

Filosofia

Psicanálise

&

Contemporaneidade

Nei Ricardo de Souza
Luiz Fernando Duran Iório
(Orgs.)



Esta coletânea de textos, apresentada sob a forma de livro, surge como uma iniciativa do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), ligados, em sua maioria, à área de pesquisa Filosofia da Psicanálise. Os temas aqui desenvolvidos surgiram em diversos contextos de reflexão: discussões estabelecidas no decorrer das aulas nas disciplinas do Programa, aspectos específicos de teses ou dissertações concluídas ou em andamento, necessidade de esclarecimento de conceitos surgidos no processo de orientação e mesmo a discussão entre os pares, que levantam dúvidas passíveis de ser mais bem exploradas e esclarecidas por meio de textos escritos. Todas as reflexões, bem entendido, animadas pelo espírito que dá nome à coletânea: Filosofia, Psicanálise e Contemporaneidade. Filosofia e Psicanálise são duas áreas que têm mostrado um diálogo profícuo, há décadas, no cenário nacional e internacional. A Contemporaneidade se apresenta como o próprio real, que convoca os saberes ao seu desvelamento. Partilhamos a concepção de Agamben, em seu ensaio *O que é o contemporâneo*: “É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora” (AGAMBEN). Trata-se, portanto, de um processo de ressignificação permanente, que justamente por envolver o passado e o presente, pode ser considerado atemporal. É nesse sentido que os temas da Filosofia e da Psicanálise, através dos quais o ser humano pensa sobre si, provavelmente jamais deixarão de ser contemporâneos. Na presente coletânea, os temas podem ser agrupados segundo três classes: conceitos e noções psicanalíticas que são revisitados e investigados, articulações entre filósofos e psicanalistas e reflexões no campo da filosofia que se correlacionam com a psicanálise de forma direta ou indireta.



Filosofia, Psicanálise & Contemporaneidade

Filosofia, Psicanálise & Contemporaneidade

Organizadores:

Nei Ricardo de Souza
Luiz Fernando Duran Iório



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Nei Ricardo de; IÓRIO, Luiz Fernando Duran (Orgs.)

Filosofia, psicanálise & contemporaneidade [recurso eletrônico] / Nei Ricardo de Souza; Luiz Fernando Duran Iório (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

237 p.

ISBN - 978-85-5696-715-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Psicanálise; 3. Contemporaneidade; 4. Ensaio; 5. Psicologia; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
Nei Ricardo de Souza	
Capítulo I	13
De como Freud utilizou a biologia evolutiva para naturalizar um estupro: histeria e norma sexual no <i>Caso Dora</i>	
Vinícius Armiliato	
Capítulo II	43
Três expressões do conceito de perversão na obra de Freud	
Alessandra Helena Triaca	
Capítulo III.....	61
Considerações sobre o conceito de <i>inervação da fala</i> na técnica da associação livre de Freud	
Letícia Campos da Silva	
Capítulo IV	75
A vida entre as exigências e a necessidade: uma discussão sobre o emprego de <i>Not des Lebens</i> e <i>Ananke</i> na obra freudiana	
Nei Ricardo de Souza	
Capítulo V	97
Freud leitor: o inquietante e a realidade psíquica	
João Coviello	
Capítulo VI	121
Vida passional: a negatividade do prazer freudiano	
Rosana Grushenka Nader da Rocha	
Capítulo VII.....	135
A noção de sofrimento relacionado ao conceito de Trieb: uma introdução à metafísica de Schopenhauer e a metapsicologia de Freud	
Suely Poitevin	

Capítulo VIII.....	163
Reflexões sobre o desamparo na cultura contemporânea a partir da noção de simulacro de simulação de Jean Baudrillard	
Matheus de Freitas Brandão; Ângela Maria Pires Caniato	
Capítulo IX.....	179
Da falta do desejo ao desejo nada falta: um diálogo entre Lacan e Deleuze	
Geisa Costa Spak	
Capítulo X.....	203
Da vontade à volúpia: considerações sobre as forças que animam o homem em Agostinho de Hipona	
Luiz Fernando Duran Iório	
Capítulo XI.....	217
Hans Jonas e a crítica ao dualismo gnóstico e existencialista	
Pedro Augusto Jaras Malta	

Apresentação

Nei Ricardo de Souza

Esta coletânea de textos, apresentada sob a forma de livro, surge como uma iniciativa do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), ligados, em sua maioria, à área de pesquisa Filosofia da Psicanálise.

Os temas aqui desenvolvidos surgiram em diversos contextos de reflexão: discussões estabelecidas no decorrer das aulas nas disciplinas do Programa, aspectos específicos de teses ou dissertações concluídas ou em andamento, necessidade de esclarecimento de conceitos surgidos no processo de orientação e mesmo a discussão entre os pares, que levantam dúvidas passíveis de ser mais bem exploradas e esclarecidas por meio de textos escritos. Todas as reflexões, bem entendido, animadas pelo espírito que dá nome à coletânea: Filosofia, Psicanálise e Contemporaneidade.

Filosofia e Psicanálise são duas áreas que têm mostrado um diálogo profícuo, há décadas, no cenário nacional e internacional. A Contemporaneidade se apresenta como o próprio real, que convoca os saberes ao seu desvelamento. Partilhamos a concepção de Agamben, em seu ensaio *O que é o contemporâneo*: “É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora.” (AGAMBEN, 2009, p. 72). Trata-se, portanto, de um processo de ressignificação permanente, que justamente por envolver o passado e o presente, pode ser considerado atemporal. É nesse sentido que os temas da Filosofia e da Psicanálise, através dos quais o ser

humano pensa sobre si, provavelmente jamais deixarão de ser contemporâneos.

Na presente coletânea, os temas podem ser agrupados segundo três classes: conceitos e noções psicanalíticas que são revisitados e investigados, articulações entre filósofos e psicanalistas e reflexões no campo da filosofia que se correlacionam com a psicanálise de forma direta ou indireta.

O primeiro capítulo, de autoria de Vinícius Armillato, denomina-se *De como Freud utilizou a biologia evolutiva para naturalizar um estupro: histeria e norma sexual no caso Dora*, e se caracteriza por uma discussão sobre as bases da compreensão da sexualidade humana. A questão que se propõe a analisar é como determinadas concepções biológico-evolucionárias servem de baliza para fundamentações sobre o que pode ser uma sexualidade normal ou patológica.

Em seguida, Alessandra Helena Triaca, em *Três expressões do conceito de perversão na obra freudiana*, analisa as versões distintas da perversão nos escritos de Freud, demonstrando como sua construção conceitual foi se desdobrando no decorrer da obra e como cada etapa que surgiu se articulava com a anterior de forma a resultar em uma unidade de conceito. O foco nos textos principais sobre o tema e a contextualização de cada versão contribuíram para atingir seu objetivo de fazer uma genealogia do conceito.

O terceiro capítulo, *Considerações sobre o conceito de inervação da fala na técnica da associação livre de Freud*, de Letícia Campos da Silva, mostra a evolução deste conceito, que significa, inicialmente, o grito expressado devido ao desprazer causado por uma necessidade fisiológica. Através da revisão bibliográfica, a autora demonstra que a *inervação da fala* vai ocupar lugar de destaque na técnica da associação livre, pois a palavra torna-se uma forma de exteriorização afetiva, que pode ocorrer prescindindo da via motora, tornando-se indispensável para o tratamento psicanalítico.

O quarto capítulo, *A vida entre as exigências e a necessidade – uma discussão sobre o emprego de Not des Lebens e Ananke na obra*

freudiana, Nei Ricardo de Souza objetiva esclarecer no que consistem estas expressões e investigar como foram utilizadas, percorrendo os textos de Freud e discutindo a interpretação de alguns comentadores.

O próximo capítulo, escrito por João Coviello e intitulado *Freud leitor: o inquietante e a realidade psíquica*, tem por objetivo demonstrar que o texto *Das Unheimliche* é um exercício ensaístico e revela um interesse de Freud pela literatura fantástica do século XIX. Além disso, aponta que *Das Unheimliche* é uma contribuição à estética da recepção, no sentido de pensar como a relação dinâmica entre autor, obra e leitor também perfaz a realização da própria obra.

No capítulo seis, Rosana Grushenka Nader da Rocha escreve sobre *Vida passional: a negatividade do prazer freudiano*, texto no qual resgata a dimensão negativa do prazer, segundo a interpretação de Monzani. Para elucidar esta interpretação, dialoga com outros dois autores: Platão, principalmente o diálogo *Filebo*, e G.T. Fechner, de quem recupera as noções de constância e estabilidade. Da articulação entre os conceitos destes autores, termina por estabelecer considerações esclarecedoras sobre o prazer e a morte.

Em seguida, Suely Pointevin aborda o tema sofrimento em *A noção de sofrimento relacionado ao conceito de Trieb – uma introdução à metafísica de Schopenhauer e a metapsicologia de Freud*. Neste texto, a autora busca estabelecer uma interlocução entre Schopenhauer e Freud sobre o sofrimento, partindo dos pressupostos teóricos de cada um, tendo o *Trieb* como conceito comum entre eles.

Nessa mesma perspectiva do diálogo entre a psicanálise e outros autores, o capítulo oitavo traz a contribuição de Matheus de Freitas Brandão e Ângela Maria Pires Caniato: *Reflexões sobre o desamparo na cultura contemporânea a partir da noção de simulacro de simulação de Jean Baudrillard*. Neste texto, a reflexão se inspira sobre as transformações das relações entre as pessoas e o mundo provocadas pelo desenvolvimento tecnológico, e é realizada mediante o diálogo Baudrillard-Freud.

Posteriormente, o tema do desejo é abordado em *Da falta do desejo ao desejo nada falta: um diálogo entre Lacan e Deleuze*, de Geisa Costa Spak. Este capítulo “tem por objetivo verificar a relação e as tensões entre o desejo lacaniano e as críticas atentadas por Deleuze as quais balizam um campo relacional fértil, - e ao mesmo tempo paradoxal-, entre os dois horizontes conceituais.”, nas próprias palavras da autora.

No décimo capítulo, Luiz Fernando Duran Iório apresenta o texto *Da vontade à volúpia: considerações sobre as forças que animam o homem em Agostinho de Hipona*. Baseado na obra *A cidade de Deus*, nas sessões que descrevem a constituição do homem, o texto analisa as concepções de Agostinho sobre as forças que colocam o homem em movimento e suas consequências, sendo uma delas o conflito, que é experimentado em função disso mesmo que o anima.

Por último, mas não menos importante, temos o capítulo onze, de autoria de Pedro Augusto Jaras Malta, *Hans Jonas e a crítica ao dualismo gnóstico e existencialista*. Neste texto, é analisada a posição de Jonas frente ao dualismo, reconhecido como um traço comum que permeia todo o pensamento ocidental e que teve por consequência separar o homem da natureza. Conforme apresentado, Jonas seleciona dois exemplos de sistemas de pensamento: a gnose antiga e o existencialismo contemporâneo para sustentar sua tese.

Referência bibliográfica

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó, Argos, 2009

Capítulo I

De como Freud utilizou a biologia evolutiva para naturalizar um estupro: histeria e norma sexual no *Caso Dora*

Vinícius Armiliato ¹

*Ay! Segismundo, cuánta vanidad!
infantiloide y malsano el orgasmo clitoriano?
Ay! Segismundo, cuánta vaginalidad,
el orgasmo clitoriano se te escapa de la mano.*
(FELIPE, 2002).

Segundo o *Dicionário de Psicanálise* de Roudinesco & Plon (1998), *Fragmentos da análise de um caso de histeria*, o Caso Dora, de 1905, trata-se de um dos casos publicados por Freud que mais recebeu na literatura de psicanálise estudos dirigidos às suas especificidades. Tal fato nos chamou a atenção pois, apesar de ser amplamente considerado por comentadores, são muito escassas e bastante breves as leituras que estranham a naturalidade com que Freud lida com a tentativa do Sr. K. de beijá-la forçadamente, em uma das passagens mais célebres do caso. Nos parece que ignorar a interpretação da cena como uma tentativa de estupro é bastante problemático, uma vez que, segundo entendemos, o engendramento e desenvolvimento da teoria psicanalítica de Freud não deve ser dissociado dos ditames culturais, científicos e da moral por ele subscrita. Contudo, entendemos que problematizar esse aspecto não

¹ Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Bolsista CAPES/Fundação Araucária), Doutor em Filosofia (PPGF-PUCPR), é graduado em Psicologia (PUCPR) e Bacharel em Artes Cênicas (FAP). Email: vinicius.arm@gmail.com

significa difamar a psicanálise freudiana, mas sim, contrariamente, compreender com maior precisão suas operações conceituais, clínicas e filosóficas. No presente ensaio pretendemos analisar a cena relatada por Dora, referente a quando o Sr. K. segura-a contra si para beijá-la. Nosso intuito é mostrar que a compreensão de que a recusa de Dora a tal investida sexual foi de natureza patológica, histérica, se fundamentou em premissas da biologia evolutiva de então. Em outras palavras, mostraremos como com a biologia evolutiva Freud fundamenta as características da sexualidade de Dora consideradas patológicas. Isso o faremos para evidenciar como determinadas concepções biológico-evolucionárias servem de baliza para fundamentações sobre o que pode ser uma sexualidade normal ou patológica. Para tanto, nosso trabalho se dividirá em duas partes. A primeira irá indicar apontamentos de Freud nos quais este associa a sexualidade normal como aquela que visa a procriação, seguindo assim os ditames dos debates da biologia evolucionária à qual se fiou. Veremos especialmente como tal perspectiva aparece nos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*, e procuraremos situá-la enquanto componente da interpretação freudiana das manifestações históricas. Já em um segundo momento do texto, mostraremos como tais concepções, sobre a norma sexual indicada pela biologia evolucionária, facilitam a ele a naturalização do assédio que Dora sofreu do Sr. K. Ao final, concluímos como, ao operarem na definição de uma natureza sexual humana, as concepções biológicas subscritas por Freud autorizam o uso das menções normal e patológico aos comportamentos dos indivíduos, em detrimento do reconhecimento de novas formas de manifestação da sexualidade dentro da história evolutiva da espécie humana.

Desse modo, nos parece possível indicar como a norma sexual da biologia evolucionária leva Freud a conclusões que consideramos problemáticas sobre uma vivência específica que Dora teve junto ao Sr. K. Adiantamos que temos ciência de que a psicanálise freudiana oportunizou o entendimento da sexualidade humana enquanto algo plural, polissêmico e a partir da qual cada indivíduo tem a

possibilidade de expressá-la de forma singular. Fato este que se estendeu para a interpretação das manifestações sintomáticas, também singulares, idiossincráticas, derivadas de uma sexualidade tão diversa quanto forem os indivíduos².

Nesse sentido, Monzani e Bocca apontam que Freud deslocou o direcionamento unívoco da sexualidade procriativa

[...] para o interior de uma esfera de outra ordem, uma ordem moral, de valores, o que o redefiniu, sob o que podemos chamar sem constrangimento, finalmente, como da ordem da sexualidade, com conotações desproporcionalmente mais largas e com efeitos de toda ordem e sobre todos os aspectos. (MONZANI; BOCCA, 2015, p. 25)

Mas apesar dessa concepção freudiana de sexualidade, não entendemos que a pluralidade de suas manifestações, para Freud, signifique algo novo à história evolutiva, mas sim repetições e emergências de organizações biológicas e psíquicas de tempos primevos da espécie humana. O que tentaremos agora é mostrar que paralelamente à noção de sexualidade plural, se presentifica um entendimento de que a sexualidade normal é aquela que visa a procriação. Tal entendimento emerge em sua obra à revelia da perspectiva que acabamos de apontar, e como veremos, não deixa de ecoar na interpretação de casos clínicos. Conforme mostraremos na segunda parte deste trabalho, dedicada ao Caso Dora, certas interpretações de Freud não estão imunes à noção de que a sexualidade normal é aquela que visa a procriação e, nos parece, entranham consequências nocivas para as noções de normal e de patológico.

Nesse sentido, Monzani e Bocca (2015) reconhecem que apesar de Freud ter inserido um determinante moral atinente ao

² Conforme Beatriz Santos indicou, o corpo sexual em Freud "Deixa de ser uma simples materialidade biológica definida em sua totalidade por um funcionamento orgânico pré-determinado para toda a espécie humana. No lugar disso passa a ser uma construção singular articulada ao inconsciente" (SANTOS, 2014, p. 48).

desenvolvimento da sexualidade, em seu horizonte teórico se manteve uma norma biológica relativa à necessidade de continuidade da espécie. Tal norma figura na consideração de que os estágios do desenvolvimento da sexualidade são dotados de um objetivo final específico: a procriação. Como indicam os autores, a sexualidade, inicialmente generalizada pelo corpo (no bebê), passa a se especializar em diferentes zonas corporais até atingir uma maturidade centrada nos órgãos sexuais destinados à perpetuação da espécie. Existiriam, portanto, duas abordagens da sexualidade, a que reconhece sua pluralidade e aquela que está implicada com uma norma biológica reprodutiva. Essa última, segundo Monzani e Bocca (2015, p. 23), considera que o instinto sexual normal estaria predeterminado a uma heterossexualidade procriadora.

Vejamos agora, no texto de Freud, como tal concepção aparece.

Procriação, norma evolutiva

Nesse momento iremos detalhar como aparece nos *Três ensaios para a teoria da sexualidade* a concepção biológica de que a sexualidade normal seria aquela que visa a procriação. Ao mesmo tempo, procuraremos circunscrever como Freud correlaciona tal pressuposto à histeria³.

³ Situemos que essa concepção também aparece em outros trabalhos de Freud. Logo na primeira frase da vigésima segunda conferência das *Conferências introdutórias à psicanálise*, Freud resumiu o que havia indicado na exposição da semana anterior: "Já vimos que a função da libido passa por um longo desenvolvimento até chegar à fase chamada normal, ou seja, aquela que entra a serviço da procriação" (1981f, p. 2334). Se retomarmos a conferência anterior, podemos melhor visualizar como Freud reforçou a finalidade de procriação da sexualidade. Na *Conferência XXI*, declarou que "todas as perversões negam em absoluto o fim da procriação" (1981f, p. 2322). Ancorando-se na história da espécie, reforçou o argumento da finalidade da procriação: "[...] a sexualidade normal é um produto de algo que existiu antes que ela, e às expensas do qual veio a formar-se, eliminando como inaproveitáveis alguns de seus componentes e conservando outros para subordiná-los a um novo fim, ou seja, o da procriação". (FREUD, 1981f, p. 2323). A orientação da história da humanidade para tal fim teria abrangido outras características perversas que, nas pessoas normais, também estariam presentes. No entanto, nestas, aparecem especialmente nos neuróticos os quais apresentam "uma ampliação daquilo que a análise dos sonhos nos revela igualmente nos homens de completa saúde" (1981f, p. 2333). Citemos ainda duas obras nas quais a procriação foi entendida como o fim normal do

Consideremos agora que um dos critérios tomados por Freud para definir a normalidade e a patologia foi o alcance ou não da meta reprodutiva⁴. Aparentemente existiria uma forma normal de exercício da sexualidade que se constitui gradativamente a partir do abandono de zonas erógenas não genitais. Noções que foram exploradas no primeiro ensaio. Ao mesmo tempo, as formas patológicas foram também entendidas como exacerbações de estados que são próprios à constituição sexual humana.

Quando orientamos o olhar para a biologia evolutiva à qual Freud se fidelizou, notamos que nesta a vinculação do sexual com a reprodução também estava assentada na identificação da sexualidade como sinônimo de heterossexualidade procriadora e, assim, o instinto sexual normal estaria predeterminado a prover a continuidade da espécie. Vejamos, por exemplo, como Krafft-Ebing, médico contemporâneo de Freud, então referência no estudo da sexualidade, escreveu em *Psychopathia Sexualis*:

É preciso considerar como pervertida toda manifestação do instinto sexual que não responde ao objetivo da natureza, ou seja, à perpetuação da raça, se essa manifestação se produz apesar da ocasião propícia para satisfazer de uma maneira natural a necessidade sexual [...] é indispensável trata-las aqui a fundo e vencer, em efeito, todo o desgosto estético e moral que elas nos inspiram”. (KRAFFT-EBING, 1985, p. 78)

desenvolvimento evolutivo da espécie humana. Em *Dois princípios sobre o funcionamento mental*, observou que na evolução do eu desde o Princípio do prazer até o de realidade "os instintos sexuais experimentam aquelas modificações que os conduzem desde o autoerotismo primitivo, e através de diversas fases intermediárias, ao amor objetal, a serviço da função reprodutora" (FREUD, 1981d, p. 1641). Já em *A disposição à neurose obsessiva*, explicitou que a última fase de desenvolvimento da libido é "caracterizada pela primazia dos genitais e introdução da função reprodutora" (FREUD, 1981e, p. 1743).

⁴ Como adiantamos acima, reconhecemos que apesar de Freud ter visualizado em distintos momentos a sexualidade normal enquanto aquela que visa a procriação, sua teoria permitiu encontrar na sexualidade elementos que estão para além de um instinto orientado para a procriação. Algo que é bastante evidente na leitura dos *Três ensaios*. Em 1915, período em que se dedicou mais amplamente à filogênese e à formalização da metapsicologia, foram adicionados ao segundo ensaio tópicos sobre as teorias sexuais infantis e a organização pré-genital da libido e, ao terceiro ensaio, aspectos atinentes à teoria da libido. De todo modo, julgamos que isso não nos isenta de explorar os impactos da ideia de meta reprodutiva na confecção de sua teoria.

Observemos que a ideia da natureza enquanto aquela que tende a se conservar e preservar suas formas é considerada por Canguilhem como orientadora fiel da biologia evolutiva, naquilo que o autor considerou como "princípio de conservação temática durante a constituição histórica dessa ciência" (CANGUILHEM, 1977, p. 109). O autor observa que em toda a história da biologia, conserva-se no olhar do biólogo um "*dado* da vida, verificável em qualquer ser vivo, que é a autoconservação por autorregulação"⁵ (CANGUILHEM, 1977, p. 110. *Grifo do autor*).

Pois bem, vejamos agora mais detidamente como a prerrogativa biológica da continuidade da espécie, bem como outros aspectos evolucionários, se apresentam em cada um dos três ensaios.

No primeiro ensaio, intitulado *As aberrações sexuais*, Freud chamou a atenção para um limiar entre o normal e o patológico no emprego perverso de partes do corpo para a satisfação sexual. Argumenta que aquele que abomina as práticas perversas está submetido a uma sensação de repugnância que o afasta de práticas perversas. A repugnância evitaria a superestimação sexual perversa ou mesmo a possibilidade do indivíduo "ser vencido pela libido"

5 De modo semelhante, mais tarde, François Jacob indicou em *A lógica da vida: uma história da hereditariedade* (1970), que "Poucos fenômenos se manifestam com tanta evidência no mundo da vida do que a formação de semelhante por semelhante" (1970, p. 9). Afirmando adiante que "Para a biologia moderna, o que caracteriza notadamente os seres vivos, é a atitude destes em conservar a experiência passada e a transmitir-la" (1970, p. 11). Canguilhem, ao observar que a vida é considerada como uma tentativa de continuidade da natureza, reconhecida inclusive pela biologia contemporânea, pergunta se a finalidade de Aristóteles e a enzima do bioquímico não estariam tratando de um "mesmo e único processo?" (CANGUILHEM, 1977, p. 110). O autor cita ainda a obra de Jacques Monod (1971), na qual os conceitos de *teleonomia* e de *invariância reprodutiva* seguem o princípio teleológico de continuidade da espécie. Para Monod, "[...] o 'conteúdo de invariância' de uma determinada espécie é igual à quantidade de informação que, transmitida de uma geração à seguinte, garante a conservação da norma estrutural específica" (1971, p. 25). Já a *teleonomia*, definiu, "[...] se impõe com a máxima evidência imediata pelo exame das estruturas e das performances dos seres vivos" (1971, p. 25). O autor leva adiante sua argumentação: "Todas as adaptações funcionais dos seres vivos, bem como todos os artefatos modelados por eles, realizam projetos particulares que é possível considerarmos como aspectos ou fragmentos de um projeto primitivo único, que é a conservação e a multiplicação da espécie" (MONOD, 1971, p. 25).

(FREUD, 1981c, p. 1182), enquanto sua forma patológica apareceria quando os genitais do sexo contrário são objetos de repugnância: "esta conduta corresponde às características de todos os histéricos (especialmente os do sexo feminino)" (FREUD, 1981c, p. 1182).

O instinto sexual deveria lutar contra poderes psíquicos que aparecem em forma de resistência, e assim cumprem a função de "manter o instinto dentro dos limites do considerado normal" (FREUD, 1981c, p. 1188). Sobre isto, em 1915, adicionou uma nota indicando que a repugnância, a vergonha e a moral funcionam como diques para o desenvolvimento da sexualidade, que também podem ser entendidos:

Como resíduos históricos de inibições exteriores experimentadas pelo instinto sexual na psicogênese da Humanidade. Se observa que aparecem o desenvolvimento do indivíduo em uma época determinada e como que obedecendo espontaneamente à chamada da educação e de outras influências exercidas, desde o exterior, sobre o sujeito. (FREUD, 1981c, p. 1188)

No caso da histeria há uma repressão sexual que revela o desenvolvimento exagerado de resistências contra o instinto sexual. Elas aparecem enquanto pudor, repugnância e moral,

Manifestando-se nesses enfermos uma aversão instintiva a ocupar seu pensamento na reflexão sobre as questões sexuais, aversão que nos casos típicos resulta em conservá-los em uma total ignorância sexual até os anos de maturidade sexual. (FREUD, 1981c, p. 1189)

Notemos que a histeria se manifesta:

Como resultado do próprio processo de amadurecimento ou de circunstâncias exteriores, se apresenta nelas a exigência sexual de um modo imperativo. Entre a urgência do instinto e a resistência da repulsa sexual surge então, como recurso, a enfermidade que não resolve o conflito, mas sim que intenta eludi-lo pela transformação das ideias libidinosas em sintomas. (FREUD, 1981c, p. 1150)

Ao longo do primeiro ensaio Freud indica amplas correlações entre a manifestação patológica da sexualidade enquanto continuidade, emergência ou dilatação de organizações psíquicas arcaicas, provenientes da história biológica da espécie humana, por exemplo, quando afirma que "os neuróticos conservam sua sexualidade em estado infantil ou retrocederam até ele" (FREUD, 1981c, p. 1194). Paralelamente, evidencia um acolhimento compreensivo da sexualidade em sua pluralidade, além da indicação de que a própria estrutura do psiquismo é propensa à patologia. Passemos agora ao segundo ensaio, que apresentará mais afirmações a propósito do patológico relacionado à expressão infantil da sexualidade.

No ensaio intitulado *A sexualidade infantil*, Freud alertou que em se havendo manifestações da sexualidade na infância, há de se reconhecer que a amnésia de tais acontecimentos da infância não é gratuita, perguntando, quais seriam as forças que atuam na exclusão da consciência de certas lembranças primevas? Caso se responda à questão, se resolveria "definitivamente a essência da amnésia histérica" (FREUD, 1981c, p. 1196). Vejamos esta consideração:

A existência da amnésia infantil nos proporciona um novo ponto de comparação entre o estado anímico da criança e o do psiconeurótico, entre os quais descobrimos já uma analogia ao inferir que a sexualidade dos psiconeuróticos conserva a essência infantil ou retrocedeu até ela. Por que, pois, também não pode se referir a amnésia infantil às emoções sexuais da infância? (FREUD, 1981c, p. 1196)

Por trás desse processo há uma orientação evolutiva a qual é sustentada por uma progressiva repressão de impulsos sexuais trazidos em germen. A repressão ou sua não ocorrência depende do próprio desenvolvimento sexual ou de particularidades individuais. Freud evoca a imagem de um dique atuando na repressão. Nas sociedades civilizadas acredita-se muitas vezes que é a educação das crianças que cumpre esse papel de inibição dos instintos sexuais.

Contudo, apesar de exercer algum efeito, a educação não atua sozinha:

Essa evolução se encontra condicionada e fixada pela hereditariedade e pode se produzir sem nenhum auxílio por parte da educação. Esta última se manterá dentro de seus limites, construindo-se a seguir os traços mnêmicos do organicamente pré-formado. (FREUD, 1981c, p. 1198)

Freud considerou que é a condição orgânica que impulsiona as formações culturais, uma vez que a energia sexual é desviada para outros fins. Conforme argumenta, as manifestações da sexualidade na infância aparecem no ato de chupar os dedos⁶, no autoerotismo, sem qualquer fim de procriação. Sendo a primeira atividade prazerosa da criança a sucção, inicialmente associada com a fome, pode-se concluir que "A atividade sexual se apoia primeiramente em uma das funções postas a serviço da conservação da vida, mas depois se faz independente dela" (FREUD, 1981c, p. 1200). Freud comparou a satisfação expressa no rosto do bebê após a amamentação com "a expressão de satisfação sexual que o sujeito conhecerá mais tarde" (FREUD, 1981c, p. 1200)⁷. Posteriormente haverá uma separação entre a necessidade de satisfação sexual e de fome, podendo servir-se o indivíduo de uma parte de seu próprio corpo para satisfazer a erogeneidade da boca. Agora, no caso do patológico, trata-se da expressão da repressão sobre essa zona que é, para Freud, constitucionalmente reforçada. Se a importância desta zona se conserva:

Tais crianças chegam a ser em sua idade adulta inclinados a beijos perversos, à bebida e ao excesso de fumar, mas, se aparece a repressão, padecem de repugnância ante a comida e de vômitos histéricos. Pela duplicidade de funções da zona labial, a repressão

⁶ Adiante veremos como Freud interpreta semelhantemente o ato de Dora, de chupar os dedos quando criança, e a correlação de tal ação com suas manifestações histéricas.

⁷ A satisfação expressa pelo bebê nesses termos também aparece em *A interpretação dos sonhos* (1981a, p. 689-90).

se estenderá ao instinto de alimentação. Muitas de minhas pacientes com perturbações anoréxicas, globo histérico, opressão na garganta e vômitos, foram em seus anos infantis grandes chupadoras de dedo. (FREUD, 1981c, p. 1200)

Freud reconheceu certa predeterminação das zonas erógenas, o que não impede que qualquer outra região da pele seja suscetível de se qualificar como uma zona erógena. No entanto, as áreas predestinadas têm preferência para a satisfação sexual. O deslocamento das zonas erógenas é observável na histeria, quando a repressão:

Recai principalmente sobre as zonas genitais propriamente ditas e estas transmitem sua excitabilidade para as zonas erógenas restantes, que na vida adulta passaram a um segundo termo e que nesses casos voltam a comportar-se novamente como genitais [...]. Como acontece na sucção, toda parte do corpo pode chegar a adquirir igual excitabilidade que os genitais e ser elevada à categoria de zona erógena. As zonas erógenas e as histerógenas mostram as mesmas características. (FREUD, 1981c, p. 1201)

Caracteriza-se aqui como fim sexual infantil a ação de fazer surgir satisfação na zona em questão. Há nisso a indicação de uma interpretação teleológica da natureza: "a natureza encontrou um meio seguro de não deixar entregue ao acaso o achado de tal satisfação" (FREUD, 1981c, p. 1201). Por estar relacionada com a alimentação, teríamos a zona erógena bucal. Além dela, a zona anal, pensou Freud, permite "o apoio da sexualidade em *outras funções fisiológicas*" (FREUD, 1981c, p. 1202. *Grifo Freud*), visto nos processos de retenção, nos rituais e na excitação das mucosas. Inicialmente experimentadas pelas crianças, são em seguida transpostas à vida adulta dos neuróticos e vistas em transtornos somáticos.

Ressaltemos ainda quanto ao segundo ensaio, a observação da disposição perversa polimórfica, notada a partir das manifestações da sexualidade pela criança. Segundo ele, a disposição perversa

polimorfa é humana e originária, mas é esperado que seja superada ao longo do desenvolvimento. Quando não o é, a vemos nas mulheres pouco educadas ou nas prostitutas. Freud observou que essas últimas apresentam a característica perversa polimorfa bem conservada, visto que conseguem circular por diversos tipos de perversão:

A criança se conduz nesses casos semelhantemente ao tipo corrente de mulher pouco educada, na qual perdura, através de toda a vida, dita disposição perversa polimorfa, podendo conservar-se normalmente sexual, mas também aceitar a direção de um hábil sedutor e encontrar gosto em toda classe de perversões, adotando-as em sua atividade sexual. Esta disposição polimórfica, e portanto infantil, é utilizada pela prostituta para suas atividades profissionais, e dado o imenso número de mulheres prostitutas e daquelas as quais há de se reconhecer uma capacidade para a prostituição, mesmo que tenham escapado a seu exercício profissional, é impossível não ver nessa disposição a todas as perversões, algo geralmente humano e originário. (FREUD, 1981c, p. 1206-7)

Vemos aqui que ao reconhecer um aspecto estrutural e originário do psiquismo, Freud naturalizou o lugar social de diferentes mulheres, ou seja, considerou que o ato de prostituir-se está relacionado ao desenvolvimento psicosexual e não a outras ordens causais.

Após percorrer as características autoeróticas da sexualidade infantil Freud adicionou em 1915 uma nova seção, chamada *Fases evolutivas da organização sexual* na qual explicitou que a organização evolutiva ruma a uma finalidade específica que congrega todos os instintos para a obtenção de prazer dispersos pelo corpo:

O final do desenvolvimento está constituído pela chamada vida sexual normal do adulto, na qual a consecução do prazer entra a serviço da função reprodutora, tendo formado os instintos parciais sob a primazia de uma única zona erógena; uma firme organização

para a consecução do fim sexual em um objeto exterior. (FREUD, 1981c, p. 1209)

A neurose aparece, enfim, enquanto desvio da função reprodutiva (FREUD, 1905, p. 1210). Podemos notar no segundo ensaio que as adições feitas posteriormente abriram caminho para atribuir importância à procriação como fim último da sexualidade⁸. Além disso, vimos como se apresentam ao menos três tipos de posições quanto ao patológico: uma que o coloca enquanto emergência de organizações psíquicas mais primitivas, outra, que não exploramos detidamente neste trabalho, manifestada na vida adulta e consequente da primeira, enquanto algo plural e deslocado dos ditames culturais e por fim, certa perspectiva de uma estrutura psíquica bastante suscetível a processos neuróticos, dada a característica evolutiva de sua organização psicosssexual. Vejamos agora o último ensaio.

No terceiro ensaio Freud se apoiou com maior força na expectativa biológica da reprodução e conservação da espécie e o prazer é francamente substituído pela finalidade reprodutiva. Como anunciou logo na abertura, na puberdade, o instinto sexual predominantemente autoerótico encontra seu objeto sexual. Se antes, disperso pelo corpo, isolado e partindo de forma independente de distintas zonas erógenas, buscando unicamente o prazer, agora os instintos estarão subordinados à primazia da zona genital. É preciso considerar que o novo fim sexual aporta funções diferentes para cada sexo, uma vez que suas disposições sexuais evolutivas divergem consideravelmente: "A do homem é a mais consequente e acessível a nosso conhecimento, enquanto que na mulher aparece uma espécie de regressão" (FREUD, 1981c, p. 1216). Contudo, independentemente do sexo "O instinto sexual se coloca agora a serviço da função

⁸ Aqui encaminhamos o leitor para o trabalho de Amaral (1995), o qual mostra detalhadamente o percurso de alterações das sucessivas edições dos *Três ensaios*. Semelhantemente, Haute e Geyskens (2016) observam, a partir da noção de complexo de Édipo, como os escritos de Freud tendem a se tornar cada vez mais desenvolvimentistas e voltados à expressão de uma sexualidade heterossexual (HAUTE; GEYSKENS, 2016, pp. 26-7, 67).

reprodutora; pode-se dizer que se faz altruísta" (FREUD, 1981c, p. 1216). Freud concluiu que "Todas as perturbações morosas da vida sexual podem ser consideradas justamente como inibição do desenvolvimento" (FREUD, 1981c, p. 1216).

Ao abordar adiante a diferenciação entre os sexos quanto à manifestação da sexualidade Freud se apoia na diferenciação entre a manifestação da sexualidade masculina e feminina. Segundo ele, os chamados diques, tais como o pudor, a repugnância e a moral,

Aparecem nas meninas mais precocemente e encontram uma resistência menor nos meninos. Mesmo assim, é nas meninas muito maior a inclinação à repressão sexual, e quando surgem nelas instintos parciais da sexualidade escolhem preferencialmente a forma passiva. (FREUD, 1981c, p. 1223)

Para Freud, a libido é naturalmente de natureza masculina, embora apareça no homem e na mulher "independentemente de seu objeto" (FREUD, 1981c, p. 1223)⁹.

Na continuidade mostrou que enquanto a puberdade do menino é motivada por uma intensidade da libido, no caso da menina, uma onda nova de repressão figura na sexualidade atinente ao clitóris. Tal repressão da sexualidade não deixaria de gerar efeitos na libido masculina:

O fortalecimento dos obstáculos sexuais criado por esta repressão da puberdade na mulher, constitui depois, um estímulo a mais para a libido do homem e obriga a mesma a elevar seus rendimentos. Com o grau da libido, se eleva então também a supervalorização sexual, que recai com toda sua força na mulher

⁹ Há assim a pressuposição da pluralidade da manifestação da sexualidade, inclusive os termos masculino e feminino compreendidos como equivalentes a "atividade" e "passividade". Algo que permite dizer que "Nem desde o ponto de vista psicológico, nem desde o biológico, é possível encontrar entre os homens a pura masculinidade ou a pura feminilidade. Todo ser humano apresenta, em efeito, uma mescla de seus caracteres sexuais biológicos com caracteres biológicos do sexo contrário, assim como uma combinação de atividade e passividade". (FREUD, 1981c, p. 1223). Freud foi mais enfático em seguida, aportando elementos da teoria da bissexualidade, sem a qual "não poderá se chegar à inteligência das manifestações sexuais observáveis no homem e na mulher" (FREUD, 1981c, p. 1223).

que se nega ao homem e rechaça sua própria sexualidade. (FREUD, 1981c, p. 1224)

O clitóris teria por função transmitir para as regiões adjacentes a excitação sexual, "como uma lasca de pinho é utilizada para transmitir o fogo à lenha mais difícil de ascender" (FREUD, 1981c, p. 1224). Situemos que em *A disposição à neurose obsessiva*, Freud abordou a excitabilidade do clitóris e sua prevalência na sexualidade da mulher adulta, pois trata-se de um fenômeno regressivo fixado a um estágio anterior do desenvolvimento. O clitóris teria uma característica masculina e o interesse por esse na vida adulta seria o de um comportamento infantil. Vejamos nas palavras de Freud:

A sexualidade do sujeito infantil feminino se encontra, como já sabemos, sob o império de um órgão diretivo masculino (o clitóris) e se conduz em muitos aspectos como a da criança. Um último impulso da evolução, na época da puberdade, tem que desvanecer esta sexualidade masculina e eleva a vagina à categoria de zona erógena dominante, essa derivada da cloaca. Mas é muito comum que na neurose histérica das mulheres tenha efeito uma revivescência desta sexualidade masculina reprimida, contra a qual se dirige depois uma luta de defesa por parte dos instintos aliados do eu. (FREUD, 1981e, p. 1743)

Mas durante a puberdade a jovem permanece anestésica na região vaginal, e não na região clitoridiana:

Essa anestesia pode ser duradoura quando a zona clitoridiana se nega a transmitir sua excitabilidade, coisa que acontece quando durante os anos infantis foi excessiva sua atividade erógena. É sabido que a anestesia da mulher é, com frequência somente aparente e local. São anestésicas na entrada da vagina, mas de nenhum modo inexcitáveis no clitóris e até em outras zonas. A essas causas erógenas da anestesia se juntam depois as psíquicas, igualmente determinadas pela repressão. (FREUD, 1981c, p. 1224)

Esse processo de transferência da zona erógena do clitóris para a vagina é algo a que o homem está isento, dado que se trata nele da mesma zona desde a infância. Características que entranham "as condições principais para a facilidade de aquisição da neurose pela mulher, especialmente da histeria. Essas condições, portanto, estão ligadas intimamente com a essência da feminilidade" (FREUD, 1981c, p. 1224). Parece que há aqui a suposição, novamente, de uma natureza humana propriamente feminina.

Dado que existe uma sexualidade em trânsito durante a infância, os pais, nos cuidados e na relação com o corpo da criança, não deixam de ser tomados por esta como um primeiro objeto sexual. O que impede que esta tomada prossiga para a puberdade são os chamados "diques contra o incesto". Nesse ponto, adicionou e 1915 uma nota de rodapé, indicando que os diques contra o incesto são uma das aquisições éticas da humanidade no curso de sua evolução e que repulsar essas tendências psíquicas contribui para o indivíduo se libertar da autoridade e dependência dos pais (FREUD, 1981c, p. 1127)¹⁰.

No entanto, alguns indivíduos não conseguem se libertar de tais tendências incestuosas. Na maioria das vezes se tratam de indivíduos mulheres que "repugnam em sua posterior vida matrimonial conceder a seus maridos o que lhes é devido. Chegam a ser esposas frias e permanecem sexualmente anestésicas" (FREUD, 1981c, p. 1227).

Outro aspecto da sexualidade adulta sublinhado por Freud é que em tal momento, a escolha de objeto pode ter sua influência da infância visualizada no fato de que os homens começam sua vida sexual enamorando-se de mulheres maduras, enquanto que as

¹⁰ Ainda, escreveu que o impedimento do incesto consiste numa "Exigência civilizatória da sociedade, que tem que defender-se da concentração, na família, de interesses que são necessários para a constituição de unidades sociais mais elevadas, e atua, portanto, em todos, e especialmente no adolescente, para desatar ou afrouxar os laços contraídos com a família durante a infância". (FREUD, 1981c, p. 1226)

mulheres, tem seus desejos sexuais adultos dirigidos a "um homem já de idade e revestido de autoridade" (FREUD, 1981c, p. 1229).

Ao final dos *Três ensaios* Freud concluiu que a pluralidade das manifestações da sexualidade consiste de obstruções, impedimentos ou mesmo posições infantis do desenvolvimento dos indivíduos. Desse modo, da ampla presença das perversões em todos os indivíduos, pode-se dizer que

A disposição às perversões era a norma primitiva geral do instinto sexual humano, partindo desta se desenvolvera a conduta normal sexual em consequência de transformações orgânicas e de inibições psíquicas, surgidas no curso da maturação. A disposição primitiva esperávamos poder encontrar na infância, e entre os poderes limitadores da direção do instinto sexual fizemos ressaltar o pudor, a repugnância, a compaixão e as construções da vida moral e da autoridade. Desse modo, tivemos que considerar em cada uma das aberrações da vida sexual normal algo de obstrução do desenvolvimento e algo de infantilismo. (FREUD, 1981c, p. 1230)

Notemos assim que mesmo dentro de uma pluralidade na manifestação da sexualidade, esta última está orientada para algo, ao longo do desenvolvimento do indivíduo:

As perversões se demonstraram assim, por um lado, como inibições e, por outro, como dissociações do desenvolvimento normal, unindo-se ambas concepções na hipótese de que o instinto sexual do adulto era originado pela reunião de muitos diversos impulsos da vida infantil, em uma unidade, em uma tendência, orientada até um só e único fim. (FREUD, 1981c, p. 1230)

Freud relembrou também suas considerações sobre a primazia das zonas genitais e a escolha de objeto, que se dão de modos diferentes no homem e na mulher. Nesta última, o desenvolvimento psicosssexual passa por uma segunda repressão "que faz desaparecer uma parte da virilidade infantil e prepara a mulher para a mudança da zona genital diretiva" (FREUD, 1981c, p. 1232).

Nos parece, após percorrer muito brevemente os *Três ensaios*, que Freud se vinculou a uma perspectiva desenvolvimentista na qual a finalidade reprodutiva da sexualidade não cessa de ser considerada, assim como o patológico é constantemente vinculado a um estágio anterior do processo evolutivo. O patológico segue atuando como a repetição de estágios da história da espécie, não mais úteis à civilização, fraternal, cultural e procriativa.

Apesar de termos focado, neste texto, o olhar de Freud para a meta reprodutiva da espécie como expressão da sexualidade normal, sabemos que ao longo dos *Três ensaios* não há pontos de contradição entre a constituição sexual plural da sexualidade humana e a finalidade reprodutiva, que opera como um norte do desenvolvimento biológico em Freud. Freud não deixou de reeditar e atualizar o texto e manteve a posição do primeiro ensaio, onde indicou que a espécie é por natureza bissexual. Mas também considerou que a natureza tende à norma reprodutiva e à heterossexualidade procriadora. A esta altura, nos perguntamos como esses aspectos foram reconhecidos na clínica? Qual o nível da interferência da percepção de que a sexualidade normal é aquela cuja meta é a procriação? Pontuemos agora como esses aspectos aparecem no caso Dora.

O Caso Dora

Em *Permanecer histórica: sexualidade e contingência a partir do caso Dora*, Vladimir Safatle observa que na abordagem clínica da paciente, Freud não apenas a escuta, mas também lhe oferece procedimentos de fala. Este ensinou à sua paciente "[...] em que condições seu desejo pode ser colocado em seu discurso, qual história ela deve contar, qual conflito ela deve assumir. Falar não é apenas liberar. Falar é também internalizar uma gramática do desejo" (SAFATLE, 2016, p. 379). Essa consideração de Safatle nos incita a verificar os aspectos biológicos atinentes à inserção dos sintomas, comportamentos neuróticos e falas de Dora, dentro do

modelo evolucionário o qual fornece expectativas ou mesmo previsões sobre os estados psíquicos dos pacientes.

Inicialmente, indiquemos que o caso *Dora* foi publicado por Freud com vistas a exemplificar o uso da psicanálise e da interpretação dos sonhos no tratamento da histeria (FREUD, 1981b, p. 935). Dora interrompeu abruptamente o tratamento depois de 11 semanas e Freud viu nisso a oportunidade para deflagrar o fenômeno da transferência, fato clínico que não atentou ao receber Dora em seu consultório¹¹.

Em uma carta de 14 de outubro de 1900, Freud contou a Fliess que estava atendendo uma menina de 18 anos, "facilmente acessível a minha atual coleção de gazuas" (FREUD, 1981g, p. 3645) e, na carta seguinte redigida pouco mais de dois meses deu mais detalhes sobre o caso. Nela anunciou que tinha terminado a redação do caso, o qual seria composto pela análise de dois sonhos de uma paciente histérica. Além disso, "[...] contém resoluções de sintomas histéricos e perspectivas do funcionamento orgânico-sexual do problema em conjunto" (FREUD, 1981g, p. 3646).

Apesar de Freud anunciar na carta 140 a presença de fundamentos orgânicos da sexualidade, destacou na carta seguinte que "O principal deste trabalho é, mais uma vez, o psicológico, a utilização dos sonhos e algumas particularidades das ideias inconscientes. Só contém vislumbres do orgânico, em particular das zonas erógenas e da bissexualidade" (FREUD, 1981g, p. 3646).

Dora nasceu em 1882 e aos 18 anos foi levada pelo pai para ser tratada com Freud, logo após uma ameaça de suicídio. O pai de Dora ocupava um lugar dominante no caso, dada a inteligência e caráter que Freud atribuiu a ele, além das circunstâncias de sua vida que "marcaram o curso da história infantil e patológica da paciente".

¹¹ Dado o escopo de nosso trabalho, não abordaremos esse ponto especificamente. Freud explanou sobre o fenômeno da transferência mais ao final do caso, situando-o como ferramenta importante para o processo analítico. Segundo ele, "A transferência, destinada a ser o maior obstáculo da psicanálise, se converte em seu mais poderoso auxiliar quando o médico consegue adivinhá-la e traduzi-la ao enfermo" (FREUD, 1981b, p. 999).

Dora possuía uma intensa relação afetiva com ele. As enfermidades que o pai teve e os cuidados que a ele Dora dispensou, intensificaram a relação entre ambos. Além disso, Freud tratou o pai de Dora por quatro anos antes de recebê-la, devido a uma sífilis (adquirida antes do matrimônio), o que o teria motivado a levar sua filha a Freud, que padecia de sintomas neuróticos. Em Dora, "Tanto seus dotes intelectuais, prematuramente desenvolvidos, como sua disposição à enfermidade, demonstravam que predominava nela a hereditariedade da linha paterna". Já a mãe, era "pouco ilustrada e, sobretudo, pouco inteligente", e dedicava todos seus esforços para governar o lar, uma imagem completa, diz Freud, do que qualificamos como "psicose da dona de casa" (FREUD, 1981b, p. 941).

Desde criança Dora apresentou sintomas nervosos, como dispneia. Aos 12 anos passou a apresentar enxaquecas e tosses nervosas. A enxaqueca seguiu até aos 16 anos. Quanto chegou ao tratamento com Freud a tosse ainda persistia. Dora, considerou Freud, apresentava os sintomas típicos de uma *petite hystérie*: dispneia, tosse nervosa, afonia, enxaquecas, falta de ânimo, excitabilidade histérica e *taedium vitae*.

Outro ponto observado foi a aparente relação controversa entre o pai de Dora com a Sra. K., esposa do Sr. K., casal com quem a família de Dora tinha amizade, sendo comum que passassem temporadas de férias juntos em locais afastados da cidade. Existe no caso também, a partir das falas de Dora, a possibilidade de que seu pai traía a esposa com a Sra. K., traição que facilitava de algum modo que o Sr. K. se aproximasse de Dora, com intenções sexuais. O que, conseqüentemente, dissimulava o adultério que seu pai praticava com a Sra. K.

Freud reconheceu que as ações traumáticas que desencadearam as neuroses e que têm natureza sexual estão situadas na infância, mas cujos primeiros sintomas não necessariamente surgem durante a época infantil (FREUD, 1981b, p. 947). Essa orientação de trabalho contribuiu para que Dora comunicasse a Freud um incidente com o Sr. K, quando essa tinha 14 anos.

Essa cena nos auxilia na indicação de consequências que o entendimento biológico da sexualidade exerceu nas leituras de manifestações de Dora. Segundo Freud, o Sr. K. convenceu Dora e sua mulher para irem com ele a uma festa religiosa na praça principal da cidade, local no qual tinha um comércio. Mas o Sr. K. "fez que sua mulher ficasse em casa, dispensou os empregados e a esperou sozinho por sua chegada na loja" (1981b, p. 946). Quando a procissão iria chegar diante da casa, o homem indicou que Dora o aguardasse junto às escadas que conduziam a outro pavimento da loja enquanto ele fechava as dependências. Quando termina a tarefa, aproxima-se da jovem e ao invés de subir as escadas com ela, "se deteve ao chegar a seu lado, a apertou em seus braços e lhe deu um beijo em sua boca" (FREUD, 1981b, p. 946).

Teria sido tal situação a qual desencadeou uma série de sintomas e deslocamentos de representações, como a sensação de sufocação na garganta sentida pela jovem, a qual tratava-se do disfarce de outra sensação por ela sentida quando desse assédio: o pênis ereto do Sr. K. pressionado contra seu corpo. Freud conta que assim que foi beijada Dora o repugnou veementemente e não contou a ninguém o acontecimento. Na verdade, Freud interpretou essa repugnância como a inversão de um desejo sexual pelo Sr. K. sentido por Dora.

A perspectivação dos sintomas da paciente nos parece ter uma natureza reveladora das expectativas biológicas que Freud atribui às pessoas do sexo feminino. Ao evocar essa situação na qual Dora foi beijada forçadamente pelo Sr. K., Freud estranhou o fato de que apesar daquele momento ter sido "apropriado para evocar em uma moça virgem, de quatorze anos, uma clara sensação de excitação sexual [...] Dora sentiu naquele momento uma verdadeira repugnância" (FREUD, 1981b, p. 946). Nesta cena, "a conduta de Dora, menina então com quatorze anos, já é totalmente histérica" (FREUD, 1981b, p. 946-7). Sobre isto, disse Freud:

Diante de toda pessoa que na ocasião favorável à excitação sexual desenvolve predominante ou exclusivamente sensações de

repugnância, não vacilarei nem um momento em diagnosticar uma histeria, existam ou não sintomas somáticos. A explicação desta inversão dos afetos é um dos pontos mais importantes, mas também mais árduos, da psicologia das neuroses. (FREUD, 1981b, p. 947)

O fato é que ao invés de sentir "uma sensação genital que uma menina sã não teria deixado de experimentar em tais circunstâncias", Dora sentiu desprazer nas mucosas relativas à entrada do tubo digestivo, com repugnância e náusea influenciadas pela excitação da mucosa através do beijo do Sr. K, que, aliás, como escreve em nota de rodapé à esta passagem, Freud conhecia pessoalmente: para ele, "se tratava de um homem ainda jovem e de aspecto atraente" (FREUD, 1981b, p. 947).

O asco desta cena teria se deslocado, ao longo do tratamento, para a repugnância aos alimentos e a algumas alucinações sensoriais concernentes à cena vivida junto ao Sr. K, como a sensação da pressão do braço dele em seu busto. Além do:

Abraço apaixonado e do beijo nos lábios, também a pressão do membro em ereção contra seu corpo. Esta sensação para ela repugnante, ficou reprimida em suas lembranças e substituída pela sensação inocente da pressão no tórax, a qual extrai da fonte reprimida sua excessiva intensidade. (FREUD, 1981b, p. 947)

Freud reforçou esse tipo de deslocamento da repressão em outro caso apresentado sumariamente em uma nota de rodapé quando pôde verificar em uma paciente acometida por uma depressão, "a ação intimidante de um abraço (sem beijo) e conseguiu referi-la, sem dificuldade alguma, à percepção - rechaçada pela consciência - da ereção masculina" (FREUD, 1981b, p. 947).

Quanto a Dora, destacou a presença de três sintomas que eclodiram após a cena com o Sr. K.: repugnância, sensação de pressão no busto e resistência a se aproximar de indivíduos em diálogos amorosos. Esses sintomas permitem revelar "a inteligência do processo genético de formação de sintomas" (FREUD, 1981b, p. 947). A repugnância refere-se à repressão da zona erógena oral,

viciada "pelo chupar de dedos". Dora, quando criança, chupava muito seus dedos, conforme seu pai relata e ela mesma evoca durante o tratamento com Freud¹². Chupar os dedos, trata-se para Freud de "uma forma completa de autosatisfação que me foi relatada por muitas pacientes, depois anestésicas e histéricas" (FREUD, 1981b, p. 961). Para ele, as mucosas labiais são uma zona erógena que considera primária, cuja erogeneidade se conserva no beijo. Seria a intensa atividade precoce desta região erógena uma premissa necessária para posteriores desenvolvimentos. Assim:

Quando em seguida, em uma época em que o objeto sexual propriamente dito, o membro viril, é já conhecido e se dão circunstâncias que intensificam a excitação da zona erógena bucal, *não é preciso grande força criadora* para substituir na situação de satisfação sexual o peito da lactante ou o próprio dedo, primeiro substituto do mamilo, pelo membro viril. Dessa maneira, a fantasia perversa da satisfação *per os* tem uma origem absolutamente inocente, sento tão só uma transformação da impressão que pudéssemos denominar pré-histórica, de tomar o peito da mãe ou da ama, impressão reanimada depois, habitualmente, pela visão de crianças pequenas no ato de serem amamentados. Em geral, o úbere da vaca serve de representação transitória entre o mamilo da ama e o membro viril. (FREUD, 1981b, p. 961. *Grifo nosso*)

Vemos aqui como há uma via para a superação de estágios anteriores e que o natural seria a transposição de uma zona erógena para outra. Nesse sentido, secundamos a ideia de Safatle, para quem é possível entender que nesse ponto há uma recusa de Dora em "aceitar certa mudança no estatuto de seu corpo na qual o gozo oral deveria se submeter a uma organização genital" (SAFATLE, 2016, p. 382). Para o autor, tal fixação a posicionaria enquanto filha de seu pai e não enquanto mulher de outro homem, e assim "É o esquema geral da doença mental como regressão que encontramos aqui"

12 Dora "evocava claramente uma cena habitual de seus anos infantis, na que se via sentada em um canto no chão, chupando o dedo polegar da mão esquerda, enquanto beliscava com a mão direita o lóbulo da orelha de seu irmão, tranquilamente sentado junto a ela" (FREUD, 1981b, p. 961).

(SAFATLE, 2016, p. 382). Desse modo, o beijo do Sr. K. se mostrou repugnante não só pela situação em si, mas pelo que desencadeou, uma vez que funcionou "como certo empuxo para Dora deixar de vivenciar toda a história de seu desejo pela boca. A sensação do pênis ereto do Sr. K. seria a prova deste fato" (SAFATLE, 2016, p. 382).

Outro aspecto que revela certa expectativa evolutiva refere-se ao segundo sintoma de Dora, a sensação de pressão no busto. Esse sintoma seria consequente da aproximação do pênis ereto do Sr. K. que teve "seguramente como consequência uma transformação análoga do órgão feminino correspondente, o clitóris, e a excitação dessa segunda zona erógena ficou transferida, por deslocamento, sobre a sensação simultânea de pressão no tórax" (FREUD, 1981b, p. 948).

Essa sensação deveria ir para a vagina, pois, lembremos que no segundo dos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*, Freud considerou necessário o trânsito das zonas erógenas em direção aos órgãos da procriação. Como indicou, "Muitas de minhas pacientes com perturbações anoréxicas, globo hístico, opressão na garganta e vômitos, foram em seus anos infantis grandes "chupadoras de dedo" (FREUD, 1981c, p. 1200).

Essa intensa fixação na zona labial impede outros modos de satisfação voltados a certa finalidade procriativa. Isso se dá também no caso da masturbação feminina cujo excesso pode conduzir a processos neuróticos. Lembremos que também no segundo dos *Três ensaios*, Freud afirmou que o clitóris tem por função a transmissão de excitações para a vagina e que adolescentes anestésicas na região são as que tiveram em seus anos infantis excessiva atividade erógena, afirmando que "A essas causas erógenas da anestesia se juntam depois as psíquicas, igualmente determinadas por repressão" (FREUD, 1981c, p. 1224).

Na análise do primeiro sonho de Dora¹³, Freud observou o fato dela ter sido uma masturbadora na infância, o que permitia

13 A descrição do sonho é a seguinte: "Há fogo em minha casa. Meu pai acudiu-me em minha alcova para me despertar e está em pé ao lado da minha cama. Me visto com toda pressa. Mamãe quer salvar

compreender que as acusações que fazia ao pai, de trair sua mãe com a Sra. K., eram na verdade autoacusações. Para Freud é também justificável certa repugnância que Dora tinha em relação aos médicos, pois estes descobrem facilmente através da análise do fluxo branco vaginal e da verificação de sua enurese infantil, que a paciente padecia devido à masturbação. Vejamos como Freud considerou a relação que os sintomas histéricos estabelecem com a masturbação:

Os sintomas histéricos não aparecem quase nunca enquanto as crianças continuam se masturbando, senão depois, nos períodos de abstinência, pois representam uma substituição da satisfação masturbatória que o inconsciente continua demandando enquanto não surge outra distinta satisfação mais normal, quando a satisfação não se fez já impossível. Dessa última condição depende a possibilidade de cura da histeria por meio do matrimônio e do comércio sexual normal. Se a satisfação acaba depois no matrimônio pela prática do coito interrompido ou o estranhamento psíquico dos cônjuges, etc., a libido volta a buscar seu antigo curso e se manifesta novamente em sintomas histéricos. (FREUD, 1981b, p. 976-7)

A orientação evolutiva da libido se mostra nesse caso, especialmente enquanto retomada de algo arcaico do psiquismo. O mesmo se passa com relação ao último aspecto sintomático de Dora, relativo à dificuldade de estabelecer diálogos amorosos ou sexuais. Este sintoma "segue o mecanismo de uma fobia para assegurar-se contra uma nova emergência da percepção reprimida" (FREUD, 1981b, p. 942). Assim, a paciente padece da irrupção de vivências localizadas em um tempo passado.

Para finalizar nosso ensaio, lembremos como a relação normal e patológica foi colocada não apenas em relação às condições psíquicas sintomáticas, mas também em relação ao estabelecimento da cultura:

ainda o seu pequeno cofre de jóias. Mas papai protesta: 'Não quero que por causa deste cofre ardamos as crianças e eu'. Descemos correndo. Ao sair na rua acordo" (FREUD, 1981b, p. 967).

As perversões não constituem uma bestialidade nem uma degeneração no sentido emocional da palavra; são desenvolvimento de germens contidos na disposição sexual indiferenciada da criança e cuja repressão ou orientação em direção a fins sexuais mais elevados - sublimação - está destinada a produzir boa parte de nossas construções culturais. Assim, pois, quando alguém chegou a ser grosseira e manifestadamente perverso, será mais exato dizer que permaneceu como tal e representa um estado de uma inibição do desenvolvimento. Os psiconeuróticos são todos eles pessoas com inclinações perversas energeticamente desenvolvidas, mas reprimidas no curso do desenvolvimento e relegadas ao inconsciente. (FREUD, 1981b, p.960)

Nos parece interessante assim verificar como Freud não assumiu uma ou outra posição, quanto ao normal e ao patológico, mas sim, especialmente como essa última citação faz ver, está em uma zona fronteira. Se as perversões não são degenerações ou algo animalesco, ocupando um lugar importante na constituição do psiquismo, não deixam de ser também resultado de uma inibição do desenvolvimento. Algo que parece se evidenciar no olhar de Freud sobre as manifestações de Dora que descrevemos acima, a qual está fixada especialmente a duas zonas erógenas (a boca e o clitóris), que a impedem transitar sexualmente com o Sr. K. visando a esperada procriação.

Considerações finais

Os homens sempre estupraram as mulheres, mas foi apenas com o advento de Sigmund Freud e de seus seguidores que a ideologia masculina do estupro começou a contar com o dogma de que o estupro era algo que as mulheres desejavam (BROWNMILLER, 1993, p. 315)

Gostaríamos de tomar uma consideração de Canguilhem para concluirmos nosso ensaio. No prefácio a *O normal e o patológico*, o autor afirmou que

[...] não há, em tese e *a priori*, diferença ontológica entre uma forma viva perfeita e uma forma viva malograda. Aliás, seria lícito falar de formas malogradas? Que falha pode-se detectar em um ser vivo, *enquanto não se tiver fixado a natureza de suas obrigações como ser vivo?* (CANGUILHEM, 2014, p. 4-5. *Grifo nosso*).

Nesse sentido, podemos entender que o pensamento biológico, ao indicar modelos, tendências ou mesmo mecanismos de funcionamento dos seres vivos, acaba por cumprir certa função normativa nas concepções acerca das manifestações da vida. Canguilhem assim nos mobiliza a seguir acompanhando o modo como a noção de natureza humana, biológica, suporta a construção de entendimentos dos mecanismos normais e patológicos dos seres vivos. O modelo de natureza dado forneceria certa expectativa sobre o funcionamento dos organismos.

Quanto aos textos de Freud que aqui percorremos, poderíamos visualizar como nas elaborações sobre os fenômenos psíquicos estão subjacentes perspectivas sobre o que é natural a um ser vivo. Outros elementos da biologia evolutiva poderiam ser coletados, mas por questões de delimitação, nos dedicamos apenas a este *dado da vida*, que é a continuidade, reprodução e repetibilidade da espécie sublinhada pelos biólogos evolutivos, conforme indicamos com Canguilhem (1977) na abertura deste ensaio.

Após percorrermos os *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*, dirigindo nossa leitura aos aspectos da biologia evolutiva que indicavam que a natureza humana visa a procriação, e verificarmos como tais aspectos aparecem no caso Dora, nos parece necessário atentarmos para possíveis impasses na interpretação dos sintomas histéricos. Portanto, gostaríamos de destacar como a biologia evolutiva à qual Freud se fiou¹⁴, permitiu

¹⁴ Existiam também outros modelos evolucionários possíveis. Para mais detalhes sobre a apropriação de Freud da biologia evolutiva, remetemos o leitor para nossa tese de doutorado, notadamente nos capítulos 2 e 3. (ARMILIATO, 2018)

que este naturalizasse comportamentos humanos, chancelando cientificamente elementos que podem também ser entendidos como decorrentes de uma estrutura cultural específica e não de uma estrutura biológica, natural. Entendemos que os pressupostos evolucionários favoreceram considerações normativas em determinadas situações clínicas de Dora. Mesmo reconhecendo que a paciente tinha seus sintomas vinculados a imperativos culturais relativos a papéis de gênero, Freud seguiu algumas injunções normativas na leitura de determinadas manifestações, justificando-as a partir de achados da biologia evolutiva. Dora estava fixada a uma sexualidade pretérita, arcaica, como a masturbação clitoridiana demonstrava. Freud entendeu os sintomas de casos como esse enquanto involuções. Os sintomas de Dora referem-se, para ele, à imaturidade psíquica e à falta de ascensão no desenvolvimento psicosexual, evolutivo. Não parece haver a possibilidade de seus sintomas representarem uma adição evolutiva à história humana, que mostre um novo modo de operação da sexualidade e da conjugalidade. Outras interpretações do caso são possíveis, mas julgamos que a neste ensaio apresentada, permite observar como as bases evolucionárias às quais Freud subscreve podem exercer certa naturalização ou mesmo reificação de comportamentos e modos de operação do psiquismo, velados na trama conceitual psicanalítica. Que possamos assim rever, quando possível, os postulados psicanalíticos que podem vir a ser totalizantes quanto ao que se espera de um indivíduo.

Referências bibliográficas

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade: um texto perdido em suas sucessivas edições? **Psicol. USP**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 63-84, 1995.

ARMILIATO, Vinícius. **“Como nossos pais”, efeitos da biologia evolutiva na psicanálise freudiana**. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

BROWNMILLER, Susan. **Against our will: men, women and rape**. New York: Fawcett Books, 1993.

CANGUILHEM, Georges. O problema da normalidade na história do pensamento biológico. In: CANGUILHEM, Georges. **Ideologia e racionalidade nas ciências da vida**. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. **O normal e o patológico**. 6. ed. Revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FELIPE, Liliana. *Las histericas*. Argentina: Los Años Luz Discos, 2002.

FREUD, Sigmund. (1900) La Interpretación de los sueños. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981a.

_____. (1905) Analisis fragmentario de una histeria ('Caso Dora'). In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981b.

_____. (1905) Tres ensayos para una teoría sexual. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981c.

_____. (1911) Los dos principios del funcionamiento mental. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981d.

_____. (1913) La disposición a la neurosis obsesiva: una aportación al problema de la elección de neurosis. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981e.

_____. (1916-7) Psicoanálisis. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981f.

_____. (1950) Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los años 1887 a 1902. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981g.

HAUTE, Philippe Van; GEYSKENS, Tomas. **Psicanálise sem Édipo: uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

JACOB, François. **La logique du vivant** : une histoire de l'héritage. Paris : Gallimard, 1970.

KRAFFT-EBING, R. Von. **Psychopatia sexualis**. Avec recherches spéciales sur l'inversion sexuelle. Paris: Georges Carré, 1895.

MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**. Petrópolis: Vozes, 1971.

MONZANI, L. R; BOCCA, F. V. Novo aporte ético em face da concepção freudiana da sexualidade. **Ipseitas**, São Carlos, vol. 1, n.1, p. 21-44, jan-jun, 2015.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. Permanecer histórica: sexualidade e contingência a partir do Caso Dora. **Ágora** (Rio de Janeiro). v. XIX, n. 3, pp. 377-391, set./dez., 2016.

SANTOS, Beatriz Carneiro dos. A noção de corpos sexuados. Um dialogo entre Freud e Judith Butler. In: SIMANKE, Richard Theisen; CAROPRESO, Fatima (orgs.). **Psicanálise em Perspectiva V**: novos estudos em história e epistemologia da psicanálise. Curitiba: CRV, 2014.

Capítulo II

Três expressões do conceito de perversão na obra de Freud

Alessandra Helena Triaca ¹

Vemos que Freud foi avançando na delimitação do campo subjetivo e suas modalidades clínicas conforme desenvolvia suas teorizações e os fundamentos de sua obra. Todos os seus conceitos, e entre eles também o de perversão, resultaram de diversas versões à medida que a psicanálise freudiana avançou em seu curso.

Para atingir o entendimento dos conceitos freudianos, julgamos necessário não só percorrer o caminho de tais versões, mas fundamentalmente poder contextualizar cada momento, para assim situar as implicações e tensões em sua descoberta. Propomos então no presente trabalho uma leitura genealógica das distintas versões da perversão na obra freudiana. Estas versões foram se desdobrando como uma construção conceitual, no decorrer de toda a obra. Cada uma delas inclui a anterior e, sem entrar em contradições, foram articulando-se entre si, no intuito de definir a unidade do conceito.

Embora pareça não haver rupturas, mas sim o progresso de uma ideia, é pertinente situar as distintas posições a que Freud chega em cada uma delas, quase como se a precipitação de cada versão pudesse encontrar chaves de um campo tão complexo e diverso, que reduzi-lo somente a um momento se tornaria uma simplificação parcializada. Estas versões constituem, então, modos singulares de pensar a perversão, mas também modos de situar as

¹ Psicanalista, mestranda em Filosofia da Psicanálise pela PUC-PR.

coordenadas de uma apresentação clínica. Definimos então como um modo de leitura da trama clínico-conceitual freudiana sobre a perversão, percorrer um curso por tais versões, sem considerar nenhuma delas como total e absoluta.

1. Perversão como ato positivo da fantasia neurótica

Primeiramente, temos a perversão colocada em ato positivo da fantasia neurótica, que corresponde a um Freud anterior aos textos propriamente ditos de metapsicologia e que, situando a sexualidade como desenvolvimento estruturante da subjetividade, considera esta modalidade clínica como aquela em que na neurose se fantasia. A diferença fundamental está calcada na presença ou carência do mecanismo da repressão. São trabalhos fundamentais deste primeiro momento o “Manuscrito K”, a “Carta 52” e seu texto paradigmático deste período: “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, de 1905.

Freud levantou o problema da perversão, e o quê a diferenciava de uma neurose, pela primeira vez no “Manuscrito K”, o anexo a uma carta a Wilhelm Fliess, de 1° de janeiro de 1896. Ao tratar das neuroses de defesa, Freud as coloca como “aberrações patológicas de estados psíquicos afetivos normais”. Freud destaca que seu desencadeamento, ainda que surja das mesmas ocasiões que seus modelos afetivos, deve preencher mais duas condições: que seja de natureza sexual e que ocorra num período anterior à maturidade sexual (condições da sexualidade e do infantilismo). Freud então se pergunta: “a que se deve o fato de que, sob condições análogas, produza-se, em vez da neurose, a perversidade ou simplesmente a imoralidade?”²

Na carta de Freud a Fliess, datada de 6 de dezembro de 1896 (a “Carta 52”), Freud trata da perversão como uma “consequência

²Freud, Sigmund. Neurose, psicose, perversão; tradução Maria Rita Salzano Moraes. 1ed.; Belo Horizonte: Autêntica, 2016 (Obras Incompletas de Sigmund Freud) p.24

das vivências sexuais prematuras, cuja condição parece ser o fato de a defesa não ocorrer antes de o aparelho psíquico ter se constituído por completo, ou de jamais ocorrer.” Haveria uma clara diferença entre duas posições subjetivas distinguíveis: ausência de repressão na perversão e presença de repressão na neurose. A respeito do recalamento, diz Freud:

Nem todos os eventos sexuais geram desprazer, a maioria gera prazer. Então, a reprodução da maioria deles deve estar ligada a um prazer não passível de inibição. Esse tipo de prazer não passível de inibição constitui uma compulsão [Zwang]. Assim, chegamos às seguintes teses: quando um evento sexual com diferença de fase é lembrado, surge uma compulsão na geração de prazer e recalamento na geração de desprazer. Em ambos os casos, parece estar inibida a tradução para os signos da nova fase.³

Até aqui já podemos entender justamente a insistência totalizante do prazer, não havendo na perversão uma fonte independente de desprazer, que pudesse dirigir o mecanismo da repressão. Tal fonte de desprazer, própria da neurose, é independente das vivências e acontecimentos, e portanto localizável como critério constitucional (ou estruturante). Assim, a presença totalizante do prazer na perversão lançaria como resultado uma compulsão à prática perversa, enquanto que uma fonte de desprazer na neurose teria como efeito o mecanismo da repressão. Em seguida, propõe uma distinção:

Para decidir entre perversão ou neurose, sirvo-me da bissexualidade de todos os seres humanos. Num ser puramente masculino haveria, também nas duas barreiras sexuais, um excesso de liberação masculina, portanto, produção de prazer e, em consequência, perversão; no puramente feminino, um excesso de substância desprazerosa nessas ocasiões. Nas primeiras fases, ambas as liberações seriam paralelas, isto é, produziriam um

³ Ibid. p.38

excesso normal de prazer. Daí é possível explicar a preferência das mulheres genuínas pelas neuroses de defesa.⁴

Ainda nesta Carta 52 (1896), Freud faz uma relação entre histeria e perversão. Neste momento, Freud aponta a histeria como consequência da perversão do pai sedutor, surgindo então uma alternância de gerações entre perversão e histeria. Além disso, Freud observa que, numa mesma pessoa, pode haver uma metamorfose: perversa na idade vigorosa e depois, a partir de um período de angústia, histérica. Afinal, "a histeria não é sexualidade repudiada [*Abgelehnte*], mas, melhor dizendo, perversão repudiada."⁵ Esta relação mais tarde é modificada, quando sua "teoria da sedução" passa à questão da fantasia.⁶

Nos ateremos agora ao texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, tido, segundo Roudinesco e Plon (1998), como o livro inaugural de uma teoria "inteiramente inédita" da sexualidade humana, ao tratar principalmente das teorias sexuais infantis e sobre a disposição perverso-polimorfa, isto é, associada por Freud às condições de pré-prazer da sexualidade adulta. Foi um dos textos mais modificados de Freud, tendo sido corrigido e alterado várias vezes entre 1905 e 1920, e teve quatro edições lançadas. Em cada uma delas, Freud introduziu modificações, conforme foi aperfeiçoando sua teoria da libido na evolução geral de sua própria doutrina, organizando o "dualismo pulsional" e desenvolvendo sua concepção de narcisismo.

Freud enfatiza aqui que a exposição da sua teoria é baseada nas observações de sua prática médica, e a elas a psicanálise busca acrescentar profundidade e importância científica. Através desta

⁴ Ibid. p.41

⁵ Ibid. p.42

⁶ Segundo Monzani (2014), na obra de Freud assistimos a um movimento complexo em que nada foi abandonado, mas redefinido, repensado, retificado. "Para dar estatuto teórico à noção de complexo de Édipo, por exemplo, Freud retomou ideia de sedução. Só que esta, por sua vez, é redefinida tendo em vista a realidade da sexualidade infantil, a qual, agora, não pode mais pura e simplesmente ser pensando como resultado de um rígido determinismo."

obra, podemos verificar que vários fatores são dispostos em uma ordem determinada de precedência: os acidentais tem prioridade, ficando os constitucionais em segundo plano, ou seja, a ontogênese teria mais peso que a filogênese. Freud atribui, no prefácio à quarta edição, que sua insistência na importância da sexualidade em todas as realizações humanas e a tentativa que ele faz de ampliar o conceito de sexualidade cria as fortes razões para as resistências contra a psicanálise.

A obra se divide em três partes. Na primeira, Freud dedica-se ao estudo das "aberrações sexuais", descritas como "desvios em relação ao objeto sexual". Nestes inclui a "inversão" e os "imatuross sexuais e animais tomados como objetos sexuais".⁷ Assim Freud designa, em consonância com a psiquiatria da época, a homossexualidade, a pedofilia e a zoofilia. Para Freud, trata-se de mostrar que as "aberrações", por mais diferentes que sejam entre si, não podem de modo algum ser vistas como a expressão de uma degenerescência, especialmente no caso da homossexualidade, a qual designa como inclinação inconsciente e universal presente em todos os neuróticos, ou seja, em qualquer indivíduo. Em nota acrescentada em 1915, diz Freud:

Na concepção da psicanálise, portanto, também o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química. A decisão sobre o comportamento sexual definitivo ocorre somente após a puberdade e é o resultado de uma série de fatores ainda não apreendidos em seu conjunto, alguns de natureza constitucional, outros, acidental.⁸

Aqui Freud menciona a perversão, quando trata dos desvios relativos à meta sexual, como "extensões anatômicas das áreas do corpo determinadas para a união sexual ou permanecimentos nas

⁷ Nenhum destes conceitos possui, na obra de Freud, uma conotação moral. Trata-se de nomenclaturas utilizadas pela psiquiatria da época.

⁸ TTS, OC VI, p.35

relações intermediárias com o objeto sexual, que normalmente seriam percorridas com rapidez, no rumo da meta sexual final”.⁹ As aberrações não estão ligadas a uma doença mental, mas a um estado infantil da própria sexualidade.

Assim, em desenvolvimento normal, após uma intensa atividade sexual na infância, a neurose substituiria a perversão. Nesta mesma parte, Freud analisa outras perversões (fetichismo e sadomasoquismo), além de formas eróticas associadas à região bucal (felação, cunilingua). Todas estas estão integradas a um quadro geral de funcionamento pulsional organizado em um conjunto de zonas erógenas. No caso do fetichismo, por exemplo, os casos que implicam renúncia a uma meta normal ou perversa é constituída pelos casos em que o objeto sexual deve responder a uma precondição fetichista para que a meta sexual seja alcançada.

No caso de sadismo e masoquismo, tido por Freud como “a mais significativa de todas as perversões, é a inclinação a inflingir dor ao objeto sexual e sua contrapartida, assim denominados por Krafft-Ebbing”.¹⁰ Como perversão, o masoquismo parece mais distante da meta sexual normal que o sadismo, e que talvez apareça mediante uma transformação do sadismo, conforme Freud aponta:

Frequentemente é possível notar que o masoquismo não é senão um prosseguimento do próprio sadismo, voltado contra a própria pessoa, que toma inicialmente o lugar de objeto sexual. A análise clínica de casos extremos de perversão masoquista releva a conjunção de uma série de fatores que exacerbam e fixam a atitude sexual passiva original (complexo de castração, sentimento de culpa).

No masoquismo e no sadismo, o mais notável, para Freud, é que suas formas ativas e passivas possam coexistir regularmente na mesma pessoa. “Quem tem prazer em causar dor aos outros nas

⁹ Ibid. p.41

¹⁰ Em sua obra de 1886, *Psychopathia Sexualis*, Richard von Krafft Ebbing (1840-1902) descreve 238 casos de transtornos ou “desvios” psicosexuais, que incluíam, entre outros, pederastia, coprofilia, fetichismo, travestismo, automutilação, sadomasoquismo e exibicionismo.

relações sexuais também é capaz de fruir, como um prazer, a dor que tais relações lhe proporcionarem.

Temos então que na perversão se trata de um avanço pulsional que não tem o limite da repressão nem a conseqüente instauração dos diques anímicos (nojo, vergonha, dor e horror). O dito avanço pulsional na perversão constitui as características de exclusividade e fixidade como uma mostraçã sem velamentos da insistência irrestrita do prazer.

Na segunda parte dos “Três Ensaio” são expostas as variações da sexualidade infantil, o que será, em Freud, a matriz da teoria da libido. A sexualidade infantil se organiza em torno do que Freud denomina “disposição perverso-polimorfa”, explicitando que esta leva em conta todos os objetos e alvos possíveis, não conhecendo lei nem proibição¹¹. Este capítulo trata ainda do “complexo de castração”, da ideia de “inveja do pênis” e, por último, da gênese da noção de estágios do desenvolvimento psicosssexual (oral, anal, fálico e genital), retirada da biologia evolucionista. Sobre estes estágios, Freud resume:

O estudo dos transtornos neuróticos nos fez notar que na vida sexual infantil pode-se reconhecer, desde o início, esboços de uma organização dos componentes instituais sexuais. Numa primeira fase, bastante cedo, o erotismo oral se acha era primeiro plano; a segunda dessas organizações “*pré-genitais*” é caracterizada pela predominância de *sadismo* e do erotismo *anal*, e somente numa terceira fase (que se desenvolve, na criança, apenas até o primado do falo) a vida sexual é determinada também pela participação das zonas genitais propriamente ditas.¹²

Aqui já podemos destacar três características essenciais de uma manifestação da sexual infantil: Surge partindo de alguma

¹¹ Porém, esta sexualidade é autoerótica, não estando ainda sob o primado da zona genital e, segundo Fonseca (2012, p.109), têm sua origem num campo mais amplo, isto é, todo o organismo, o que vai estar relacionado com o pré-prazer da idade adulta.

¹² TTS, OC VI, p.158-159

função vital do corpo, ainda não possui objeto sexual (é autoerótica) e sua meta sexual é governada por uma zona erógena. Freud afirma que a zona genital não desempenha o primeiro papel, como também não pode ser portadora dos movimentos sexuais mais antigos. Mas, apesar de não ser a primeira zona erógena, a zona genital já está presente no lactente, principalmente em função dos cuidados com o corpo do bebê, desempenhados pela mãe ou cuidador.¹³

É no terceiro ensaio que Freud elabora um estudo sobre a passagem da sexualidade infantil para a sexualidade adulta, isto é, a puberdade, através do complexo de Édipo e da instauração de uma escolha de objeto pautada, de modo geral, na diferença entre os sexos. Neste ensaio há um capítulo sobre a libido, onde Freud desenvolve sua tese sobre o monismo sexual, destacando que a libido é de natureza masculina, ou seja, de essência viril. Freud estabelece o conceito de libido como “uma força quantitativamente variável que poderia medir processos e transposições no âmbito da excitação sexual”.¹⁴

No resumo que segue os três ensaios, Freud descreve os efeitos que o recalque, a hereditariedade, a sublimação e a fixação geram na sexualidade. Assim, vários tipos de transtornos emocionais têm como origem dois tipos de perturbação, que ocorrem sempre numa dessas fases libidinais: fixação, devido à gratificação excessiva durante determinada fase, ou regressão, causada pela angústia, forçando ao retorno de um fase mais avançada para uma fase anterior. Se uma relação anormal entre todas as diferentes disposições persiste e se torna mais forte na maturidade, o resultado será uma vida sexual perversa.¹⁵ Fica a

¹³ CORRÊA, 2015, P.163

¹⁴ TTS, OC VI, p.135

¹⁵Em nota acrescentada em 1920, Freud antecipa o que chama de gênese das perversões: “temos razões para supor que teria havido um começo de desenvolvimento sexual normal antes da fixação delas, exatamente como no caso do fetichismo. A investigação psicanalítica pôde demonstrar até agora, em alguns casos, que também a perversão é o resíduo de um desenvolvimento rumo ao complexo de Édipo, após a repressão do qual reaparece o componente constitucionalmente mais forte do instinto sexual”.

definição de sexualidade perversa como toda aquela que abandona o alvo da procriação e procura o prazer como um objetivo em si mesmo.

A perversão seria, então, a exteriorização direta da pulsão sexual, sem difrações, quando esta alcança um nível de intensidade suficientemente alto para vencer o limiar da defesa. Se há defesa, e portanto o mecanismo de repressão operando com eficiência, a pulsão sexual seria limitada pelos diques anímicos que se ergueriam contra ela (nojo, vergonha, dor e horror) e reduzida à intimidade das fantasias sexuais do neurótico. Enquanto que a ausência de defesa mostraria, sem véus, o avanço de uma pulsão sexual exteriorizada de sem limite. Finalmente, a perversão seria o “positivo” das práticas sexuais que não encontram nenhuma defesa em seu avanço, no momento em que a neurose seria o negativo que permanece depois que a defesa opera.

Neste primeiro momento, Freud constrói uma linha muito sutil entre neurose e perversão. Não se trata do conteúdo da prática, mas da intensidade que faz da pulsão sexual sem diques uma mostra exclusiva e fixa. Assim, para Freud, o perverso atua por não ter limites ao prazer, aquilo que na neurose, por efeito da defesa, se reduz ao campo íntimo das fantasias. A fonte independente de desprazer (que após a segunda tópica se constituirá como o supereu) é o operador que faz borda entre a mostra perversa e a negativização.

A perversão não se reduz às considerações morais sobre o conteúdo das práticas sexuais, já que a sexualidade em si mesma tem as características universalizáveis de uma perversão no sentido amplo do conceito. A intimidade das práticas sexuais e a regulação das mesmas situariam precisamente, algum dique ou limite frente ao avanço totalizante do prazer; enquanto que na perversão se trataria da exibição de ditas práticas em uma proporção que evidenciaria um “sem limite” e um “fora da intimidade”. A perversão seria, finalmente, o modo positivo de apresentação da obscenidade do prazer sem limites, levado à fixidez e à exclusividade, enquanto a

neurose seria seu negativo, já que a sexualidade se encontra limitada em seu avanço pela repressão, como mecanismo constitutivo de uma intimidade.

2. Masoquismo e identificação: bate-se numa criança (1919)

A segunda versão freudiana tem a perversão como fracasso da função fantasmática de “Bate-se numa criança”, que se corresponde com a conceitualização freudiana do narcisismo e do entendimento das formas de satisfação não totalmente redutíveis à sexualidade. A diferença fundamental está situada na presença ou carência do amor do pai, como estabilizador da estruturação subjetiva e na função que o fantasma produz, como constituinte da divisão entre neurose e da perversão. São textos fundamentais desta segunda versão: “Introdução ao narcisismo”, as “Conferências 20 e 21” e “Bate-se numa criança”.

Sem abandonar a sua primeira versão, Freud inicia, a partir da metapsicologia e da introdução ao conceito de narcisismo, uma série de desenvolvimentos para identificar a diferença entre neurose e perversão, agora sim, em coordenadas mais “estruturais”. Já não se tratará da perversão como avanço da pulsão sem o limite da repressão, mas sim de apontar que aspectos constitucionais entram em jogo no desenvolvimento da mesma e de situar do Complexo de Édipo como fator determinante e causal das perversões.

Sobre o narcisismo, vemos em Freud que este “tem o significado de uma perversão que absorveu toda a vida sexual da pessoa, e está sujeito às mesmas expectativas com que abordamos o estudo das perversões em geral”.¹⁶ Também localizaria o modelo narcisista como modalidade da sexuação e de toda falicização da economia pulsional. A perversão situa um modo particular do narcisismo enquanto fixação pulsional sobre toda a sexualidade adulta, ou seja, a perversão é a sexualização totalizante do

¹⁶ OC XII p.14

narcisismo. Logo, a sexualidade perversa é levada pela busca do prazer em coordenadas narcisistas.

O narcisismo não seria em si uma perversão, mas um complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, o que pode ser atribuído a cada ser vivo. Mais uma vez, na conferência “A vida sexual humana”, de 1917, sobre as “modalidades incomuns de satisfação sexual”, Freud novamente separa o conceito de perversão do patológico e da degenerescência:

Também seria fácil rechaçar a evasiva reprovadora de afirmar que são apenas casos raros e curiosos. Ao contrário, estamos lidando com fenômenos bastante frequentes e amplamente disseminados. Se, todavia, nos disserem que eles não precisam abalar nossas concepções sobre a vida sexual, porque todos, sem exceção, representam aberrações e deslizes do instinto sexual, então caberia resposta séria. Se não entendemos essas configurações patológicas da sexualidade nem podemos conciliá-las com a vida sexual normal, é porque tampouco entendemos a sexualidade normal. Em suma, um esclarecimento teórico pleno sobre a existência dessas chamadas perversões e de sua conexão com a chamada sexualidade normal é tarefa imperiosa.¹⁷

Neste mesmo texto, vemos que a tendência à perversão tem raízes na infância, em concordância com o que Freud descreveu em “Três ensaios”. Todas as crianças possuem predisposição para elas e as praticam. A sexualidade perversa, então, é a “sexualidade infantil magnificada e decomposta em seus impulsos separados”.¹⁸ O essencial, para o entendimento das perversões, seria desvincular sexualidade de reprodução. “Uma prática sexual é justamente chamada de pervertida quando, tendo renunciado ao propósito reprodutivo, persegue a obtenção do prazer como meta autônoma”.¹⁹

¹⁷ OC XIII p.407

¹⁸ Ibid. p.412-413

¹⁹ Ibid. p.420

Vemos a seguir na conferência “O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais”, a continuidade deste pensamento, em que Freud mostra que raramente algum traço de perversão não esteja presente na vida sexual das pessoas normais. O que define a perversão não estaria na transgressão da meta sexual, na substituição dos órgãos genitais e nem mesmo na variação do objeto, mas sim “na exclusividade com que acontecem tais desvios”, o que separaria totalmente a função reprodutora do ato sexual. Afirma Freud que “quando as ações pervertidas se integram na produção do ato sexual normal, seja como ações preparatórias ou como contribuições intensificadoras dele, elas, na verdade, deixam de ser perversões.”²⁰

De acordo com a teoria do desenvolvimento da libido, o Complexo de Édipo é o núcleo das neuroses e também das perversões. Se a perversão é, para Freud, a colocação em ato do Complexo de Édipo em referência ao amor incestuoso de objeto, a neurose seria a colocação em fantasia do dito complexo. Para ambas as posições subjetivas, se trata do terreno do Complexo de Édipo e, portanto, das relações incestuosas com os objetos parentais.

Esta caracterização tão definida de neurose e perversão como duas posições em um mesmo campo edípico levam Freud a especificar onde estaria a diferença. A chave está na frase fantasmática de “Bate-se numa criança”, de 1919, cujo subtítulo traz “Uma contribuição para o estudo da origem das perversões sexuais”. Aqui Freud propõe uma detalhada investigação clínica a respeito do sadismo, do masoquismo e outras perversões, bem como suas relações com a fantasia. Freud relata casos de indivíduos que, no tratamento analítico para histeria ou neurose obsessiva frequentemente confessaram ter-se entregado ao devaneio: “uma criança está sendo espancada”. Tal fantasia traria consigo sensações de prazer devido as quais o paciente a reproduziu inúmeras vezes.

²⁰ OC XIII p.428

No clímax da situação imaginária ocorre, na maioria das vezes, uma satisfação masturbatória.

A fantasia de espancamento passa por três fases, das quais a primeira e a terceira são lembradas conscientemente. As duas fases conscientes parecem ser sádicas; a fase intermediária e inconsciente é de natureza masoquista; consiste em a criança ser espancada pelo próprio pai e traz consigo uma carga libidinal e um sentimento de culpa. A fantasia inconsciente da fase intermediária tem uma importância genital e se desenvolve, por meio de recalçamento e regressão, a partir de um desejo incestuoso de ser amada pelo pai.

A concepção de uma fantasia emergente na primeira infância, voltada para a satisfação autoerótica é aqui descrita como um traço [*Zug*] de perversão. Nesse caso, para Freud

Um dos componentes da função sexual teria se antecipado aos outros no curso do desenvolvimento, teria se tornado independente prematuramente, teria se fixado e, por isso, subtraído-se dos processos posteriores de desenvolvimento e, com isso, atestaria uma constituição singular e anormal da pessoa. sabemos que uma perversão infantil como essa não precisa necessariamente durar a vida toda, ela pode cair sob o recalçamento, ser substituída por uma formação reativa ou transformada por uma sublimação. (...) Entretanto, se faltarem esses processos, a perversão se conserva até a maturidade, e sempre que encontramos uma aberração [*Abirrung*] sexual no adulto - perversão, fetichismo, inversão - temos motivos para esperar que a anamnese revele na infância um evento fixador como esse.²¹

Dependerá da metaforização que tal frase alcança na estruturação do fantasma edípico. Se a frase fantasmática puder ser construída através da metáfora “me bate porque me ama”, então o fantasma entra em função, e a posição neurótica se constitui. Se, ao contrário, não se alcança a articulação metafórica entre “amor” e

²¹ AT, V, p. 126

“pai”, cairia num vazio a função fantasmática, e a pior versão de “pai que bate” entraria em jogo, empurrando ao ato.

A metáfora “me bate porque me ama” consegue juntar o Édipo com a neurose porque permite a construção de um relato que pode suportar a ligação incestuosa com o pai. Sem a metáfora do amor, a pior versão do pai ficaria ligada ao incestuoso do Édipo, mas como uma modalidade que tende à exclusividade totalitária.

Nesta segunda versão da perversão, Freud consegue localizar uma diferença fundamental nesta linha tênue que separa neurose de perversão dentro do campo edípico. Já não se trataria mais unicamente da fantasia/ato e da repressão, mas do modo como se metaforiza o amor do pai. Colocar o gozo paterno em coordenadas do amor conseguiria pacificar a investida do gozo sobre a economia pulsional.²² “Amar um pai que me bate (porque me ama)” seria, precisamente, a função mesma do fantasma neurótico; função que estaria ausente na estrutura da perversão. Tal fixação a um narcisismo “todo” sexualizado não permitiria definir um outro do amor, que possa ser constitutivo do fantasma neurótico “bate-se numa criança”.

Na perversão se produz uma transgressão dos limites do Édipo, que deixaria como saldo uma seqüela de carga libidinal. Desta maneira, a perversão seria uma “direção determinada do Complexo de Édipo”, que permanece ligada a uma carga libidinal com tendência à exclusividade. O importante desta afirmação não está tanto no lugar nuclear que o complexo de Édipo ocupa, tanto para a neurose como para a perversão, mas sim na menção específica da perversão como um “fenômeno residual incomum”.²³ Pensado desta forma, a perversão torna-se uma saída frente ao Complexo de Édipo,

²² De acordo com Groel (2015), Em alguns momentos, parece que Freud se adianta em pelo menos sessenta anos ao conceito de *pere-version* de Lacan. O perverso seria aquele que não pode pacificar o gozo sádico desse Outro que é o pai através do fantasma do amor, questão quer o deixaria neste lugar particular de ser o representante do “pai que bate”. O pai é esse Outro do amor que, em sua ausência, faria da perversão uma sexualidade narcisista no falo totalizado, e que por sua presença colocaria em função o fantasma neurótico e a possibilidade da castração como o articulador do campo edípico.

²³ AT V p. 139

que deixa como efeito um “resíduo incomum”, ou seja, na perversão há um “extra” pulsional que lhe concederia este caráter repetitivo da impulsividade.

2.3. O fetichismo (1927): recusa da castração e clivagem do eu

A terceira versão freudiana: a perversão como dualismo pulsional no desmentido da castração, que se relaciona com a segunda tópica freudiana (eu, isso e supereu) e com a necessidade de supor, em todas as modalidades subjetivas, o dualismo pulsional entre Eros e Tanatos. A diferença fundamental da perversão encontra-se no transbordamento pulsional de Eros sexual por sobre a inevitável divisão que a pulsão de morte, suporte da castração e do supereu, deveria produzir no campo do sujeito neurótico. Desta maneira, o desmentido se torna o suporte de uma operação que fetichiza o falo e faz da castração uma cisão constitutiva. São textos fundamentais desta terceira versão: “Além do princípio do prazer”, “O eu e o isso”, “Neurose e psicose”, “O problema econômico do masoquismo”, “O fetichismo”, “A cisão do eu no processo de defesa” e o “Esboço de psicanálise”.

Com a teoria da *Verleugnung*, segundo Safatle (2018), Freud abriu caminho para uma “definição estrutural da perversão”, que não parte mais da exaustiva descrição de sintomas que sempre são variáveis. Freud parte então de uma articulação sobre as posições estruturais do indivíduo frente ao seu desejo, e não apenas de uma sintomatologia.

Com o texto “Além do princípio do prazer”, tem início um momento da obra freudiana onde se produzem relevantes mudanças conceituais. Não somente a tensão pulsional encontra novos cursos na inevitável fusão entre Eros e Tanatos, mas também o aparelho psíquico apresenta uma nova estrutura, denominada segunda tópica (eu, isso e supereu). Tais mudanças também estabelecem uma versão diferente da perversão, onde o problema

econômico de tonalidade masoquista da pulsão de morte e o excesso fálico no fetiche marcam suas coordenadas.

Neste momento da obra freudiana surge um texto de grande importância para suas conceitualizações: “O problema econômico do masoquismo”. Não por tratar das perversões, já que não aparece este tema neste artigo de Freud, mas porque justamente vai definir, de maneira muito precisa, que o masoquismo é um problema econômico da constituição subjetiva normal no campo das neuroses. A perversão masoquista seria uma reedição secundária de um masoquismo primário, que é inerente à toda subjetividade. Ocorre com este texto o mesmo que com “Introdução ao narcisismo” ou com “O fetichismo”, ou seja, Freud utiliza alguns conceitos que a psiquiatria da época utilizava nas perversões, para descrever processos normais do desenvolvimento. Tal questão segue em sintonia com uma ideia muito preliminar em Freud: que a sexualidade infantil coincide com a sexualidade perversa. Desta maneira, o narcisismo primário, assim como o masoquismo primário, e inclusive até o que poderíamos colocar como “fetichismo primário”, não seriam perversões no sentido estrutural, mas modos pré-genitais da sexualidade infantil com fortes componentes pulsionais não alinhados ainda ao falo normalizador do Complexo de Édipo.

Freud retoma uma ideia fundamental nesta terceira versão: que na perversão só se alcança uma “plasmação inicial” e que a eleição de objeto (perverso) não é excludente. Ou, do mesmo modo, que não há perversão total, e que sempre se trata da parcialidade na perversão. Esta ideia final de Freud parece questionar as diferenças estruturais entre neurose e perversão. Uma perversão parcial teria um “espaço para uma extensão maior ou menor da conduta sexual normal”. A “exclusividade” da perversão nas duas primeiras versões cai de forma categórica. Para este último Freud, se trataria mais de “extensões” da sexualidade neurótica onde a combinação pulsional rege uma tensão particular entre falo e castração, com a possibilidade de partes perversas onde o falo se desprenderia faltando o desejo pela castração.

A perversão é efeito do desmentido do falo materno e de sua consequente castração, o que levaria a um avanço da sexualidade fetichista (excessivo falo sem o contraponto da castração) sobre a sexualidade neurótica em coordenadas da repressão. Tal desmentido produz um desequilíbrio na mescla pulsional a favor do aumento da erotização do falo sem falta, mais o masoquismo primário, próprio da castração neurótica. Pelo desmentido da falta do falo e da desmesura em favor da sexualidade fetichista, a perversão é a extensão de uma sexualidade com características pré-genitais, onde faltaria o desejo de castração.

Assim, a perversão enquanto posição psicopatológica da subjetividade, nada tem a ver com a homossexualidade, que é uma entre outras formas válidas e possíveis da sexualidade do indivíduo. Não há posição total na perversão, já que são sempre extensões mais ou menos amplificadas (mas finalmente parciais) da sexualidade infantil sobre sexualidade adulta, efeito do complexo de castração. Enquanto no neurótico se trata da necessidade de ser castigado pelo pai (sentimento inconsciente de culpa no masoquismo social), no perverso, ao contrário, o pai é favorecedor de um gozo sexualizado (com características fetichistas) que põe em ato, e sem repressão, a realização da realização ponto por ponto das fantasias de “surra” da sexualidade infantil. Se o falo como falta necessária se torna objeto da neurose, precisamente por estender as possibilidades falocastração, na perversão se instauraria o falo positivizado (e sem falta) por meio do fetiche. A perversão seria a re-edição secundária do masoquismo primário, mas com forte componentes da pulsão sexual aderidos a partir do desmentido da castração.

Siglas e abreviaturas

OC – *Obras de Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2011. Quando houver referências a esta edição serão indicadas pelas siglas OC e serão seguidas do volume em algarismo romano bem como do número arábico da página.

AT – *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Quando houver referências a esta edição serão indicadas pelas siglas AT e serão seguidas do volume em algarismo romano bem como do número arábico da página.

Referências bibliográficas

FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2011.

_____. **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GROEL, Darío. La Perversion, de Freud a Lacan. In: BELUCCI, Gabriel; IUALE, Lujan; GROEL, Darío; LÓPEZ, Damián; SAID, Eduardo; LUTEREAU, Luciano. **El sujeto en la estructura: Fundamentos clínicos del psicoanálisis**. 1 ed. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: imago, 1996.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS J.-B. **Vocabulário de Psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONZANI, Luiz Roberto. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989

SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo: Colonizar o outro**. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Capítulo III

Considerações sobre o conceito de *inervação da fala* na técnica da associação livre de Freud

Letícia Campos da Silva ¹

“Os psicanalistas nunca se esquecem de que o psíquico se baseia no orgânico.” (Freud, 1910)

O conceito de *inervação da fala* está constantemente presente nos textos iniciais de Sigmund Freud, como “Projeto para uma psicologia científica” e “Estudos sobre a histeria”. Em um primeiro momento, este conceito designa um grito, que é expressado como consequência de um desprazer causado por uma necessidade fisiológica. Em um segundo momento o conceito de *inervação da fala* sofreria transformações, o que permitiria uma nova vertente para pensar o tratamento dos sintomas histéricos, enquanto uma forma de exteriorização afetiva por meio da fala. Então, a partir do modelo arco reflexo, haveria um movimento que poderia fazer escoar o afeto não apenas pela via motriz, mas também por via da palavra.

Este texto objetiva apontar algumas considerações sobre as consequências que o conceito de *inervação da fala* traz para a técnica da associação livre, denominada por Sigmund Freud como “a regra fundamental da psicanálise” (FREUD 1969, p. 150). O método utilizado será o de pesquisa bibliográfica em referências primárias (textos freudianos) e secundárias (textos de comentadores do assunto).

¹ Psicanalista, mestranda em filosofia pela PUCPR.

Quando lemos o “Projeto para uma psicologia científica”, uma carta redigida por Freud e publicada apenas 50 anos após a sua escrita (1895), nos deparamos com um aparelho de memória. Este aparelho consistia em um sistema de neurônios que estava o tempo todo em movimento, e administrando um aspecto quantitativo. A partir disso, Freud apresentou, neste mesmo texto, o princípio de constância, um princípio regulador da recepção dos estímulos e da descarga desta quantidade. Este é um retrato do modelo arco-reflexo.

No texto do “Projeto”, um aparelho de memória estaria exposto a dois tipos de processos, são eles: processo primário e processo secundário. O processo primário seria a forma como o aparelho encontraria um caminho facilitado entre os neurônios para descarregar o aspecto quantitativo. Por sua vez, o processo secundário, seria uma consequência da resistência à descarga, exercida por uma parte do aparelho denominada de “Eu”. O “Eu”, para Freud (1996), é um sistema de neurônios que está ligado às experiências mnemônicas prazerosas ou desprazerosas.

É importante ressaltar que tanto o processo primário quanto o processo secundário não estão localizados nos neurônios, mas nas vias de comunicação entre estes neurônios, que podem se encontrar facilitadas ou não. Assim, para Freud (1996), o aparelho seria uma máquina que faz escolhas adequadas com base na lembrança de acontecimentos anteriores, entre as linhas alternativas de reação ao estímulo externo.

Em resumo, segundo Freud (1996), o estado de desejo é a tendência a um objeto que, de acordo com as experiências mnemônicas de percepções anteriores, produziu prazer, ou dito de outra forma, o desejo do texto do “Projeto” é, senão, uma tentativa de retorno às experiências de descarga. Há uma atração entre desejo e imagem mnêmica do objeto desejado. Neste contexto, Hanns (1996, p. 129) destaca que “a palavra ‘descarga’ é uma tradução correta para *abfuhr*” e “designa um movimento de retirada, escoamento”.

Abfuhr é utilizado com frequência, na psiquiatria e na neurologia do século XIX, referindo-se à ‘descarga’ de estímulos nervosos no âmbito fisiológico. Ao longo da obra freudiana, o termo é um dos mais presentes, sendo empregado desde o “Projeto para uma psicologia científica”. (HANNIS 1996, p. 134)

O conceito de “desejo” por sua vez, aos comentários de Hanns (1996, p. 144), tem como termo original “*Wunsch*” e “sua conexão é feita diretamente com o objeto e indiretamente com a vivência de prazer que o contato com o objeto propiciou e deixou marcado em traços de memória”. “De um modo ou de outro, a memória é que é ativada; abstraindo-se da realidade imediata, ela presentifica o objeto”. (HANNIS 1996, p. 144)

Para Hanns (1996, p. 144), “a palavra desejo geralmente coloca em primeiro plano objetos” e, em um segundo plano “a vivência de prazer que o contato com o objeto proporcionou e deixou marcado em traços de memória”. Hanns (1996, p. 144) ainda comenta que “a atração do objeto ocorre pela lembrança de vivências agradáveis obtidas quando o sujeito esteve” em um estado que é intermediário entre “a necessidade e o desejo”.

Nos termos deste investimento as sensações de prazer ou desprazer eram definidas de acordo com o acúmulo ou com a descarga desta excitação, enquanto “uma pura quantidade sem nenhum elemento que venha qualificá-la”. (LAPLANCHE 1985, p. 61). Sobre os termos de prazer e desprazer Hanns (1996, p. 155) comenta:

O emprego do conceito de “prazer” (*Lust*) nos textos iniciais, como, por exemplo, no “Projeto para uma psicologia científica” (1895), é de caráter bastante técnico e pareado com a *Unlust* (desprazer). Refere-se mais a um mecanismo quantitativo neuronal-energético de eliminação do desconforto e da dor através da descarga do que a algo ligado ao que se entende coloquialmente por “prazer”.

O aparelho de memória que Freud (1996) apresenta é composto por dois tipos de sistema de neurônios e a distinção entre esses sistemas forma duas instâncias: a consciência e a memória. A primeira instância é composta por neurônios permeáveis, também responsáveis pela percepção dos estímulos provindos do mundo externo, porém sem reter nenhum tipo de informação. Segundo Freud (1996), neste caso a consciência se trata daquilo que nos dá qualidades ou sensações que são diferentes conforme a relação com o mundo externo.

Essas qualidades só se manifestarão se as quantidades estiverem reduzidas, o que não significa que a consciência não receba períodos de excitação e assim, os órgãos dos sentidos são como peneiras, só deixam passar estímulos de um período em particular. Aos comentários de Laplanche (1985, p. 64), Freud destaca, neste texto, que “a realidade externa não é outra coisa, senão o conjunto das excitações veiculadas pelos aparelhos perceptivos”.

A segunda instância, mnemônica, por sua vez, é composta por neurônios impermeáveis que, embora, não têm contato com o mundo externo, são capazes de reter informações do todo através de resistências que se formam entre os pares de neurônios. Neste sentido, entre os neurônios estão postas barreiras que memorizam movimentos anteriores de descarga de energia, tornando uma via de descarga facilitada ou resistente. Doravante, Freud (1996) aponta que há, nestes termos, uma tendência de descarregar que está modulada a partir do modelo arco reflexo, pois, qualquer acúmulo de quantidade deveria encontrar caminhos que alcancem a motricidade. Estes caminhos já estariam facilitados pela memorização, como uma via de descarga, causadora de prazer.

Estes estímulos excitatórios, segundo Freud (1996), são originados de duas fontes: os estímulos provindos do meio externo (Q) e os que provêm das entranhas do corpo (Qn). Sobre os primeiros, destacamos que há como um aparelho se esquivar, ou dito de outra forma, se defender da recepção deles. Por outro lado,

como os estímulos endógenos (Qn) são originários do interior do organismo, contra estes não haveria defesa. Encontramos em Freud (1974, p. 15):

Na medida em que a complexidade interna do organismo aumenta, o sistema neuronal recebe estímulos dos próprios elementos somáticos – estímulos endógenos - que também precisam ser descarregados. Eles se originam nas células do organismo e dão origem a grandes necessidades fisiológicas: fome respiração e sexualidade.

Aos comentários de Hanns (1996, p. 60), caberia ao Eu se “assegurar da realidade ou da falsidade da presença do objeto, para permitir que o sujeito reencontre o objeto do prazer na realidade. Para confirmar a realidade é necessário que o sujeito verifique se as marcas do objeto gravadas em sua memória coincidem com as marcas do objeto percebidas no mundo exterior. Também envolve a diferenciação (afastamento) entre o dentro e o fora.

Com base nisto, Freud (1996) afirma que quando uma criança é envolvida por suas necessidades fisiológicas (como a fome) ela precisa de uma resposta adequada de alguém do mundo externo. Então, o organismo deve encontrar uma forma de exteriorizar este desprazer e, assim, atingir essa ação específica no mundo externo diminuindo o grau de excitação, o que ocorre através do grito, um caminho motriz para descarregar o desprazer.

Assim, um organismo deveria ser capaz de suportar certa quantidade de acúmulo energético para alcançar o fim do desprazer. O grito, segundo Freud (1996), é essa expressão que deve ser ouvida como uma demanda específica. Assim, os registros mnemônicos dessas experiências prazerosas formam facilitações entre os neurônios impermeáveis.

Nestes termos, concordamos com Lecourt (1997, p. 25) quando a comentadora ressalta que esse grito seria capaz de intensificar a memorização da experiência dolorosa e eleva-la “à categoria de marco”. Então, segundo Freud (1996), novas

percepções seriam memorizadas e uma percepção já vivenciada seria revivida com o retorno à primeira marca mnemônica. Destarte, Freud (1996) afirma que “o grau de facilitação das barreiras de contato” é a forma como os neurônios, que estão facilitados, memorizam a representação do objeto que cessou o desprazer. O desejo, por sua vez, é essa facilitação que se encontra entre os neurônios com uma finalidade específica de descarregar.

No caso da fome, o leite é o objeto do mundo externo, o alimento, e põe fim a uma necessidade fisiológica proporcionando satisfação. Conforme essas experiências se repetem, o sistema de neurônios impermeáveis, ligados à memória, podem construir uma representação deste objeto. A partir disso, a criança pode distinguir, segundo Freud (1996), objeto presente de objeto ausente, pois o “Eu” já está formado e se responsabiliza por diferenciar uma realidade concreta (ou seja, quando o alimento era realmente ofertado) de alucinação, que pode ser produzida pelo desprazer que a fome gera.

“A função do Eu não se faz necessária para aceder à realidade no mundo exterior, mas para discriminar o que é realidade daquilo que quer se dar como realidade vindo do interior”. (LAPLANCHE 1985, p. 65) Em resumo, no texto do “Projeto”, o grito é uma *inervação da fala*, no sentido de que, de início, ele ocorre a partir de uma necessidade fisiológica e, conforme o sistema de neurônios memoriza as experiências, formam-se nas barreiras de contato caminhos facilitados para que ele encontre um objeto externo específico para sua satisfação e possa representá-lo, se tornando um desejo.

Alguns anos antes da publicação do “Projeto”, Freud (2013) havia publicado o texto “Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico”. Assim, seria o elemento *acústico* que estaria na relação entre anatomia e linguagem e um centro de linguagem teria como função reordenamento a partir de um estímulo espontâneo. Segundo Freud (2013, p. 102-103):

A palavra é, então, uma representação complexa que consiste nas imagens mencionadas, ou, dito de outra forma, à palavra corresponde um intrincado processo associativo [*assoziationsvorgang*] para o qual concorrem os referidos elementos de origem visual, *acústica* e cinestésica. Todavia, a palavra conquista seu significado por meio da conexão com a representação de objeto [*objektovorstellung*], ao menos se limitarmos nossa consideração aos substantivos. A representação de objeto é, por sua vez, um complexo associativo composto pelas mais diversas representações visuais, *acústicas*, táteis, sinestésicas... a representação de palavra está unida em sua extremidade sensível (por intermédio das imagens de som) à representação de objeto.

O fato de o complexo de objeto não se tratar de um conjunto fechado permite que, para Freud (2013), um estímulo possa ser recepcionado e a partir disso se resignificar, formando uma nova ordem nas representações. Esta resignificação traria importantes questões para a técnica da associação livre, como destacaremos na sequência deste trabalho.

Assim, há escolha objetual a partir de uma facilitação neuronal. Doravante, Freud (1996b) afirma que, após esse momento de representação, esse objeto será perdido, ou dito de outra forma, impossível de ser reencontrado. Quando se deparou com a sintomatologia histérica, Freud (1986) também investigaria qual é a relação entre as descobertas recentes sobre a memória e a sintomatologia histérica. Para ele, a origem da histeria estava em resíduos mnemônicos carregados de afeto, denominados como fantasias.

Essas fantasias, segundo Freud (1996c, p. 299), “remontam a coisas ouvidas pelas crianças em tenra idade e compreendidas somente mais tarde. A idade que elas captam informações dessa ordem é realmente surpreendente – dois, seis ou sete meses em diante...”. No caso dos histéricos “as experiências traumáticas” produzem “quantidades de excitação grandes demais para serem tratadas de maneira normal”. (FREUD 1986, p. 26) Então os

mecanismos de defesa patológicos da histeria, segundo Freud (1986), são oriundos de experiências sexuais com as quais a criança teve contato. Então, na histeria o aparelho de memória receberia um estímulo sensorial (a partir do que foi ouvido) e deveria encontrar uma forma de descarregar este estímulo, caso isso não fosse possível este estímulo deveria ser reprimido através da fala.

Segundo Freud (1986, p. 414), “a repressão é invariavelmente aplicada a ideias que despertam no Eu um afeto penoso (de desprazer)”. Então, quando lemos o texto do “Projeto”, notamos que, no caso das defesas histéricas (ou psicopatológicas), não foi possível que a defesa normal funcionasse. Assim, não há associações que possam ligar a recordação patológica ao restante do psiquismo. Com o abandono de uma técnica que buscava uma recordação dos materiais reprimidos (hipnose), a fala dos pacientes passa a ser escutada pelo analista como algo que apontaria para o que resiste a se tornar consciente.

Se as inervações produzem um som (grito), Freud (2017) apresenta em “Interpretação dos sonhos” que um estímulo sensorial produz uma motricidade. Ele monta um modelo de psiquismo que, através de um movimento de arco reflexo, descarrega o aspecto quantitativo através de uma força motriz. Esse aparelho psíquico é uma sequência do estudo que Freud fez sobre o sistema neuronal, apresentado no texto de 1895, e é composto por duas extremidades: uma que recebe os estímulos perceptivos e por outra que, através da força motriz, os descarrega.

A primeira coisa que chama nossa atenção é que esse aparelho composto de sistemas impermeáveis tem uma direção. Toda a nossa atividade psíquica parte de estímulos (internos ou externos) e termina em inervações. Assim atribuímos ao aparelho uma extremidade sensível e uma motora; na extremidade sensível há um sistema que recebe as percepções e na extremidade motora há outro que abre as comportas da motilidade. Em geral, o processo psíquico transcorre da extremidade perceptiva à extremidade motora. Porém, isso é apenas o cumprimento da exigência, que conhecemos há tempo, de que o aparelho psíquico deva ser

construído como um aparelho reflexo. O processo reflexo também é o modelo de todo funcionamento psíquico. (FREUD 2017, p. 565)

Então, o psiquismo recebe um estímulo sensorial, ou dito de outra forma, recebe o que a criança ouviu em tenra idade, mas não encontra formas de descarregar, acumulando um excesso de excitação no corpo. Por esta lembrança estar investida com um afeto penoso, o “Eu” deve mantê-la fora da consciência e isso caracteriza uma defesa patológica. Para que essa ideia não surgisse na consciência, uma outra ideia que estava associada a ela tornava-se consciente e todo aspecto econômico se liga a essa segunda ideia.

A partir de uma distinção entre a representação e o afeto, a escuta clínica das pacientes histéricas retoma uma ideia Charcotiana sobre a origem do trauma na histeria. “Contudo, considerou que o trauma era de origem sexual, especificamente um abuso sexual”, assim a escuta de Freud buscava “confissões das pacientes”, como comenta Docolas (2015, p. 247-248). Isto é, Freud levou um tempo para ajustar sua “caixa de ressonância” para escutar o desejo da histeria e escutar a sedução a partir das coordenadas da fantasia. Antes da noção de fantasia da “Interpretação dos sonhos”, o que estava recalcado era o afeto ligado a cena em si, assim, um acontecimento psíquico se tratava de um acontecimento real.

No caso das defesas histéricas, segundo Freud (1996), há duas cenas: cena “A” e cena “B”. Estas cenas não estão ligadas entre si. O que ocorre na verdade é que o “Eu” retira toda a quantidade afetiva que estava na cena originária (“B”) para transmiti-la para “A”, que permanece na memória como um sintoma. Para Laplanche (1985, p. 43), a cena “A” é, senão, uma “representação de intensidade excessiva que surge muitas vezes na consciência”, ou seja, “A” é a representação de “B”.

“Assistimos ao recalque (de uma determinada recordação) e em seu lugar surge um sintoma concebido efetivamente como símbolo de recordação recalçada, um símbolo acessório em relação à recordação”.

Conforme avança no tratamento das fantasias históricas, Freud (1986, p. 46), baseado no modelo reflexo, afirma que o falar pode equivaler ao agir, pois, “a linguagem serve de substituta para a ação”. Assim, um método de tratamento para a histeria não se trataria mais de recordar (através da hipnose) da cena traumática, mas sim, deveria permitir que um afeto, ligado a uma representação (cena “A”), encontrasse uma via de escoamento através das palavras, liberando uma via associativa de ideias que permitisse um escoamento do excessivo. Freud (1986, p. 20) denominava isso de “exteriorização afetiva”. Em resumo, o conceito de *inervação da fala* passa a denotar que o excedente das entranhas do organismo pode ser escoado no ato de falar, e a partir do texto das “afasias” uma palavra não teria um sentido fechado, mas sim, estaria aberta a diversos significados, o que estaria relacionado a técnica da associação livre.

De início, segundo Freud (1986, p. 45), os afetos podiam ser descarregados, por exemplo, a partir de uma “reação” que é uma “classe de fenômenos voluntários e involuntários – das lágrimas aos atos de vingança”, e, quando a “reação é reprimida, o afeto permanece vinculado à lembrança”. Posteriormente, ele afirmaria, no texto “Estudos sobre a histeria”, que a linguagem também pode ser um meio de reflexo adequado.

A partir disso, segundo Freud (1986, p. 24), o método de tratamento intencionava que o paciente contasse ao analista “aquilo que ninguém, nem ele mesmo sabia”, visto que “as recordações esquecidas não se haviam perdido. Estas recordações jaziam em poder do doente e prontas a ressurgir em associação”, uma associação de ideias. Porém, Freud (1986, p. 25) percebe que a repressão, enquanto uma “força”, “as detinha, obrigando-as a permanecer inconscientes”, não permitindo que se trouxesse à consciência estes conteúdos. Neste ponto, se encontra a importância do processo associativo.

Assim, o método psicoterápico é eficaz na medida em que permite que esse afeto, que está ligado diretamente a representação, possa encontrar uma via de saída (como arco reflexo) nas palavras. Para o psicanalista, um tratamento deve avançar sobre estes resíduos infantis. Assim, na “Carta 71”, Freud (1996d) passa a compreender e relatar a função do desejo na recepção dos estímulos perceptivos do aparelho psíquico e isso passa a orientar a escuta do analista.

Segundo Freud (1996d, p.321), a origem das fantasias são conteúdos que a criança “teria ouvido” em tenra idade. A partir do distanciamento entre realidade externa e fantasia, o psicanalista passa a ouvir uma fala orientada pela realização de um desejo e o que era anteriormente tratado como via facilitada de descarga passa a ser tratado como uma “repetição daquilo que foi experimentado” nas vivências iniciais de satisfação. (FREUD 2017, p. 332) A partir disso, segundo Freud (1969, p. 149 -150), o analista, enquanto destinatário da fala, deve manter uma “atenção uniformemente suspensa em face de tudo o que se escuta” devendo “simplesmente escutar” a fala do analisante, que está modulada pelo desejo.

O paciente por sua vez está submetido, segundo Freud (1969, p. 150), à “regra fundamental da psicanálise”, ou dito de outra forma, “a regra da associação livre” (*Freier Einfall*) e deve comunicar ao analista “tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção.” Para Freud (1969), toda ideia era passível de associação com um resíduo da cena infantil.

“Essa regra é, justamente, a de que fale livremente. Exigência de liberdade no contexto do falar, que representaria uma fala que não se regula, justamente, pelo sentido, e que apenas diz o que diz, impulsionada por molas invisíveis...” (FONSECA 2017, p. 148)

A partir disso, o que anima a livre associação é o retorno à realização de desejo através da fala, determinada a partir de uma escolha objetual. Dessa forma, para Freud (1969, p. 154), “o paciente deve relatar tudo o que sua auto-observação possa detectar”, cuidando para que as “objeções lógicas e afetivas” sejam impedidas

de interromper a fala, enquanto, o analista “deve identificar o material inconsciente oculto sem substituir sua própria censura pela seleção de que o paciente abriu mão”, voltando o “seu próprio inconsciente, como um órgão receptor, na direção do inconsciente transmissor do paciente”.

Em resumo, desde que Freud (1996) destacou o grito como uma forma de descarregar um excedente de um aparelho de memória já encontrávamos neste aparelho uma regência do modelo arco reflexo que foi apresentado no texto “Interpretação dos sonhos” alguns anos depois. Se, para Freud (2017), um estímulo perceptivo recepcionado pelo aparelho é capaz de gerar um estímulo motriz, a partir da técnica de associação livre a fala poderia ser uma forma de escoar o que resiste, e enquanto a partir disso exteriorizar o afeto.

Assim, as consequências que o conceito de *inervação da fala* traz para a técnica da associação está em duas questões: de início, toda a fala que encontra um analista como destinatário é capaz de fazer escoar um excedente de afeto, sem encontrar um sentido fechado e por outro lado, toda a associação livre aponta para o desejo e é isso que o analista deve estar disposto a ouvir.

Referências bibliográficas

DOCOLAS, J. Inconsciente: o primeiro shibboleth da psicanálise. In: **Neurose – leituras psicanalíticas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2015.

FONSECA, E. Freud e a metáfora do jogo de xadrez: sobre a técnica da psicanálise freudiana. In: **Psicanálise e gênero** - Organizadores Susana de Castro, Adriano Correia, Maria Cristina de Távora Sparano. São Paulo: ANPOF, 2017. 312 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF). Disponível em: http://www.anpof.org/portal/images/psicanalise-e-genero.pdf?fbclid=IwAR3_zpigz82Y2tESkWd7q6ckThou7MPe5kJYF6HzDlwR8oned6XQSS7lvkcw. Acessado em 20/02/2019.

FREUD, S. (1891) **Sobre a concepção das afasias**: um estudo crítico. V. I, Tradução de Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

- _____. (1895). **Proyecto de una psicologia para neurologos y otros escritos**. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- _____. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996.
- _____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. **Um caso de histeria, três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1996b.
- _____. (1893-95). **Estudos sobre a histeria**. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1986.
- _____. (1897). Carta 59. In: _____. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996c.
- _____. (1897). Carta 71. In: _____. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996d.
- _____. (1900). **A interpretação dos sonhos**. Porto Alegre, RS: L&PM, v. I, 2017.
- _____. (1910). A significação antitética das palavras primitivas. In: _____. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros textos**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XI, 1969.
- _____. (1913). Artigos sobre a técnica. In: _____. **O caso de Schreber, artigos sobre a técnica e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XII, 1969.
- HANNS, L. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artes médicas, 1985.
- LECOURT, Edith. **Freud e o universo sonoro**. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

Capítulo IV

A vida entre as exigências e a necessidade: uma discussão sobre o emprego de *Not des Lebens* e *Ananke* na obra freudiana

Nei Ricardo de Souza ¹

A expressão “exigências da vida” [*Not des Lebens*] aparece pela primeira vez nos escritos de Freud, em 1895, no *Projeto para uma psicologia científica* e possui certo destaque no corpo do texto, devido ao papel que desempenha na compreensão do funcionamento do sistema nervoso: “Todas as funções do sistema nervoso podem ser compreendidas sob o aspecto das funções primária ou secundária impostas pelas exigências da vida.” (FREUD, 1996a, p. 349). Se há então uma razão de ser do sistema nervoso, esta se explica pela adaptação às condições vitais. Curiosamente, a noção de ‘exigências da vida’ foi utilizada por Freud em momentos pontuais e nem sempre com essa mesma conotação. No texto em questão, uma nota de rodapé de James Strachey sobre as exigências da vida, declara o seguinte: “Essa expressão também aparece frequentemente em outras obras [...], embora Freud mais tarde preferisse a palavra grega ‘*Ananke*’.” (STRACHEY, 1996a, p. 349). Poderíamos supor que as ‘exigências da vida’ e a ‘*Ananke*’ se referem à mesma coisa, ou então, haveria alguma diferença entre elas? A noção de *Ananke* surge na obra freudiana em 1910, mas a noção de Necessidade já se apresenta desde seus primeiros escritos, desta forma, existiria uma articulação entre elas? Considerando estas

¹ Psicanalista, psicólogo, doutorando em Filosofia (PPGF-PUCPR), professor universitário (UP).

questões, o presente capítulo tem por objetivos esclarecer no que consistem estas expressões e investigar como foram utilizadas na obra de Freud. Para isso, faremos uma análise dos textos onde são empregadas, acrescida das contribuições de P.-L. Assoun, J. Laplanche e S. P. Rouanet e de observações que julgamos pertinentes.

Embora o uso de *Not des Lebens* apareça pela primeira vez no *Projeto para uma psicologia científica*, a noção de necessidade vital já permeava o pensamento freudiano. O próprio termo *Ananke* não era desconhecido de Freud, pois sabemos que ele traduziu para o alemão, em 1879, ainda durante sua graduação em medicina, um texto sobre Platão (dentre outras obras), de autoria do filósofo inglês John Suart Mill, por encomenda de Theodor Gomperz, professor de Filologia Clássica em Viena. Este texto era um comentário a respeito do livro sobre Platão, de George Grote, político inglês e historiador da Antiguidade Clássica, que consistia em uma apresentação crítica da filosofia platônica. É pouco provável pensar que a tradução seria confiada à Freud se ele não tivesse um razoável domínio do assunto, o que atestaria seu conhecimento sobre a filosofia de Platão em nível suficiente para esta empresa, incluindo aí o conhecimento de *Ananke*².

Anos mais tarde, é no *Projeto...* que a noção de *Not des Lebens* aparece citada, ocupando papel de certa importância, mas sem maiores referências a respeito. Freud estabelece o funcionamento básico da atividade neuronal: “o princípio de inércia neuronal: os neurônios tendem a se livrar de *Q* [quantidade]”, afirmando também que “A estrutura e o desenvolvimento, bem como as funções [dos neurônios], devem ser compreendidas com base

² No texto original que Freud traduziu, aparece a referência à *Ananke*: “O Kosmos inteiro sendo somente um acordo com *Avayχη* ou Necessidade, que, por uma inversão da ideia moderna, representava a parte arbitrária das agências na Natureza.” (MILL, 1978, p. 420, tradução nossa, no original: *the Kosmos altogether being but a compromise with Avayχη or Necessity; which, by an inversion of the modern idea, stood for the capricious portion of the agencies in Nature*). Na obra platônica, a Necessidade aparece, por exemplo, no *Timeu* e no *Banquete*. Este último, indubitavelmente conhecido por Freud.

nisso.” (FREUD, 1996a, p.348). Segundo sua perspectiva, a própria dicotomia estrutural dos neurônios deve ser entendida à luz desse fato, uma vez que a existência de neurônios sensoriais e motores destina-se a neutralizar a recepção de $Q\dot{\eta}$ [quantidade interna] através de sua descarga, efetuada sob a forma de movimento reflexo, para preservar a ausência de excitação nos neurônios. Trata-se aqui da função primária do sistema nervoso.

Todavia, algumas modificações desencadeiam o desenvolvimento de uma função secundária. Os estímulos em geral que incidem sobre o sistema nervoso podem ser descarregados pela ação motora, sendo a fuga do estímulo, a mais simples dentre elas, o que preserva o princípio de inércia. Entretanto, em organismos mais complexos, os estímulos que chegam ao sistema nervoso provêm do próprio elemento somático, não obstante, devem ser descarregados. São estímulos provenientes das células do corpo e decorrem das grandes necessidades (*grossen Bedürfnisse*), como fome, respiração e sexualidade, mas neste caso, o organismo não pode se esquivar deles, devendo existir outro meio que promova a descarga de Q .

Eles cessam apenas mediante certas condições, que devem ser realizadas no mundo externo. (Cf., por exemplo, a necessidade de nutrição.) Para efetuar essa ação (que merece ser qualificada de ‘específica’), requer-se um esforço que seja independente da $Q\dot{\eta}$ endógena e, em geral, maior, já que o indivíduo se acha sujeito a condições que podem ser descritas como as *exigências da vida* [*Not des Lebens*]. Em consequência, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia (isto é, a reduzir o nível [da $Q\dot{\eta}$] a zero). Precisa tolerar [a manutenção de] um acúmulo de $Q\dot{\eta}$ suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica. Mesmo assim, a maneira como realiza isso demonstra que a mesma tendência persiste, modificada pelo empenho de ao menos manter a $Q\dot{\eta}$ no mais baixo nível possível e de se resguardar contra qualquer aumento da mesma – ou seja, mantê-la constante. (FREUD, 1996a, p. 348-9).

É com base neste raciocínio que Freud termina por recomendar que é a partir das exigências da vida que se compreendem as funções primária (inércia) e secundária (manter constante) que caracterizam o funcionamento do sistema nervoso. Outros dois aspectos das exigências da vida sobre o funcionamento do sistema nervoso são destacados no texto: primeiro, “Sob a pressão das exigências da vida [*Not des Lebens*], o sistema nervoso se viu forçado a guardar uma reserva de $Q\dot{\eta}$. Para esse fim, teve de aumentar o número de seus neurônios, que precisaram ser impermeáveis.” (FREUD, 1996a, p. 353). A diferença entre neurônios permeáveis e impermeáveis é a seguinte: os primeiros, não apresentam resistência nem retêm $Q\dot{\eta}$, sendo destinados à percepção. Os segundos são dotados de resistência e retêm $Q\dot{\eta}$, destinando-se à memória. Os neurônios impermeáveis ficam em estado diferente do anterior quando sobrevêm a excitação, justamente pela resistência e retenção. É o que permite o estabelecimento da marca, ou da representação, de um evento somático, ocorrendo nos organismos mais complexos, devido a ausência do escoamento total de $Q\dot{\eta}$.

O segundo aspecto complementa o primeiro:

Lembremos, portanto, que desde o início o sistema nervoso teve duas funções: a recepção do estímulo vindo de fora e a descarga de excitações de origem endógena. A rigor, foi desta última obrigação que, devido às exigências da vida [*Not des Lebens*], fez surgir a necessidade de um desenvolvimento biológico posterior.” (FREUD, 1996a, p. 355)

Aqui, a preocupação de Freud é vincular os tipos de neurônios aos conhecimentos da anatomia da época. Considerando que ele denominou os neurônios permeáveis de sistema Φ e os neurônios impermeáveis de sistema Ψ , a relação que fez com os dados anatômicos foi aproximar o segundo sistema da massa cinzenta do cérebro e o primeiro à massa cinzenta da medula espinhal. Com efeito, sua maior diferença consiste em sua ambiência: “o neurônio

Φ está ligado apenas à periferia, e o Ψ , apenas a parte interior do corpo.” (FREUD, 1996a, p. 356). A partir disso, Freud apresenta o que pode ser lido como uma justificativa para o desenvolvimento do cérebro:

Provisoriamente, consideraremos o sistema Ψ como identificado com a massa cinzenta do cérebro. Agora se compreende facilmente, partindo de nossos comentários biológicos iniciais, que é justamente Ψ que deve estar sujeito a um desenvolvimento posterior pela multiplicação de seus neurônios e pela acumulação de Q. E agora se compreende como é conveniente que Ψ se constitua de neurônios impermeáveis, pois, do contrário, ele não poderia atender aos requisitos da ação específica. (FREUD, 1996a, p. 355)

O que Freud fez aqui foi estabelecer um fundamento para a descrição do funcionamento do sistema nervoso, bem como para a modificação desse sistema nos organismos mais complexos, a ponto de modificar também a inércia neuronal, embora esta continue sendo a tendência primária de funcionamento desse sistema. Assim, a manutenção de $Q\dot{\eta}$ constante é devida, em primeira instância, às exigências da vida, manifestadas pelas necessidades internas. Todo esse arranjo é adequado a um anatomista e fisiologista, mas sabemos que Freud não se detém nesses campos e percebemos que a própria noção de exigências da vida possui um sentido mais amplo.

No texto sobre as *Lembranças encobridoras*, de 1899, Freud aplica a si mesmo o termo “exigências da vida”, quando narra a situação que passou em sua juventude, quando sua família cogitou que se casasse com uma prima:

Sem dúvida, quando perceberam o quanto eu estava absorto em minhas próprias intenções, o plano foi abandonado, mas imagino que eu certamente me dera conta de sua existência. Só mais tarde, quando já era um cientista inexperiente, duramente pressionado pelas exigências da vida [*Not des lebens*], e quando tive que aguardar muito tempo até conseguir uma colocação aqui, é que devo ter pensado, algumas vezes, que meu pai tivera boas

intenções ao planejar aquele casamento, para compensar a perda em que a catástrofe inicial tinha envolvido toda a minha existência. (FREUD, 1996b, p. 297)

As ‘exigências’, aqui, dizem respeito ao conjunto de necessidades às quais todo indivíduo está sujeito e que se refletem em suas condições de vida. Alimento, abrigo, segurança, conforto e outras, que de modo geral são satisfeitas na medida em que há recursos financeiros que possam provê-las, donde a constatação de Freud sobre uma época de dificuldades que teria sido evitada se um promissor casamento arranjado tivesse sido realizado.

É na *Interpretação dos sonhos* que Freud retoma a expressão ‘exigências da vida’, no mesmo sentido do *Projeto...*. Aliás, considerando que o *Projeto...* originalmente não foi um texto para ser divulgado, foi na *Interpretação...* que as noções desenvolvidas sobre o funcionamento fundamental do sistema nervoso e ao mesmo tempo a passagem para o funcionamento psíquico vieram a ser publicadas, fazendo parte de um corpo teórico, o que instituiu o campo da psicanálise propriamente dita.

Algumas hipóteses cuja justificação deve ser buscada de outras maneiras dizem-nos que, a princípio, os esforços do aparelho tinham o sentido de mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível; conseqüentemente, sua primeira estrutura seguia o projeto de um aparelho reflexo, de modo que qualquer excitação sensorial que incidisse nele podia ser prontamente descarregada por uma via motora. Mas as exigências da vida interferem nessa função simples, e é também a elas que o aparelho deve o ímpeto para seu desenvolvimento posterior. As exigências da vida [*Not des Lebens*] confrontam-no, primeiramente, sob a forma das grandes necessidades somáticas [*großen Körperbedürfnisse*]. As excitações produzidas pelas necessidades internas [*innere Bedürfnisse*] buscam descarga no movimento, que pode ser descrito como uma “modificação interna” ou uma “expressão emocional”. (FREUD, 1996c, p. 594-5)

Nesse momento, Freud descreve a mudança de foco do orgânico para o psíquico, introduzindo a noção de desejo. O bebê faminto, por exemplo, grita e se agita na tentativa de descarregar a excitação decorrente da fome, mas isso surte pouco efeito, pois a fome não é momentânea, mas uma força em ação constante. Algo deve operar no sentido de extingui-la, no caso, algo proveniente do exterior. A aniquilação do estímulo interno ficou conhecida como vivência de satisfação e uma de suas particularidades é ser representada no psiquismo juntamente com a necessidade que lhe era subjacente. A consequência disso é que quando a necessidade [*Bedürfnis*] se apresentar novamente, a representação será investida por uma “moção psíquica”, no intuito de restaurar a satisfação original. “Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo.” (FREUD, 1996c, p. 595). Aqui também fica clara uma distinção entre *Not des Lebens*, exigências da vida em sentido amplo, e *Bedürfnis*, necessidade diretamente ligada ao funcionamento do corpo, que poderíamos qualificar de necessidade biológica.

Este é um ponto de inflexão na psicanálise, justamente por alertar que a causalidade psíquica segue uma lógica própria, fundamentada no desejo e na busca por satisfação que ele enseja. Deixa-se de pensar no psíquico como um epifenômeno biológico, se bem que não seja possível desvincula-los um do outro, pois a biologia é base para o psiquismo, que se “apoiar” nela³.

Na sequência de nossa análise, é importante esclarecer que em 1906 Freud já havia lido as obras do escritor holandês Multatuli,

³ A noção de ‘apoio’ ou ‘análise’ é usada para compreender como se instaura o funcionamento pulsional a partir da biologia. Foi formulada nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*: “Diríamos que os lábios da criança comportam-se como uma zona erógena, e a estimulação do fluxo cálido de leite foi sem dúvida a origem da sensação prazerosa. A princípio, a satisfação da zona erógena deve ter se associado a necessidade de alimento. A atividade sexual apoia-se primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas. Quem já viu uma criança saciada recuar do peito e cair no sono, com as faces coradas e um sorriso beatífico, há de dizer a si mesmo que essa imagem persiste também como norma da expressão da satisfação sexual em épocas posteriores da vida. A necessidade de repetir a satisfação sexual dissocia-se então da necessidade da absorção de alimentos...” (FREUD, 1996d, p. 171)

pseudônimo de Eduard Douwes Dekker. A obra deste escritor capturou a atenção de Freud a ponto de encabeçar uma lista de “dez bons livros” que lhe fora solicitada por Hugo Heller, um editor, livreiro e membro da Sociedade das Quartas-Feiras. A carta que Freud escreveu para este último pode ser encontrada no volume IX, das Obras Completas (FREUD, 1996e). A primeira referência feita sobre Multatuli aparece no texto *O esclarecimento sexual das crianças*, no qual Freud defende a posição de que as crianças não são ignorantes de sua sexualidade e fortalece seu ponto de vista com base nas ideias similares do “grande pensador e filantropo Multatuli” (FREUD, 1996e, p. 124). As noções de *Ananke* e *Logos*, embora não fossem desconhecidas de Freud, foram tomadas como referência a partir da leitura deste pensador, conforme fica evidente nas próprias citações de Freud, adiante.

Foi no texto *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância*, de 1910, que Freud usou o termo pela primeira vez: “As reflexões que encerram a profunda sabedoria dos últimos anos de sua vida [de Leonardo] exalam a conformação do homem que se entrega ao *Αναγκη*, às leis da natureza, e que nenhuma misericórdia espera da bondade ou da graça de Deus.” (FREUD, 1996f). A referência feita aqui diz respeito ao gênio criativo e investigativo de Leonardo, que não se deixou deter por posições dogmáticas e deu livre curso a uma atividade intelectual aplicada ao desvendamento da natureza, no sentido de um conjunto de leis naturais determinadas (*Ananke*) às quais estamos todos submetidos.

Em *Sobre o início do tratamento*, de 1913, Freud comentou sobre a dificuldade que os elevados custos do tratamento psicanalítico podem representar para algumas pessoas, mas que essa condição, por um lado, é fator de proteção e, por outro, indicativo de mau prognóstico, quando a neurose sobrevém. Mas detendo-nos à questão das exigências vitais, destaca-se o seguinte: “Talvez haja verdade na afirmação frequente de que sucumbe com menor facilidade à neurose aquele a quem as necessidades da vida [*Not des Lebens*] fazem trabalhar duramente.” (FREUD, 2010a, p.

133). Observemos, por enquanto, que nesse texto, o termo alemão *Not* foi traduzido por ‘necessidade’ e não por ‘exigência’.

No mesmo ano, em *Totem e tabu*, Freud considera a *Ananke* como fazendo parte de um golpe narcísico para o primitivo:

Se a posição dos sobreviventes em relação aos mortos foi realmente o que primeiro levou o homem primitivo a refletir e compeliu-o a abrir mão de um pouco de sua onipotência em favor dos espíritos e a sacrificar um pouco de sua liberdade de ação, então esses produtos culturais constituiriam um primeiro reconhecimento da *Avαγγη* [Necessidade]⁴, que se opõe ao narcisismo humano. O homem primitivo estaria assim submetendo-se à supremacia da morte pelo mesmo gesto com que pareceria estar negando-a (FREUD, 1996g, p. 103)

A *Avαγγη* revela aqui também seu caráter mortífero, antecipando uma ideia que Freud irá retomar em 1920, conforme será comentado mais adiante.

Em 1915, ao comentar sobre a formação da comunidade civilizada, nas *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud vincula a possibilidade de o indivíduo gozar de certa mobilidade territorial e grupal, dependendo de quanto suas necessidades lhe pesavam:

E aquele que não se achava, pelas necessidades da vida [*Not des Lebens*], limitado a um só lugar, podia compor para si, a partir de todas as vantagens e atrações dos países civilizados, uma pátria nova e maior, onde circulava insuspeito e desimpedido.” (FREUD, 2010b, p. 159)

Em 1916, na *Conferência introdutória sobre desenvolvimento da libido e regressão*, Freud comentou sobre o desenvolvimento da libido ser um processo de caráter filogenético, ou seja, cada indivíduo recapitula a história da espécie, mas que esse processo não

⁴ No original alemão consta apenas *Avαγγη*, sem esta tradução em colchetes. A citação está conforme a edição em português. A grafia do termo varia, utilizamos conforme as referências.

é à prova de falhas, podendo estar submetido a diferentes percursos. Contudo, há um fator decisivo neste processo, ao qual todo indivíduo irá responder mediante suas possibilidades:

Mas nós conhecemos o poder que impôs semelhante desenvolvimento à humanidade, e que ainda hoje pressiona na mesma direção; é, de novo, a frustração ditada pela realidade, ou, se quisermos chamá-la por seu nome correto e grandioso, a necessidade que domina a vida [*Not des Lebens*]: a 'Ανάγκη [*Ananke*]. Ela foi uma educadora severa e fez muita coisa de nós. (FREUD, 2010c, p. 382)

Citação importante porque é nítida a aproximação que Freud faz entre *Not des Lebens* e *Ananke*, também porque cumpre uma função de transição no uso dessas noções, uma vez que depois desta obra, *Not des Lebens* não aparece mais nos textos freudianos, sendo utilizado apenas o termo *Not*.

Em *Além do princípio do prazer*, de 1920, ao discutir a morte como sendo atribuída a causas internas, Freud declara que: “Se a pessoa mesma deve morrer, após presenciar a morte dos seus entes mais queridos, ela preferirá submeter-se a uma implacável lei natural, à soberba 'Ανάγκη [*Ananke*, necessidade]⁵, do que a um acaso que poderia ser evitado.” (FREUD, 2010d, p. 154).

Aqui a *Ανάγκη* aparece novamente associada a ideia de ‘lei natural’, revelando novamente seu caráter mortífero, ou seja, é próprio da natureza que todo ser vivo morra. Neste caráter implacável, Freud busca encontrar certa conformidade diante da morte, notadamente dos entes queridos.

Posteriormente, em *O problema econômico do masoquismo*, de 1924, após discutir a questão da moralidade e o efeito das imagos paternas que são deixadas para trás, mas que se vinculam, no presente, às influências de professores e outras autoridades, comenta que essa série culmina com o poder sombrio do Destino, ou ainda de outros elementos de cunho mitológico ou irracional:

⁵ Ver nota 4.

Pouco há que dizer contra o escritor holandês Multatuli, quando substituiu o Μοῖρα (Destino), dos gregos pelo par divino Λογος και Αναγκη (Razão e Necessidade)⁶, mas todos os que transferem a orientação do mundo para a Providência, Deus, ou Deus e a Natureza, despertam a suspeita de que ainda consideram esses poderes supremos e remotos como uma dupla parental, num sentido mitológico, e se acreditam vinculados a eles por laços libidinais. (FREUD, 1996i, p. 186)

Efetivamente, é de uma projeção das imagos paternas de que se trata. Freud alerta que o adulto não se desvencilha do funcionamento psíquico infantil tão facilmente, tendendo a repetir as relações libidinais e, no caso presente, busca os elementos que a própria cultura lhe oferece para tanto: Providência, Deus, Natureza.

No mesmo ano, em *A perda da realidade na neurose e na psicose*, Freud denuncia o caráter inexorável da *Ananke*, do qual só se tenta escapar pagando certo preço: “Tanto a neurose como a psicose são expressão da rebeldia do Id contra o mundo externo, de seu desprazer ou, se quiserem, de sua incapacidade de adequar-se à necessidade real [*realen Not*], à 'Αναγκη [necessidade]”⁷. (FREUD, 2010e, p. 217). O adjetivo ‘real’, aqui, diz respeito a necessidade da forma como ela se apresenta, sem qualquer interpretação.

Em 1927, ao discutir o caráter ilusório da religião em *O futuro de uma ilusão*, Freud usa *Ananke* para estabelecer um contraste com o Deus onipotente da religião, fazendo um apelo às possibilidades do intelecto:

A primazia do intelecto jaz, é verdade num futuro infinitamente distante. Presumivelmente, ela estabelecerá para si os mesmos objetivos que aqueles cuja realização você espera de seu Deus (naturalmente dentro de limites humanos, na medida em que a realidade externa, Αναγκη, permita), a saber, o amor do homem e

⁶ Ver nota 4, mesma situação para Λογος.

⁷ Sobre ‘necessidade’, em colchetes, ver nota 4. O colchete anterior, *realen Not*, nós inserimos, para comparar as expressões. Novamente, a ‘necessidade real’ equivale à 'Αναγκη.

a diminuição do sofrimento [...] Nosso Deus, Λογος, atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permita, mas fá-lo-á de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens (FREUD, 1996j, p. 61)

Para não dar a impressão de também ser crédulo, apenas alterando o nome de Deus, e trocando uma ilusão por outra, Freud alerta que ao contrário das promessas da religião, “podemos suportar que algumas de nossas expectativas mostrem que não passam de ilusões”, pois “O nosso deus Λογος talvez não seja um deus muito poderoso, e poderá ser capaz de efetuar apenas uma pequena parte do que seus predecessores prometeram. Se tivermos de reconhecer isso, aceitá-lo-emos com resignação.” (FREUD, 1996j, p. 62).

Já no *Mal-estar na civilização*, em 1930, discutindo a formação da comunidade humana, Freud associa outro deus com *Ananke*:

A vida humana em comum teve então um duplo fundamento: a compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que no caso do homem não dispensava o objeto sexual, a mulher, e no caso da mulher não dispensava o que saíra dela mesma, a criança. Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana. (FREUD, 2010f, p. 62-3)

Mais adiante, no texto, Freud procura retomar o papel da luta entre Eros e as pulsões de morte em um contexto amplo que abrange o ser humano. Segundo ele, é a partir desta luta que é possível compreender o desenvolvimento do processo cultural, do indivíduo e da vida orgânica, pois todos são processos vitais e compartilham da característica geral da vida. Assim, o que é comum nestes três níveis da vida pode ser expresso da seguinte forma:

Só podemos nos tranquilizar, então, afirmando que o processo cultural é a modificação que o processo vital experimenta sob influência de uma tarefa colocada por Eros e instigada por Ananke, a real necessidade, e que essa tarefa consiste na união de indivíduos separados em uma comunidade ligada libidinalmente. (FREUD, 2010f, p. 113-14)

Aqui vemos Freud, 35 anos após o *Projeto...*, postular nova modificação na vida humana. No *Projeto...*, as exigências da vida [*Not des Lebens*], apareciam manifestadas pelas grandes necessidades internas, modificando o funcionamento do sistema nervoso da inércia para a constância energética. Agora é Eros, princípio de ligação, e *Ananke*, a real necessidade, que modificam o processo vital para um processo regido pelo aspecto cultural.

Estes foram os extratos das obras de Freud, nos quais ele se serviu das noções *Not des Lebens* e *Ananke*. Passemos agora as contribuições de alguns comentadores sobre o tema.

O termo *Ananke* foi empregado por Freud em vários contextos, possuindo diferentes sentidos. A esse respeito, Assoun (1984) apresenta algumas observações. De início, *Logos* e *Ananke* são elementos mitológicos, mas inseridos dentro do discurso científico, que é onde Freud situa a psicanálise. Se ele debate a presença deste “casal” em contraste com as ideias religiosas, é justamente porque vê a religião imersa na ilusão, o que não significa que a possibilidade de crença seja também ilusória, pois há um legítimo desejo de saber que busca o esclarecimento, independente de dogmas. Contudo, é um saber que se estabelece dentro de certos limites, ou seja, das possibilidades do intelecto e da realidade. Para Assoun, não é gratuito que Freud assuma a distinção feita por *Multatuli*, substituindo a *Moirá*, que representa a “potência arcaica do destino” pelo par divino *Logos* e *Ananke*, pois:

À *Moirá*, só podemos crer e nos recomendar. *Ananke*, ao contrário, convoca o sujeito a pensar. Por isso, o arcaico se encontra mais do que invocado; ele cessa de aparecer como esta exterioridade pura para se humanizar, pela familiaridade que aí introduz o *Logos*. Tal é a única “religião” que convém à ciência, posto que ela permite refletir sobre a ligação recíproca entre o pensamento e a necessidade. (ASSOUN, 1984, p. 19, tradução nossa)

É esse sentimento de potência nascido de Logos e de Ananke que Freud anteviu ao louvar a atitude de Leonardo da Vinci, como aquele que se submeteu à Ananke e procurou decifrá-la. É também nesse sentido que em Totem e tabu as primeiras criações culturais são tributadas ao reconhecimento da Ananke, o que implica na quebra da onipotência narcísica. Perceber necessidades e mobilizar recursos para satisfazê-las é um motor para a cultura. Não seria diferente com o desenvolvimento da libido, o que revela um aspecto da Ananke complementar à quebra narcísica, a saber, “a frustração ditada pela realidade”, que modulou a sexualidade humana. Sendo assim, a Ananke expressa diferentes ideias cada vez que é invocada: “Sinônimo de ‘realidade exterior’, de ‘leis naturais’, e também, pelo viés do narcisismo, igualada à ‘renúncia’ da qual a realidade é o objeto, como necessidade da própria vida.” (ASSOUN, 1984, p. 20).

É também sinônimo das ‘exigências da vida’, na perspectiva adotada por Assoun (1994), para quem a Ananke possui um duplo caráter: externo e interno. Enquanto ela se manifesta como necessidades (fome, respiração, sexualidade) é interna, mas quando expressa as ‘exigências da vida’, é externa. Segundo este ponto de vista, as exigências da vida, mencionadas no início do capítulo, e a Ananke podem ser igualadas, uma à outra.

Para J. Laplanche, o caráter de excitação somática endógena é que foi enfatizado ao comentar sobre a ‘urgência da vida’ [*Not des Lebens*]:

[...] compreendendo aí a pressão exercida sobre o organismo por um afluxo de excitação de origem interna, a insuficiência das reações orgânicas anárquicas para evacuar de maneira durável essa sobrecarga, e a necessidade de desencadear ações apropriadas "específicas", as únicas suscetíveis de abrir as válvulas da descarga (LAPLANCHE, 1985, p. 124)

Então para este autor, a ‘urgência da vida’ é interior, vem do próprio organismo, conforme seu caráter biológico. Tratam-se de ‘exigências’ (ou urgência) da vida e que se manifestam pelas

necessidades – fome, respiração, sexualidade – ou seja, fazem parte da constituição do organismo de uma forma tal que ele próprio não conseguiria se satisfazer, ou em outros termos, não conseguiria descarregar a excitação, mas, ao contrário, essa excitação passa a cumprir uma função que se confunde com sua própria manutenção. É importante lembrar que estas necessidades surgem devido à complexidade do organismo e que esta complexidade também se revela na ação de descarga, por isso, Freud acrescentou o termo ‘específica’, para a ação que pode satisfazê-las. Ações anárquicas ou aleatórias não conseguiriam essa finalidade.

Diante desse panorama, as exigências da vida são colocadas no polo externo, no caso de Assoun, ou no polo interno, no caso de Laplanche, criando um tensionamento ao qual voltaremos adiante.

Podemos apresentar a contribuição de Rouanet (2003) para tornar esse panorama ainda mais amplo. Todavia, ele não se detém sobre as exigências da vida, mas sim sobre a Ananke, considerando-a como necessidade externa, a partir da apropriação feita por Freud da ideia de Multatuli:

Freud modifica sensivelmente o conceito de Ananké. Ela é, para Multatuli, a necessidade natural como um todo, sem nenhuma distinção entre natureza interna e externa. Para Freud, Ananké é a natureza externa, em oposição à natureza interna do homem, onde a vida pulsional reina sem partilha. (ROUANET, 2003, p. 30)

O argumento de Rouanet se baseia no uso que Freud fez do termo Ananke associado ao significado de ‘necessidade externa’ ou ‘realidade externa’, conforme acima. Em Multatuli, sua caracterização seria mais abrangente e sua posição poderia ser vista como a própria forma de funcionamento da natureza:

Ela [a necessidade] produz perenemente algo de novo através de uma variação infinita de suas permutações, e cada figura nova que ela engendra é uma consequência necessária da estrutura que veio antes. (MULTATULI, apud ROUANET, 2003, p. 30)

Rouanet também destaca que em Freud a Ananke vai além da necessidade ligada às leis naturais, comportando também o sentido de condições aversivas: “Ananké não é apenas um conjunto necessário de leis naturais, como pensa Multatuli, mas também coação, sofrimento, dureza, escassez, *Lebensnot*.” (ROUANET, 2003, p. 31).

O outro deus, Logos, segundo Rouanet, foi igualmente modificado por Freud, se comparado com o conceito na obra de Multatuli:

Para Multatuli e para Freud, Logos é a razão secular, que substitui o mito e a religião. Para ambos, Logos pode melhorar as condições de vida do homem. Mas para Multatuli, essa melhoria se dá eticamente, pela aplicação à realidade social da mesma normatividade que rege as ciências físico-matemáticas: o imperativo da verdade. [...] Para Freud, o alcance prático de Logos se dá pela transformação material do mundo. (ROUANET, 2003, p. 30)

A concepção de Logos propagada por Multatuli possui um clamor de verdade aplicado à sociedade e às condições de vida social, destacando que ele próprio vivenciou a injustiça do sistema colonial holandês, em Java. Logos é uma divindade, mas é também um programa de combate à mentira, embora não seja ligado ao saber, e sim à ‘necessidade de saber’:

Como servimos Logos? Buscando-o, buscando a verdade. Quando o ofendemos? Quando desprezamos a verdade... Qual o melhor rito para conservar vivo o sentido dessa religião? Pensar, refletir, usar a lógica e a razão. Quem usa a razão, serve a razão, e a razão vos libertará [...] Saber? Não. A necessidade de saber – a esplêndida imperfeição, que nos incita a aperfeiçoar-nos – é, como a fome, a dor, a dissolução ininterrupta, um atributo humano e ao mesmo tempo uma precondição de nossa existência. Logos não precisa de nenhum saber: ele se exprime. Suas descobertas se anunciam nos fatos. (MULTATULI, apud ROUANET, 2003, p. 29)

Evidenciamos nesse trecho o papel de Logos de aplicar a razão diante das necessidades: “a fome, a dor, a dissolução ininterrupta” e

não é por acaso que Multatuli capturou o interesse de Freud, pois aborda uma problemática cara à psicanálise.

Com base no exposto até aqui, podemos concluir o que segue.

Inicialmente, temos um problema de compreensão de texto porque a expressão usada para a tradução de *Not des Lebens*, até 1900, foi ‘exigências da vida’, em português. Em outros idiomas também foi adotado o mesmo sentido, por exemplo, em inglês, *the exigencies of life*, em espanhol, *exigencias de la vida* ou *apremio de la vida*, e em francês *l’urgence de la vie*. Entre 1913 e 1916 a tradução de *Not des Lebens* foi ‘necessidade da vida’ ou “necessidade que domina a vida’ e seus correlatos nos outros idiomas. As possibilidades de tradução podem até mesmo descaracterizar a expressão, como o uso de “por força das circunstâncias” (FREUD, 1996h, p. 287), por exemplo, pois isso destoa do contexto da obra de Freud onde este termo é utilizado. De fato, a palavra alemã *Not* admite como tradução ‘necessidade’, ‘urgência’ e ‘miséria’ (LANGENSCHIEDT, 2011). O problema da diferença de tradução é que se pode pensar que Freud se referia a duas coisas distintas, embora ele próprio tenha empregado sempre a mesma palavra. É digno de nota que Gabbi Jr. utilizou ‘necessidade da vida’ e não ‘urgências da vida’, para traduzir *Not de Lebens*, conferindo maior clareza ao texto freudiano (GABBI JR, 1977).

Então, em nossa concepção, trata-se de ‘necessidade’, mas, justamente por isso, há ‘exigência’ associada como um atributo inerente à própria necessidade. Não seria necessidade se não representasse exigência. É no texto *Formulação sobre os dois princípios de funcionamento mental*, de 1911, que esta noção aparece claramente: “exigências imperiosas das necessidades internas.”⁸ (FREUD, 2010a, p. 83), quando Freud retoma a ideia já presente no *Projeto...* e na *Interpretação...* de que são as necessidades que modificam a tendência ao repouso psíquico. Os termos utilizados

⁸ “*gebietenischen Forderungen der inneren Bedürfnisse*”

por Freud para qualificar a Necessidade também dão a entender esse caráter exigente: implacável, soberba, real necessidade.

Contudo, podemos constatar que não existe um conceito de Necessidade na obra freudiana, apenas noções que a caracterizam de uma forma ou outra, conforme demandado pelo argumento que está sendo desenvolvido. Um conceito de Necessidade poderia ser estabelecido e, neste sentido, A. Reines realizou uma contribuição para constitui-lo: “‘Necessidade’ é o princípio em virtude do qual a causalidade natural é fixa, permanente e inalterável; ou em outras palavras, eventos de razão metafísica no universo ocorrem de acordo com as leis da natureza⁹” (REINES, 1990, p. 46, tradução nossa). Para sermos consistentes com a teoria freudiana, podemos concordar com o começo e o fim deste conceito de Reines, mas não com a ideia de “razão metafísica”, pois isso seguramente se afasta da perspectiva psicanalítica, visto que Freud prescinde de uma metafísica para explicar a vida, buscando referências apenas na biologia e no domínio da natureza. Além disso, é preciso situar aí também um conjunto mais amplos de necessidades, conforme pode-se deprender da análise dos textos, feita acima: subsistência, sem dúvidas, mas abrigo, segurança, conforto... devem ser incluídos e aqui não se trata propriamente de leis naturais.

Quanto ao caráter externo ou interno da necessidade, ou da *Ananke*, é possível seguir o texto de Freud e reconhecer com Assoun e Rouanet, que ele as considerava externas, por um lado, e que quando queria se referir à necessidade interna, utilizava o termo *Bedürfnis*. Mas, por outro lado, quando *Ananke* é utilizada no sentido de lei natural, não faz sentido pensar na distinção interno/externo porque o homem está inserido na lei natural, do mesmo modo que ela nele, qual moeda que não prescinde de nenhuma face. Em *Além do princípio...* esta posição também fica evidenciada. Em termos gerais, então, é de Necessidade em um sentido amplo de que se trata e que se apresenta

⁹ “‘Necessity’ is the principle by virtue of which natural causation is fixed, permanent, and unalterable, or in other words, the metaphysical reason events in the universe take place according to the laws of nature.”

tanto externa quanto internamente. A questão interno/externo sempre tem destaque na psicanálise e a banda de Moebius é um instrumento útil para pensar sobre ela. A partir dessa conclusão, a observação feita por Rouanet de que Freud tomaria a Necessidade como externa e que em *Multatuli* ela seria interna e externa, não se sustenta. Tampouco a ideia de que neste último não haveria o caráter de ‘coação, sofrimento, escassez’ associado à Ananke, pois como destacado acima, “a fome, a dor, a dissolução ininterrupta” são atributos da Necessidade, utilizados em sentido semelhante em Freud e em *Multatuli*.

Por fim, no *Mal estar...*, Freud compõe um novo casal, como sendo os pais da humanidade, Eros e Ananke, conferindo também ao princípio libidinal de ligação papel de destaque na constituição da vida. Em uma próxima oportunidade seria relevante empreender essa análise, considerando que no *Banquete*, de Platão, o Amor e a Necessidade são constantemente evocados, o que renderia uma interessante discussão.

Referências bibliográficas

ASSOUN, P.L. **L’entendement freudien**. Logos et Anankè. Paris: Galimard, 1984.

_____. **Introducción a la metapsicología freudiana**. Buenos Aires: Paidós, 1994.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud**. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. Lembranças encobridoras. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud**. v. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. Interpretação dos sonhos. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud**. v. V. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud**. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

- _____. Resposta a um questionário sobre leitura. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud.** v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996e.
- _____. Leonardo da Vinci e uma lembrança de infância. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud.** v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996f.
- _____. Totem e tabu. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud.** v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996g.
- _____. Reflexões para os tempos de guerra e morte. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud.** v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996h.
- _____. O problema econômico do masoquismo. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud.** v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996i.
- _____. O futuro de uma ilusão. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud.** v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996j.
- _____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros escritos (1911-1913);** tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010a
- _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916).** tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- _____. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917);** revisão da tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.
- _____. **História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920);** tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.
- _____. **O eu e o id, autobiografia e outros textos (1923-1925);** tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010e.

- _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010f.
- LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 1985.
- MILL, J. S. Grote's Plato. In: _____. Essays on philosophy and classics. **Collected Works**, v. XI. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- PLATÃO. **Diálogos: O Banquete, Fedon, Sofista, Político**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores)
- _____. **Timeu**. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de estudos humanísticos, 2011.
- REINES, A. J. Freud's Concepts of Reality and God: A Text Study. Source: Hebrew Union College Annual, Vol. 61 (1990), pp. 219-270 (disponível em <http://www.jstor.org/stable/23508177>)
- ROUANET, S. P. **Os dez amigos de Freud**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Capítulo V

Freud leitor: o inquietante e a realidade psíquica

João Coviello ¹

*O que mais intrigava a Freud na enorme
estátua de Michelangelo era exatamente o fato
de intrigá-lo tanto.*
(Peter Gay)

Introdução

Marcel Duchamp deu de ombros quando ficou sabendo que o historiador da arte e escritor italiano Arturo Schwarz publicaria um livro apresentando uma teoria sobre a paixão adolescente e incestuosa do artista por sua irmã Suzanne. Teeny, esposa de Duchamp, insistiu para que o artista escrevesse uma declaração negando a história. Segundo seu biógrafo, Calvin Tomkins (2013, p.496), Duchamp não quis qualquer censura:

Mesmo que a teoria de Schwarz fosse uma “besteira”, segundo Duchamp, o homem tinha o direito de ter sua opinião, e em certo sentido (no sentido duchampiano) era possível até que Schwarz estivesse acrescentando elementos novos ao processo criativo que Duchamp havia iniciado. Como diria Duchamp em outra ocasião, o livro não era sobre ele – era o livro de Schwarz.

Curiosamente, o livro de Schwarz, publicado em 1969, chama-se *As obras completas de Marcel Duchamp*, mas não era sobre Duchamp,

¹ Doutorando em Filosofia PPGF - PUCPR

apesar de ser também um catálogo sistemático de suas obras. Esta tirada, aparentemente espirituosa, contraria propositadamente uma suposta verdade. Não é apenas uma tirada duchampiana, como tantas outras, poderia ser também uma tirada freudiana, ainda que Freud quisesse manter-se distante dos modernistas.

O grupo no qual Duchamp circulava, que incluía dadaístas e surrealistas, bem que tentou entrar em contato com Freud. André Breton, o líder dos surrealistas, foi a Viena, em 1921, para conversar com o psicanalista. Freud, porém, não se interessou pelo surrealismo e pela “escrita automática” inventada pelo grupo. Entretanto, o impacto d’*A Interpretação dos Sonhos* nessa geração de artistas se manteve para sempre.

É provável, portanto, que Duchamp tenha lido ao menos *A Interpretação dos Sonhos*, mesmo achando o texto de Schwarz, entremeado por citações de Freud e Jung, uma “besteira”. O que parecia estar em jogo, para Duchamp, era a *recepção* de sua obra. O comentário, involuntário ou não, sobre o livro de Schwarz, demonstra o quanto o artista francês estava atento às experiências psíquicas. Esse exercício de atenção ao inconsciente está na origem do surrealismo, tanto durante a criação da obra quanto na sua recepção por parte do espectador. Depois que ela se torna pública, a obra não pertence mais ao artista, muito menos sua interpretação. No artigo *O público de arte e o crítico*, Duchamp (2013, p.74) afirma que “o ato criador não é executado pelo artista sozinho; o público estabelece o contato entre a obra de arte e o mundo exterior, decifrando e interpretando suas qualidades intrínsecas e, desta forma, acrescenta sua contribuição ao ato criador”.

Parece ser esta a questão central do ensaio de Freud, *Das Unheimliche* (“O Inquietante”), de 1919, que será analisado neste artigo. O Freud leitor estabelece contato entre as obras que leu e o mundo exterior, acrescentando, assim sua contribuição. A atenção para as datas é importante. Breton foi a Viena no verão de 1921, com o *A Interpretação dos Sonhos* na ponta da língua. Nem assim Freud deu bola para suas teses. Nem assim Breton deixou de continuar

suas experiências com os sonhos, nem aos exercícios com a escrita automática, que, acreditava, o levariam ao inconsciente.

É a partir da relação ambígua de Freud com a arte e os artistas que se pretende demonstrar que seu ensaio *Das Unheimliche* é uma contribuição à *estética da recepção*, enquanto relação dinâmica entre autor, obra e leitor. O *ato da leitura* e o impacto dele sobre o leitor, parece estar no centro desse texto de Freud, que lembra a tese de Duchamp: o leitor também realiza a obra.

Pretende-se, também, analisar o que levou Freud a pesquisar o tema da estética, escrito num período de sentimentos confusos, provocados pelas dificuldades resultantes da Primeira Grande Guerra (1914-1918). Mesmo num período de grande ruptura, angústias e apreensão, Freud conseguiu elaborar uma série de textos determinantes para o percurso teórico da psicanálise. Dois aspectos, no entanto, se destacam: 1) seu *Das Unheimliche* é um exercício ensaístico que contém todos os elementos desse gênero literário; 2) nele aparece uma atração pela literatura fantástica, principalmente a do século XIX.

Talvez Freud tenha escolhido o ensaio como suporte por causa da possibilidade da escrita livre, sinuosa e polissêmica, como disse Paulo Roberto Pires (2018, p.5), ao enumerar “os elementos que até hoje fazem a graça do ensaísmo: a mistura de referências, narrativas e reflexões, a escrita livre que interpela diretamente o leitor e, por fim, um insuspeito senso de humor”. Pires se refere a Montaigne (1533-1592), criador do ensaio como gênero literário, quando se mudou definitivamente para suas terras e passou a se dedicar à leitura, à reflexão e a compor seus textos, que reuniu em três volumes batizados de *Ensaaios*. É recorrente a imagem de Montaigne, solitário em seu aposento na torre principal de seu castelo, cercado por seus livros e abandonado às próprias reflexões. É possível pensar em Freud durante o período da Guerra, longe dos filhos, amigos e discípulos. *Das Unheimliche* possibilitou a Freud dar livre curso a sua escrita, tal qual o fez Montaigne.

A gênese de das *unheimliche*

No final da Guerra, em 1918, Freud estava cansado, relatou seu biógrafo Ernest Jones (1975, p.598-599). Durante a Guerra, porém, Jones espantou-se com a produtividade de Freud num momento tão precário como vivido naqueles anos. Em 1915, já havia iniciado sua avançada série de ensaios sobre a Metapsicologia. Em 1916, terminou suas exposições didáticas e publicou as *Conferências Introdutórias à Psicanálise*. Escreveu o ensaio sobre a gênese do masoquismo, “Batem numa criança”. Junto com tudo isto, ainda escreveu o texto canônico *Além do Princípio do Prazer*, publicado em 1920. Jones (p.599) completa:

Nesse interim, no entanto, valeu-se das suas horas de lazer, antes de viajar [*para tratamento de saúde*], para reescrever um velho ensaio seu que encontrara na gaveta. Era um ensaio interessante, intitulado “O Fantástico”, que publicou em *Imago* no final desse ano [1919].

Curiosamente, na sequência deste trecho, Jones (p.599) conta que Freud lhe confidenciou que o progresso durante as férias foi vagaroso, “porque *se sentia muito bem*” (grifos meus, JC). Sentir-se muito bem não o tornava produtivo para escrever. Freud parece demonstrar, neste caso, uma oposição entre bem-estar e criatividade. Percebe-se, também, o quanto é trabalhoso a tradução da palavra *Unheimliche* para o português.

É possível associar o retorno ao texto sobre estética e o papel consolador da arte em momentos complicados. Se Freud se mostrou intelectualmente produtivo durante a Guerra, o período foi, contudo, desalentador, principalmente por causa do seu prolongamento. Os filhos e muitos discípulos foram convocados. A vida em Viena tornara-se cada vez mais difícil: escassez de comida, inflação alta e frio. É possível imaginar Freud trabalhando em seu gabinete gelado e vê-lo preocupado com os filhos e amigos. Ainda assim, trabalhava em sua Metapsicologia. Quase sem pacientes,

Freud encontrou tempo e força para se dedicar ao *Das Unheimliche*. Num momento teórico, pessoal e histórico tão marcante, Freud encontrou tempo e atenção para terminar o ensaio. Pensar em estética naquele momento, teve um papel reconfortante. *Das Unheimliche* é decisivo para mostrar como Freud operava no terreno da estética. Segundo Renato Mezan (2006, p.443) “[Freud] privilegia precisamente o detalhe que não é levado em conta por essas outras disciplinas, para, partindo dele, reconstruir a trama do objeto”. É assim, segundo Mezan, com o “Moisés”, com o estudo sobre Leonardo da Vinci e com o ensaio sobre o *Unheimliche*.

Depois de tanto trabalho, momentos de solidão e agitação, parece razoável que, ao final da Guerra, estivesse cansado. Assim escreveu seu também biógrafo Peter Gay (1989, p.333): “Freud, como milhões de outros, viveu a Grande Guerra como uma ruptura destrutiva e aparentemente interminável”. Talvez por isso aqueles anos contribuíram para que continuasse a escrever e pesquisar. Gay (p.333) completa: “Estava atendendo a poucos pacientes, realizava apenas um mínimo de tarefas editoriais e não tinha congressos psicanalíticos a assistir. Como quase todos os seus seguidores estavam no exército, ele estava sozinho”. No próprio *Das Unheimliche*, Freud (2010, p.330) revela a dificuldade de trabalhar durante a Guerra: “Mas devo admitir que, por razões fáceis de imaginar, ligadas ao momento atual, não pesquisei a fundo a bibliografia para essa pequena contribuição”. Longe das bibliotecas, Freud entregou-se às suas próprias intuições.

A dificuldade de tradução de *unheimliche*

Na edição *standard* brasileira das obras completas de Freud, publicada a partir da edição *standard* inglesa, organizada por James Strachey, *Das Unheimliche* foi traduzido por “O Estranho”. A edição inglesa optou por “The Uncanny”. A tradução mais próxima de “uncanny” para o português é realmente “estranho”, mas há também outras entradas nos dicionários inglês-português:

fantástico (como utilizou o tradutor da biografia de Freud escrita por Ernest Jones), misterioso, sinistro. Esta explicação é do próprio tradutor brasileiro da edição *standard* (1996, p.275, nota explicativa). Há, contudo, outras opções. A tradução de Paulo César de Souza (2010, p.328) utiliza a palavra “inquietante”.

Luiz Alberto Hanns (1996, p.233), em seu *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, explica que *unheimliche*, “significa algo equivalente a ‘coisa inquietante’, ‘sinistra’, ‘macabra’, ‘assustadora’, ‘esquisita’, ‘misteriosa’, ‘estranha’, ‘fantasmagórica’, etc.”. Para esta análise, contudo, o objetivo é analisar o texto de Freud a partir de uma de suas perguntas de fundo: por que determinadas obras de arte nos provocam a sensação de “inquietação”? Neste sentido, a tradução de *unheimliche* por inquietante, como a de Paulo César de Souza parece a mais próxima. Segundo Hanns (1996, p.237-238):

No artigo “O Estranho”, Freud se ocupa detalhadamente do termo *das Unheimliche*, trazendo exemplos de dicionários, da fraseologia coloquiais. Apesar de o foco do artigo ser a investigação da sensação psíquica da inquietude perante “o sinistro”, Freud também investiga os recursos estilístico-literários habitualmente empregados por escritores para evocar a sensação de *Unheimlichkeit* [estranhamento], e traça paralelos dessas técnicas literárias com aspectos da teoria psicanalítica, notadamente com a questão do retorno do recalado.

A tradução francesa, de Marie Bonaparte e E. Marty, publicada em 1933, encontrou uma solução diferente. Bonaparte e Marty traduziram *Das Unheimliche* como *L'inquiétante étrangeté*, que, por sua vez, também pode ser traduzido de várias formas: *inquietante estranho*, *estranheza perturbadora*, etc. A tradução de Paulo César Souza como *O Inquietante* se aproxima da opção de Bonaparte. É ela que será utilizada neste artigo.

Das Unheimliche (1)

Segundo a nota do editor inglês das obras completas de Freud, James Strachey, *Das Unheimliche* foi publicado em 1919. Strachey (1996, p.273) cita uma carta de Freud a Sándor Ferenczi, “na qual diz que desenterrou um velho texto de uma gaveta e o está reescrevendo”. Strachey, em sua nota, faz outro comentário importante: “Não se sabe quando foi originalmente escrito e quanto mudou, embora a nota citada de *Totem e Tabu*, na pág. 300, adiante, mostre que o tema já estava presente em sua mente em 1913”. Strachey refere-se a um trecho na qual Freud descreve a “onipotência do pensamento” de um paciente que sofria de ideias obsessivas. Em nota a essa descrição, Freud (1996b, p.97, nota) diz que

atribuímos uma qualidade ‘misteriosa’ a impressões que procuram confirmar a onipotência dos pensamentos e a modalidade anímica do pensar em geral, depois de termos atingido uma fase em que, em nosso juízo, já abandonamos tais crenças.

Freud, portanto, já refletia sobre nossa capacidade de atribuímos a característica de “inquietante” a determinadas experiências que, no primeiro momento, nos parecem familiares. No *Das Unheimliche* ele as relaciona a determinadas obras literárias. Neste caso, a obra chave é o *Homem da Areia*, de E. T. A. Hoffmann (1776-1822). Esta escolha não foi feita por acaso. Para Italo Calvino (2004, p.49), *Der Sandmann* é “o conto mais representativo do maior autor fantástico do século XIX (1766-1822), o mais rico em sugestões e o mais forte em valor narrativo”. Calvino completa: “A descoberta do inconsciente ocorre precisamente aqui, na literatura romântica fantástica, quase cem anos antes que lhe seja dada uma definição teórica”. Parece natural que *O Homem da Areia* tenha inspirado Freud a escrever seu ensaio.

O Inquietante está dividido em três seções. Na primeira, Freud faz uma análise semântica do próprio termo, principalmente o

vínculo e a oposição entre *heimliche* e *unheimliche*. Na segunda seção, faz uma extensa análise do conto *O Homem da Areia*. Na terceira e última seção, Freud retoma o conto de Hoffmann e a experiência do inquietante no âmbito da vida e da arte.

Logo no primeiro parágrafo de *O Inquietante*, Freud (2010, p.329, tradução de P. C. Souza; doravante será citada apenas a página) buscou determinar os limites entre as preocupações do psicanalista e do especialista em estética. O psicanalista “trabalha em outras camadas da vida psíquica, e pouco lida com as emoções atenuadas, inibidas quanto à meta, dependentes de muitos fatores concomitantes, que geralmente constituem o material da estética”. Quando o psicanalista se interessa pela estética, o fará de um outro ponto de vista, normalmente negligenciado (*vernachlässigtes*) pelos especialistas. Freud falava dele próprio, revelando a contribuição que a psicanálise poderia trazer à interpretação das obras de arte. A compreensão do inquietante é uma dessas contribuições.

O inquietante, diz Freud (p.329), “relaciona-se ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror, e também está claro que o termo não é usado sempre num sentido bem determinado, de modo que geralmente equivale ao angustiante”. Freud parte do princípio de que pode existir um núcleo especial que justifique o uso do termo inquietante. Neste momento, Freud (p.330) estabelece seu objeto de pesquisa: “saber que núcleo comum é esse, que talvez permita distinguir um ‘inquietante’ no interior do que é angustiante”. Parece existir uma associação entre o inquietante e a angústia, que difere da estética clássica, ocupada das coisas belas e sublimes. A estética da qual Freud se refere não é positiva. Ao contrário, ela pode tratar do que é repulsivo e doloroso.

Freud, nesta primeira seção, (1) faz um exercício de análise linguística da palavra *unheimlich* a partir de sua evolução, mas, também, (2) procura “reunir tudo aquilo que, nas pessoas e coisas, impressões dos sentidos, vivências e situações, desperta em nós o sentimento do inquietante, inferindo o caráter velado do inquietante a partir do que é comum a todos os casos” (p.331). Estes dois

caminhos, diz Freud, levam ao mesmo resultado: “o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito *conhecido*, ao bastante *familiar*” (grifo meus, JC). Assim, desde já, Freud associa o inquietante ao familiar. O familiar torna-se inquietante, assustador. No entanto, Freud explica que a palavra *unheimlich* é o oposto de *heimlich* (familiar), e por causa disto concluímos que algo é assustador por *não* ser familiar. Há, contudo, certa incerteza neste momento, que levará Freud a detalhar outras hipóteses.

Freud tem o cuidado de consultar dicionários de outras línguas: latim, grego, inglês, francês, espanhol, italiano, português, árabe e hebraico. Todos coincidem de alguma forma: estranho, inquietante, sinistro, demoníaco, horripilante. No dicionário de língua alemã, consultado por Freud, *heimlich* tem as seguintes entradas: pertence à casa, ao não estranho, ao familiar, ao doméstico, ao íntimo, etc. Freud trata detalhadamente todas estas entradas presentes no dicionário. Apresentado desta forma, *heimlich* é o oposto de *unheimlich*. No entanto, Freud percebe uma sutil qualidade de *heimlich*: o fato de pertencer a dois grupos de ideias, não opostas, mas alheias um ao outro. Por um lado, refere-se ao que é familiar, por outro ao que é oculto. Freud cita Schelling (1775-1854): “*Unheimlich* seria tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu” (p.338). Freud confessa que esta frase traz algo novo, inesperado e encerra a primeira seção comentando sobre o caráter ambíguo da palavra *heimlich*, até coincidir com o seu oposto. “*Unheimlich* é, de algum modo, uma espécie de *heimlich*” (p.340). Sem dúvida, a definição de Schelling foi inesperada para Freud.

Na segunda seção, Freud pretende analisar como se dá a sensação do inquietante. Para tanto, escolheu um exemplo, o conto *O Homem da Areia*, de E. T. A. Hoffmann. Freud esperava que, com o exame de casos individuais do *unheimlich*, fosse possível tornar compreensível o conceito. Por isto faz, em seis páginas, uma detalhada síntese do conto.

O homem da areia

O conto fantástico, diz Italo Calvino (2004, p.9), é “uma das produções mais características da narrativa do século XIX e também uma das mais significativas para nós, já que nos diz muitas coisas sobre a interioridade do indivíduo e sobre a simbologia coletiva”. O fantástico, portanto, diz coisas sobre nós, ainda que de outra forma: “À nossa sensibilidade de hoje, o elemento sobrenatural que ocupa o centro de enredos aparece sempre carregado de sentido, como a irrupção do inconsciente, do reprimido, do esquecido, do que se distanciou de nossa atenção racional”.

Calvino (p.9) afirma que o tema do conto fantástico “é a relação entre a realidade do mundo que habitamos e conhecemos por meio da percepção e a realidade do mundo do pensamento que mora em nós e nos comanda”. Essa é a essência da literatura fantástica. Calvino (p.10-11) explica sua gênese:

Assim como o “conto filosófico” setecentista foi a expressão paradoxal da razão iluminista, o “conto fantástico” nasceu na Alemanha como o sonho de olhos abertos do iluminismo alemão, com a intenção declarada de representar a realidade do mundo interior e subjetivo da mente, da imaginação, conferindo a ela uma dignidade equivalente ou maior do que a do mundo da objetividade e dos sentidos. Portanto, o conto fantástico é também filosófico, e aqui um nome se destaca entre outros: Hoffmann.

A relação entre a realidade interior e a exterior está também no centro das preocupações freudianas. A escolha de *O Homem da Areia* para servir de exemplo da experiência do inquietante mostra a atenção que Freud dedicava à literatura fantástica. Por trás desse conto há uma outra realidade que tentará revelar. Assim como Freud fez uma síntese do conto de Hoffmann em *O Inquietante*, segue-se outra síntese, neste artigo, com recortes pautados na noção de *realidade psíquica*.

O conto de Hoffmann, publicado em 1817, começa com uma carta de Natanael para Lothar, amigo e irmão de sua noiva, Clara. Natanael tenta contar o que se passou: “Uma coisa horrível aconteceu comigo! Pressentimentos inquietantes, terríveis, ameaçadores, me passam pela cabeça como nuvens negras no temporal, impenetráveis aos raios alegres da amizade” (1986, p.12, doravante será citada apenas a página). Natanael começa sua história quando um vendedor, Coppola, entrou em seu quarto para oferecer instrumentos ópticos. Ele o chama de “vendedor de barômetros”. A partir desse episódio, Natanael começou a contar fatos de sua infância. Após o jantar, todos de sua família se reuniam no escritório do pai, onde ouviam suas histórias. Porém, em algumas noites, sua mãe ficava triste, e quando o relógio batia nove horas, dizia: “Vamos para a cama, crianças. O Homem da Areia está chegando, posso ouvir seus passos” (p.14). Certa vez, Natanael perguntou: “Mamãe, quem é esse Homem da Areia que sempre nos separa do papai?”. Sua mãe respondeu que não existe nenhum Homem da Areia: “Quando eu digo o Homem da Areia está chegando, quero dizer apenas que vocês estão com sono sem conseguir mais ficar com os olhos abertos, como se tivessem jogado areia em seus olhos” (p.14). Não satisfeito com esta resposta, perguntou à babá que cuidava de sua irmãzinha quem era o Homem da Areia. Ela assim respondeu:

Pois é, meu pequeno Natanael, então você não sabe? É um homem mau, que vem procurar as crianças que não querem ir para a cama. Joga punhados de areia em seus olhos, que tombam ensanguentados, e os apanha, os enfia numa bolsa, e os carrega para a lua para alimentar seus netinhos. Eles estão lá, empoleirados em seu ninho, com os bicos recurvados como o da coruja. E bicam os olhos das crianças que não são boazinhas (p.15).

Esta imagem do Homem da Areia, Natanael confessa na carta a Lothar, ficou gravada para sempre em seu espírito. Um dia, resolve se esconder no escritório do pai para verificar quem era aquele

visitante que deixava a mãe triste. Percebe, então, que o Homem da Areia é o velho advogado Coppelius, que almoçava algumas vezes com a família e causava grande pavor nas crianças.

Ao ver Coppelius, Natanael teve a certeza que o Homem da Areia era ele. Seu pai, contudo, sempre o recebia solenemente. Numa noite, escondido, Natanael percebeu que os dois vestiam longas túnicas negras. Seu pai abriu um armário embutido, no qual havia um fogareiro. Quando Coppelius se aproximou, uma chama azulada começou a arder. O pai e o advogado estavam transfigurados. “Olhos! Dê-me olhos! – gritava Coppelius com voz surda, ameaçadora” (p.22). Neste momento, Natanael gritou de pavor, sendo agarrado pelo advogado: “Pequena besta! Pequena besta! – rosnava entre os dentes”. Subitamente, Coppelius o joga na lareira e grita: “Nós temos olhos agora. Olhos. Belo par de olhos de criança”. O pai suplica para Coppelius deixar os olhos do filho. Natanael desmaia e quando acorda, semanas depois, percebe a presença da mãe. Pergunta com hesitação: “O Homem da Areia ainda está aí?” (p.23).

Após um ano, Coppelius retorna. A mãe empalideceu. O pai explica que será a última vez. Petrificado, Natanael foi conduzido pela mãe até o quarto. Por volta da meia-noite ouviu-se uma explosão. Natanael correu para o escritório do pai e o viu estirado no chão, morto. As irmãs choravam. A mãe desmaiara. Antes de também desmaiar, Natanael gritou: “Coppelius! Satanás amaldiçoado! Você matou meu pai!” (p.26). A carta se encerra com o jovem afirmando que o vendedor de instrumentos ópticos é Coppelius: “Sei que não estou enganado” (p.27).

O conto continua com uma carta de Clara a Natanael, desculpando-se por ler a carta anterior, endereçada a Lothar. Clara foi elegante ao não exagerar o engano de Natanael, que escreveu no envelope o nome de Clara como destinatário. Ainda assim, não resiste a mostrar as motivações *inconscientes* do noivo, que estudava em outra cidade:

É verdade que você não me escreve há muito tempo, mas estou convencida de que continua comigo no coração e na mente. Pois pensava em mim, com certeza, ao sobrescritar com meu nome uma carta para Lothar. Abri com alegria, e só compreendi o equívoco ao ler estas palavras: “Ah, meu querido Lothar!” (p.28).

Mesmo achando que não deveria ter continuado a ler a carta dirigida ao irmão, Clara se surpreende com o início e afirma que a descrição que faz de Coppelius é pavorosa. Ela oferece também uma interpretação à narrativa de Natanael:

Vou falar com toda franqueza: creio que todas essas coisas horríveis e apavorantes, relatadas por você, existem apenas em sua imaginação e que a parcela de fatos reais e concretos é muito pequena. (...) Era natural que sua mente de criança associasse o terrível Homem da Areia, da história da governanta, ao velho Coppelius, o qual, mesmo se você não acreditasse no Homem da Areia, permanece em sua memória como fantástico monstro, inimigo jurado das crianças. Seu comportamento misterioso, durante a noite, em companhia de seu pai, queria dizer, apenas, que eles praticavam alquimia, secretamente (p.30).

Mais adiante, Clara se aprofunda ainda mais na interpretação das experiências terríficas de Natanael:

Se existe potência que seja pérfida, sinistra e hostil em seus objetivos, e que tenha conseguido colocar dentro de nós sua garra para nos apreender e nos arrastar por caminho perigoso, nefasto – o qual espontaneamente não percorreríamos – se tal potência realmente existe, teria de se desenvolver dentro de nós mesmos, enquanto nós evoluímos. Teria de ocupar o nosso *eu*. (...) É o fantasma de nosso próprio *eu* que, através de seu íntimo relacionamento conosco e de sua profunda influência sobre nossa alma, nos precipita no inferno ou nos transporta aos céus (p.32-33, grifos do autor).

Em seguida, há uma terceira carta, desta vez de Natanael para Lothar, comentando a opinião de Clara sobre Coppelius e Coppola [*o vendedor de instrumentos ópticos*] existirem apenas em sua

mente, fantasmas de seu próprio eu, que desaparecerão se os encarar deste modo. O noivo fica espantado e ao mesmo tempo irritado com teorias tão sutis. Comenta sobre um curso que está seguindo com um professor chamado Spalanzani. Retoma o velho tema: diz não ver lógica, pois Coppola é italiano, Coppelius é alemão. Conta também que viu rapidamente Olímpia, filha do professor. No final, confessa que a carta de Clara lhe causou mal-estar, apesar de espantosamente sensível.

A partir de então, não haverá mais trocas de cartas, um narrador continuará contando na terceira pessoa a história de Natanael. Após os discursos de Natanael e Clara, o narrador assim se apresenta: “Seria impossível inventar algo mais surpreendente do que o sucedido com meu pobre amigo, o estudante Natanael, e que resolvi contar para você, amável leitor” (p.38). O narrador explica que resolveu começar a história de Natanael com três cartas, que o amigo Lothar lhe mostrou. “Então, resolvi *não começar* a história”, ele admite (p.41, grifos do autor). Há ainda algumas dúvidas, por isto ele utiliza o advérbio “talvez”, indicando alguma possibilidade, mas nenhuma certeza:

Talvez – ó meu leitor – você chegue a pensar que não exista nada mais extraordinário ou mais louco que a vida real, e que apenas o poeta esteja capacitado a apreendê-la, como se fosse vago reflexo de espelho mal polido (p.41).

O narrador concorda com Natanael quando disse que o “repugnante mercador de barômetros havia se introduzido em sua vida como poder hostil” (p.44). Todos notaram que Natanael estava diferente, divagando cada vez mais: “Todos os seres, e a vida inteira, não eram mais que visões e presságios para ele. Repetia sem cessar: todo homem que se julga livre é apenas brinquedo de potências tirânicas e ferozes, às quais é inútil resistir” (p.45). Natanael repetiu tanto que Coppelius era o princípio do mal, que levou Clara a falar seriamente:

Sim, Natanael, você tem razão. Coppelius é o princípio maligno, princípio hostil. Pode fazer coisas horríveis, é potência diabólica que entrou em sua vida, mas apenas enquanto não o banir de seu espírito e de sua mente. Enquanto você acreditar nele, existirá e atuará. Todo poder dele vem de sua crença nisso (pp.45-46).

Após um período com sua família, Natanael retornou a G. para terminar seus estudos. Seu apartamento ficava em frente à casa do professor Spalanzani. Passou a observar Olímpia durante horas, apesar de vê-la sempre na mesma posição. Nunca tinha visto corpo tão belo.

Coppola reaparece em seu apartamento para vender óculos e pincenês, que espalhou sobre a mesa. Natanael foi ficando cada vez mais apavorado. Resolveu comprar qualquer coisa para se livrar da visita incômoda. Pegou uma luneta e para experimentá-la apontou-a para o quarto de Spalanzani. Olímpia continuava sentada, como sempre. A partir de então não conseguiu deixar de pensar na filha do professor.

Dias depois, Natanael encontrou em seu quarto um convite para uma festa na casa de Spalanzani, com concerto e baile. Diziam que o professor apresentaria sua filha. A festa começou com convidados elegantes e Olímpia vestida com esmero. Ela tocou piano, cantou e deixou Natanael ainda mais encantado. Terminado o concerto, Natanael só pensava em dançar com ela. Não ligou para as mãos frias da moça. Apaixonado, a enlaçou e saíram dançando no salão.

Passou a viver só para Olímpia, apesar dos avisos dos amigos sobre seus gestos mecânicos, sua passividade, seu mutismo. Um dia, quando chegou à casa do professor, escutou um barulho que vinha do escritório. Eram as vozes de Spalanzani e de Coppola que provocavam aquela bagunça. Os dois brigavam, um puxava Olímpia pelos ombros, outro pelos pés. Coppola vence, atinge o professor, coloca o corpo nas costas e desce correndo as escadas. Olímpia estava sem os olhos. Spalanzani grita para Natanael:

Corre atrás dele, corre! Não fica aí parado. Coppelius roubou meu mais belo autômato. Depois de ter trabalhado vinte anos, e sacrificar minhas forças e minha vida! Os mecanismos, a linguagem, o andar, é tudo meu! Os olhos, os olhos é que roubei dele. Maldito, condenado! Corre atrás dele, me traz Olímpia de volta. Olha aí os olhos dela! (p.72).

Os olhos estavam no chão. Spalanzani joga-os em Natanael, que se atira sobre o professor. Os gritos atraem os amigos do estudante e outras pessoas, que conseguem separá-los. Natanael é amarrado e internado num manicômio. Spalanzani precisou se demitir da universidade por introduzir uma boneca de madeira no mundo das pessoas.

Natanael acordou na casa paterna, como se despertasse de um pesadelo. Em volta estavam Clara, Lothar e sua mãe. Tudo voltou a correr bem, Natanael e Clara se casariam em breve. Um dia, quando passeavam pelas ruas da cidade, a noiva sugeriu subir no alto do campanário e olhar as montanhas. O campanário projetava sua sombra sobre a praça do mercado. Lothar ficou aguardando embaixo. Clara percebeu um arbusto avançar para a entrada da torre. Instintivamente, Natanael pegou a luneta que trazia no bolso e soltou um grito de pavor. Gargalhando e gritando agarrou Clara com as mãos e tentou jogá-la da torre. Lothar, ao ouvir os gritos, subiu as escadas correndo a tempo de dar um soco em Natanael e salvar a irmã. Os dois descem correndo as escadas, enquanto Natanael permanece andando de um lado para o outro:

As pessoas se juntaram ao ouvir os gritos selvagens. Entre elas se destacava a figura gigantesca do advogado Coppelius, que acabara de chegar na cidade, indo diretamente para o mercado. Queriam subir para prender o louco, mas Coppelius começa a gargalhar e diz: Ora! Vamos esperar que desça sozinho! – e levantou o rosto como todas as pessoas (p.80).

Natanael se debruçou no parapeito, vê Coppelius, e grita as palavras que Coppola costumava usar, ao se referir aos

instrumentos ópticos: “Ah! Occhi belli! Occhi belli”. [*Lindos olhos*] E salta lá do alto. O advogado desaparece na multidão.

Das Unheimliche (2)

Para Freud (p.345), “essa breve síntese não deixará dúvida de que o sentimento do inquietante liga-se diretamente à figura do Homem da Areia, ou seja, à ideia de ter os próprios olhos roubados”. A experiência psicanalítica, diz Freud (p.346), ensina que o medo de perder os olhos provoca uma terrível angústia infantil: “O estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos nos ensinou que o medo em relação aos olhos, o medo de ficar cego, é frequentemente um substituto para o medo da castração” (p.346). O medo de Natanael está associado à morte do pai e o Homem da Areia, que sempre aparece para atrapalhar sua felicidade. Ele, segundo Freud (p.347-348), “separa o infeliz estudante de sua noiva e de seu melhor amigo, que é o irmão daquela; ele destrói seu segundo objeto de amor, a bela boneca Olímpia, e leva o próprio estudante ao suicídio, quando é iminente a sua feliz união com Clara, após tê-la reconquistado”. Tudo isto levou Freud a concluir que “o óptico Coppola é realmente o advogado Coppelius e, portanto, também o Homem da Areia” (p.346).

Hoffmann, “o inigualável mestre do inquietante na literatura”, segundo Freud (p.350), produz uma espécie de incerteza e, por isto, nem sempre sabemos para onde estamos indo. Ainda assim, para Freud, o elemento inquietante do *Homem da Areia* é resultado da angústia do complexo infantil da castração. Em extensa nota, Freud procurou ser mais preciso:

A elaboração realizada pela fantasia do artista não embaralhou os elementos de forma tal que não possamos reconstruir a sua ordem original. Na história da infância, o pai e Coppelius representam os dois opostos em que a ambivalência dividiu a imago paterna; um ameaça com a cegueira (a castração), enquanto outro, o pai bom, intercede pelos olhos do filho. (...) (p.348, nota).

Freud expõe duas considerações que conteriam a essência de seu ensaio sobre o *unheimlich*: 1) Se todo o afeto é transformado em angústia pelo recalque, poderá existir um grupo no qual o elemento angustiante é algo recalcado que retorna. Essa coisa angustiante seria o inquietante; 2) Se for assim, a natureza secreta do inquietante, o uso da linguagem fará o *heimlich* converter-se no seu oposto, o *unheimlich*. E, segundo Freud, esse *unheimlich* não será algo novo, mas algo familiar à psique, alheio a ela por causa do recalque. Esse vínculo com o recalcado esclarece a frase de Schelling, segundo qual o inquietante seria algo que deveria permanecer oculto, mas apareceu (p.359-360).

Freud chega, assim, ao problema central de seu ensaio: o efeito inquietante é atingido quando se apaga a fronteira entre fantasia e realidade. O aspecto infantil desse descompasso, visível também na vida dos neuróticos, é a “excessiva ênfase na realidade psíquica, em comparação com a material, um traço que se vincula à onipotência do pensamento” (p.364). O inquietante (*unheimlich*) é o que foi outrora familiar (*heimlich*). O sufixo *un*, para Freud, é a marca do recalcado.

A última seção do ensaio de Freud, Seção III, começa com um comentário fundamental para a compreensão da palavra-conceito *unheimlich*: apesar de ser correto que o *unheimlich* seja o oculto-familiar que vivenciou o recalque e dele retornou, nem tudo que é recalcado é inquietante por causa disso. Devemos estar prontos para outras condições que permitem o surgimento do sentimento inquietante. Como os exemplos de Freud foram retirados da literatura, ele sugere estabelecer a “distinção entre o inquietante que é vivenciado e aquele que é apenas imaginado, ou sobre o qual se lê” (p.368). Em relação a isso, Freud apresenta dois conjuntos de vivências nos quais a realidade está em jogo. De um lado, há coincidência entre desejo e satisfação (“podemos matar uma outra pessoa com o simples desejo”), mesmo assim, não se pode designar essa experiência como medo do inquietante. “Trata-se puramente,

diz Freud, de algo relativo à ‘prova da realidade’, de uma questão de realidade material” (p.369). É diferente, no entanto, “quando o inquietante procede de complexos infantis reprimidos, do complexo de castração, da fantasia do ventre materno, etc.” (p.370). No inquietante oriundo dos complexos infantis, o lugar da realidade material é tomado pela realidade psíquica: “Trata-se da efetiva repressão de um conteúdo e do retorno do reprimido, não de uma suspensão da *crença na realidade* desse conteúdo” (p.370, grifos de Freud). Por isto, o inquietante na arte é diferente do inquietante na vida real. O conteúdo da arte não está sujeito a *prova da realidade*. Freud conclui: “O resultado, que soa paradoxal, é que *na literatura não é inquietante muita coisa que o seria se ocorresse na vida real, e que nela existem, para obter efeitos inquietantes, muitas possibilidades que não se acham na vida*” (p.371-372, grifos de Freud em quase toda a frase).

O escritor tem a liberdade de coincidir ou se afastar da realidade; tem, também, a liberdade de evocar ou inibir a sensação do inquietante. Em algumas vezes é capaz de abalar nossa crença na realidade, a ponto de enfraquecer a fronteira entre realidade psíquica e realidade material.

Conclusão

No livro *Freud como escritor*, Patrick Mahony (1992, p. 114) faz o seguinte comentário sobre *O Inquietante*: ele é um ensaio “repleto de certezas e incertezas *sobre certezas e incertezas*” (grifo do autor). O ensaio de Freud é, de fato, intrincado e cheio de referências. O conto de Hoffmann também é complexo. Não é difícil considerar Hoffmann o duplo de Freud, tema tão caro ao psicanalista e um dos assuntos de *O Inquietante*

Esta relação entre os dois torna-se mais evidente porque o ensaio de Freud se tornou referência sobre a literatura fantástica. Para Ceserani (2006, p.13), a análise do conto de Hoffmann, empreendida por Freud, “é talvez o seu estudo mais agudo em

termos de argumento literário, importante para a evolução de suas teorias, mas também para aquilo que diz sobre mecanismos internos de uma obra narrativa de ficção”. Anos depois da publicação de *O Inquietante*, Tzvetan Todorov, em 1970, publicou um livro, *Introdução à Literatura Fantástica*, que inaugurou uma longa fortuna crítica sobre o gênero. Quase ao final de seu livro, Todorov (1992, p.169) faz a seguinte relação entre psicanálise e literatura fantástica:

Vamos mais longe: a Psicanálise substituiu (e por isso mesmo tornou inútil) a literatura fantástica. Não se tem necessidade hoje de recorrer ao diabo para falar de um desejo sexual excessivo, nem aos vampiros para designar a atração exercida pelos cadáveres: a Psicanálise, e a literatura que, direta ou indiretamente, nela se inspira, tratam disto tudo em termos indistintos.

Ao analisar a hipótese de Todorov, Noemi Moritz Kon (2003, p.206) lembra que a literatura fantástica instaurou “um curto-circuito no dualismo fantasia-realidade, ao afirmar paradoxalmente, e a um só tempo, esses dois polos”. Antes, portanto, da introdução por Freud “de um conceito inédito, a realidade psíquica, e de um novo território, o inconsciente”.

Há, além disto, o fato de Freud analisar uma categoria estética, o inquietante. Ernani Chaves (2017, p.7) destaca a importância, para Freud, “do tema da criação estética e do efeito das obras de arte sobre o espectador”. Para Chaves (p.11), *Das Unheimliche* é importante, pois “passou a ser reconhecido como sendo o único texto de Freud que escaparia ao determinismo da vida sobre a obra”. É natural, então, que *O Inquietante* tenha uma preocupação genuinamente estética. Schopenhauer também ampliou o conjunto de categorias estéticas: além do belo, do feio e do sublime, o filósofo incluiu o *excitante* e o *repugnante*. Outro exemplo é Kant, que refletiu sobre o nojo [*eke!*], segundo a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (1980, p.250).

Há razões, portanto, dos especialistas contemporâneos, como o historiador da arte e da filosofia Georges Didi-Huberman, voltarem-se para *O Inquietante*. Ele o utiliza para analisar o impacto das imagens sobre o espectador. A partir do ensaio de Freud, Didi-Huberman (2010, p.231) chega à noção de *desorientação do olhar*, que “implica ao mesmo tempo ser dilacerados pelo outro e ser dilacerados por nós mesmos”. O Natanael de Hoffmann parece sofrer dessa *desorientação do olhar*, na qual a própria Clara tantas vezes revelou. Há mais coisas ainda, segundo Didi-Huberman (p.231):

Em todo caso somos *ameaçados pela ausência*. Ora, paradoxalmente, essa cisão aberta em nós – cisão aberta no que vemos pelo que nos olha – começa a se manifestar quando a desorientação nasce de um limite que se apaga ou vacila, por exemplo entre a realidade material e a realidade psíquica (grifos do autor).

Estes filósofos, assim como Freud, estão falando da recepção da obra de arte. Por isto, não há como deixar de falar em psiquismo (ou de realidade psíquica). André Green (1994, p.100-101) explica:

Em matéria de psiquismo, o investigador que se propõe como finalidade o estudo das estruturas subjetivas *não pode excluir de sua pesquisa suas próprias estruturas subjetivas*. Mais ainda, estas podem tornar-se alavanca muito eficaz de sua conduta. Por conseguinte, a interpretação é sempre arriscada. Pondo em movimento suas próprias estruturas subjetivas, não por solicitação deliberada, mas por efeito inevitável, proveniente da própria natureza do objeto de pesquisa, ele próprio fica sujeito a efeitos de resistência a seu próprio inconsciente, devido a sua implicação no objeto de sua investigação! Pois pode acontecer que as descobertas resultantes afetem sua relação com seu próprio inconsciente (grifos do autor).

O ideal, afirma Green (p.101), é que isto não aconteça, mas é o tributo pago pela transgressão de se estudar o “universo oculto do artista”. É preciso reconhecer este risco e aceitá-lo. Por isto o livro

sobre a obra de Duchamp, citado na Introdução, *não* é sobre Duchamp. E o ensaio *O Inquietante* é mais sobre Freud do que sobre o próprio conto de Hoffmann.

O livro sobre Leonardo da Vinci que Freud publicou em 1910 sempre foi alvo de muitas críticas. Listas de enganos foram publicadas desde então, principalmente por historiadores da arte. No entanto, o livro nunca deixou de ser admirado por causa de suas falhas. Afinal, o livro trata do Leonardo *de* Freud.

Para Green (p.95), mesmo que a página em que Leonardo relata sua lembrança infantil – interpretada por Freud – tivesse se perdido, mas as pinturas e desenhos ainda fossem acessíveis, “a cumplicidade entre a arte da alma de Leonardo e a ciência da alma de Freud permaneceria inteira. Um e outro se encontrariam na realidade psíquica”.

Freud mostrou em seu ensaio que é um escritor-leitor capaz de embaralhar as duas experiências na elaboração de suas teorias. É difícil determinar qualquer fronteira entre o escritor e o leitor, entre a realidade psíquica e a material, e, principalmente, entre ficção e vida real, quando o que deveria permanecer oculto, aparece. Os fantasmas que habitavam o interior de Natanael também demonstram a fragilidade destes limites.

Referências bibliográficas

CALVINO, I. “Introdução”. In **Contos fantásticos do século XIX: O fantástico visionário e o fantástico cotidiano**. Organização de Italo Calvino Vários tradutores. A Introdução e os textos de abertura dos contos, de Italo Calvino, foram traduzidos por Maurício Santana Dias. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.

CESERANI, R. **O Fantástico**. Tradução Nilton Cezar Tridapalli. Curitiba: Ed. UFPR, Eduel, 2006.

CHAVES, E. “Prefácio: o paradigma estético de Freud”. In **Obras incompletas de Sigmund Freud: Arte, literatura e os artistas**. Tradução Ernani Chaves. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017.

DIDI-HUBERMAN, G. **O que nos vemos, o que nos olha**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUCHAMP, M. “O público de arte e o crítico”. In **A nova arte**. Organização Gregory Battcock. Tradução Cecília Prada e Vera de Campos Toledo. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

FREUD, S. “O Estranho”. In **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996a. Volume 17.

_____. “Totem e Tabu”. In **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Comentários e notas de James Strachey; em colaboração com Anna Freud; assistido por Alix Strachey e Alan Tyson. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996b. Volume 13.

_____. “O Inquietante”. In **História de uma neurose infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2010. Obras Completas, volume 14.

GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1989.

GREEN, A. **Revelações do Inacabado: sobre o cartão de Londres de Leonardo da Vinci**. Tradução Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1994.

HANNS, L. A. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

HOFFMANN, E. T. A. **O Homem da Areia**. Tradução Ary Quintella. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1986.

JONES, E. **Vida e Obra de Sigmund Freud**. Tradução Marco Aurélio de Moura Mattos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

KANT, I. **Textos Selecionados**. Vol. II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

MAHONY, P. **Freud como escritor**. Tradução Elizabeth Saporiti. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1992.

MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2006.

PIRES, P. R. “Apresentação”. In **Doze ensaios sobre o ensaio: antologia serrote**. Organização Paulo Roberto Pires. São Paulo: IMS, 2018.

TODOROV, T. **Introdução à Literatura Fantástica**. Tradução Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

TOMKINS, C. **Duchamp: uma biografia**. Tradução Maria Thereza de Rezende Costa. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2013.

Capítulo VI

Vida passional: a negatividade do prazer freudiano

Rosana Grushenka Nader da Rocha ¹

Introdução

A nosso modo de ver, a incessante busca de Freud por expressar em seu pensamento uma originalidade e ainda, o movimento de rearranjo de sua metapsicologia — em espécie o escrito de 1920² — o impelem, conscientemente ou não, em dado momento, ao manuseio inverso das teorias clássicas acerca das paixões humanas. Esse é o caso, por exemplo, da noção do prazer freudiano, cuja denominação, prazer, por si só, é causadora de certa equivocidade, um engano na interpretação, para o leitor que não se dispuser a percorrer a sistematicidade interna do pensamento freudiano, o seu movimento, sua peculiar constituição que, nem sempre é evidente.

Certamente que o engano no entendimento do termo não é o único, exclusivo, responsável pelas dificuldades impostas diante do texto freudiano de 1920 — texto esse que circunscreve em seu interior a polêmica noção; pulsão de morte — conceito gerador de boas intrigas no campo da filosofia e também no território³ dos praticantes da psicanálise em geral.

¹Doutoranda do PPGF-PUCPR rosananaderdarocha@gmail.com

²Referimos ao *Além do princípio do prazer*, (2010 [1920]).

³Falamos das instituições e escolas de diferentes vertentes dedicadas ao estudo da psicanálise em geral e a formação de psicanalistas.

Por outro lado, nos parece que, recai sobre Freud o ônus de teorizar em sua psicanálise; a liberação de Eros e desentranhar do prazer o estigma da desonra. Monzani abre essa via de entendimento em um escrito no qual esclarece a presença de uma expectativa que: “O desejo — por séculos escamoteado e reprimido — poderia, enfim, desabrochar e se realizar, na plenitude de sua essência. Seu *Telos* finalmente se concretizava.” (2005, p.159. grifo do autor).

Nesse sentido, seria possível dizermos que a ação humana orientada pela ânsia da realização do prazer efetivaria o projeto de felicidade para a humanidade, considerando desse modo que o prazer se descolava da marca da vergonha e da desonra. No entanto, há aqui uma suspeição. Vejamos a questão estabelecida por Monzani:

E o prazer, por seu lado, deixava o estigma da culpabilidade e do *opróbrio* a que fora sujeito por tanto tempo, obra de sucessivas doutrinas que o execraram sistematicamente. Essa visão, sedutora e lírica — resiste ao exame dos textos? Eros é realmente um agente liberador na teoria freudiana? A psicanálise veio mesmo desentranhar o desejo e permitir que ele se realize? O prazer pode adquirir, por fim, seu estatuto de positividade e inocência? (2005, p.159. grifo do autor)

Antes de tudo, acordamos com Monzani ao alertar para o fato que, quando tratamos de interpretar Freud a tarefa é apenas de aparência fácil. No exemplo citado em que pesem os argumentos do estatuto de positividade ou de negatividade do prazer, ele arrazoa que é necessário elucidar a complexidade da montagem do aparelho psíquico, seu modelo referente, seus princípios de funcionamento enfim, sua estrutura e finalidade.

Na regulação do aparelho psíquico freudiano Monzani identifica uma estratégia defensiva que visa a inexcitabilidade. Na verdade, um recurso, particularmente freudiano que em nada lembra a tendência à estabilidade contida na lógica fechneriana, pois, em Freud a extinção dos estímulos é a finalidade.

É, justamente, nesse particular destino do aparelho psíquico freudiano — inexcitabilidade correlata ao prazer—que vislumbramos uma relativa originalidade, de certo modo, dessemelhante, as teorias clássicas sobre o prazer que o antecederam — especificamente a narrativa platônica. E, por outro lado, embora se nutrido do pensamento de Fechner — princípio da conservação de energia —o uso que faz desse postulado é apenas parcial.

Bem, para nosso melhor entendimento da exposição de motivos de Monzani (2005), e ainda, atentos ao espaço que nos cabe aqui, faremos primeiro uma breve revisitação ao diálogo platônico no *Filebo*, objetivando acolher o contraponto a Freud ofertado por Monzani. Em segundo, seguiremos a orientação dada também por nosso guia neste trabalho e verificaremos a montagem do aparelho psíquico em Freud, especialmente, o uso da “Lei de Fechner”, por sua tentativa de estabilizar o aparelho. Acreditamos com isso ampliar os elementos que podem subsidiar um melhor entendimento da ideia de uma negatividade do prazer em Freud, interpretado por Monzani.

2 Revisitando Platão

De fato, a aproximação como texto de Freud, de 1920, nos mostra que a noção de prazer está vinculada à concepção do aparelho psíquico que por ele vinha sendo elaborado e finalmente estabelecido no referido texto, especificamente, articulado ao seu modo de funcionamento — evitação do desprazer.

Sobre isso é possível adiantarmos que, a referência, o modelo do aparelho psíquico freudiano é, desde os primórdios que impulsionam a metapsicologia⁴ o esquema do arco-reflexo, por ser

⁴Verificamos correspondência a Wilhelm Fliess com data de 13/02/1896, em meio a relatos da vida privada Freud diz: *tenho me ocupado continuamente com a psicologia — na verdade, com a metapsicologia*, na seqüência cita um estudo de L'Intelligence (1970) autoria de Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893). Especialmente sobre esta citação de Freud verificar: Luiz Eduardo Prado de Oliveira em *Pluralismo na Psicanálise* (2016), seção La naissance de la métapsychologie p.58-59.

dessa forma sabemos desde então que, a atividade sensório-motora, em sua potência máxima atua imediatamente, ou no modo adiado, como promotora da inexcitabilidade, cujo grau almejado é zero.

Sendo assim, é viável articular que o modelo de aparelho psíquico estabelecido na metapsicologia, ao demonstrar a presença de uma economia, seu aspecto quantitativo, nos remete a um traço distintivo de sua constituição, a saber; uma dada produção de efeito derivada da recepção das sensações e dos pensamentos, ou seja, o aspecto ou caráter qualitativo do aparelho, indicando que há coexistência de qualidade e quantidade, um trabalho de relação mútua, para o qual concorre o vivido, enfim, trata-se do psíquico. Monzani pontua claramente;

Esse aparelho está estruturado, por assim dizer, para funcionar automaticamente dessa maneira. Mas ele é um aparelho *psíquico* e, como tal, ele não só funciona de determinada forma, como *vivencia* essas operações elaboradas pelo aparelho. Pois bem, como o aparelho psíquico vivencia esse funcionamento do aparelho? Ele vivencia da seguinte forma: a descarga de excitação é sempre sentida como algo prazeroso, assim como o represamento e o aumento progressivo de excitação são sentidos como desprazerosos. (2005, p.161. grifos do autor)

Por assim ser, aqui no escoamento é o vazio e, a sensação é prazenteira, a vivência do prazer que advêm da perspectiva freudiana, está derivada da passagem distintiva, na mudança de estado: ocupado, cheio, repleto para o vago, o nada ou esvaziado.

Tomando como horizonte tal proposição, — Monzani interpreta a noção de prazer. Na verdade, um exercício de clareza, uma transmissão dirigida ao leitor. Para realizar esse esclarecimento invoca o exemplo platônico— teoria do prazer — cujo modelo de funcionamento apresenta clara oposição ao aparelho concebido, circunscrito por Freud. Relembrando; anotamos acima que o signo da finalidade psíquica em Freud, baseado no modelo repleção-vazio, é o nada das sensações.

Com o firme propósito de explicitar os critérios internos que balizam o pensamento de Freud e dando continuidade à interpretação do prazer, professor Monzani (2005), junta aos seus recursos didático-metodológicos, o diálogo que Platão apresenta no *Filebo*. A proposição é destacar que; entre este, o *Filebo* e *Além do Princípio do Prazer* há uma mudança de porte.

Mas, vejamos o contexto da narrativa do *Filebo*. Nosso propósito é compreender o contraponto, o modelo inverso oferecido por Monzani, a possibilidade de uma positividade do prazer, um encontro com a vitalidade.

Para tal exercício vamos nos servir da tradução do *Filebo*, de Muniz (2012) edição bilíngüe (grego-português), acrescentada de comentários e notas, do mesmo. Tomaremos desta produção, simplesmente aspectos inerentes a uma melhor compreensão do comentário e interpretação, do professor Monzani acerca de Freud.

Segundo o historiador Muniz, o diálogo apresentado pelo grego Platão (427 a.C.-347 a.C.) em seu *Filebo*, está localizado entre os últimos escritos, portanto um trabalho da maturidade, ou tardio como refere o comentador, sendo provável que tenha sido escrito vinte anos antes de sua morte aproximadamente.

Não apenas a data sofre de imprecisão, mas também o local onde teria ocorrido a conversa, bem como, tudo indica que o escrito é uma discussão em andamento, na qual o leitor é lançado. Muniz sugere a aplicação de reticências [...] para uso no início e no final do documento devido ao fato que a conversa não está finalizada ao término do registro e ainda, não há precisão sobre o seu começo.

Os personagens da conversa dialética são três; Sócrates que não carece de apresentação, Filebo — *Philebos*—“*amante da juventude*” — tido por muitos como um personagem fictício, construído sob medida para defender um hedonismo extremado. Filebo expressa sua palavra pouquíssimas vezes durante a conversa consta que passa boa parte do tempo descansando, é possível inferirmos uma ilustração do prazer no repouso. E, finalmente Protarco, jovem e hedonista, “mostra-se bem mais flexível que

Filebo; defende com firmeza suas posições, mas cede diante de argumentos convincentes” (MUNIZ, 2012, p.22). Bem, estando minimamente delimitado o contexto vejamos algumas cenas da conversa platônica.

De fato, o prazer é o tema central do *Filebo*, em relação a ele é que comparecem os temas do pensamento e do conhecimento. Muniz posiciona que: “O protagonismo é sem dúvida, o problema do prazer e seu lugar na vida humana” (2012, p.11). É em torno deles, prazer, pensamento e conhecimento que se dará uma dramática disputa cujo apogeu é o lugar de bem maior para todos os seres vivos. A tese de *Filebo* — que no momento descansava — proferida por Sócrates e, imediatamente contestada é a seguinte:

S: Bem, Filebo afirma que, para todos os seres vivos, bom é o agrado, o prazer, o deleite e o quanto for consoante com esse gênero. Na nossa contestação, não é isso, mas o pensamento, a inteligência, a memória e o que lhes for aparentado, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro, são melhores e têm mais valor que o prazer para tudo quanto for capaz de tomar parte nessas coisas; e essas são, dentre todas as coisas, o que há de mais útil para tudo o que existe; que existirá e que possa participar delas. (11c)

Dando seqüência ao diálogo Protarco se mostra reticente e alega; “sou forçado a aceitar, já que o belo Filebo se cansou”(11c). Sócrates insiste e convoca os jovens a indicar “o estado e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz” (11d).

Vale ressaltar que os estudos de Platão em torno do prazer vivido, da experiência do prazer, embora seja central no *Filebo* é uma linha de trabalho já posta e que necessitava ser explicitada, como o é, em sua natureza, ao modo de uma classificação. Entendemos na condição de um diálogo maior que visa estabelecer a existência de uma taxionomia para o vivido do prazer.

Vejamos do que se trata nas palavras do próprio Monzani:

Platão, para os nossos propósitos aqui, dividia os prazeres em puros e impuros. Os primeiros são aqueles perfeitos no seu gênero (como os da vista, da audição, do odor), que são bons e benéficos para o sujeito, e Platão, no *Filebo*, os acolhe como partes integrantes da vida feliz. Já os prazeres impuros são aqueles que estão sujeitos ao excesso, à falta de limite, ao descontrole. São aqueles obtidos por meio das satisfações gustativa ou sexual. Seu modelo, como já se disse, é *alimentar, digestivo*. Eles estão baseados no *modelo vazio-repleção*, mas, como se renovam incessantemente, o sujeito que a eles se entrega, Platão o compara freqüentemente a essas pipas furadas, às quais incessantemente colocamos um líquido que vai-se escoando. (2005, p.162. grifos do autor.)

Ora, retroagindo um pouco mais sabemos desde o *Banquete* que Platão é o interlocutor da falta, e apoiados na interpretação de Miranda podemos afirmar que; “só há desejo quando experienciamos a falta de algo e, inversamente, não há desejo lá onde não há nenhuma falta” (2007, p.156). O autor sustenta que o tema do desejo é um dos pontos em torno do qual gira não só o *Banquete* como vimos acima, acerca da interpretação da libido, mas ainda, outros diálogos platônicos e exemplifica justamente com o *Filebo*. Vejamos a posição de Miranda: “No *Filebo* (35a-b) ele (desejo-prazer) se insere no contexto das noções de vazio e repleção, ou seja, do estado de quem experiência sede e vontade de beber” (2007, p.156, nota 109. grifo nosso).

Porquanto, anotamos a expressiva diferença entre os modelos de Freud e Platão, ou melhor, a relação inversa entre ambos conforme Monzani destaca; uma mudança de porte: em Platão: vazio-repleção e, em Freud: repleção-vazio.

3 Reenvio a estabilidade

Como dissemos anteriormente, a teoria freudiana acerca do aparelho psíquico pressupõe uma complexidade de operações engendradas em princípios reguladores e correspondentes a

finalidades específicas. Também constatamos com Monzani que pensar essa complexidade significa, antes de tudo, considerar a fundamental abstração na qual se insere a condição inercial das tensões; sendo estas forjadas em:

Algo um pouco aberrante em termos biológicos, mas que Freud formula assim: o organismo o mais simples, o mais elementar, se recebe uma determinada quantidade de estímulos ou excitação, tende a descarregar imediatamente essa quantidade, evacua-la. (2005, p.160)

Todavia, para nosso propósito, convém lembrar que já em 1895⁵, Freud obstaculiza esse modo de desempenho do aparelho psíquico admitindo neste uma função secundária imposta pela urgência da vida, a realidade — respiração, fome e sexualidade — das necessidades vitais, *Ananke*, demandando suportar e reservar uma quantidade de excitações para as necessárias realizações do ciclo vital. É, exatamente, essa função secundária que reaparece em 1920 e Freud a denomina, — princípio da constância — do mesmo modo que havia feito no *Projeto*.

Monzani oferece ao princípio da constância o seguinte tratamento:

Princípio da constância. Todo o organismo tem, na verdade, duas fontes de excitação: externa e interna. No caso das excitações endógenas (fome, por exemplo), o princípio da inércia precisa ser modificado, adaptado, por assim dizer, porque, para aplacar a excitação, é preciso realizar uma ação, um ato específico (comer, por exemplo), que um organismo sem excitação alguma não tem condições de realizar. É necessário, portanto, que ele mantenha um nível médio, constante de excitação no seu interior, o maior possível, para que seja possível um desempenho eficiente do aparelho. (2005, p.161)

⁵*Projeto Para uma Psicologia Científica*, escrito originalmente em 1.895 e apresentado ao público em 1.950 na versão alemã.

A nossa percepção quando tratamos com Freud é de que se faz necessário rastrear, mesmo que minimamente, a ancoragem epistemológica de sua construção.

Sabemos que, acerca do princípio da constância, Gustav Theodor Fechner (1801-1887), é um interlocutor teórico privilegiado e está entre os raros referentes freudianos citados, nomeados e elogiados, por exemplo, em 1900, 1920 e 1925.

Fechner, nascido na Alemanha, foi médico, filósofo e professor de física na Universidade de Leipzig. Após um período afastado da universidade por problemas de saúde quando retornou assumiu a cadeira de filosofia. Em 1860, Fechner publicou *Elementos da psicofísica*. No ano de 1873, — ano em que Freud ingressava na faculdade de medicina— teorizou sobre o princípio da estabilidade, ou da conservação de energia, cuja formulação devemos ao físico Julius Robert Mayer (1814-1878), princípio este que na seqüência seria retomado por Hermann L. F. von Helmholtz (1821-1894).

Vale ressaltar, devido à importância para a composição da metapsicologia freudiana que Helmholtz foi um dos membros do famoso juramento fisicalista do qual também eram signatários Ernest W. von Brücke, orientador de estágios de Freud e Emil Du Bois-Reymond, justamente, os mestres da fisiologia que apoiaram o manifesto fisicalista, corroborado por Freud. Salientamos que o postulado principal dos fisicalistas consistia em que toda investigação acerca do organismo deveria estar consubstanciada por explicações físico-químicas. As exigências e os ideais científicos deste grupo marcaram de modo indelével as especulações teóricas e práticas freudianas.

Mais uma vez nos servimos do *Projeto* como ilustração, pois não se limitando teoricamente ao modelo neurológico, nessa ocasião Freud apresentou enunciados de caráter físico-mecânico incluindo: a referência às leis gerais do movimento (regulação inercial), às noções de quantidade (mensuração) e de partes materiais (sistema neuronal).

Nesse sentido, podemos pensar que de certo modo é a ideia de mensuração, implicada nas noções de quantidade, ou melhor, o aspecto econômico dos fenômenos psíquicos, um provável ponto de confluência entre os cientistas do século XIX, e o modelo metapsicológico de Freud.

A questão que Fechner, por exemplo, se colocava segundo Assoun era: “Como medir as sensações? Como introduzir, sob sua forma matematizada a mais rigorosa, a medida no vivido psíquico?”(1983, p.171).

Bem, para responder suas formulações Fechner equaciona expressamente — $S=k.logE$ — onde: S =sensação, k =constante[Weber] e E =intensidade de estímulo físico, melhor dizendo, correlaciona estímulo físico com a experiência psíquica. A relação entre magnitudes física e mental, ou a existência de regularidade entre fenômenos psicofísicos conferem a psicologia o ambicionado status de ciência autônoma. Sobre isso, Assoun salienta que:

Este momento é saudado como o triunfo do quantitativismo: enfim, ficava estabelecida uma relação constante e matematizada entre um dado físico e um fenômeno psíquico. Tornava-se então permitido passar, por um logaritmo, de um fenômeno físico e um fenômeno psíquico. Fechner vai ter uma forte influência nas pretensões ulteriores da psicologia científica.(1983, p.171).

Destacamos ainda que segundo Monzani e Carvalho (2015) Fechner teve um aluno de nome Siegfried Lipner, amigo da juventude de Freud e que ambos organizaram entre os anos de 1874 e 1875 um periódico de filosofia. É possível que nesse espaço de tempo tenham debatido sobre as concepções do professor Fechner.

De acordo com Laplanche e Pontalis (1967) o conceito fechneriano de tendência a estabilidade foi apresentado a Freud por Josef Breuer e posteriormente articulado por ambos com as explicações da sintomatologia histérica (1892-1895). Lembramos que acima ilustramos com o exemplo do *Projeto* o uso que Freud faz da tendência a conservação de energia uma *função secundária*

imposta pela necessidade da vida, a nosso ver um mecanismo secundário e defensivo. Ainda com Laplanche e Pontalis podemos ler o seguinte comentário:

Vemos assim que, apesar de um aparelho conceptual que pode parecer comum, os modelos de Breuer e Freud são muito diferentes. Breuer desenvolve o seu pensamento numa perspectiva biológica a que não falta verossimilhança e que anuncia as ideias modernas sobre a homeostase e os sistemas de auto-regulação. Em contrapartida, a construção freudiana pode parecer aberrante do ponto de vista das ciências da vida, na medida em que pretende *deduzir* um organismo com as suas aptidões vitais, as suas funções adaptativas, as suas constantes energéticas, de um princípio que é a negação de qualquer diferença de nível estável. (1967, p.458. grifo do autor.)

De outro modo, Monzani identifica uma estratégia defensiva no aparelho que visa a inexcitabilidade, este não deseja incomodar-se, irritar-se. A condição inercial— algo um pouco aberrante em termos biológicos — cumpre a condição regressiva de funcionamento e, no máximo zero de excitação o encontro é com o prazer, ou ainda, no desfecho do modelo “repleção-vazio” a vivência prazerosa se consolida não em serenidade, *ataraxia*, mas sim no *nada*. Na eloquente interpretação de Monzani sobre *o princípio do prazer* lemos:

Ele funciona tendo essencialmente uma orientação ‘mortuária’, pois, afinal, esse princípio que regula o aparelho psíquico quer expulsar, evacuar e, se possível, reduzir a zero o estado de excitação presente no aparelho. Ora, estar num estado de inexcitabilidade total não é exatamente o equivalente da morte? (2005, p.164. grifo do autor.)

Na verdade, em Monzani esta é uma análise essencial, uma interpretação fundante na qual constata a necessidade de nos liberarmos da ideia de um estatuto plenamente positivo do *prazer*, no qual o vivido é *felicidade*. Leiamos os seguintes termos ainda com Monzani: “A finalidade basicamente mortuária desse esquema não

pode mais ser escondida em nome de uma pretensa, mas ausente, positividade do prazer”. (1989, p.208-209). Nas palavras de Freud a citação que faremos é uma das exposições que faz da tese aqui discutida, vejamos:

O princípio do prazer, então, é uma tendência que se acha a serviço de uma função, à qual cabe tornar o aparelho psíquico isento de excitação, ou conservar o montante de excitação dentro dele constante ou o menor possível. Ainda não podemos nos decidir por nenhuma dessas concepções, mas notamos que a função assim determinada participaria do universal empenho de todos os viventes: retornar a quietude do mundo inorgânico. (2010, p.236-237)

Bem, com tal convicção, estabelecida definitivamente em 1920, Freud expressa uma particular concepção da vida passional, uma negatividade acerca do vivido, especialmente do *prazer*. Como vemos, acima, está presente um exercício da lógica do funcionamento e da genealogia do pensamento de Freud, ou como alerta Monzani (2005) *é preciso fazer jus ao radicalismo de Freud*.

Considerações

Na construção da narrativa de Freud observamos a permanência, de uma elasticidade de pensamento diante da necessidade de circunscrever a teleologia do aparelho psíquico. Sabemos que a citação acima está a serviço do estabelecimento da pulsão de morte e sua localização nesta obra é bastante significativa, pois Freud mesmo alega que será *mais agudo* do que o fizera até então.

Apesar disso, no corpo do texto, Freud (2010) repete a ideia de uma função reguladora que aponta para uma estabilidade do psiquismo ou conservar o montante de excitação dentro dele constante ou o menor possível. E ainda, marca o mal entendido do leitor dizendo-se indeciso e afirmando que não é possível decidir por nenhuma dessas concepções. Mas não sem nos causar certo incomodo; ao retornar com a ideia de princípio da constância e

radicalizar o estatuto do prazer na vida dos homens com o signo regressivo. Examinemos as palavras do próprio Freud:

Todos nós aprendemos que o maior prazer ao nosso alcance, o ato sexual, está relacionado à extinção momentânea de uma elevada excitação. Mas a ligação do impulso instintual seria uma função preparatória, que deve dispor a excitação para a sua definitiva eliminação no prazer da descarga. (2010, p.237. grifo nosso.)

Vimos que a atividade erótica em Freud está a serviço do prazer é fato, com todas as coisas que este, o prazer, contém em si enquanto mensageiro da inexcitabilidade, sendo esse, um acréscimo no arcabouço teórico sobre a finalidade da experiência do prazer.

Desse modo, sugerimos que, a luxúria admitida por Freud enquanto exercício da humanidade elimina a dor inerente ao acúmulo de excitação, mas, não apenas isso, ao eliminar a dor carrega consigo a projetada possibilidade de bem estar, eudaimonia, em razão de que a finalidade aqui não diz respeito à positividade do prazer, nem mesmo ao estado de serenidade, ataraxia, por ser atividade ligada se constitui enquanto função condescendente a realização do prazer freudiano.

Com Monzani elucidamos o movimento constitutivo das articulações de Freud. *O aparelho psíquico não age com a finalidade de produzir um estado positivo de bem-estar, mas sim no sentido de atingir a inexcitabilidade, o grau zero de excitação, o nada.* (2005, p.165).

Enfim, compreender um modelo estabelecido por Freud, não é exatamente uma tarefa simples, como adverte Monzani (2005). Muitas vezes somos compelidos a recorrer a um esclarecimento, rastrear o discurso, já que, embora, a narrativa de Freud tenha, a princípio, caráter explicativo — em parte, devido ao fato de posicionar-se ao lado das ciências naturais — um número significativo de vezes não encontramos citações ou mesmo nomeações das referências que contribuam para o entendimento das suas produções e que sejam ofertadas diretamente pelo autor.

A despeito de tudo convém ressaltar que; o uso vocabular freudiano não se dá de modo fortuito, afora algum deslize, as escolhas dos termos indicam certo aporte genealógico, uma ancoragem intencional e, ainda, nas palavras de Assoun, “tem notadamente por efeito revelar as afinidades secretas de Freud” (1978, p 151). Outrossim, não simplesmente por afeição pessoal, mas também por apoio epistemológico.

Na verdade expusemos, sumariamente, a concepção de prazer do psicanalista, estabelecida em 1920, e a, conseqüente, interpretação do professor Monzani em 2005 com isso, acreditamos ter exercido uma aproximação quanto ao entendimento que; o prazer, por seu caráter negativo é aquele que conduz, apresenta ao homem a proximidade do vazio da morte.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. M. *Eros e Tânatos a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

ASSOUN, P.-L. *Freud: A filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

_____, P.-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LAPLANCHE, J.e PONTALIS, J.B. *Vocabulaire de La psychanalyse*. Paris: PUF, 1967.

MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. 1ª ed. Campinas: UNICAMP, 1989.

_____, L. R. *O paradoxo do prazer em Freud*. In: FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs). *Freud na filosofia brasileira*. 1ª ed. São Paulo: Escuta 2005.

_____, L. R. e V. O. de CARVALHO. *Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza*. SCIENTIAE STUDIA, São Paulo, v.13, n.4, p.781-809, 2015.

PLATÃO. *Filebo*. 1ª ed. bilíngüe grego/português. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

Capítulo VII

A noção de sofrimento relacionado ao conceito de Trieb: uma introdução à metafísica de Schopenhauer e a metapsicologia de Freud

Suely Poitevin ¹

Introdução

O objetivo de nosso trabalho é proceder a análise filosófica da noção de *sofrimento* tanto na metafísica imanente de Schopenhauer, quanto na teoria metapsicológica da psicanálise de Freud, tendo como ponto de convergência o conceito de *Trieb* (impulso)², utilizado como articulador em ambas as teorias, ainda que talvez tenha assumido maior relevância teórica apenas na metapsicologia freudiana. Se, em Schopenhauer, todo sofrimento humano advém da tentativa de satisfação do querer ligado ao corpo como “objetidade” (*Objktität*) da Vontade, na medida em que a insatisfação predomina nessa relação de um “mero ímpeto cego” com os objetos da experiência, há que se pensar também o modo como isso acontece. E a chave para isso, como na metapsicologia, é o *Trieb*. Para ambos os autores, o sofrimento que resulta do

¹ Mestranda em Filosofia pela PUCPR, na linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise; Graduada em Psicologia pela Universidade Tuiuti do Paraná, possui Especialização em Psicologia Psicanálise e Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e atua como psicóloga clínica.

² A opção pelo uso do termo alemão *Trieb* neste texto, e não suas traduções usuais para o idioma português (isto é, impulso, pulsão e instinto), tem como objetivo preservar a terminologia original, frente às diversas traduções que historicamente confundem o leitor, para não correremos excessivos riscos de interpretação por parte do leitor.

deficitário regime de alimentação dos impulsos é positivo, enquanto o prazer é meramente negativo.

Sendo assim, neste contexto de interlocução entre a filosofia de Schopenhauer e a psicanálise de Freud e com a expectativa de ampliar uma compreensão teórica específica, analisaremos, paralelamente, o estatuto da noção de sofrimento relacionado ao conceito de *Trieb* sob as seguintes perspectivas, a saber: 1) a importância da noção de sofrimento relacionado ao conceito de *Trieb*. 2) as exigências de satisfação do *Trieb*, em relação à realidade percebida. 3) o funcionamento psíquico, *Trieb* e a noção de sofrimento 4) no mesmo sentido, a relação do *Trieb* com a realidade e o prazer.

As considerações que envolvem a noção de sofrimento mediante o conceito de *Trieb*, tanto na metapsicologia de Freud, quanto na metafísica imanente de Schopenhauer, contribuem para compreensão da condição humana frente ao excedente de sofrimento que é inerente à precariedade de nossa existência como seres não apenas conscientes, mas também autoconscientes. Para este filósofo, o sofrimento é o fundo de toda a vida.

Assim, a proposta deste texto é apresentar os pressupostos teóricos que contribuem para a interlocução entre estes dois autores, tanto em relação à possibilidade de compreender o conceito de *Trieb* da psicanálise de Freud, especialmente em sua *Metapsicologia* de 1915, quanto no contexto da Vontade inconsciente que dá o tom do pensamento fisiopsicológico de Schopenhauer, especialmente no contexto dos diversos complementos que escreveu a sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1818 com data de 1819. Tal como reconhecido por Freud, a sua filosofia já apontava para a importância da sexualidade e a inconsciência da vida mental. E é nesse mesmo contexto da renovação da vida (e o sofrimento implicado nesse processo), da sexualidade e da morte, bem como no do reconhecimento da atividade psíquica inconsciente, que podemos falar de sofrimento na clínica freudiana. Segundo Fonseca:

A individuação marcada pela sexualidade e pela morte corresponde a um triplo sofrimento relacionado ao desejo: a) Aquele que corresponde ao período em que o desejo permanece insatisfeito; b) satisfeito o desejo, o sofrimento que resulta da percepção de uma nova falta e c) caso o indivíduo realize a sua missão fundamental, a perpetuação da espécie, nasce um novo ser, que também será envolvido nos ardis do querer, sofrendo e fazendo sofrer (FONSECA, 2012, p. 44).

A citação acima é tirada de um contexto onde se faz perceber uma distinção fundamental entre os dois autores, a saber, a importância dada por Schopenhauer ao querer metafísico relacionado ao querer da espécie, enquanto Freud “parece separar dessas teses apenas o que permite pensar sobre as questões clínicas às quais está vinculado como psicanalista” (FONSECA, 2012, p. 45). Do mesmo modo, procuraremos, ao avaliar os contextos das obras de nossos dois autores, o psicanalista e o filósofo, levar em consideração não apenas as semelhanças, mas também as diferenças dadas nos objetivos e pressupostos de ambos.

1. A importância da noção do sofrimento relacionado ao conceito de *Trieb*

Para compreender a noção de sofrimento e sua relação primária com o conceito de *Trieb* na perspectiva metafísica da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) recortamos dos *Complementos* à sua obra máxima: *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1819, a concepção de que o Mundo é essencialmente Vontade e que todo sofrimento procede da Vontade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 21).

A noção de Vontade, segundo o pensamento de Schopenhauer, na condição própria do ser humano e na sua relação com o significado do sofrimento, especialmente, vinculado ao conceito de impulso (*Trieb*), é definida como um impulso cego, sem

fundamento e finalidade. Ela é, em si mesma, uma unidade que se objetiva na multiplicidade dos fenômenos do Mundo, o que implica em seu auto discórdia, isto é, na autofagia, na autodevoração, posto que ela está inteira em cada um dos fenômenos. É uma na pluralidade. Isso, segundo Flamarion C. Ramos, nos conduz imediatamente a pensar sobre os abismos desse Mundo, pois “só podemos vislumbrar o lado obscuro da existência de modo turvado” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 13).

A Vontade em si mesma é incondicionada, atemporal, insaciável, sem fundamento racional. No Mundo fenomênico ela aparece inteira em cada indivíduo e, com isso, também conflituosa, cindida, deste modo garantindo a dor e o sofrimento no âmbito da individuação. O auto dilaceramento da Vontade é a garantia de sofrimento tanto para as espécies animais quanto para a Humanidade. Nesta, há ainda um acréscimo de sofrimento dada a nossa capacidade ampliada de recordar e de antecipar os males do Mundo³.

Nesse sentido, a relação da Vontade com o sofrimento para Schopenhauer pode ter duas perspectivas distintas, ou seja: “uma seria a afirmação da Vontade de viver e outra como um fator que favorece a negação da Vontade” (BASSOLI, 2015, p. 353). Porém, segundo Sória (2012, p. 76) existe um único momento em que a liberdade da Vontade (entendida como coisa em si) poderá ter um fundamento, ou seja, “quando ela apresentar-se no Mundo fenomênico. A liberdade estaria, então, no ato individual da Vontade, ou seja, diante da possibilidade de negar a si mesma,

³ Reproduzo a nota de Fonseca (2012, nota 384, p. 176.): “A figura do **conflito** aparece, em Schopenhauer, em pelo menos dois níveis. O **primeiro** é a **auto discórdia do querer**, isto é, a divisão interna da Vontade em múltiplos impulsos, dos quais os impulsos fundamentais são a conservação (pela nutrição e pelo impulso sexual, em que o indivíduo é um momento da espécie e o interesse pessoal é a camuflagem do interesse coletivo) e o retorno ao inorgânico (a vida do organismo como adiamento da grande morte, mas repleta de pequenas mortes, como a reposição celular). O **segundo** conflito, derivado do primeiro, é o que se dá entre a potência dos estímulos internos do organismo e a causalidade do Mundo externo. De fato, como a Vontade está inteira em cada coisa, submetida à multiplicidade que corresponde à individuação, o conflito de forças, que é um confronto por hegemonia, é o que constitui essencialmente a objetividade da Vontade”.

fazendo uma supressão de seu próprio caráter, no rompimento da cadeia dos fenômenos da Vontade”.

Poderíamos, além disso, encontrar um fundamento da Vontade na seguinte máxima: “toda vida é sofrimento“, ou seja, para o filósofo, “ a vida é um “estado desafortunado”, um verdadeiro pesadelo cuja essência é “um sofrimento multifacetado”, uma vez que, o curso do Mundo é inteiramente independente da nossa Vontade” (FONSECA, 2012, p. 13).

Nesta perspectiva, em uma dimensão cósmica, podemos situar, a importância do *Trieb* por meio de duas vias, sempre de modo a conectar essas concepções teóricas ao problema do sofrimento, objeto deste texto. (1) A primeira via considera o impulso básico da espécie como expressão de um princípio irracional do Mundo, e a (2) segunda via expõe o *Trieb* como expressão da Vontade que se expressa no organismo e se manifesta à maneira de um psiquismo inconsciente ligado ao corpo, ao querer-viver, e, de um ponto de vista consciente, ao desejo equívoco (FONSECA, 2012, p. 22).

Sendo assim, se o organismo é esta imagem da Vontade, o corpo ganha então uma dimensão extraordinária, na obra do filósofo, pois é o ponto de convergência entre os Mundo como Vontade e como Representação. Portanto, o *Trieb* pode ser entendido, como um princípio irracional que expressa a essência do Mundo, como um querer que se caracteriza como algo que “pulsa na vida de todos os corpos orgânicos e inorgânicos do Mundo, sem reflexão, apresenta sua ânsia por viver a qualquer custo” (BARBOZA, 2007, p. 82). Enquanto o impulso, num sentido amplo, é em si mesmo inconsciente, uma Vontade originariamente cega que aparece na vida, no prazer de viver, e na vitalidade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 516). Ele surge para a autoconsciência das pessoas como aprovação, desaprovação ou indiferença por um objeto determinado. A Vontade é o elemento essencial para Schopenhauer, em contraposição ao Mundo como representação, que se baseia no conhecimento intuitivo (nesse sentido temos uma

situação paradoxal, pois tudo o que é material, é real, mas também apenas objeto para um sujeito que conhece).

Da mesma forma, para compreender a noção de sofrimento e sua relação com conceito de *Trieb* na perspectiva metapsicológica da psicanálise de Freud concentramo-nos na primeira tópica, onde encontramos o *Trieb* psíquico como representante de algo orgânico. O termo *Trieb* é de uso corrente na língua alemã e tem um sentido “polissêmico”, e faz seu aparecimento nos textos freudianos nos anos 1890. “É traduzido, como instinto, pulsão e, de um modo mais raro, como impulso (FONSECA, 2016, p. 14).

Partimos então do que o conceito *Trieb* (pulsão, impulso) veio significar para a psicanálise de Freud (1976a, p. 142), na primeira tópica apresentamos como:

Um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático e ainda, o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo.

Seguindo o ponto de vista fisiopsicológico, atribuímos importância, neste contexto, às características do *Trieb*, por ser uma “força constante” que impele à atividade, tem uma meta (*Ziel*) que é sempre de satisfação, sua fonte (*Quelle*) é o próprio organismo e seu objeto (*Objekt*) é variável.

Para uma compreensão deste conceito de uma forma mais ampla, optamos por citar Fonseca (2012) ao mencionar o *Dicionário comentado do alemão de Freud*, de Luiz Hanns, quando apresenta quatro dimensões entrelaçadas que aparecem no contexto natural, a partir do qual se destaca também, o aspecto fisiopsicológico da Humanidade e cada organismo particular. Em Schopenhauer, como em Aristóteles, a psique é coisa do corpo. O corpo, em especial na filosofia de Schopenhauer, ganha então uma dimensão extraordinária, pois é o ponto de convergência entre os Mundos como Vontade e como Representação. Sendo, portanto, o corpo a

condição do conhecimento da Vontade, assim como o que aparece no fenômeno como corpo e como ação do fenômeno é em si mesmo a Vontade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 373).

Apontamos então, as quatro dimensões citadas acima da seguinte forma: 1) O *Trieb* manifesta-se na natureza em geral: "É um princípio geral do ser vivente", "uma grande força que impele" tendo como "campo de investigação" a metafísica; 2) Paradigma biológico: é uma força "que se manifesta biologicamente", colocando em ação "os seres de cada espécie através da ação de estímulos ou impulsos nervosos;" 3) Fisiologia: é representado por "estímulos e sensações que se manifestam no corpo somático do sujeito, como se da biologia da espécie algo brotasse nele e o aguilhoasse; 4) Psicologia inconsciente e consciente: Algo que "se manifesta para o sujeito, fazendo-se representar ao nível interno e íntimo, como se fosse sua Vontade ou imperativo pessoal (FONSECA, 2012, p. 57).

Vale destacar que em referência a estas dimensões do *Trieb*, segundo Luis Hanns, Fonseca menciona no mesmo lugar a flagrante ausência do inorgânico nessa equação, pelo que uma das dimensões presentes tanto em Schopenhauer quanto em Freud fica como que obliterada no texto de Hanns. Mesmo que Hanns não conheça a obra de Schopenhauer, na qual o apoio e conflito dos diversos graus de exposição da Vontade no Mundo fenomênico é claramente estabelecido, há ainda o Freud de 1920. Em *Além do princípio de prazer*, o *inorgânico* e o *orgânico* apresentam também um conflito semelhante, que é ponto de origem da vida e dos organismos e determina a posição do *TodesTrieb* como uma espécie de "*Trieb* originário, o que explica, para Freud, as tendências de repetição, que equivalem ao retorno da matéria viva ao estado inorgânico originário dentro de um círculo vital" (FONSECA, 2012, p. 57). Essas tendências de retorno ao inorgânico, além de apontarem também para a entropia, já que Freud é claramente um materialista e não um metafísico da Vontade, apresentam um aspecto ainda mais acentuadamente entrópico. Não há "Nunc Stans" (eterno presente) em Freud, mas sim um tempo que escorre para o seu esgotamento

ainda que dentro da circularidade existente entre *TodesTrieb* e *LebensTriebe*.

Continuando, em certa medida, o pensamento de Freud (1920) destacamos que a noção de sofrimento está regulada pela quantidade de tensão desagradável que se estabelece nos processos mentais, assim como, automaticamente controlada pelo princípio de prazer (*Lust*). Esta tensão desagradável seria o resultado de qualquer situação colocada em movimento para aumentar a quantidade de excitação presente na vida mental. Desta forma, o sentimento pertencente ao desprazer estaria relacionado a um aumento na quantidade de excitação e o prazer, a uma diminuição (FREUD, 1976b, p. 17-18).

Portanto, se, na primeira tópica, Freud e sua primeira teoria pulsional, relaciona prazer-desprazer, poderíamos entender o desprazer como sofrimento psíquico, porém em *O mal-estar na civilização*, o psicanalista, faz uso do termo sofrimento, propriamente dito, destacando a importância de administrar o mal-estar gerado na vida em sociedade, onde a convivência faz parte da própria sobrevivência humana. Neste contexto, destaca três fontes originárias do sofrimento humano (FREUD, 1974a, p. 93).

A primeira fonte de sofrimento seria o nosso próprio corpo condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar a dor e a ansiedade como sinais de advertência, portanto uma estrutura frágil, passageira e com limitada capacidade de adaptação e realização.

A segunda fonte originária do sofrimento humano surge do Mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas, impondo regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade.

Por fim, o sofrimento considerado o mais penoso do que qualquer outro, advindos dos nossos relacionamentos com os outros homens. Como assinala Freud (1974a, p. 196), todo sofrimento se resume em sensação, em sensibilidade; pois só existe na medida em

que o percebemos, e só o sentimos como consequência de certos modos pelos quais nosso organismo está regulado. Algumas considerações sobre a noção de sofrimento psíquico na obra de Freud apontam para os conceitos de satisfação mediante a supressão de um acúmulo de estímulos anteriores. Portanto, para o sujeito na teoria da psicanálise, que está localizado além da natureza, definido como sujeito do desejo, desejo que está além da satisfação. Neste sentido, o que resta ao vivente é aceitar a implacabilidade de um mal-estar duplamente sofrido que se instala na civilização. Isso é facilmente observado quando aparece a dificuldade do sujeito em se adaptar às contingências da vida, ou quando as regras morais não conseguem regradar as satisfações pulsionais do sujeito em questão.

2. As exigências de satisfação do *Trieb* no contexto da realidade percebida

Segundo o pensamento de Schopenhauer, todo querer nasce de uma necessidade e a exigência de satisfação desta necessidade proporciona uma supressão apenas parcial do sofrimento. Sendo assim, nenhuma satisfação é permanente, ela é apenas o ponto de partida para um novo desejo diante de uma nova necessidade, pois uma vez satisfeita retorna em desejo renascido de mil formas e com ele nova necessidade ocupa o seu lugar (permanecemos sempre na Roda de Ixion).

Com a experiência de satisfação crescem as exigências, embora a satisfação última de um desejo é, apenas aparente, nada nos torna efetivamente contentes, pois, assim que um desejo é satisfeito surge outro e assim consecutivamente. Pois esta satisfação não pode de fato advir do objeto algum alcançado pelo querer.

Sendo assim, o desejo (o que se pensa querer) e o querer (metafísico) não tem limites, não tem meta, não tem finalidade ou alvo último e, por isso, estão lançados ao infinito. Para o filósofo, existem marcas que caracterizam o desejo (como um querer consciente), no sentido que ele aponta uma tensão reinante no

aparato psíquico que procura descarregar-se imperativamente. Lembrando, que segundo sua filosofia é através da linguagem que o desejo se desenrola infundavelmente no querer sempre mais. Conseqüentemente, a recorrência do sofrimento mediante a impossibilidade de satisfação dos desejos aparece no seguinte trecho do capítulo 38 de sua obra magna:

Em essência é indiferente se perseguimos ou somos perseguidos, se tememos a desgraça ou almejamos o gozo: o cuidado pela Vontade é sempre exigente, não importa em que figura, preenche e move continuamente a consciência. Sem tranquilidade, entretanto, nenhum bem-estar verdadeiro é possível. O sujeito do querer, conseqüentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

Mas como perceber essa realidade que se encontra atrás das aparências, que existe fora do espaço e do tempo? O Mundo com suas características e diversidades só existe para determinado sujeito a partir do que ele consegue perceber, ou seja, o que existe é somente aquilo que é percebido. Sendo assim, um objeto só existe em função de um outro, que por sua vez, também é relativo a um outro e assim ao infinito. Sendo que, sujeito e objeto mantém uma relação indissociável. Assim, se o sujeito se tornar inexistente, também o objeto se extinguirá (SCHOPENHAUER, 2014, p. 290).

Schopenhauer considera que o Mundo consiste no representar, o que implica afirmar que o mesmo está sob a dependência do sujeito. A percepção e experiência de cada ser humano dentro do Mundo torna-se, de concreto, a totalidade para tal sujeito. Segundo a filosofia de Schopenhauer, a realidade pode ser percebida pelo acesso ao corpo, acesso que conduz à realidade mais íntima.

A Vontade em Schopenhauer tem de fato um objeto, mas este objeto nunca é totalmente alcançado ou finalizado. A constituição da essência íntima da Vontade anseia repor incessantemente os seus

objetos de satisfação através de ações que visam à obtenção do prazer ou à fuga da dor. Daí encontramos a insaciabilidade da Vontade, no seu próprio querer.

Para que a realidade seja percebida, para que ocorra o conhecimento do Mundo externo, Schopenhauer parte da consciência. Parte da representação como “primeiro fato da consciência“, cuja forma primeira fundamental, mais essencial, é a divisão em sujeito e objeto, a forma do objeto sendo o princípio de razão.

A consciência é dívida em dois lados, uma parte é relacionada a nós mesmos (que é a Vontade), e parte é a consciência de outras coisas. Assim a consciência é conhecimento do Mundo externo através da intuição, isto é, do discernimento de objetos. Parte-se de uma forte excitação da atividade intuitiva do cérebro, sem qualquer excitação das inclinações ou afetos (SCHOPENHAUER, 2014, p. 325): O autor aponta para um antagonismo em relação à consciência, para ele quanto mais conscientes estamos do objeto, tão menos conscientes somos do sujeito. Por outro lado, quanto mais este ocupa a consciência, mais fraca e menos perfeita é a nossa intuição do Mundo exterior.

Por isso, toda a nossa consciência não é nada mais do que o meio através do qual o objeto intuído aparece no Mundo como representação. Desta forma, o estado de pura objetividade da intuição se torna aquele que pode nos fazer sentir positivamente feliz ou trazer inquietação, na medida em que a Vontade, através da mediação do intelecto, envolve a nossa consciência com desejos, emoções, paixões e preocupações.

Por outro lado, Freud apresenta a finalidade (*Ziel*) do *Trieb* como sendo sempre a de satisfação, que, por sua vez, só pode ser obtida eliminando o estado de estimulação da fonte (*Quelle*). Sendo assim, o desencadeamento de desprazer (ou, sofrimento psíquico) seria devido à quantidade de pressão (*Drang*) e de força que o *Trieb* exerce, quando as exigências não são possíveis de serem satisfeitas.

Segundo Freud, as vicissitudes do *Trieb* passam pelo alvo que é entendido por ele como sendo invariavelmente o de satisfação; porém, por decorrência das dificuldades de se obter meios adequados de satisfação, o caminho não se dá de forma direta e imediata, mas passa pelo objeto (que é aquilo no qual e pelo qual o *Trieb* procurará atingir o alvo). Este caminho encontra impedimentos, e esta é a razão pela qual Freud apresenta as vicissitudes do *Trieb* como sendo ao mesmo tempo as variedades de defesas contra a satisfação (FREUD, 1976a, p. 147). Tendo em mente a existência de forças motoras que impedem que um *Trieb* seja levado até o fim de forma não modificada, mostra assim, uma modalidade de defesa.

O objeto - *Objekt* - é a coisa em relação a qual ou através da qual o *Trieb* busca atingir sua finalidade. É o que há de mais variável num *Trieb* e, originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. O objeto não é necessariamente algo estranho: poderá igualmente ser uma parte do próprio corpo do indivíduo. Pode ser modificado quantas vezes for necessário no decorrer das vicissitudes que o instinto sofre durante sua existência, sendo que esse deslocamento do *Trieb* desempenha papéis altamente importantes. Pode acontecer que o mesmo objeto sirva para a satisfação de vários *Trieb* simultaneamente (FREUD, 1976a, p. 143).

Segundo Freud, embora a meta final permaneça imutável para todo *Trieb*, são muito diversos os caminhos que podem conduzir à mesma meta final, bem como ocorre satisfação parcial, ou, como é mais frequente, insatisfação. Nesse sentido, a relação do *Trieb* com o desprazer é destacada por Fonseca, que menciona o potencial desprazeroso do acúmulo de estímulos sem a devida descarga: “a partir do momento em que acumula energia, faz pressão por se descarregar”; sendo que isso pode ou não acontecer. Se tal não acontece, exige o esforço vital do psiquismo para tentar corrigir a dificuldade, tendo como meta o prazer, ou seja, a remoção dos estímulos psíquicos (FONSECA, 2012, p. 107). O autor

acrescenta que Freud também considera o *Trieb* sob o ponto de vista do prazer, pois pode “ocorrer uma estimulação leve (carga e descarga numa sucessão rápida) em um órgão pode ser percebida como agradável, o que está associado mais diretamente à sexualidade infantil e às preliminares da relação sexual.

Assim, há uma relação indelével entre *Trieb* e satisfação ou insatisfação. A satisfação é definida como uma redução da tensão provocada pela pressão (*Drang*). Em termos econômicos, a satisfação é obtida pela descarga de energia acumulada, regulada pelo princípio de constância. Este é, porém, o objetivo geral ou objetivo último do *Trieb*, em relação ao qual podemos distinguir objetivos específicos. Ligados a *Trieb* específicos, assim como podemos distinguir os objetivos intermediários, dito àqueles que possibilitam o atingimento do objetivo último. A partir dos *Três ensaios* e da descoberta da sexualidade infantil com seus *Trieb* parciais, a especificidade do objetivo pulsional passa a ser dependente tanto da fonte quanto do objeto, sendo que este último, “é o que há de mais variável na pulsão” (FREUD, 1976a, p. 121).

Dada a importância de que se reveste a noção de objetivo ou finalidade pulsional, ela é tratada com alguma distinção por Freud. A finalidade de um *Trieb* de autoconservação seria uma “ação específica”, isto é, aquela que eliminaria a tensão ligada a um estado de necessidade, o objetivo de uma pulsão sexual seria menos específico por ser sustentado e orientado por fantasias, o que talvez garanta mais sofrimentos, dada essa flutuação.

Freud aponta dois representantes psíquicos de *Trieb* já mencionados anteriormente: a *Vorstellung* (o “representante ideativo”) e o *Affekt* (o afeto). Cada um desses representantes pulsionais conhece destinos diferentes que obedecem a diferentes mecanismos de transformação. Freud aponta quatro destinos para quais os *Trieb* sexuais convergem no processo de desenvolvimento e no decorrer da vida, a seja: 1) Reversão ao seu oposto; 2) retorno em direção ao próprio eu (si mesmo) do indivíduo; 3) Repressão; 4) Sublimação (FREUD, 1976a, p. 121).

Freud considera, semelhantes, as vicissitudes das pulsões sexuais e dos afetos no que diz respeito a ambos carregarem uma quantidade de energia pulsional, com a função de descarga, no aspecto somático. Neste caso o mecanismo de transformação do afeto, caracteriza as seguintes questões clínicas, ligadas ao sofrimento: histeria de conversão, ideias obsessivas, neurose de angústia e melancolia.

Freud embora reconheça a importância da teoria do afeto para a clínica psicanalítica principalmente para a teoria do recalque, expressa certas dificuldades em aprofundar seus fundamentos neste momento da sua teoria. Entre os afetos estudados a ansiedade, angústia e o medo são, sem dúvida, o mais profundamente investigado na sua investigação clínica.

3. O funcionamento psíquico, *Trieb* e a noção de sofrimento

Destacamos da filosofia de Schopenhauer algumas considerações sobre a relação entre o funcionamento psiquismo, o *Trieb* e o sofrimento. Partimos da questão do intelecto relacionado à visão pulsional. Sem a Vontade, o intelecto não iria encontrar nenhum material e ocupação, uma vez que tudo o que é cognoscível é apenas a objetivação da Vontade. O próprio organismo é a visibilidade, a objetividade da Vontade individual, sua imagem, tal como ela se apresenta de maneira eficiente a si mesma naquele mesmo cérebro. Esta imagem é condicionada pela forma de conhecimento do cérebro, ou seja, espaço, tempo e causalidade. O intelecto expõe resultados imperfeitos e secundários, caracterizando assim a auto divergência da Vontade. A Vontade que se mostra como auto divergente não apenas entre indivíduos, mas também do ponto de vista da economia interna do psiquismo individual, o que é fonte de inúmeros sofrimentos, pois o nosso intelecto reconhece alvos desejáveis, os oferece à Vontade, mas não sabe de fato o que esta quer em geral (SCHOPENHAUER, 2014, p. 20).

A Vontade também se apresenta numa relação conflituosa consigo mesma, uma verdadeira discórdia, crava os dentes na própria carne e em toda parte digere a si um desenfreado processo de autofagia. O Mundo no íntimo é ela mesma e nada mais. “O Mundo externo é o seu espelho, e reflete sua irracionalidade na luta generalizada de todos contra todos, o homem é o lobo do homem” (SCHOPENHAUER, 1976, p. 307).

Portanto, segundo a filosofia de Schopenhauer a objetivação da Vontade tem importância inspiradora para a visão inconsciente. A prova disso, esclarece Fonseca (2014), sobre a importância em destacar alguns outros aspectos relevantes, principalmente o esforço do filósofo em mostrar a Vontade, exposta no organismo, como sendo um organismo biopsíquico. Sendo assim, a mente está enraizada no corpo, tendo como pano de fundo desse processo a noção metafísica de uma Vontade inconsciente, em relação á qual o intelecto é uma força meramente superficial.

Segundo Fonseca, a contemplação das tendências afirmativas no entanto, expõe com clareza a auto discórdia da Vontade no plano fenomênico, e isto é de uma importância extraordinária, pois esclarece a posição da destructividade no cerne da vida, o conflito íntimo entre a tendências psíquicas divergentes que fazem a “Roda de Íxion” girar de acordo com os motivos que se apresentam como iscas da efetividade frente ao psiquismo conectado à Vontade individual. Nesse sentido, o filósofo, concebe o funcionamento psiquismo consciente e a atividade intelectual como instrumentos dessa Vontade, o que reflete a característica desejanste do organismo como um todo, o que se repete por analogia em todo o âmbito fenomênico (SCHOPENHAUER , 2014, p. 57). No capítulo XIX do Tomo II a relação entre Vontade e consciência aparece do ponto de vista da relação secundária e subordinada da segunda em relação à primeira, identificada à totalidade do organismo.

A segunda consideração, que podemos destacar, no que se refere à forma como o psiquismo se apresenta à Vontade seria por meio de duas vias: a via do corpo (organismo) a via da ação da

Vontade. O corpo é justamente o que surpreende a Vontade agindo como um tripé cego. Disso se entende que o conceito de realidade depende inteiramente de uma determinada posição psíquica inconsciente frente a efetividade (fazer efeito do sujeito que conhece). O corpo é, pois, objeto imediato na medida em que é um mero conjunto de sensações dos sentidos que advêm da ação dos outros corpos sobre si. Cada ato de Vontade corresponde a um movimento corporal. Segundo Sória (2012, p. 64):

O conhecimento do corpo se caracteriza por um duplo aspecto, ou seja, é dado mediatamente como representação, ou imediatamente (isto é, sem a mediação do entendimento) como Vontade. No que concerne ao primeiro aspecto, o corpo é um objeto como outro qualquer, subordinado ao princípio de razão. Seus atos e movimentos são tomados como modificações que ocorrem em qualquer objeto do sentido externo, isto é, como efeito que se liga a uma causa.

O corpo assim entendido, está submetido às formas da representação. Por conseguinte, Sória (2012, p. 64):

Ao lado do exercício do entendimento no conhecimento do fenômeno (que o condiciona às formas da representação), o corpo pode ser conhecido como objeto imediato, sem a interposição das formas do entendimento, identificando-se assim com a Vontade, isto é, com a essência íntima que fundamenta a existência do conhecimento do corpo. Pois a essência dos fenômenos somente pode ser conhecida nos atos corporais.

Com efeito, parece que essa inestancável e sempre renovada insaciabilidade da Vontade se manifesta não somente na matéria em geral, mas em cada fenômeno específico ou em todas as objetivações da natureza e do Mundo.

Daí pode-se compreender porque a Vontade, tal como Schopenhauer a concebe, pode ser intuída, mas jamais conhecida pelo fio lógico do raciocínio ou dos conceitos abstratos da reflexão. Enquanto coisa em si, ela é insondável e, portanto, resistente ao

princípio de razão, de sorte que, ao objetivar-se no ser humano através do seu próprio corpo, ela pode ser conhecida imediatamente, diretamente, intuitivamente, mas, ao objetivar nos fenômenos externos a ele, ela não se dá senão de maneira mediata, ou seja representada (ALMEIDA, 2007, p. 75).

As partes do corpo como um todo são diretamente sentidas percebidas apenas no cérebro por meio dos sentidos (SCHOPENHAUER, 2014, p. 30). Vontade e corpo não são duas realidades separadas, ou seja, uma mesma realidade em duas faces. Todo ato volitivo, todo querer manifesta-se no corpo, de tal forma que o volitivo e ação do corpo são uma só e mesma coisa. A Vontade, portanto, como essência do Mundo, da qual o corpo é o seu fenômeno, constitui o íntimo do ser, de todo ser e não somente do ser vivo. O corpo é, pois, objeto imediato na medida em que é um mero conjunto de sensações dos sentidos que advêm da ação dos outros corpos sobre si (SORIA 2012, p. 64).

Como pensar na psicanálise de Freud, o funcionamento psíquico e a noção de sofrimento? Para a teoria de Freud o aparelho psíquico está estruturado para exercer a função de descarga das excitações, sua finalidade ou sua meta é a de manter o aparelho num nível mínimo de excitação, ou mesmo, num grau zero de excitação. Por outro lado, este aparelho está estruturado para funcionar automaticamente da seguinte maneira, mencionada anteriormente: A descarga de excitação é sempre sentida como algo prazeroso, assim como o represamento e o aumento progressivo de excitação são sentidos como *desprazerosos*. Assim, desprazer pode ser definido como a vivência do represamento e do aumento da excitação e o prazer é a vivência que acompanha a descarga da excitação.

Nesse sentido, não há dúvidas, para Freud, que os *Trieb*, percebidos na autoconsciência através de sentimentos de prazer e desprazer, cumprem um papel determinante no contexto do aparelho psíquico. Pois, enquanto uma parte se torna responsável por abastecer de energia o desenvolvimento psíquico, a outra parte

dos *Trieb* são afastados da possibilidade de obter satisfação, devido especialmente ao processo de recalçamento ou repressão. Em Fonseca (2012, p. 114), existe uma interessante descrição dos processos de recalque que inicia com uma reflexão sobre a forma como a libido circula. Para Fonseca, comentando Freud:

[...] a libido proveniente do organismo se põe à disposição do Eu, quando então pode ter dois destinos: (a) ou o próprio eu, quando então seria chamada de libido narcísica, ou (b) dirigida ao Mundo exterior, quando então seria chamada de libido objetal. Esta é descrita como um fluxo contínuo de energia do eu para o objeto, do objeto para o eu. O eu é o destino original dessa libido e por isso permanece sempre latente por trás das emanações destinadas ao Mundo exterior e seus objetos”.

Assim, o eu é descrito nos *Três ensaios para uma teoria sexual* e em *Além do princípio de prazer* como o grande reservatório da libido (*das große Reservoir der Libido*), do qual partem as correntes de investimento nos objetos e a o qual retornam. Do ponto de vista do objeto, essa libido pode se concentrar, fixar, abandonar, ou se deslocar, dirigindo a partir dessas posições a vida sexual do indivíduo.

O eu é ele próprio uma estrutura resultante da enunciação do isso como só perigos e possibilidades da experiência e, por estar voltado para o exterior, tende a formar uma representação de si compatível com o Mundo. Por isso tende a incorporar os *Trieb* valorizados socialmente e negar a força dos impulsos que representam ameaças de punição (por isso um prazer pode ser sentido como desprazer (FONSECA, 2012, p. 114).

Segundo Fonseca, no mesmo lugar, os *SexualTrieb*, que “de um ponto de vista normativo garantem a reprodução, são sentidos como especialmente perigosos, já que são muito difíceis de domar”. Frente à ameaça de perigo representado pelo *SexualTrieb* proibido, “o aparelho psíquico adapta os mecanismos usados para enfrentar as ameaças externas, mas sem a mesma eficácia”. Como não é possível fugir do perigo interno como se faz com o perigo externo, o “eu precisará ser capaz de bloquear as representações ligadas aos *Trieb* ameaçadores, antes que essas atinjam o estado de

consciência”. O eu automaticamente consegue evitar o perigo interno, isto é, o recalca, mas não o elimina de fato “e nem deixa de sofrer as consequências do processo de recalçamento”.

Conforme o autor, o represamento dos *Trieb* sentidos como desagradáveis e dominados através do mecanismo do recalque gera “uma pressão (*Drang*) excessiva sobre o aparelho psíquico, que demanda grande esforço e energia para ser mantido, gerando mal-estar (*Unbehagen*) derivado de um medo que antecipa o perigo”, sem que “o objeto do medo (*Angst*) se apresente com clareza à consciência avaliadora”. Segundo Fonseca (2012, p. 115), a tendência pulsional ao acúmulo de estímulos gera tensão e necessidade de descarga. Assim, a descarga se associa à noção de satisfação: “quando Freud aborda o prazer se trata desse prazer de descarga e alívio após um excesso desagradável de estimulação anterior. Trata-se portanto, de algo mais aparentado à satisfação (*Befriedigung*)” (FONSECA, 2012, p. 107).

4. A relação do *Trieb* com a realidade e o prazer

Em nossa quarta parte apresentamos a relação da realidade e do prazer com a noção de sofrimento segundo uma perspectiva schopenhaueriana. Com o objetivo de compreender a questão de como opera o princípio de realidade nessa relação levantamos algumas pontuações, a saber:

O que nos faz atribuir realidade ao Mundo é o uso da representação. É apenas como representação que as ações do sujeito podem ser percebidas como atos de Vontade, ainda que dessa Vontade conheçamos apenas os atos imediatos e não o querer como tendência geral. O Mundo como representação é o fenômeno, superficialidade do ser, Mundo das ilusões, estando sob a dependência do sujeito. A visão schopenhaueriana contra a ilusão do nosso nada, contra esta mentira impossível, eleva-se em nós a consciência imediata que nos revela que todos esses Mundos existem apenas na nossa representação; eles são apenas

modificações do sujeito eterno do puro conhecimento; são apenas aquilo que sentimos em nós, desde que esquecemos a individualidade; em resumo, é em nós que reside o que constitui o suporte necessário e indispensável de todos os Mundos e de todos os tempos.

Nesta direção, segundo a filosofia de Schopenhauer, o Mundo como representação é o Mundo conhecido desde o ponto de vista da razão, ou seja, o que conhecemos do Mundo é apenas o que se apresenta à consciência em forma de fenômeno através das categorias de tempo, espaço, e causalidade e não o que existe como coisa em si. No entanto, como a Vontade se apresenta ao senso íntimo como um afirmar, negar ou ser indiferente a algo, aparece à consciência a figura do sofrimento, na medida em que os objetos de satisfação são insuficientes ou não se sustentam. Ocorre também, segundo o filósofo, uma relação entre o grau de consciência e o sofrimento. Nesse caso, ocupamos o mais alto posto na hierarquia do sofrimento, pois somos os mais conscientes, já que possuímos representações secundárias, conceitos e através deles adquirimos clarividência em relação ao futuro e uma memória mais sólida que a dos simples animais.

No entanto, se por um lado, a vida em todos os graus de sua objetivação, se apresenta como um problema, uma tarefa a ser cumprida e, em geral, portanto, como uma luta constante contra a necessidade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 290), por outro lado, o ser humano, como expressão fenomênica melhor acabada dessa Vontade cósmica, definido como sujeito do querer, apresenta uma contínua insatisfação, que lhe é consciente, causando então maior sofrimento. Desta forma, segundo o filósofo, o Mundo como representação, é conhecido desde o ponto de vista da razão, ou seja, o que conhecemos do Mundo é apenas o que se apresenta à consciência em forma de fenômeno através das categorias de tempo, espaço e causalidade.

Quando Schopenhauer se refere à noção de “prazer”, se refere à satisfação do querer metafísico, por um lado, e aos desejos

conscientes, por outro, na medida em que os desejos são muito mais impedidos do que realizados e de que o próprio prazer é apenas negativo e momentâneo, pois se trata apenas da remoção de um estímulo, como em Freud. Isto quer dizer que há supressão de um sofrimento anterior e que de novo retornará, de uma forma ou de outra, como é o exemplo da sexualidade. Lembrando, novamente, da Roda de Ixion.

Sendo assim, Schopenhauer mostra que há dois princípios que compõem e protegem o Mundo e sua ordem: o princípio de individuação e o de razão suficiente. Schopenhauer entende princípio de individuação como o espaço e o tempo, que individualizam, multiplicam e fazem suceder os fenômenos; princípio de razão ou de causalidade compreende o fato de todo fenômeno aparecer no espaço-temporal como explicável, com o efeito de certas causas que dão a razão de ser de um fenômeno, de ele se manifestar de um modo e não de outro.

Continuando a compreensão do pensamento de Schopenhauer sobre a representação como Mundo para um sujeito que conhece, Fonseca (2012) explica que, o princípio de razão em geral é derivado e subordinado à forma básica e mais universal de representação, que está ligada à individuação. Do ponto de vista formal isso exprime a exclusiva divisão de nossa consciência intelectual – *Erkennendes Bewußtsein* – em sujeito e objeto (FONSECA, 2012, p. 144). Entretanto, para o pensamento de Schopenhauer, ser objeto para um sujeito e ser representação são expressões equivalentes para o filósofo. Consequentemente, a racionalidade é regulada por condições anteriores de sensibilidade, receptividade e entendimento.

Por conseguinte, segundo Fonseca (2012, p. 144) a noção de representação é considerada o ponto inaugural da filosofia de Schopenhauer. A sentença: “o Mundo é minha representação” – *Die Welt ist meine Vorstellung* –, aparece tratada por ele como uma verdade válida em referência a “cada ser que vive e conhece”,

embora apenas na humanidade surja como reflexão e consciência abstrata (FONSECA, 2012, p. 143).

Para Schopenhauer, tudo o que o Mundo inclui ou pode incluir é inevitavelmente dependente do sujeito, não existindo senão para o sujeito. Logo, na sua filosofia, o Mundo é representação. Quer dizer que, então, não existe uma realidade exterior absoluta e que, para existir o conhecimento do Mundo, é preciso existir o sujeito, assim como, para aceitação do Mundo como representação, é preciso entender que o Mundo adentra o ser humano por meio de seus sentidos, e, posteriormente, é representado, interpretado pelo sujeito que o reconhece (ASDURIAN, 2010, p. 82).

Segundo Schopenhauer, o sujeito está fora da jurisdição do princípio de razão, sendo então uno, indiviso, ao contrário do objeto, que é pluralizado nas formas desse princípio. Logo, os conceitos de sujeito e objeto são opostos e complementares. Limitam-se de modo recíproco, pois basta pensarmos em um deles para, imediatamente, referirmos o outro, de modo a elucidá-los (FONSECA, 2016, p. 35). Desta forma, o Mundo tal qual é conhecido não tem realidade independente da intuição, sendo “existência” e “percepção” dois termos equivalentes. Desse modo, a realidade se apresenta pelo que é possível ao sujeito representar (FONSECA, 2016, p. 34).

Assim, o que existe, existe para o sujeito “o universo inteiro é apenas objeto em relação a um sujeito, como “intuição” – *Anschauung* –, ou, em outras palavras, existe apenas “como pura representação” (FONSECA 2012, p. 143).

Com relação ao prazer, a vida, então, de certa forma, se apresenta como “um problema, uma tarefa a ser cumprida e em geral, portanto, como uma luta constante contra a necessidade” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 513). Para Schopenhauer, a necessidade cumpre um papel importante para empurrar a vida para frente e obter satisfação mesmo que momentânea” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 512). “Só aparentemente as pessoas são atraídas pela frente, na realidade, elas são empurradas por trás. Não é a vida que as atrai, mas sim a necessidade que as empurra adiante” (SCHOPENHAUER,

2014, p. 517). Qual é o objetivo final que caracteriza a “Vontade de viver” para a Schopenhauer? Sustentar indivíduos efêmeros e atormentados por um curto espaço de tempo; no caso mais feliz com carência suportável e comparativa ausência de dor, ainda que isso resulte em tédio.

Com esta evidente falta de proporção entre o esforço e a recompensa, a Vontade de viver, tomada objetivamente, aprece-nos a partir deste ponto de vista, como uma ilusão pela qual todos os seres vivos atuam com o esforço máximo da sua força por algo que não tem valor (SCHOPENHAUER, 2014, p. 514).

Logo, qual seria a recompensa para todo o esforço de viver? Para Schopenhauer, a gratificação também é apenas momentânea diante das necessidades e esforços. Porém se percebermos a inadequação do que é assim buscado e atingido, somos levados a concluir que a vida “é um negócio cujo retorno é insuficiente para cobrir os seus custos” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 511).

Freud situa, a passagem do prazer para a realidade, como um princípio que marca a diferença entre a satisfação obtida e a esperada. O desapontamento relativo a satisfação esperada leva ao abandono da tentativa de se satisfazer por meio da alucinação e induz a busca dos objetos no Mundo externo. Essa diferença experimentada como um desprazer faz com que a descarga motora que, no princípio de prazer, serve como meio de aliviar o aparelho psíquico do excesso de estímulos produzido pelas exigências das necessidades internas, passe a ser empregada na alteração da realidade, isto é, seja transformada em ação.

Vale lembrar, que segundo Freud, o princípio de realidade não implica a supressão do princípio do prazer, mas, ao contrário, sua proteção. É o que permite ao sujeito continuar sonhando, pois, um prazer momentâneo e incerto acerca de suas conseqüências só é abandonado para assegurar que mais tarde, por novas vias, se obtenha um prazer garantido. Nesse sentido, os objetos do Mundo externo serão abordados segundo as leis do princípio de prazer, ou

seja, de forma que se possa continuar a evitar o real, causa de sofrimento.

Devemos considerar aqui a dificuldade de adaptação do aparelho psíquico ao princípio de realidade, fonte do sofrimento psíquico. Pois, segundo as observações de Freud toda neurose “tem como propósito arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade” (FREUD, 1974b, p. 277), o que é feito mediante véus lançados sobre aquilo que pode potencialmente produzir desprazer.

Em Freud o princípio de prazer regula o equilíbrio interno do aparelho psíquico, mas não pode ter uma finalidade adaptativa, já que não dispõe de um sistema percepção-consciência, e, portanto, não é de fato capaz de distinguir o objeto real do objeto alucinado. Um aparelho constituído dessa forma conduz necessariamente ao engodo e, naturalmente, ao sofrimento derivado de seu choque com o Mundo efetivo. Faz-se necessário, por isso, um princípio de correção que confira ao aparelho uma eficiência mínima necessária. Esta é a função do princípio de realidade (GARCIA-ROZA, 1997, p. 96).

Conforme Freud, os processos mentais primários têm como propósito dominante a regulação do prazer, evitando qualquer evento que possa despertar desprazer. Sendo assim, no texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. O autor já se defrontava com a tarefa de investigar o desenvolvimento da relação dos neuróticos e da humanidade em geral com a realidade e, de certa forma, trazer a significação psicológica do mundo externo e real para a estrutura de suas teorias levando em conta suas consequências psíquicas (FREUD, 1974, p. 278). Dessa forma, o conhecimento do mundo externo é mediado por representações, das quais as mais concretas e originárias têm como único objetivo lutar contra o desprazer psíquico que aparece para o sujeito como um obstáculo na obtenção de um prazer identificado com um estado ideal de quietude ou inércia (FONSECA, 2016, p. 117).

Se pensarmos em uma situação primitiva na qual o estado de repouso psíquico (o sono) foi originalmente perturbado pelas exigências determinantes das necessidades internas, tudo que havia

sido desejado foi simplesmente apresentado de maneira alucinatória, tal como ainda acontece com os pensamentos oníricos a cada noite. Assim, o estado de sono é capaz de restabelecer a ordem da vida mental, tal como era antes do reconhecimento da realidade, porque um dos pré-requisitos do sono é uma rejeição deliberada da realidade evidenciada pelo desejo de dormir (FREUD, 1974b, p. 278). Porém, Freud observa que o repouso, ao ser perturbado pelas necessidades internas, não é restabelecido pela satisfação alucinatória do processo primário, tornando-se necessária a introdução da representação da realidade para que o indivíduo possa discernir nela os meios eficazes de aplacar a excitação. Como escreve Schopenhauer, não se vive de comida sonhada.

Assim sendo, para Freud, foi apenas a ausência da satisfação esperada, ou seja, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em vez disso, o aparelho psíquico teve de decidir formar uma concepção das circunstâncias reais no Mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real, o que leva por um lado ao sofrimento, mas também o combate. Este é o ponto de suma importância, pois evidencia a tensão que leva ao estabelecimento do princípio de realidade, exigido para a adaptação à existência. Segundo Freud, “o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável” (FREUD, 1974b, p. 279). Freud destaca, ainda, numa nota de rodapé, a importância de saber se um sistema que vive de acordo com o princípio de prazer deve possuir dispositivos que o capacitem a afastar-se dos estímulos da realidade.

De tudo o que foi dito anteriormente, resulta a compreensão da dificuldade de conciliar psicologicamente o prazer e a realidade, e, mediante o *Trieb*, e, especialmente, de sua característica incansável, depreende-se outro nível de dificuldade, a sua insaciabilidade. Todo impulso provoca desprazer, pois, a partir do momento em que acumula energia, faz pressão por se descarregar, e é isso que o esforço vital do psiquismo tenta corrigir, tendo como meta o prazer.

Todo o processo de desenvolvimento psíquico resulta em uma tentativa de dominar o desprazer e evitar o sofrimento. O prazer advém do sucesso dessa empreitada, o desprazer do seu fracasso.

Por fim, para Fonseca, a relação do impulso com o desprazer “é uma coisa primária e torna-se o foco da explicação dos atos humanos que buscam remover o estímulo”. Isso se deve “à característica comum aos impulsos de arrancar o indivíduo da posição passiva, levando-o a agir para restaurar um suposto equilíbrio, que, no fundo, é apenas uma meta ideal, e só pode ser atingida com a morte da consciência”. Sendo assim, Freud “estabelece entre o impulso e o prazer uma relação meramente indireta ou subordinada, que deve passar primeiro pela situação de desprazer” (FONSECA, 2012, p. 107).

Conclusão

As considerações sobre a noção de sofrimento psíquico na obra de Freud apontam para os conceitos de satisfação mediante à supressão de um acúmulo de estímulos anteriores e para as dificuldades de se fazer isso mediante a realidade efetiva e também mediante o funcionamento interno do aparelho psíquico baseado no princípio de prazer. Neste ponto, podemos dizer também, intervém a concepção schopenhaueriana de sofrimento como algo positivo e do prazer (ligado à satisfação), como algo negativo. Sendo assim, consideram-se que em ambas as teorias a questão da impossibilidade de uma satisfação homogênea duradoura é patente, o que sempre nos remete, em certa medida, novamente ao conceito de sofrimento. Desta forma, ele entende que a satisfação e o sofrimento são sempre momentâneos. Porém, destaca o sofrimento como algo “positivo”, pois refreia a atividade egoísta inerente à própria vida.

Quando Schopenhauer se refere ao “prazer”, se refere aos desejos, na medida em que os desejos são muito mais impedidos do que realizados e de que o próprio prazer é apenas negativo e

momentâneo. Portanto Schopenhauer reconhece que o prazer proporciona alívio para o sofrimento e que a sua sensação é sempre meramente fugaz. Pois segundo o autor: “tudo na vida está em tensão permanente e com movimento forçado no curso do Mundo, fazendo aparecer um interminável conflito, com extremo desgaste de todos os aspectos corporais e mentais” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 517).

Conclui-se que para ambos autores toda vida se passa entre um impulso, um esforço, sempre renovado e com várias tentativas de amenizar os ímpetos com soluções que se mostram em geral insuficientes. Poderemos dizer, que para os dois autores, Schopenhauer e Freud, a vida é um movimento constante em busca de objetos de satisfação, é o nascer e o perecer incessantemente sendo renovado. Nesse sentido somos eternos, pois sendo Vontade e desejo, a essência da vida, eles são sempre uma sucessão infinita, um eterno ciclo renovável.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, R. M. **Eros e Tânatos**: A vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.
- ASDURIAN, V. A dicotomia da Vontade para a vida em Arthur Schopenhauer. **Inquietude**. Goiânia, v. 1, n. 1, jan/jul, 2010.
- BARBOZA, J. Mau radical e terapia em Schopenhauer. In: PEREZ, O.D. (org.) **Filósofos e Terapeutas**: Em torno da questão da cura. São Paulo: Escuta, 2007.
- BASSOLI, S. O sofrimento na negação da Vontade. In: FONSECA, E. R., MATTOS, F. C., RAMOS, F. C., HULSHOF, M., DEBONA, V. F.C (Orgs.). **Dogmatismo e Antidogmatismo**: Filosofia crítica, Vontade e Liberdade. Curitiba: UFPR, 2015.
- FONSECA, E. R. **Psiquismo e vida**: Sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. Curitiba: UFPR, 2012.

_____. **Uma estreita passagem:** O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud. Curitiba: UFPR, 2016.

FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1976a.

_____. Além do Princípio de Prazer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1976b.

_____. O Mal-Estar na Civilização. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1974a.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição standard brasileira (Vol. XII). Rio de Janeiro: Imago, 1974b.

GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação.** Trad. Jair Barboza. São Paulo: EDUSP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação: Complementos.** Volumes 1 e 2. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014.

SORIA, A. C. Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. **Cadernos De Filosofia Alemã:** Crítica E Modernidade, São Paulo, N. 19, p. 61-78, jan/jun, 2012.

Capítulo VIII

Reflexões sobre o desamparo na cultura contemporânea a partir da noção de simulacro de simulação de Jean Baudrillard

Matheus de Freitas Brandão ¹

Ângela Maria Pires Caniato ²

“Vivemos hoje uma dessas épocas de crise das antigas ordens de representação e dos saberes, e, mais profundamente, de uma grande complexidade em relação as formas de produção da subjetividade” (PARENTE, 1993, p. 14). A afirmação anterior circunscreve a orientação geral que conduziu esse trabalho. Diante as transformações nas formas de produção material, da produção de representações e saberes, notamos também transformações na produção de subjetividades. A evolução das máquinas, da informática, da tecnologia de comunicação, permite atualmente a criação e recriação de objetos até então inimagináveis. Embora tenham sido abertas inúmeras possibilidades de desenvolvimento, solução de problemas etc., essas mudanças também nos colocam diante de novas questões: éticas e epistemológicas e tantas outras (PARENTE, 1993; QUÉAU, 1993).

As reflexões contidas aqui, encontraram, portanto, inspiração justamente nas transformações das relações entre as pessoas e o mundo provocadas pelo desenvolvimento tecnológico, em especial

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica - PPF-PUC/PR.

² Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Universidade Estadual de Maringá - PPI/UEM

as tecnologias de comunicação. Tais transformações tem permitido a substituição da presença real/concreta de indivíduos e objetos por uma mediação feita, majoritariamente, a partir de simulacros de simulação (BAUDRILLARD, 1991). Recorremos, por um lado, às ideias de Jean Baudrillard, sobretudo seu conceito de simulacro de simulação, em especial, sua relação com a noção de ressurreição artificial da realidade e expressões desse fenômeno tais como as imagens-síntese (QUÉAU, 1993; PARENTE, 1993) as tecnoimagens (FLUSSER, 2002; MARCONDES FILHO, 2006). Por outro lado, recorremos à psicanálise para compreender a apreensão e representação da realidade feita pelos indivíduos, sobretudo, o papel do “eu” (ego), apresentado por Freud em o “O ego e o id”, de 1923, como uma instância constituída a partir da cultura e responsável pelas interações entre o inconsciente e mundo dos objetos.

Uma incursão pela teoria do simulacro em Baudrillard

Jean Baudrillard constrói em sua obra uma teoria sobre a sociedade ocidental a partir de uma associação considerada original: associa a ordem do valor à ordem da significação. Isto é, ele parte de uma relação entre aquilo que organiza as formas de atribuir valor aos objetos (ordem do valor), por exemplo: valor afetivo, valor monetário, etc. – às formas de atribuir significado aos objetos, representá-los (ordem de significação) (MELO, 1988). A autora complementa essa ideia fazendo uma alusão à máxima de Baudrillard: “*O simulacro é o segundo batismo das coisas*”³ (...) o primeiro é a representação” (p. 14).

Essas ordens, valor/significação, se associam numa espiral de simulacros cujos movimentos acompanham as diferentes épocas da cultura no mundo ocidental, mais especificamente o Renascimento, a Idade Moderna até final do século XX (MELO, 1988). Seria possível apontar três etapas do desenvolvimento do simulacro em

³ Grifos contidos no original

Baudrillard: a primeira é representada pela lei natural do valor, simulacro naturalista, cuja correspondência histórica seria do Renascimento à Revolução Industrial; a segunda, o simulacro produtivo, seria regida pela lei mercantil do valor, cuja correspondência histórica seria o período da Revolução Industrial, sua expansão e hegemonia; e a terceira, o simulacro de simulação, esta típica da contemporaneidade, em que as expressões do capitalismo se encontram em sua forma mais avançada. O período anterior ao Renascimento é apresentado por Baudrillard como precedente ao simulacro uma vez que as relações estariam pautadas num pacto de dádiva e obrigação, de forma que os objetos não poderiam se autonomizar. A reversibilidade simbólica seria intrínseca à relação, como um “pacto transferencial”.

O Renascimento rompe esse pacto a partir da progressiva disseminação do ideário burguês, marcado, sobretudo, pela competição e prestígio social, pela substituição do modelo feudal pelo modelo capitalista. Alimentados pela crença na racionalidade como superação do tradicionalismo dogmático do feudalismo, a burguesia renascentista representava seus modelos a partir de simulacros agora teatralizados no cenário urbano. Isso equivale a dizer que os simulacros saem do campo simbólico e penetram na materialidade da vida das cidades. Eles serviam como referenciais de prestígio social.

Embora a expansão do ideário burguês tenha ocorrido de formas diferentes na Europa, dadas as diferentes histórias e patrimônios culturais, a expressão da acumulação de bens e riquezas eram representadas, sobretudo, na arquitetura das cidades. Esses projetos arquitetônicos expressavam o ideário burguês, ostentando o acúmulo de capital por um lado e, por outro lado, produzindo e reproduzindo sua própria cultura no cenário urbano expressa pela arquitetura (HARVEY, 2009). Nesse sentido, a cidade-Estado de Florença como a grande utopia urbana do Renascimento. A cidade é projetada por uma noção de perspectiva: um sujeito-observador a partir de um ponto privilegiado – um edifício de planta central,

como referente, a uma distribuição estelar, com dimensões radiais decorrentes do prédio central – um grande observatório simbólico. Perfeita articulação entre proporção e escala, resultando num efeito pictórico da ocupação do espaço urbano. A natureza evocada como referente – lei natural do valor, portanto, simulacro naturalista – e arquitetura como meio de expressão desse modelo por analogia (BAUDRILLARD, 1972). Vale destacar que as edificações ligadas às novas unidades políticas substitutas do antigo regime feudal passam a identificar o Estado-Nação também no espaço urbano (THOMPSON, 2008). O aparato militar também é distribuído como forma estratégica de expressão do poderio armado. Organização esta que, ao mesmo tempo, funcionaria como proteção a uma eventual invasão, mas também permite a utilização do poder armado contra sua própria população (MARTIN-BARÓ, 1989). O simulacro naturalista como estratégia de opressão e controle.

O Renascimento confunde o falso e o verdadeiro, abre as portas para o individualismo e para o Estado Moderno (MELO, 1988). Uma cultura que trabalha com o simulacro naturalista, trabalha com uma confusão entre o falso e o verdadeiro, em outras palavras, trabalha com a ideologia, ou pelo menos aponta para uma sustentação do liberalismo burguês e o conseqüente individualismo a partir da ideologia capitalista.

A analogia entre o ser humano e a natureza durante o Renascimento leva, portanto, à definição de simulacro naturalista, primeira ordem do simulacro (BAUDRILLARD, 1972). Este mantém uma relação de nostalgia com o signo anterior, período que precede o simulacro, quando o signo representava uma extensão da natureza, em conformidade com ela. Nesse sentido, o simulacro naturalista estabelece uma oposição ou, pelo menos, uma analogia que pretende superar a natureza pela racionalidade, uma metáfora da natureza que se fixa na contrafação, o simulacro naturalista é uma representação falsa.

A segunda ordem do simulacro, o simulacro produtivista, se dá a partir de desdobramentos da ordem anterior. Isto é, a natureza

passaria a uma condição de essência dominada pela racionalidade. Justamente pelo desenvolvimento da técnica e da ciência, a natureza passa à condição de fonte de forças e não mais fonte de leis. Os objetos são produzidos a partir de um ponto zero, não há mais a contrafação anterior. A produção segue uma técnica sustentada por um método respaldado pela ciência.

A dimensão de simulacro aparece a medida em que as representações que regem as relações entre os humanos e a cultura parecem funcionar como um espelho da produção. Os seres humanos são fruto de um mundo pretensamente objetivo: “Não se trata mais de ‘ser’ si mesmo, trata-se de produzir-se a si mesmo”, (BAUDRILLARD, 1973 citado por MELO, 1988, p.55). Estabelece-se uma cumplicidade com o modo de produção, ou seja, os homens se produzem como se produzem as mercadorias. Nesse sentido, nota-se um esvaziamento simbólico das relações entre os indivíduos e entre os indivíduos e a cultura, uma vez que essas relações são orientadas por modelos técnico- científicos (BAUDRILLARD, 1972). Tanto os seres humanos quanto as coisas estão esvaziados de sentido ou, pelo menos, só encontram sentido no modo de produção. O grande gerador de simulacros é o sistema de produção. Esvaziados de sentidos, os objetos se abrem ao consumo. O simulacro passa de um sistema de produção para um sistema de reprodução.

As formas de expressão dos simulacros que se apresentam até aqui ainda permitem, contudo, que eles sejam reconhecidos pelos indivíduos. Ao mesmo tempo em que oprimem, os simulacros naturalista e produtivista evidenciam a confusão entre falso/verdadeiro e a submissão dos indivíduos ao processo produtivo. A noção de cumplicidade com o sistema de produção indica que os próprios seres humanos produzem o sistema e de tal forma podem também subvertê-lo, desvelar suas idiossincrasias e recuperar o controle do processo produtivo (ADORNO & HORKHEIMER, 1985). Ou seja, ainda existem rastros deixados pelos simulacros que permitem identificá-los. A terceira ordem do simulacro, o simulacro de simulação, parece apagar seus rastros,

tornando severamente mais complicado o seu reconhecimento, como indicaremos a seguir.

A sociedade de consumo (BAUDRILLARD, 1995), seria o berço da terceira ordem dos simulacros – simulacros de simulação –, ou seja, é nela que eles se desenvolvem. O autor sustenta que o capital é portador de uma lógica interna, independente de estruturas determinantes. A sua dominação não se dá mais pelas contradições entre força produtiva e relações de produção, ausência e presença, ser e aparência, mas na ressurreição artificial da reversibilidade simbólica gerada pela produção indiscriminada de signos.

Baudrillard toma a Segunda Guerra Mundial o momento em que a economia política passa do modo de produção para o modo de simulação (MELO, 1988). O autor propõe o Holocausto com um evento televisivo sob o qual recaiu uma sistemática política e pedagogia para dar sentido ao ocorrido. Era uma tentativa de filtrar o ocorrido diante da ameaça de que saísse do esquecimento e sua irracionalidade invadissem o imaginário (BAUDRILLARD, 1991). Ou seja, o que foi transmitido pela TV não foi uma mera apresentação do fato, mas uma reprodução, uma reconfiguração de signos orientados econômico-politicamente, que pretendia uma atribuição de sentido específica ao ocorrido. Além disso, o que aparece na TV se propõe o real “assim ocorreu”, o que oblitera uma inversão: a reconfiguração aparece como original, enquanto o original se perdeu para nunca mais se ter a ele acesso.

Nos estágios mais evoluídos do capitalismo, tanto os objetos quanto os indivíduos são controlados por algo além das necessidades de sobrevivência: pela necessidade de trocas simbólicas que, por sua vez, são substituídas pelo próprio fluxo de signos (BAUDRILLARD, 1995).

Nesse sentido, o simulacro de simulação opõe-se à representação:

Esta [a representação] parte do princípio de equivalência do signo e do real (mesmo que esta equivalência seja utópica, é um axioma

fundamental). A simulação parte, ao contrário da utopia, do princípio de equivalência, parte da negação radical do signo como valor, parte do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência. Enquanto que a representação tenta absorver a simulação interpretando-a como falsa, a simulação envolve todo o próprio edifício da representação como simulacro (BAUDRILLARD, 1991, p. 13).

Sob essa posição, sustenta-se a ideia de que o real, enquanto mundo dos objetos, parece condenado a nunca se refazer a não ser pela ressurreição artificial a partir dos próprios simulacros do real agora simulados (BAUDRILLARD, 1991). O autor parece ser ainda mais enfático em “Telemorfose”, ao citar como exemplos os genocídios de Auschwitz e de Hiroshima para definir o que chama de “crime perfeito” (BAUDRILLARD, 2004, p. 58). Segundo ele, a humanidade no século XX viu toda sorte de genocídios, mas o verdadeiro crime perfeito – aquele que apaga seus rastros, não deixa um traço de sangue – seria a ressurreição desses eventos nas telas que opera e ao mesmo tempo apaga a própria operação de teatralização espetacular esvaziando a violência de forma a torná-la banalizada, domesticada, mas sobretudo por escamotear a noção de que desse assassinato somos todos vítimas e assassinos ao mesmo tempo. A indiferenciação entre a vida ontológica e a tela é incrementada.

O signo contemporâneo, portanto, é simulacro total e pleno (MELO, 1988). Nesse sentido, a simulação adquire características específicas, dentre as quais se destacam um descompromisso com o próprio real a que pretende substituir, bem como com a verdade. Embora possa parecer paradoxal ou contraditório, o argumento acima caminha seguindo as proposições:

Nesta passagem a um espaço cuja curvatura já não é a do real, nem a da verdade, a era da simulação inicia-se, pois, com a liquidação de todos os referenciais – pior: com a ressurreição artificial nos sistemas de signos, material mais dúctil que o sentido, na medida em que se oferece a todos os sistemas de equivalência, a todas as oposições binárias, a toda a álgebra combinatória. Já não se trata

de imitação, nem de dobragem, nem mesmo de paródia. Trata-se de uma substituição no real dos signos do real, isto é, de uma operação de dissuasão de todo o processo real pelo seu duplo operatório (...). O real nunca mais terá oportunidade de se produzir – tal é a função vital do modelo num sistema de morte, ou antes da ressurreição antecipada que não deixará qualquer hipótese ao próprio acontecimento de morte. Hiper-real, doravante ao abrigo do imaginário, não deixando lugar senão à recorrência orbital dos modelos de geração simulada das diferenças (BAUDRILLARD, 1991, p. 9).

Tal é a destruição do real pela sua fragmentação em operações nucleares, hiper-real, propõe o autor. Seria a geração de modelos de um real sem origem, nem realidade (BAUDRILLARD, 1991).

Notamos aqui um choque entre a racionalidade técnica dos objetos e irracionalidade das necessidades (MELO, 1988). A partir daí nasce uma proposta não de responder às incoerências decorrentes desse choque, mas manter um sistema de produção de objetos que supra as sucessivas necessidades (BAUDRILLARD, 1995).

Não são poucos os acontecimentos na história recente da humanidade em que a lógica dos simulacros de simulação parece ganhar expressão ou, pelo menos, a leitura/análise de Baudrillard oferece acuidade na compreensão desses acontecimentos. Destacaremos nesse trabalho o papel das imagens-síntese, as tecnoimagens.

As imagens-síntese

Uma imagem-síntese (QUÉAU, 1993), não é simplesmente a imagem de algo, a captação de sua superfície luminosa em aparatos fotossensíveis como a fotografia e o cinema clássicos dependentes do filme, da película, do negativo e, nesse sentido, copia estática. Elas:

“Encarnam-se abstratamente, poderíamos dizer, em modelos matemáticos e em programas informáticos. Apenas num segundo

momento, e de modo sempre incompleto, elas podem apresentar-se também sob forma de “imagens”” (p. 91).

Ela, portanto, é antes linguagem do que imagem, ela é antes legível do que visível (QUÉAU, 1993). Contudo, a imagem-síntese não mais está relacionada com a metáfora, mas justamente com o modelo: “Já o modelo reformula de modo novamente inteligível um conteúdo abstrato. Pode-se *experimentar* um modelo, seja testando sua coerência interna, seja confrontando-o ao contexto real” (p. 93). Trata-se justamente do conceito de simulação como apontado por Baudrillard (1991), como afirma Quéau (1993):

“Eis exatamente o que caracteriza a *simulação*” (p. 93). Um modelo matemático, um programa informático, uma reconfiguração linguística em última análise estrutura as sínteses numéricas que dão origem às imagens sínteses: “A contribuição da imagem síntese é de dar-nos uma versão sensível, em parte ‘equivalente’ ao modelo que a engendra” (p. 93).

A imagem aparece como ferramenta, linguagem em seu papel instrumental, um modelo midiaticizado de produção/destruição de realidade.

A primeira Guerra do Golfo foi tomada com objeto de análise (SANTOS, 1993; BAUDRILLARD, 1993) sobretudo o papel das imagens transmitidas pela televisão durante esse evento. Entende-se a imagem usada como arma:

Como se sabe, a tecnologia pode ser uma ferramenta, uma arma ou um instrumento. Isto é: a potência da tecnologia pode ser vetorizada para a construção, destruição ou percepção do mundo. E o que se viu agora, na Guerra do Golfo, foi a consagração da tecnologia como arma (SANTOS, 1993, p. 157).

Pergunta-se então: Como isso foi possível? Tomada como a primeira guerra eletrônica e também a primeira guerra com data marcada, como afirma o autor, o mundo assistiu: “imóveis mas ao mesmo tempo mobilizados” diante do vídeo:

(...) o que surge na tela é uma guerra limpa, “cirúrgica”, *clean, hi-tech*. Uma guerra que na realidade não foi tão fantasticamente científica assim: o próprio exército aliado reconhece que 70% das 88 mil toneladas de explosivos despejadas não atingiram seus alvos; por outro lado só 70% dos bombardeios foram efetuados com “bombas limpas”, a laser, que a televisão tanto incensava (p. 159).

As imagens transmitidas mundialmente pela televisão é que se transformaram em realidade. A TV Pentágono transmitia as imagens. O que o autor destaca é que a não-cobertura da guerra se tornou a maior cobertura registrada na história até então (SANTOS, 1993).

O saldo desse mecanismo parece ter encontrado atualização na política de Segurança Nacional norte-americana após o 11 de setembro de 2001 (CHOMSKY, 2004). Nos discursos do presidente americano estava presente a ideia de que todos os países que abrigam terroristas são inimigos dos EUA. O discurso de George W. Bush é categórico: “Declarar guerra ao terrorismo é também declarar guerra a qualquer Estado que dê abrigo a terroristas. Pois um Estado que abriga terroristas em seu território, é ele próprio, um Estado terrorista e como tal deve ser tratado” (CHOMSKY, 2004, p. 08). Vale lembrar que os terroristas envolvidos no atentado ao World Trade Center vivam nos Estados Unidos (CHOMSKY, 2004). Trata-se de legitimar o imaginário e sustentar sobre ele o que de fato pode ser considerado genocídio:

A “estratégia imperial” de setembro de 2002 também autorizava os Estados Unidos a lançarem uma “guerra preventiva”. De prevenção e, não, de preempção, pois, a partir daí, trata-se de legitimar a destruição de uma ameaça que ainda não se materializou, que pode ser imaginária, ou mesmo inventada. Portanto, a guerra preventiva corresponde perfeitamente ao “crime supremo” do tribunal de Nuremberg (CHOMSKY, 2004, p. 8).

Temos, nessa sucessão ininterrupta de signos ligada aos eventos a partir de 11 de setembro de 2001, uma construção de uma realidade e atribuição de sentido que parecem funcionar justamente

como o simulacro de simulação proposto por Baudrillard. A possibilidade da criação de uma ambientação, com linguagem própria, cujos referenciais do real parecem condenados à morte ou, pelo menos, restritos à sua ressurreição artificial – hiper-real. O simulacro de simulação, nesse caso, cria uma “realidade” cujo compromisso com o concreto, com o fato, é nulo ou, pelo menos, inacessível, e tal “realidade” passa a habitar o imaginário dos indivíduos que a tomam como tal – real (BAUDRILLARD, 1991).

Atualmente, o papel dos “memes” e das “fake news”, disseminados nas redes sociais, talvez representem a presença desse mecanismo de reprodução artificial da realidade (DUNKER, 2017). Ao tomarmos o último pleito eleitoral brasileiro, a presença desse elementos se deu de forma marcante, por exemplo, despertando inúmeros debates sobre ética e papel da mídia nesses processos.

Diante objetos com essas características nota-se uma saturação da percepção que aprisiona a atenção (LEVY, 2002). Ocorre uma estimulação ante uma passividade daquele que as recebe e, a partir da qual, caso haja reação, se faz a partir da ação, sem associação de novos símbolos ou pensamentos uma vez que essa realidade se propõe acabada, completa. Uma espécie de obediência robótica tal é a passividade do psiquismo. Nesse sentido, as relações a partir de simulacros de simulação adquirem um caráter anti-imaginativo (BAUDRILLARD, 1991). Como se os processos de pensamento fossem obstruídos, o ser humano passa a ser pensado pelos objetos (BAUDRILLARD, 1991).

Na era moderna a criatura parece se voltar contra seu pretenso criador. O ser humano tomando a ciência e a tecnologia como formas de controlar a natureza e criar um mundo novo, acaba alienando suas funções psíquicas aos objetos. O que ocorre na cultura contemporânea parece ir para além dessa substituição: analogamente à tomada do lugar do criador pela criatura, se tomamos os simulacros de simulação como criação humana, parece que pode representar o fim da hominização:

O sujeito finalmente transfere ao objeto seu sonho mais perfeito de autonomia (...). O que se permuta nessa projeção máxima é a própria essência do sujeito, sua condição transcendente. Assim, na projeção inversa que ocorre na interação do homem com os objetos, o próprio sujeito se instrumentaliza, tornando-se objeto ideal (...) (MELO, 1988, citando BAUDRILLARD, 1991, p. 74)

Talvez a ciência não tenha obtido o sucesso que Freud (1996b) esperava naquilo que ela permitiria suprir as faltas e as limitações humanas diante da natureza, uma superação do narcisismo. A cultura contemporânea evidencia um incremento do narcisismo, sobretudo quando consideramos a figura do robô autômato à imagem e à semelhança do humano e a valorização do individualismo a partir do liberalismo. O indivíduo seria o centro do mundo, atingindo seu auge no período contemporâneo, em que a fragmentação da realidade e as inúmeras regressões pulsionais possíveis remetem às fases iniciais do desenvolvimento (BAUMAN, 2001). A automação, cada vez mais, dispensa a ação do homem, como se a criatura substituísse completamente o criador. A linguagem, como instrumento próprio do humano, deveria permitir superar o concreto e a inserção no campo simbólico, mas uma reconfiguração da realidade implica transformações na linguagem.

Reflexões finais

Os simulacros de simulação fazem, portanto, parte da vida diária e abrem possibilidades de uma possível aniquilação do *status* ontológico da realidade. Além disso, quanto mais são aprimoradas as formas de produção capitalista mais esse *status* se perde, se dissolve nas cadeias de produção/reprodução de simulacros de simulação. A reconfiguração de signos funcionando de forma autorreferente apresenta aspectos que não permitem o acesso das funções psicológicas como pensamento, julgamento, distinção entre percepção e representação. Essa reconfiguração indica formas de operação inconsciente, que levam os indivíduos a tomar referenciais

de identidade que não oferecem o amparo da realidade e se apresentam como uma espécie de fantasma ou mito concretizado, favorecendo a constituição de subjetividades fragmentadas, que, no consumo, encontram apenas fragmentos de realidade.

Notamos que as faculdades psicológicas (as percepções, as sensações, o pensamento e o julgamento) que estão em jogo numa sociedade que organiza suas relações mediadas por simulacros de simulação são todos mecanismos ligados ao ego (FREUD, 1996a). Recorrer à psicanálise para discutir os aspectos psicológicos envolvidos na constituição do eu no mundo contemporâneo, procurando compreender de que forma podem atuar as mediações sustentadas por simulacros de simulação parece ganhar importância.

Assim, as relações mediadas por esses simulacros de simulação acarretam uma imobilidade do pensamento e uma saturação perceptiva (LEVY, 2002; BAURDILLARD, 1996). O humano, quando reage, o faz a partir do simulacro, tomando como referência os dados disponíveis no simulacro. Dessa forma, a recriação da realidade a partir dos simulacros de simulação, a exemplo das imagens-síntese, pode favorecer a atuação – uma reação impensada por parte do indivíduo ou, então, pensada de fora, a partir do simulacro. Elas se opõem tanto à ordem do simbólico (LACAN, 1998) quanto à capacidade imaginativa (FLUSSER, 2002).

Sem dúvida podemos pensar em simulacros potencializados (LEVY, 1996). Nessa perspectiva, dentre as transformações provocadas pelo desenvolvimento da tecnologia ligada à comunicação e produção de realidades tal como apresentadas aqui, há possibilidades de pensar produções criativas, que auxiliam a resolução de problemas e dilemas que até então o ser humano não sabia resolver. Exemplos disso seriam exames de ressonância magnética, diagnósticos médicos que podem contar com imagens técnicas, processamento de dados e cálculos somente permitidos pela capacidade de processamento dos computadores atuais, etc.

Certamente. O caráter pessimista, quase apocalíptico que se pode atribuir aos argumentos apresentados aqui não pretendem negar os benefícios à civilização humana. Mas da mesma forma, não podemos deixar de considerar que o aprimoramento técnico e científico vem sendo usado como mecanismos de dominação econômica, social e política pelo regime capitalista neoliberal. Ao invés de oferecer uma possibilidade de superação das mazelas impostas modo de produção na atualidade, o que encontramos parece ser um incremento na dificuldade de subverter as condições de opressão.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BAUDRILLARD, J. **Para uma crítica da economia política do signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1972.
- _____. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- _____. 1993. **Televisão/Revolução: o caso Romênia**. In: PARENTE, A. **Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual**. São Paulo: Editora 34, 1993.
- _____. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. **Telemorfose**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.
- CHOMSKY, N. O cinismo global de Bush. In: **Le Monde Diplomatique**, Edição brasileira, maio de 2004, ano 5, no 52. Disponível em <http://www.diplo.com.br/aberto/0405/>. Acesso em: 15 abr. 2005.
- DUNKER, C. (et.al). **Ética e pós-verdade**. Porto Alegre: Dublinense, 2017.
- FLUSSER, V. **Filosofia da caixa preta**. São Paulo: Relume Dumará, 2002.

FREUD, S. (1923). O ego e o id. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996a.

_____. (1929). Mal estar na civilização. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1996b.

HARVEY, D. **A condição pós moderna**. São Paulo: Loyola, 2009.

LACAN, J. (1964). **Seminário 11**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LEVY, R. Acerca da verdade, do desejo e da virtualidade: as relações com objetos virtuais. **Revista Brasileira de Psicanálise**. Vol. 36, n. 1. São Paulo: 2002.

LEVY, P. **O que o virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

MARCONDES FILHO, C. M. A comunicação como uma caixa preta (Vol. v. 12). **Em Questão**. Vol. 12, jun/dez. Porto Alegre: 2006.

MARTIN-BARÓ, I. **Sistema, grupo y poder**. San Salvador: UCA, 1989. [L1]
[L2]

MELO, H. B. **A cultura do simulacro: filosofia e modernidade em Jean Baudrillard**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

PARENTE, A. Os paradoxos da Imagem-Máquina. In: _____. **Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual**. São Paulo: Editora 34, 1993.

QUÉAU, P. O tempo do virtual. In: PARENTE, A. **Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual**. São Paulo: Editora 34, 1993.

SANTOS, L. G. dos (1993). A televisão e a guerra do Golfo. In: PARENTE, A. **Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual**. São Paulo: Editora 34, 1993.

THOMPSON, J. **A mídia e a modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.

Capítulo IX

Da falta do desejo ao desejo nada falta: um diálogo entre Lacan e Deleuze

Geisa Costa Spak ¹

AUSÊNCIA

Por muito tempo achei que a ausência é falta.

E lastimava, ignorante, a falta.

Hoje não a lastimo.

Não há falta na ausência.

A ausência é um estar em mim.

*E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços,
que rio e danço e invento exclamações alegres,
porque a ausência, essa ausência assimilada,
ninguém a rouba mais de mim.*

(Carlos Drummond de Andrade, 1989)

Aspectos introdutórios

O presente capítulo tem como tema central de análise a dinâmica que se estabelece entre as concepções lacanianas de desejo e as críticas empreendidas por Deleuze a estes constructos, principalmente no que se refere à sua relação com a falta². Tem por

¹ Psicanalista, mestre e doutoranda pela PUCPR em Filosofia da Psicanálise.

² Devemos frisar, no entanto, que esse texto enfatiza o período do pensamento laciano em que o significante foi considerado o articulador central da estrutura psíquica, sendo este o responsável por inserir o sujeito na ordem da lei e da falta. Ainda assim, consideramos não só pertinente, como fundamental destacar que a partir da década de 70, a teoria laciana passa por uma profunda modificação, a ênfase deixa de ser, portanto, a estrutura simbólica e passa a contemplar uma parcela de gozo que não se sustentaria toda pela linguagem. Em todo caso, esse estudo volta-se a delimitação

objetivo verificar a relação e as tensões entre o desejo lacaniano e as críticas atentadas por Deleuze as quais balizam um campo relacional fértil, - e ao mesmo tempo paradoxal-, entre os dois horizontes conceituais.

Assim, o início da problemática pode ser delimitado através da obstinação lacaniana em articular o desejo a uma falta inerradicável, articuladora de todo psiquismo e do próprio desejo, fazendo com que não seja possível concebê-lo enquanto agente produtor. O desejo, para Lacan, extraído de qualquer nomeação, estabelece suas coordenadas num jogo de ausência/ presença frente aos deslizamentos da linguagem. Na interpretação de Deleuze, ao desejo lacaniano somente é permitido reagir a um vazio inaugural.

Neste marco, analisaremos a posição deleuziana frente a este desejo determinado como falta, operado pela negatividade, fruto da Lei primordial e constituído como a pulsão “nomeadora” de objetos na tentativa de obtenção de prazeres e satisfações parciais. Neste sentido, veremos que Deleuze propõe o desejo enquanto excesso, produtividade, pautado na afirmação da diferença enquanto potência criadora. Se para a Psicanálise o desejo opera através da fantasia, visto que o objeto não existe na realidade, Deleuze pensa o desejo como imanente à produção de realidade, operando por fluxos contínuos, sendo esta produção, o processo, já o próprio desejo. Desta forma, ao nomear um objeto estaria implicado a sua interrupção.

Há que se destacar ainda que as críticas que Deleuze faz à psicanálise estão pautadas no que alguns autores definem como a tradição platônica- cristã, um modelo de pensamento, que segundo o Deleuze opera através da inserção da culpa e despotencializa as forças criativas, tornando-as reativas, esvaziadas de vontade. Em **Nietzsche e a filosofia** Deleuze aponta que a “moralidade escrava”, guiada pela ideologia cultural cristã, é a motivadora de toda

do desejo estruturado pela linguagem, tendo a falta como um dos vetores de principal discordância ante à teoria deleuziana.

despotencialização das forças imanentes do desejo. Assim, ressalta o filósofo, e antes dele Nietzsche³, que a razão clássica não consegue apreender sentidos, extrair conceitos, sem aprisionar os fluxos, paralisá-los e inseri-los em estruturas demasiadamente rígidas.

De acordo com essa perspectiva, o que fundamenta o primado ontológico da negatividade é a “reificação do conceito econômico de escassez, aparecendo como condição necessária da vida material inacessível às transformações sociais” (JUNIOR, p. 119, 2004). A crítica passa a ressaltar, portanto, a capacidade das forças desejantes em se voltarem contra si mesmas quando enfraquecidas por uma ideologia histórica- social reativa, ideologia que se opõe à vida e aliena sua potência à carência, à necessidade, corroborando com o sistema social de consumo e insatisfação⁴.

Em todo caso, o que Deleuze tencionou com todo deslocamento conceitual de desejo, não foi um abandono total à psicanálise, mas a libertação daquele do estigma da falta, recusando, portanto, a formulação do desejo em termos de negatividade, “contra a psicanálise dissemos somente duas coisas: ela destrói

³ Em Nietzsche, o pensador nômade, Deleuze descreve Nietzsche como o filósofo que consegue despotencializar as forças paralisantes e fazer do pensamento uma forma de libertação, um pensamento nômade e revolucionário.

⁴ Em Schopenhauer a vontade (podemos associar com o desejo) é a força insaciável e inquieta que sem finalidade alimenta-se de si própria e é a causa de toda angústia humana, já que jamais se contentará com um determinado objeto. Para o filósofo, o mundo não permite que a vontade seja satisfeita, devido as constantes barreiras que ocultam sua plenitude, daí sua concepção do mundo como sofrimento. Afirma o pensador, em o **Mundo como vontade e representação**, que a base de todo querer está pautada na “necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio” (SCHOPENHAUER, § 57, p. 401-402, 2005). Esse foi um dos pontos cruciais de discordância com Nietzsche, para quem só existe a vida e sua vontade de potência. Quando a força aparece revestida de desprezo pela vida e insatisfação, é já um sintoma do enfraquecimento da potência que se dirige ao nada, ao vazio. “Com Nietzsche o niilismo designa uma relação com a força que se dirige ao nada, ou seja, com o desperdício da força. Se é assim, o problema tem a sua base no poder, no direcionamento do poder. No niilismo a vontade de poder é fraca e reativa por não afirmar a vida e não promover a criação de novos valores que elevem o ser. No movimento do niilismo não há transvalorização de valores, porque é a vontade de nada, a negação da vida que rege a passagem do mundo de Deus ao mundo dos homens, não havendo abertura ao devir e ao eterno retorno” (OLIVEIRA, p. 56, 2008).

todas as produções de desejo, esmaga todas as formações de enunciados” (DELEUZE; PARNET, 1998 p. 63).

O desejo enquanto falta em Lacan

Neste primeiro tópico do capítulo apresentaremos a concepção lacaniana de desejo, buscando examinar a articulação feita por Lacan entre este e a linguagem, bem como a função que exerce o significante nesta dinâmica, enquanto articulador fundamental da constituição do sujeito e de toda a estrutura psíquica. Nosso intuito é o de vislumbrar de que forma e por quais conexões o desejo é entendido como subordinado à falta, tendo em vista a relevância desta explanação para as críticas deleuzeana.

Não poderíamos adentrar nesta temática sem antes enfatizar que a ideologia de desejo que acompanha a psicanálise lacaniana, para Deleuze, tem as bases de uma tradição filosófica, que desde Platão assume a divisão entre dois planos existências, um perfeito, imperecível, uniforme e imutável e outro, este que habitamos, sendo não mais que uma cópia, uma imitação imperfeita e disforme daquele primeiro. Na psicanálise essa divisão ocorre, de acordo com o filósofo, quando o desejo é definido pela falta, dessa forma “definir o desejo pela ausência de objeto é destacar o ‘elemento’ faltante do plano real e lançá-lo no abismo da transcendência (...)” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 41). Assim, o objeto que falta ao desejo, deve, necessariamente, fazer parte de um outro plano, ainda que imaginário.

Não temos o intuito, nesse capítulo, de aprofundar essa análise, ressaltamos apenas que essa ideologia, segundo o filósofo, faz com que qualquer movimento, qualquer busca neste mundo, seja acompanhada da nostalgia pela perda ou separação do original, e que esta separação impõe ao desejo uma falta estrutural, que não apenas o acompanha, mas que o coloca em funcionamento. A falta, dessa forma, é colocada como o fator nevrálgico que rege toda a maquinaria desejanter, e não como efeito dessa energia. Reitera

Peixoto Junior que, para Deleuze, “o discurso que conceitua o desejo como falta fracassa na consideração da genealogia desta mesma falta, tratando sua negatividade como uma verdade ontológica universal e necessária” (JUNIOR, 2004, p. 119).

A falta para Lacan pode ser compreendida como o anseio que se manifesta no sujeito e o faz, constantemente em movimento, a medida em que não oferece acordo ou satisfação absoluta em nenhuma escolha, em nenhum percurso. Poderíamos dizer que o desejo é a falta do objeto, ou a idealização do mesmo. Esclarecemos, pois, que nesta concepção, um objeto imaginário fora, num momento anterior à constituição do sujeito, anterior, portanto, à inserção da ordem simbólica, capaz de suprir a busca, de estancar o quantum energético da pulsão e causar a satisfação completa. É este objeto imaginário que sobrevive como motor do desejo e, ao mesmo tempo, como o responsável por promover o atrito do sujeito frente aos objetos parciais.

Nesse sentido Lacan afirma:

“[...] que de toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, um objeto a reencontrar, através do qual se exerce todo esforço de busca [...] uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido” (LACAN, 1995, p. 13).

Podemos entender que o desejo para Lacan aparece como uma resposta à falta, sendo não mais que um impulso, uma tentativa de restaurar um momento anterior de satisfação. Esta tentativa, no entanto, passa a ser atrelada, desde sempre, a um projeto fracassado, já que esta satisfação foi abolida do contingente ao adentrarmos no mundo simbólico, demarcando, dessa forma, o paradoxo humano, pois a lacuna inserida pela linguagem, ao mesmo tempo em que lança o sujeito na ordem da falta, insere-o também na ordem do desejo. Segundo Ferreira (2004) é “a entrada na ordem simbólica que inaugura o desejo, diferenciando a espécie humana dos outros seres vivos” (p. 12).

Temos com isso que os objetos eleitos, toda movimentação da cadeia significante em torno de um significado último, são “pseudo-substitutos” de um total perdido, um estado anterior de completude que na verdade nunca existiu. Uma fenda inserida pela ordem significante trata de afastar ser humano e natureza, fazendo com que, um desacordo fundamental subsista entre a ordem instintual e a pulsão. Dessa forma, toda movimentação desejante, todos os deslizamentos de objetos, estariam articulados a este vazio inaugural, e, portanto, toda produção posterior atrelada, na interpretação de Deleuze, a um movimento reativo⁵.

Para que possamos aprofundar essa análise, precisamos antes, destacar alguns pontos da teoria psicanalítica através de um breve resumo, para que sublinhemos a dimensão de sujeito que fez emergir a instância da falta na ordem do desejo. A psicanálise é a teoria que compreende a dimensão do sujeito a partir de um “outro lugar”, de uma “outra cena” ou dimensão, que não a da instância enunciada, autodeterminada pelo discurso manifesto do “eu”, ao contrário disso, o sujeito passa a ser concebido a partir de seu lugar inconsciente. Devemos pontuar, ainda, que para Lacan existe tanto o eu consciente, enquanto construção imaginária, onde permanece, embora não sem fissuras, a certeza da continuidade do ser, quanto o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo, como posição simbólica inserida pela linguagem, é dessa distinção que surge o rompente da realidade do eu com a realidade do inconsciente.

Portanto, o eu na teoria psicanalítica, tem como princípio um alteritário inerradicável, inserido pela estrutura da linguagem na constituição subjetiva. A partir disso, uma constatação lógica e irreversível é a de que não existe um sujeito absoluto, estamos aqui, não mais no nível da identidade, mas da alteridade que habita cada ser humano e lhe envia, constantemente, para a incerteza e a dúvida a que está alienado. Assim, o cogito cartesiano do “penso,

⁵ Em termos gerais, a problemática apontada por Deleuze está, não na concepção da incompletude humana, mas na ideia desta incompletude ocasionada pela falta estar alocada como “motor” da produção desejante.

logo sou”, que assegurava a continuidade e a existência do ser pelo simples ato de pensar, sofre uma ruptura quando o inconsciente é colocado como o lugar onde habita a “verdade” do sujeito.

A partir de então, esse sujeito passa a ser descentrado em relação ao indivíduo, ou seja, o ser conhecido conscientemente enquanto instância assegurada de sua continuidade pelo fato de pensar, não é mais do que uma precária formação do ego, que em nada se assemelha com a realidade inconsciente, excluída do sistema do eu pelo recalçamento originário⁶. Consoante a isso, assevera Lacan que:

“Nesse limite em que o inconsciente começa o sujeito se perde [...] finda para ele qualquer possibilidade de se nomear [...] na exata medida em que tenta abordar essa cadeia e nela se nomear, nela se localizar, precisamente ele não se acha. Ele só está lá nos intervalos, nos cortes. Cada vez que quer se apreender, nunca está senão num intervalo”. (LACAN, 2016, p. 405-409)

Assim, se o sujeito passa a ser compreendido como diferente daquele enunciado consciente, temos que uma outra instância, um outro “eu” habita o próprio sujeito, e é este outro que de certa forma dita as operações que se passa no sujeito consciente. Podemos afirmar que a partir do recalçamento, o sujeito é alienado de uma parte de si, e que é nesta outra parte que se encontra os recursos da palavra, os significantes⁷.

Diante dessa explanação geral, ressaltemos que a constituição do sujeito, de acordo com Lacan, é toda pautada na emergência do simbólico e na inserção da linguagem em toda e qualquer relação do

⁶ O recalçamento foi descrito por Freud como o processo através do qual ocorre o afastamento de determinadas representações do sistema consciente, mantendo-a numa outra instância, esta por sua vez inconsciente, com o intuito de manter o aparelho psíquico num nível de excitação/conflito mínimo. Este mecanismo, no entanto, não está presente desde o início da vida psíquica, sendo instaurado a partir da cisão entre a vida consciente e a inconsciente. Cisão que ocorre a partir da inserção da lei e dos efeitos do Complexo de Édipo na vida psíquica.

⁷ Se em Freud, a alteridade perpassaria o eu pela interferência do outro na constituição psíquica, com Lacan essa noção é radicalizada pela iminência de três níveis de alteridade: Real, Simbólico e Imaginário. A partir da concepção lacaniana, qualquer noção de unidade, identidade ou coesão perdem totalmente o sentido frente à estrutura da linguagem que castra o sujeito desde a inserção no mundo simbólico.

homem com o mundo. Este processo tem início, portanto, antes mesmo do nascimento do sujeito, a partir do que é dito sobre este por seus familiares, a partir do momento em que algo de si passa a ter lugar no discurso do outro, e finaliza com a dinâmica que o inclui, apanha-o, numa realidade discursiva, numa teia de palavras.

O ponto de partida para que compreendamos a articulação feita por Lacan entre desejo e linguagem, é o estado de desamparo que se encontra o ser humano no nascimento. Este estado inicial, de imersão no “vazio”, torna-o suscetível a todo e qualquer estímulo externo, a todas as invasões do ambiente. O ambiente, porém, tido aqui como a família, a sociedade, a cultura, o designa com uma série de significados, com uma sequência de palavras, com um discurso que preexiste a este sujeito falado. E a partir de então, o vazio que inicialmente era absoluto, passa a ser, em partes, preenchido, com uma sucessão de palavras, de significantes, conforme assevera Lacan “o estímulo está dado em função de um código, que impõe sua ordem à necessidade, a qual nele tem de se traduzir” (LACAN, 2016, p. 19).

A citação acima descreve o frágil processo constitutivo a partir da inserção do sujeito num estado inicial que pode ser descrito como desamparo não apenas do ponto de vista biológico, mas da dependência em relação à linguagem, e por ser através dela que toda necessidade deva trafegar. E quando anteriormente afirmamos ser o vazio em partes preenchido, referimo-nos ao ponto central dessa análise: trata-se dos limites inerentes à própria linguagem, que não abarca, não traduz, ou significa tudo o que se propõe a significar. Haverá, de toda forma, um resto, um inarticulável entre toda e qualquer significação. Nesse sentido afirma Kuss (2015) “a mediação da nomeação funda uma hiância, entre aquilo que se deseja e aquilo que é ouvido (...)” (p. 28).

Por isso, para Lacan, a linguagem é, em última análise, uma instância feita de ausências, de vazios, e assim é também o sujeito por ela constituído e em partes significado. Podemos presumir que a questão central seja justamente a incapacidade dessa linguagem de nomear e sustentar o vazio absoluto no qual outrora o sujeito

estivera imerso, de nenhum modo essa condição inicial terá uma articulação absoluta. Destarte, para além de toda nomeação, um resquício sobrevive desse tempo e permanece foracluído, dito de outra forma, incluído fora da linguagem, e, portanto, fora do próprio sujeito.

Ao ter de articular um discurso, a estrutura da própria linguagem faz com que o sujeito seja essencialmente um sujeito de falta, um sujeito de desejo, à medida que a “coisa” de que se fala jamais poderá ser apreendida pela linguagem, em outras palavras, entre o ser e o sentido existe uma distância abissal, insuperável. Adentramos no campo do famoso sujeito barrado, sujeito do inconsciente, dividido pela própria linguagem que o constitui, pela impossibilidade de dar nome e significado para todas as coisas do real. Daí em diante toda articulação, todo discurso, dependerá do Outro⁸, enquanto lugar dos significantes.

Este Outro, seria o discurso do inconsciente, o lugar onde as determinações simbólicas da história do sujeito foram acumuladas perante todos os enunciados já formulados sobre si, antes mesmo de seu nascimento. Lacan grafa-o com a inicial maiúscula para diferencia-lo do (pequeno) outro, que seriam as pessoas com as quais o sujeito se identifica ao longo da vida. A respeito disso afirma Quinet (2012, p. 11) “o ‘eu’ está para o outro assim como o ‘sujeito’ está para o Outro. O sujeito é determinado pelos significantes do Outro. A identidade – que é imaginária – do eu vem do outro; mas o sujeito é sem identidade”.

Nesta citação o autor explicita a problemática com a qual a subjetividade humana se defronta: a falta de um termo, de um significante primordial que o defina como “isso” ou “aquilo”. Não obstante, o sujeito não pode ser apreendido pela linguagem, pode ser

⁸ O termo “Outro” (francês *Autre*/ *l'Autre* ou A) se relaciona com o latim *Alter*, de onde surge a palavra alteridade. Foi inserido por Lacan pela primeira vez no **Seminário 2** (2010) para distinguir *l'autre* imaginário (a) e *l'Autre* simbólico (A). Este Outro é o lugar do simbólico, um lugar de registro, de inscrição, não pode ser considerado um lugar geograficamente localizável, nem uma pessoa, um semelhante, mas sim como campo da fala, na linguagem.

no máximo representado, comparado, é algo em relação a alguém, mas esse algo não é fixo ou determinado, ele o é apenas em conexão com outros tantos conjuntos de palavras, apenas em relação a um outro significante que ele não é, mas que se oferece como deslize para o próximo termo da cadeia. Assim, pondera Quinet:

Não se define o sujeito, ao contrário, por definição ele é indefinido, indefinível. Ele é, por exemplo, homem, médico, flamenguista, paulista, de esquerda etc., sendo que cada um desses significantes o representa para outro ou outros significantes: ele é homem em relação à mulher, ou em relação a uma criança, ou em relação a um marciano; ele é médico em relação a um engenheiro ou em relação ao paciente; ele é flamenguista em relação a um fluminense ou a todos os times de futebol etc. Assim o sujeito vai deslizando de significante em significante pelo conjunto da linguagem que compõe o Outro. (QUINET, 2012, p. 11).

Nesses termos, deduzimos ser este o impasse que faz com que o sujeito não possa ser, se não nos furos, nos intervalos, nos vazios próprios da estrutura da linguagem. Dessa forma, por definição, o sujeito é indefinível, indecifrável, parafraseando Quinet “a definição para o que é o sujeito seria: você é um nem- isso- nem aquilo” (2012, p. 12). No entanto, o Outro, enquanto o lugar dos significantes, também não possui o significante primordial, aquele que seria capaz de definir o sujeito, e por isso é incapaz de encobrir as falhas da linguagem, não havendo nenhum discurso articulável, nenhuma fala que dê significado, sentido ou certeza ao ser.

Assim, a entrada do sujeito na ordem do desejo para Lacan não é, portanto, a dependência real, biológica do bebê frente à figura materna, mas sua dependência em relação à linguagem; é por ter de passar para o simbólico, para além da necessidade, que este é capturado na cadeia significante, na ordem da falta. O que faz com que, diante dessa perspectiva, seja essencialmente um sujeito de linguagem e através dela é que precise se reconhecer, mas, para Lacan “a palavra já é uma presença feita de ausência”, sendo assim, para ser falante precisa ser também faltante, efeito esse de uma

dupla implicação, é a fala que o faz faltante, mas é por ser faltante que se faz falante (LACAN, 1998, p. 277).

Isto posto, podemos acrescentar que um furo no discurso não permite ao sujeito articular qualquer enunciado que abarque o que de fato quer dizer, já que é da essência da própria linguagem a falta, a falha, os intervalos, e ambigualmente, é esse resto inarticulável que faz girar a dialética humana. Podemos conceber, portanto, que o desejo emerge de uma falta, impossível de ser anulada, que introduz o sujeito na ordem desejante. Nessa falta ele é convocado a se posicionar “nesse lugar de falta o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração” (LACAN, 2005, p. 56).

Diante do exposto, alcançamos o cerne da crítica deleuziana, já que, para ele, “definir o desejo pela ausência do objeto é o mesmo que destacar o elemento ‘faltante’ do plano real e lançá-lo no abismo da transcendência, na medida em que fixa o desejo não a si, mas a um termo externo que lhe escapa e permanece inacessível”. (DELEUZE, GUATTARI, p. 41, 2011). Dessa forma tem-se uma dupla operação que consiste em atar as forças que lhe são imanentes nas duas pontas, tendo como ponto de partida a marca da Lei e como finalidade a perseguição infundável do que lhe fora, ainda que imaginariamente, outrora tirado. A respeito disso Deleuze e Guattari afirmam “assim que colocamos o desejo ao lado da aquisição, fazemos dele uma concepção idealista que o determina, em primeiro lugar como falta, falta de objeto, falta de objeto real” (2011, p. 41). Passemos agora ao próximo tópico onde apresentaremos um panorama geral das críticas de Deleuze à concepção psicanalítica de desejo.

O desejo enquanto excesso em Deleuze

Para Deleuze, o desejo não pode ser remetido a um ponto de partida ou a um elemento gerador, como a Lei, visto que este cria seu próprio campo de imanência, da mesma forma em que não pode ser vinculado à falta, esta é que vem alojar-se no seio da produção. Não existe, portanto, outra realidade a qual o desejo se remeta, se

não a realidade social e material. Nesse sentido afirmam Deleuze e Guattari:

O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 43).

Em Deleuze a ideia central atrelada ao desejo é de funcionamento e de produção⁹, assim como sua coextensividade ao campo social. Se em Lacan a concepção fulcral era a de um inconsciente estruturado pela linguagem e o desejo emergindo a partir do vazio primordial da estrutura, sendo o sujeito o resultado de um bastamento irremediável, fruto de uma impossibilidade, que ao mesmo tempo em que lhe priva de um estado “original” perdido, permite-lhe “criações”¹⁰ infinitas, em Deleuze é o funcionamento e a produção material¹¹ pelo desejo que assumem importância

⁹ A análise de Deleuze não busca apenas definir e criar uma nova concepção de desejo, mas reconhecer e denunciar os processos implicados para condiciona-lo a se tornar desejo de falta, desejo culpado, ou seja, se propõe a questionar quais mecanismos trataram de jogar as forças do desejo contra si.

¹⁰ Deleuze questiona essa ideia de que a falta estrutural permite ao desejo criar, já que para ele o desejo na psicanálise passa a ser produtor de fantasmas, uma vez que sua única realidade é a realidade psíquica, sendo o Real apenas o registro que lhe devolve a falta retornando ao simbólico pela ausência do significante excluído da cadeia. Porém reconhece na teoria lacaniana do “objeto a” uma maior afinidade com a produção real.

¹¹ O termo máquina é quase abandonado por Deleuze depois da obra o **Anti-Édipo** em favor da noção de agenciamento. Embora o sentido tenha sido mantido (produção, conexões infinitas, desligamento), o termo substituído abrange, de forma mais exata o próximo tópico dessa dissertação, que são os regimes de produção molar e molecular, visto que a noção de agenciamento em Deleuze é o conceito que abrange as duas faces dos investimentos desejanos. Agenciamento, segundo Zourabichvili, (2004, p. 9) “pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado: remete, segundo o caso, a instituições muito fortemente territorializadas (agenciamento judiciário, conjugal, familiar etc.), a formações íntimas desterritorializantes (devir animal etc.), enfim ao campo de experiência em que se elaboram essas formações (o plano de imanência como ‘agenciamento maquínico das imagens-movimentos’. Dir-se-á, portanto, numa primeira aproximação, que se está em presença de um agenciamento todas as vezes que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente. Na realidade, a disparidade dos casos de agenciamento precisa ser ordenada do ponto de vista da imanência, a partir do qual a existência se mostra indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la”.

fundamental, disso emerge a noção de um desejo que nada tem a ver com uma falta, mas sim com um excesso. São as primeiras frases da obra o “**Anti- Édipo**” que ressaltam o funcionamento incessante das máquinas:

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito *o* isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora, máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 11).

Para Deleuze o desejo é sinônimo de máquina, sem nenhuma metáfora, são máquinas de máquinas, produtoras de si e de toda realidade material, são elas que promovem as conexões, os acoplamentos, os cortes, as interrupções e as continuidades, são capazes de emitir fluxos, que serão cortados por outras máquinas desejantes, estas, por sua vez, estarão acopladas a outras, que também emitirão fluxos e serão cortados. Assim, afirmam Deleuze e Guattari sobre as máquinas (2011, p. 16):

As máquinas desejantes são máquinas binárias, com regra binária ou regime associativo; sempre uma máquina acoplada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: “e”, “e depois”... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo (o seio — a boca). E como a primeira, por sua vez, está conectada a uma outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear em todas as direções. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 16).

Engana-se, porém, quem imagina haver qualquer relação com uma ideologia mecanicista, já que supor uma analogia a sistemas mecânicos implicaria assumir rigidez e fechamento, produção mecanizada e organizada/programada por um elemento exterior, como um sujeito que comandaria as máquinas, quando na

verdade, são as máquinas que regem, elas não são regidas, são elas que produzem toda a realidade, inclusive isso que chamamos “sujeito”, inclusive elas mesmas. Um dos comentadores de Deleuze define as máquinas desejanter:

“por um acoplamento ou um sistema ‘corte- fluxo’ cujos termos, determinados no acoplamento, são "objetos parciais" (num sentido que não é mais o de Melanie Klein, isto é, que não remete mais à integridade anterior de um todo): desse ponto de vista, ela já se compõe de máquinas, ao infinito”. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 35).

As máquinas são compostas, portanto, por objetos parciais fragmentários e fragmentados, peças que trabalham dispersas associadas a uma máquina também dispersa, porém essa fragmentação e dispersão nada tem a ver com uma falta, com um total perdido, ou antes, que a união destes formaria um todo coeso, constitui, antes sua forma de presença na multiplicidade, seu regime associativo desorganizado, esquizofrênico¹², de conexões nômades infinitas. Uma série de “peças” compõe as máquinas desejanter, e o que as caracteriza são sua independência e autonomia, elas não estão, de forma alguma, acopladas a uma máquina e a outros objetos parciais por dependerem destes, ou para formarem um indivíduo acabado por essa união de um inconsciente despedaçado, mas operam em regime associativo sob um plano contemplado por multiplicidade pura, que fazem com que as peças, ora se associem a uma, ora a outras máquinas, num constante movimento, sem nenhuma outra finalidade que não a de conexão e produção. Ressaltam os pensadores Deleuze e Guattari:

O que nos engana é *considerarmos toda máquina complicada como um objeto único*. Na realidade, trata-se de uma cidade ou uma sociedade em que cada membro é procriado diretamente segundo

¹² Deleuze utiliza o termo esquizofrenia para se referir a um processo que não supõe uma organização fixa, mas sim emissão de fluxos livres, conexões imprevisíveis e fugidias, pois “quem é o esquizo senão aquele que já não pode suportar “tudo isto”, o dinheiro, a bolsa, as forças da morte, como dizia Nijinsky – valores, morais, pátrias religiões e certezas privadas?” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 452).

sua espécie. Vemos uma máquina como um todo, lhe damos um nome e a individualizamos; olhamos para nossos próprios membros e pensamos que sua combinação forma um indivíduo que saiu de um único centro de ação reprodutora. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 376).

Os objetos parciais se acoplam as máquinas sem nenhuma finalidade, não possuem objetivos ou significados, “um objeto parcial é apenas intensidade e potência, pois o inconsciente imanente, tomado em si mesmo não possui intensidades- suas intensidades provêm dos objetos parciais que o povoam” (SANCHES, 2008, p. 35). Eles se acoplam as máquinas e com elas povoam o inconsciente imanente¹³, em suma, eles fazem parte de um dos regimes de produção que Deleuze nomeia de molecular¹⁴ e “valem como peças trabalhadoras dispersas (...) são as funções moleculares do inconsciente” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 429).

Verificamos, deste modo, que o conceito de máquina assume fundamental relevância para apreender a noção de desejo em Deleuze. Com a inclusão do termo, tudo é máquina e tudo é produção, e quando falamos de produção estamos nos referindo a produção material, a construção de toda realidade, sendo esta composta pelos movimentos, pelas conexões e pelos agenciamentos e maquinações desejanter. Já não há qualquer distinção entre natural- artificial, homem- natureza, desejo- objeto, mas uma única e mesma produção, que os produz uns nos outros.

Sendo assim, a máquina não serve para representar ou se referir a uma analogia do humano ou da natureza que produz

¹³ Deleuze utiliza a noção de um inconsciente imanente para esfumçar as fronteiras que tanto a psicanálise quanto a própria filosofia impunham ao desejo e ao campo social, marcando, dessa forma, uma coextensão de um investimento libidinal que não reconhece um campo privado da família ou do sujeito, mas somente multitudes.

¹⁴ Molar e molecular são definidos por Deleuze como regimes distintos de produção das máquinas sociais e desejanter, que embora tenham identidade de natureza, atuam sob diferentes recortes. O molar seria o regime em que as máquinas desejanter desfazem as organizações, embaralham os códigos, desconhecem pessoas ou significados e conhecem apenas intensidades. Já no regime molar, as máquinas atuam de forma organizada, codificada, mantendo a ordem e a estrutura social.

realidade, as máquinas são a própria realidade, não dependendo de nenhum elemento externo para as fazerem funcionar “(...) estes arranjos maquinais funcionarão por si próprios, dispensando a ação de qualquer elemento transcendente para torná-los animados ou para designar-lhes princípios e finalidades” (SANCHES, 2008, p. 36).

Neste ponto é possível abordar a questão da localização do desejo nessa concepção de produção e máquina. Ora, o desejo está acoplado à máquina de tal forma que não faz nenhum sentido distinguir um do outro, a máquina é o desejo e o desejo é a máquina, assim afirmam Deleuze e Guattari “um liame direto aparece entre a máquina e o desejo, de modo que a máquina passa ao coração do desejo: a máquina é desejante e o desejo é maquinado” (2011, p. 377).

Seguido a isso, temos que as máquinas desejantes não são reguladas ou controladas por sujeitos, elas são antes assubjetivas ou pré- individuais, o sujeito que imaginamos tradicionalmente dotado de uma essência e identidade mais ou menos fixa, que tem a prerrogativa de controlar o ambiente, já não possui a mesma concepção aqui. Para esclarecer esse trecho cito Craia (2007) quando afirma que uma consequência lógica se estabelece quando o desejo deixa de ser um articulador central de uma estrutura psíquica para ser produtor de toda realidade, inclusive dele mesmo, e essa consequência é a de que não existe um sujeito pronto, já que ele também é produzido pelas maquinações desejantes e uma vez que esses agenciamentos estão em perpétuo movimento, não existe, portanto, uma identidade fixa, uma subjetividade, mas um devir, um constante vir a ser, uma singularidade que “já não se trata de uma individuação, mas de uma singularização, vida de pura imanência (...) um homem que já não tem nome, embora ele não se confunda com nenhum outro” (DELEUZE, 2002, p. 14).

Borges (2013, p. 93) afirma que a partir da obra o “**Anti-Édipo**” o desejo para Deleuze passa a ser compreendido como quase sinônimo de pulsão, “visto como agenciamentos¹⁵ ou arranjos

¹⁵ Após o **Anti-Édipo** Deleuze não utiliza mais a palavra desejo ou máquinas desejantes, substituindo o termo por agenciamento ou máquinas abstratas. Por máquinas abstratas podemos compreender

relacionados a um processo de interação entre as máquinas desejanter”. O desejo passa ao coração das máquinas e assume a função de ser agente de impulsão, ou o motor que fará com que essas funcionem ininterruptamente. Podemos pensar o desejo deleuziano como energia de atração e repulsão, fonte de vida anímica produtora de sentido, capaz de agenciamentos infinitos, de múltiplas conexões, sempre nômades e mutáveis.

Diante de um inconsciente imanente, campo de energia inesgotável e desconhecida, o desejo aparece como o único agente produtivo, através do qual toda realidade é agenciada, maquinada e produzida. É o desejo, portanto, o responsável por criar os agenciamentos coletivos, as fugas, as rupturas e os desligamentos, mas também as suas próprias armadilhas, seus próprios mecanismos de repressão. Foi esta concepção de desejo que fez com que Deleuze rompesse definitivamente com as teses psicanalíticas, sendo as citações relacionadas à psicanálise escassas nas obras posteriores ao “**Anti-Édipo**”, ao mesmo tempo em que propõe, em parceria com Guattari, uma Psiquiatria Materialista.

A Psiquiatria Materialista ou esquizoanálise pode ser compreendida como concepção que insere o desejo como produtor do real, atuando sobre o real, não mais um elemento de articulação psíquica agindo sobre a produção de realidade desta, sendo antes o “conjunto de sínteses passivas que maquina os objetos parciais, os fluxos e os corpos e que funcionam como unidades de produção” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 418). Os objetivos da esquizoanálise são, portanto, os de inserir “tanto a produção no desejo como o desejo na produção” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 64).

O desejo que buscamos definir é o de um agente que atua como potência de conexão, acoplando os objetos parciais sem

como sinônimo de desejo, mas para uma maior explanação, tem-se que todo processo de produção inconsciente é regido por dois polos de investimento, sendo estes opostos, porém pertencendo as mesmas máquinas (identidade de natureza entre máquinas desejanter e máquinas técnicas sociais). Um desses polos investe em agenciamentos de estratos (formações molares), enquanto o outro faz fugir as estratificações, promove irregularidades e rupturas, sendo nomeado de máquina abstrata (desejo) (ZOURABICHVILI, 2004).

unificá-los e sem uma finalidade extrínseca que não a da própria conexão, a da própria produção, pois tal como as máquinas desejantes, o desejo, uma vez que está integrado à máquina, não possui um sujeito possuidor, pois ele está antes de qualquer subjetividade, antes de se estruturarem as formas, os significados, os interesses ou finalidades, e é no próprio movimento em que funciona que existe realização.

Isso é insistir mais uma vez na *exterioridade* (e não na exteriorização) inerente ao desejo: todo desejo procede de um encontro (...) o desejo não espera o encontro como a ocasião para seu exercício, mas nele se agencia e se constrói (...) não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimentação incessante, uma montagem experimental. A célebre proposição, "o desejo é a máquina". (ZOURABICHVILI, 2004, p. 36).

O conceito de desejo enquanto máquina esclarece que a natureza deste não é a de atuar como energia que impulsiona o indivíduo a um objeto determinado, sendo o ato de desejar algo que não acontece de forma isolada, lembremos que ele maquina objetos parciais, por isso são sempre pedaços do mundo inteiro que desejamos. Não se deseja o Uno, uma unidade, deseja-se a partir de agenciamentos coletivos, deseja-se sempre um conjunto¹⁶.

¹⁶ Sobre isso Deleuze comenta em uma entrevista com Claire Parnet "(...) queríamos dizer uma coisa bem simples. Tínhamos uma grande ambição, a saber, que até esse livro (**O Anti-Édipo**), quando se faz um livro é porque se pretende dizer algo novo. Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos nossa tarefa de filósofo, pretendíamos propor um novo conceito de desejo. As pessoas, quando não fazem filosofia, não devem crer que é um conceito muito abstrato, ao contrário, ele remete a coisas bem simples, concretas. Veremos isso. Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstratamente do desejo, pois extraem um objeto que é, supostamente, objeto de seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isso e aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. Nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis? Quero dizer, não desejo uma mulher, tenho vergonha de dizer uma coisa dessas. Proust disse, e é bonito em Proust: não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito".

Considerações finais

Iniciaremos esse tópico com uma afirmação lógica, mas necessária. A psicanálise e a filosofia, apesar de manterem uma relação de diálogo fértil e pertinente, não conjugam os mesmos objetos, se assim podemos chamar o fator nevrálgico que separa as disciplinas: uma se ocupa de uma prática de cura, apesar de implicar uma teoria do pensamento que a sustenta, e a outra, segundo o próprio Deleuze a define, visa criar conceitos e traçar planos que propiciem construir a imagem de um ser humano livre, o papel do psicanalista é, portanto, o de um agente de saúde, enquanto o do filósofo é o de um problematizador. O lugar dos teóricos não é o mesmo, tampouco a noção de negativo assume o mesmo sentido. Apesar disso, a psicanálise adentra um campo ontológico quando busca as coordenadas genealógicas do desejo, arraigando-o à lei e à falta¹⁷, e é nesse ponto que buscamos deter nossa análise.

Finalizamos este capítulo com uma breve explanação dos principais impasses na concepção lacaniana de desejo que levaram às críticas deleuzeana. Temos, nessa concepção, de acordo com o filósofo francês, uma ligação indissociável com a insatisfação e a negatividade¹⁸. O desejo permanece arraigado a um vazio inaugural, que embora o constitua enquanto tal, obriga-o a perseguir objetos substitutos na tentativa inútil de circunscrever um furo radical.

Deleuze em entrevista a Claire Parnet, 2005, sobre sua obra e parceria com F. Guattari. In <http://anammk.wordpress.com/o-que-e-desejodeleuze/>.

¹⁷ Sobre isso, se há algo que podemos afirmar sem equívoco é que a psicanálise percorre trilhas que as obrigam a lidar com o negativo, com o trágico, ou com as paixões tristes, se pudermos traçar um paralelo com o objeto da análise, que parte sempre de algo que não está dando certo. Não prolongaremos essa discussão por não ser a eficácia da clínica psicanalítica que Deleuze crítica, mas a construção de um pensamento negativista sobre o desejo, sobre a vida.

¹⁸ A negatividade não foi abordada de maneira enfática durante nesse capítulo, porém consideramos imprescindível destacar que, na concepção de Deleuze, a definição do desejo por um termo exterior faltante, localiza-o na ordem da transcendência, fazendo com que este não possa ser concebido fora dos contornos da insatisfação.

De acordo com as últimas elaborações teóricas de Lacan, o objeto “a” se destaca como agente causador de desejo, mas trata-se na verdade, segundo o próprio Lacan o denomina, de um resquício de um original imaginariamente perdido, um fora absoluto que se presentifica justamente marcando a inexistência de um objeto adequado à pulsão. Em decorrência disso, poderíamos afirmar que para Lacan o agente causador de desejo é na verdade a inexistência de um objeto, em outras palavras, o desejo decorre da falta.

Uma das observações lógicas é de fato supor que necessariamente desejamos algo que não possuímos, ou seja, que ainda não temos posse do objeto de satisfação enquanto desejamos, mas o que Deleuze aponta como um equívoco é supor que essa falta do objeto de desejo seja o agente mobilizador que o põe em funcionamento.

Dessa forma, a discordância entre os teóricos não está em admitir certa estrutura faltante, mas na localização e na forma de conceber essa falta. Ao introduzi-la como motor da estrutura desejante, Lacan a localiza como ponto de partida, como marco zero a partir do qual o desejo passa a circular, oposto a isso é sucumbir a falta como decorrente do desejo, em outras palavras, existe falta porque existe uma maquinaria desejante.

Outro impasse apontado por Deleuze pode ser explicado com o seguinte desdobramento conceitual: para conceber que algo do mundo empírico falta ao desejo, necessariamente temos de admitir a existência, ainda que imaginária, de um plano destacado, completo e perfeito, que contém o termo faltante. Não obstante, temos que considerar que a realidade material é imperfeita e ausente se comparada a esse plano superior.

Em uma nota de rodapé, porém, Deleuze e Guattari afirmam a potência da teoria do objeto a em Lacan que, para os autores remete a produtividade. Examinemos por um instante do que se trata:

Parece-nos que a admirável teoria do desejo, em Lacan, conta com dois polos: um em relação ao “objeto pequeno-a” como máquina

desejante, que define o desejo em termos de uma produção real, ultrapassando qualquer ideia de necessidade ou de fantasma; e outro em relação ao “grande Outro” como significante, que reintroduz uma certa ideia de falta. (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 43).

Podemos verificar que a noção de produtividade do desejo não está totalmente ausente na psicanálise lacaniana de acordo com a visão dos filósofos, o que os autores apontam como uma reintrodução da falta é essa produção estar sempre condicionada a uma ausência ontológica. Cabe então, apontarmos que não coincidentemente, a nosso ver, Deleuze utiliza a ideia de objetos parciais para construir uma concepção de desejo produtivo.

Porém, mesmo que legítimas, as críticas e análises de Deleuze falham na constatação de que a psicanálise não fala do mesmo lugar que a filosofia e não tem como objetivo a busca de sentido ou o levantamento de questões, mas visa aplicar uma prática de cura, e obviamente que para isso constrói uma teoria do pensamento, ainda assim os lugares dos teóricos são díspares.

Em todo caso, nota-se tanto em Deleuze quanto em Lacan um projeto em comum: um tratado de ética. Lacan contra a pastoral analítica¹⁹ e a ética do não ceder de seu desejo, Deleuze com a ética de uma vida não fascista. Ambos mantêm uma postura crítica contra toda moral²⁰.

Referências bibliográficas

CRAIA, Eladio Constantino Pablo. **Deleuze e a psicanálise**: da polêmica ao problema. In: PEREZ, D.O. (org.). *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007, p.249-269.

¹⁹ Essa proposta foi levantada por Lacan no **Seminário 7**, dedicado a ética psicanalítica. Nesse seminário Lacan crítica o que nomeou de pastoral analítica, certo movimento por parte de alguns psicanalistas de “prometer” ao paciente ou de pregar teoricamente um bem supremo, uma felicidade com a chegada da maturidade na fase genital. Fase em que, a felicidade, o bem, seriam alcançados. Lacan propõe a ética do não ceder do seu desejo contra toda moral analítica.

²⁰ Apesar disso, Deleuze não deixa de apontar a psicanálise, e isso incluindo Lacan, de serem novos padres, por vincular o desejo a um crime, a Lei.

BORGES, Charles Irapuan Ferreira. **Deleuze, ética e imanência**. 1 ed. Porto Alegre: PUCRS, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche a e filosofia**. Trad. Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Foucault**. Lisboa: Vega, 1987.

_____. **A imanência: uma vida**. Educação e Realidade, Porto Alegre, vol. 27, n.2, p. 10-18, 2002.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. 2. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

FERREIRA, Nádía Paulo. P. **A teoria do amor**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

JUNIOR, Carlos Augusto Peixoto. **A Lei do Desejo e o Desejo Produtivo: transgressão da ordem ou afirmação da diferença?** Physis: Revista De Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 109-127, 2004.

KUSS, Ana Suy Sesarino. **Amor, desejo e Psicanálise**. Curitiba: Juruá, 2015.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 2: o eu na teoria da Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. (1959/1960). **O seminário, livro 7: a ética da Psicanálise**. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. (1956/1957). **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Trad. Dulce Duque Estrada; revisão, Angelina Harari. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **Escritos**. Trad. Vera Ribeiro; revisão técnica, Antônio Quinet e Angelina Harari, preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1962/1963). **O seminário, livro 10: a angústia**. Trad. Vera Ribeiro; versão final, Angelina Harari; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1958/1959). **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Trad. Claudia Belinder; versão final, Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto, André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. **Considerações sobre o niilismo em Nietzsche**. Revista Pesquisa em Foco: Educação e Filosofia, Maranhão, v. 01, n. 1, p. 56-65, 2008.

QUINET, Antônio. **Os Outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SANCHES, Aline. **Máquinas, corpo sem órgãos e pulsões: um diálogo entre o Anti- Édipo de Deleuze e Guattari e a metapsicologia freudiana**. 2008. 120f. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. De André Telles. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 2004.

Capítulo X

Da vontade à volúpia: considerações sobre as forças que animam o homem em Agostinho de Hipona

Luiz Fernando Duran Iório ¹

Agora eu era o herói
E o meu cavalo só falava inglês
A noiva do cowboy
Era você além das outras três
Eu enfrentava os batalhões
Os alemães e seus canhões
Guardava o meu bodoque
E ensaiava o rock para as matinês

(BUARQUE, 1977)

Introdução

O principal objetivo desse escrito é demonstrar como Santo Agostinho explica o movimento do homem. O que impele o homem ao movimento? O que o tira do lugar? O que o faz agir? Independente de certo ou errado, qual seria o sopro, o impulso, o motor que conduz o homem *em busca de* algo? Como funciona o experimentar dos sabores e dissabores, dos prazeres e desprazeres da vida? Onde estaria o limiar que separa uns dos outros? É possível achar um limiar?

¹ Psicólogo especialista em psicologia clínica, mestre e doutorando em Filosofia. Atua como psicólogo clínico e professor universitário.

Ademais, até onde esta característica estaria vinculada com o certo ou o errado? Ao construtivo ou ao destrutivo? E, por fim, até onde podemos colocar que esta *força motriz* pode trabalhar contra o próprio homem? Todas essas são perguntas que pretendemos desenvolver ao longo deste nosso estudo.

As investigações da obra de Agostinho surgiram em nosso percurso acadêmico ainda ao longo de nossa pesquisa de mestrado. Ao pesquisar sobre a constituição do sujeito na teoria de Jacques Lacan, não pudemos deixar de nos deparar com o conceito de *desejo*. Na tentativa de entender, explicar, dissecar o conceito, buscamos outros teóricos e nos deparamos com Santo Agostinho. O conceito de *vontade*, assim como o de *concupiscência*, o de *libido*, dentre outros conceitos mencionados pelo pensador africano e que também mostraremos aqui, podem ser vistos como de profunda relevância na tentativa de avançar no entendimento disso que, de certa forma, impele o homem ao movimento da mesma forma que diz de uma verdade essencial sobre este mesmo homem. Uma verdade que não pode simplesmente ser desconsiderada se buscamos entender e explicar, ou mesmo levantar hipóteses, sobre o funcionamento deste último.

A obra que servirá de base para o nosso escrito é *A Cidade de Deus (413-426)* e, não por acaso, entendemos ser ela a que analisa com mais cuidado e mais minuciosamente o homem. Até pelo contexto em que foi escrita.

Em 410, Roma caía e era conquistada por Alarico. A queda de Roma causou profundos abalos do cristianismo que passou a ser questionado abertamente por cristãos e não cristãos (Cf. AGOSTINHO, 2014, p. 26). Agostinho então embarca na tarefa de sustentar o cristianismo para além de Roma e, o resultado de seu trabalho é uma vasta obra filosófica e teológica que analisa cuidadosamente e exaustivamente a religião, a história, os homens, dentre outros. Conforme explica Emanuel Carneiro Leão na introdução à nossa edição:

Para tratar deste confronto entre fé e história, Santo Agostinho escreveu de 413 a 426 sua obra de maior influência: *De Civitate Dei – A Cidade de Deus*. É uma interpretação do mundo à luz da fé cristã. Trata-se da primeira teologia e filosofia da história. (AGOSTINHO, 2004, p. 29).

Conforme indica Leão, *A Cidade de Deus* (obra mais influente dentre as de Agostinho) é um vasto trabalho de análise filosófica e teológica do mundo. O autor perpassa desde análises de trechos das Sagradas Escrituras à análise da história e faz questionamentos sobre o homem, além de inúmeras outras questões abordadas e dissecadas ao longo dos vinte e dois livros que compõem a obra em sua totalidade.

Em nosso capítulo abordaremos as considerações de Agostinho sobre o homem, mais precisamente sobre o movimento do homem, sobre as forças que o colocam em movimento e as consequências delas para este próprio homem.

Evidentemente que reservaremos parte de nosso trabalho para observar os conflitos que ele experimenta em virtude daquilo que o anima. Escolhemos o termo *homem* em oposição ao de *sujeito* utilizado por Lacan em decorrência de este ser o mais utilizado por Agostinho. Desta forma, manteremos a grafia e a escolha do pensador que estamos investigando neste momento.

§ 1. Sobre as vontades, paixões, tentações e a singularidade

O que será que me dá
Que me bole por dentro, será que me dá
Que brota à flor da pele, será que me dá
E que me sobe às faces e me faz corar
E que me salta aos olhos a me atrair
(BUARQUE, 1976)

Iniciamos a primeira sessão de nosso capítulo abordando o que deduzimos, através da análise do texto de Agostinho, ser uma contradição fundamental, estrutural e talvez inexpugnável, inerente

ao funcionamento do homem. Na verdade, parece-nos até que esta contradição, além de amalgamada a este funcionamento, pode também ser entendida como uma de suas causas. No *Livro Quinto, Capítulo X*, Agostinho pondera:

Porque, se a vontade se limitasse a existir e não pudesse o que queria, estaria impedida por outra vontade mais poderosa. Mas nem mesmo assim a vontade seria outra coisa senão vontade, nem seria de outro, senão do que queria, embora não pudesse realizar seu desejo. (AGOSTINHO, 2014, p. 265).

Ora, a análise da citação nos instiga a levantar diversas questões de considerável relevância levantadas pelo autor. A primeira seria a possibilidade de um *conflito* entre *vontades*. Um *conflito* estrutural. Ou seja, *vontades* contrárias habitariam e se combateriam entre si dentro de um único e mesmo homem. Mas como se daria este combate? O que determinaria o triunfo de uma sobre a outra? Neste primeiro momento, o autor indica que a vitoriosa seria a *vontade* mais *poderosa*. Entretanto, restam duas considerações importantes a examinarmos.

A primeira delas seria a de que, mesmo *derrotada*, uma *vontade* não deixa de ser uma *vontade*, ou seja, mesmo frustrada e fadada a uma não satisfação, esta *vontade* continuaria existindo neste homem. O autor é claro ao considerar que: *mas nem mesmo assim* (nem após ser vencida por outra vontade mais *poderosa*, portanto, sendo frustrada) *a vontade seria outra coisa senão vontade*. Ela perdura, continua existindo da mesma maneira, mesmo que interdita em suas aspirações.

Futuramente, em *A Cidade de Deus*, a saber, no *Livro Décimo Nono, Capítulo XXVII*, Agostinho reforça seu entendimento sobre esta impossibilidade de *dissolução* referente à determinada *aspiração* de alguma força que anima o homem. Agora falando sobre as *paixões*, o autor pondera: “Por isso, enquanto dominamos as paixões, não há perfeita paz, porque as que resistem se debatem em

perigosa peleja e as vencidas não têm assegurada a vitória, mas requerem vigilante opressão” (AGOSTINHO, 2012 p. 499).

Ora, novamente o autor reforça que não existe possibilidade de alguma *aspiração* do homem simplesmente deixar de existir mediante uma simples recusa ou impedimento, seja ele de qual ordem. Esta determinada *aspiração* continuará a existir neste homem e constantemente dará sinais de uma existência. Naturalmente, esta condição demandará o que o autor denomina *constante vigilância*. Baseados nessas considerações, o que já podemos concluir até o momento?

Parece-nos, pois, repita-se, que Agostinho entende um sujeito como estruturalmente dividido e em constante conflito. Ora, se as *vontades* ou mesmo as *paixões* (que são forças naturais) não são em sua totalidade realizadas, e, além disso, não se dissipam pelo simples fato da impossibilidade ou da recusa de suas realizações, pode-se dizer que o homem, para Agostinho, seria um ser constantemente assombrado pelas próprias *aspirações* não atendidas? Ao que parece, sim. Não só um ser constantemente assombrado como um ser constantemente *vigilante* sobre essas assombrações.

A segunda consideração importante seria a de que, não só essas forças não deixam de existir como elas são *singulares* de determinado homem. Não pertencendo, pois, a outro. Verificamos que Agostinho analisava o homem do ponto de vista de sua singularidade perpassando diversas questões pertinentes a este homem. Foi-nos instigante notar que já no *Livro Primeiro, Capítulo VII*, Agostinho considera:

Assim, malgrado partilharem das mesmas angústias, bons e maus não se misturam, por estarem confundidos nas provações. A semelhança dos sofrimentos não elimina a diferença entre os sofrendores e a identidade dos tormentos não estabelece identidade alguma do vício e da virtude (AGOSTINHO, 2014, p. 49).

Examinando a citação acima, concluímos que desde o início da obra, o pensador salienta a questão da singularidade. Não temos

por objetivo avaliar o entendimento do autor por bom ou ruim, tampouco o de vício ou virtude. Todavia, verificamos que o autor insiste que por mais que as angústias e os sofrimentos possam aparecer similares, o angustiado ou o sofredor é um singular. Ora, o *sofrimento* não poderia também ser, dentre outras causas, decorrente das já mencionadas *frustrações* referentes às *aspirações* não atendidas? Evidentemente que não intentamos *reduzir* o entendimento dos *sofrimentos* considerados pelo autor apenas às *frustrações*. Todavia, não podemos deixar de considerar essa possibilidade, uma vez que o próprio autor aponta para um constante deparar-se do homem com a estes conflitos decorrentes de suas próprias condições.

Agostinho aproxima o *sofrimento* das *aspirações* quando, já em um dos últimos capítulos da *Segunda Parte* de *A Cidade de Deus*, mais precisamente, no *Livro Vigésimo Primeiro, Capítulo III*, considera: “E, onde é possível o desejo, aí é possível também, sem dúvida alguma, a dor, porque o desejo frustrado (ou que não logrou seu intento ou que, logrado, o perdeu) se transforma em dor”. (AGOSTINHO, 2012. p. 574). Pois bem, agora através do termo *desejo*, o autor aponta para mais uma das *aspirações* do homem e, desta vez, claramente o aproxima da dor, do *sofrimento*. Ao considerar que *onde é possível o desejo, aí é possível também, sem dúvida alguma, a dor*, Agostinho estaria declarando justamente a impossibilidade de separação entre os dois? Ou melhor, estaria o autor considerando justamente uma impossibilidade inerente de realização às próprias *aspirações* e, conseqüentemente, colocando-as no patamar de irrealizáveis por completo? Deduzimos que sim. Neste sentido, estariam estas *forças que aspiram à algo (vontades, tentações, desejos)* entrelaçadas, pois, à *frustração* e, conseqüentemente à *dor* e ao *sofrimento*.

Na sequência desta conclusão, mostram-se a nós outras perguntas: o que se pode dizer deste homem *singular*? Como podemos compreendê-lo ou lê-lo? O que mais falaria deste (ou

neste) homem? Ora, a resposta para esta pergunta nos conduzirá a um retorno ao nosso ponto de partida.

Já na *Segunda Parte de A Cidade de Deus*, mais precisamente no *Livro Décimo Sexto, Capítulo XXXII*, o autor considera: “Na maioria dos casos o único meio de o homem conhecer-se a si mesmo é este, tatear as próprias forças, não de palavra, mas por experiência, respondendo a essa espécie de pergunta que é a tentação” (AGOSTINHO, 2012, p. 307).

Ora, parece que, neste momento, retornamos a isso que impele o homem ao movimento, a isto que o instiga, que o *tenta* para usarmos o próprio termo do autor. Concluimos que o que o autor defende é que é justamente através da interrogação disso que o impele que o homem pode conhecer a si mesmo, adentrando a sua singularidade através da análise daquilo que o diferencia dos outros. Entretanto, podemos considerar que esta *tentação* seja singular, apesar de poder ser similar à de outro homem? Ao que parece, sim.

Se colocarmos a *tentação* próxima da *vontade* e mesmo da *angústia* e do *sofrimento*, sem, evidentemente, entendermos como sendo a mesma coisa, o que fica patente é que todas essas *emoções* que afligem este homem (mesmo que passíveis de comparação entre diversos homens), ainda assim, são singulares a cada um. Em cada um teria uma possibilidade de compreensão diferente.

Uma vez que esta questão que se abriu, a saber, a que versa sobre a singularidade do homem, conduziu-nos de volta ao homem nos impelindo à investigação mais aprofundada sobre aquilo que estamos chamando de *forças motrizes* e que, Agostinho chama de *vontade*, *desejo*, *tentação*, dentre outros, partiremos para a segunda sessão de nosso escrito onde buscaremos intensificar as análises justamente sobre aquilo que, independente de estar entrelaçado à dor, ainda assim é, como que *inexpugnável*. Contudo, ao que nos parece, duas dessas *forças* são trabalhadas pelo autor diferentemente das demais. Avançaremos agora nossas análises sobre os conceitos de *libido* e *concupiscência*.

§ 2. Sobre o inexpugnável, a libido, a concupiscência e a volúpia

O que será que será
Que dá dentro da gente e que não devia
Que desacata a gente, que é revelia
Que é feito uma aguardente que não sacia
Que é feito estar doente de uma folia
Que nem dez mandamentos vão conciliar.
(BUARQUE, 1976)

Iniciaremos a segunda sessão de nosso capítulo seguindo no tortuoso terreno daquilo que estaria então amalgamado ao homem em sua essência e que, independente dos conflitos que ele possa experimentar, isso seria, pois, impossível de ser dissolvido, expugnado, exorcizado.

Todavia, neste momento pretendemos dedicar atenção maior aos conceitos que Agostinho trata de uma maneira um tanto diferente dos demais e que intitulam essa sessão. Para isso, precisaremos fazer um breve retorno ao já mencionado conflito inerente a esse homem. Já que algo dentro do próprio homem combate algo de sua essência e algo deste mesmo homem precisa estar em constante vigilância com objetivo de evitar alguma coisa que, de certa forma, precisaria ser, no mínimo, ponderado, como podemos, através disso que vigia, observar aquilo que é vigiado?

Novas investigações encontraram o momento em que Agostinho se refere precisamente ao que chamou de *prudência*. No *Livro Décimo Nono, Capítulo IV da Segunda Parte* da obra, o pensador explica:

Que diremos da virtude chamada prudência? Sua vigilância toda não se encaminha da discernir os bens dos males para sem erro buscar os primeiros e fugir dos segundos? Ela mesma é a prova de estarmos no mal e de o mal estar em nós. Ensina-nos que é mal consentir na libido pecaminosa e bem em não consentir nela. O mal que a prudência nos ensina a não consentir e a temperança nos faz combater nem a prudência, nem a temperança o descartam desta vida. (AGOSTINHO, 2012, p. 461)

Pois bem, examinando as considerações acima percebemos que, em um pequeno trecho, o autor compila diversas informações que precisam ser analisadas por nós com cautela.

A primeira observação de grande relevância seria justamente a da *prudência* como forma de estabelecer escolhas entre *bens e males*, mas, sobretudo, como perfeito atestado justamente deste conflito, desta questão absolutamente paradoxal do homem. É através dela que se pode verificar justamente o conflito. Na verdade, ela é a prova viva do conflito. Conforme esclarece o próprio autor, ela é a prova do homem estar *no mal e o mal estar* no homem. Logo na sequência, fica claro também que o autor aproxima o *mal* da *libido pecaminosa*. Ora, novamente esclarecemos que não temos por objetivo analisar o que o autor entende por *bem e mal*, todavia, não seria prudente considerar que a *libido pecaminosa* dosada ou não, experimentada ou não (independente da dose), seria também algo que coloca o homem em movimento, *em busca dê?* E, mesmo que recusada em absoluto por *uma vontade mais poderosa*, não entraria ela também naquele rol de *aspirações frustradas* que seguem presentes no homem e que, por sua *frustração* causam *sofrimento e dor?*

Pois bem, parece que o próprio autor esclarece que eles (*os males*) seriam então impossíveis de serem descartados. Mesmo ante toda a vigorosa vigilância da *prudência* e da *temperança*, seria então impossível que este *mal* ou que esta *libido pecaminosa* se extinguisse por completo.

Curioso nos foi notar que, ainda na *Primeira Parte* do livro, mais precisamente no *Livro Quinto, Capítulo XIV*, o autor já indicava que: “É mais fácil resistir a essa concupiscência que extirpá-la” (AGOSTINHO, 2014, p. 274). Neste momento, através do nome de *concupiscência*, Agostinho ainda não indica com clareza a impossibilidade de extirpar por completo isso que reside na essência do homem, mas já indica que é mais fácil enfrentar os conflitos da

resistência e as *dores* da *frustração* do que extirpar por completo estas *aspirações*.

Porém, nossas investigações verificaram que, mesmo sem deixar explícito na última citação que selecionamos essa impossibilidade, ainda antes disso em sua obra, o autor já considerava e já deixava claro, através do termo *males carnis*, a impossibilidade de *padecimento* dessas *aspirações*. Ainda no *Livro Segundo, Capítulo XXIX, da Primeira Parte*, o autor já asseverava: “(...) os *males carnis*, únicos que não querem padecer” (AGOSTINHO, 2014, p. 137).

Mediante o que desenvolvemos até aqui, não poderíamos classificar que um entendimento ao pé da letra de que: os *males carnis* seriam os únicos que não padecem, um tanto quanto generalista? Até porque o próprio autor nem sempre se refere à *vontade* ou ao *desejo* ou à *tentação*, necessariamente como provenientes da *carne* e, sobretudo, como *males*. Entretanto, será que não poderíamos dissecar um pouco melhor o que o autor chama de *males da carne*? Ou será que, em última análise, as *forças* (*vontades, desejos, tentações*) teriam, por fim, suas raízes na *carne*?

Tentaremos responder a esta pergunta considerando a importância que Agostinho dá justamente a estes *males da carne*. Na *Segunda Parte de A Cidade de Deus, Livro Décimo Quarto, Capítulo XVI*, verificamos que Agostinho, ao falar justamente da *libido*, explica:

E, é tão, que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põe em jogo o homem todo, reunindo e misturando entre si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade, que é o maior dos prazeres corporais. Tanto assim, que, no momento preciso em que a voluptuosidade chega ao cúmulo, se ofusca por completo quase a razão e surge a treva do pensamento. (AGOSTINHO, 2012, p. 188).

Salta-nos aos olhos a forma como o autor demonstra a *libido* como aquilo que toma o homem todo, por completo. E aquilo que,

por certo, o conduz à *voluptuosidade*. Mas não seria então a *libido* mais uma das *forças* que conduzem o homem ao movimento, que o conduzem *em busca dê*? A *voluptuosidade* seria aquilo que busca a dita *libido pecaminosa*. Contudo, esta mesma *voluptuosidade* apesar de ser capaz de *ofuscar por completo quase a razão* e fazer emergir *a treva no pensamento* ainda assim não poder ser entendida como o absoluto da satisfação. E como o poderia? Não seria justamente o fato de o homem, mesmo que entregue a *libido pecaminosa* e talvez justamente por estar entregue a ela, continuar a buscar a *voluptuosidade* continuamente, a prova de que mesmo ela não pode proporcionar a satisfação derradeira? Ou a satisfação completa? Não estaria, pois, o homem fadado a retornar às *forças* que o animam?

Ora, se a realização do *maior dos prazeres corporais* só faz o homem que se entrega a ele deseja-lo intensamente mais. Se a *voluptuosidade* pode passar a ser ainda mais buscada quanto mais vivida e mesmo que combatamos estes intentos não podemos fazê-los deixar de existir, conforme demonstra o próprio autor entre as últimas considerações da *Segunda Parte* de *A Cidade de Deus*, mais precisamente no *Livro Vigésimo Segundo, Capítulo XXIII*: “E, nunca podendo fazer o que queremos e destruir de uma vez por todas a funesta concupiscência, só nos resta lutar com ela, em quanto de nós dependa, auxiliados pela divina graça, viver em contínua vigilância” (AGOSTINHO, 2012, p. 673); resta-nos, pois, o entendimento de que, independente de que lado o homem escolha, de se entregar ou de resistir à *concupiscência*, ele estará de certo fadado a um determinado grau de frustração. Mas que rumos são tomados pela *concupiscência* frustrada pelos dos que lutam contra ela? Além dos conflitos já considerados pelo autor, não haveria, pois, algo que permitisse um *escape*? Parece que o teórico considera essa possibilidade ainda na *Primeira Parte* de seu escrito. Já no *Livro Primeiro, Capítulo XXV*, se pergunta o pensador: “Com efeito, se a rebelde concupiscência, que nos habita os membros de morte, como que por lei própria se move contra as leis do espírito, não deixa de

ter culpa na recusa da vontade, como não tem culpa no sono?” (AGOSTINHO, 2014, p. 74).

Neste sentido, parece-nos que Agostinho faz menção à existência do sentimento de culpa mesmo naquele que recusa a realização da própria *concupiscência*, ou seja, como se a própria *concupiscência* fosse digna de culpa e não a sua satisfação. Contudo, o autor prossegue considerando que esta culpa não existiria no *sono*. Estaria Agostinho apontando para a satisfação da *concupiscência* nos sonhos? Estaria o pensador apontando para a experimentação da *voluptuosidade* através do sonho? Parece-nos que sim. Ora, neste momento nos surge mais uma questão: o que não se entrega à *concupiscência* e recusa a *maior das satisfações do corpo* (a *voluptuosidade*) experimenta-a através do sonho, mas o que se entrega à *libido pecaminosa* mesmo que desenfreadamente e se satisfaz na *volúpia* constantemente também não sonha? E, através do sonho, também não experimenta a *volúpia* novamente?

Será que, de fato, aquele que se entrega à *concupiscência* experimenta uma satisfação plena e será que aquele que não se entrega a ela de fato está totalmente privado dos prazeres da *volúpia*? Ao que parece, de acordo com Agostinho, não.

De qualquer maneira, não podemos deixar de considerar o que o próprio pensador coloca. No *Livro Décimo Quinto, Capítulo XVII da Segunda Parte* da obra que investigamos, o autor demonstra: “Insinua-se, pois, com elegância que a cidade terrena há de ter até o fim gerações carnavais, provenientes da união sexual entre homens e mulheres” (AGOSTINHO, 2012, p. 238). Ora, parece que independente da conclusão que possamos vir a tirar de nosso estudo, o próprio auto já reconhecia que, de certa forma, a continuidade da humanidade depende da relação sexual, ou seja, também da *volúpia*....

Tudo errado, mas tudo bem

Tudo quase sempre

Como eu sempre quis.

(PETRORIOS, et al, 1986)

Chegamos, pois, ao término de nosso breve escrito. Através de um incurso que buscou avaliar as *forças* que animam o homem e o colocam em movimento, passamos por alguns conceitos que Agostinho por vezes aproxima, por vezes distancia. Todavia, o fio condutor que os liga em absoluto é a possibilidade de serem entendidos justamente como *forças* que conduzem o homem em *busca de*.

Perpassamos de início, todos os conflitos que envolvem essas forças e suas mútuas convivências e, naturalmente, discrepâncias. O mero existir destas forças, por diversas vezes opostas no homem, já é, naturalmente, causa de conflito. O conflito, ao que demonstra o pensador, é inerente à própria condição de homem. As observações da *vontade*, da *paixão* e da *tentação* nos conduziram ao entendimento de que, em última análise, cada homem é singular nas forças que o animam. Na verdade, são elas que distinguem este homem enquanto um ser singular.

O avançar das nossas investigações desembocou na *concupiscência* e acabou por verificar a crucial importância atribuída por Agostinho a esta *força* em especial. O autor demonstra que talvez seja ela a mais forte das *forças* que que animam o homem. Na verdade, por mais que possamos questionar o fato de a *concupiscência* ser a mais forte das *forças*, o que o autor enfatiza é que a *voluptuosidade*, aquilo que a *concupiscência*, em última análise, busca, seria então o maior dos *prazeres corporais*.

Por fim, talvez não nos seja possível de fato dizer qual destas *forças* seria a mais intensa e mais determinante no homem. O que podemos dizer, embasados ainda em Agostinho, é que todas elas seriam, pois, além de singulares e além de o atestado da singularidade do homem, mesmo que, em mais de um homem apontem para um mesmo objeto, absolutamente fluidas, plásticas. A impossibilidade de satisfação plena do que estas *forças aspiram* talvez seja a razão para o constante movimento e a constante busca

do homem. A possibilidade de trânsito entre objetos aspirados dá a segurança de um constante movimento em *busca de*.

O próprio autor, na *Segunda Parte* de sua obra, mais precisamente no *Livro Décimo Quarto, Capítulo VI*, esclarece: “Em suma, como se alucina ou ofende a vontade do homem, segundo os diferentes objetos que apetece ou recusa, assim a vontade do homem se transforma em tal ou tal afeição” (AGOSTINHO, 2012, p. 167).

Analisando, pois, está última citação, podemos observar que fica claro o objetivo do autor de sustentar esta característica plástica e mutável da *vontade*. Isso que, de certa forma, anima o homem e o conduz ao movimento não poderia então ser entendido como algo fechado, engessado e concreto. Esta *força* seria plástica, móvel, fluída e, na gênese de seu fundamento e funcionamento, carrega consigo a característica de uma constante transformação, de uma constante reestruturação. Na verdade, ela não cessa de, ao se derramar no mundo, se reinventar...

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus. Parte II.** Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 2012.

_____. **A cidade de Deus. Parte I.** Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 2014.

BUARQUE, C. **O que será (à flor da pele).** 1976.

_____. **João e Maria.** 1977.

PETRORIOS, A. et al. **Musica Urbana.** 1986.

Capítulo XI

Hans Jonas e a crítica ao dualismo gnóstico e existencialista

Pedro Augusto Jaras Malta ¹

1. Introdução

A fim de promover uma reinterpretação do fenômeno da vida a partir da sua integralidade psicofísica, Hans Jonas parte de uma análise da temática na tradição filosófica, evidenciando que a marca principal de tal interpretação é o dualismo, o qual tem se apresentado como hipótese insuficiente e limitada, uma vez que o seu principal aspecto é a separação dos pontos subjetivos dos objetivos. Ou seja, marcada pelas polarizações, a função histórica do dualismo foi separar e contrapor os elementos importantes do âmbito do ser, a saber: a alma do corpo; o espírito da matéria; o homem da natureza; Deus do mundo; o bem do mal, etc.

Com isso, o dualismo teve como consequência uma profunda divisão da existência o que, para Jonas, “afeta não somente o ser humano, mas também o conjunto da realidade” (RG², p. 66). Dessa forma, Jonas acredita que a história da “ascensão e a distendida dominação do dualismo” (PV, p. 22) acompanha a história da compreensão da vida, como acontecimentos centrais e decisivos que marcaram a história da cultura ocidental. Isso significa, para Jonas, reconhece que o dualismo é um dos “acontecimentos decisivos da

¹ Mestrando do PPGF da PUC-PR; e-mail: pedrojaras@hotmail.com

² As referências das obras de Jonas estarão abreviadas do seguinte modo: M (Memórias); PV (O Princípio Vida); RG (A Religião Gnóstica); GST (Gnose e o espírito da Antiguidade Tardia).

história intelectual da humanidade” (PV, p. 22), embora se oponha a ele.

Ora, é por tal razão que, para Lillian Fonseca, “o problema do dualismo constitui, por assim dizer, o *leitmotiv* de toda a reflexão filosófica jonasiana” (FONSECA, 2010, p. 57), uma vez que ele aparece como uma questão central a ser resolvida no projeto filosófico de Jonas. Não é por menos que Nathalie Frogneux argumenta também, que o próprio Jonas resume sua trajetória como uma “*démarche filosófica* inteiramente consagrada à resolução do dualismo, para pensar a dignidade do homem agindo no interior do mundo onde ele se encontra” (FROGNEUX, 2001, p. 16). Pois, para Jonas, ao longo da história do entendimento da vida, o dualismo radical que separou o homem da natureza, se fez presente em grande parte do pensamento ocidental, dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia ao existencialismo contemporâneo.

Jonas empreende experimentalmente a tentativa de estabelecer uma comparação entre os dois “movimentos espirituais” (PV, p. 233), ou dois pontos de vista, ou dois sistemas, que aparentemente estão distanciados no espaço e no tempo, e que à primeira vista parecem incomensuráveis por natureza:

um deles, do mais esclarecido presente, conceitual, sutil e eminentemente ‘moderno’ num sentido que ultrapassa o sentido cronológico da palavra; o outro, de um passado nebuloso, mitológico e tosco – estranho até ao seu próprio tempo, e nunca acolhido na respeitável sociedade de nossa tradição filosófica. Minha afirmação é que os dois possuem alguma coisa em comum entre si, e que esta alguma coisa é de tal natureza de estudo, tanto pela semelhança quanto pela diferença, pode levar a uma mútua e mais clara compreensão de ambos (PV, p. 233).

É nesse sentido que temos como objetivo no presente artigo, abordar a crítica jonasiana ao dualismo radical, tanto no que se refere à interpretação dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia, quanto à compreensão moderna da natureza, em particular aquela promovida pelo existencialismo contemporâneo. Como veremos, para

Jonas, as duas funções interpretativas “possuem alguma coisa em comum entre si” (PV, p. 233), sendo que essa “coisa em comum” é certamente o dualismo: “o traço comum que importa realçar é o clima radicalmente dualista” (PV, p. 239). O esclarecimento desse aspecto é importante, porque, desde as suas primeiras obras sobre gnose³, o tema do dualismo já se mostra como um eixo central e uma chave de leitura indispensável para seus estudos.

2. Método de análise dos textos gnósticos: a influência de Heidegger

No ano de 1958, Jonas reorganiza a sua obra *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, o resultado de sua tese sobre a gnose, sob um novo ponto de vista, mas seguindo os resultados originais das pesquisas anteriores. Essa, que constitui a primeira fase de sua produção intelectual, embora distinta de sua obra filosófica posterior, esses estudos sobre a gnose já trazem, portanto, um dos temas centrais de seus escritos: a questão do dualismo. A influência de Heidegger⁴ é

³ A gnose foi o tema da tese de doutorado de Hans Jonas, intitulada *Über den Begriff der Gnosis (Sobre o Conceito de Gnose)* que foi defendida pelo autor em 1928 e publicada em 1930. Essa obra marca uma fase importante de sua filosofia. A continuação de sua pesquisa culminou no primeiro volume de *Gnosis und spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis (A gnose e o estudo do espírito da Antiguidade tardia)* que foi publicada em 1934. Nesse texto, Jonas teve como objetivo, a partir dos resultados dos estudos realizados entre 1925 e 1933, elaborar uma análise filosófica do fenômeno gnóstico do início do cristianismo. A ferramenta metodológica que Jonas utiliza para analisar a gnose opera sob a ótica das metodologias fenomenológica e existencialista herdadas de seus mestres Edmund Husserl e Martin Heidegger. Devido à ascensão do partido nazista, seu trabalho teve de ser interrompido e a segunda parte só apareceu em 1954. Em 1958, Jonas publicou uma versão em inglês de uma nova obra sobre o gnosticismo: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Esses trabalhos marcam um capítulo fundamental para os estudos sobre a gnose, pois, para Jonas, essa pesquisa foi uma “tentativa interessante, única, que até então ninguém havia empreendido, pois nenhum filósofo havia se interessado por tal fenômeno. De maneira que o resultado foi algo original, que representou uma entrada importante no terreno da análise da Antiguidade tardia” (M, p. 126).

⁴ Jonas esclarece no *Memórias*, que a sua obra sobre a gnose não foi mais do que uma etapa de oficialidade, ou seja, “uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção de ser-aí do *Dasein* humano, a uma matéria histórica concreta, nesse caso a gnose da Antiguidade Tardia” (M, p. 126). Dessa forma, começa a se delinear a estrutura do empreendimento de Jonas: uma interpretação filosófica do gnosticismo tendo como pano de fundo a analítica existencial do *Dasein* (cf. VASCONCELOS, 2017). O projeto jonasiano foi executado, portanto, “com

decisiva sobre a primeira parte da filosofia de Jonas, no que diz respeito à análise do gnosticismo, porém será essa mesma influência que levará o autor a confrontar o seu antigo mestre. Pois, emprestando da analítica existencial do *Dasein* o método de interpretação para os movimentos gnósticos, Jonas encontrará no próprio existencialismo contemporâneo marcas de um gnosticismo que se faz presente ao ressoar o elemento gnóstico da rejeição da *physis*⁵.

A tentativa de Jonas de analisar filosoficamente os movimentos gnósticos tem como metodologia central a aplicação das ferramentas adquiridas a partir da filosofia heideggeriana. Com isso, o autor tem como pretensão dar uma interpretação de cunho filosófico ao gnosticismo⁶, buscando “um princípio que unifique a multiplicidade de vozes do movimento gnóstico, isto é, um princípio

as ferramentas que Jonas ganhou de Heidegger; em outras palavras, a analítica fundamental-ontológica do *Dasein* ou interpretação existencial” (RUDOLPH, 2008, p. 97). Os estudos de Jonas sobre o gnosticismo, além de interessantes, foram extremamente originais, uma vez que nenhum outro pensador havia se interessado por esse fenômeno de maneira acurada, sobretudo sob uma ótica filosófica. Além disso, a pesquisa histórico-filológica empreendida até então não dava ensejo à investigação da “essência” ou “princípio” e origem do gnosticismo. Ademais, boa parte dessa originalidade reside, também, na capacidade de aplicação da análise existencial de Heidegger a uma matéria histórica concreta, fato que passou a caracterizar a relevância de sua contribuição no que diz respeito à análise da Antiguidade Tardia, sob o viés do gnosticismo. A razão, portanto, para que as categorias existenciais de Heidegger forneçam uma frutífera chave interpretativa de um fenômeno histórico tal como o Gnosticismo, “é que toda experiência humana em qualquer tempo pode remeter para essa específica abordagem filosófica” (TIBALDEO, 2012, p. 292).

⁵ Sobre o seu afastamento do seu antigo mestre, Jonas, apesar de reconhecer *Ser e Tempo* como o mais profundo e importante manifesto da filosofia existencialista, atribui “a suscetibilidade de Heidegger ao nazismo (...) [a] um vácuo ético no coração da ontologia fundamental” (VOGEL, 1996, p. 7). Obviamente, essa é a razão central do distanciamento de Jonas em relação a Heidegger, como ele mesmo afirma: “depois da guerra minha reflexão se desenvolveu principalmente sob o signo do distanciamento do existencialismo heideggeriano” (M, 323). É, pois, a aproximação de Heidegger ao nazismo que exerce em Jonas o sentimento de “falência do pensar filosófico” (M, 324). Além disso, Jonas rompe com a filosofia de Heidegger a fim de fornecer uma resposta à ruptura entre o ser humano e a natureza, ou seja, uma solução para o dualismo. Algo que, segundo ele, o existencialismo heideggeriano não só não teria conseguido como sequer tentado, já que herdou a mesma tradição dualista de cunho niilista que remonta ao gnosticismo e passa pela ciência moderna – algo que trabalharemos ao longo do artigo. Entretanto, não discutiremos aqui, de forma mais aprofundada, as críticas de Jonas à filosofia de Heidegger. Para um estudo mais avançado sobre essa crítica buscar VASCONCELOS, 2017; LOPES, 2014.

⁶ Ao se debruçar sobre o gnosticismo Jonas “foi um filósofo em vez de um historiador ou filologista” que estava analisando e estudando os movimentos do Gnosticismo, e não apenas a fim de documentá-lo, mas também com o “objetivo de entender um significativo período da humanidade Ocidental, e de iluminar sua relevância para ‘nosso entendimento humano em geral’” (RUDOLPH, 2008, p. 97).

organizativo comum” (VASCONCELOS, 2017, p. 25). Ou seja, Jonas pretende extrair o que ele chama de “princípio gnóstico”, aquilo que daria uma certa unidade interpretativa à diversidade gnóstica (cf. RG, 23).

Para tal tarefa, o autor assume, portanto, como método de análise os referenciais teóricos oferecidos pela filosofia de Heidegger, o que lhe permite uma leitura analítico-existencial dos textos gnósticos. Com o passar dos anos, porém, Jonas se afasta dessa perspectiva que assume a analítica existencial do *Dasein* como ferramenta hermenêutica para todas as épocas históricas, ou seja, como a chave que pode abrir todas as fechaduras. Jonas passa, então, a suspeitar

que a analítica existencial, ao contrário, de ter revelado estruturas ontológicas universais, foi bem sucedida para penetrar tão profundamente no universo gnóstico pelo simples fato de ser, de algum modo, já relacionada com a específica afinação (*Stimmung*) dualista e niilista deste último (TIBALDEO, 2009, p. 38).

Assim, a interpretação jonasiana dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia ganha uma nova pertinência. Afinal, na medida em que estuda e articula os diversos movimentos gnósticos e demonstra como eles representam uma prévia ao existencialismo contemporâneo, Jonas desemboca na formulação da hipótese segundo a qual a história da filosofia Ocidental não é nada mais do que a história de uma concepção dualista da realidade⁷. Essa interpretação hipotética parte da ideia de uma separação radical entre homem e mundo, que viria a marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna⁸ pela via do dualismo.

⁷ Para Jonas, portanto, a visão dualista se faz presente desde o Gnosticismo da Antiguidade Tardia, atinge seu ápice na ciência moderna e, persiste no existencialismo contemporâneo.

⁸ Sobre a compreensão da ciência moderna da natureza, discutiremos logo a seguir.

3. O dualismo gnóstico

O gnosticismo é constituído por diversos movimentos religiosos⁹ cujo vínculo está relacionado à ideia de salvação dualista e transcendente que se manifesta, segundo Jelson Oliveira, “em elementos culturais de cunho teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e ético”, os quais, reunidos, formam as bases para “reconstruir a ‘história do espírito Ocidental’” (OLIVEIRA, 2014, p. 22). Nesse sentido, os objetivos que guiam os estudos do autor sobre os movimentos gnósticos são:

compreender o espírito que fala através dessas vozes e, em sua luz, restaurar a unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões. Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi que existia um princípio gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto (RG, p. 23).

A compreensão jonasiana parte da ideia de que o movimento gnóstico é um fenômeno com vários aspectos e características, ou seja, “uma mistura de divindades babilônicas e iranianas com o judaísmo e o cristianismo” (OLIVEIRA, 2014, p. 21). Mas, o acesso às provas testemunhais e o contato com as fontes gnósticas faz nascer em Jonas a convicção de que “existia um princípio gnóstico”¹⁰ e, desse modo, “uma essência do gnosticismo” (RG, p. 23) na sua pluralidade. Em razão disso, o intento de Jonas é o de poder “compreender o espírito que falava através destas vozes e, por sua luz, restaurar a unidade inteligível da multiplicidade desconcertante de suas expressões” (RG, 23). Assim, essa pluralidade é reunida por Jonas no conceito de “teocracia”, cuja expressão implícita que o autor chama de “princípio gnóstico” (RG, p. 61). Ora, esse

⁹ Sobre as circunstâncias históricas para o surgimento do gnosticismo" procurar (VASCONCELOS, 2017, p. 27).

¹⁰ Para Jonas, há um “princípio gnóstico” (cf. RG, 23), o qual serviria de chave conceitual para interpretar a Antiguidade Tardia. Ou seja, o autor, ao afirmar que os movimentos gnósticos se constituem como uma possível chave para interpretar a Antiguidade Tardia, analisa aquilo que constitui tais movimentos, seus elementos e características principais.

“princípio” serve como tentativa de reunir interpretativamente os diversos fenômenos que formam o gnosticismo. Ou seja, Jonas

estabeleceu, a partir da sua percepção da consistência de um mito unitário, um princípio organizador que possibilitou ver no mito e símbolos gnósticos presentes nos documentos e doutrinas legadas da tardo-antiguidade a objetivação de uma experiência existencial concreta e unitária (LOPES, 2014, p. 13).

De forma resumida, podemos caracterizar o “princípio gnóstico”, a partir dos principais traços desses movimentos: são de natureza religiosa; todas as correntes possuem a noção de salvação, isso significa que as religiões desse período são salvíficas; elas estão marcadas por uma concepção totalmente transcendente, ou seja, uma noção ultramundana do objetivo da salvação; e, por último, todas estão envolvidas por um dualismo radical no que diz respeito ao âmbito do ser – deus e mundo, espírito e matéria, corpo e alma, bem e mal, luz e escuridão, vida e morte.

Portanto, é a partir disso que, de acordo com Fonseca, “o dualismo gnóstico cria uma profunda separação entre o homem e mundo, constituindo, assim, o chamado dualismo cosmológico” (FONSECA, 2009, p. 76)¹¹. O resultado desse dualismo resulta numa extrema polarização da existência que não afeta apenas o ser humano, mas toda a realidade (cf. RG, 66). Nesse sentido, de acordo com Jonas, “a religião geral do período é uma religião salvífica, dualista e transcendente” (RG, 66)¹². São essas quatro características que, portanto, dão, para Jonas, um aspecto de unidade aos diversos movimentos gnósticos.

A atitude gnóstica se caracteriza por uma tendência à desmundanização. Mas o que isso pode significar? O dualismo radical é o pano de fundo desse processo. Ou seja, podemos falar do

¹¹ Problema colocado na tese de doutorado intitulada *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico*. (Cf. FONSECA, 2009).

¹² Para um maior aprofundamento dos principais elementos gnósticos ver (VASCONCELOS, 2017).

dualismo em dois aspectos: o dualismo Deus e mundo e aquele entre homem e mundo, que é um reflexo e derivação do primeiro¹³. O Deus gnóstico é absolutamente transcendente e estrangeiro ao mundo, ao ponto que o mundo constitui a sua verdadeira antítese. Desse modo, “Deus é como a negação do mundo e tem uma função niilista em relação a qualquer ligação intramundana” (THEIS, 2014, p. 31). Isso significa que, para Jonas, a atitude gnóstica em relação ao mundo não é de pura contemplação e de representação, mas de aversão e revolta (cf. RG, 272).

Conforme Jonas, o dualismo gnóstico se constitui, dessa forma, a partir de sua hostilidade ao mundo, “uma ruptura absoluta, uma torção ou uma perversão da cadeia do ser que atinge as raízes mesmas da vida humana no mundo” (FROGNEUX, 2001, p. 27). Essa ruptura se traduz, no âmbito humano, como um sentimento de solidão dentro de um mundo naturalmente hostil e mau. Dessa forma, a condição de ser solitário do homem em relação ao mundo, se encontra, de acordo com Fonseca, “alojado na raiz do pensamento gnóstico” (FONSECA, 2010, p. 58).

O dualismo é, nesse período, o pano de fundo sobre o qual se instaura a “existência em exílio” (VASCONCELOS, 2017, p. 125), o que marca a situação de estrangeirismo. Sendo que o espírito humano sofre as consequências que acompanham essa situação de estrangeirismo: a solidão, a fragilidade, a incompreensão e a angústia. O estrangeiro vagueia em um mundo que não é a sua habitação. Ou seja, a sua existência se dá numa natureza extremamente hostil, a qual não oferece nenhuma orientação para a ação humana. Em razão disso, a relação do homem com a natureza é marcada por uma visão niilista¹⁴.

¹³ Esses dois aspectos do dualismo gnósticos formam as duas partes de um único dualismo, pois para Jonas “o dualismo entre ser humano e mundo repete no plano da existência o dualismo entre mundo e Deus, dele se derivando como seu fundamento teórico” (PV, p. 239).

¹⁴ Nesse sentido, é aqui que entra a função da gnose, a de libertar o *pneuma* na reconquista da vida em sua autenticidade, ou seja, é necessário o abandono do mundo e daquilo que liga a ele (processo de desmundanização).

Na perspectiva de Jonas, a consequência mais nefasta desse dualismo radical entre homem e mundo, e entre homem e Deus, é, portanto, o niilismo¹⁵. Dessa forma, o gnosticismo apresenta-se assim como “um movimento que guarda em si um princípio niilista, baseado em um dualismo radical de caráter anticósmico ou desmundanizante” (VASCONCELOS, 2017, p. 64). É nesse sentido que, na base de sua crítica ao dualismo gnóstico, Jonas encontra as raízes da crítica ao niilismo, ou seja, o autor entende o dualismo cósmico como o fundamento do “niilismo gnóstico” (GST, 210)¹⁶.

Como bem assinalado por Frogneux, o dualismo desse período manifesta-se numa “metafísica do ser-no-mundo que, em sua raiz, torna a ação vã, tanto para o homem que a realiza quanto para o mundo que o sofre” (FROGNEUX, 2001, p. 31). A crítica jonasiana dirige-se, nesse sentido, às consequências mais extremas do niilismo provindas do dualismo gnóstico que atinge a ontologia,

¹⁵ Jonas em seu empreendimento acerca dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia, cujo principal objetivo é formular um princípio, ele evidencia, então, as características centrais do gnosticismo, que estão envolvidas pelo dualismo radical, e que, em última instância, apresenta traços niilistas. Desse modo, o niilismo passa a ser um tema central de toda a filosofia jonasiana. Assim, podemos afirmar que a análise de Jonas sobre o gnosticismo foi, ao menos, uma porta de abertura para o niilismo, um tema que atravessa o conjunto de todo seu trabalho. Tal diagnóstico, entretanto, remete ao modo como Jonas se apropria de Nietzsche, provavelmente o filósofo que mais destacou o niilismo como um fenômeno típico da cultura ocidental, sendo o mais perturbador de seus hóspedes (cf. NIETZSCHE, 1999, p. 429). Por isso, como afirmou Franco Volpi em *O niilismo*, não é exagero “considerar Nietzsche o profeta máximo e o teórico maior do niilismo”, alguém que cedo diagnosticou o mal do século (cf. VOLPI, 1999, p. 43). Não pretendemos aqui expor de forma acurada as diferentes camadas da significação do Niilismo, para tal aprofundamento sobre a etimologia do termo ver ARALDI, 2004, p. 49. E também, para um exame detalhado do tema do niilismo, cujo objetivo é desvendar o conceito e, ao mesmo tempo, diagnosticar as suas consequências no campo da cosmologia, da antropologia e da ética consultar a obra *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*, onde Jelson Oliveira analisa a relação entre a crise dos valores e o avanço da tecnologia (cf. OLIVEIRA, 2019).

¹⁶ Isso não significa reduzir o gnosticismo como correlato do niilismo, uma vez que o gnosticismo é uma soteriologia, ou seja, apresenta ao homem um horizonte de salvação, pois “sair da natureza transforma-se no sentido último da existência humana” (CABRAL, 2015, p. 15), enquanto que no niilismo não há horizonte de salvação. Para Nietzsche, no niilismo “nada é alvejado e alcançado” (NIETZSCHE, 1999, p. 431). Jonas ao usar a expressão “niilismo gnóstico” tem como objetivo, somente, explicitar os traços e as marcas niilistas que o gnosticismo antecipa em sua concepção acerca da relação entre o ser humano e o mundo.

a antropologia, e sobretudo, no que tange à esfera da ação¹⁷. Os estudos de Jonas sobre o princípio niilista do gnosticismo resultam em uma importante evidência: ao tomar os elementos heideggerianos da analítica existencial do *Dasein* como modelo interpretativo dos movimentos gnósticos, Jonas percebe que a atitude existencial do ser humano nesse período é caracterizada por uma forte negação cósmica e uma forte negação ética:

a indiferença para com o mundo, a não implicação ética fundada no acosmismo ontológico, e correlativamente a destinação puramente transcendental do *pneuma*, são aos olhos de Jonas profundamente niilistas. Assim como se pode falar de um niilismo cósmico, pode-se falar também de um niilismo ético (THEIS, 2014, p. 33-34).

Na perspectiva gnóstica, o mundo não expressa qualquer orientação para o agir do ser humano, ao contrário, ele é um obstáculo. Dessa forma, o ser humano não tem qualquer obrigação para com esse mundo e, portanto, a sua atitude, enquanto estrangeiro, é a de profundo desencanto com o mundo. Ora, se não há nenhuma obrigação humana no mundo, não é possível falar de qualquer responsabilidade pelo mundo. O princípio niilista do gnosticismo é, nesse sentido, marcado por uma negação da relação do ser humano com o mundo e de qualquer sentido fornecido por ele. Portanto, a consequência ética da visão gnóstica reside na sua avaliação do mundo e sua relação com ele, “a ética gnóstica é acósmica e se caracteriza por um desprezo e uma revolta contra o mundo” (THEIS, 2014, p. 33).¹⁸ O mundo aparece, então, como um

¹⁷ Diante disso, Robert Theis (2008) afirma que essa atitude potencializa um sentimento de irresponsabilidade em relação à moralidade, sendo o homem diferente do mundo e, portanto, sem nenhuma obrigação moral em relação a ele.

¹⁸ O gnosticismo, portanto, é um movimento que se opõe a qualquer elo de ligação com o mundo a partir de uma atitude de depreciação e negação do mundo físico, ou seja, sua principal característica é “o radical dualismo que desemboca em um processo de desmundanização de caráter niilista” (VASCONCELOS, 2017, p. 65). Isso significa “estar no mundo, mas não comungar com ele” (CABRAL, 2015, p. 15). Nesse sentido, aquilo que compreendemos, juntamente com Hans Jonas, por niilismo

abismo interposto entre o ser humano e Deus, que convergem por uma característica em comum, a de negar o mundo.

4. O dualismo moderno

Além do dualismo gnóstico homem/mundo (cósmico-antropológico), Jonas enfrenta ainda outro dualismo, aquele que separa espírito/matéria (psico-físico), tomado com maior vigor no período moderno. Foi na modernidade, com Descartes, que o dualismo atingiu sua radical e trágica separação entre a *res cogitans* e *res extensa*¹⁹. Sendo que, de acordo com Jonas, o seu principal papel foi, na história do ocidente, retirar “da esfera física os conteúdos espirituais” (PV, 22). O resultado do dualismo moderno está marcado, portanto, pela privação de atributos espirituais ao mundo. A consequência dessa completa separação acabará por delimitar um epílogo no qual o corpo deve ser tratado como aquilo que a alma não é e a alma será, por sua vez, caracterizada por aqui que o corpo não é. Ou seja:

esta separação trágica, que se tornou cada vez mais aguda até o ponto de os elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a essência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. Cada um deles é o que o outro não é (PV, 23-24).

Essa “separação trágica” fez com que a natureza se restringisse exclusivamente à *res extensa*. Fazendo dela uma

gnóstico “refere-se ao fato de o gnosticismo estruturar-se por meio da anulação de qualquer sentido pleno fornecido pelo mundo ou fornecido ao mundo” (CABRAL, 2015, p. 21).

¹⁹ Ou seja, com Descartes a matéria e espírito foram totalmente separados. O dualismo cartesiano se mostra plenamente constituído e, com ele, define-se a estrutura fundamental da antropologia racionalista: “de um lado o ‘espírito’ cujo existir se manifesta na evidência do *Cogito*; de outro, o ‘corpo’ obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo” (VAZ, 2004, p. 74). É em razão disso que Jonas confronta essa nova metafísica dualista [cartesiano], no qual “os polos opostos manifestam-se como ‘realidades *auto-suficientes*’, enquanto que no dualismo clássico [gnóstico] os polos se encontravam como oposições correlatas ou interdependentes” (FONSECA, 2009, p. 168).

dimensão meramente quantitativa e mecanicista, o que possibilitou uma abordagem para a sua compreensão, a partir da aplicação do método matemático e físico da ciência moderna. Dessa forma, o pensamento moderno é caracterizado, sobretudo, pelo modelo mecanicista da natureza, que não se voltou para as questões sobre a origem²⁰, mas preocupou-se em primeiro lugar com as estruturas prontas – como o sistema solar e os corpos dos animais. Portanto, a ciência que se desenvolve nesse período é marcada pela pergunta pelo funcionamento desse mecanismo e dessa máquina ou estrutura. E, sendo assim, apenas aquilo que pode ser explicado matematicamente encontra lugar no cabedal da ciência moderna.

A partir desse ponto de vista, a compreensão dos organismos vivos passou a ser somente a compreensão dos fenômenos físicos-matemáticos do mundo, isto é, na natureza, que é considerada como algo externo ao ser humano, com o qual ele não partilha nenhum atributo, sobretudo, seus atributos espirituais. Assim, segundo Oliveira, “aos seres vivos não pertenceria nenhuma dimensão de interioridade, e esta não seria, mesmo, uma característica da vida, mas unicamente uma propriedade humana” (OLIVEIRA, 2015, p. 18). Ao opor os elementos ontológicos (espírito e matéria) o dualismo moderno deu início à incompreensão do fenômeno da vida, o que culminou na “ontologia da morte”. Dentro dessa concepção materialista da realidade se tornou conhecível somente o que era inerte, ou seja, a matéria morta, deixando sem resposta o enigma da vida. A vida de modo geral é concebida, então, como uma mera máquina, constituída somente de matéria inerte, a qual não abriga nenhum valor e não expressa qualquer finalidade.

Tal é o “reducionismo ontológico” (OLIVEIRA, 2015, p. 18) do materialismo que marca as ciências naturais da modernidade. Pois, a natureza foi total e exclusivamente reduzida à exterioridade e à matéria inerte e, portanto, destituída de toda e qualquer

²⁰ A questão é que, a partir dessa visão, o universo é considerado infinito e não mais finito (criado), como até então.

interioridade. Por seu turno, aprisionado pelo modelo físico-matemático das ciências naturais da modernidade, o ser humano foi completamente separado da natureza e, nessa perspectiva, considerado o único detentor de conteúdos espirituais.

Com isto, a nova metafísica da ciência moderna “colheu os frutos de um dualismo que em sua longa trajetória havia esvaziado a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais” (PV, p. 95). E, a partir disso, concebendo a natureza como um mecanismo ou como uma máquina, desprovida de interioridade, de essência, de finalidade e de valores, consolidou-se num “vácuo ético” (cf. VOGEL, 1996, p. 5)²¹. E, em decorrência disso, numa profunda dominação do ser humano para com a natureza²². Dessa forma, o autor enfatiza que o aprofundamento da crise instaurada pelo niilismo moderno, na compreensão da ciência moderna, retirou de toda a natureza qualquer noção de interioridade, essência, valor e finalidade.

É nessa recusa, sobretudo, à finalidade (teleologia), consequente da eliminação da ideia de essência e de valor – que define previamente uma finalidade ao vivente e, também, na compreensão da vida em sua constituição formal como “mero impulso vital sem conteúdo original

²¹ Esse vácuo ético já pode ser evidenciado no período do gnosticismo da Antiguidade Tardia, entretanto é intensificado pela visão científica da natureza, dominante no período moderno, ou seja, pelo materialismo reducionista. Pois “nessa visão, a natureza é uma máquina; ela não abriga valores e não expressa finalidade. A noção de que existe fins na natureza é rejeitada como um conceito antropomórfico. A natureza extra-humana é indiferente para si mesma e também para os seres humanos, que nela são lançados à deriva” (VOGEL, 1996, p. 5).

²² A polarização cartesiana, entre substância pensante e substância extensa, amplia o isolamento do ser humano no âmbito da natureza circunstante. Pois, faz dele um ser racional superior dos demais seres, que tem função arbitrária de “ministro e intérprete da natureza” (conforme a perspectiva do programa baconiano), o qual possui um poder ilimitado para reger e transformá-la em prol da sua continuidade no quadro da existência do ser. Desde o momento em que foi reduzida à mera *res extensa* desprovida de alma, a natureza torna-se, portanto, disponível à dominação humana, em prol do conhecimento científico, para o próprio benefício. Agora, portanto, a função do ser humano é a de dominar e explorar a natureza. É nesse sentido que, segundo Fonseca, “o conceito de natureza é o que sofre maior impacto” (FONSECA, 2009, p. 80), uma vez que – de sua condição de *physis*, pertencente ao cosmos, como objeto exclusivamente contemplativo – a natureza, restrita à *res extensa*, “tornou-se mera máquina a ser explicada matematicamente e dominada em proveito do homem” (FONSECA, 2009, p. 80). Desse modo, esta visão, “explica a relação instrumental a ela [natureza] imposta desde então e a atual crise ambiental daí resultante” (FONSECA, 2009, p. 80). Problema colocado na tese de doutorado intitulada *Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico* (Cf. FONSECA, 2009).

específico” (PV, 57) – que Jonas encontra os elementos em comum com o existencialismo contemporâneo.

O filósofo posiciona a ciência moderna, particularmente o evolucionismo do século XIX, como um “predecessor apócrifo” (PV, 57) do existencialismo contemporâneo. A revolução científica moderna estabeleceu uma mudança decisiva da compreensão da natureza na modernidade cujas consequências atingiram várias instâncias da cultura ocidental e deram margem, sobretudo, ao surgimento do existencialismo contemporâneo.

Uma vez que ambos (ciência moderna e existencialismo contemporâneo) entendem a vida desde a “abertura do horizonte sem limites da situação para produzir possibilidades que não existiam antes como potencialidades” (PV, 57), ela se constitui como um horizonte de possibilidades sem fins pré-determinados. Além da recusa da teleologia, os dois negam também a ideia de essência. Assim, o existencialismo é, de certo modo, uma espécie de “consequência tardia das mudanças trazidas pela modernidade na compreensão da natureza e do homem” (VASCONCELOS, 2017, p. 88). Não é por acaso que, para Jonas, a filosofia de Pascal teria sido, não somente o elo de ligação entre os dois “movimentos” (o gnosticismo e o existencialismo), mas, também, o ponto de abertura tanto da modernidade, para as ciências naturais quanto do existencialismo.

Nesse sentido, partindo da revolução científica moderna, o evolucionismo darwinista se constitui como um antecedente do existencialismo. O que queremos afirmar não é que o darwinismo seja o ancestral do existencialismo, mas que o primeiro, de algum modo, preparou as possibilidades para o aparecimento do segundo. Em outras palavras, o darwinismo harmonizou e cooperou com os outros fatores espirituais que conduziram ao advento do existencialismo. Ele seria, nesse caso, uma espécie de consequência mais radical da eliminação das ideias de essência e de teleologia, que Jonas identificou como tendência anti-metafísica da ciência moderna. Jonas dirá, então, que “o darwinismo alimentou, no espírito do tempo em que nasce, o

surgimento do antiessencialismo antropológico que está no existencialismo contemporâneo” (URZÚA, 2015, p. 193).

A natureza aparece, portanto, na modernidade como mundo desencantado, no qual a ausência de valor intrínseco é, do mesmo modo, ausência de objetivos e de fins. E vice-versa, pois, na medida em que a natureza não possui qualquer finalidade intrínseca ela não pode ter também valores. Assim, nela não há distinções entre sucesso e fracasso, melhor ou pior, superior ou inferior e nela não se pode identificar seres com alguma dignidade. Por essa razão, essa interpretação moderna da natureza (seja da ciência natural moderna ou, da sua maior expressão, a filosofia existencialista), compreendida como desprovida de valores e de fins, dá ensejo à interpretação jonasiana de que na modernidade há marcas do niilismo gnóstico.

5. Gnose, existencialismo e niilismo

No ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo* Jonas empreende uma comparação dos aspectos em comum de acontecimentos históricos distantes no tempo e no espaço e que à primeira vista parecem incomensuráveis: o gnosticismo da Antiguidade Tardia e o existencialismo contemporâneo. Jonas logo aponta que “o sentimento de um fosso absoluto entre o ser humano e aquilo onde o ser humano vive – o mundo” (PV, 237) é o traço comum do pensamento gnóstico antigo e do existencialismo contemporâneo. Ou seja, o fio que liga o gnosticismo e o existencialismo é uma característica que esteve sempre latente ao longo da história da cultura ocidental: o dualismo, com o seu pano de fundo niilista. Ao mesmo tempo em que lê o gnosticismo, a partir das ferramentas provenientes da analítica existencial heideggeriana, Jonas faz um movimento inverso. Isso quer dizer que a partir do dualismo, o autor busca ler a filosofia existencialista de Heidegger, segundo o princípio gnóstico²³.

²³ O que está em questão aqui é que a crítica a Heidegger pertence a uma oposição que Jonas faz à interpretação da natureza que está presente na compreensão da ciência moderna e, consequentemente, na filosofia heideggeriana.

Isso significa que a formulação de um princípio gnóstico, proposto por Jonas, marcado por um dualismo niilista colabora na compreensão do sentido do niilismo moderno, sobretudo, no que se refere ao existencialismo. Portanto, trata-se de uma inversão de abordagem: a tentativa de uma leitura gnóstica do existencialismo²⁴: se no primeiro momento a analítica existencial do Dasein heideggeriano serviu a Jonas para interpretar o gnosticismo, posteriormente, é a utilização do elemento de princípio gnóstico que lhe fornecerá uma interpretação do existencialismo. Tal inversão de análise só se torna possível a partir do pano de fundo niilista compartilhado pelo gnosticismo e existencialismo, o qual está marcado pelo dualismo que os perpassa, sobretudo, na interpretação da relação entre ser humano e natureza²⁵. Segundo Tibaldeo:

gradualmente [...] Jonas começa a suspeitar que a razão pela qual a analítica existencial do Dasein de Heidegger ganha tão amplo resultado ao clarificar a dinâmica do universo gnóstico, não tem nada a ver com o valor universal das categorias existenciais. Jonas torna-se consciente do fato de que a análise existencial de Heidegger pode compreender o Gnosticismo, uma vez que ambas *Weltanschauungen* já compartilham o mesmo pano de fundo dualista e niilista (grifo do autor) (TIBALDEO, 2012, p. 292)²⁶.

Jonas evidencia que a interpretação dualista da realidade que vê a natureza como desprovida de fim, essência e valor, é um

²⁴ Ao propor uma comparação entre o gnosticismo e o movimento existencialista, Jonas não toma o princípio gnóstico como chave interpretativa a-histórica. O filósofo está bem ciente do contexto específico sob o qual os movimentos gnósticos surgiram e se desenvolveram. Diante disso, podemos afirmar que Jonas não propõe uma relação idêntica e análoga entre os dois períodos distantes no tempo e espaço: o mundo da Antiguidade Tardia e o mundo contemporâneo. Jonas não quer afirmar que a contemporaneidade é gnóstica, ao contrário, pretende dizer que o mundo moderno, com ele o existencialismo contemporâneo, possui características semelhantes com o gnosticismo. Ou seja, Jonas só está defendendo a ideia de que as realidades históricas diferentes e distantes possuem elementos comuns e comparáveis.

²⁵ Será, sobretudo, nesse movimento inverso de análise que Jonas se dá conta do vácuo ético no existencialismo de Heidegger, quando o aborda a partir de sua aproximação com o gnosticismo.

²⁶ Tibaldeo em seu artigo *Hans Jonas' 'Gnosticismo and Modern Nihilism', and Ludwig von Bertalanffy* traz à tona uma profunda análise para aqueles que se interessam pela pesquisa sobre os estudos de Jonas acerca do gnosticismo e de suas aproximações com o existencialismo.

elemento hermenêutico central na visão negativa que os gnósticos tinham em relação ao mundo e que aparecerá, com novos elementos, na interpretação moderna da natureza e, em maiores consequências, no existencialismo heideggeriano. É, em razão disso que, Jonas compreende o existencialismo como “uma situação do homem moderno” (ZAFRANI, 2015, p. 48). De acordo com Zafrani, o homem moderno possui

uma existência contingente, onde ele está propenso a perder-se ou vagar em um mundo que não é mais sua casa [...] uma situação, portanto, onde ele encontra-se como estrangeiro, e mais ainda, um estrangeiro em um mundo que é indiferente a ele (ZAFRANI, 2015, p. 48).

Diante disso, podemos afirmar que Jonas encontra características compartilhadas entre o niilismo gnóstico, o niilismo moderno e, a maior consequência da modernidade, o existencialismo contemporâneo: dualismo ontológico, cosmológico, antropológico e teológico. O homem gnóstico, para Jonas, “é arremessado numa natureza antagonista, antidivina e, portanto, anti-humana; já o homem moderno, numa natureza indiferente” (RG, p. 355). Entretanto, há um aprofundamento na situação do homem contemporâneo. Se no gnosticismo antigo o homem ainda tinha uma saída através do conhecimento, no niilismo contemporâneo o homem cai no abismo de sua própria condição, devido à “natureza indiferente” (RG, p. 356)²⁷. Ou seja, para Jonas, a natureza não oferece nenhuma direção ou finalidade para a ação humana. A indiferença da natureza significa, também, que ela não tem qualquer relação com fins. Excluída a teleologia do sistema das causas naturais da natureza, ela própria, sem fins e sem objetivos,

²⁷ Em suma, o ser humano gnóstico foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrária ao ser humano; já o ser humano moderno foi lançado em uma natureza indiferente, infinita e vazia de significado. Só dentro da concepção moderna de natureza é que significa o vácuo absoluto, o abismo verdadeiramente sem fundo. Pois, a natureza neutra da ciência moderna nem sequer se confere uma qualidade antagonista, ou seja, dessa natureza não se pode obter nenhuma orientação. Isto torna o niilismo moderno muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico.

“parou de sancionar qualquer possível finalidade humana” (PV, p. 236), levando-o a uma profunda crise ética²⁸.

Essa desvalorização existencialista da natureza é manifestamente “um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza” (PV, p. 250). Em razão disso, de acordo com Jonas, “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade” (PV, p. 250). Em última instância, podemos afirmar que o niilismo moderno “é a situação em que a existência humana compreende a si mesma como em condição de exílio” (VASCONCELOS, 2017, p. 10). O mundo não é, nesse sentido, uma morada, mas um lugar estranho no qual somos lançados e com o qual o ser humano não mantém qualquer relação de obrigação. Afinal, a natureza sem fins e objetivos não valida nenhuma finalidade para o ser humano. Dessa forma, o niilismo moderno está marcado como uma etapa decisiva na história do esquecimento da vida.

Se Heidegger pensou a história da filosofia como a história do esquecimento do ser, para Jonas tal esquecimento ocorreu no âmbito total do vivente. Ou seja, o esquecimento do ser deve ser pensado na forma concreta da vida, de tal modo que a vida passa a ser o objeto central de sua interpretação. É justamente esse o projeto central de Jonas: resgatar o tema da vida. O fracasso da interpretação dualista da realidade fará com que Jonas se empenhe em uma revisão ontológica que busca interpretar a relação entre o ser humano e a natureza, não mais em termos de um dualismo radical, muito menos num monismo absoluto. O filósofo busca, então, uma interpretação da qual o caráter dinâmico e dual da vida não seja excluído, mas que também não se aproxime de uma cisão radical. Sua fenomenologia da vida é, dessa forma, uma tentativa de

²⁸ Jonas é movido, nesse sentido, pela tarefa de refundar a ontologia e a ética contemporânea a partir do enfrentamento do niilismo. É por tal motivo que Frogneux (2001) ressalta que o empreendimento filosófico assumido, pelo autor, visa recuperar o elo de ligação entre o homem e a natureza (ontologia), para que a mundo possa direcionar o agir humano (ética).

destruir a hipótese niilista do dualismo de um isolamento do homem em relação à natureza.

Nesse sentido, a biologia filosófica de Jonas pretende analisar o fenômeno da vida a partir dos aspectos fenomenológicos do ser vivo e formular uma interpretação que afirma a vida como um monismo integral entre espírito e matéria, em diferentes degraus, desde as formas metabólicas mais elementares até o ser humano²⁹. Desse modo, o dualismo ontológico, o qual falhou em responder à questão sobre o ser vivo, é confrontado por Jonas na busca por uma compreensão total e unitária acerca do fenômeno da vida. O confronto, portanto, do tema do dualismo, a partir de uma revisão da compreensão sobre a vida, é o elo de ligação entre os dois movimentos distantes no espaço e no tempo, o gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo.

Referências bibliográficas

JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Gnosi e spirit tardoantico**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010.

_____. **Memorias**. Traducción de Illana Gines Comín. Madrid: Losada, 2005.

_____. **The gnostic religion**: the message of the alien God and the beginnings of Christianity. 3. ed. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2001.

ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

BECCHI, P. **El itinerario filosófico de Hans Jonas**: etapas de um recorrido. Traducción de Susana Brítez D'Ecclesiis. Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, n. 39, p. 101-128, jul./dic. 2008.

²⁹ É nesse sentido que Jonas elabora uma ontologia fundamentada sobre a dinâmica do vivente, que visa reposicionar a relação ser humano-mundo evitando o dualismo que é, para o autor, o fundamento do niilismo. Sobre a ontologia da vida da biologia filosófica de Hans Jonas procurar PINSART, 2002; BECCHI, 2008; TIBALDEO, 2009; LOPES, 2013; OLIVEIRA, 2014.

CABRAL, A. M. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 9-35, 2015.

FONSECA, Lilian. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. 2009. 468 p. Tese de doutorado – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

_____, L.S. G. Liberdade na necessidade ou a resolução do dualismo segundo Jonas. **Dissertatio** [32] p. 55 – 75. Artigo Acadêmico – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Verão 2010.

FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.

LOPES, Wendell. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica**: Uma análise da biologia filosófica. 2013. 410p. Tese de doutorado – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, Técnica e Responsabilidade**: Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. p. 9-66.

_____, Jelson. **Negação e Poder. do Desafio do Niilismo Ao Perigo da Tecnologia**. Caxias do Sul, Rio Grande do Sul: Educs, 2019.

PINSART, M.-G. **Jonas et la liberté**. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Vrin, 2002.

RUDOLPH, K. Hans Jonas and research on Gnosticism from a contemporary perspective. In: TIROSH-SAMUELSON, H.; WIESE, C. (Ed.). **The Legacy of Hans Jonas**. Judaism and The Phenomenon of Life. Leiden and Boston, MA: Brill, 2008. Cap. 4, p. 91-106.

- TIBALDEO, R. F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e Libertà”. Milano: Mimesis, 2009.
- _____, R. F. Hans Jonas’ ‘Gnosticism and Modern Nihilism’, and Ludwig Von Bertalanffy. **Philosophy and Social Criticism**, v. 38, n.3, p. 289-311, 2012.
- THEIS, R. **Jonas**: habiter le monde. Paris: Michalon, 2008 [Col. Le Bien Commun].
- _____, R. Hans Jonas et la question de la destination de l’homme. **Alter Revue de Phénoménologie**, n. 22, p. 29-46, 2014.
- URZÚA, J. A. L. **La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas**: El vínculo entre bíos, télos y éthos. 2015. 450f. Tesis (Doctoral) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.
- VASCONCELOS, T. **Existência em exílio**: a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas. 2017. 177f. Dissertação de Mestrado - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.
- VAZ, Henrique. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- VOGEL, L. Hans Jonas’s Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology. In: JONAS, H. **Mortality and morality**: a search for the good after Auschwitz. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. p. 1-40.
- VOLPI, F. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ZAFRANI, A. From the study of gnosis to the criticism of nihilism. **Giornale Critico di Storia delle Idee**, Sassari-Milano, n. 14, 2015.