é um conceito polissêmico e complexo no campo da filosofia da educação. Etimologicamente, a palavra

se origina do substantivo latino *formatione*, que tem a ver com o ato ou o efeito de formar por meio de capacidades ou disposições humanas. Do ponto de vista filosófico-educacional, que nos interessa aqui, a formação tem sua origem na Humanitas latina, que, por sua vez, remonta à Paideia grega. Paideia e Humanitas estão, enquanto amplo movimento cultural e educacional, na base da Bildung alemã dos séculos XVIII e XIX (DALBOSCO, 2023. p. 7).

Considerando a ampla gama de autores e textos que envolvem a tradição clássica da formação humana, Dalbosco (2023) detém-se em explicitar duas concepções antagônicas de formação: a) uma que entende ser possível incrustar no sujeito, de maneira impositiva e

autoritária, determinados modos de ser e pensar tidos como ideais; b) e outra que compreende a educação como processo livre, aberto e indeterminado, pressupondo do educador a sensibilidade para a “lapidação” das capacidades de si e de seu educando.

A primeira concepção compreende que o educando apresenta disposições inatas, cabendo ao educador o trabalho de orientá-las a uma direção pré-determinada. Já a segunda atribui ao educando o potencial de desenvolver diferentes capacidades, tendo ambos, educando e educador, papéis ativos no processo formativo-educativo. Assim, dessas duas concepções decorrem posturas diferentes do educador. A primeira aponta seu papel de condutor, tendo o risco de reduzi-lo ao exercício autoritário de poder sobre o educando. Na segunda, há o risco de cair no extremo oposto do autoritarismo, o “espontaneísmo pedagógico” (DALBOSCO, 2023), quando se espera que o aluno, colocado no centro da aprendizagem, aprenda a aprender sozinho, sendo o professor reduzido a mero facilitador do processo.

Desse modo, percebemos que o papel do educador e a tensão presente na relação educador-educando é uma questão que vem de longa tradição filosófica da educação, tomada enquanto formação humana e cultural ampla. Desta relação educador-educando, “emergem conflitos inevitáveis, que tanto podem potencializar como também obstaculizar as capacidades humanas, ou seja, podem tanto formá-las como deformá-las” (DALBOSCO, 2023, p. 9).

Suspeitamos – e esta é a tese aqui apresentada – que é em torno dessa problemática acerca da posição do professor na relação com seu aluno, que o conceito da transferência pode se inserir, trazendo, possivelmente, uma contribuição na perspectiva psicanalítica freudiana para compreender a difícil e complexa ideia de formação humana como relação entre educador e educando. É precisamente nessa esteira que consideramos importante resgatar o projeto ético-formativo analisado por Foucault, calcado nas práticas de cuidado de si e dos outros, para o qual a psicanálise freudiana, com seu conceito de transferência, pode ser boa interlocutora.

Nesse sentido, dialogamos com a segunda concepção de formação, citada acima com base em Dalbosco (2023). Tal concepção nos permite pensar a formação enquanto autoformação, compreendida como exercício livre do sujeito, de cultivo de si, na sua relação com os outros e com o mundo. Nessa medida, o educador, ao mesmo tempo em que auxilia na formação do seu educando, também se forma e transforma-se nesse processo. Assim, o

trabalho com a transferência, problematizada à luz da parrésia antiga, visando à formação integral dos sujeitos (*Bildung*), aponta para a ideia de formação como governo ético de si mesmo e condição para o processo de subjetivação livre. Essas questões inserem a transferência na longa tradição que considera a relação afetiva e dialógica que se estabelece entre educador e educando como núcleo da formação humana (DALBOSCO, 2019).

Assim, justifica-se a importância de tratar do conceito de transferência também no campo educacional. Freud interessou-se em estender o conhecimento psicanalítico para outros campos do saber (FREUD, 2010a). Muitas vezes, ao longo de sua obra, ele tratou sobre a questão da educação. Seu esforço, neste âmbito, não foi de oferecer uma pedagogia a partir da psicanálise, mas de pensar as condições necessárias para que a educação ocorra e quais suas implicações na vida psíquica dos sujeitos (FREUD, 2010d). Para Freud, a educação diz respeito à transmissão dos traços simbólicos da cultura e à promoção de laços sociais.

Segundo ele (FREUD, 2010d), as coordenadas para se viver no mundo não nos são dadas de forma instintiva. Ou seja, o bebê vem ao mundo em um estado de total desamparo e precisa ser cuidado por um outro que o pressuponha como um sujeito a advir. Isso possibilita que o bebê sobreviva e seja incluído no mundo humano e cultural. Nesse sentido, podemos inferir que, a partir da psicanalítica, aprender é aprender *com* alguém; a presença do professor no processo formativo é tão fundamental quanto a presença de nossos primeiros cuidadores. Ademais, segundo Freud, o lugar ocupado em nossa vida psíquica pelos nossos primeiros cuidadores, será posteriormente ocupado pela figura de nossos professores.

Em “Algumas reflexões sobre a psicologia do estudante”, Freud (1995), ao fazer um pronunciamento de comemoração ao aniversário do colégio onde ele estudou em Viena, põe-se a pensar sobre o que foi mais determinante para sua experiência como aluno. Ele escreve, então, que a relação que estabelecemos com a pessoa dos nossos professores é ainda mais decisiva para nosso processo formativo do que propriamente os conteúdos que nos são ensinados. Com isso, Freud está elucidando a dimensão pulsional e desejante presente na relação professor-aluno, na qual o professor também é investido pelo aluno de uma transferência. Assim, a ética do trabalho com a transferência também pode alicerçar a postura do professor para serem construídas experiências formativas, humanas e subjetivantes no processo educacional.

A partir das concepções de Foucault e Freud podemos pensar a importância da alteridade no processo formativo dos sujeitos e, assim, firmar a importância do professor no

processo educacional, pois não há aprendizagem sem um vínculo relacional entre o professor e o aluno, no qual, segundo a teoria psicanalítica, são mobilizadas fantasias, expectativas, identificações, afetos e conflitos subjetivos, que dizem respeito ao fenômeno da transferência. Nesse sentido, consideramos importante tratar do conceito da transferência na área da Educação, pois, segundo Freud, é ela que dá as condições para ocorrer o processo formativo e educativo dos sujeitos.

Sob a ótica psicanalítica, o professor também se empresta como objeto transferencial, um objeto de potencial poder, identificações e idealizações, por isso importa que ele sustente sua posição enquanto representante do conhecimento, um lugar em que o aluno busca o saber. Isso aponta para a importância do professor como aquele capaz de aguçar o desejo de saber do aluno, mobilizando, assim, todo o processo educativo. Isso também coloca, do lado do professor, o compromisso ético de usar de sua autoridade não no sentido autoritário, como aquele que “tudo sabe” e está ali para oferecer respostas, sufocando as perguntas. O entrelaçamento entre a posição do analista na transferência, a parrésia e a mestria socrática apontam para a ética de escuta do professor, de fazer valer a palavra livre e verdadeira do sujeito, como possibilidade de construção e elaboração de experiências formativas. Ou seja, é de uma experiência dialógica que se trata uma análise e também um processo educativo. A transferência é o que dá suporte para a escuta e a palavra do sujeito, em ambos os campos.

Entretanto, existem diferenças entre analisar e educar. Vale referir que Lacan (1998) advertiu para os perigos do surgimento do poder e do afã pedagógico no interior da relação analítica. Quando o analista pretende conduzir a vida e as escolhas de seu analisando, aconselhando ou assumindo o discurso da autoridade, ele exerce o poder; quando o analista dirige intencionalmente seus esforços para que o analisando se identifique consigo, ele exerce uma função pedagógica. Tratar das vicissitudes da transferência na relação professor-aluno extrapola o escopo desta pesquisa.

Na análise, a neurose de transferência é forjada para ter, com ela, uma ferramenta de trabalho construída num processo absolutamente singular. Essa operação não existe em nenhum outro espaço de trabalho; ela é própria do exercício clínico da psicanálise. Ou seja, o professor não trabalhará com a transferência da mesma forma que o faz o analista. Mas, a transferência no sentido analítico pode dar luz a questões caras à formação humana, como a criação de condições para a autonomia dos sujeitos, nas diversas relações que envolvem

assimetria. Assim, o que a transferência guarda em termos de encontro intersubjetivo, de fala e escuta em relação, confere a ela uma dimensão ético-formativa.

Existem diferenças entre a função didática do professor e a função do analista, uma vez que esse último não tem o encargo de transmitir algum conteúdo formal, uma matéria a ensinar, como ocorre com o primeiro, mas lida com a matéria viva do inconsciente do sujeito. Em outros termos, no processo analítico não há um conteúdo a ser pedagogicamente ensinado, somente a própria história do sujeito, cuja revisão é sustentada na relação transferencial, levando a uma transformação de seu funcionamento psíquico e seus modos de ser. Contudo, em alguma medida, o analisando identifica-se e aprende algo de seu analista – mesmo que ele não tenha, entre suas atribuições, a intenção direta de ensinar.

Mesmo assim, algo da natureza dessa relação se transmite. Isso também acontece na relação professor-aluno, onde, além de ensinar o que sabe, o professor transmite a sua própria relação com esse saber. No âmbito da análise, o analista transmite algo de si, de sua maneira de se posicionar e lidar com os conteúdos inconscientes, bem como sua relação com o método analítico. Exatamente como Freud (1995) descreveu em “Algumas reflexões sobre a psicologia do estudante”, delineando a atitude emocional do aluno em relação aos professores que lhe são significativos, o analisando capta os deslizos e as faltas de seu analista, assim como se apropria de alguns de seus traços e virtudes, consumando, assim, um *efeito* que não é o objetivo direto do trabalho analítico. Por isso a importância do posicionamento ético do analista de constante cuidado e revisão de si mesmo.

Assim, quando a experiência analítica toca e deixa marcas no sujeito, quer dizer que algo se transmitiu da maneira como o analista se posicionou. Ou seja, é o posicionamento do analista e a maneira como ele se conduz na transferência que pode conferir a essa relação um conjunto significativo de *efeitos* formativos, revelando uma dimensão formativa da transferência analítica. Observa-se que nesta última também algo se transmite da figura e da posição do professor, para além de conteúdos formais.

Ainda, o caminho percorrido nesta pesquisa embasou-se no pressuposto de que a transferência reedita a posição de dependência do sujeito a um outro, como ocorrera nos tempos mais arcaicos e estruturantes de sua vida. O cuidado ofertado pelo adulto mais experiente ao bebê frágil e desamparado é o que permite que ele sobreviva física e psiquicamente, e seja humanizado. Essa assimetria incumbe, no adulto, um compromisso de cuidado ético deste bebê, mesmo tendo em mãos o poder de fazer o que quiser com ele.

Marcamos que essa também se refere à ética que precisa embasar a posição do analista, uma vez que a marca da necessidade e da alienação ao outro fundamenta o amor reeditado na transferência e lhe confere uma dimensão de poder.

Nesse sentido, “a liberdade é um sonho de quem permitiu se aprisionar”, como já citado na epígrafe deste trabalho. A tensão entre dependência e independência está presente no processo formativo dos sujeitos. Para que um sujeito possa conquistar sua autonomia é preciso, antes, depender de um outro. Isso se dá no processo de estruturação psíquica dos sujeitos. Também o analisando, na dinâmica transferencial com seu analista, em certa medida depende dele para poder apropriar-se de seu próprio desejo. Nas relações de mestria antigas, o discípulo precisava depender do mestre para tornar-se, em dado momento, mestre de si. O saber técnico e ético da transferência, no lado do analista, e o da parrésia, no lado do mestre antigo, são imprescindíveis para que eles cuidem de si e suas posições diante do outro. Trata-se de uma preocupação formativa que aquele em lugar de alteridade – seja o analista, seja o mestre – posicione-se e governe de maneira ética os processos formativos e subjetivantes pelos quais são responsáveis.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa de mestrado dispôs-se a investigar interlocuções entre a posição do analista na dinâmica transferencial, em Freud, e a do mestre nas relações parresiásticas antigas, a partir de Foucault. Inicialmente, analisamos que no período “pré-psicanalítico”, antes mesmo da transferência ser cunhada como um conceito metapsicológico e uma ferramenta clínica, ela já causava efeitos na relação médico-paciente e inquietava Freud. Após o abandono da hipnose e da sugestão, fundou-se o método psicanalítico da livre associação e a transferência passou a ser compreendida como um fenômeno inconsciente de atualização do infantil do sujeito.

Freud observou que a transferência guarda restos sugestivos que conferem, àquele investido de transferência, um lugar de potencial poder sobre o outro, conferindo riscos à relação analista-analisando. Analisamos isso sob a ótica de que a transferência é uma reabertura da situação originária do sujeito, marcada pelo desamparo e a necessidade total do outro. Isso se repete na cena analítica, na qual o analisando endereça demandas de amor e alienação ao analista. Apontamos que as recomendações técnicas de Freud para o trabalho com a transferência implicam que o analista precisa cuidar de sua posição de alteridade, no sentido ético e não autoritário. Assim, a transferência pode ser pensada como uma experiência de fala em relação, potencialmente libertária e transformativa para os sujeitos.

Depois, a partir do curso *Hermenêutica do sujeito*, de Foucault, discutimos o cuidado de si e os exercícios ascéticos antigos, que visavam uma transformação do sujeito para enlaçá-lo à verdade. Observamos os fins éticos, políticos, formativos e terapêuticos de tais exercícios. Analisamos que na tradição socrática, o imperativo do cuidado de si era suscitado a partir da experiência inquietante do sujeito com a sua própria ignorância. Na tradição posterior, helenística-romana, também havia a compreensão de que o sujeito precisava fazer um trabalho de si sobre si para trabalhar a sua própria condição de *stultitia*, que significava ignorância, estupidez, insensatez. Havia, então, a compreensão de que a condição frágil e limitada do sujeito deveria ser trabalhada para nele lapidar uma posição mais crítica, ética e autêntica diante da vida. Vimos que o trabalho do sujeito sobre si mesmo tinha como base sua relação com a alteridade do mestre antigo, que utilizava da *parrésia*, o dizer-verdadeiro, como uma técnica e uma ética para o processo de subjetivação livre de seu discípulo. As relações de

mestria baseadas no cuidado parresiástico apontavam para a fala e a escuta da palavra de verdade enquanto veracidade, tendo assim uma dimensão ética.

No último capítulo, propusemos algumas discussões que concernem às interlocuções e, também, às tensões presentes entre a relação transferencial e as relações de mestria antiga – entre a figura do analista e a do mestre antigo. A partir de nossas análises, apontamos que a posição do analista na transferência aproxima-se mais da mestria socrática do que da mestria encontrada no período helenístico-romano. Os mestres deste último período colocavam-se diretivos e conselheiros, tomavam a palavra enquanto o discípulo precisava silenciar e fazer um trabalho de subjetivação dos discursos recebidos. Já a mestria socrática caracteriza-se pelo embaraço.

A partir do diálogo, os interlocutores de Sócrates colocavam em questão a si mesmos, suas existências e certezas arraigadas e nunca refletidas. O processo formativo, imbricado nos pressupostos do diálogo parresiástico socrático, não consiste numa transmissão de ensinamentos ou conhecimentos, mas resulta de uma nova posição subjetiva alcançada pelos interlocutores, a partir do diálogo. Assim, uma questão formativa de fundo é a possibilidade de retomar uma perspectiva de formação ética do sujeito, e não meramente cognitiva. Tanto nas relações de mestria antigas quanto na relação transferencial, não se trata de uma transmissão da verdade de um para o outro, mas de uma relação afetiva e dialógica que confere efeitos transformativos para ambos os sujeitos envolvidos.

Desse modo, observamos ressonâncias entre a posição socrática e a do analista, quando embasado pelas orientações técnicas e éticas de Freud para o trabalho com a transferência. Tal como Sócrates, o analista precisa sustentar a dúvida e o enigma; fazer-questão ao invés de meramente transmitir respostas. Insere-se também aí o problema da governamentalidade, tão caro para a formação humana e para a prática psicanalítica: como cuidar de si mesmo para que se conduza o outro de maneira ética. Assim, vislumbramos o analista como “governante” do processo e do método analítico, que se situa no plano ético da dúvida e da inquietação, e não no plano potencialmente autoritário das certezas e das seduções.

Nessa esteira, as interlocuções entre as recomendações freudianas para que o analista cuide de si e do seu posicionamento na transferência, e a mestria parresiástica antiga, desde Foucault, permitiram-nos vislumbrar uma dimensão ético-formativa da transferência como um fenômeno que se manifesta nas relações marcadas pela alteridade e a assimetria. Observamos, então, que o trabalho do analista frente a transferência, quando analisado sob a

luz da *parrésia* e da mestria socrática, podem apontar para um modo de relação que está além do assujeitamento e da alienação dos sujeitos, indo ao encontro do projeto ético-formativo que Foucault buscou na Antiguidade, ancorada no pressuposto do cuidado de si.

Tínhamos o desejo de oferecer contribuições, desde a psicanálise freudiana, para as discussões da Linha 1 do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, e esperamos que o esforço de pesquisa tenha materializado essa intenção. O conceito de transferência pode ser um rico aliado para pensar questões caras à formação humana, como a importância da relação de alteridade e a tensão que nela se insere entre dependência e independência. Inferimos que, tanto na relação transferencial como nas relações de mestria antigas, um sujeito só pode fazer um trabalho transformativo sobre si e formar-se de maneira ética, se antes ele depender de um outro. Por conta disso, como este responsável por um processo subjetivante irá posicionar-se, trata-se de uma preocupação de cunho ético e formativo. Ele precisará fazer um trabalho constante de cuidado de si para poder *bem* cuidar do outro. Em suma, a leitura foucaultiana das relações de mestria antigas pode contribuir para entender a dimensão ética e formativa dos laços transferenciais que se dão nos diferentes encontros humanos.

Ponderamos que, mesmo sendo a transferência um fenômeno presente em diferentes relações que envolvem assimetria, poder e identificações, ela adquire diferentes contornos e especificidades na relação analista-analisando e na relação professor-aluno. Na primeira, o analista não tem a intenção direta de ensinar ou servir de exemplo. A transmissão que se dá no campo transferencial analítico não acontece em torno da troca consciente de conhecimentos e conteúdos, mas em outro nível, mais próximo dos tempos constitutivos do sujeito, quando houve a transmissão inconsciente de traços que vão formando a experiência com o outro-cuidador. O analista, no processo analítico, faz um trabalho ético de constante cuidado, revisão de si e reposicionamentos subjetivos. Desse modo, ele transmite algo de seu posicionamento e sua relação com o método analítico, o que pode conferir *efeitos* formativos para o processo analítico. Isso também acontece na relação professor-aluno, na qual, ao ensinar o que sabe, o professor transmite a sua própria relação amorosa e transferencial com esse saber.

Parece estar claro que a relação professor e aluno e a relação analista e analisando possuem singularidades próprias, mas elas possuem também, quando compreendidos na perspectiva desta tradição clássica da formação humana, uma base comum segundo a qual todo o ensino precisa ser formativo, indo além da apropriação meramente cognitiva de

conteúdos didáticos. Nesse sentido, observamos que o resgate da noção de formação humana, desde a tradição antiga, conforme trabalhada por Foucault, aproxima-se do posicionamento ético do analista na transferência e na direção do tratamento.

Essa posição, sustentada nesse escrito, entrega valor ao diálogo entre dois autores clássicos, Freud e Foucault, cuja complexidade requer aprofundamentos que o escopo desta pesquisa não permitiu. Nossa tarefa se torna ainda mais densa quando recordamos que a relação de Foucault com a psicanálise sempre foi marcada por tensionamentos. O esforço desse trabalho foi na direção de contribuir com uma questão deixada em aberto pelo filósofo francês – a possível interlocução entre a psicanálise e alguns pressupostos da filosofia antiga – não com a pretensão de respondê-la ou dar-lhe por resolvida, mas de inspirar um debate. O trabalho com essa questão pode ser realizado em diferentes caminhos, dada a amplitude da psicanálise e da filosofia antiga. Utilizamos, para trabalhar este desafio, o enfoque na análise da transferência como conceito e ferramenta psicanalítica, a qual foi alvo de críticas de Foucault, que a entendia como uma ferramenta de domínio e assujeitamento.

Vimos que a transferência é um fenômeno que envolve assimetria, autoridade e poder, o que incumbe no analista o compromisso ético de cuidar de sua posição frente o outro. Os estudos do último Foucault acerca do cuidado de si na filosofia antiga nos permitiram pensar essa questão de maneira profícua e inovadora. Além disso, observamos que, nas pesquisas brasileiras, são geralmente utilizados os estudos das fases da arqueologia do saber e da genealogia do poder para propor o diálogo entre Foucault e a psicanálise. Ainda são poucas as pesquisas que se debruçam sobre esse campo, tomando os últimos estudos de Foucault. Por isso, sugerimos a continuidade de pesquisas em torno dessas interlocuções e dessa tensão que tanto contribuição emprestam para o campo de estudos foucaultianos e para a psicanálise. Não há razão para tentar preservar a psicanálise das críticas de Foucault; pelo contrário, elas o enriquecem, enquanto nos impulsionam a pensar criticamente nossa prática, evitando reduzi-la a uma prática de normatização e infantilização dos sujeitos. Em última instância, a transferência em Freud e a mestria antiga, a partir de Foucault, marcam a possibilidade de formar sujeitos capazes de viver de maneira autêntica, ética e livre.

Retomando nossa pergunta investigativa, a pesquisa nos leva a sustentar que alguns traços da mestria antiga, assentados principalmente no falar franco (parrésia), estão presentes no “espinhoso” problema da transferência. Assim, é possível concluir que há um vínculo entre Freud e a tradição antiga, que se traduz no cuidado de si e do outro, que o analista precisa ter

para a condução da transferência e do processo analítico. Esse aspecto revela a dimensão de formação humana que se desprende para o analista, do esforço que ele empenha em seu posicionamento técnico e ético, e para o analisando, na medida em que pode apossar-se do modo ético como o analista se conduziu para com ele. Esse é o efeito formativo que brota da relação transferencial, e que permite a aproximação entre os cuidados dispensados pelo analista para bem posicionar-se na transferência, e a argumentação de Foucault acerca da mestria parresiástica antiga.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2022.
- AULAGNIER, P. As Primeiras Entrevistas e os Movimentos de Abertura. In: *O Aprendiz de Historiador e o Mestre-Feiticeiro*. São Paulo: Escuta, 1989.
- BIESTA, G. *Para além da aprendizagem*. Educação democrática para um futuro humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BIRMAN, J. *Genealogia da clínica*. São Paulo: Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., 21(3), 2018, p. 442-464.
- BLANTON, S. *Diário de minha análise com Sigmund Freud*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- BLEICHMAR, S. La ética del analista, ¿en el límite o en el centro del contrato analítico? In: _____. *La construcción del sujeto ético II*. Buenos Aires: Paidós, 2016. p. 491-510.
- CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CARVALHO, A. F. *Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia: do ultrapassamento de si ao ultrapassamento do mundo*. Revista Fermentário, Uruguai, vol. 2, n. 8, 2014.
- CASTRO, E. *Dicionário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CEZAR, L. *A condição infantil em Sigmund Freud e sua dimensão ético-formativa*. Orientador: Cláudio Almir Dalbosco. Co-orientador: Francisco Carlos dos Santos Filho. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2020.
- CHECCHIA, M. *Poder e política na clínica psicanalítica*. São Paulo: Annablume Editora, 2015.
- COSSETIN, V. L. F. *Para começar a falar sobre ética*. Filosofia e Educação, Campinas, v. 14, n. 1, p. 339-361, jan./abr. 2022.
- DALBOSCO, C. A. *Instructio, Libertas e Exercício docente na contemporaneidade*. Educação e Sociedade, Campinas, v. 40, 2019.
- _____. *Educação e condição humana na sociedade atual: formação humana, formas de reconhecimento e intersubjetividade de grupo*. Curitiba: Appris, 2021.
- _____. *Itinerários da ideia clássica de formação*. Passo Fundo, 2023. (Ensaio não publicado).

DUNKER, C. A cura como cuidado de si. In: _____. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 193-237.

FERENCZI, S. Transferência e Introjeção (1909). In: _____. *Psicanálise I* (Obras Completas). São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FIGUEIREDO, L. C.; COELHO JÚNIOR, N. *Ética e técnica em psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2008.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas* (1972). Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. *Ditos e Escritos, vol. V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A Hermenêutica do sujeito* (1982). São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. *O governo de si e dos outros* (1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FREUD, S. Linhas de progresso na terapia psicanalítica (1919 [1918]). In: *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 17*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. Carta 52. (1897). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar (1914). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, volume XIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. I*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

_____. Bemerkungen über die Übertragungsliebe. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Band X. Werke aus den Jahren 1913-1917. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.

_____. *Obras completas, vol. 10*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. Introdução ao narcisismo (1914). In: *Obras completas, vol. 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. Caminhos da terapia psicanalítica (1919). In: *Obras completas, vol. 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

- _____. Mal-estar na civilização (1930). In: *Obras completas, vol. 18*. São Paulo: Companhia das letras, 2010d.
- _____. *Obras completas, vol. 9*. São Paulo: Companhia das letras, 2012a.
- _____. Contribuições à história do movimento psicanalítico (1914). In: *Obras completas, vol. 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012c.
- _____. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: *Obras completas, vol. 15*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012d.
- _____. *Obras completas, vol. 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012e.
- _____. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). In: *Obras completas, vol. 12*. São Paulo: Companhia das letras, 2014a.
- _____. Psicanálise (1926). In: *Obras completas, vol. 17*. São Paulo: Companhia das letras, 2014b. _____ . Estudos sobre histeria (1893-1895). In: *Obras completas, vol. 2*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.
- _____. *A interpretação dos sonhos* (1900). Porto Alegre: L&PM, 2016b.
- _____. *Obras completas, vol. 6*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016c.
- _____. *Obras completas, vol. 19*. São Paulo: Companhia das letras, 2018.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade: Na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LACAN, J. O Seminário, livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. O Seminário, livro 08. *A transferência* (1960/1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. Proposição de 9 de outubro de 1967: sobre o psicanalista da Escola (1967). In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 248-264.
- _____. *O Seminário, livro 17: A ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. Intervenção sobre a transferência (1951). In: *Escritos*. São Paulo: Perspectivas, 2014.

LAPLANCHE, J. *A tina: a transcendência da transferência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MARTINS, L. P. *Sujeitos de verdade: Foucault e uma genealogia da psicanálise*. Curitiba: Kotter editorial, 2021.

MEZAN, R. *Freud pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Tempo de muda: Ensaio de psicanálise*. São Paulo: Blucher, 2021.

MILLER, J.A. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987

NASIO, J. *Como Trabalha um Psicanalista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

PLATÃO. *Banquete*. Texto grego de John Burnet. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. da UFPA, 2011.

ROSSETTO, M. S. A formação do si mesmo e a mestria socrática em Pierre Hadot. In: *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 24, 2019.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

SAFATLE, V. Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. In: *Revista Estudos Avançados*, 31 (91), 2017.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/ffQshGV3cZryQ9yPbpLfKtp/?lang=pt#>>

Acesso em: 26 out. 2022.

_____. *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.