

# A prática psicanalítica e a sua relação com a filosofia helenística

## *The psychoanalytical practice and its relationship with the Hellenistic philosophy*

**João Gabriel Lima**

### Resumo

Esse artigo pretende abordar as relações entre Psicanálise e as filosofias helenísticas, em especial a estoica e a epicurista. O artigo inicia com um estudo das mais importantes características da filosofia helenística para compará-la, ao fim, à prática psicanalítica. Tal como as filosofias antigas, a Psicanálise é uma prática que deseja alcançar um tipo específico de verdade. No entanto, as condições e o método para o acesso à verdade e a própria qualidade dessa verdade são diferentes no caso da Psicanálise e da filosofia helenística, e serão aqui explicitadas. Estudaremos também nesse trabalho o declínio da filosofia prática na história da filosofia com o objetivo de situar a Psicanálise frente ao desenvolvimento da filosofia moderna.

### Palavras-chave

Psicanálise; epicurismo; estoicismo.

### Abstract

*This paper aims to approach the relationship between the psychoanalysis and the Hellenistic philosophy, specially the stoic and epicurean. The paper begins with a study of the main characteristics of the Hellenistic philosophy in order to compare it, at the end, to the psychoanalytical practice. As the Ancient Philosophy, Psychoanalysis a practice that aims to fulfill a specific sort of truth. However, the conditions and the method for the access of the truth are not the same in psychoanalysis and in Hellenistic philosophy, and their differences will be explicated in this work. It will also be studied in this paper the decline of the practical philosophy throughout the history of philosophy, with the aim of situating the psychoanalysis in the modern philosophy's development.*

### Keywords

*Psychoanalysis; Epicurism; Stoicism.*

**João Gabriel Lima**  
Universidade Federal  
Fluminense

Mestre em "Estudos da  
subjetividade" pela  
Universidade Federal  
Fluminense.

[joaogabriellimadasilva@gmail.com](mailto:joaogabriellimadasilva@gmail.com)

## Introdução

O presente trabalho deseja dissertar sobre a relação entre a Psicanálise e as práticas filosóficas da Antiguidade. Mas se a Psicanálise é uma prática que nasce com a modernidade, como então compará-la à filosofia antiga? Em uma análise estrita, modernos e antigos são incomparáveis. Seus mitos, instituições, narrativas e práticas muito pouco se coadunam para que os efeitos de comparação se mostrem válidos. Não obstante, mesmo padecendo de anacronia, talvez seja possível conceber que a prática psicanalítica e as práticas filosóficas antigas – distantes no espírito e no tempo – possuem uma ligação indireta, porém nada desprezível. Mais do que meramente notar suas relações, aproximá-las bem nos pode revelar uma dimensão inusitada da Psicanálise, que é por vezes rebaixada ou esquecida. Tentaremos demonstrar, ao curso deste trabalho, que a Psicanálise recebe de herança dessas escolas da Antiguidade mais um lugar do que propriamente seus conteúdos teóricos. Esse lugar, antes essencial para a filosofia, foi sendo paulatinamente abandonado pela filosofia medieval (e com maior força após o Iluminismo). O presente trabalho será o de – muito modestamente, com a ajuda dos historiadores e filósofos – tentar localizar que lugar foi esse, tão importante para a filosofia antiga, considerando a sua relação com a psicanálise.

É preciso dizer, entretanto, para fins de esclarecimento, que não há uma única prática psicanalítica. Desde que teve início, a Psicanálise deu origem a diversas correntes que se ramificaram, mundo afora, em incontáveis associações e escolas. Algumas pretendem interpretar o pensamento freudiano à sua maneira; outras, desenvolvê-lo segundo novas contribuições de outras áreas do pensamento (a linguística, a antropologia, a neurologia). De certo, não há unidade de prática sequer em Freud, uma vez que dificilmente se constatam os mesmos princípios na prática clínica anterior e posterior à obra *Além do princípio do prazer*. (FREUD, 1920 [1975]). Por esta razão, nosso âmbito de análise, nesse breve artigo, só raramente ultrapassará *os Artigos sobre metapsicologia* (FREUD, 1915 [1975]), iniciando o recorte epistemológico nos *Estudos sobre Histeria* (BREUER; FREUD, 1893[1975]). Não serão considerados na presente análise, portanto, além dos escritos freudianos posteriores a 1920, os conceitos e obras de Melanie Klein, C. G. Jung, Wilfred Bion, D. W. Winnicott e Jacques Lacan.

## A prática filosófica na Antiguidade

Por muito tempo a Filosofia Antiga foi compreendida como um conjunto de conhecimentos sobre o mundo e sobre o homem. Com esse entendimento, os historiadores da filosofia buscaram reunir nos textos antigos a unidade de cada discurso, a constituição dos sistemas, expondo e problematizando os conceitos e teorias. Entretanto, desde os estudos de Pierre Hadot (2002, 1995), não se pode mais ignorar que, nas filosofias da Antiguidade, o discurso filosófico era subordinado à vida filosófica (HADOT, 2002, p. 293). Os sistemas teóricos da filosofia antiga – isto é, tudo o que, por muito tempo, os historiadores da filosofia buscaram apreender dos escritos legados pelos antigos – eram construções secundárias, auxiliares na tarefa maior da filosofia, que consistia na transformação espiritual do homem em direção à “arte de viver” (HADOT, 1995, p. 161).

No artigo *A filosofia como maneira de viver*, Hadot (2002, p. 292-293) estrutura a filosofia Antiga (em especial, a estoica e epicurista) no limite entre o filosofar e o discurso filosófico:

Segundo os estoicos, as partes da filosofia (isto é, a física, a ética e a lógica) eram na verdade não as partes da filosofia em si, mas as partes do discurso

filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar a filosofia, é necessário propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, de uma só vez lógicas e pedagógicas, obrigaram a fazer essas distinções. Mas a filosofia em si, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em viver a lógica, a física e a ética. [...] O discurso da filosofia não é a filosofia).

Por um lado, os discursos filosóficos são uma necessidade da vida filosófica, uma vez que a transmissão de um modo de vida exigia a preparação de um discurso. Por outro lado, esses discursos propostos pelas escolas filosóficas servem apenas à filosofia em seu sentido mais preciso, isto é, a uma mudança no *ethos*, na qualidade moral do homem. Pierre Hadot (1995, p. 295, 304) prossegue pintando o quadro da filosofia na Antiguidade:

A filosofia, na época helenística e romana, se apresenta como um modo de vida, como uma arte de viver, como uma maneira de ser. De fato, ao menos desde Sócrates, a filosofia antiga tinha essa característica. Havia um estilo de vida socrático (que os cínicos imitaram), e o diálogo socrático era um exercício que levava o interlocutor de Sócrates a se pôr em questão, a ter cuidado com ele mesmo, a fazer de sua alma a mais bela e a mais sábia possível [...] Essa é lição da filosofia antiga: um convite para cada homem a se transformar. A filosofia é conversão, transformação da maneira de ser e da maneira de viver, busca da sabedoria.

De acordo com Hadot, portanto, a filosofia não poderia ser constrangida aos livros, sentenças e máximas cunhadas em “ambiente filosófico”. Com efeito, a filosofia constituía-se no próprio movimento realizado pelo praticante que o levava à sabedoria, à felicidade e à verdade. Se há um movimento em direção a esses três ideais na Filosofia Antiga, isto existe pela simples razão de que, para a maioria das correntes filosóficas, ambos eram vedados ao homem comum, ao homem não-filósofo. Para alcançar a *παρρησία* (*parresia*), momento limite onde a palavra de um homem coincide com a verdade – ou em termos foucaultianos, onde o homem é capaz de dizer “o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer” (FOUCAULT, 2006, p. 450) –, uma longa trajetória ao mesmo tempo intelectual e espiritual era necessária. Esse percurso era a própria realização da filosofia.

A trajetória dos filósofos se guiava não apenas pelos escritos da tradição filosófica e pelas aulas que muitas escolas proporcionavam, mas igualmente por certos “exercícios espirituais” (ἄσκησις, *áskesis*) recomendados aos alunos que desejavam alcançar a sabedoria. Além dos escritos, das aulas e exercícios, esse percurso virtuoso se deixava guiar por um *mestre* que, por sua presença (e pelo exemplo de sua vida), era capaz de usar os discursos e as práticas filosóficas com uma autoridade distinta. Se em relação aos escritos e às aulas na Antiguidade temos a sensação de saber – ao menos, precariamente – do que se tratavam, são bem menos imagináveis os “exercícios espirituais” e a “mestria filosófica”.

**Exercício.** Começamos, primeiramente, com os exercícios: em que consistiam exatamente os exercícios espirituais? Há um longo debate entre os helenistas sobre a origem das práticas espirituais na filosofia antiga. Hadot (1995, p. 276-283) discorre longamente sobre a tradição que considerava o xamanismo como uma proto-história desses exercícios de alma, com o claro objetivo de refutá-la. Segundo Hadot, longe de serem desenvolvimentos filosóficos dos rituais da natureza, os exercícios espirituais da filosofia antiga eram, na verdade, os correlatos anímicos dos exercícios corporais praticados nos ginásios gregos. Hadot (1995, p. 290)

recorda ainda que não raro a filosofia era ensinada nos mesmos estabelecimentos onde a ginástica grega era praticada. Desse modo, portanto, a filosofia teria apreendido os padrões dos exercícios corporais e os transpôs aos exercícios da alma<sup>1</sup>.

Os exercícios espirituais são variados em sua estrutura, performance e objetivos<sup>2</sup>. Nos estoicos, os exercícios espirituais estão ligados quase sempre ao exame de consciência dos pensamentos e ações. Como afirma Hadot (2003, p. 199): “os estoicos achavam que as paixões humanas correspondem a (...) erros de juízo e raciocínio”. Por essa razão, os exames e julgamentos eram tão importantes: a análise metódica dos desejos e das paixões fazia do estoico um homem consciente dos males da alma. Concentrado nesses males, com a clara definição do que o afligia, restava apenas o enfrentamento ético. Em diversos exercícios – como os descritos por Marco Aurélio –, sugere-se que se cumpra uma descrição “física” (ou “linguística”, como diríamos hoje) dos objetos que causam ansiedade (HADOT, 1995, p. 306-7). Era preciso fazer o esforço de se nomear e descrever, com o máximo de precisão, os desejos e os males da alma. A filosofia estoica utiliza seus exercícios para incitar a vigilância sobre suas ações através de descrições precisas, refinando seus juízos morais enquanto prepara-se para as condições adversas do combate ético.

Na tradição epicurista, os exercícios espirituaistem, em geral, o objetivo de limitar os desejos aos “naturais e necessários” para alcançar um prazer estável (HADOT, 1995, p. 297). A ἄσκησις (askesis) epicurista tem o objetivo de purificar o *eu* dos desprazeres não-necessários, isto é, dos desprazeres que não provém diretamente da carne, mas sim dos desejos imaginários da alma (HADOT, 1995, p. 298). O esforço dos exercícios espirituais epicuristas é, sobretudo, o de concentração no *presente*, pois somente nele há possibilidade de ação (HADOT, 1995, p. 293-4). Através desses exercícios, o eu despreza as afecções provenientes do passado e as projeções imaginárias para o futuro. Carece lembrar que os epicuristas – como os estoicos – jamais abandonaram o “tribunal de consciência”. Entre seus exercícios recorrentes, a “confissão” e a “correção fraternal” não eram os menos importantes (HADOT, 1995, p. 305).

Mestria, cuidado. Nas práticas filosóficas da Antiguidade, havia uma figura de suma importância: o mestre filósofo. Após uma longa jornada ética, didática e espiritual que percorreu (na maioria das vezes, na qualidade de discípulo), o mestre alcança a arte ética da *parresia*, cuja função é “falar abertamente” no intuito de transmitir essa verdade adquirida aos discípulos da maneira precisa e correta (FOUCAULT, 2006, p. 450). O mestre se encontra para além do discurso filosófico: não está em uma posição sedutora ou retórica, mas em uma posição de verdade (epicurista) ou mais próxima da verdade (estóico) (FOUCAULT, 2006, p. 442). Naturalmente, o mestre, assumindo essa posição da verdade, situa o discípulo no lugar de não-saber (FOUCAULT, 2006, p. 159). Convém lembrar, entretanto, que pôr o discípulo na “posição da ignorância” constituía o primeiro passo necessário para incitá-lo em direção a uma “soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir nesse mundo” (FOUCAULT, 2006, p. 465). Os mestres – epicuristas ou estoicos – não querem outra coisa senão preparar outros mestres.

Mas há outra característica do mestre, uma característica que talvez seja ainda mais notável. Trata-se da função do cuidado, isto é, a obrigação que tinha o mestre em fazer com que o discípulo mantivesse o “cuidado de si”. De acordo com Foucault (2006, p. 91), Sócrates inaugura a concepção de cuidado de si precisamente no diálogo com Alcibíades, onde o cuidado de si se torna uma exigência para o governo dos outros<sup>3</sup>. Com inspiração evidentemente socrática, o Estoicismo também não ignora o cuidado de seu

## 1

Cabe apenas lembrar que Jean-François Duvernoy (1993, p. 75-90) avalia que os exercícios espirituais – no particular contexto do Epicurismo – possuíram influência decisiva da medicina hipocrática. A própria ideia da filosofia como “terapia da alma” se insere justamente nessa tradição.

## 2

Hadot (1995, p. 291-322) separa os exercícios em dois tipos básicos: os que querem a “concentração em si”, e os que buscam a “expansão ou dispersão do eu”. Os primeiros, de concentração em si, são exercícios ou de purificação propriamente dita (isto é, os que querem separar o “si” de tudo o que lhe é estranho no momento, das afecções do passado ou das projeções imaginárias do futuro) ou então de verificação das ações e ajustamento dos juízos (ou seja, confissão, exposição dos desejos e reajuste da razão crítica sobre as ações). Os exercícios de dispersão de si – ainda mais complexos – servem à consciência de que o filósofo faz parte de um “Todo” maior; ou então, em outros casos, esses exercícios objetivam levar o filósofo a vagar imaginariamente acima da humanidade irrefletida (HADOT, 1995, p. 313). Todavia, ainda que divergentes, esses exercícios se agrupam segundo o seu fim: o desligamento dos objetos do desejo – que são também os mesmo que causam instabilidade – por meio da tomada de consciência desses desejos (HADOT, 2003, p. 273).

## 3

Alcibíades, cuja posição familiar o indicava para atuar na política, descobre com seu mestre Sócrates a sua ignorância não apenas em relação à política da cidade, mas igualmente em relação a si mesmo. Será preciso, portanto, que Sócrates incite Alcibíades a ocupar-se consigo ou ter cuidado consigo se quiser governar sabiamente a cidade. Segundo Foucault (2006, p. 309), o cuidado de si socrático deveria se realizar necessariamente por um movimento de conhecimento de si mesmo. Ao longo do diálogo socrático, o conhecimento de si (γνώθι σεαυτόν) se superpõe ao cuidado de si (ἐπιμέλεια εαυτού), até o ponto em que, segundo Foucault (2006, p. 508), “[...] ‘Cuida[r] de ti mesmo’ querará dizer ‘conhece[r]-te a ti mesmo’”.

discípulo. Todavia, o cuidado de si em questão no estoicismo está fundado muito mais em uma relação de retorno crítico a si mesmo: o mestre estoico recomenda ao discípulo que reflita sobre suas ações e pensamentos, levando em consideração os princípios da doutrina e a vida dos sábios. Tendo em vista, porém, que são raríssimos os sábios no estoicismo, nem o mestre nem o discípulo podem se considerar plenamente satisfeitos em sua relação com a verdade. É evidente que o mestre está mais próximo da verdade, mas nem por isso deixará de expor suas angústias e dificuldades. Ter cuidado de si, no estoicismo, significa, sobretudo, o exercício ético de reposicionar-se diante dos próprios pensamentos e ações, com o intuito de transformá-los e alcançar, assim, a sabedoria e a verdade sobre si (HADOT, 2003, p. 201).

No caso epicurista, o problema do cuidado é seguramente mais espinhoso, pois o mestre se encontra em uma posição representativa da verdade. No jardim epicurista, há um diretor que sustenta um lugar destacado baseado em uma longa linhagem sucessiva, cujo primeiro ocupante foi o próprio Epicuro. Quem assume esse lugar, investe-se, por meio da tradição, do poder de verdade instituído pelo sábio original: “seu discurso [o do mestre epicurista]”, dirá Foucault (2006, p. 470), “será, portanto, fundamentalmente, um discurso de verdade”. Sendo assim, toda a verdade estará centrada no diretor epicurista. Uma vez que a verdade – e com ela, a sabedoria – está circunscrita ao mestre, o cuidado de si do discípulo não poderia prescindir de sua figura presente. Assim, o cuidado de si Epicurista se apresenta sobretudo na prática de confissão, onde o mestre, entre discípulos, guia a abertura de espírito provocada pela partilha das faltas e fraquezas ditas em grupo. Afetado, portanto, pela verdade do mestre proferida ante o testemunho dos pares, o discípulo responderá com um discurso onde ele expõe a sua alma, um discurso cujo destino será o de externar a verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 471-2). Deste modo, o mestre epicurista incita o cuidado de si de seus discípulos, levando-o à verdade sobre si e sobre seus atos através de um processo confessional aberto aos pares.

Nessa breve exposição sobre a filosofia helenística, foi certamente possível observar o caráter prático de seu acesso à verdade, realizado por meio de dispositivos materiais de conversão ética (exercícios e relações de mestria). Passaremos agora à investigação dos meios pelos quais a filosofia prática da Antiguidade se tornou uma filosofia didática, situando o lugar prático deixado vago pela filosofia moderna.

## O declínio da dimensão prática da filosofia

Quando apuramos esse passado prático da filosofia (repleto de mestres e exercícios espirituais) e o comparamos com atual situação da filosofia (com a primazia – para não dizer exclusividade – dos estudos acadêmicos e professorais), é bem evidente que uma transformação no próprio caráter da filosofia teve curso em sua história. Houve, no dizer do filósofo Juliusz Domanski (1996, p. 31), um deslocamento da filosofia que partiu de um “homem jovem que dirigia sua vida com o objetivo de desenvolver suas capacidades” até chegar a um “nivelamento [da filosofia] com as artes liberais que formavam acima de tudo o intelecto, as faculdades prope-dêuticas e preparatórias”. Quanto à localização dessa mudança na história da filosofia, devemos nos referir ao próprio J. Domanski e novamente a Pierre Hadot. Ambos acreditam que a filosofia escolástica medieval foi a responsável por tornar a filosofia uma disciplina acadêmica. Houve, sem dúvida, práticas de si na filosofia cristã. Não obstante, segundo os autores, a filosofia cristã medieval dominou a filosofia no âmbito das sete artes liberais (isto é, gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astrologia). Ela se tornou, segundo Domanski (1996, p. 32), “ao mesmo

tempo, teórica e propedêutica”, servindo não mais à vida, mas à teologia (HADOT, 2003, p. 380). Pierre Hadot (1995, p. 380) melhor esclarece a transformação do caráter da filosofia na seguinte passagem:

Restaram apenas os discursos filosóficos das escolas antigas, sobretudo os do platonismo e do aristotelismo; porém, separados do modo de vida que os inspiraram, foram trazidos ao nível de um simples material conceitual utilizável nas controvérsias teológicas. A filosofia, posta a serviço da teologia, não era nada além de um discurso teórico, e quando a filosofia moderna conquistou sua autonomia, no século XVII, e sobretudo no século XVIII, ela terá sempre a tendência de se limitar a esse ponto de vista.

Deste modo, a filosofia moderna, segundo os autores, acompanhou essa tendência presente na filosofia cristã – ainda que com muitos momentos de retomada da via prática da filosofia. Mas Michel Foucault nos chama atenção a outro ponto: há uma conexão direta entre a prática de si e às condições necessárias de acesso à verdade. De acordo com Foucault (2006, p. 234), se um sujeito já é, nele mesmo, condição de acesso à verdade, ele não carece de prática espiritual ou mestre para levá-lo até a verdade. Descartes oferece o golpe final às práticas de si, uma vez que, em sua filosofia, o sujeito se torna, por si mesmo, capaz de acessar a verdade:

Tomando Descartes como marco, evidentemente, sob o efeito de complexas transformações, é chegado o momento em que o sujeito como tal tornou-se capaz da verdade. É claro que o modelo da prática científica teve um papel considerável: basta abrir os olhos, basta raciocinar com sanidade, de maneira correta e mantendo constantemente a linha da evidência, e seremos capazes de verdade. Portanto, não é o sujeito que precisa transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito (FOUCAULT, 2006, p. 234).

Em função, portanto, de um reposicionamento espiritual no campo da filosofia que confere ao próprio sujeito o poder de acessar a verdade, a filosofia passa a prescindir da exigência de se constituir através da prática de si. É desse modo que as práticas filosóficas de si são afastadas do campo da filosofia, mesmo que, como relembra Hadot (1995, p. 393-398), os duros esforços de alguns filósofos morais modernos – Rousseau, Kant, Nietzsche – tenham visado a reinstauração da prática no âmbito da filosofia.

No início do século XX, uma prática nada convencional teve origem: a Psicanálise. Sem ser concebida como uma prática filosófica, a clínica psicanalítica parece ter retomado a via prática da filosofia, ao menos em certa medida. Analisaremos, agora, de modo muito elementar e incompleto, a constituição da prática psicanalítica tal como foi apresentada nos textos freudianos até 1920.

## A prática psicanalítica

A Psicanálise se constituiu como prática destacando-se, pouco a pouco, da prática médica convencional (BIRMAN, 2003, p. 12). Por esta razão, parece correto admitir que não haveria Psicanálise sem a medicina e o saber científico que a precedeu. No mesmo instante em que se destacava do saber médico, por outro lado, a Psicanálise se distanciava das terapias correntes no século XIX, tais como a hipnose e o magnetismo animal (DUNKER, 2011, p. 44-5). Deste modo, pelo próprio movimento de afastamento da prática médica e psicoterápica, a Psicanálise foi engendrando uma prática inusitada, que, sob certo ponto de vista, parecia restituir um lugar esquecido pela

### 4

Sobre a complexa relação entre pulsão (*Trieb*) e o conceito de ideia/representação (*Vorstellung*), envio o leitor ao artigo de Arnao (2008). O modesto âmbito de nosso trabalho não comporta uma explanação mais detida de ambos os conceitos.

filosofia desde a Antiguidade. Há, portanto, uma tríplice constituição da original prática psicanalítica (DUNKER, 2011, p. 32-34), realizada por uma derivação complexa da (i) clínica médica e das (ii) psicoterapias, que veio a revelar – sem inspiração direta, contudo – a criação de uma clínica onde a (iii) dimensão da práxis filosófica não está inteiramente ausente. Essa constituição, ao mesmo tempo original e híbrida, fez com que a Psicanálise criasse uma técnica, um método e uma cura inconventionais: respectivamente, tornar consciente o inconsciente, associar livremente e o cuidado.

Técnica e inconsciente. Se há um conceito que delimita a especificidade da técnica psicanalítica, ao menos no início da obra freudiana, este é sem dúvida o conceito de “inconsciente”. A ideia de que certos processos psíquicos se situavam mais além da consciência é constante em escritos freudianos bem anteriores à *Interpretação dos sonhos*, onde o termo *Unbewusste* apareceu pela primeira vez (GALLEGOS, 2012, p. 897). Muito explorado pela filosofia e literatura romântica alemã, o conceito de “inconsciente” se tornou, na obra de Freud, um registro mental específico que servia como destino aos conteúdos insuportáveis à consciência. Antes do “inconsciente”, Freud chegou a utilizar diversos termos análogos, tais como “dupla consciência”, “consciência segunda”, “subconsciente” e “consciência hipnoide” para determinar esse lugar psíquico cuja função era bem determinada (GALLEGOS, 2012, p. 897). Porém, a partir de 1900, o termo se consolida, tornando-se, pouco a pouco, um conceito fundamental com efeitos diretos na prática psicanalítica.

Em um importante artigo metapsicológico de 1915, intitulado *O inconsciente*, Freud (1915 [1975]) constitui o psiquismo a partir de três diferentes registros: o *inconsciente* (Ics), o *pré-consciente* (Pcs) e a *consciência* (Cs). De acordo com Freud (1915 [1975], p. 212-13), esses registros mantêm relações dinâmicas entre si, sendo, não obstante, diferenciados em função de seu conteúdo, da qualidade de censura que os separam e dos modos de transpassamento desses conteúdos de um registro a outro. O inconsciente se distingue dos dois outros registros em função de uma censura especial, o recalque, que era, por sua vez, uma “defesa fundamental [...] instauradora do psiquismo” (BIRMAN, 2003, p. 38). O inconsciente seria inacessível aos processos conscientes apenas por força da vontade, em função da resistência apresentada pelo recalque. Ao contrário, o pré-consciente, ainda que afastado da consciência, seria imediatamente acessível. A *consciência* manteria suas funções de atenção, sendo “supostamente transparente para si própria e, ao mesmo tempo, espelho do mundo” (BIRMAN, 2003, p. 39-40). Esses registros se constituiriam por representações (*Vorstellungen*) cuja movimentação, na dinâmica psíquica, era dependente das intensidades pulsionais que a elas se conectavam<sup>4</sup>.

Freud (1915 [1975], p. 213-15) definiu o inconsciente como uma instância sem tempo que incide sobre a consciência e o corpo. O núcleo do inconsciente seria formado, de acordo com Freud (1915 [1975], p. 213), por “impulsos carregados de desejo”, onde não haveria qualquer tipo de “negação, dúvida ou certeza: tudo isso só é introduzido pelo trabalho da censura [...]”. Do mesmo modo, o inconsciente não possui relação alguma com a realidade exterior, estando sujeito às demandas suscitadas pelo princípio de prazer (FREUD, 1915 [1975], p. 214). Assim, o inconsciente é definido por Freud como uma instância não dominada por qualquer elemento de razão ou censura, manifestando-se na vida do homem “sob as condições de sonho e neurose” (FREUD, 1915 [1975], p. 215).

Ainda segundo Freud (1915 [1975], p. 218), o inconsciente possui ligações dinâmicas das mais variadas qualidades com o sistema pré-consciente. Há, não obstante, um divisor entre os processos da consciência e o inconsciente, a saber, a censura realizada pelo recalque:

Para a consciência, toda a soma dos processos psíquicos se apresenta como o domínio do pré-consciente. Grande parte desse pré-consciente origina-se

no inconsciente, tem a natureza dos seus derivados e está sujeita a censura antes de poder tornar-se consciente. Outra parte do Pcs. é capaz de tornar-se consciente sem qualquer censura. [...] A cada transição de um sistema para o que se encontra imediatamente acima dele [...] corresponde uma nova censura (FREUD, 1915 [1975], p. 219-20)

O caminho do inconsciente à consciência não está jamais livre, sendo interposto por censuras, mas o sentido inverso – da consciência ao inconsciente – carece de qualquer sorte de impedimento<sup>5</sup>. A censura que atua entre o Ics e o Pcs, entretanto, pode ser contornada através de “derivados” complexos, viabilizando sua apresentação à consciência:

O Ics é rechaçado, na fronteira do Pcs, pela censura, mas os derivados do Ics podem contornar essa censura, atingindo um alto grau de organização e alcançar certa intensidade de catexia no Pcs. Quando, contudo, essa intensidade é ultrapassada e eles tentam forçar sua passagem para a consciência, são reconhecidos como derivados do Ics e outra vez reprimidos na nova fronteira da censura, entre o Pcs. e o Cs (FREUD, 1915 [1975], p. 221-22).

Deste modo, há sucessivas fronteiras entre os três sistemas – Ics, Pcs e Cs – que são determinadas por diferentes níveis de censura. Carregadas de intensidade, as representações situadas no inconsciente podem ser – e quase sempre são – distorcidas pela censura do recalque para alcançar a consciência.

Em seus escritos anteriores a 1920, Freud afirmou com clareza que o objetivo técnico da prática psicanalítica era “tornar consciente o inconsciente [...] transforma[r] a coisa inconsciente em consciente”, ou ainda, “tradu[zir] aquilo que é inconsciente para o que é consciente” (FREUD, 1917 [1975], p. 437). No desenrolar desse procedimento, as produções do inconsciente – que, só agora, alcançaram a consciência do paciente – acabavam por desvelar algo sobre ele cujo acesso lhe era interdito. Haveria alguma razão para chamar as representações inconscientes (*unbewußten Vorstellungen*) que transpassaram à consciência de “verdades”<sup>6</sup>? É raro que Freud aponte a produção do inconsciente como uma “verdade” (*Wahrheit*). Em uma das poucas passagens em que Freud sugere a verdade do inconsciente, ele o faz de forma indireta: “Eu sei muito bem, é claro, que qualquer um, em seu primeiro contato com as desagradáveis verdades da análise (*die unliebsamen analytischen Wahrheiten*), pode pôr-se em fuga [...]” (FREUD, 1924, p. 50)<sup>7</sup>. É certo que Freud aqui se refere à “verdade do inconsciente”, que não é jamais bem estimada pelo paciente no percurso analítico. Parece seguro, ao menos, começar admitindo que Freud não se esforçou em determinar o inconsciente como um lugar mais próximo da verdade que a consciência. O uso do termo *Wahrheit* (verdade) parece apontar quase sempre à acepção comum, isentando-o de qualquer perspectiva conceitual.

Por essa razão, se quisermos dotar o inconsciente de ligação especial com a verdade (o que não acontece espontaneamente na pena freudiana), há apenas uma conjectura a ser feita: o inconsciente produz uma verdade qualificada pela censura. É a impossibilidade de acesso o que caracteriza a especificidade da produção da verdade inconsciente. A descoberta clínica freudiana é a de que há verdades que, sem serem provenientes de mito ou deidade, estão além do alcance da razão humana. Com o conceito de inconsciente, Freud retira do homem a possibilidade cartesiana de ter acesso, a partir de si mesmo, a certas verdades que também o constituem. A clínica freudiana apresenta, portanto, uma modesta possibilidade de alcançar algumas verdades interditas pela censura. Assim, sua técnica de tornar consciente o inconsciente parece responder não apenas à diminuição

## 5

“O Ics é também afetado por experiências oriundas da percepção externa. Normalmente, todos os caminhos desde a percepção até o Ics permanecem abertos e só os que partem do Ics estão sujeitos ao bloqueio pela repressão” (FREUD, 1915[1975], p. 222).

## 6

Há uma longa discussão sobre o estatuto da verdade em Filosofia. Seria desejar demais de nossos recursos realizar uma genealogia do termo no presente artigo. Cabe dizer, no entanto, que, na modernidade, o conceito de verdade foi reelaborado especialmente pela filosofia fenomenológica, com especial destaque a M. Heidegger e H.-G. Gadamer. O conceito de verdade como “desvelamento”, presente na obra de ambos os autores, sem dúvida guia silenciosamente a presente investigação sobre a verdade inconsciente.

## 7

Nossa tradução. Texto original: “*Ich verstand es nämlich sehr wohl, daß jemand bei der ersten Annäherung an die unliebsamen analytischen Wahrheiten die Flucht ergreifen kann [...]*”.

da aflição sintomática, mas também a um processo de desvelamento das verdades subjetivas e históricas realizado pelo paciente<sup>8</sup>.

Método e associação livre. São as verdades provenientes desse lugar sob censura – onde se misturam produções que já foram à consciência com produções jamais conscientes – que a Psicanálise freudiana busca alcançar através de um incomum método clínico: a associação livre. É preciso, antes, dizer que, na Psicanálise, o método da associação livre é derivado de outro método empregado por Freud e Breuer no início de seus atendimentos: a hipnose. Freud utilizou o método da hipnose não com o objetivo de suprimir os sintomas através da sugestão ao paciente em transe, mas sim com o intuito de reduzir a censura interna que impedia a expressão verbal de determinados conteúdos (BREUER; FREUD, 1893 [1975], p. 282-85). Levando o paciente, através da hipnose, a falar “livremente” (isto é, sem censura), um efeito catártico, de grande alívio, se manifestava, uma vez que os conteúdos proibidos pela censura eram expressos pela palavra. Sem demora, Freud (1910 [1996], p. 40-41) percebeu que, ainda que houvesse um alívio real, um alívio catártico, o paciente com frequência se via ainda mais impedido, após o transe, de acessar os conteúdos que não se manifestavam à consciência<sup>9</sup>. O método da hipnose se mostrou inválido, pois, além de tornar o inconsciente ainda mais hermético às investigações em estado não hipnoide, o próprio sintoma, causa disparadora de todo o processo clínico, usualmente sobrevinha após breve período de alívio, ainda que sob distinta manifestação.

Ao notar a ineficácia do método hipnótico, Freud manteve a mesma disposição do método anterior, mas, agora, sem o auxílio de qualquer instrumento externo. Foi assim que adotou o método da associação livre. Tal como a hipnose, a associação livre dispersa a consciência de sua lógica racional e da censura. Deste modo, torna-se possível a emergência do que temos chamado – talvez à contragosto de Freud – de “a verdade inconsciente”. O método da associação livre é assim descrito por Freud(1923 [1975], p. 290-1):

O tratamento é iniciado pedindo-se ao paciente que se coloque na posição de um auto-observador atento e desapaixonado, simplesmente comunicando o tempo inteiro a superfície de sua consciência e, por um lado, tornando um dever a mais completa honestidade, enquanto que, por outro lado, não retendo da comunicação nenhuma ideia, mesmo que (1) sinta ser ela muito desagradável, (2) julgue-a absurda, (3) sem importância demais ou (4) irrelevante para o que está sendo buscado.

Se observarmos bem, todas as quatro regras objetivam desconsiderar as censuras internalizadas pela consciência. A partir, portanto, de uma estranha regra que põe a dinâmica da consciência à parte, deixa-se livre o caminho para que outra qualidade de experiência – o inconsciente – opere seu próprio movimento. A associação livre não é, evidentemente, uma descrição de um estado da alma. Quase ao contrário, trata-se de um método que, através da fala, desenvolve um movimento imprevisto pela experiência racional:

É na medida em que o paciente fica livre do controle consciente (dentro dos limites possíveis), não permitindo que a coerência lógica se imponha ao seu relato, que uma outra determinação se torna possível: a do inconsciente. A associação livre não tem por objetivo substituir o determinado pelo indeterminado, mas substituir uma determinação por outra. O inconsciente possui, portanto, uma ordem, uma sintaxe: [...] (GARCIA-ROZA, 1987, p.171).

8

(GADAMER, 2009, 35).

9

“ A hipnose encobre a resistência, deixando livre e acessível um determinado setor psíquico, em cujas fronteiras, porém, acumula as resistências, criando para o resto uma barreira intransponível” (FREUD, 1910/1996, p. 41).

Antes interdito da experiência consciente (mas não ausente na vida sob as formas do sonho e da neurose), o inconsciente se manifesta na prática psicanalítica: como uma abertura para outro modo de funcionamento psíquico, com o seu movimento próprio – e também, com a sua verdade própria.

Há, no entanto, alguns pontos situados entre o método e a técnica que não convém ignorar. O paciente não deve ser apenas informado de uma suposta “verdade oculta”, mas, ao contrário, deve ser levado até ela pelo próprio fluxo da associação livre. Deste modo, a constatação do que é (ou não) uma “verdade inconsciente” se realiza no curso da própria prática psicanalítica, sendo qualquer conclusão premeditada sobre essa verdade uma inútil e danosa especulação<sup>10</sup>. Ademais, o caminho em torno do inconsciente é percorrido apenas em uma relação que Freud (1916 [1996], p. 443) chamou de transferencial. Para dizer de modo simples, a transferência é uma relação entre o paciente e o analista, na qual os desejos inconscientes do paciente, constituídos por sua história, repetem-se direcionados ao analista<sup>11</sup>. Trata-se do “mais poderoso móvel” do progresso do tratamento e, ao mesmo tempo, do maior risco para que as resistências do paciente – manobras psíquicas com o objetivo de impedir a consciência de ter contato com o inconsciente – interrompam ou contrariem o avanço do tratamento (FREUD, 1916 [1996], p. 438-9).

Por ordem de síntese, diremos que as produções do inconsciente só assumem o estado de “verdade” na prática freudiana quando, em função do trabalho analítico (via associação livre), ao mesmo tempo perdem e assumem seu caráter distintivo “inconsciente” em um processo repleto de resistências, censuras, dificuldades transferenciais. Perdem, na medida em que passam a ser conscientes; mas assumem, pois, tendo sido transpassadas ao consciente, seu anterior estado inconsciente se ilumina. Revela-se, assim, ao paciente o que lhe era desconhecido pela força da vontade – mas que, não obstante, era constitutivo de sua história.

Cura e cuidado. A prática psicanalítica freudiana é uma técnica (de tornar consciente o inconsciente, vencendo as resistências) que se realiza através de um método (da livre associação, via transferência). Se considerarmos, porém, a clínica psicanalítica apenas em sua dimensão técnica e metodológica, desprezaremos o que é, talvez, ainda mais essencial e distintivo da Psicanálise: o cuidado. Com o objetivo de situar a prática psicanalítica nessa dimensão não raro ignorada, será preciso que, agora, referenciemo-nos de modo introdutório à obra de Christian Dunker, *Estrutura e constituição da prática psicanalítica*<sup>12</sup>.

De acordo com Dunker (2011, p. 31-32), há três termos distintos na obra freudiana que definem o âmbito da prática psicanalítica: psicoterapia (*Psychotherapie*), tratamento (*Behandlung*) e cura (*Kur*). Esses termos não são utilizados a esmo por Freud, mas, ao contrário, com definida precisão em vista de qual âmbito da prática psicanalítica se está salientando em cada momento. Sempre que Freud se dedica a pensar a prática psicanalítica em sua dimensão psicoterápica, ele tende a circunscrever seus objetivos com o termo “restabelecimento”, em alemão, *Genesung*. Com outro termo de acepção menos simples, *Heilung* – que significa a “atividade e processo de sarar” –, Freud orienta a segunda finalidade da prática psicanalítica (em seu âmbito de tratamento). Por fim, quando Freud apresenta a prática psicanalítica como cura (*Kur*), o termo correspondente para o que se pode esperar da clínica é *Sorge*, cujo sentido se traduz primariamente por cuidado (DUNKER, 2011, p. 31-33)<sup>13</sup>. Eis, portanto, segundo Dunker, os três eixos constitutivos da prática psicanalítica que discernem suas concepções e finalidades:

## 10

“O conceito de inconsciente desde Freud marca definitivamente uma outra lógica em relação à lógica da consciência. Trata-se de um saber outro, porque se apresenta como se não pertencesse ou não implicasse o sujeito, na medida em que ele nada sabe sobre isto. É este saber não sabido que deverá ser construído em análise, a partir de um procedimento, o dispositivo da associação livre, que opera na dimensão da fala, e a partir de um artifício de inclusão da alteridade, a transferência. Sua efetividade não repousa, portanto, em conteúdos arcaicos que ficariam como que escondidos nas profundezas da mente. Sua efetividade se ancora numa práxis” (BALBI, 2005, p. 45).

## 11

Nas palavras de Freud: “Esse novo fato que, portanto, admitimos com tanta relutância, conhecemos como transferência. Com isso queremos dizer uma transferência de sentimentos à pessoa do médico, de vez que não acreditamos poder a situação no tratamento justificar o desenvolvimento de tais sentimentos. Pelo contrário, suspeitamos que toda a presteza com que esses sentimentos se manifestam deriva de algum outro lugar, que eles já estavam preparados no paciente e, com a oportunidade ensejada pelo tratamento analítico, são transferidos para a pessoa do médico” (FREUD, 1916[1996], p. 443).

## 12

É verdade que as análises de Dunker no livro supracitado extrapolam os limites da primeira tópica freudiana. Não obstante, a análise de Dunker é essencial para qualquer crítica epistemológica da Psicanálise, especialmente no que se refere ao conceito de “cuidado” e “cura”.

## 13

“Este termo existe em alemão, mas é de emprego raro, mas não ausente em Freud, trata-se do cuidado (*Sorge*). Curiosamente, a expressão *Sorge* se traduz tanto por cuidar de, quanto preocupar-se e ainda por tratar de. Estamos assim diante de um termo que compreende ambas as acepções anteriores psicoterapêutica (preocupar-se) e a clínica (tratar, mas além disso introduz uma nova ressonância semântica que ficara esquecida nas traduções, perdendo assim parte de sua autonomia: o cuidado” (DUNKER, 2011, p. 32).

1. Psicoterapia (Psychotherapie) → Restabelecimento (Genesung)
2. Tratamento (Behandlung) → Atividade/processo de sarar (Heilung)
3. Cura (Kur) → Cuidado (Sorge)

Deste modo, na prática psicanalítica, não há apenas um restabelecimento ao estilo das psicoterapias ou um procedimento de análise clínica das origens dos sintomas – seguido da adequação dos meios de tratamento. A Psicanálise é também *Sorge*, isto é, *cuidado*, um “regime especial e continuado de atenção” (DUNKER, 2011, p. 33). No entendimento do autor, o cuidado é algo como um acompanhamento necessário ao percurso analítico que visa dar conta da experiência empreendida ao longo do próprio processo, meditando sobre as causas e o futuro dos fenômenos ocorridos, além das consequências da própria análise na vida do praticante:

*Sorge* (cuidado), contudo, sugere ao mesmo tempo pequenas intervenções, associadas a um regime especial e continuado de atenção, como a que se deve praticar na arte da jardinagem. *Sorge* indica passividade e atividade do tempo [...]. Neste tempo costuma intervir a meditação sobre o ocorrido, as ponderações sobre as causas, as imprecações para que o caso não se repita. Durante todo o processo, mesmo depois dele e a causa dele, será preciso cuidado (*Sorge*). Vê-se assim como *Sorge* implica não apenas a cura como retorno da saúde, mas a experiência legada por seu processo, a integração, a história dos envolvidos, da cicatriz formada, dos conselhos recebidos e do sentido do evento... ou de sua falta de sentido (DUNKER, 2011, p. 33).

O cuidado está diretamente ligado ao movimento de percorrer o caminho psicanalítico, envolvendo a ampla reflexão sobre o sentido – e o sem sentido – deste percurso. Ademais, o cuidado parece não estar muito distante de uma experiência que se constrói ao longo da travessia clínica e que, de certa forma, não se perde inteiramente após o transcurso analítico.

Mas a que responde esse cuidado? Christian Dunker (2011, p. 39) argumenta que, em sua dimensão psicoterápica, a Psicanálise responde ao sofrimento do paciente, buscando o restabelecimento (*Genesung*) a um estado menos aflitivo; em sua visada de tratamento clínico, a Psicanálise não responde ao sofrimento, mas aos sintomas do paciente<sup>14</sup>. Todavia, o âmbito de cura (*Kur*) da prática psicanalítica, que se realiza através do cuidado (*Sorge*), responde a outro fenômeno: o mal-estar (*Unbehagen*). O termo *Unbehagen* é seguramente conhecido por sua presença no livro *O mal-estar na Civilização* (FREUD, 1930[1975]). Todavia, ao que parece, Dunker apresenta o fenômeno do mal-estar mais em sua dimensão clínica que política. De acordo com Dunker, o mal-estar se situa no que há de indeterminado e inespecífico da angústia, em uma dor existencial que é impossível de ser eliminada sem aniquilar aquele que dela padece:

O sintoma exige tratamento (*Behandlung*), o sofrimento pede por alívio (*Genesung*) e o mal-estar demanda cuidado. O sintoma pode ser curado (*Heilung*) e o sofrimento pode ser mitigado. Quanto ao mal-estar, não podemos prometer o restabelecimento do sujeito, entendido como um estado que substitua a miséria neurótica por um estado grandioso [...] Neste quesito, Freud contentava-se em propor alternativas como a possibilidade de amar, criar e trabalhar, no quadro da infelicidade banal. [...] A cura não se constrange às ambições negativas, presente na ideia da retirada dos sintomas ou de abreviação do sofrimento, ambas formas de redução, clínica e psicoterapêutica, do desprazer. A cura não apenas faculta amar e trabalhar, mas sugere que isso possa ser feito segundo uma nova forma de estar no mundo, uma forma que convida à criação e à invenção de outras maneiras de satisfação (DUNKER, 2011, p. 41).

## 14

Sobre a diferença entre sintoma e sofrimento, Dunker (2011, p. 40) argumenta: “ainda que o sofrimento expresse um saber sobre o sintoma, nem sempre este saber é reconhecível ou subjetivável pelo que sofre. O sofrimento pode ser retinto de indiferença ou remetido aos que convivem com a pessoa”.

## 15

Cf. (DUNKER, 2011, p. 42).

Com a presença da cura (*Kur*), realizada através do cuidado (*Sorge*), Freud dota a Psicanálise de uma direção mínima para lidar com o irremediável mal-estar, resistente às vias psicoterapêutica (metodológica, via associação livre) e clínico-investigativa (técnica, tornando consciente o inconsciente)<sup>15</sup>. Há, portanto, uma direção na prática psicanalítica que não se conforma ao uso restritivo do método da associação-livre com o objetivo técnico de tornar consciente o que é inconsciente. Essa *dimensão de cuidado*, que é constituinte da prática psicanalítica (junto ao método e à técnica), não serve apenas para regular os limites das duas outras dimensões. Igualmente, o cuidado não tem somente o intuito de que o paciente seja capaz de suportar a experiência analítica. O cuidado da clínica psicanalítica, acima de tudo, parece ser a dimensão da Psicanálise mais voltada a uma profunda mudança na constituição ética dos pacientes. Mesmo nos escritos anteriores a 1920, já é possível constatar a busca de Freud em ir além do sintoma manifesto, entendendo que não era suficiente encerrar apenas o sofrimento, mas, sim, operar uma revolução ética: sem se deixar impregnar por noções antecipadas, o cuidado psicanalítico está em busca de “outras maneiras de satisfação” que não as sintomáticas ou habituais (DUNKER, 2011, p. 41). Na medida em que acompanha o percurso analítico e leva o paciente a se questionar verdadeiramente sobre os seus desejos, o cuidado psicanalítico permite-lhe o processo da cura (*Kur*), a transformação ética.

## Conclusão

É correto admitir que não há uma linha evolutiva direta que partiria das práticas filosóficas antigas até chegar à prática psicanalítica. Nossa investigação, embora muito modesta, oferece-nos indícios para considerar que as estruturas da clínica psicanalítica e da prática filosófica helenística não são coincidentes. Tampouco é possível constatar uma inspiração freudiana nas práticas ascéticas antigas. Não há dúvidas que essas práticas, além de apartadas no tempo cronológico, estão igualmente distantes uma da outra no que concerne às suas disposições éticas, aos seus métodos, às suas práticas e constituições teóricas. Não obstante, mesmo sendo de naturezas distintas, a Psicanálise, ao menos em seu momento inaugural, foi estranhamente familiar – para lembrar um termo freudiano – às práticas filosóficas antigas. Não parece haver outra razão para isso senão a própria relação prática constituída entre a verdade e o cuidado.

Como o presente texto se esforçou em demonstrar, a Filosofia, nascida como uma prática, tornou-se uma disciplina eminentemente teórica no curso de sua existência. Essa alteração profunda nos domínios filosóficos, se não chegou a alterar inteiramente seus problemas, afetou a Filosofia na dimensão metódica de acesso à verdade, no sentido preciso em que passou a prescindir da necessidade de uma transformação espiritual no próprio filósofo para alcançar seu mais valioso ideal. Para dizer claramente, em quase toda a Filosofia Antiga, mas sobretudo na helenística, era necessário cumprir um percurso de profunda mudança ética para sair da ilusória sensação (platonismo), dos falsos julgamentos (estoicismo) ou dos temores desnecessários (estoicismo) e adentrar na alçada da verdade. No intuito de que essa transformação se realizasse inteiramente (e ao mesmo tempo, para certifi-cá-la), os mais diferentes dispositivos de mestria e de exercícios foram criados. Como efeito do encontro entre a transformação do sujeito em direção à verdade e o arranjo discipular, próprio da Filosofia Antiga, foi gerado o cuidar, o cuidado, que passou progressivamente a se constituir como a privilegiada via de encontro com a verdade.

Sem dúvida alguma, a psicanálise retomou a necessidade de transformação, de passagem por um percurso, para alcançar certa verdade. Mas a

verdade da psicanálise freudiana não é suprassensível, não é transcendental, não é necessariamente comum. A verdade que está em jogo na origem dos escritos freudianos é qualificada por um processo de interdição, cujo efeito é o não-aparecimento – na memória, na consciência – das representações, das ideias inconscientes (*unbewußten Vorstellungen*). Para ultrapassar a censura, a psicanálise propõe um “exercício”, se assim se pode chamar, um método, de associar livremente. Mas esse “exercício”, bem como a “revelação da verdade inconsciente”, ambos se encontram muito bem subordinados, em boa parte da obra freudiana, à dimensão de cuidado da prática psicanalítica. Se é verdade que, nos primeiros textos freudianos, o ímpeto era lançar-se à verdade inconsciente de qualquer modo, Freud, no entanto, torna-se cada vez mais atento à dimensão do cuidado, ao mal-estar que as verdades inconscientes despertam – e, acima de tudo, como Freud presenciou diversas vezes, à violência que o desvelamento dessas verdades suscitam, impedindo a continuidade do tratamento.

Devemos entender, por isso, que o acesso ao inconsciente – ou para dizer melhor, o desvelamento da “verdade do desejo”<sup>16</sup> – é secundário na prática psicanalítica freudiana? Esse problema deve ser melhor investigado. Por ora, é possível dizer apenas que, tal como nas práticas filosóficas helenísticas, onde a verdade deveria ser encontrada em um percurso, Freud, em uma operação epistemológica da maior importância, recolocou a necessidade de um percurso, de um cuidado para o conhecimento das verdades constitutivas humanas. Ao mesmo tempo, Freud retirou a verdade das especulações metafísicas e a atribuiu à experiência do homem moderno – mais especificamente, aos seus desejos e às suas relações com a cultura. Nesse âmbito preciso, e talvez em outros ainda a investigar, a origem da Psicanálise como prática não está certamente distante da filosofia prática presente na Antiguidade helenística.

16

Cf. (GARCIA-ROZA, 1998, p. 7-20).

## Sobre o artigo

**Recebido:** 11/03/2013

**Aceito:** 14/10/2013

## Referências bibliográficas

- BALBI, L. Anotações sobre o conceito de Inconsciente desde Freud. In: BERNARDES, A. **10x Freud**. Rio de Janeiro: Azougue, 2005, p. 45-65.
- BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BREUER, J; FREUD, S. Estudos sobre a histeria (1893). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 14, p. 191-252.
- DOMANSKI, J. **La philosophie, théorie ou manière de vivre**. Paris: Éditions du Cerf, 1996.
- DUNKER, C. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento**. São Paulo: Annablume, 2011.
- DUVERNOY, J.-F. **O epicurismo e sua tradição antiga**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FREUD, S. Cinco lições de psicanálise (1910). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 11, p. 17-66.

FREUD, S. O inconsciente (1915). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v.14, p. 191-252.

FREUD, S. Artigos sobre metapsicologia (1915). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 14, p. 123-248.

FREUD, S. Conferências introdutórias sobre a Psicanálise: transferência (1916). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 16, p. 433-449.

FREUD, S. Conferências introdutórias sobre a Psicanálise: ansiedade (1917). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 16, p. 457-481.

FREUD, S. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 18, p. 13-88.

FREUD, S. Dois verbetes de enciclopédia (1923). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 18, p. 287-314.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975, v. 21, p. 81-178.

FREUD, S. **Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung**. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924. Disponível em:

<[https://archive.org/details/Freud\\_1924\\_Geschichte\\_der\\_psa\\_Bewegung\\_k](https://archive.org/details/Freud_1924_Geschichte_der_psa_Bewegung_k)>. Acesso em: 12 jan. 2013.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1999. Vol. I

GALLEGOS, M. La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas. **Revista latino-americana de psicopatología fundamental**, v. 15, n. 4. p. 891-907, 2012.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

GARCIA-ROZA, L. A. **Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique**. Paris: Gallimard, 1995.

HADOT, P. **Exercices spirituelset philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?**. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.