

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
FACULDADE DE FILOSOFIA  
PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO**

**A TRANSFERÊNCIA NO *BANQUETE* DE PLATÃO  
Uma leitura a partir do *Seminário VIII* de Lacan**

**CURITIBA, 2014**

**VALMIR UHREN**

**A TRANSFERÊNCIA NO *BANQUETE* DE PLATÃO**  
**Uma leitura a partir do *Seminário VIII* de Lacan**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

**CURITIBA, 2014**

**VALMIR UHREN**

**A TRANSFERÊNCIA NO *BANQUETE* DE PLATÃO**  
**Uma leitura a partir do *Seminário VIII* de Lacan**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia.

COMISSÃO ORGANIZADORA

---

Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida – PUCPR (Presidente)

---

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR

---

Prof. Dr. Cesar Rey Xavier - UNICENTRO

**Curitiba, 07 de março de 2014**

***Estas reflexões são dedicadas aos meus irmãos da Ordem de São Basílio Magno, em especial ao Pe. Teodoro Haliski, osbm, e ao Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida.***

## **AGRADECIMENTOS**

Ao encerrar esta dissertação, quero deixar os meus agradecimentos:

À Ordem de São Basílio Magno, à qual eu pertencço.

Ao Pe. Teodoro Haliski, osbm, pela confiança e incentivo.

Aos colegas, padres e professores da Faculdade São Basílio Magno, pela troca de experiências de vida acadêmica.

De forma especial, ao Prof. Dr. Rogerio Miranda de Almeida, meu orientador, que com generosidade aceitou-me como orientando, e, principalmente, pela paciência que demonstrou ao apontar correções e sugestões, como também pelo seu apreço e respeito com relação à língua portuguesa.

Quero igualmente agradecer aos professores Dr. Francisco Verardi Bocca e Dr. Eládio Constantino Pablo Craia pelas valiosas observações e sugestões que apresentaram durante a qualificação desta dissertação.

Meus agradecimentos também ao professor Dr. Cesar Rey Xavier por ter gentilmente aceitado participar da banca de defesa.

À CAPES pelo apoio financeiro que me foi fornecido por meio de seu programa de bolsas de estudos.

“O ponto em torno do qual gira todo O *Banquete* e, talvez, todos os diálogos de Platão: só há desejo quando experienciamos a falta de algo e, inversamente, não há desejo lá onde não há nenhuma falta.”

Rogério Miranda de Almeida, *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*.

## RESUMO

Estas reflexões têm como objetivo principal ressaltar e examinar o conceito de transferência no *Banquete* de Platão a partir das análises e da perspectiva de Jacques Lacan. Com efeito, esta problemática, intuída e desenvolvida por Sigmund Freud – e reelaborada depois por Jacques Lacan –, é um dos conceitos basilares da psicanálise. Neste sentido, podemos também dizer que se trata de um dos conceitos fundamentais da filosofia da linguagem, na medida em que o que está em jogo é a questão do sujeito, o sujeito do desejo ou, mais exatamente, o sujeito que fala e, portanto, simboliza, significa. Todo pedido, toda demanda, já é indicativo de uma falta, de uma hiância que caracteriza o sujeito. Trata-se, do ponto de vista da psicanálise, do sujeito do inconsciente, com suas implicações ou incidências sobre a filosofia, vale dizer, sobre a questão da subjetividade e de tudo aquilo que a linguagem manifesta: o recalque, a falta, a perda, o pedido, o amor. Na verdade, seria mais exato falar em “pedido de amor”. São estes os temas que desenvolveremos ao longo deste estudo, cujo itinerário se desenrola da seguinte maneira. Capítulo Primeiro: as vicissitudes do conceito psicanalítico de transferência; Capítulo Segundo: Eros no *Banquete* de Platão e no *Seminário VIII* de Lacan; Capítulo Terceiro: Alcibíades e a transferência sobre Sócrates.

## ABSTRACT

These reflections aim principally at underscoring and examining the concept of transference in Plato's *Symposium* from the point of view of Lacan's analyses. As a matter of fact, this question, which Sigmund Freud intuited and developed – and Jacques Lacan further reworked – is one of the essential concepts of psychoanalysis. In this sense, we can also affirm that it is a fundamental concept of philosophy of language, too, for the main question is that of the subject, the subject of desire or, more exactly, the subject that speaks and, therefore, symbolizes and signifies. Indeed, every request, every wish or demand points to a lack, to a gap, that characterizes the subject. From the psychoanalytical point of view, we deal with the subject of the unconscious and with all the implications and consequences it has on the philosophy of language, that is, the question of subjectivity and of everything expressed by language, such as repression, the lack, the lost, the demand, and love. Actually, it is more exact to speak of a “demand of love”. These are, therefore, the themes that we will develop throughout this study, which unfolds as follows: In the First Chapter, we analyze the vicissitudes of the concept of transference; in the Second Chapter, we deal with Eros in Plato's *Symposium* as well as in Lacan's 8<sup>th</sup> Seminar; the Third Chapter examines the personality of Alcibiades in relation to the concept of transference towards Socrates.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| AS VICISSITUDES DO CONCEITO PSICANALÍTICO DE TRANSFERÊNCIA.            | 13  |
| 1.1. Os pressupostos da transferência.....                             | 16  |
| 1.2. Magnetismo animal e a hipnose.....                                | 17  |
| 1.3. Jean Martin Charcot e a Salpêtrière.....                          | 19  |
| 1.4. Freud na Salpêtrière.....   | 21  |
| 1.5. 1.5. Josef Breuer e o método catártico .....                      | 23  |
| 1.6. Freud e a transferência. ....                                     | 29  |
| 1.7. Jacques Lacan e o conceito de transferência.....                  | 32  |
| 2. EROS NO <i>BANQUETE</i> DE PLATÃO E NO SEMINÁRIOVIII DE LACAN ..... | 40  |
| 2.1. Platão e os diálogos .....  | 40  |
| 2.2. Do “amor simples” ao Eros do <i>Banquete</i> .....                | 44  |
| 2.3. Estrutura, finalidade e dinâmica do <i>Banquete</i> .....         | 47  |
| 2.4. Fedro: Eros como o mais antigo dos deuses.....                    | 50  |
| 2.5. Pausânias: Eros e a sua dualidade.....                            | 52  |
| 2.6. Erixímaco, Eros é a harmonia. ....                                | 54  |
| 2.7. Aristófanes e o mito do andrógino.....                            | 58  |
| 2.8. Agatão: Eros como princípio ativo.....                            | 63  |
| 2.9. A Dialética Socrática .....                                       | 66  |
| 3. ALCIBÍADES E A TRANSFERÊNCIA SOBRE SÓCRATES .....                   | 71  |
| 3.1 O Aspecto geral do mito e a ascendência de Eros .....              | 75  |
| 3.2. Eros e desejo.....  | 78  |
| 3.3. O Signo: o significado e o significante .....                     | 81  |
| 3.4. Pulsão e desejo .....   | 84  |
| 3.5. A Pessoa de Sócrates enquanto <i>ágalma</i> .....                 | 89  |
| 3.6. Eros e transferência .....  | 93  |
| 4. CONCLUSÃO.....  | 100 |
| 5. REFERENCIAS .....   | 105 |

## INTRODUÇÃO

Este escrito tem por objetivo estudar e analisar a questão da transferência tal qual ela se desenrola no *Banquete* de Platão e, mais especificamente, entre os personagens Sócrates e Alcibíades. Para isso nós nos serviremos das intuições que desenvolveu Jacques Lacan no seu seminário intitulado: *A transferência*. Ajunte-se que, para alcançar este objetivo, faremos também uma incursão pela obra de Freud – começando pelos escritos sobre a histeria – a partir da qual lançaremos uma ponte para examinar a transferência em Lacan e, depois, as suas análises sobre *O banquete* e, mais especificamente, sobre a relação Sócrates – Alcibíades.

Como se sabe, a transferência, enquanto um dos conceitos fundamentais da psicanálise – juntamente com o inconsciente, o recalque, a resistência, as pulsões, a repetição – é de capital importância não somente para a psicanálise em particular, mas para a filosofia em geral. Lembre-se que o inventor da psicanálise se debruça – já desde os primeiros escritos e desde as primeiras experiências que tivera ao frequentar as famosas explicações do mestre Charcot – sobre a problemática da transferência que faziam os pacientes sobre o médico neurologista. Evidentemente, Freud estava ainda longe de desenvolver em toda a sua clareza e precisão esta questão que, somente mais tarde, através da experiência analítica, viria explicitar-se e impor-se nos seus mais diversos desdobramentos. Certo, nota-se nos escritos de Freud bastante resistência, e mesmo uma hostilidade com relação à filosofia. No entanto, não se pode negar que a psicanálise – e o conceito de transferência sobre o qual se desenvolverá este estudo – irão contribuir para uma melhor compreensão e análise daquelas questões inerentes à própria filosofia: a linguagem, o desejo, a escrita e os constituintes principais que estas questões declinam, tais como o símbolo, o signo, o significante e o significado. Ora, são principalmente estas questões que

Lacan irá explorar e desenvolver a partir de sua própria teoria e experiências analíticas.

A transferência, portanto, ocupa um lugar privilegiado não somente na prática analítica lacaniana, mas também nas teorias que este pensador aplicou à sua leitura de textos filosóficos. É o que veremos, por exemplo, no *Banquete* de Platão e, principalmente, nas relações que se desenrolam entre os personagens e nas narrativas que o compõem. Nas nossas reflexões, porém, iremos privilegiar dois personagens – Sócrates e Alcibíades – para os quais vemos também convergir o interesse e o foco das análises de Lacan para ilustrar o conceito psicanalítico de transferência.

Como veremos, o conceito de transferência se desenvolverá à medida mesma em que se desenvolveram as outras descobertas de Freud que, direta ou indiretamente, estão ligadas a este conceito. Notar-se-á, por outro lado, que desde a fundação da psicanálise, na passagem do século XIX para o século XX, existe uma aproximação entre a psicanálise e a filosofia. Essa aproximação se deu independentemente do fato de ambas terem tido a intenção explícita de cooperarem uma com a outra. Pois o que realmente conta é que os seus conceitos respectivos se entrecruzam e se enriquecem reciprocamente.

De resto, a psicanálise se desenvolveu a partir das observações sobre a histeria e sobre outros fenômenos psicológicos. Foi a partir da convergência da psicanálise com a filosofia que emergiu a questão da linguagem e, mais especificamente, a questão do sujeito, sujeito enquanto falta ou, mais precisamente, enquanto tentativa de completar aquilo que falta, através da linguagem. Em última instância, o que está em jogo é a questão do desejo. Segundo Freud, o sujeito de que se ocupava a filosofia estava inscrito no campo da consciência. Quanto à psicanálise, o sujeito é um sujeito do inconsciente. Pode-se, pois, dizer que a psicanálise veio ressaltar o descentramento do sujeito, fazendo assim aparecerem os mecanismos do recalque e da transferência.

Esta é a razão pela qual julgamos que uma obra filosófica, como *O banquete* de Platão, é de crucial importância para fazer relevar não somente a questão da transferência, mas também aquelas outras questões a que ela remete: o sujeito, o desejo e a transferência.

A partir destas considerações, o nosso estudo se desenvolverá através de três capítulos. O primeiro capítulo descreverá o conceito de transferência nas suas origens e no seu desenvolvimento ao longo da obra de Freud. Evidentemente, nos apoiaremos também na teoria analítica de Lacan para ampliar e aprofundar este conceito.

No segundo capítulo, continuaremos a análise do conceito de transferência fazendo, porém, ressaltar as suas relações com *O banquete* de Platão. Em outros termos, nós nos apoiaremos no *Banquete* e nas análises que desenvolve Lacan sobre a questão da transferência. As duas obras de referência principal serão, portanto, *O banquete* e o *Seminário VIII*.

No terceiro e último capítulo, centraremos mais uma vez nossas reflexões sobre a questão da *transferência*, fazendo ressaltar os dois personagens do *Banquete* que, na nossa perspectiva, mais apontam para essa problemática: Sócrates e Alcibíades. Com isto acentuaremos as implicações e consequências que a transferência suscita: a capacidade que ela tem de revelar e, ao mesmo tempo, de velar ao sujeito o objeto de seu desejo a partir da demanda de amor que ele dirige ao desejo do analista.

## CAPÍTULO I

### AS VICISSITUDES DO CONCEITO PSICANALÍTICO DE TRANSFERÊNCIA.

Neste capítulo, discorreremos brevemente sobre o contexto no qual surgiu a psicanálise, como também sobre as intuições pelas quais emergiram alguns de seus conceitos fundamentais. Avançaremos também a questão da origem do conceito psicanalítico de transferência, que desenvolveremos mais especificamente no *Capítulo II*.

Para alcançar este intento, nós nos apoiaremos em alguns pressupostos, como o magnetismo animal, método estudado e aplicado por Franz Mesmer. Apoiar-nos-emos também nas experiências que desenvolveu o médico neurologista francês Jean Martin Charcot com as histéricas e histéricos no Hospital Salpêtrière. Nós nos serviremos igualmente das intuições que Freud hauriu das conferências do neurologista francês com as histéricas e histéricos daquele mesmo hospital.

Este arcabouço teórico, nós o somaremos às intuições de Josef Breuer, que depois de fundar o método catártico, escreve junto com Freud a obra, *Estudos sobre a Histeria*. Esta serviu para iluminar o início da prática psicanalítica, oferecendo subsídios para que se desenvolvessem as primeiras intuições sobre o inconsciente e, mais precisamente, sobre o recalque e a transferência.

Através, portanto, deste exame do desenvolvimento da psicanálise esperamos poder efetuar uma ponte ligando estas duas obras fundamentais: *O Banquete* de Platão e o *Seminário VIII* de Jacques Lacan, intitulado: *A transferência*. Ajuntemos que, embora já se tenha muito explorado a questão da transferência, consideramos este tema essencial não somente por ser ele importante para a teoria e a prática analíticas, mas também por ele estar essencialmente ligado à filosofia da linguagem.

Ora, apresentando-se o sujeito como uma experiência original, tomamos como ponto central das nossas análises o conceito de transferência, na medida em que este se revela como uma via que permite à psicanálise efetuar a cura propriamente analítica e, ao mesmo tempo, entender as vinculações do inconsciente com a linguagem e as relações sociais do sujeito. A transferência é, portanto, aquilo que manifesta e estrutura o sujeito enquanto lugar de formação pela linguagem e pelos laços sociais. Deduz-se, assim, que a transferência é fundamental não só para a experiência analítica, mas também para a problemática da linguagem enquanto constituinte do sujeito.

Na prática analítica, a transferência ocorre quando o analisando transfere para o seu analista uma representação, uma ideia, um fantasma entendidos como sintomas. O sintoma surge como um sinal, como algo que aponta para outra coisa que não está integrada, subjetivada ou simbolizada pelo sujeito. Ele se apresenta, pois, como um distúrbio, como algo que incomoda, que pode causar sofrimento, como, por exemplo, na compulsão à repetição. Ele pode também se mostrar como um mal estar descrito com palavras singulares e metáforas inesperadas. Mas, quer seja um sofrimento, quer seja uma palavra singular para descrever um sofrimento, o sintoma é antes de tudo um ato involuntário, produzido além de qualquer intencionalidade e de qualquer saber consciente. É um ato que remete não necessariamente a um estado doentio, mas que aponta para uma dinâmica e um processo inconsciente. *O sintoma é para o sujeito uma manifestação do inconsciente*, desde que ele consiga vê-lo como tal. O que possibilita a transmissão do sintoma é o amor, ou a transferência. O paciente *diz* sem saber o que está dizendo e este *dizer* é uma forma de tentar ocupar o vazio, preencher a falta, que estão nele próprio. Pode-se afirmar que o paciente é movido por uma hiância, e o que é faltante é a prova que nesta questão a retribuição é sempre incompleta e, portanto, *desejada*.

No tocante à transferência, e no contexto da análise clínica, o analisando, em um primeiro momento, acredita que o analista pode solucionar o seu problema com um *saber* do qual ele, o analisando, supõe ser o analista o detentor. O sujeito procede através da linguagem e, nesse processo, deseja algo que não possui, acreditando que o que lhe falta está fora dele, isto é, no Outro. O *Outro* no sentido lacaniano do termo. Trata-se de uma lacuna a ser preenchida que anteriormente se fazia presente na figura de um sujeito sem um outro, de um sujeito que viria tamponar esta lacuna. Esta dinâmica é suscetível de ser falseada pela sensação de que esta incompletude pode ser incondicionalmente satisfeita pelo analista. Esta dinâmica de envio do pedido ao Outro e do desejo de que este pedido seja reconhecido e atendido é o que tanto Freud quanto Lacan chamam de transferência. Laplanche e Pontalis a definem deste modo:

O processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de certo tipo de relação estabelecida com eles, e eminentemente, no quadro da relação analítica. Trata-se de uma repetição de protótipos infantis vivida com sentimento de atualidade acentuada. A transferência é classicamente conhecida como o terreno em que se dá a problemática de um tratamento psicanalítico, pois é a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que caracterizam este tratamento.<sup>1</sup>

Há, pois, na transferência um elemento fundamental caracterizado pela fala do analisando e pela escuta do analista, e que se dá no transcorrer do processo analítico. Como destaca o próprio Freud, a transferência está também relacionada, e de maneira essencial, com a compulsão à repetição. De acordo com suas próprias palavras: “A

---

<sup>1</sup> LAPLANCHE, J. & PONTALI, J-B. *Vocabulário de Psicanálise*. 2º ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004, art.: Transferência.

transferência é, ela própria, apenas um fragmento da repetição e a repetição é uma transferência do passado esquecido, não apenas para o médico, mas também para todos os outros aspectos da situação atual. Quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação da repetição substituirá o recordar, pois o recordar ideal do que foi esquecido, que ocorre na hipnose, corresponde a um estado no qual a resistência foi posta completamente de lado.”<sup>2</sup> Entretanto, a transferência não é um termo tão somente da psicanálise. Trata-se, antes, de um fenômeno psíquico presente em todas as relações humanas: médico e paciente, professor e aluno, mestre e discípulo, entre outros. Esse tema é recorrente na literatura, nos cenários cinematográficos, nos relatos de pacientes, no consultório, em suma, no cotidiano.

O conceito de transferência na psicanálise se desenvolveu, portanto, a partir de alguns pressupostos teóricos e práticos que foram sendo revistos e reelaborados por Freud e que propiciaram uma melhor compreensão do que viria a impor-se como um termo técnico.

### 1.1. OS PRESSUPOSTOS DA TRANSFERÊNCIA.

Para melhor compreendermos este conceito, como também os desdobramentos que confluíram para caracterizá-lo, procederemos a uma retrospectiva histórica, onde também esperamos compreender o surgimento da psicanálise. Assim, observaremos como os primeiros sinais do que entendemos hoje por transferência apareceram já no magnetismo de Franz Anton Mesmer e depois no método terapêutico de Jean Martin Charcot.

---

<sup>2</sup>FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir e elaborar*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 198.

Posteriormente, evocaremos as intuições de Freud nas preleções de Charcot, quando este tratava das mulheres afetadas pela histeria. Vale ressaltar que o criador da psicanálise observa que a transferência se revela como um obstáculo e também como um instrumento fundamental para a técnica psicanalítica. Isso se torna mais claro após o desdobramento da técnica de Mesmer, chamada de magnetismo animal, e da técnica estudada por Charcot como veremos depois.

## 1.2. MAGNETISMO ANIMAL E A HIPNOSE.

A hipnose foi precedida primeiramente pelo mesmerismo. Como afirma Garcia Roza: “Um dos pressupostos do mesmerismo era de que os seres animados estavam sujeitos às influências magnéticas, pois os corpos dos animais e do homem são dotados das mesmas propriedades que o imã”<sup>3</sup>. Este magnetismo animal é assim chamado porque era capaz de penetrar nos objetos e atuar sobre eles à distância. O magnetismo podia assim curar distúrbios nervosos, restaurar o equilíbrio entre o nível magnético do paciente e o nível prevalente do ambiente. A notoriedade de Franz Anton Mesmer se difundiu de tal modo, que era impossível atender a todas as solicitações. As enormes filas faziam com que Mesmer criasse uma forma de magnetização em grupo utilizando a água. “Este método ficou conhecido como fluidismo”.<sup>4</sup>

Depois do mesmerismo ter enfrentado muitas críticas sendo, inclusive, considerado um charlatanismo foi abandonado e a partir do século XVIII impôs-se uma nova técnica inventada por James Braid<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> GARCIA ROZA L.A. *Freud e o Inconsciente*. 18ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p.31.

<sup>4</sup> GARCIA ROZA L.A. *Op. cit.*, p. 31

<sup>5</sup> **James Braid**(1795-1860). Foi médico e cirurgião escocês e um dos pioneiros cientistas modernos a trabalhar clínica e investigativamente com o estado hipnótico e com a sua indução.

chamada de hipnose propriamente dita, que descarta o magnetismo animal. O importante da técnica hipnótica é que ela não faz apelo algum a fluidos magnéticos e a nenhum poder do hipnotizador. Segundo Garcia Roza: “O efeito obtido depende apenas do estado físico e psíquico do paciente. Sendo assim, uma vez obtido o efeito hipnótico o poder é todo ele depositado no médico, que passa a dispor inteiramente do corpo do paciente”<sup>6</sup>.

Na hipnose, já podemos detectar aquilo que, mais tarde, Freud chamará de transferência. Com efeito, na relação que o médico estabelece com o paciente pode-se dizer que existe uma influência pessoal sua como algo fundamental para o bom andamento do trabalho terapêutico. Podemos constatar que a relação entre o médico e o paciente, ou entre o magnetizador e o paciente, é marcada por uma trajetória do tratamento que se dá através de um vínculo já estabelecido entre ambos. Há, pois, uma correspondência entre hipnose e transferência, a partir do mesmerismo, nasce o hipnotismo e o agente dessa prática passa a dispor de um controle sobre a mente e sobre o corpo do paciente. Essa técnica, reforçada pela neurologia, vai transformar-se no tratamento que introduziu o neurologista da clínica de Salpêtrière, Jean Martin Charcot.<sup>7</sup>

---

É considerado o iniciador da hipnose científica. Trabalhando com hipnose, em 1842 cunhou o termo "hipnotismo" para se referir ao procedimento de indução ao estado hipnótico. Essa escolha deveu-se a acreditar, na ocasião, tratar-se de uma espécie de "sono artificial", numa alusão a *Hipnos*, deus grego do sono. Reconhecido o equívoco - por ele mesmo - não mais foi possível corrigir a impropriedade do termo, pois já se achava consagrado.

<sup>6</sup> GARCIA ROZA L.A. *Freud e o Inconsciente. Op. cit.*, p.32.

<sup>7</sup> O Hospital da Salpêtrière ou Pitié-Salpêtrière é um hospital de Paris. Projetado por Louis Le Vau e construído no século XVII para ser uma fábrica de pólvora (o nome deriva do francês *salpêtre*; em português, salitre, um ingrediente da pólvora), o prédio, foi, quinze anos depois, convertido em depósito de pobres, mendigos, desocupados e marginais diversos, que pudessem perturbar a ordem da cidade de Paris. Eventualmente serviu de prisão para prostitutas e local para manter afastados da sociedade os doentes mentais, os criminosos insanos, epiléticos e os desvalidos em geral. No período da Revolução Francesa, foi tomado pela multidão, que libertou as prostitutas. Outras (provavelmente mulheres doentes mentais) foram assassinadas. Desde a Revolução, *Salpêtrière* serviu como asilo e hospital psiquiátrico para mulheres. Um dos seus mais famosos professores, Jean-Martin Charcot é conhecido como o pai da neurologia moderna. Atualmente *Salpêtrière* é um centro hospitalar universitário, que engloba a maioria das especialidades médicas.

Este era, efetivamente, um hospital parisiense para homens e mulheres com doenças mentais que se notabilizou por ser o maior da época, chegando a atender a mais de seis mil pacientes. A partir de Charcot, a hipnose obteve maior reconhecimento profissional nos círculos médicos, pois este era o método utilizado pelo neurologista, no qual os pacientes, sob o efeito hipnótico, permaneciam num estado alterado de consciência. A contribuição mais importante de Charcot, a partir dos seus estudos e da experiência médica consiste segundo Schultz nisto: “A partir da descrição dos sintomas da histeria e do uso da hipnose, adotou-se a terminologia médica, facilitando assim a aceitação da técnica pela academia Francesa de Ciências<sup>8</sup>”. A partir disto, Charcot passou a ser considerado como aquele que deu status médico ao fenômeno histérico. Mas o que é a histeria?

A palavra histeria tem sua etimologia do grego *hystéra* que significa útero. Até Charcot acreditava-se que somente as mulheres sofriam destes sintomas histéricos, caracterizados por sonambulismo, convulsões, alucinações, perda da fala e das sensações, como também da memória. Duas questões faziam respeito ao termo histeria: ou é uma irritação dos órgãos sexuais femininos, que pode ser tratada mediante pressão e aplicação de gelo sobre ovários, ou e ataques cirúrgicos sobre o clitóris, ou seja,

trata de algo imaginário, um mero fingimento das mulheres. Charcot rejeita essas duas hipóteses e descreve a histeria como uma neurose. O que desconcertava os médicos é que os pacientes histéricos não mostravam nenhum problema orgânico.

Quando os histéricos ou as histéricas eram hipnotizados, os sintomas observados e apresentados pelos pacientes desapareciam.

---

<sup>8</sup> SCHULTZ, P. Duane e SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. 8ª Ed., São Paulo: Thompson. 2007, p. 352.

Charcot, através da hipnose, conseguia deslocar o sintoma de uma pessoa para outra. Porém, quando as pessoas retornavam ao estado normal de consciência, os sintomas simultaneamente, também, retornavam.

A partir dos trabalhos que Charcot realizava com as histéricas e os histéricos, a histeria propriamente dita, denominada doença do útero, desde o tempo do médico Hipócrates, passa a mostrar novas perspectivas tais como a existência ou não existência de uma lesão anatômica, relativa a determinados sintomas. Isto era para a psiquiatria do século XIX, um fator de extrema importância. Conforme explica Garcia Roza: “A anatomia patológica começava a ser vista nessa época, como o único meio de inclusão da medicina no campo das ciências exatas, sendo esperado do médico que suas investigações clínicas fossem acompanhadas por investigações anatomopatológicas que oferecessem, ao nível do corpo, a lesão referente aos distúrbios observados.”<sup>9</sup>

Nesta perspectiva, pode-se dizer que se formam dois grandes grupos de doenças: as com lesões orgânicas identificáveis pela anatomia patológica, e as neuroses, que eram perturbações sem lesões, nas quais a sintomatologia não apresentava a regularidade desejada. Charcot intuiu, a partir daí, processos que mostrariam que a histeria é uma doença que escapa às mais penetrantes investigações anatômicas. Conforme declara Garcia Roza:

“Ao produzir a separação da histeria com respeito à anatomia patológica, Charcot a introduz no campo das perturbações fisiológicas do sistema nervoso, e em função disso procura novas formas de intervenção clínica, dentre as quais a hipnose vai se constituir na mais importante.”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cf. GARCIA ROZA L.A. *Freud e o Inconsciente. Op. cit.*, p. 31.

<sup>10</sup> GARCIA ROZA L.A. *Freud e o Inconsciente. Op. cit.*, p. 33.

A partir destas constatações, o lugar do histérico, ou da histérica, passa a ser o hospital e não mais o asilo. Mas é a partir exatamente nesse ponto, que o histérico passa a ser investido de um poder sobre o médico equivalente ao que este possuía sobre ela. Conforme declara Garcia Roza: “Por efeito da imposição do médico, os pacientes histéricos passam a fornecer os sintomas que lhes eram exigidos. A grande surpresa foi que, os pacientes passaram a oferecer muito mais do que era solicitado e ao mesmo tempo constituíam o médico como neurologista.”<sup>11</sup>

Junto a esses médicos estava Sigmund Freud. Freud chegou a Paris em outubro de 1885 depois de ter recebido uma bolsa de estudos para poder continuar seu aprendizado em neuropatologia. Ele sabia que poderia reunir um grande acervo de material clínico que em Viena era de difícil acesso. Foi em Paris, no hospital Salpêtrière, que Freud conheceu Charcot e o método hipnótico.

#### 1.4. FREUD NA SALPÊTRIÈRE.

Segundo Freud, Charcot tinha cerca de sessenta anos quando assumiu e começou a chefiar a sessão clínica, a partir da criação da cátedra de Neuropatologia, confiada a ele. Sobre Charcot, o próprio Freud relata o seguinte: “Possuía vivacidade e jovialidade e a perfeição formal no falar que costumamos atribuir ao caráter da nacionalidade francesa; ao mesmo tempo mostrava paciência e amor pelo trabalho.”<sup>12</sup> A atração exercida por semelhante personalidade logo levou Freud a limitar suas visitas a um único hospital e a buscar os ensinamentos de um único pensador.

---

<sup>11</sup>GARCIA ROZA L.A.. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>12</sup>FREUD, Sigmund. *Publicações Pré Psicanalíticas e Esboços Inéditos*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago. 1996, p.41.

A presença de Freud em Paris, no hospital, durante as lições do mestre Charcot, contribuiu para que ele intuísse que por detrás dos sintomas histéricos demonstrados a partir da hipnose, havia algo mais, isto é, um conteúdo da ordem do inconsciente. A partir desses estudos, o inconsciente adquire leis de funcionamento que se expressam através de sonhos, lapsos, esquecimento de nomes próprios e atos falhos. Pelos atos falhos pode o sujeito aceder indiretamente à realidade do seu desejo.

Freud elabora a ideia de inconsciente a partir dos fenômenos histéricos que ele próprio observou através da prática analítica, do comportamento da sociedade vienense e das leituras que fazia na literatura médica da época. Ele aprofundará o conhecimento do fenômeno da histeria através dos sintomas, isto é, pela manifestação orgânica de conflitos inconscientes sem alteração perceptível do sistema nervoso. Por isso, é errôneo afirmar que a histeria é uma doença do sistema nervoso, pois, nas históricas do tempo de Freud, não foram encontradas quaisquer alterações de cunho neurológico. Logo, a histeria não é da ordem da anatomia e se chama Histeria justamente por não ser orgânico. Sobre a histeria, Laplanche e Pontalis fazem as seguintes observações:

“No fim do século XIX, particularmente sob a influencia de Charcot, o problema colocado pela histeria ao pensamento médico e ao método anatômico clínico reinante estava na ordem do dia. Muito esquematicamente, podemos dizer que a solução era procurada em duas direções; ou na ausência de qualquer lesão orgânica, referir os sintomas histéricos à sugestão, a auto sugestão e mesmo à simulação, ou dar à histeria a dignidade de uma doença como outras, com sintomas tão definidos e precisos, quanto, por exemplo, uma afecção neurológica. Caminho esse seguido por Breuer e Freud que os levou a ultrapassar essa oposição. Freud como Charcot - consideram a histeria como uma doença psíquica bem definida, que exige uma etiologia específica. Por outro lado, procurando estabelecer o mecanismo psíquico, ligou-se a toda uma corrente que considera a histeria uma doença por representação. O esclarecimento da

etiologia psíquica da histeria é paralelo às descobertas principais da psicanálise tais como o inconsciente, o recalque, a identificação e a transferência.”<sup>13</sup>

Portanto, as primeiras intuições acerca da transferência aconteceram a partir da prática psicanalítica que se utilizava da hipnose, fenômeno este que ocorria a partir da sugestão do médico. Já vemos aí um primeiro passo na direção daquilo que Freud intuirá como sendo o fenômeno da transferência, ou seja, a relação “amorosa” que se estabelece, no curso da análise, entre o analista e o analisando. Salientemos mais uma vez que Freud não teve essas intuições sozinho, porquanto ele contava com o auxílio de investigadores importantes do aparelho psíquico, tais como Josef Breuer. É deste último que iremos tratar agora.

### 1.5. JOSEF BREUER E O MÉTODO CATÁRTICO

O método catártico se revelou de suma importância para a construção da teoria do inconsciente. Ele é importante também para melhor entendermos a transferência. Na verdade o método catártico de Joseph Breuer modifica o método hipnótico de Charcot, pois, ao invés de impor ao paciente uma sugestão proibitiva do sintoma, ele começou a explorá-lo. Assim, a situação traumática do sujeito era *revivida*, possibilitando liberar o afeto que estava inacessível, porque inconsciente. Através deste processo, Josef Breuer introduziu o uso investigativo do sintoma, ao invés considerá-lo a partir da simples sugestão.

---

<sup>13</sup>LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 514.

O uso investigativo no método catártico foi possibilitado pela história de Berta Pappenheim, conhecida nos trabalhos publicados por Freud como a fictícia Anna O. Ela foi também uma paciente de Breuer e, no decorrer do tratamento, demonstrou ter forte necessidade de manter a ligação com seu médico. A relação entre Breuer e Anna O. deu-se de forma muito conturbada, pois, depois de muitas sessões, ambos foram afetados pela relação transferencial. Sobre esta relação Garcia Roza observa:

“Após a paciente ter se enamorado de seu médico eles se separam; o tratamento é abandonado. Mas logo o estado da paciente obriga-a a fazer uma segunda tentativa de análise, com outro médico. O que acontece a seguir é que ela sente ter se enamorado deste segundo médico também; e, se romper com ele e começar outra vez, o mesmo acontecerá com o terceiro médico, e assim por diante. Este fenômeno, que ocorre constantemente e que é, como sabemos, um dos fundamentos da teoria psicanalítica, pode ser avaliado de dois pontos de vista: a partir do médico e o da paciente que dele necessita”.<sup>14</sup>

Anna O., segundo os relatos da época, era uma mulher inteligente, atraente e apresentava sintomas profundos de histeria, incluindo paralisia, perda de memória, deterioração mental, náuseas, distúrbios visuais e orais. “Os primeiros sintomas apareceram quando ela cuidava do pai, que sempre a mimara e estava próximo de morrer.”<sup>15</sup>

Quando Josef Breuer iniciou o tratamento com Anna O., utilizava-se da hipnose. Sobre a hipnose, Breuer pensava que enquanto a paciente estivesse hipnotizada, se lembraria de experiências específicas que pudessem ter originado alguns daqueles sintomas. Nas sessões analíticas

<sup>14</sup>GARCIA ROZA L.A. *Op. cit.*, p. 210.

<sup>15</sup> Cf. SCHULTZ, P. Duane e SCHULTZ, *Op. cit.*, p. 357.

a paciente relatava os incidentes perturbadores ocorridos durante o dia e, depois de narrá-los, alegava, algumas vezes, sentir-se aliviada dos sintomas. A essa verbalização ele dava o nome de “limpeza de chaminé”, processo que também ficou conhecido pelo nome de “cura pela palavra.”<sup>16</sup> Este processo tornou-se tão eficaz que Breuer pôde até mesmo diminuir a dose dos narcóticos que a tranquilizavam e aliviavam suas dores.

No entanto, Freud, admitia que a eficácia de um tratamento de pacientes neuróticos dependia também – talvez e principalmente - do desenvolvimento de *uma relação pessoal e íntima entre paciente e analista*. Convém mais uma vez lembrar que estamos aqui diante dos primeiros passos de um dos conceitos fundamentais de Freud, a *transferência*. Esta relação analista paciente se manifestava de maneira evidente, como já falamos, a partir das sessões entre o Breuer e Ana O. Mas esta afinidade não se dava de maneira tranquila. Pelo contrário, ela exprimia também um caráter perturbador, doloroso, incômodo. Sublinhe-se também que a transferência é uma relação que se dá não somente por parte do analisando, mas também por parte do analista. É o que hoje se chama tecnicamente pela expressão de *contratransferência*. Ora, a relação de Breuer com sua paciente o perturbou de tal modo que, em alguns momentos, ele pensou em deixar de atendê-la. E foi, de fato, o que aconteceu.

Estes fenômenos e este processo levaram Freud e Breuer a juntos escreverem a obra intitulada: *Estudos Sobre a Histeria*, publicada em 1895. Nesta obra, os dois médicos chegaram à conclusão de que as histéricas os histéricos sofrem de memórias dolorosas, penosas, de natureza traumática. Ademais, essas memórias traumáticas são patogênicas, isto é, capazes de produzir verdadeiras doenças. Em geral, essas memórias traumáticas não se desgastam, mas permanecem como uma força ativa inconsciente que condiciona e determina o comportamento do paciente. Essas memórias dolorosas, que não se

---

<sup>16</sup> Cf. SCHULTZ, P. Duane e SCHULTZ, Sydney Ellen. *Op. cit.*, p. 357

deixam facilmente abolir, podem ser deslocadas, encobertas e disfarçadas a ponto de o paciente não mais reconhecê-las. Elas se acham, pois, empurradas, por assim dizer, para o inconsciente. Este processo é conhecido pelo nome de recalque.

Ora, uma vez recalçada uma ideia, ou uma representação, estas se tornam, para dizê-lo de maneira paradoxal, uma “memória inconsciente”, pois elas não mais se exprimem de modo consciente, ou conhecido diretamente pelo sujeito. O acesso a estas ideias só pode agora ser feito de maneira indireta, fenômeno este que se destaca de maneira privilegiada no curso da análise. Digamos que a sua energia ou seu afeto emocional foi obstruído, isto é, estrangulado e convertido em sintomas físicos de histeria, que se mostram de modo inconsciente. Estes sintomas só desaparecerão se houver ab-reação, que é o processo de liberar uma emoção recalçada a respeito de um evento previamente *esquecido*. Neste nível, a transferência se torna um fenômeno de suma importância na medida em que ele permite que a análise ocorra, progreda fazendo com que o conteúdo recalçado aflore à consciência.

Assim, o objetivo da análise é conseguir que o paciente libere a experiência traumática original que causou o sintoma. A transferência constitui uma parte necessária e fundamental deste processo analítico, isto é, é o mecanismo que permite que a análise tenha evolução. Como o próprio Freud explica: “Ocorre de modo a afastar a dependência praticamente infantil do paciente em relação ao analista, que o ajuda a assumir um papel mais adulto na condução da própria vida”.<sup>17</sup>

Mas o criador da psicanálise, depois de muito questionar sobre como a repetição da cena traumática poderia eliminar a sua nocividade, descarta de fato o método catártico para criar o método psicanalítico, pois não se trata somente de repetir mas, sobretudo, de recriar e possibilitar meios para que o sujeito vá além da repetição, isto é, que além de repetir possa elaborar.

---

<sup>17</sup> Cf. SCHULTZ, P. Duane e SCHULTZ, Sydney Ellen. *Op. cit.*, p. 369.

Portanto, onde se iniciam as primeiras intuições dos conceitos que iriam convergir para constituição do que mais tarde Freud chamaria de Psicanálise, inicia-se também o reconhecimento imediato do caráter perturbador da transferência, a saber, o surgimento na análise do amor que se volta para o analista, desempenhando assim um papel ao mesmo tempo revelador do passado e de resistência ao relato desse passado.

Para isso, Freud procede da seguinte forma, diferencia o tratamento por sugestão hipnótica e o tratamento psicanalítico, posto que, está insatisfeito com a hipnose por ela não o conduzir para onde queria chegar e porque tinha dificuldades com a transferência, isto é, nem todos se deixavam hipnotizar.

Do que entendemos até agora, Freud abandona a sugestão porque esta não se mostra eficiente no alívio dos sintomas. A transferência permite que se possam pensar as neuroses e ao mesmo tempo, fazer com que o paciente ou a paciente possam entender porque os sintomas aparecem em forma de repetição.

Freud percebeu que o que ocorria na sugestão era o que o médico queria, isto é, não aparecia nada do paciente. Freud esperava algo próprio do paciente. Desta forma, a transferência assume posição que mantém na atualidade, que em poucas palavras, significa entrelaçar o analisando na sua análise.

Partindo do ponto de vista que a análise só é possível se existir transferência, Freud quer mostrar que a sugestão está fora dos planos da psicanálise e para isso se utiliza da metáfora do escultor e do pintor. Como destaca o próprio Freud: “O escultor retira o excesso de material até que apareça a obra detrás da pedra. Assim, a arte do analista está no sentido de descobrir, isto é, pegar o bloco da neurose, desbastar a ponto de fazer surgir a escultura. Ao contrario, a sugestão está para a pintura. O pintor acrescenta algo no objeto e ao mesmo tempo não se interessa pela

origem, sentido e significado do sintoma.”<sup>18</sup> Enquanto a análise retira os excessos à sugestão acrescenta elementos.

Observar os sinais que o paciente apresenta, e principalmente as condições de melhora na presença do médico, já é indício de relação transferencial, relação que só pôde aparecer com toda a sua especificidade depois do abandono da hipnose e do método catártico e a partir da associação livre. Sobre a associação livre Laplanche e Pontalis a ilustram da seguinte forma: “Como a capacidade de exprimir indiscriminadamente todos os pensamentos que ocorrem no espírito, quer a partir de um elemento dado como a palavra, número, imagem de um sonho, qualquer representação quer de forma espontânea.”<sup>19</sup>

Assim, a associação livre torna-se e continua sendo o método terapêutico por excelência da psicanálise. Freud o inventou em substituição ao hipnotismo no tratamento das neuroses. Começou a utilizá-la no tratamento de Elizabeth Von que solicitou que Freud a deixasse associar livremente, isto é, sem pressionar a busca de uma lembrança específica. Lembramos que na associação livre o paciente é orientado a dizer o que lhe vier no pensamento, deixando de dar qualquer orientação consciente a seus pensamentos. É essencial que ele se faça informar literalmente tudo que ocorrer na sua mente.

Portanto, notamos que o conceito de transferência se deu a partir das observações de Freud acerca de Breuer e Ana O. que segundo Freud: “A transferência está ligado ao saber e ao Amor.”<sup>20</sup> Será na obra, *Estudos sobre a histeria*, que Freud exporá a explosão de afetos existentes entre a paciente e o médico e que o mesmo denominou amor de transferência. O trabalho que o inventor da psicanálise faz é colocar o amor no centro da experiência analítica.

Assim, toda a demanda é uma demanda de amor que se revela na transferência dirigida ao analista. O que a distingue é a maneira pela qual

---

<sup>18</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Op. cit.*, p. 244.

<sup>19</sup> Cf. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>20</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago. 1996, p.185.

ela será utilizada na relação com o analista e, principalmente no modo como ele a orientará. Mas em que consiste a concepção freudiana da transferência?

## 1.6. FREUD E A TRANSFERÊNCIA.

A transferência aparece de forma mais clara em 1901, no *Caso Dora*. É a partir deste escrito que o inventor da psicanálise poderá elaborar e desenvolver a questão da transferência através das obras que virão depois. Ao mesmo tempo em que Freud afirma ser a transferência o mais forte instrumento da cura analítica, ele a considera também o mais poderoso obstáculo ao avanço da análise, como já foi mencionado no início destas reflexões. A partir do *Caso Dora*, Freud faz a seguinte descrição:

“Durante o tratamento psicanalítico, pode-se dizer com segurança que uma nova formação de sintomas fica regularmente sustada. A produtividade da neurose, porém, de modo algum se extingue, mas se exerce na criação de um gênero especial de formações de pensamento, em sua memória inconsciente às quais se pode dar o nome de transferência.”<sup>21</sup>

Muitas pessoas já haviam sido atendidas por Freud. Como explica Freud: “Foi nas experiências adquiridas através dos atendimentos prestados a Dora, pôde-se constatar que a transferência são reedições, reproduções dos movimentos e fantasias que durante o avanço da análise costumam despertar-se, fazendo com que o analisando substitua uma

---

<sup>21</sup>FREUD, Sigmund. *Op. cit.*, p. 111.

pessoa anterior pela pessoa do médico.”<sup>22</sup> Em outras palavras, uma série de experiências psíquicas prévias são revividas no presente como se elas fossem somente do passado. Acontece, porém, que o analisante não tem consciência de que na verdade ele está estabelecendo um vínculo atual com a pessoa do médico a partir de fantasmas já experienciados.

Convém dizer que o criador da psicanálise insiste na nova experiência que sustentará a clínica analítica. Quando se adentra na teoria analítica, chega-se à concepção de que a transferência é uma exigência indispensável. Freud fala da transferência porque é somente a partir dela que foi possível esclarecer as particularidades da análise de Dora.

No caso Dora, a pouca experiência, como também a pouca habilidade de trabalhar com o manejo da transferência, fez com que Freud não dominasse a tempo este novo evento. Como afirma o próprio Freud: “Graças à solicitude com que Dora punha a minha disposição no tratamento, uma parte material patogênica, esqueci-me de estar atento aos primeiros sinais da transferência que se preparava com outra parte do mesmo material, ignorada por mim.”<sup>23</sup>

Por isso, quanto mais nos aproximamos do conteúdo que está recalcado, na medida em que o sujeito se direciona para revelar-se, surge um fenômeno extremamente relacionado à transferência denominado resistência. A resistência faz com que o paciente interrompa as suas associações e nada mais queira saber dos seus sintomas. É neste momento que deve intervir a habilidade do analista. Com efeito, quando ele reconhece a resistência, esta se torna uma grande aliada do tratamento. A falta deste reconhecimento por parte do analista opera um obstáculo e representaria um obstáculo para a “cura”, pois ela impediria as associações e ao mesmo tempo os deslocamentos e as condensações.

No caso Dora, a transferência aparece como uma repetição de experiências infantis que irão determinar o modo em que o sujeito irá

---

<sup>22</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Op. cit.*, p. 111.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 111.

portar-se e relacionar-se com seus objetos. Esta questão da resistência na transferência foi analisada por Joel Dor seguinte maneira:

“Na sua essência, a transferência eficaz de que se trata é simplesmente o ato da palavra. Cada vez que um homem fala a outro de maneira autêntica e plena, há, no sentido próprio, transferência, transferência simbólica – passa-se alguma coisa que muda a natureza dos dois seres envolvidos”.<sup>24</sup>

Assim, para que uma análise se inicie é necessário que haja o estabelecimento da transferência, embora ela não seja motivada, no início, pelo analista, mas sim pelo analisando. O desafio para o analista é saber manejá-la. De qualquer modo, o psicanalista é aquele sobre o qual recai a transferência. Como afirma Quinet: “A resolução de buscar um analista está vinculada à hipótese de que há um saber em jogo no sintoma ou naquilo que o indivíduo quer se desvencilhar, uma pré-interpretação, feita pelo sujeito de seu sintoma.”<sup>25</sup>

Por isso, compreendemos a dinâmica transferencial quando o desejo do paciente se apresenta *atualizado* como uma repetição dos modelos infantis. Neste processo, seus substitutos serão transpostos para o analista, e assim, sentimentos, desejos, impressões dos primeiros vínculos afetivos serão vivenciados e sentidos na atualidade como se fossem do passado. Por isso, a transferência é essencialmente reconhecida como o terreno em que se dá o tratamento psicanalítico, na medida em que ela consiste no conjunto dos fenômenos que ressaltam da relação – paciente analista.

Quando Freud reforça que o conceito de transferência está intrinsecamente associado ao processo da análise, é na relação entre

---

<sup>24</sup>DOR, Joel. *Clínica psicanalítica*. Porto Alegre: Artes médicas, 1996, p.14.

<sup>25</sup>QUINET, A. *As 4 + 1 condições de análise*. Rio de Janeiro: 12ª ed., Jorge Zahar. 1991, p. 26.

dois, e principalmente no meio analítico que a *palavra* faz funcionar a análise. Como o próprio Freud afirma: “Certas doenças, as psiconeuroses são as doenças que podem se beneficiar deste método. Se existe a transferência, a palavra deste alguém, no caso do analista, tem maior eficácia que qualquer tipo de medicação. As psiconeuroses sofrem uma extrema influência da palavra do outro, dada por via transferencial.”<sup>26</sup>

No entanto, a partir do que já desenvolvemos, nota-se que a transferência contribui de maneira essencial para uma melhor compreensão da análise e, indiretamente das questões próprias da filosofia, tais como a linguagem, o desejo, a escrita e as outras noções que delas derivam: o símbolo, o signo, o significante e o significado. Ora, são principalmente estas questões que Lacan irá explorar e desenvolver a partir de sua própria teoria e da experiência analítica, que lhe propiciou uma maior clareza sobre a problemática da transferência.

## 1.7. JACQUES LACAN E O CONCEITO DE TRANSFERÊNCIA.

Entre 1960-1961, após oito anos de estudos, Jacques Lacan inicia o *Seminário VIII, A Transferência*, dizendo que “no começo era o amor”<sup>27</sup>. É a partir deste enunciado que se situará o núcleo central desta obra. A primeira publicação de Lacan dedicada à transferência foi em 1951, no congresso dos Psicanalistas de Língua Romântica, com título de *Intervenção sobre a Transferência*. Neste congresso, Lacan afirmara: A psicanálise é uma experiência dialética e essa noção deve prevalecer quando se formula a questão da natureza da transferência.”<sup>28</sup> Para isso, o escritor francês esclarece o conceito que o fizera esperar vários anos,

---

<sup>26</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre as Psicoterapias*. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago. 1996, p. 244.

<sup>27</sup> Cf. LACAN, J. *Seminário VIII: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p.12.

<sup>28</sup> LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 215.

através de uma analogia com as narrativas do *Banquete* de Platão. No Seminário VIII, Lacan fez do *Banquete* o texto central da transferência.

A teoria lacaniana da transferência passa, ao longo do *Seminário VIII*, por uma reviravolta em relação à tradição freudiana, pois a tendência dos pós-freudianos, na abordagem da transferência, era propô-la sempre a partir da *repetição*. Lacan compreende a transferência a partir da perspectiva do amor de transferência, ou seja, ele propõe a relação do analisante com o analista como uma reedição. Quando se fala de reedição em análise, está-se referindo à repetição dos fantasmas e das representações que ocorreram na vida pregressa, na infância, temos, por exemplo, a reedição da relação do paciente com o pai ou com a mãe.

Ao longo desse caminho, Lacan passa a escutar os fenômenos transferenciais como referências do próprio analista a outras figuras. Nos momentos em que Lacan aborda o tema da transferência, dois aspectos são sempre apresentados: o vínculo ou as articulações que se constroem na cena analítica entre paciente e analista e a produção que surge por meio da articulação estabelecida na transferência.

Em seu primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan pergunta: quando existe verdadeiramente a transferência? O próprio Lacan responde: “É quando a imagem que o sujeito exige se confunde para o sujeito com a realidade em que ele está situado. Por isso, todo o progresso da análise está em lhe mostrar a distinção desses dois planos, deslocar o imaginário e o real.”<sup>29</sup>

Ao analisarmos o caminho pelo qual a transferência passa nos estudos de Lacan, observamos que ela sempre esteve ligada à questão do tempo e ao seu manejo. Como explica Kaufmann: “Assim, a análise se transforma no momento em que, dentro da situação transferencial, se analisa a lembrança da situação antiga, posta num parêntese de tempo. Do mesmo modo, a palavra do analista possui o mesmo valor que a

---

<sup>29</sup> LACAN, J. *Seminário I. Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p 274.

palavra antiga, pois a modulação do tempo se faz idêntica e enfatiza cada vez mais a importância do Outro, a quem se fala em análise. Neste ponto do estudo de Lacan, a análise revela ao sujeito uma significação que é função da fala que vem do outro.”<sup>30</sup>

Este “Outro,” pelo qual passa o analista, na relação com o analisante, é o que fez Lacan afirmar que a psicanálise deve ser estudada como uma situação a dois. A transferência ocorre quando existe o encontro de dois, apoiada pela ética do contexto analítico. A presença da ética é que permite inserir neste contexto a palavra amor. Lacan, nos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, se exprime da seguinte forma: “A transferência, na opinião comum, é representada como afeto. Se aceita geralmente, não sem fundamento, que a transferência positiva é o amor, no emprego que se faz dele aqui, é inteiramente aproximativo.”<sup>31</sup>

No *Seminário 20: Mais ainda*, diz Lacan: “Esta própria condição de enamoramento do paciente em análise é inevitável. Não importa o que o analisando ou analista façam, esta relação vai sempre ocorrer, pois ele é induzido pela situação analítica e não pela pessoa do analista.”<sup>32</sup>

Já na obra *Escritos*, Lacan vem enfatizar: “Todo analista experimenta a transferência como um fenômeno pelo qual ele não é responsável. A espontaneidade disso surge do paciente.”<sup>33</sup> No amor de transferência, a ausência da manifestação física é mais do que necessária para que possam ocorrer as associações significantes ao analisante. Do mesmo modo, em Platão, a transferência se dá através de um deslocamento, ou seja, de um distanciamento das realidades físicas para as realidades simbólicas; é o que ele chama de contemplação das ideias. É como se o amor fosse mais que uma união física de corpos, como se ele estivesse além do mundo da sensibilidade. Poderíamos dizer que o

---

<sup>30</sup>Cf. KAUFMANN, P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1996, p. 549.

<sup>31</sup> LACAN, J. *O Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 119.

<sup>32</sup> LACAN, J. *O seminário XX: Mais ainda*. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985.

<sup>33</sup> LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998, p. 595.

amor sensível se escreve assim *amor*; já o amor de transferência, do deslocamento, da simbolização se escreve assim *Amor*.

Já no contexto analítico propriamente dito, Lacan exprime esta transferência a nível simbólico. Digamos primeiramente que há uma relação dual, imaginária, mas há também uma relação simbólica, pela qual transita a relação de amor entre o analista e analisante.

Esta situação causada pela transferência, esse amor que surge no contexto analítico reforçado pela crença da existência do sujeito suposto saber, evidencia que justamente o que lhe falta ele vai aprender amando. O analista não está ali para envaidecer-se com o amor de seu paciente, mas para que desse amor surja um novo sujeito, o sujeito da fala, o sujeito da análise. Isso não significa que o analista deva ensinar-lhe a amar, pois em uma análise o trajeto nem sempre é prazeroso, pelo contrário, o que está presente é a angústia de ter que reconhecer sua falta, simbolizá-la, subjetivá-la e, assim, integrá-la.

Com a transferência estabelecida, a associação livre revela e, ao mesmo tempo, esconde o sujeito. É sobre a fala, em produção livre e espontânea, que Lacan faz a seguinte observação: “Toda palavra tem sempre mais um além, sustenta muitas funções, envolve muitos sentidos. Atrás do que diz um discurso, há o que ele quer dizer, e, atrás do que quer dizer, há ainda outro querer dizer, e nada será nunca esgotado.”<sup>34</sup>

A partir daí, poderíamos dizer que a transferência é a dinâmica que impulsiona tanto o desejo quanto o amor, pois ela faz o vínculo, através da palavra, entre o analista e o analisante. O analisante deseja saber, e disso resulta a sua questão, qual é o objeto de meu desejo? Cabe ao analista fazer surgir desta demanda a dimensão do desejo, conectando a palavra ao novo sujeito que se revelará. Nisto reside uma complexidade que envolve não somente o desejo do analisante, mas também o desejo do analista. O desejo do analista é que a análise prossiga e,

---

<sup>34</sup> LACAN, J. *Seminário I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986, p.275

consequentemente, que o analisante aceite a sua própria demanda, aquilo que ele traz, para que se faça a simbolização e, portanto, a subjetivação desta demanda.

Nos momentos em que Lacan aborda o tema da transferência, dois aspectos são sempre apresentados e problematizados: o vínculo ou as articulações que se constroem na cena analítica. Consequentemente, ressalta-se aqui uma articulação que se estabelece entre o paciente e o analista, fazendo então surgir a transferência.

A partir das considerações que acabamos de desenvolver, ajuntemos que novas circunstâncias apareceram na própria experiência analítica de Lacan fazendo com que ele introduzisse e desenvolvesse novos conceitos. Com efeito, no *Seminário VIII*, ele, se utiliza do conceito de *álgalma*, ou seja, o sujeito suposto saber e desejo do analista. O *álgalma*, que trataremos de forma específica no terceiro capítulo, remete à posição que ocupa o analista e supõe ao mesmo tempo uma identificação por parte do analisante com o próprio analista. Lacan trata da relação do sujeito suposto saber e do *álgalma* da seguinte forma:

Identificar-se com a posição de suposto saber é um erro, pois a posição do analista não é a de saber, nem mesmo a de compreender o paciente, pois o que deve saber é que a comunicação é baseada no mal entendido. Nesse sentido, sua posição é de ignorância, não a ignorância simples, mas a ignorância “*douta*” – saber mais elevado e que consiste em conhecer seus limites. O sujeito suposto saber fundando os fenômenos da transferência não traz nenhuma certeza de que o analista saiba muito, ao contrário, é perfeitamente concebível para pensar que o saber seja bem duvidoso, pois no início o analista nada sabe a respeito do inconsciente do analisante.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> QUINET, A. *As 4 + 1 condições de análise. Op. Cit.*, p. 26.

A noção de *ágalma* refere-se a um objeto precioso ou a uma caixa de joias, isto é, a um local onde se colocavam objetos de valor. Como explica Lacan: “O *ágalma*, no estudo sobre a transferência, diz respeito ao objeto que nos captura, a esse algo do outro que nos apreende, nos fascina e que se traduz por uma cena transferencial”.<sup>36</sup>

Por conseguinte, desde Freud, observa-se que a transferência é uma condição essencial para o tratamento. Como um motor para o tratamento analítico, a transferência, considerada como sujeito suposto saber por Lacan, desperta algo do inconsciente. Logo, devido à transferência, o analista se vê na posição de um suposto saber, o que permite àquele que fala se interessar-se pelo saber, próprio ao inconsciente.

A entrada do *ágalma* nas considerações de Lacan sobre a transferência evoca a cena de uma dualidade existente na obra de Platão, chamada *O Banquete*. Isso se dá pela via de duas dinâmicas: há de um lado, o Erómenos, isto é, o amado, aquele que tem alguma coisa; há, de outro lado, o Erastés, o amante, aquele que vai à busca daquilo que lhe falta. Essa analogia está relacionada, por exemplo, com dois personagens: Alcibíades e Sócrates. Alcibíades advém como um sujeito desejante, isto é, como erómenos que vê em Sócrates o Erastes, ou seja, aquele que possui alguma coisa. Sócrates, por sua vez, recusa o lugar do objeto amado e se apresenta como aquele que não tem, como erómenos. Lacan se utiliza do *Banquete* para falar do *ágalma* que reflete algo indefinível e atraente ao mesmo tempo. A respeito do pedido de Alcibíades a Sócrates, Lacan descreve: “Não é a ascese, nem a identificação a Deus que deseja Alcibíades, mas esse objeto único, esse algo que ele viu em Sócrates e do qual Sócrates o desvia, porque Sócrates sabe que não o tem.”<sup>37</sup> Na análise, o psicanalista sabe que o analisante está no lugar daquele que vê no analista o *ágalma*.

---

<sup>36</sup> Cf. LACAN, J. *Seminário VIII: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 174.

<sup>37</sup> LACAN, J. *Seminário VIII, Op. cit.*, p.161.

Surge então a fórmula clássica de Lacan: “amar é dar o que não se tem.”<sup>38</sup> Isso significa que há nenhuma relação entre o que se possui e o que falta ao outro. Esta é a marca da disparidade subjetiva presente na articulação do analisante com o analista, bem como do analisando com seu Outro.

Por isso, até aqui, entendemos que a transferência é a condição para a invenção de um novo amor, que no tratamento psicanalítico se dá a partir da dinâmica do inconsciente, que inclui os sintomas. A transferência se dá com a o deslocamento do amor do campo da pulsão para o campo do discurso e situa o amor como consequência da incompletude do ser, articulado ao desejo. Ora, na transferência o analista é considerado como aquele que sabe a verdade do desejo do seu paciente, mas que nunca afirmará essa verdade. O analisante percebe, intuí, sente que seu analista só lhe pode falar enigmas.

Como foi descrito neste primeiro capítulo, o conceito de transferência se desenvolveu na medida mesma em que se desenvolveram as outras descobertas de Freud – a resistência, o recalque, as pulsões – que, direta ou indiretamente, estão ligadas a este conceito. Como dissemos na Introdução, desde a fundação da psicanálise, na passagem do século XIX para o século XX, existe uma aproximação entre a filosofia e a psicanálise. Não entremos, porém, no mérito de saber se esta aproximação se deu de maneira intencional ou não. Isto pouco importa. Necessário, contudo, é afirmar que houve uma cooperação entre uma e outra. Pois o que realmente conta é que os seus conceitos respectivos se entrecruzam e se enriquecem reciprocamente.

De resto, a psicanálise evolui a partir das intuições acerca da histeria e de outros fenômenos psicológicos. Foi a partir da convergência da psicanálise com a filosofia que emergiu a questão da linguagem e, mais especificamente do sujeito, sujeito enquanto falta ou, mais precisamente, enquanto tentativa de completar aquilo que falta, através da

---

<sup>38</sup> LACAN, J. *Seminário VIII, Op. cit.*, p. 41

linguagem. Em última instância, o que está em jogo é a questão do desejo. Segundo Freud, o sujeito de que se ocupava a filosofia estava inscrito no campo da consciência. Quanto à psicanálise, o sujeito é um sujeito do inconsciente. Pode-se, pois, dizer que a psicanálise veio ressaltar o descentramento do sujeito, fazendo assim aparecerem os mecanismos do recalque e da transferência.

Assim, continuaremos a análise do conceito de transferência, mas fazendo ressaltar as suas relações com *O banquete* de Platão, segundo a perspectiva de Lacan. *O Banquete* tem como tema central o amor. A questão do amor ocupa também grande parte do *Seminário VIII*. Em seu seminário, Lacan não está preocupado com a natureza do amor, mas como este pode estruturar o fenômeno da transferência. *O Banquete* consiste numa reunião de elite, de intelectuais, uma espécie de jogo de sociedade que se centrava em um discurso regrado sobre um tema.

As duas obras de referência principal serão, portanto, *O banquete* e o *Seminário VIII*. Essas duas obras são de suma importância para se fazer relevar não somente a questão da transferência, mas também aquelas outras a que ela remete: o sujeito, o recalque e o desejo.

## CAPÍTULO II

### 2. EROS NO *BANQUETE* DE PLATÃO E NO SEMINÁRIO VIII DE LACAN

O primeiro capítulo destas reflexões teve como tema as vicissitudes do conceito psicanalítico de transferência tal como ele se desenvolveu a partir das ideias, intuições e experiências analíticas de Sigmund Freud e Jacques Lacan.

Estes pensadores desdobraram a nova teoria psicanalítica que, com Freud, havia emergido desde o final do século XIX. Como já vimos, a psicanálise nasceu a partir das indagações e explicações em torno do recalque, da resistência e da transferência. Este último conceito, que introduzimos e desenvolvemos no primeiro capítulo, continuará a nortear as análises que efetuaremos agora. Ademais, daremos ênfase às duas obras que formam, por assim dizer, o centro deste estudo: *O Banquete* de Platão e o *Seminário VIII* de Jacques Lacan. Antes, porém, de desenvolvermos a análise em torno da questão propriamente dita da transferência, vejamos em linhas gerais o itinerário filosófico de Platão e as ideias principais de Jacques Lacan. Começemos, pois, pelo autor do *Banquete*.

#### 2.1. PLATÃO E OS DIÁLOGOS

O diálogo, estilo literário de Platão, é facilmente reconhecível porque possui uma forma literária e filosófica bem definida. De resto, não foi por acaso que o filósofo escolheu desenvolver seu pensamento através de diálogos. Com isso, ele já exprime o seu método fundamental da filosofia e da linguagem, na medida em que as palavras, por serem lacunares,

jamais conseguirão alcançar um significativo último. Não é também por acaso que os diálogos se desenvolvem de maneira dramática. Quanto a saber se as doutrinas nele contidas pertencem a Sócrates ou ao próprio Platão é uma questão que não interessa, pelo menos em primeiro lugar, a estas reflexões. Sobre o gênero literário de Platão, descreve Alexandre Koyré: “A perfeição formal da obra platônica já é algo por todos conhecido. Reverenciado por críticos e historiadores, o gênero literário platônico, enfatiza Koyré, é louvado unanimemente pela riqueza da sua língua, pela beleza de suas descrições e a capacidade de seu gênio inventivo.”<sup>39</sup>

Assim, o diálogo se apresenta como a mais apropriada forma para a investigação filosófica porque, na perspectiva de Platão, o pensamento, embora ainda preso aos entraves do mundo sensível, do corpo e, enfim, de tudo aquilo que é obstáculo para a contemplação das realidades inteligíveis, pode, no entanto, desenvolver-se pela linguagem e, assim, pelo menos vislumbrar essas realidades.<sup>40</sup> O diálogo resolve-se quando os interlocutores se põem de acordo, quer dizer, quando Sócrates consegue fazer partilhar ao seu interlocutor a evidência da verdade que se quer atingir.

Sobre os diálogos, escreve Abel Jeanniére: “É necessário distinguir três grupos de diálogos. Primeiro, os diálogos ditos socráticos. O que os assinala, principalmente, é o seu caráter aporético. Nenhuma resposta é dada à pergunta feita, o que corresponde bem ao método de Sócrates, que fazia profissão de não saber nada, mas que, ao contrário do sofista, sabia que não sabia. O problema discutido é habitualmente um problema moral e, geralmente, esses diálogos não se resolvem numa conclusão positiva.”<sup>41</sup> No segundo grupo, estão os diálogos da maturidade dos quais fazem parte *O Banquete*, composto por um conjunto de preleções a propósito de Eros. Para este diálogo daremos maior ênfase na sequência deste escrito. *Fédon*; sobre a imortalidade da alma; *Fedro* sobre a retórica;

---

<sup>39</sup> Cf. KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Martins Fontes. 1963, p.10.

<sup>40</sup> Cf. PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural. 1972, 66b-67b.

<sup>41</sup> Cf. JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1995, p.22.

*República*; sobre o Estado ideal. Por último, estão os diálogos da velhice, que de modo geral, faz uma revisão crítica do mundo das ideias e do Estado. ”<sup>42</sup>

O percurso histórico do pensamento platônico o faz uma das maiores figuras da filosofia e a sua grandeza se destaca por ser a primeira do seu tempo. A Extraordinária capacidade do gênio filosófico de Platão está em ter tirado a especulação filosófica das incertezas e da ingenuidade e tê-la levado a um aprofundamento, maturidade e amplitude não vistas até então. O estudo filosófico elaborado por Platão é utilizado como estrutura e fonte teórica para outros grandes pensadores como Jacques Lacan.

Jacques Lacan é conhecido pelas discussões ásperas provocadas dentro do mundo da psicanálise. Por ser polêmico e afrontoso isso o induziu nos anos sessenta à expulsão da Associação Internacional de Psicanálise. O motivo que culminou na sua saída foi às sessões com tempo reduzidas, que naquele momento gerou incompreensão por parte de outros adeptos da psicanálise. Privado de reconhecimento profissional e de um palco mundial, Lacan limitou-se a ser afrontoso em Paris. Tinha ali a sua própria escola freudiana.

Da formação médica, Lacan passou para a neurologia e depois à psiquiatria tendo sido aluno de Gatian de Clérambault<sup>43</sup>. Teve contato com a psicanálise através do surrealismo e a partir de 1951, alegando que os pós-freudianos haviam se desviado dos propósitos freudianos, propõe um retorno a Freud. Para isso, utiliza-se da linguística de Saussure e posteriormente de Jakobson como também, da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, tornando-se importante figura do Estruturalismo.

---

<sup>42</sup> Com relação ao árduo problema da cronologia dos diálogos, recomendamos a leitura da nota de rodapé da obra do Professor e Escritor Rogério Miranda de Almeida. *Eros Tânatos – a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 99-100. O autor apresenta de forma detalhada o histórico e as polêmicas que surgiram a partir da cronologia dos diálogos e a cronologia do *Banquete*.

<sup>43</sup> Gaétan Clérambault. Jacques Lacan menciona em 1966 como o grande e único mestre em psiquiatria.

Posteriormente encaminha-se para a Lógica e para a Topologia. Seu ensino é primordialmente oral, dando-se através de seminários e conferências. Em 1966 foi publicada uma coletânea de 34 artigos e conferências com o nome de Escritos. A partir de 1973 inicia-se a publicação de seus 26 seminários sob a direção de seu genro, Jacques-Alain Miller.<sup>44</sup>

Lacan irá desempenhar um papel fundamental na história do século de Freud, embora jamais tenha ocorrido um encontro pessoal entre eles. O verdadeiro encontro entre Freud e Lacan se deu pela via do discurso e foi tão profundo que *alterou* de modo radical a história da psicanálise. O trabalho de Jacques Lacan é um retorno a Freud. Lacan chama esse retorno de projeto, que segundo ele, deveria ser aderido pelos psicanalistas.

Lacan teve uma relação muito próxima para com a filosofia se comparado a Freud. Foram poucas as vezes que Freud citou algum filósofo nos seus escritos, com exceção de Empédocles e Schopenhauer. A certificação da afinidade de Lacan com a filosofia pode se observar na simpatia com a obra *O Banquete*, quando o mesmo o articula com o conceito psicanalítico de transferência no *Seminário VIII*.

No *Banquete*, este livro encena um modo de amor que interessa ao analista, ou melhor, ao desejo do analista. Lacan, no seu Seminário, *A transferência*, destaca e articula ao máximo a função do desejo, não apenas no analisante, mas, fundamentalmente, no analista. *O Banquete* e o *Seminário VIII* tornam-se instrumentos básicos, porque se complementam a partir da apreciação que se faz sobre o Amor. É esta análise que agora pretendemos desenvolver.

---

<sup>44</sup>Cf. SCHNEIDERMAN, Stuart. *Jacques Lacan, a morte de um herói intelectual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1988, p.07.

## 2.2. DO “AMOR SIMPLES” AO EROS DO *BANQUETE*

Quando se ouve, se fala e se escreve sobre o amor, a impressão que emerge desta palavra é a de que ela porta um conteúdo idealizado. Esta concepção de amor idealizado, tal qual se encontra no *Banquete*, é profundamente diferente daquela que se observa no senso comum, quando se fala de amor em termos de erotismo, erótico, etc., que estão ligados a uma prática baseada na obtenção direta do prazer.

Já o amor idealizado ocupa um lugar especial nos escritos dos poetas dos romancistas e mesmo dos filósofos e teólogos, como também marca as relações interpessoais e como quando se fala do amor entre amigos, entre filhos, entre cidadãos e entre cônjuges.

Nesta perspectiva, amor é uma poderosa característica dos anseios humanos. Isso se torna possível por sua capacidade de produzir com frequência bastante súbita um sentido à vida, de modificar e orientar, e às vezes de modelar as percepções, os pensamentos e os atos. Segundo Canto Sperber: “descreve-se habitualmente o amor como a mais irracional das emoções”.<sup>45</sup> A magnitude do sentimento mede-se correntemente pela capacidade que ele tem de conduzir a pessoa que o experimenta a agir desprezando toda consideração racional, ou mesmo a realizar ações que considera irracionais. Ainda segundo Canto Sperber invoca-se o amor para designar objetos e coisas inanimadas, como dinheiro, obras de arte e livros. Há amor para designar ideais como a justiça, o bem e a glória. Existe amor ao trabalho, ao luxo e ao divertimento. Também não se exclui a ideia de amor ao próximo e a Deus.

O amor também se relaciona com a moral no sentido que o alcance moral do amor prende-se ao desejo de fazer o bem ao outro. Sobre o amor, Canto-Sperber falada seguinte maneira: “Este amor está

---

<sup>45</sup> Cf. CANTO SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol.1, Porto Alegre: Unisinos, 2003. art. Amor.

intimamente ligado ao desejo de se aperfeiçoar a si mesmo, mas preso a este desejo, também há a necessidade de posse de outrem, que, em algumas formas de amor eróticas, pode ser tão absoluta que leve a desejar a alienação ou o desaparecimento do ser amado.”<sup>46</sup>

Assim, entende-se que esse traço de amor apresenta-se como um sentimento dual, associado de forma estreita a um sentimento de benevolência e a uma forma de concupiscência em relação a outrem. Nesse sentido, a imaginação não tem freios quando quer relevar o amor, sobretudo quando está coligado à exclusividade de um objeto. Sobre este Amor Canto-Sperber observa:

“O melhor meio para justificar seu amor ou uma descrição que sublinhe o caráter absolutamente único da pessoa eleita, mas que verdade pode ter essa justificação do Amor, ou proposição emocional, que diz, em linhas gerais, algo como só pode ser o Amor? Há meios de mostrar que esta proposição é falsa? Ou então que a emoção do amor se mantém enquanto a preposição é verdadeira?”<sup>47</sup>

Estas e outras questões que emergem de posições existenciais que são impregnadas de sentido propriamente humano já questionava e instigava os filósofos gregos na busca de compreensão do amor, como também na busca de uma resposta satisfatória para esta questão.

Entre os gregos, nota-se em alguns poetas e filósofos a tendência a relacionar o amor com a harmonia do cosmos e da própria *pólis*. É como se esta harmonização impregnasse a vida política, social, sexual, e mesmo individual entre das pessoas. A este propósito, Abbagnano fornece as seguintes informações.

---

<sup>46</sup> CANTO SPERBER Monique, op. cit., ibid.

<sup>47</sup> CANTO SPERBER Monique, op. cit., ibid.

“Aristóteles, Hesíodo e Parmênides foram os primeiros a sugerir que o Amor é a força que move as coisas, que as une e as mantém juntas. Empédocles reconheceu no Amor a força que mantém unidos os quatro elementos, e na discórdia a força que os separa: a fase culminante do ciclo cósmico, no qual todos os elementos estão ligados na mais completa harmonia.”<sup>48</sup>

O sentido do Amor como algo bom, belo e verdadeiro nasce na Grécia antiga, tendo no *Banquete* a sua expressão por excelência nas narrativas e nos discursos que nele se fazem a respeito de *Eros*. O *Banquete*, um livro de diálogos que tem como desenvolvimento básico sete narrativas acerca do deus Eros, o deus do amor. Escrito por Platão, é provavelmente o primeiro tratado filosófico que discute o Amor. Nele foram apresentados e conservados os caracteres do amor sexual; em algumas passagens, estes caracteres se acham generalizados e sublimados. Um dos traços que sobressai nas narrativas do *Banquete*, por exemplo, no interlúdio entre Sócrates e Agatão, é a questão do amor como necessidade e, ao mesmo tempo, desejo de conquistar e de se conservar o que não se possui.

Ao longo da obra, Platão não se cansa de ampliar as ideias que se exprimem através das palavras que vão se entrelaçando a partir e através das narrativas formando, por assim dizer, um tecido, rede semântica pela qual o Amor se pontilha, se oferece, se retrai e retorna palavras na tentativa de descreverem o Amor em momentos ou então narrativas. Segundo Abbagnano:

“Num primeiro momento, o Amor dirige-se para a beleza, que outra coisa não é senão o anúncio e a aparência do bem, logo, desejo do bem. Num segundo momento, o amor é apresentado como o poder de

---

<sup>48</sup> ABBAGNANO. Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Martins fontes. 2000, p.39.

vencer a morte através do instinto de gerar, próprio de todos os animais e a via pela qual o ser mortal procura-se salvar-se da mortalidade.”<sup>49</sup>

Para Almeida é principalmente no *Banquete* e no *Fedro* que se desenrolam a problemática do amor.<sup>50</sup> Esta questão exprime um sentido diferente, na medida em que, filosófica e especulativamente, se aspira a encontrar uma definição última das coisas, neste caso, do amor que para Platão é a sua essência. Mas como se desenrolam as narrativas em torno do Amor? O que finalmente é o Amor? Trata-se de defini-lo através de seus atributos, como querem os convivas do *Banquete*, ou de sua verdadeira essência, como reivindica Sócrates? Para responder a estas questões, vejamos o ambiente, o contexto, os personagens e o desdobramento dos “discursos” que nesta ocasião se fizeram.

### 2.3. ESTRUTURA, FINALIDADE E DINÂMICA DO *BANQUETE*

Os convivas que participam do Banquete são pessoas importantes e representam as diversas classes da cultura helênica. Nesta obra, uma das mais belas da literatura universal, Platão narra um momento festivo na casa de Agatão, que havia sido coroado na véspera como o melhor poeta. Lá estavam presentes entre outras pessoas, Aristodemo, amigo e discípulo de Sócrates; Fedro, o retórico; Pausânias, o discípulo de um sofista; Erixímaco, o médico; Aristófanes, o comediante; Agatão, o vencedor do concurso literário, em cuja homenagem se fazia o simpósio; Sócrates, e o político Alcibíades, que chegará tardiamente.

---

<sup>49</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Martins fontes. 2000. Art. Amor.

<sup>50</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos – a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola. 2007, p.99.

Devido ao exagero cometido na festa do dia anterior, sobretudo o excesso de bebida que fatigara os convidados de Agatão, Pausânias propôs que no lugar de beberem, ficassem ali a discutir sobriamente sobre algum tema escolhido. Esta proposta de Pausânias foi bem aceita por todos. Ao que Erixímaco acrescentou que se fizessem elogios a Eros e, conseqüentemente, os convidados deveriam fazer uma preleção para louvar o Amor. Segundo Lacan *O Banquete* se desenrola da seguinte forma:

“Como uma cerimônia com regras, uma espécie de rito, de concurso íntimo entre pessoas da elite, de jogo de sociedade. A realização de um tal simpósio não é, portanto, um simples pretexto para um diálogo de Platão, mas refere-se a hábitos, costumes reais diversamente praticados conforme as localidades da Grécia e, digamos, o nível cultural. O regulamento que ali se impõe nada tem de excepcional - que cada um dê sua quota, sob forma de uma pequena contribuição, que consiste num discurso pautado sobre um tema.”<sup>51</sup>

O texto traz de volta temas e questões que se haviam desenvolvido no imaginário e na história da Grécia e que remontam aos tempos e imemoriais do mito, como, o mito do andrógino, a figura de Dioniso e a própria figura de Eros. Seus recursos literários e filosóficos levaram Werner Jaeger a comentar:

“No Banquete, Platão estende uma ponte audaciosa sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisíaco. Para ele, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e sem cessar renovados das forças irracionais do homem, jamais seria possível atingir o cume daquela

---

<sup>51</sup>JACQUES, Lacan. *Op. Cit.*, p.31.

transfiguração suprema que o espírito adquire ao contemplar a ideia do Belo em si.”<sup>52</sup>

Esta pequena descrição que faz Jaeger do *Banquete* não ficou restrita somente ao âmbito filosófico, ela foi também aprofundada pelo analista Jacques Lacan que, ao utilizar-se de suas intuições e da própria experiência analítica, fez um curioso e original estudo no *Banquete*. Lacan explica o conteúdo das narrativas do *Banquete* ilustrando, ao mesmo tempo, um conceito determinante que sobressai ao longo de todo o diálogo. Este conceito é o de transferência. Como o próprio Lacan observa: “Essa é, a meu ver, a razão pela qual recorre amplamente ao *Banquete* de Platão: Esse livro, que é um elogio ao amor, aborda uma dimensão do amor que interessa ao analista, ou melhor, ao desejo do analista.”<sup>53</sup> Lacan analisa o conceito de transferência no *Seminário VIII* destacando algo de extrema importância, isto é, a função do desejo; o desejo que se refere não apenas ao analisante, mas também, ao analista. Ele identifica no *Banquete* detalhes e pormenores de suma importância que se mostram como tal somente aos olhos de um analista. Esta é a razão pela qual ele compara esses pormenores aos sons carregados de significação que se fizeram ressoar através dos séculos.

A partir de um cenário carregado de saberes dos participantes, faz-se necessária uma tentativa de apreender as ideias, as noções, o conteúdo, que eles irão proferir. A partir destes “discursos”, tentaremos também acompanhar, entender e aprofundar as intuições que Lacan desenvolve, como analista, sobre o conceito de transferência que está presente, segundo Lacan, nessas discussões.

“Convém lembrar que o amor em torno do qual giram as narrativas do *Banquete* é feito por celibatários ou, como disse Lacan, por um “convívio de tias velhas” - é aquele

---

<sup>52</sup> JAEGER, Werner. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo: Herder. 1972, p. 219.

<sup>53</sup> MAURANO, Denise. *A transferência: Uma viagem rumo ao continente negro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2006, p. 39.

que se verifica entre homossexuais homens”. Sabe-se, por outro lado, que na Grécia antiga a homossexualidade não era somente considerada uma fase normal na vida do indivíduo, mas era também intensamente apreciada e alimentada naqueles de tenra idade.”<sup>54</sup>

O *Banquete*, como se sabe, ocorreu na casa de Agatão. Depois de algumas proposições sobre um tema a ser discutido pelos convivas, prevaleceu a proposta de Erixímaco, que se baseou no seguinte argumento:

“Não é estranho que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que o Amor, todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio, isto é, uma composição poética.”<sup>55</sup>

Foi dada assim a oportunidade para que cada participante tecesse os seus elogios sobre o amor. Curiosamente todos concordam que o amor é um deus pleno de si próprio. Deste modo, as narrativas sobre o Amor se desdobrarão na tentativa de descrever Eros e, para Sócrates, de apreender a sua essência. O que é, pois, Eros?

#### 2.4. FEDRO: EROS COMO O MAIS ANTIGO DOS DEUSES.

O primeiro orador fala de Eros como um dos mais antigos deuses, que surgiu depois de Caos. Pelo fato de ser antigo, diz Fedro, ele é dotado de diversas fontes de bem, que é o amor de um amante. De tudo o que o

---

<sup>54</sup> Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, 2007, p. 121.

<sup>55</sup> Cf. PLATÃO. *O Banquete*, 178c. In Coleção os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo. 1972.

ser humano pode ter – vínculos de sangue, dignidade e riquezas – nada no mundo pode, como Eros, fazer nascer a beleza.

O Eros que *Fedro* apresenta é um grande deus, digno de admiração pelos homens e até mesmo pelos outros deuses, e isto por diversas razões, mas, sobretudo, pela origem. Como ilustra o próprio Fedro: “É forçoso então que também o Amor, coadjuvante de uma, se chame corretamente Pandêmio, o popular, e outro Urânio, o celestial. Por conseguinte, é sem dúvida preciso louvar todos os deuses, mas o dom que a um e a outro coube deve-se procurar dizer.”<sup>56</sup>

Nota-se que o discurso de Fedro que se refere a Eros possui um pano de fundo religioso, já que trata dos deuses. Lacan pergunta por que a menção desta palavra deus se encontra no plural? A questão que preocupa Lacan é a de saber se o amor é um deus ou não. Considerando a força desta pergunta, Lacan chega à seguinte conclusão: “Os deuses pertencem ao real e são um modo de revelação do real.”<sup>57</sup>

O estilo com o que Fedro conclui o discurso não difere do início do seu discurso. Para Almeida: “O término é uma arenga essencialmente utilitária, finalista e moralizante, característica da retórica e da atmosfera sofisticada que combatia e ridiculariza Platão no início do século IV. A tarefa do amor segundo Fedro é estimular o brio, a honra e emulação entre os amantes e os amados.”<sup>58</sup> Daí se pode concluir que na retórica de Fedro é ínfimo o espaço consagrado ao amor, na medida em que ele não vai no cerne da questão, qual seja, buscar a essência de Eros. Fedro permanece no plano utilitário, isto é, nos atributos, nos benefícios e nas vantagens que este deus poderia trazer para a *pólis*. Trata-se, portanto, de um discurso claramente utilitário. Consequentemente, a pergunta que se deve colocar - qual é a essência de Eros? - fica em suspenso. Mas se as coisas se apresentam assim, como se caracteriza o discurso de Pausânias? Será ele capaz de apreender a essência de Eros?

---

<sup>56</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 180 e.

<sup>57</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>58</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p.123.

## 2.5. PAUSÂNIAS: EROS E A SUA DUALIDADE

Pausânias, o orador que sucede a Fedro, faz notar que Eros não é constituído por uma única natureza, mas de duas. Assim como existem duas Afrodites, a Afrodite Celeste e a Afrodite Vulgar, assim também existem dois Eros: Um Eros de origem celeste e um Eros de origem popular. Conforme o próprio Pausânias declara: “Este é o amor da deusa celeste, ele mesmo e de muito valor para a cidade e os cidadãos, porque muito esforço ele obriga a fazer pela virtude tanto ao próprio amante como ao amado; outros, porém, são todos da outra deusa, da popular.”<sup>59</sup> Por conseguinte, para se corresponder ao Eros de proveniência celeste, deve-se agir segundo os cânones da justiça e da beleza também celeste. Viver conforme o *Eros Vulgar* é prender-se à cobiça, à iniquidade e às veleidades da vida terrena. Tudo isso caracteriza o Eros da Afrodite popular, que desconhece as regras e é, portanto um amor típico dos homens vulgares inferiores. Estes amam mais o corpo que o espírito, mais as realidades sensíveis, passageiras, mutáveis que as realidades inteligíveis e, portanto, eternas.

Dito de outra forma, o Eros celestial é belo na medida em que ama o espírito e o Eros popular é feio na medida em que ama a carne. O Eros celestial é belo porque está voltado para a razão e o Eros popular é feio porque está voltado para as sensações. Por fim, a beleza do Eros celestial está na sua procura pelo atemporal e incorpóreo e a fealdade do Eros popular está na sua busca pelo passageiro e material. Deste modo, enquanto que o Eros celestial é belo porque o amante permanece fiel ao objeto de devoção, o Eros popular é feio porque o amado é abandonado quando acaba a excitação do amante.

Sobre Eros celeste e Eros vulgar, Almeida, cita a Teogonia e a Ilíada e ilustra como Pausânias robustece seu argumento sobre a existência de dois Eros.

---

<sup>59</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 185c.

“Existe primeiramente a Afrodite sem mãe que, segundo Hesíodo, nascera do esperma de Ouranos que significa céu. Depois que este fora emasculado pelo seu próprio filho, *chronos*. Por isso, ela também é chamada de celeste. Já a outra Afrodite, denominada vulgar, é mais jovem e foi concebida a partir da união com Zeus e Dione. Conseqüentemente, o amor que desta provem não pode ser senão vulgar, enquanto aquele oriundo de Afrodite sem ascendência, ou nascida diretamente do sêmen de Ouranos, se revela necessariamente como um amor nobre, divino, sublime ou, numa palavra, celeste.”<sup>60</sup>

Nota-se que a virtude é o conceito que Pausânias utiliza para fundamentar a sua narrativa e descrever Eros. É só a partir dela que uma possível entrega se justifica. Pausânias assegura que nenhuma ação é, em si, boa ou má, bela ou feia, digna ou abrutalhada, mas se revelam belas na medida em que são realizadas de maneira correta, de acordo com as regras, a lei e a ordem.

Ora, a contribuição de Pausânias para a descrição do caráter do amor consiste que há um Eros que pende para o pensamento celestial e outro Eros que pende para o apetite popular. Enquanto Fedro trabalhou apenas com a conotação moral do amor, Pausânias reconheceu o lado sexual do amor. Assim, para Pausânias, o amor não gera apenas virtudes, mas ele pode também produzir vícios.

Lacan diferenciará os dois discursos já narrados da seguinte forma: “No tocante ao primeiro discurso o assinala como mitômano, no sentido próprio, um discurso sobre um mito. Já o de Pausânias é um discurso de sociólogo ou um observador da sociedade.”<sup>61</sup>

Em seguida, Apolodoro aquele que ancorava os discursos, retoma a palavra após uma *pausa de Pausânias*, a fim de passar a palavra para Aristófanes, mas tendo-lhe ocorrido por empanturamento ou por algum

---

<sup>60</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p.124.

<sup>61</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p. 75.

outro motivo um excesso de soluço, não podia falar. Mas disse ele ao médico Erixímaco: “és indicado para ou fazer parar o meu soluço ou falar em meu lugar, até que eu possa parar com ele.”<sup>62</sup>

Segundo Lacan os soluços de Aristófanes são indispensáveis para que se entenda *O Banquete*. Por que estaria ele com soluços se não houvesse razão? É legítimo interrogar-se sobre o que realmente levou Platão a dispor esta cadeia de discursos tal como encontramos no *Banquete*, pois se se aprecia o elogio que formulou Pausânias em torno do amor, vê-se quão engraçado e moralizante ele se revela do início ao fim.

Atina-se que Platão direciona esta narrativa para o caminho da comédia, visto que Aristófanes é um comediante, isto é, um palhaço e a sua habilidade é fazer os outros gracejarem. Se Aristófanes está com soluços, acreditasse, é porque durante todo o discurso de Pausânias esteve todo o tempo rindo. Foram esses episódios que fizeram parte dos bastidores que anteciparam a narrativa de Erixímaco. Vejamos o que tem a dizer um médico sobre Eros.

## 2.6. ERIXÍMACO, EROS É A HARMONIA

Entramos no terceiro colóquio e o orador Erixímaco, educado nas artes médicas, almeja completar o discurso de Pausânias. Para isso, ele articula a ideia de Eros da seguinte forma: “Eros não existe somente na alma dos homens, mas em muitos outros seres, nos corpos dos animais, nas plantas que brotam da terra, em toda natureza. Assim, a natureza orgânica comporta dois modos de Eros: saúde e doença. Um é o amor que reside no corpo são; o outro é o que habita no corpo enfermo. Tal qual

---

<sup>62</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 185-d.

a medicina, que procura a convivência entre os contrários, o amor deve procurar o equilíbrio.”<sup>63</sup>

Vale lembrar que a civilização grega, em seus primórdios, utilizou-se da matemática egípcia e da astronomia babilônica para fundamentar a filosofia e a lógica da medicina. Acreditava-se na influência dos deuses, nas questões relativas à vida e à morte, e a doença era vista, inicialmente, como castigo divino. Os médicos que se projetavam eram considerados como pertencentes às divindades. Este era o pano de fundo que situa o médico Erixímaco, como também eram essas as ideias que faziam parte do ambiente daqueles que tinham como ofício cuidar da saúde alheia e de si próprios. Sobre o exercício da medicina na Grécia clássica, Jaeger explica:

“O mundo grego da era clássica era o mundo do apto e do sadio, apesar de as doenças não serem raras e a expectativa de vida estar em média em torno de trinta anos, a julgar pelas lápides funerárias. O ser humano ideal era uma criatura equilibrada no corpo e na mente, e de proporções definitivamente harmoniosas – não esqueçamos que esta era uma época de grandes artistas, particularmente na escultura. Tal concepção de saúde encontrava também suporte religioso. A medicina grega, baseada na mitologia, associava cura a diversas divindades.”<sup>64</sup>

Seguindo a linha interpretativa de Pausânias, o médico Erixímaco também idealizava um Eros cindido. Esta duplicidade se exprime através de um Eros saudável e um Eros doentio. O Eros saudável é inclinado para ao belo e ao bem, enquanto o Eros mórbido é inclinado à fealdade. Enquanto o Eros sadio consiste no amor pelo equilíbrio, o Eros mórbido consiste no amor pela intemperança. Depois que o termo “medicina” foi enunciado, houve a necessidade de definir o que significa a

---

<sup>63</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 186b.

<sup>64</sup> JAEGER. Werner. *Op. cit.*, p. 953.

medicina. Erixímaco a define desta forma: “Como a ciência do amor dos corpos relativamente à sua repleção e evacuação, e aquele que nesses movimentos consegue demarcar o bom do mau amor, esse é um médico.”<sup>65</sup>

Todavia, embora Erixímaco concorde com Pausânias quanto a uma visão dualista de Eros, ele assegura que o deus Eros não habita apenas nos seres humanos, ou que ele não está limitado ao âmbito dos seres pensantes. Ele é uma força cósmica que atravessa todos os entes naturais, que percorre todos os seres animados, e mesmo os inanimados. Sendo assim, pelo fato de Eros não estar presente apenas nos seres humanos, ele se manifesta como uma potência criadora que a tudo penetra. Esta tão universal e abrangente ação do amor nos leva a pensar no Eros que narra Agostinho e que Rogério Miranda de Almeida, evocando as palavras de Paul Tillich, descreve da seguinte forma:

“Eros é enquanto força ou desejo ardente que possuem todas as criaturas de elevar-se para Deus ou, quando se trata dos seres humanos, de contemplar a abundância divina, de a ela unir-se e por ela deixar invadir e em última instância apagar. É nisto que consiste o paradoxo fundamental em Agostinho, como que de resto, aquele de Platão: quanto mais esses pensadores reivindicam um desembaraçar-se do mundo da sensibilidade e do prazer como condição para se chegar a Deus ou para se intuir ao reino das essências inteligíveis, tanto mais se veem obrigados a fazer apelos aos sentidos, ao desejo, ao amor, a Eros.”<sup>66</sup>

Consequentemente, para voltarmos ao discurso de Erixímaco, ele considera Eros como uma atração ordenada dos opostos, isto é, como uma impulsão ou uma tendência que unifica e harmoniza as forças contrárias. Assim, ele é o elemento primordial que promove a harmonia

---

<sup>65</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 186c-d.

<sup>66</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p. 127.

dos contrários e o poder pacificador que concilia realidades antagônicas. É curioso ver o uso da metáfora musical que vai empregar Erixímaco. Em que sentido? Assim como a harmonia musical decorre da consonância de divergentes, como o agudo e o grave, assim também a harmonia cósmica deriva da combinação de discordantes efetuada pela força unificadora de Eros. A este respeito, Lacan acrescenta: “Se a propósito dos efeitos do amor, ele (Erixímaco) se refere à astronomia, parágrafo 188, é na medida em que esta harmonia, para a qual se deve confluir, com a qual se deve concordar – quanto à boa ordem da saúde do homem – esta harmonia forma uma única e mesma coisa com aquela que rege a ordem das estações.”<sup>67</sup>

Por conseguinte, pode-se melhor entender por que a harmonia que comanda e organiza o movimento dos astros dirige também a vida dos seres racionais e aquela dos irracionais. Da mesma forma, a boa saúde dos homens depende do equilíbrio que reina na natureza e no cosmos em geral. Inversamente, a desordem com os seus excessos trazem danos e prejuízos para a natureza e para o bem-estar físico dos seres vivos em geral. Almeida realça este argumento ajuntando-lhe a seguinte explicação: “A harmonia médica de Erixímaco que, sob a tutela do amor, desemboca no domínio da música, da astronomia, da natureza e da arte divinatória, aponta, neste mesmo movimento de deslocamento, de mudança, de alternância e transformação, para aquilo que propriamente significa o objeto do desejo.”<sup>68</sup>

Convém notar que este desejo para o qual acenamos se manifesta pela via de um querer dinâmico que busca a satisfação e exprime uma falta que deve ser colmatada. Por isso, a pretensão do terceiro orador em pensar ter encontrado o amor, faz, pelo contrário, ressaltar a impossibilidade mesma de definir aquilo que não pode ser pensado, nem

---

<sup>67</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p. 101.

<sup>68</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p. 133.

imaginado senão a partir de uma insatisfação, de uma falta, de uma hiância. Ou de uma errância.

Sublinhemos, porém, que todo este discurso de Erixímaco que, mais uma vez, fracassou na tentativa ou na expectativa de se definir a essência de Eros, possibilitou, no entanto, uma preparação para que o comediante, Aristófanes, assumisse a palavra que havia sido cortado pelo seu soluço. Como então se desenvolverá o discurso do comediante, um comediante que irá falar sobre um assunto de extrema gravidade, que é o amor? Conseguirá Aristófanes definir ou apreender a essência de Eros?

## 2.7. ARISTÓFANES E O MITO DO ANDRÓGINO

Aristófanes inicia seu discurso censurando os oradores que o precederam por não haverem entendido o real conteúdo pelo qual se conhece Eros. O seu argumento consiste no seguinte:

“Com efeito, parecem-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor, que se o percebessem, os maiores templos e altares lhe preparariam, e os maiores sacrifícios lhe fariam, não como agora que nada disso há em sua honra, quanto mais que tudo deve haver. É ele, com efeito, o deus mais amigo dos homens, protetor e médico desses males, de cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano.”<sup>69</sup>

Sendo assim, o modo que possibilita chegar a esses conhecimentos é, segundo Aristófanes, percorrer e examinar a história da natureza humana. Eis a razão pela qual ele evoca a doutrina do andrógino que, na

---

<sup>69</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 189c.

verdade, é o mito a respeito da forma que revestiam os seres humanos em priscas eras. É assim que Aristófanes inicia a descrição deste estado primitivo dos humanos: “A natureza humana outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, masculino e o feminino, mas também havia mais um terceiro, comum a estes dois. A este se dava o nome de andrógino.”<sup>70</sup>

A partir da narrativa de Aristófanes, a figura anatômica do Andrógino se caracterizava da seguinte forma:

“Por um formato esférico, com o dorso e os lados em forma de círculo. Possuíam quatro mãos, quatro pernas e, acima do pescoço redondo, duas faces semelhantes que olhavam em direção oposta. Tinham uma só cabeça para as duas faces e quatro orelhas. Tinham também dois sexos e caminhavam em posição ereta, como nos dias atuais, e em qualquer direção que lhes convinha, mas quando se punham a correr muito velozmente, executavam cambalhotas como os saltimbancos que, erguendo as pernas para o ar, realizam uma revolução antes de reconduzi-las à posição vertical. Suas quedas eram amortecidas e seus movimentos eram muito ágeis.”<sup>71</sup>

No tocante à origem deste andrógino, os machos, ainda segundo Aristófanes, vieram do sol, as fêmeas da terra e o terceiro sexo, que compartilhava as características de ambos, fora produzido pela lua, que também participa da natureza do sol e da terra. Sobre essas características Rogério Miranda acrescenta o seguinte comentário:

“Não é por acaso que Platão estabelece aqui uma correspondência entre esses três gêneros de seres e os corpos celestes, no sentido de que eles teriam tido

---

<sup>70</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 189e.

<sup>71</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 189e-190a.

uma origem estelar: os machos teriam procedido do sol, as fêmeas da terra e os andróginos da lua. Com efeito, estes seres eram esféricos como os astros a que eles correspondiam. Era também difusa a crença de que o sol era um deus masculino, a terra uma divindade feminina e a lua, que se achava no meio de ambos, era bissexual.”<sup>72</sup>.

Se perguntarmos pela origem e pela fonte do discurso de Aristófanes, teremos em Lacan informações privilegiadas. A fonte na qual se inspirou Aristófanes é, segundo o analista, a ciência astronômica que caracterizava a própria época do comediante. Lembremos que os andróginos eram seres esféricos e que a esfericidade e o movimento dos astros encontravam uma correspondência nos próprios andróginos, e vice versa. Ademais, de acordo com a descrição de Aristófanes, os andróginos eram seres muito fortes, dotados de vigor e, por isso mesmo, almejavam galgar os céus e atacar os deuses na sua morada. Foi então que Zeus convocou seu conselho de deuses que, segundo Aristófanes, estavam diante do seguinte dilema: “Não podiam nem matá-los e, após fulminá-los como aos gigantes, fazer desaparecer-lhes a raça – pois as honras e os templos que lhe vinham dos homens desapareciam – nem permitir-lhes que continuassem na impiedade.”<sup>73</sup>A conclusão a que chegaram os deuses foi a de que eles seriam cindidos.

Partidas ao meio, as criaturas ameaçavam extinguir-se, pois se abraçavam umas às outras e deixavam-se assim ficar até a morte. E quando uma das partes morria, a outra ficava à deriva, procurando morrer também. Não deixa de ser expressivo que Aristófanes condicione o exercício da sexualidade genital dos andróginos a um corte que divide os indivíduos, os quais se achavam unidos numa síntese originária

---

<sup>72</sup> Cf. Nota de rodapé do livro: Eros e Tánatos – a vida, a morte, o desejo de Rogério Miranda de Almeida. Loyola, 2007 p. 135-136.

<sup>73</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 190c.

indiferenciada sem poderem distinguir-se um do outro. Sobre este corte, Claude Van Reeth escreve:

“Esta passagem de uma fusão originária que Freud chamaria de narcísica, para o amor de um objeto, poderia ser articulada ao que a psicanálise ensina sobre o desenvolvimento da sexualidade humana, na qual a castração tem uma função estruturante, isto é, simbolizada por vários cortes e separações, desde a separação do nascimento e do corte do cordão umbilical, até a separação definitiva da morte para desfazer a fusão narcísica, originária mãe-filho e possibilitar, pela mediação do Édipo, a realização da identidade sexual.”<sup>74</sup>

Na sequência narra o comediante que Zeus ficou preocupado com o destino das criaturas, pois se assim continuasse, elas acabariam por extinguir-se completamente. Então, aconselhado por Têmis, ele ordenou a Apolo que virasse as partes reprodutoras dos seres para frente a fim de que, através do ato sexual, pudessem estar novamente unidos, ainda que por alguns momentos. Como descreve Almeida: “O mito evocado por Aristófanes narra que esses primeiros seres se reproduziam não por acasalamento, mas surgindo diretamente da terra, à maneira das cigarras.”<sup>75</sup> Assim a raça não morreria e os Deuses continuariam a ser adorados e reverenciados.

Sobre o Eros de Aristófanes, Werner Jaeger dá a seguinte explicação:

“*Eros* nasce do anseio metafísico do homem por uma totalidade de *Ser*, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. Este anseio inato faz dele um mero fragmento que, durante todo o tempo em que leva uma existência

---

<sup>74</sup> VAN REETH, Claude. *O banquete ou a ilusão amorosa* - Leitura de Freud à luz do *Banquete*. São Paulo: 1977, p. 107.

<sup>75</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p 138.

separada e desamparada, suspira por se tornar a unir com a metade correspondente. As criaturas poderiam continuar vivendo, e com o tempo, eles esqueceriam o ocorrido e apenas perceberiam seu desejo por sua outra parte.”<sup>76</sup>

Este desejo a que se refere Aristófanes é um desejo que jamais será inteiramente saciado no ato de amar, porque mesmo se fundindo no outro pelo espaço de um instante, os seres sentiriam, ainda que não conseguissem explicar o porquê, seus anseios jamais seriam completamente satisfeitos. E a nostalgia da união renasceria, mesmo antes que se extinguissem os últimos gemidos do amor. Chegamos, pois, à conclusão do comediante: “Ao desejo e à busca do inteiro dá-se o nome de amor.”<sup>77</sup> O Deus Eros nasce, pois, de uma incompletude essencial do ser humano e não se pode saber o que ele é sem se levar em consideração esta natureza humana. Isto significa que a incompletude é fruto de um corte sem o qual o homem se perderia numa indiferenciação originária, na qual nutriria a ilusão e o desejo de torna-se completo. Da separação do objeto primordial resultava uma incessante busca, sempre renovada, porque sempre fracassada, através de uma série infinita de objetos substitutivos. Nenhum deles, contudo, preencheria plenamente a falta.

Assim, aquele de quem se esperava despertar risos, pelo fato de ser um comediante, resultou no contrário, isto é, ele induziu a que os participantes do *Banquete* permanecessem sérios e pensativos pelo teor trágico do seu discurso. É nesta cena que Agatão deverá iniciar o seu discurso. Como se sabe, ele é o anfitrião que tem a característica de ornamentar as palavras unindo o trágico à poesia.

Antes, porém, de iniciarmos a exposição do quinto discurso, de Agatão, é importante salientar que a discussão entre Sócrates e Alcibíades, que virá posteriormente a este discurso, fará com que o

---

<sup>76</sup> JAEGER. Werner *Op. cit.*, p. 685.

<sup>77</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 192e.

banquete tome outra direção. Este novo rumo nos permitirá retomar novamente o conceito de transferência e tratá-lo juntamente com outras noções, tais como a pulsão e o desejo, que são suscitadas por esta discussão.

## 2.8. AGATÃO: EROS COMO PRINCÍPIO ATIVO.

Lembramos que este *Banquete* ocorreu na casa de Agatão e o objetivo era celebrar o prêmio que ele tivera como poeta trágico realizado no dia precedente. O fato de Agatão ter sido vencedor desta competição é sinal de que ele se revelava um excelente poeta trágico. Não nos esqueçamos de que o amado de Sócrates é poeta e a poesia se caracteriza pela arte de fazer com que os conteúdos da alma se materializem, isto é, é por meio da palavra, também, que a alma expressa uma forma. Portanto, através da arte poética trágica, Agatão é aquele que se revela capaz de exprimir as questões que a própria tragédia tenta entender: o mal, o destino, a liberdade, etc..

Agatão começa o seu discurso criticando também os seus antecessores. Como ele próprio afirma: “Até então, eles exaltaram Eros, sem, contudo, explicar a sua natureza. Parece-me, com efeito, que todos os que antes falaram, não era o deus que elogiavam, mas os homens que felicitavam pelos bens de que o deus lhes é causador, qual porém é a natureza ninguém disse.”<sup>78</sup> Mas o que Agatão tem a dizer sobre Eros? Que ideias corroboram o argumento de que a natureza de Eros não fora até então penetrada e apreendida?

Agatão, retomando a série de discursos do *Banquete* apresenta Eros como o melhor dos deuses, isto é, aquele que ordena o mundo dos

---

<sup>78</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 194e.

desejos e é fonte de vida, de criatividade e beleza. Dito de outro modo, este Eros do discurso de Agatão reveste a ideia dos benefícios do Amor exposto no início por Fedro e estes benefícios são decorrentes de sua própria natureza. Ao amor são atribuídas todas as perfeições imagináveis. Sobre isso Agatão discorre da seguinte forma:

“Eros é o mais belo e o melhor de todos, e o propiciador desses bens. Eros é quem traz a paz aos homens, a calma ao mar, o silêncio aos ventos, o leito e o sono para a dor. Ele nos arranca do isolamento, é quem aproxima os homens; é princípio e liame da sociedade. Ele é quem nos guia e nos inspira em festas, danças e sacrifícios, quem faz entreabrir-se a doçura e desaparecer a ferocidade.”<sup>79</sup>

Percebemos assim que o poeta divide a sua narrativa em dois momentos. O primeiro momento implica em uma definição, isto é, se preocupa em dizer quem é Eros, ao passo que no segundo momento, a preocupação de Agatão está em expor a dinâmica de Eros, ou seja, demonstrar o movimento deste Amor.

Ao contrário dos que o precederam com os seus discursos, Agatão não se propõe enaltecer os benefícios que Eros faz aos homens, mas sim, pintar o próprio deus à sua imagem e semelhança. A imagem que traçou de Eros tem poucas características psicológicas, ao contrário de Aristófanes, que baseou inteiramente seu discurso na ação de Eros sobre a alma humana.

Vale salientar que o poeta não parece ter consciência de que acabou cometendo uma clara falácia, pois continua reafirmando as mesmas qualidades e elencando outros tantos atributos que fazem de Eros o mais renomado de todos os deuses. Como diz o próprio Agatão:

---

<sup>79</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 197d.

“Foi inspirado no Amor, seu mestre por excelência, que Apolo inventou a arte de manusear o arco e de atirar as flechas; foi igualmente sob a influência que o mesmo Apolo criou a medicina. Direcionadas por ele, as musas aprenderam a música, Hefesto se pôs a trabalhar os metais, Atena introduziu a tecelagem e Zeus adquiriu a ciência de governar os homens e até mesmo os deuses.”<sup>80</sup>

É evidente que o amor, da forma em que foi expresso por Agatão, se manifesta como uma força motriz, como também como um entusiasmo que habita os seres humanos e os faz movimentar-se a si mesmos e movimentar o mundo. Eros é o que impulsiona e dá força à vida. Mas Eros, à diferença do Eros de Agatão, é também de natureza ambígua, pois ele pode ao mesmo tempo arrebatá-los os seres e fazê-los perder-se no seu próprio êxtase. A propósito, Lacan escreve: “O Amor é o que faz vocês entrarem em pane, e o que os faz fazer fiasco.”<sup>81</sup> Logo, Eros não é tão suave como parece, isto é, não advém de uma forma tranquila e serena, mas é arrebatador, invasivo e perturbante. Esta concepção do Eros nos faz lembrar aquela de Freud e Empédocles, segundo a qual o amor e o ódio são forças constitutivas do universo e, por conseguinte, estão num eterno conflito e, ao mesmo tempo, num constante entrelaçamento mútuo. Por isso, estas duas forças são ambíguas no seu desenrolar essencial. Em outro contexto o inventor da psicanálise afirma que o amor é a matéria-prima da análise. Com efeito, na transferência que se dá na análise existe também a relação ódio e amor, ou seja, não há na transferência uma relação direta, linear, entre o analista e analisando. Esta reação é, portanto, ambivalente na medida em que não existe amor sem ódio. Isto significa que a possibilidade de o analisando entender as palavras que o analista lhe diz emerge de uma relação que se denomina

---

<sup>80</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 197b.

<sup>81</sup> JACQUES, Lacan. *Op. cit.*, p. 139.

amor de transferência. Lembremos que esta questão retornará no terceiro capítulo.

Depois de Agatão encerrar o seu discurso, o que se segue é uma série de perguntas que Sócrates dirige a Agatão sobre a natureza de Eros. Dado, porém, que já discorremos sobre o discurso de Agatão, iremos retomar algumas questões deste discurso no contexto da dialética e da ironia socráticas. Lembre-se que todos os discursos anteriores serão passados pelo crivo desta dialética e desta ironia. O que interessa, sobretudo, a Sócrates é, como dissemos, apreender a essência de Eros, tarefa esta que todos os convivas não conseguiram realizar. Mas o que se entende por dialética socrática?

## 2.9. A DIALÉTICA SOCRÁTICA

A dialética platônica, ou socrática, se caracteriza por um método de perguntas e respostas através das quais os interlocutores tentam captar a essência do conceito em discussão. Isto pressupõe que se deve passar por diversas determinações, positivas e negativas, através das quais se tenta aproximar no máximo possível da essência da coisa. Consequentemente, a dialética socrático-platônica se situa no nível do conceito, da contemplação e da linguagem. Em outros termos, é através da própria linguagem, pelo pensamento, que se delimitam os diferentes conceitos, cuja essência se quer apreender. Esta era a razão pela qual a dialética era conhecida na Grécia antiga como a arte do diálogo. Pouco a pouco, porém, esta arte passou a demonstrar, sempre no diálogo, uma tese por meio de uma argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão. Esta é precisamente a dialética como ela se acha em Platão, principalmente nos diálogos: *Fedro*,

*Filebo*, *Sofista* e outros. Trata-se, pois, da arte de analisar, ou seja, dividir, e sintetizar, ou seja, reunir. No primeiro caso, parte-se dos gêneros até se chegar aos elementos mais simples que constituem o discurso ou o conceito. No segundo caso, inversamente, parte-se dos elementos mais simples até alcançar as noções mais genéricas. Como descreve Abbagnano:

“Numa discussão sobre a função da filosofia, Sócrates desafiou os generais Lachés e Nícias a definirem o que era a bravura. Desafiou também o político Caliclés a definir o que era a política e a justiça, para demonstrar a eles que só a filosofia por meio da dialética podia lhes proporcionar os instrumentos indispensáveis para entenderem a essência daquilo que faziam, das atividades profissionais a que se dedicavam.”<sup>82</sup>

Ainda segundo Abbagnano: “Este primeiro modo de ver a dialética foi exposto por Platão e ele o faz da seguinte forma, ou seja, apresenta a dialética como a técnica da investigação conjunta, feita através da colaboração entre duas ou mais pessoas, segundo o procedimento socrático de perguntar e responder.”<sup>83</sup> No diálogo *O sofista*, quando Teeteto e o estrangeiro discutem sobre a concordância ou não dos gêneros, podemos ter uma ideia do que seja a dialética. Como é narrado no *Sofista*: “É próprio da dialética, dividir assim por gêneros, e não tomar por outra, uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra.”<sup>84</sup>

Isto significa que é propriedade da dialética dividir segundo gêneros e não assumir como diferente a mesma forma idêntica, ou como idêntica, uma forma diferente. Sendo assim, a dialética se caracteriza como uma articulação de conceitos e juízos, fazendo surgir novas proposições.

---

<sup>82</sup> Cf. ABBAGNANO. Nicola. *Op. cit.*, p. 267

<sup>83</sup> PLATÃO. *A República*. 533e. In Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

<sup>84</sup> PLATÃO. *O Sofista*, 253d.

Como, mais uma vez, explica Abbagnano: “A dialética é um processo onde existe um adversário que deve ser combatido ou uma tese a ser refutada e, portanto, existem sempre dois personagens ou duas teses em conflito. Assim, a dialética é um processo resultante de um conflito ou oposição entre dois princípios, dois momentos ou duas atividades quaisquer”.<sup>85</sup>

É a partir destas considerações sobre a dialética, que podemos tentar uma compreensão do método socrático no tocante à ironia. É justamente este método e esta ironia que Sócrates aplicou aos convivas do *Banquete*, e a Agatão em particular. Mas o que pretende Sócrates com a Ironia? Através da ironia, Sócrates tenta desmascarar a vaidade e a impostura e desvelar a verdade. Para tanto, ele ameaça as opiniões correntes e os valores que se mostram consagrados. Pode-se dizer que a ironia socrática não tem o desígnio de desprezar os valores mais altos, mas de colocar à prova o que eles querem, em última análise, significar. Os diálogos socráticos colocam o interlocutor no caminho de uma solução e faz com que ele tente encontrar uma resposta. É por este fio condutor de pensamento ou por este crivo da dialética que Sócrates fará passar o discurso de Agatão, como ele já fizera passar todos os outros discursos que se desenrolaram até então no *Banquete*.

Depois destas breves considerações sobre a dialética, podemos retornar ao *Banquete* e, assim perceber que foi o discurso de Agatão que Platão escolheu como pano de fundo para antecipar aquele de Sócrates. Mas por que Agatão e depois Sócrates? A este propósito, Jaeger dá a seguinte explicação: “Platão põe o esteta, sensualmente refinado e conhecedor, em contraste com o asceta filósofo, que o supera infinitamente na força íntima da sua paixão como na profundidade do seu conhecimento sobre o amor.”<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> ABBAGNANO, N. (Org). *Dicionário de Filosofia*. 5ª Ed., São Paulo: Martins Fontes. 2007, p. 315.

<sup>86</sup> JAEGER. Werner. *Op. cit.*, p. 685.

Notemos que no primeiro e breve contato com as palavras que compuseram o discurso de Agatão, Sócrates deixa de lado as doces palavras poéticas do discurso do belo orador e o reconduz ao terreno da realidade psicológica dizendo o seguinte: “Todo Eros representa um anseio de qualquer coisa que não se tem e se deseja”<sup>87</sup>. Consequentemente, se Eros aspira ao belo é porque não é ele próprio o belo, mas antes é necessitado de beleza. Paradoxalmente, portanto, o deus é ele também um faltante, um desejoso. Assim, chegamos ao ponto crucial que o discurso de Agatão e todos os outros que o precederam não entenderam ou não expuseram. Segundo Rogério Miranda de Almeida, este é o ponto em torno do qual gira todo *O Banquete*:

“Só há desejo quando temos experiência da falta de algo e, inversamente, não há desejo lá onde não há nenhuma falta. Todo aquele que deseja o que não se está a sua disposição, deseja justamente o que não se acha presente, e tanto aquilo que não se possui quanto aquilo que ele não é, e cuja falta experiência de uma maneira ou de outra, é o que propriamente se pode designar como sendo o desejo, ou o seu amor.”<sup>88</sup>

Com isso, o que apresentamos até o momento sobre a ideia central do *Banquete* – e considerando essas questões a partir de uma perspectiva psicanalítica – chegamos à conclusão de que Lacan delas se utilizará justamente para ilustrar a posição do analista. Desta maneira, avançamos desde já o que desenvolveremos no terceiro capítulo: a posição de Sócrates vista por Alcibíades. Sócrates ocupa nesta posição o lugar do sujeito que sabe, ele é o *ágalma*, aquele sobre o qual está focado o desejo de Alcibíades. É assim, portanto, que se desenrola a dinâmica da transferência: um sujeito faltante, desejoso e, diante dele, um sujeito suposto saber.

---

<sup>87</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 200d.

<sup>88</sup> Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p.156-157

Entretanto, o que até então se verificara nas narrativas que buscavam caracterizar Eros foi um desfilarm de predicados e atributos aplicados ao deus do Amor, sem que se indagasse pela sua própria essência, ou seja, pela sua veracidade, pelo que ele realmente constitui. Por isso, pode-se entender a acusação de Sócrates sobre o que faltava naqueles discursos, na medida em que todos eles se pautavam por uma visão utilitária do deus do Amor. Para que serve Eros? Perguntavam-se alguns. Para outros, Eros era o deus mais jovem de todos os deuses, para outros ainda Eros era o mais belo; para outros, enfim, Eros era o deus mais antigo.

Este foi o pano de fundo a partir do qual Sócrates começou a falar, ele que era o sexto orador, considerado o mais importante de todos eles. Para Sócrates, o amor é algo desejado, mas este objeto do amor só pode ser desejado quando justamente ele não está presente, quando, portanto, há uma falta. Isto significa que ninguém deseja aquilo que se tem. Logo, o paradoxo do amor consiste em que aquilo que se ama é precisamente aquilo que não se tem. *Mais paradoxalmente ainda, se alguém ama a si mesmo ama o que não é.* Resumidamente, o objeto do amor sempre está ausente e por isso mesmo ele é sempre solicitado. Fazendo uma analogia, poderíamos dizer que a verdade também é algo que está constantemente a nos escapar. Quando pensamos tê-la atingido, eis que ela nos escapa entre os dedos para tornar-se outra verdade que continuará a fugir e assim sucessivamente. É isto que Lacan chama de *real*, ou seja, este dado bruto que está continuamente a oferecer-se à simbolização e, ao mesmo tempo, a resistir ao domínio do discurso enquanto tal.

É a partir destas questões – que incluem o desejo, a falta, a resistência, o *álalma*, o significante, o significado, as pulsões – que no próximo capítulo retomaremos, ampliaremos e aprofundaremos o conceito de transferência. Antes, porém, avancemos estas perguntas: Como apreender a essência de Eros? Conseguirá Sócrates fazê-lo?

### III Capítulo

#### 3. ALCIBÍADES E A TRANSFERÊNCIA SOBRE SÓCRATES

No primeiro capítulo deste estudo, destacamos o movimento histórico e científico pelo qual emergiram e se desenvolveram a psicanálise e o conceito de *transferência*. No segundo capítulo, descrevemos, a partir do *Seminário VIII* e do *Banquete*, as narrativas que desenrolaram os participantes daquele convívio. Lembremos que este encontro, *O banquete*, tinha como objetivo principal discorrer sobre Eros e tentar apreender a sua essência. Mas o que se verificou foi que, desde Fedro, o primeiro a discursar, até o poeta Agatão, nada mais se fez do que um simples elogio ao deus do Amor.

Por isso, todos os discursos que antecederam a narrativa de Sócrates foram arduamente criticados e colocados em cheque quanto à sua veracidade e importância, como também ao objetivo principal, isto é, responder à seguinte pergunta: Qual a essência de Eros? Mas conseguirá Sócrates atingir essa essência? Com estas questões damos início a este terceiro capítulo, centrando nossas reflexões sobre a questão da *transferência*. Estas análises se farão a partir do discurso de Sócrates-Diotima, na chegada inesperada de Alcibíades e nas questões que este encontro suscitou: o mito, o desejo e a transferência.

Convém primeiramente salientar que a reflexão realizada por Sócrates a propósito do discurso de Agatão revela que Eros representa um anelo de algo que não se tem. Este algo aponta para uma falta, pois é algo que se deseja ter. Como afirma Jaeger: “Se Eros aspira ao belo é porque não é ele o próprio belo, mas antes necessitado de beleza.”<sup>89</sup> Este enunciado faz emergir uma sequência de indagações que são colocadas por Sócrates e das respectivas respostas sem êxito efetuadas por Agatão.

---

<sup>89</sup> Cf. JAEGER. Werner. *Op. cit.*, p. 686.

De todas as indagações feitas por Sócrates para Agatão deduz-se que ambos chegaram à seguinte conclusão: “Quem deseja, deseja aquilo que não possui, sendo isso válido também para o amor. Por conseguinte, todos os que têm desejos só almejam aquilo de que não dispõem nem possuem num dado momento, ou seja, o que não se tem e o que ainda não existe e se carece: Eis, pois precisamente, o objeto de desejo e do amor.”<sup>90</sup> Depois desta concordância de ideias entre Sócrates e Agatão, o que veremos é uma nova direção que tomará a discussão no *Banquete*. Esta nova direção se dará a partir de um aspecto extraordinário, isto é, da participação fictícia de uma personagem, uma mulher, que Sócrates invocará para discorrer sobre *Eros*. Esta mulher é uma sacerdotisa, um misto de profetisa e adivinha, uma figura fictícia que, segundo Sócrates, era sábia na questão do amor e em muitas questões.

A presença dessa figura feminina na composição do diálogo faz melhor entender o que havia sucedido no início dos discursos. Lembre-se o leitor que nem mesmo a flautista havia podido continuar a entreter os convivas e, muito menos, fazer um discurso. Agora, porém, conforme evoca Sócrates, cabe a uma mulher conduzi-lo e orientá-lo na descoberta da essência do Amor. Saliente-se mais uma vez que este convívio era composto exclusivamente por homens. Entretanto, Sócrates afirma que todo o seu conhecimento sobre *Eros* foi adquirido a partir de uma mulher. É este conhecimento que justamente a distingue tanto das outras mulheres, quanto dos próprios homens que estão reunidos no *Banquete*, inclusive de Sócrates. Esta distinção é notada no próprio *Banquete* da seguinte forma: “Todos eles são cientes de uma face do amor, aquela que expressa toda a sensualidade dos corpos e representa o desejo pela unidade. Ao contrário, o conhecimento que Diotima tem sobre o amor excederá a relação corpórea, pois atinge a principal face de *Eros*, aquela que se vincula à beleza da alma, das leis, das tradições e da ciência.”<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Cf. PLATÃO. *O Banquete*, 200e.

<sup>91</sup> Cf. PLATÃO. *O Banquete*, 210 a-d.

Dessa forma, Sócrates se mostra pronto para começar a dirigir cada palavra e construir a nova narrativa, porém – repita-se –a partir de uma experiência feminina. Como discorre o próprio Sócrates:

“Mas o discurso que sobre o amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros - foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruí nas questões de amor. O discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repartir-vos.”<sup>92</sup>

Mas como desenvolve Sócrates este conhecimento que um dia ouvira da sacerdotisa? Este desenvolvimento, ele o fará através da própria dialética pela qual Sócrates se tornara de todos conhecido. Assim, quer ele saber: Como justificar a afirmação de que Eros é um deus se ele carece de tantos atributos? O que enfim é o Amor? Diotima através do próprio Sócrates responde:

“Um grande gênio, ó Sócrates; e, com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal e possui os seguintes poderes: o de interpretar e transmitir aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das inibições e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um desses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor.”<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> PLATÃO. *O Banquete*, 201d.

<sup>93</sup> Cf. PLATÃO. *O Banquete*, 202e.

Contudo, a partir do que foi dito, entendemos que Eros se revela capaz de recuperar uma unidade primordial dos deuses, da natureza e dos humanos, impulsionando-os a agirem no sentido de criar e recriar. Por isso, o amor por si só não é capaz de gerar; no entanto, ele é o elemento fundamental que propicia a geração, o nascimento e o desenvolvimento dos seres. Assim, o Eros de Sócrates-Diotima é descrito como um intermediário entre deuses e os humanos. Para Rogério Miranda de Almeida, este Eros socrático é um grande *dáimon* é mais exatamente um intermediário entre o divino e o mortal. Como o próprio autor descreve: “A preferência pela palavra *dáimon*, ao invés de demônio, se explica pela carga semântica que este último adquiriu na história das religiões em geral e no nosso vocabulário em particular. Na cultura helênica e na poesia de Homero, *dáimon* significa o mais das vezes, *theós*, deus. Em Platão, o *dáimon*, ou os *dáimones*, não possuem um status determinado. Eles podem apresentar-se ora, como no *Banquete*, na qualidade de intermediários entre os deuses e os homens, ora, como no *Fedro* e na *Apologia de Sócrates*, sob a forma de seres ligados a um indivíduo particular.”<sup>94</sup>

Segundo a análise de Lacan, o discurso de Sócrates-Diotima se caracteriza da seguinte maneira: “Ele nos deixa, a todo instante, diante de hiências, que compreendemos bem que não seja Sócrates a assumir. Mais ainda, Sócrates pontilha essas hiências com toda uma série de réplicas. As réplicas são inicialmente muito respeitosas, e se mostram a partir de algumas proposições tais como: Você acha? E depois! Na continuação! Que seja! Vamos ainda até onde você me arrasta! Divirta-se, minha filha, estou escutando, vai falando.”<sup>95</sup> Estas réplicas aparecem no sentido de objetivar o discurso e ao mesmo tempo de torná-lo melhor compreendido e, assim, suscitar um certo entusiasmo no interlocutor.

---

<sup>94</sup> Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de *Op. cit.*, 166-167.

<sup>95</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, 1992, p.154.

E com relação ao discurso que caracteriza a essência de Eros? Urge saber qual é a linhagem do deus: quem é o seu pai, quem é sua mãe? Para responder a estas questões a sacerdotisa fará referência ao mito da ascendência e do nascimento do deus Amor. Mas, antes de adentrarmos no mito do nascimento de Eros, vejamos primeiramente em que consiste o mito em geral.

### 3.1 O ASPECTO GERAL DO MITO E A ASCENDENCIA DE EROS

Sobre o mito, de forma geral, entendemos que é um modo de narrativa já utilizada pelos gregos dos tempos homéricos e pré-homéricos para explicar os enigmas do universo, tais como os fenômenos extraordinários da natureza, as origens do mundo e do homem, o problema do mal, o destino, todas essas questões que não encontravam uma explicação racional. A importância do mito reside no modo pelo qual ele se caracteriza: riqueza de imagens e uma intensa carga simbólica que tenta transmitir um ensinamento que a razão não poderia captar. Mas o que importa em primeiro lugar não é tanto a forma do mito enquanto tal, mas o objeto e a problemática que ele quer desvelar e compreender. Em outros termos, o auxílio do mito se dirige àquilo que não é empiricamente demonstrável, nem explicável. Consoante às palavras de Lacan: “Quando se chega, e em muitos outros campos além daquele do amor, a um certo termo que não pode ser obtido no plano da *épistèmè*, do saber, para ir mais além, é necessário o mito.”<sup>96</sup> É, pois, munidos destas considerações que poderemos melhor compreender a maneira pela qual Sócrates narra o mito que diz ter ouvido de Diotima sobre o nascimento de Eros. Na

---

<sup>96</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.155.

narrativa indireta de Sócrates, o nascimento de Eros teria, portanto, ocorrido desta maneira:

Para comemorar o nascimento de Afrodite, Zeus ofereceu um banquete aos deuses. Entre os presentes, encontrava-se Recurso ou, em outra tradução, Expediente. Recurso se entorpecera após haver ingerido bastante néctar, pois, naquela época ainda não havia vinho. Após sentir-se bastante pesado, recurso decidiu deambular pelo jardim, onde se deitou e adormeceu. Neste interim, chegou Penia, que se traduz por Indigência, com a intenção de aproveitar aquela oportunidade para mendigar. Porém, ao ver Recurso dormindo no jardim de Zeus, ela arquitetou um plano para dele tirar algum benefício: deitou-se ao seu lado e concebeu um filho, cujo nome é Eros. Por esta razão, diz Diotima Eros se revela como um ser intermediário, pois ele participa da pobreza e da riqueza. Nas palavras da própria sacerdotisa, segundo Sócrates, Eros possui os seguintes atributos:

“E por ser filho o Amor do Recurso e da Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido, de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece, ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai...”<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Cf. PLATÃO. *O Banquete*. 203 e-d.

Consequentemente – repita-se a descendência de Eros como narra o mito se deu a partir de uma condição ambígua, ou seja, a partir da pobreza e da riqueza, da abundância e da indigência, da completude e da falta. Como explica Lacan: “O amor sempre terá uma relação obscura com o belo e nos faz entender também porque amar é dar o que não se tem, dar o que se tem é a festa, não é o amor. Aporia só tem para dar a sua falta, assim, amor é finalmente a pobreza. Amor é não ter. Isso pode ser mais bem compreendido a partir da seguinte questão: Como pode haver um encontro entre pessoas que têm tudo? Por isso Lacan dizia que os ricos não sabem amar ou são inanalísáveis.”<sup>98</sup> É evidente que quando Lacan utiliza o termo rico, ele não está se referindo à riqueza no sentido material do termo, mas a uma riqueza de outra ordem. Mas em que consiste esta ordem? Segundo o próprio Lacan: “O amor está entre o belo e o verdadeiro no sentido de *doxa*.”<sup>99</sup> Já para Diotima, segundo Sócrates, o amor e, consequentemente o belo não se relaciona com o ter, mas com o ser. Seu discurso articula inicialmente a função da beleza a uma ilusão, a uma miragem, pela qual o ser perecível e frágil é sustentado incessantemente. Todavia, pela ascensão que realiza o sábio, ao desvencilhar-se das coisas sensíveis e efêmeras, consegue ele, paulatinamente, desvendar e vislumbrar o belo enquanto belo, ou enquanto ser.

Após todas essas revelações, Sócrates continua seu diálogo com Diotima, buscando compreender qual seria a propriedade última, essencial de Eros. Como se observa no Banquete: “Ao se aproximarem do belo e do bom, o que os homens buscam é a felicidade.”<sup>100</sup>

Se agora pensarmos novamente no mito do nascimento de *Eros* e, de forma mais específica, a suposta natureza do *dáimon*, notamos que ele se traduz justamente pela falta e pela diferença entre aquilo que é e o ainda não é, daquilo que está e daquilo que não está. Como escreve o

<sup>98</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.152.

<sup>99</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.159.

<sup>100</sup> Cf. PLATÃO. *O Banquete*. 205 a.

próprio Lacan: “O amor, com efeito, só pode ser articulado em torno desta falta, pelo fato de que, daquilo que deseja, só pode ser sua falta.”<sup>101</sup>

Sobre esta falta que se acentua no discurso de Sócrates-Diotima temos como resultado o nascimento de Eros a partir de dois personagens mitológicos: o primeiro, Póros, representa a riqueza, a abundância, a completude, ao passo que o outro, Penia, representa a pobreza, o pedido, a lacuna, a carência, ou melhor, uma hiância. Sobre esta dinâmica que caracteriza *Poros* e *Penia*, vejamos o que diz Almeida: “A partir desta realidade acima citada existe um pedido que se formula e se articula através de um significante e, portanto, a partir de uma tensão do desejo. Trata-se aqui de um gozo fálico do ainda não: ainda não saciado, ainda não completado, ainda não consumado, ainda não totalizado”.<sup>102</sup> Sobre esta hiância, prossegue o autor: “E, paradoxalmente, é a mulher que vem descompletar este gozo na medida em que mostra, pela falta, isto é, pela fenda, que algo ainda resta para ser fruído, gozado, desfrutado, *significado nomeado*. Desejado.”<sup>103</sup> Tudo isso nos induz a pensar na dinâmica do desejo que se manifesta como uma tensão incessante e uma incessante busca de satisfação que está, por isso mesmo, sempre a recomeçar.

Eis a razão pela qual nós tentaremos agora entender o que significa o desejo.

### 3.2. EROS E DESEJO

O desejo se caracteriza, segundo Lacan, por uma tensão que aponta para um pedido e para um objeto. Este objeto é o objeto de uma perda ou de uma falta. Por isso, esse pedido tem de ser articulado. Articulado a partir de quê? A partir de um significante e de um significado.

---

<sup>101</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.161.

<sup>102</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p.172.

<sup>103</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p.175.

O significante, como o nome já indica, é aquela imagem pela qual o sujeito tenta apreender o objeto da falta, ou do desejo, que está sempre a se deslocar. Sobre o desejo, Laplanche e Pontalis discorrem da seguinte maneira: “O desejo nasce da defasagem entre a necessidade e a demanda; é irreduzível à necessidade porque não é só no fundamento relação com o objeto real, independente do sujeito, mas com a fantasia; é irreduzível á demanda na medida em que procura impor-se sem levar em conta a linguagem inconsciente do outro, e exige ser reconhecido por ele.”<sup>104</sup>

Sendo assim, a dinâmica do desejo pressupõe uma necessidade e uma demanda. A necessidade tem um caráter biológico, instintual e é facilmente identificável, porque visa um objeto determinado, empírico, preciso. Come-se para saciar a fome e bebe-se para saciar a sede. Todo esse ciclo será retomado novamente uma vez que surgir uma nova necessidade. No tocante ao desejo propriamente dito, encontramos outra dinâmica, é a demanda do pedido, e um pedido de amor. Estamos, pois, no plano do simbólico, da fala, da palavra, em suma, da linguagem. Como explica Denise Maurano:

“Esse modo de orientação é demarcado pela ausência de um objeto específico de satisfação, como para a sede é a água, ou para a fome, a comida. Ele encontra nos termos da emergência do desejo uma possibilidade de relação, ainda que parcial, à Coisa perdida que supostamente nos satisfaria plenamente. Parcial porque é a falta que promove toda uma engrenagem que se realiza pelo seu próprio movimento, ao invés de se satisfazer pelo encontro de um objeto específico.”<sup>105</sup>

Assim, o conceito de desejo começa a se desvelar e se mostrar totalmente diferente de uma função biológica. Do ponto de vista da

<sup>104</sup> LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. *Op. cit.*, p.114.

<sup>105</sup> MAURANO, Denise. *A transferência: Uma viagem rumo ao continente negro* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p.31.

psicanálise, esta necessidade de caráter instintual não se refere ao desejo, mas à vontade, e a vontade reenvia à ordem do consciente. Já o desejo é da ordem do inconsciente. Neste sentido, Freud elabora sua teoria a partir da experiência da satisfação. Na *Interpretação dos sonhos*, ele afirma que a imagem mnésica de uma certa percepção fica associada ao vestígio mnésico da excitação resultante de uma necessidade. Consequentemente, desde que ressurgir esta necessidade, se produzirá, graças à ligação que fora estabelecida, uma imagem mnésica desta mesma percepção. Com isto, esta imagem evoca a percepção restabelecendo assim a situação da primeira satisfação.<sup>106</sup> Note-se que Freud não identifica a necessidade com o desejo. A necessidade nasce de uma tensão interna e, como já vimos, ela está mais associada ao plano do instinto. Deste modo, podemos dizer que o desejo não está articulado a um objeto preciso, como o alimento, o líquido, o sono, mas à ordem do fantasma. Por conseguinte, o objeto do desejo é errante e escapa constantemente a quem dele tenta assenhorear-se.

Convém notar que o desejo está associado ao recalque, pois ele aponta para o interdito, para a lei. O desejo nasce da interdição e ele se deixa reconhecer pela angústia e o recalque que caracteriza o sujeito. Note-se, contudo, que o recalcado só deixa revelar indiretamente, isto é, pelos sintomas, pelos atos falhos. Os atos falhos que ocorrem ao longo de uma análise e tendem a falar ao analista são reconhecidos a partir da transferência que irá revelar-se como palavra. A transmissão do desejo poderá ser reconhecida através de qualquer *coisa* desde que esteja organizada num sistema simbólico. Por isso, o desejo para ser reconhecido necessita passar pelo outro, pois ele se instaura entre o pedido e a satisfação, entre o pedido e a coisa desejada, entre o significante e o significado. Vejamos, portanto, como esses conceitos se articulam.

---

<sup>106</sup> Cf. LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Op. cit.*, art. Desejo.

### 3.3. O SIGNO: O SIGNIFICADO E O SIGNIFICANTE

O signo, composto de um significante e um significado, é uma noção que Lacan retomou do curso de linguística geral de Ferdinand Saussure para afirmar que o inconsciente se estrutura como linguagem. Avancemos, desde já, que Lacan atribui a prioridade a um dos termos do signo: o significante. O significante é, pois, a imagem sonora ou visual do signo. Do ponto de vista da psicanálise, ela é uma imagem que cria uma decalagem de sentido entre o nome e a coisa, através da qual se exprime o desejo. Já o significado é a imagem mental do signo, a ideia ou o conceito. Do ponto de vista da psicanálise, é a representação objetiva da coisa. Mas como chegou Lacan a essa conclusão? Como ele próprio esclarece: “Esse problema se coloca a partir da questão de saber de que maneira a palavra tem relação com a significação, e também, como o signo se relaciona ao que ele significa. Com efeito, ao apreendermos a função do signo, somos sempre reenviados do signo ao signo. Por quê? Porque o sistema dos signos, tais como são instituídos concretamente *hic et nunc*, forma por si mesmo um todo, isto é, uma ordem sem saída..”<sup>107</sup> Vê-se, portanto, que a estruturação do inconsciente pela linguagem se desenrola de maneira dinâmica e interminável, pois um significante está constantemente enviando a outro significante.

Ferdinand Saussure, do qual Lacan é tributário nesta questão, divide o signo linguístico em duas faces. A primeira é o que ele chamará de significado, já a outra é a imagem acústica, que ele denomina significante. Uma vez aceito um signo como uma convenção, ele permanece como parte inerente de uma cultura. O signo tem uma peculiaridade, isto é, ele é arbitrário e tem o seguinte objetivo: tornar presente aquilo que está ausente, como também estabelecer uma relação entre um significado e um significante. O significado é, pois, um conceito

---

<sup>107</sup> Cf. LACAN, Jacques: *Op. cit.*, p.298.

ou uma ideia que tentamos representar através de uma imagem, que é o significante. Significado e significante estão sempre a reenviar um ao outro. De sorte que a conclusão a que chegamos é esta: aquilo que a palavra indica é a coisa que ela representa. Sublinhe-se também, mais uma vez, que o significante tem uma prevalência sobre o significado. É justamente isto que Lacan irá enfatizar, pois, é esta a inversão que ele irá operar sobre o esquema de Saussure: a primazia do significante do ponto de vista da psicanálise. O inconsciente manifesta, pela linguagem, esta contínua tensão que se dá entre a coisa e o pedido endereçado à coisa. A novidade que traz Lacan a partir desta inversão em relação a Saussure é que, entre o significante e o significado, não há possibilidade de pensar um sem o outro e não existe uma passagem livre, espontânea, direta entre essas duas realidades psíquicas, mas sim uma resistência insuperável, uma tensão que ele, Lacan, denomina desejo.

Consequentemente, o que se deve principalmente levar em consideração no curso de uma análise é a relação que os significantes mantêm entre si. Para Lacan, o significado está continuamente relacionado como significante, na medida em que não existe um significado fixo, pois um significado só é significado na medida mesma em que os significantes estão constantemente a representá-lo. Eis o que Lacan escreve sobre essas duas realidades:

“O significante é o material audível, o que nem por isso quer dizer o som. Entretanto, nem por isso, tudo que é da ordem da fonética é incluído na linguística enquanto tal. É do fonema que se trata, quer dizer, do som em oposição ao outro som, no interior de um conjunto de oposições. Ao falarmos do significado, pensamos na coisa, quando se trata da significação. Não obstante, cada vez que falamos, dizemos a coisa, o significável, através do significante. Há nisto um logro, porque é claro que a linguagem não é feita para designar as coisas. Mas esse logro é estrutural na linguagem humana e, num certo sentido, é nele que esta fundada a verificação de toda verdade.”<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p 281.

Lacan é categórico quando ressalta que tudo surge de uma estrutura significante. Isto implica uma relação estrutural entre o desejo e o Outro, pois a característica do desejo é a de ser uma tensão que nunca se esgota, que está sempre a descarregar-se e, portanto, a exprimir os significantes do sujeito, pela linguagem. Como afirma o próprio Lacan:

“O desejo se situa na dependência da demanda e por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela, elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido elemento que se chama desejo.”<sup>109</sup>

Por conseguinte, deduzimos que o desejo se impõe como demanda e, juntamente com a pulsão, faz com que o sujeito busque no outro o que lhe falta, ou seja, busque a união para satisfazer-se. Mas o que é a pulsão? Convém lembrar que a pulsão é um dos termos técnicos e essenciais de Freud, que ele começou a elaborar e a desenvolver mais explicitamente a partir de 1915, com a obra: *Pulsões e destino das pulsões*. Em 1920, Freud, publicará *Para além do princípio de prazer*. Nesta última obra, ele operará uma reviravolta no caminho da psicanálise. Mas em que propriamente consiste uma pulsão, e como as pulsões se relacionam com o desejo?

---

<sup>109</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.146.

### 3.4. PULSÃO E DESEJO

Sobre a pulsão, destacamos primeiramente que se trata de um conceito situado entre o psíquico e o somático; ela se apresenta também como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a psique. Em outros termos, a pulsão funciona como uma espécie de delegação ou, literalmente, de “representante” das excitações internas do aparelho psíquico. Como afirma o próprio Freud: “Este conceito se caracteriza primeiramente por ser uma força constante, isto é, a pulsão é animada por uma pressão. Este carácter de exercer pressão é uma propriedade universal das pulsões, ou melhor, a sua essência. A pulsão também possui uma meta e esta meta é sempre a satisfação, que só pode ser obtida quando o estado de estimulação presente na fonte pulsional é suspenso. Embora a meta final de toda a pulsão seja sempre a mesma, são diversos os caminhos que podem conduzir a essa meta. Sendo assim, sabemos que a pulsão é uma força constante que busca a satisfação e por isso necessita de um objeto. Neste caso, o objeto da pulsão é aquilo em que, ou por meio de que, a pulsão pode alcançar sua meta. Dos itens que caracterizam a pulsão o objeto é o único elemento que possui variação. A pulsão também possui uma fonte e a entendemos pelo processo psíquico que ocorre em um órgão ou parte do corpo e do qual se origina o estímulo representado na vida psíquica pela pulsão.”<sup>110</sup>

Do modo como a pulsão funciona, podemos deduzir que ela é inerente à própria dinâmica e à própria constituição do ser humano. As pulsões, enquanto forças que querem ser descarregadas, satisfeitas, só podem fazê-lo pela via da simbolização. Neste sentido, elas são totalmente diferentes do instinto, que é um esquema de comportamento.

---

<sup>110</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Pulsões e destinos das pulsões*. Rio de Janeiro: Imago. 2004, p.146-147.

Um esquema de comportamento que, como já dissemos, remete a fatores de ordem biológica ou, mais exatamente, a necessidades fisiológicas que, por isso mesmo, encontram satisfação na comida, na bebida, no sono, etc. Já a pulsão, diferente do instinto, é da ordem do simbólico e se articula a partir de um pedido e de uma fala que, justamente, deve ser articulada para preencher este pedido. Não é, portanto, com o instinto, mas com as pulsões que se relaciona o desejo, o desejo enquanto uma eterna tentativa de se satisfazer e de significar.

Com efeito, retornando às narrativas do *Banquete*, à medida que essas narrativas vão se compondo, elas se mostram ao mesmo tempo como sintomas, pois buscam significar algo, isto é, o amor, ou a falta de amor. Ao relembrar a tentativa de se significar o amor, Rogério Miranda de Almeida se pergunta:

“Mas para significar o quê? Para nada significar! Porque o falar de amor já é sintomático de um traçado centrífugo cujo sujeito que o emite só se dá, paradoxalmente, no esquivar-se ou no eclipsar-se mesmo da sua enunciação. Nesta perspectiva, o objeto do amor, enquanto objeto parcial de um jogo de pulsões que se manifestam, elas também, de maneira parcial, está em toda a parte ou, o que dá mesmo, em parte alguma.”<sup>111</sup>

Contudo, podemos formular a seguinte interrogação: qual é o objeto que viria satisfazer a pulsão? Todos e nenhum ao mesmo tempo. Porque a pulsão é parcial e parcial também o objeto que poderia satisfazê-la. Logo, pode ser qualquer um, na medida em que ela jamais se satisfará completamente. Uma vez que este objeto da satisfação é alcançado, não se tornará mais desejável. Ele será substituído por outro, e assim sucessivamente, até à morte.

---

<sup>111</sup> ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Op. cit.*, p.112.

Consequentemente, podemos pensar em uma das ideias fundamentais da psicanálise no tocante à estruturação psíquica do sujeito. É quando se diz que a estrutura do sujeito se organiza a partir de um furo, e este furo está relacionado à questão do objeto perdido. Isto implica, segundo Quinet, na seguinte constatação: “Aquilo que pode vir a fornecer satisfação ao sujeito está perdido desde sempre como circunstância necessária ao desejo, que por definição é insatisfeito.”<sup>112</sup> Assim, o desejo é o vetor que move a cadeia dos significantes, é a busca do objeto perdido, ou *objeto a*.

Para melhor se compreender o porquê da afirmação, segundo a qual se fala do amor para nada significar, é necessário retomar as últimas circunstâncias do *Banquete*, que se dão a partir da chegada de Alcibíades e de seu “bando”. Nota-se, pois, uma mudança de direção que tomará O *banquete*, principalmente naquilo que diz respeito às noções de *ágalma* e de transferência que salientou e analisou Lacan.

Relembre-se que, até o discurso de Sócrates, a reunião dos convivas dava a impressão de estender-se por um longo tempo. Sob os aplausos que se dirigiam a Sócrates, Aristófanes, um dos presentes, pede a palavra como quem quisesse fazer uma indagação ou um pedido de explicação pelo fato de algo ter ficado pendente ou duvidoso. Mas antes de ter Aristófanes a chance de receber qualquer resposta, Agatão chama, com veemência, a atenção para a chegada estrepitosa de Alcibíades e de seu “bando”. Todos os que entravam, inclusive Alcibíades, estavam completamente embriagados. A irrupção ocasionada por esta imprevista chegada dará um novo rumo ao conjunto de “discursos” sobre o amor realizado até então. Mas antes de adentrarmos nesta novidade, vejamos quem é Alcibíades? Que mudanças traria este personagem para o *Banquete*?

Segundo Lacan: “Alcibíades foi uma das personalidades mais aventureiras e controversas da Grécia antiga. Citado como um pré

---

<sup>112</sup> QUINET, A. *A Descoberta do Inconsciente*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2008,p.87.

Alexandre, suas aventuras políticas, sem dúvida alguma foram marcadas pelo signo do desafio, do extraordinário e da incapacidade de deter-se ou situar-se em parte alguma. Descendia de família ilustre e por ter crescido entre dirigentes políticos e da intelectualidade ateniense, tornou-se discípulo entusiasta e amigo do filósofo Sócrates que lhe salvou a vida na campanha de Potidéia e, como decorrência dessa amizade, apareceu em dois diálogos de Platão: *Alcibíades* e *O Banquete*.<sup>113</sup> As principais características de Alcibíades são marcadas pela coragem, pela bravura e também pela vida errante. Outra característica de Alcibíades era a sua beleza física. Belo e rico, e vivendo de acordo com os costumes locais, ele era um tipo que a todos causava admiração.

Sublinha Lacan: “Alcibíades se punha frequentemente em novas intrigas e refugiou-se na Pérsia e ali conspirou para a retirada da ajuda aos espartanos. Perdoado em Atenas, foi eleito comandante da esquadra ateniense em Samos e conquistou duas importantes vitórias sobre Esparta e que recolocou o domínio do Mar Egeu nas mãos de Atenas. Em pouco tempo conseguiu ganhar novamente a confiança dos atenienses, que o fizeram general novamente. Sobre sua morte paira uma conclusão obscura principalmente quanto ao seu responsável. Tal é carreira singular de Alcibíades, mas o traço mais saliente do personagem ainda é o reflexo acrescentado pelo que se diz quanto a sua beleza. Não somente a beleza precoce do menino Alcibíades, na medida em que conhecemos este traço, inteiramente ligado a história, do modo de amor que reinava então na Grécia, mas a sua beleza longamente conservada, que em idade avançada faz dele alguém que seduz tanto por sua forma física quanto por excepcional inteligência.”<sup>114</sup> Este é, pois, o homem que chega de forma indiscreta e barulhenta para participar do *Banquete*.

Todos ali conheciam Alcibíades e a sua irrupção no *simpósio* chamou a atenção de todos os convivas, aos quais ele impôs respeito.

---

<sup>113</sup> LACAN, Jacques. *Op. Cit.*, p.35.

<sup>114</sup> Cf. LACAN, Jacques. *Op. cit.*,p.36.

Sua personalidade forte, de general experiente no exército, o faz exigir o que lhe era de direito – a presidência do encontro e o vinho em medidas adequadas. Nota-se que a sua aparência não inspirava apenas festa e alegria, mas também medo e respeito pela sua altivez, bravura e destemor.

É curioso também que Alcibíades adentrou o *Banquete* com uma coroa de flores, e o seu objetivo era coroar Agatão, que fora o vencedor da competição no dia anterior. Mas, com um olhar um pouco mais atento, o mesmo Alcibíades percebe que ao lado de Agatão se encontrava também Sócrates. Sobre a presença de Sócrates narra Alcibíades: “Sempre te arranjas de modo a deitar-te ao lado do mais belo de todos os presentes.”<sup>115</sup>

Assim, se verifica uma reviravolta que começa a acontecer a partir da chegada de Alcibíades, o que vem completamente mudar a ordem e o desenrolar dos discursos que se faziam no *Banquete*. Após o extenso jogo de descrições e de elogios em torno do Amor, a presença de Alcibíades no *Banquete* faz com que os discursos assumam uma nova materialização e simbolização. Até então, o que se dizia sobre o amor se revolia em torno do imaginário. Era a imagem de Eros que prevalecia. A posição de Sócrates-Diotima com relação a Eros se dava numa relação dual, imaginária. Mas com Alcibíades, um novo elemento entra nessa composição. Como descreve Lacan: “Alcibíades muda as regras do jogo, atribuindo-se com a autoridade a presidência. A partir de agora, diz-nos ele, não é mais ao amor que vai se fazer o elogio, mas ao outro, e especificamente, cada um ao seu vizinho da direita. Se vai-se tratar de amor, é em ato.”<sup>116</sup> Tudo aquilo que fora paciente e astutamente construído através da razão e do mito, agora será rompido.

O discurso que Alcibíades dirige a Sócrates não possui somente um sentido, mas se apresenta, ora como uma declaração pública de amor, ora

---

<sup>115</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 213c.

<sup>116</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.175.

como uma difamação do próprio Sócrates. Como é narrado no *Banquete*: “Quando foi solicitado, como aos outros, tecer um elogio a Eros, Alcibíades vai preferir elogiar o próprio Sócrates. Porém vai fazê-lo através de imagens: compara-o a um sátiro e a um flautista, ao encantar os homens não com a flauta, mas com as palavras.”<sup>117</sup> O que Sócrates desencadeia em Alcibíades é um fascínio que o desorganiza e o tira de seu eixo fazendo-o sofrer e ficar perturbado. Sócrates se apresenta então como algo de atraente e de hipnotizador. Por isso, a atitude de Alcibíades com relação a Sócrates é ela também ambígua: um misto de elogio e de depreciação.

Sobre esta posição e esta influência que Sócrates exerce sobre Alcibíades, Lacan observa: “É a natureza do amor que está em questão, e por uma posição, por uma articulação essencial, mas esquecida, elidida, e sobre o qual nós analistas, trouxemos, no entanto, a cavilha que permite acusar sua problemática”<sup>118</sup> Lacan reconhece no discurso de Alcibíades, e principalmente no espaço que nele Sócrates ocupa, um *locus* que o torna especial. Para este lugar particular, diferente e essencial, ele dá o nome da *ágalma*. Mas o que é o *ágalma*?

### 3.5. A PESSOA DE SÓCRATES ENQUANTO ÁGALMA

Lacan começa evocando a noção de *ágalma* como algo que tem um valor de enigma. Em seguida, ele o descreve nestes termos: “*Agallo é enfeitar, ornamentar, e ágalma* significa, com efeito, à primeira vista, *ornamento, enfeite*.”<sup>119</sup> Logo, o *ágalma*, que pode estar no interior de um estojo, equivale a algo que tem seu valor, seu conteúdo, mas um conteúdo que não é empírico, que não é visível, que não é palpável. Segundo o

---

<sup>117</sup> Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 215 b-c-d..

<sup>118</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p. 176

<sup>119</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.174. Itálicos do autor.

próprio Lacan: “É deste modo que Alcibíades nos arranca à dialética do belo, que era até aqui a via, o guia, o modo de captura, a caminho do desejável.”<sup>120</sup> O belo se encontra agora escondido, encoberto; somente o amante pode vê-lo. Por isso, as descrições que Alcibíades continua a fazer de Sócrates insistem em colocá-lo num lugar especial, pois continua sendo apreciado e reconhecido como algo que vai para além do humano, pois se trata de uma figura sobre-humana, um ser distante das realidades terrenas, corriqueiras, quotidianas. Como narra o *Banquete*: “Sócrates não se embriaga, não sofre quando necessita jejuar ou esbanjar de fartas refeições, não se incomoda com a vigília nem tampouco com o inverno rigoroso.”<sup>121</sup> Todos esses qualitativos que possui Sócrates, somados à sua capacidade intelectual para formular juízos, não são facilmente encontráveis nas outras pessoas de Atenas. Mesmo declarando que a única coisa que sabe é a de nada saber, ele demonstra com isso um invulgar saber. Não se esqueça, porém, de que ele não ignora o que seja o amor. Pelo menos, no *Banquete*, como podemos notar, ele é extremamente claro em mostrar o que sabe sobre o desejo, isto é, onde ele começa e onde ele vai chegar. Talvez seja por isso que um jovem belo tenha sido seduzido. Alcibíades vê em Sócrates o único que possui o verdadeiro saber, aquele que consiste em indicar aonde se deve chegar e qual é o verdadeiro fim, o verdadeiro caminho do desejo.

Alcibíades, conforme mencionamos acima, era um general, um chefe de guerra, um líder que comandava soldados em grandes empresas militares. Não existe dúvida, pois está historicamente comprovado, sobre a sua força e bravura. Objetivamente falando, pois, ele não precisaria de um mestre que lhe ensinasse a se defender e a criar estratégias para combater o inimigo. Mas Alcibíades não é mestre sobre o desejo. Pelo contrário, ele é “faltante” justamente em matéria de desejo. Sua pergunta

---

<sup>120</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.177.

<sup>121</sup> PLATÃO, *O Banquete*, 220a-b..

seria, pois, desta ordem: eu quero, mas o que eu realmente quero é aquilo que eu desejo?

A ambiguidade que marca o desejo é exatamente esta: desejar, mas sem saber o que está por detrás desse desejo. Mas um paradoxo ainda maior consiste em precisar de outro na medida em que aquilo que realmente se deseja não depende dele e sim do desejo do outro. Neste sentido, Alcibíades depende do desejo de Sócrates. Assim, podemos perguntar: Quem é Sócrates e que papel ele exerce? Resposta: Ele é o mestre. Ele é quem discursa com sabedoria, ele é quem usa o desejo como um brinquedo, pois sabe do seu funcionamento. Ele o mantém guardado, escondido, consigo mesmo.

Em outras palavras, para Alcibíades, Sócrates é o *ágalma*, isto é, o objeto que reflete algo indefinível e atraente ao mesmo tempo. É algo que reside no Outro, que pertence ao Outro, que seduz, apreende e fascina. Por isso o *ágalma* se compara a uma joia que brilha, uma joia valiosa; um estojo que contém dentro de si algo de inestimável valor. Como descreve o próprio Lacan: “Em suma, de que se trata – senão daquilo do qual nós, analistas, descobrimos a função sob o nome de objeto parcial. A função do objeto parcial é umas das maiores descobertas da investigação analítica.”<sup>122</sup>

Sócrates é feio, mas o que o faz *ágalma* é a sua sabedoria, ou melhor, o saber que nada sabe. Assim, o fazer-se conhecedor da própria ignorância é condição para que novos conteúdos sejam apreendidos e aprendidos. Inversamente, aquele que pensa que sabe não mais sente a necessidade de novas buscas. Não é este o caso de Sócrates. Pelo contrário. E é justamente isto que o torna *ágalma*, isto é, objeto precioso para Alcibíades. Pois Sócrates deixa supor a consciência de que um conhecimento nunca será único e acabado de uma vez por todas. Ele é sempre um novo começo, ou recomeço, um significante que dá à luz a um novo significante, e assim sucessivamente. Lacan acentua este objeto

---

<sup>122</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.184.

parcial do conhecimento, de forma precisa, no *Seminário II*. Ele o articula à repetição, uma repetição que reenvia à perda do objeto. Como descrevem com propriedade Laplanche e Pontalis:

“O objeto parcial se caracteriza por ser visado pelas pulsões parciais, sem que isso signifique que uma pessoa, no seu conjunto, seja tomada como objeto de amor. Trata-se principalmente de partes do corpo, reais ou fantasíaticase dos seus equivalentes simbólicos. Até uma pessoa pode identificar-se ou ser identificada com seu objeto parcial.”<sup>123</sup>

Segundo Lacan, Freud apresenta, pela via da repetição, uma dimensão da experiência humana que implica uma conquista, uma estruturação do mundo, num esforço de trabalho. Como se dá então essa dinâmica? Segundo Lacan:

“Na medida em que o que se apresenta a ele só coincide parcialmente com aquilo que lhe proporcionou satisfação, o sujeito se põe em busca e repete indefinidamente sua procura até reencontrar este objeto. O objeto se encontra e se estrutura pela via da repetição – reencontrar o objeto, repetir o objeto. Só que nunca é o mesmo objeto que o sujeito encontra.”<sup>124</sup>

Esse modo de orientação é caracterizado pela ausência de um objeto específico de satisfação. O que significa dizer que existem múltiplos objetos ao mesmo tempo. O sujeito encontra nos termos da emergência do desejo uma possibilidade de relação, ainda que parcial, à *coisa* perdida que supostamente nos satisfaria plenamente. Parcial, porque é a falta que suscita todo um entrelaçamento que se desenrola pela diferentes

---

<sup>123</sup>LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Op. cit.*, p.325.

<sup>124</sup>LACAN, Jacques. *O Seminário II: O eu na teoria e na técnica da psicanálise*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992, p.131-132.

possibilidades de satisfação, que nunca terminam. Não existe, pois, um objeto específico que venha preencher a falta de uma vez por todas. O objeto está sempre além. Este mesmo objeto perdido ou parcial que se representaria em Sócrates a partir do anseio frustrado de Alcibíades, Lacan também o chama de *objeto a*. Sobre a função do *objeto a* Denise Maurano escreve o seguinte:

“A função central do que foi denominado *objeto a*, esse bem que “não chegou ser possuído”, é indicar a existência de uma falta no seio do sujeito humano, que marca de maneira estrutural sua insatisfação e sua natureza desejante. Tal falta, em última instância, é decorrente do fato de sermos um tipo de animal peculiar: nascemos extremamente imaturos e sofremos de uma precariedade em nossa orientação instintual. A essa última se sobrepõe a orientação pulsional. O que vem revelar, para além da necessidade, a presença do Outro em nossas vidas.”<sup>125</sup>

A partir de alguns conceitos considerados e analisados até agora, o conceito de *ágalma* foi aquele que nos levou a pensar no objeto parcial, chamado por Lacan de *objeto a*. Este objeto se encontra caracterizado no *Banquete* através da tensa relação que existe entre Sócrates e Alcibíades. É também a partir deste conceito que agora podemos abordar e analisar uma das descobertas fundamentais da psicanálise: a transferência. Como, pois, se dá a transferência a partir da relação entre Sócrates e Alcibíades?

### 3.6. EROS E TRANSFERÊNCIA

A transferência é, portanto, um dos conceitos essenciais que estamos buscando melhor descrever, articular e entender desde o início

---

<sup>125</sup>MAURANO, Denise. *Op. cit.*, p.31.

deste estudo. Para isso, nós nos centramos, desde o começo, em alguns conceitos pelos quais emergiu a psicanálise. Esta é também a razão pela qual nós nos apoiamos no *Banquete* de Platão e nas análises que dele desenvolve Lacan no *Seminário VIII, A transferência*. Segundo o próprio Lacan, a noção de *ágalma*, que caracteriza a posição de Sócrates, se oferece como uma das possibilidades de se melhor entender o conceito de transferência. Afirma Lacan:

“Pelo simples fato de haver transferência, estamos implicados na posição de ser aquele que contém o “*ágalma*”, o objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito, como ligado, condicionado por essa relação de vacilação do sujeito que caracterizamos como o que constitui a fantasia fundamental, como o que instaura o lugar onde o sujeito pode se fixar como desejo”.<sup>126</sup>

O lugar de *ágalma* que ocupa Sócrates em relação a Alcibíades, como também o modo como se estabelece este vínculo a partir da narrativa do *Banquete*, serão estudados por Lacan a partir de duas posições: a posição do *erómenos*, que é o amado, ou seja, aquele que tem algo sem saber que o tem; e a posição de *erastés*, que é o amante, aquele que não tem, e sabe que não tem, que lhe falta. Neste sentido, Sócrates se apresenta como o *erómenos*, enquanto que Alcibíades faz o papel *erastés*. A dinâmica desta relação se desenrola a partir de uma experiência conflitante, pois ela é marcada pelo inalcançável e pela insistência por parte de Alcibíades, que recebe unicamente do seu amado uma série de respostas que em nada lhe agradam. Pelo contrário, elas só lhe despertam cada vez mais desejo, isto é, o sentimento de uma falta com relação a Sócrates. Como descreve o próprio Lacan no *Seminário VIII*:

---

<sup>126</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p. 243.

Mas, diz Sócrates – e aí, convém tomar as coisas tal como são ditas – desiluda-se, examine as coisas com mais cuidado, *ameinonskopei*, de modo a não se enganar, pois este eu, *oudenon*, falando propriamente, nada é. Evidentemente, diz ele, o olho do pensamento vai se abrindo à medida que o alcance da vista do olho real vai decrescendo. Você com certeza não está nesse ponto. Mas, atenção: aqui onde você vê alguma coisa eu não sou nada.”<sup>127</sup>

Note-se que na atitude de Sócrates não existe nada que o revele como ignorante; existe antes uma sabedoria que se manifesta e se expressa a partir de um conhecimento interior que se fundamenta numa de suas mais célebres frases: *conhece-te a ti mesmo*. Como explica Lacan: “Sócrates sabe o que está em questão nas coisas do amor, isto é mesmo, diz ele, a única coisa que sabe. E diremos que é porque Sócrates sabe que ele não ama.”<sup>128</sup> Sócrates encarna, portanto, o papel de objeto de desejo, o de *erómenos*. Já as suas repostas a Alcibíades, que é o *erastés*, são recebidas como uma incitação a mais desejá-lo, a mais querê-lo, a mais amá-lo. Podemos assim comparar a posição de Sócrates àquela do analista, em cuja pessoa se encarna a transferência do paciente, que depende do Outro. A questão que se coloca é, portanto, a de como manejar o objeto do desejo, como simbolizá-lo, significá-lo, integrá-lo. Assim, podemos deduzir que, numa análise, se efetua o deslocamento do analisando, como sujeito, através dos lugares do discurso. O homem que deseja, no caso, Alcibíades, parte do pressuposto de que o analista, no caso, Sócrates, sabe tudo. Ele, o analista, se mostra como aquele que possui o saber do sofrimento do outro e, conseqüentemente, como aquele que detém a resposta para aquilo que ele procura.

A partir desta relação dual, marcada pelo imaginário, pelo amor, ou pela transferência, poderá então se instaurar a articulação deste mesmo

---

<sup>127</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.197.

<sup>128</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.196.

pedido, desta mesma demanda. Caberá, pois, à experiência analítica fazer com que o paciente simbolize esta demanda, e não somente que ele a simbolize, mas também a integre. A necessidade desta dinâmica foi muito bem captada por Denise Maurano, que declara: “É a novidade que esse procedimento comporta que inaugura a clínica psicanalítica propriamente dita, ou seja, é a análise da transferência que institui a diferença-chave entre a psicanálise e os outros métodos de que, antes dela, o próprio Freud tinha lançado mão.”<sup>129</sup> Assim, a posição que ocupa Sócrates em relação a Alcibíades se assemelha àquela que ocupa o analista em relação ao analisante. O analista, segundo Lacan, é visto como o sujeito suposto saber. Mas em que propriamente consiste esta expressão: o sujeito suposto saber? É o próprio Lacan quem a elucida: “Como a base de tudo o que se apresenta em termos de transferência analítica, desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber, há transferência.”<sup>130</sup> Assim, segundo Lacan, o sujeito suposto saber está diretamente vinculado ao conceito de transferência. Ao pensarmos num, pensamos necessariamente no outro. De forma que a posição que ocupa o analista diante do analisante se revela como aquele lugar de um sujeito que se supõe que sabe.

Consequentemente, a transferência é a condição para se pensar num tratamento, ou na possibilidade de um tratamento. No começo da psicanálise, emerge a transferência, ou o amor, e cada encontro dentro do campo psicanalítico é um encontro feito a partir e através da transferência. Como descreve Denise Maurano:

“A transferência não se reduz à repetição por ter seu acionamento vinculado à função do sujeito suposto saber. O que leva à repetição é a demanda de que o analista viabilize esse acesso ao saber. É esse pedido

---

<sup>129</sup>MAURANO, Denise. *Op. cit.*, p.9.

<sup>130</sup>LACAN, Jacques. *O seminário XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985, p.220.

que leva à repetição de um caminho já trilhado nessa mesma direção, no qual o sujeito espera que um saber no Outro acene como via de salvação do real traumático. Porém, a repetição de que aí se trata não conduz a um bom encontro, no sentido de possibilitar o acesso a isso que falta, mas ao contrário, o que se repete é a falta do bom encontro, designada *tique* por Lacan, tomando de empréstimo um termo de Aristóteles. É, portanto, a repetição do encontro com a falta, com o fracasso na realização dos desejos infantis, com o qual estamos sempre a nos deparar, o que será trabalhado na transferência.”<sup>131</sup>

Sabe-se que o analista, no início de uma análise, é colocado pelo analisante na posição de amado, daquele que tem um saber, uma resposta para o sofrimento do sujeito. No entanto, o analista deve direcionar o tratamento, não se deixando ocupar esse lugar de sujeito suposto saber, em que o analisando o coloca. O analista sabe que quem tem o saber sobre o seu sofrimento é o próprio analisante, só que este saber é inconsciente. Assim, ele deve ser o bastante sensível para não conduzir o tratamento nem do lugar de amado, nem do lugar de amante. Como destaca Miller: “O psicanalista não deve identificar-se com o sujeito suposto saber. O sujeito suposto saber é um efeito da estrutura da situação analítica, o qual é muito diferente de se identificar com essa posição. Trata-se, então, de uma posição da qual o analista faz uso sem estar colado a ela.”<sup>132</sup>

Vale ressaltar que ocupar o lugar de sujeito suposto saber é ocupar um lugar de autoridade pela via do amor de transferência, sem estar fixado à posição daquele que sabe. No fundo, para o que nos interessa aqui, pouco importa no que crê Sócrates. O fato é que, com sua interpretação, ele indica para Alcibíades que este saber pode enganar-se, pode confundir-se, pode, enfim, transformar-se numa cilada do amor.

---

<sup>131</sup> Cf. MAURANO, Denise. *Op. cit.*, p. 28.

<sup>132</sup> MILLER, J. A. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1987, p. 75.

Justamente porque o analista sabe da ambiguidade do objeto de desejo do analisante, ele pode sustentar o lugar de se fazer semblante deste objeto, como único meio de conduzir a análise a um termo possível.

É importante ressaltar esta diferença: o analista não é semblante, mas ele se *faz* de semblante. O analista faz de conta que se deixa enganar, de maneira a dirigir a análise no sentido de fazer que neste lugar do amor como significação revele-se o desejo. A partir do que vimos sobre a transferência, Denise Maurano faz a seguinte observação:

“O fenômeno da transferência é a chave da invenção desse novo método de tratamento. A *Übertragung*, termo alemão que além de transferência significa também transmissão, contágio, tradução, versão, e até audição, ganhará, enquanto conceito psicanalítico, o sentido de estabelecimento de um laço afetivo intenso, que se instaura de forma quase automática e independente da realidade, na relação com o médico, revelando o pivô em torno do qual gira a organização subjetiva do paciente.”<sup>133</sup>

Assim, quando se busca um analista, parte-se da pressuposição de que ele detém um saber que nos escapa, nos intriga e, em certo sentido, nos faz sofrer. É por esta suposição que o analista é colocado no lugar de quem sabe. Eis aí uma primeira dimensão daquilo que poderíamos denominar uma “ficção” que se dá na análise. Como explica Denise Maurano: “Não significa que o sujeito pense que o analista sabe especificamente sobre ele, mas sim que há um saber presente em sua experiência, em seu sintoma, saber a ser depurado na análise.”<sup>134</sup>

Por isso, o conceito de transferência a partir da análise do *Banquete*, e na forma específica como ela se dá na relação entre Sócrates e Alcibíades, aparece de maneira evidente, premente, na falta que caracteriza o desejo de Alcibíades para Sócrates. É este um amor de transferência. Como descreve Lacan: “É na medida em que não sabe o

---

<sup>133</sup> MAURANO, Denise. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>134</sup> MAURANO, Denise. *Op. cit.*, p. 26.

que Sócrates deseja, é que é o desejo do Outro, é nessa medida que Alcibíades é possuído, pelo quê? – por um amor do qual se pode dizer que é único mérito de Sócrates é designá-lo como amor de transferência, e remetê-lo ao seu verdadeiro desejo.”<sup>135</sup>

É esta, pois, a condição em que o sujeito se revela para o desejo, isto é, a partir da transferência e na qualidade de buscar o amor, ou na tentativa de dar conta da sua hiância. Pode, porém, haver uma surpresa do sujeito; é quando se desvela que não há nada, apenas vazio, no lugar para onde ele dirige o pedido do seu amor, isto é, no analista. Revela-se ao sujeito o seu equívoco, o engano que sustentou até então uma suposta garantia do saber do analista, que agora desmorona como sujeito suposto saber. Surge então no seu lugar o que ele, o analista, sempre foi: nada...

---

<sup>135</sup> LACAN, Jacques. *Op. cit.*, p.225.

## 4. CONCLUSÃO

Este estudo buscou ressaltar a questão da transferência a partir do *Banquete* de Platão e das análises que dele desenvolveu Jacques Lacan. Procuramos igualmente mostrar a importância deste conceito, não somente para a psicanálise, mas também para a filosofia e, principalmente, a filosofia da linguagem. Com efeito, o sujeito psicanalítico é um sujeito *falante* e, portanto, *faltante*. É esta fala e esta falta que a filosofia da linguagem tenta entender ao apoiar-se nas teorias analíticas desenvolvidas por Freud e Lacan. Estas duas vertentes do conhecimento são, pois, inseparáveis uma da outra, na medida em que a psicanálise vem justamente pôr em questão os pretensos fundamentos racionais do conhecimento.

Consequentemente, a relação filosofia – psicanálise nem sempre foi uma relação tranquila. Com efeito, para a tradição filosófica em geral, o sujeito se caracteriza pelo uso da razão. Isso lhe permite criar e elaborar conceitos, inventar estratégias através da capacidade de raciocinar, como também fazer juízos, de forma a poder fazer escolhas, transformar a natureza, buscar a liberdade, etc. Ora, são justamente essas pretensões racionais que o inventor da psicanálise veio pôr a nu, revelar. E por quê?

Para a psicanálise, as ações do sujeito não estão limitadas e guiadas exclusivamente por escolhas racionais. Existem outras forças ou outras pulsões que nele se exprimem e que apontam para outra espécie de linguagem: a linguagem do inconsciente. Se, pois, a tradição filosófica, na visão de Freud, se baseava essencialmente na linguagem da razão, a psicanálise veio mostrar uma outra linguagem, uma metalinguagem, um meta-discurso, algo que fala *no* sujeito, apesar do sujeito. Certo, a filosofia trabalha com conceitos, a psicanálise também trabalha com conceitos, mas esta última considera estes conceitos sobretudo a partir do indivíduo, ou seja, a partir de sua história, de sua singularidade, de seu *inconsciente*. Neste sentido, pode-se afirmar que *a psicanálise veio colocar como foco*

*de suas descobertas o descentramento da razão.* Consequentemente, trata-se de um ser simbólico, ou melhor, que tem a necessidade de simbolizar, de significar. Na medida em que o ser humano simboliza, ele torna, ou mais exatamente, tenta tornar presente aquilo que está ausente. O trabalho analítico consiste justamente em fazer com que o sujeito reconheça, subjetive, aquilo que se encontra recalcado. É o que Freud, em várias passagens, se refere à dinâmica de tornar consciente aquilo que está recalcado. Ajuntemos, porém, que o é inconsciente jamais se dá de maneira direta. O inconsciente permanece inconsciente. É, antes, através dos sintomas que o sujeito pode chegar ao reconhecimento daquilo que é inconsciente. Ora, a transferência na análise é o lugar privilegiado por onde o inconsciente *fala*. Tudo isto se dá, portanto, a partir e através da linguagem que se articula, ou tenta articular-se, em direção de um Outro.

É conveniente notar que é uma característica da linguagem acarretar equívocos e mal-entendidos. Neste sentido, as tendências atuais da filosofia afirmam que no real – o *real* no sentido lacaniano do termo – existe um saber, um saber que não é um apanágio do analista. É o próprio analisando que sabe, mas não sabe que sabe.

A questão, pois, que se coloca é esta: seria a psicanálise uma ciência? Não, se a considerarmos de um ponto de vista puramente empírico. Pois a verdade da psicanálise não é a verdade da ciência, ciência entendida como um conhecimento objetivamente verificável, mensurável, comprovado, certo. O saber da psicanálise, ou do sujeito, é um saber *sui generis*, ou seja, um saber que está constantemente a escapar. Com efeito, a experiência analítica permite construir um saber sobre a verdade, mas uma verdade que se dá e resiste como limite. O discurso da ciência é o discurso da “certeza”. O discurso da psicanálise é o discurso do “real”. A psicanálise, como ciência, possui uma lógica, mas uma lógica do inconsciente.

É neste sentido que podemos dizer que a análise singular do indivíduo depende da etiologia traumática, ou seja, depende de *sua* história e, conseqüentemente, das pulsões que o governam, apesar dele. Deste modo, verificamos que a análise conduz o analisante à construção de um conhecimento sobre o sentido e a significação dos quais ele já é o detentor, sem sabê-lo. A psicanálise possibilita, desta forma, a construção de um saber sobre o próprio sujeito, mas essa dinâmica só pode desenrolar-se através da experiência pessoal, particular, singular que o próprio sujeito traz para a análise.

Convém lembrar que a experiência própria, pessoal e inconfundível da análise se dá a partir de duas pessoas implicadas na e comprometidas com a busca de uma verdade, de uma ética – a ética da psicanálise – que é reservada, íntima, e que remete exclusivamente ao sujeito que fala. Esta experiência implica na presença de um analista e de um analisante, que são dois desejos que se confrontam. O analisante quando fala e quer ouvir a si próprio não ouve tudo o que fala, mas sim e somente aquilo que ele quer ouvir, ou melhor, aquilo que ele supõe e suporta ouvir. Quem mostrará o *insuportável* e difícil de se ouvir é justamente o analista. Por isso, toda análise encerra sofrimento. Mas ela promete igualmente – quando é bem orientada – êxito e cura. Com efeito, o reconhecimento da verdade particular do sujeito só é possível a partir de um vínculo que nós chamamos de vínculo transferencial. Este vínculo se caracteriza, como o próprio nome já o indica, pela transferência e se desenvolve a partir do manejo bem sucedido do analista. Esta habilidade consiste em mostrar ao analisante a sua verdade e o reconhecimento do sintoma que ele mesmo deve efetuar, como condição para realizar a cura.

No começo da psicanálise é a transferência, ou o amor, de sorte que cada encontro que se dá no processo analítico se revela como um encontro feito sob o efeito da transferência. Este fenômeno, como foi demonstrado no início destas reflexões, teve como ponto de partida o embate entre duas pessoas: a fictícia Ana O. e o seu médico, Josef

Breuer. Ambos foram afetados pelo efeito transferencial, pois há a transferência do analisante e a contratransferência do próprio analista. Mas foi Sigmund Freud quem intuiu e descobriu o modo pelo qual seu amigo médico estava sendo afetado pela paciente histérica. Havia, pois, uma transferência mútua entre paciente e médico ou, como se dirá depois, entre analisante e analista. Como se dá, então, esta transferência? Primeiramente, ela se caracteriza, como já dissemos, pela relação entre o paciente e o analista. Isto ocorre quando o desejo do paciente irá se desenrolar através de uma atualização, ou seja, através de uma repetição dos modelos infantis, as figuras parentais e seus substitutos, que serão transpostos para o analista, ou sobre o analista.

Assim, sentimentos, desejos e as impressões dos primeiros vínculos afetivos serão vivenciados e sentidos na atualidade, como se fossem do momento presente. Por isso, o reto manuseio da transferência é a parte mais importante da técnica analítica. E justamente por ser fundamental na experiência analítica, ela se imporá ao longo das redescobertas e reelaborações que virão depois de Freud. Por exemplo, ao pensarmos a transferência a partir de Lacan, notamos que este pensador considera a importância deste fenômeno não somente no fato de o paciente repetir a cena traumática, mas também, e principalmente, na possibilidade de ele *elaborá-la*, *subjetivá-la*. Lacan designou a transferência pela expressão “amor de transferência”; já ao analista ele deu o nome de “posição”. Esta posição é aquela que, literalmente, ocupa o analista, a de um sujeito suposto saber. Para ilustrar esta posição de sujeito suposto saber, Lacan fará um estudo específico e circunstanciado do diálogo platônico, *O banquete*. Neste diálogo, ele privilegiou a relação Sócrates–Alcibíades, que se acha analisada e elucidada no *Seminário VIII*, precisamente intitulado *A transferência*. Aqui, o analista francês irá justamente apontar para o caráter ambíguo da transferência: a posição do sujeito suposto saber, que é a de Sócrates, e aquela outra que remete a uma falta, a um pedido, a uma demanda: é a posição de Alcibíades.

O reconhecimento do amor a Sócrates por parte de Alcibíades se caracteriza, portanto, pelo conhecimento que este supõe encontrar-se em Sócrates. Alcibíades desejava em Sócrates aquilo que ele próprio, Alcibíades, julgava não possuir. Todavia, Sócrates sabia que não tinha o que faltava em Alcibíades. Esta é a razão pela qual podemos dizer que a posição que caracteriza o lugar de Sócrates diante de Alcibíades é semelhante àquela do analista em face do analisante. Consequentemente, uma análise se revela como o deslocamento dos fantasmas do analisante através de todos os lugares do discurso. O homem que deseja, ou Alcibíades, parte do pressuposto de que o analista, no caso do *Banquete*, Sócrates, é um sujeito que possui o saber do seu sofrimento ou que detém a resposta para aquilo que ele procura. Por isso, o prosseguimento de uma análise se faz a partir e através do manejo da transferência, isto é, da habilidade do analista em manter-se e suportar-se nesta posição, a posição de saber manejar a falta e a transferência, fazendo com que o analisante descubra e simbolize a sua própria falta. De resto, na esteira de Lacan, e para parafrasear Rogério Miranda de Almeida, podemos perguntar: afinal de contas, o que fizeram os filósofos senão procurar um significante que nunca se dá, ou se dá somente de maneira precária, lacunar, faltante?...

## 5. Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Martins fontes, 2000.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros Tânatos – a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

CANTO SPERBER Monique Org. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol. I. Porto Alegre, 2013.

ETCHEGOYEN. Horácio: *Fundamentos da Técnica Psicanalítica*. 2ª Ed.,: Artmed, 2004.

FREUD, Sigmund. *Dinâmica da Transferência*. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Estudos sobre histeria*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Pulsões e destinos das pulsões*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

GARCIA ROZA L.A. *Freud e o Inconsciente*. 18ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994,

JAEGER. Werner. *Paideia: A formação do home grego*. Herder. São Paulo, 1972.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1995.

KAUFMANN. P. *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Martins Fontes. 1963

LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. *O seminário XX: Mais ainda*. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *Seminário I, Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, Jacques. *O Seminário II: O eu na teoria e na técnica da psicanálise*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. *Seminário VIII: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. *O Seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAPLANCHE, J. & Pontalis, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MAURANO, Denise. *A transferência: Uma viagem rumo ao continente negro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

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

PLATÃO. *O Banquete*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural 1972.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural. 1972.

PLATÃO. *A República*: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. *Sofista*. Coleção os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1972.

QUINET, A.. *A Descoberta do Inconsciente*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

REALE, Giovanni – ANTISERI Dario. *História da filosofia – filosofia pagã antiga*. 2ª ed., Paulus. 2004.

SCHNEIDERMAN, Stuart. *Jacques Lacan, a morte de um herói intelectual*. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1988.

VAN REETH, Claude. *O banquete ou a ilusão amorosa - Leitura de Freud à luz do Banquete*. São Paulo: 1977.