



CRISTINA APARECIDA TANNURE CAVALCANTI

PSICANÁLISE E NIETZSCHE

**um estudo das paixões e da crítica à racionalidade
à luz da Psicanálise e da Filosofia**

RIO DE JANEIRO

AGOSTO 2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

C376p Cavalcanti, Cristina Aparecida Tannure
Psicanálise e Nietzsche: um estudo das paixões e da crítica à racionalidade à luz da psicanálise e da filosofia / Cristina Aparecida Tannure Cavalcanti, 2010.
92f. ; 30 cm.
Digitado (original).
Dissertação (Mestrado) – Universidade Veiga de Almeida, Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade, Rio de Janeiro, 2010.

Orientação: Profª Drª Maria Cristina Candal Poli

1. Paixão. 2. Sigmund Freud. 3. Psicanálise. I. Poli, Maria Cristina Candal (orientador). II. Universidade Veiga de Almeida, Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade. III. Título.

**CDD – 131.34
BN**



**UNIVERSIDADE VEIGA DE ALMEIDA
CRISTINA APARECIDA TANNURE CAVALCANTI**

PSICANÁLISE E NIETZSCHE

**um estudo das paixões e da crítica à racionalidade
à luz da Psicanálise e da Filosofia**

**Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Psicanálise, Saúde e
Sociedade da Universidade Veiga de
Almeida, como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre.**

Orientadora: Professora Dr^a Maria Cristina Candal Poli

Área de Concentração: Psicanálise e Sociedade

RIO DE JANEIRO

AGOSTO 2010



**UNIVERSIDADE VEIGA DE ALMEIDA
CRISTINA APARECIDA TANNURE CAVALCANTI**

PSICANÁLISE E NIETZSCHE

**um estudo das paixões e da crítica à racionalidade
à luz da Psicanálise e da Filosofia**

**Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Psicanálise, Saúde e
Sociedade da Universidade Veiga de
Almeida, como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre.**

Área de Concentração: Psicanálise e Sociedade

Linha de Pesquisa: Psicanálise, Sociedade e Práticas Sociais

Data da Defesa: 06 de agosto de 2010.

Banca Examinadora:

Professora Dr^a Maria Cristina Candal Poli - Orientadora – UVA

Professora Dr^a Nébia Maria Almeida de Figueiredo – UNIRIO

Professor Dr. Luis Carlos Bittencourt – UVA

Professor Dr. Luiz Jose Veríssimo - UVA

RIO DE JANEIRO

AGOSTO 2010

AGRADECIMENTOS

- **À Deus, constante companheiro, que me fez persistir em momentos difíceis;**
- **À minha mãe, que sempre me apoiou, desde os primeiros passos até este momento;**
- **À minha sogra, pelo entusiasmo e força que me transmitiu;**
- **Ao meu marido, pelo estímulo constante de forma incondicional;**
- **Aos meus irmãos, que sempre me aconselharam e confiaram nas minhas decisões;**
- **À minha orientadora, Professora Maria Cristina Candal Poli, pela sabedoria e compreensão. Meu respeito, amizade e admiração;**
- **À todos os professores do curso, em especial aos Professores Luiz José Veríssimo, Betty Fucks e Gloria Sadala, pela dedicação e competência;**
- **À Elaine, Eloah, Marta, Rafael, Tânia e Gislaine, pela paciência e atenção dispensados aos alunos;**
- **Às amigas Claudia, Eliane e Márcia, companheiras dessa jornada, pelo entusiasmo e confiança transmitidos;**
- **Aos colegas de turma, pela troca e união, ao longo do tempo que passamos juntos.**

***Quando uma criatura humana desperta para um grande sonho e sobre ele
lança toda a força de sua alma, todo o universo conspira a seu favor!***
(Johann Wolfgang Von Goethe)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é estudar o universo das paixões humanas e a articulação desse esforço com a crítica à racionalidade conduzida sistematicamente pela Psicanálise e por Nietzsche e, assim, elaborar uma interlocução entre os campos da Psicanálise e da Filosofia. Trata-se de um estudo que envolve o Desejo e a Racionalidade. O funcionamento da psique humana e seus processos – emocionais ou racionais – por sua peculiaridade e diversidade, são fontes de debates e estudos e expressam, de forma geral, a complexa relação entre os indivíduos. O método é fundamentado a partir do levantamento e identificação de vários temas oriundos da Psicanálise e desenvolvidos com base em uma bibliografia contemporânea e diversa, através da qual se tenta dimensionar e conhecer um pouco do mundo psíquico, assim como suas relações e reações. Pretende-se identificar e desenvolver, de forma sintética, os principais conceitos construídos e fundamentados pela Psicanálise e por Nietzsche, ligados ao tema principal. Descrever, tanto na Filosofia quanto na Psicanálise, a questão do desejo como uma noção fundamental. Na Filosofia de Nietzsche, compreender a crítica à metafísica e o apelo ao dionisíaco como fundamentação do sujeito do inconsciente e no campo da Psicanálise, abordar temas como pulsão, angústia, desejo, id, eu, superego, libido, consciência e outros que, ao longo do desenvolvimento do tema principal, sejam necessários para situar a relação entre as áreas.

Palavras-chave: Psicanálise. Filosofia. Nietzsche. Paixão.

ABSTRACT

The objective of this work is to study the universe of the passions human beings and the joint of this effort with the comment upon to the rationality lead systematically for the Psychoanalysis and for Nietzsche and, thus, to elaborate a interlocution between the fields of the Psychoanalysis and the Philosophy. One is about a study that involves the Desire and the Rationality. The functioning of human psyche and its processes - emotional or rational - for its peculiarity and diversity are sources of debates and studies and express, of general form, the complex relation between the individuals. The method is based from the survey and identification of some subjects deriving of the Psychoanalysis and developed on the basis of a contemporary and diverse bibliography, through which it tries to dimension and to know a little of the psychic world, as well as its relations and reactions. It is intended to identify and to develop, of synthetic form, the main concepts constructed and based for the Psychoanalysis and Nietzsche, connect to the main subject. To describe, in the Philosophy as much as in the Psychoanalysis, the question of the desire as a basic notion. In the Nietzsche's Philosophy to understand the critical of metaphysics and the appeal to the dionysiac as support to the individual of the unconscious and in the field the Psychoanalysis, to approach subjects as instinct, anxiety, desire, id, ego, superego, libido, conscience and others that, throughout the development of the main subject, are necessary to point out the relation between the areas.

Key-words: Psychoanalysis. Philosophy. Nietzsche. Passion.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	ESTÉTICA DA PAIXÃO	13
2.1	A dimensão freudiana da Estética da Paixão	19
3	FREUD E NIETZSCHE: CONTEMPORANIEDADE	23
4	O INCONSCIENTE COMO DESEJO	25
4.1	O Sonho como expressão do Desejo	30
5	A CONSCIÊNCIA E A CRÍTICA À RACIONALIDADE	36
5.1	Racionalização e Racionalidade: um olhar psicanalítico	40
6	A PAIXÃO, O AMOR E O DESEJO	45
7	O AFETO: A ANGÚSTIA E O DESEJO NA PSICANÁLISE E NA FILOSOFIA	53
8	OS PRINCÍPIOS APOLÍNEO E DIONISÍACO	56
9	INSTINTO, VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE	60
10	PULSÃO, LIBIDO, INSTINTO E COMPULSÃO À REPETIÇÃO EM FREUD	65
10.1	As dimensões da Pulsão	67
10.2	Pulsões Sexuais e Pulsões de Autoconservação	69
10.3	Pulsões de Vida e Pulsão de Morte	72
10.4	As vicissitudes da Pulsão	74
11	FREUD E NIETZSCHE: CRÍTICOS DA MODERNIDADE	78
12	CONCLUSÃO	84
	REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

A essência da vida para o homem é experimentar sensações, emoções, desejos. É agir e transformar a realidade, é amar e odiar, é comunicar-se com seus semelhantes produzindo idéias e pensamentos. Múltiplas são as atividades da existência humana, onde as manifestações são unificadas e sintetizadas por um *ego*, que é capaz de se saber amando, pensando e conhecendo. Este saber de si mesmo, que acompanha seus atos, constitui o homem como ser consciente, como sujeito pensante e único.

No fluxo destas vivências há a corrente incessante de *pulsões*, percepções e *desejos* e, por outro lado, um *ego* que contempla e segue de perto os fenômenos da *consciência* e os deslocamentos do universo interior, e, por outro lado, um *superego* que o monitora e o controla, e ainda o *id*, que se opõe ao *ego*. Nesta existência, o sujeito não é apenas o ator no teatro da vida, mas espectador de si mesmo.

À procura de um fundamento seguro para o saber, o homem, ao longo de sua história, busca a compreensão de seus sentidos e percebe que a realidade pode ser confundida com um sonho e que os princípios lógicos não garantem a veracidade das afirmações. Os antigos gregos acreditavam que a veracidade e a vontade divinas garantiriam a harmonia entre o universo exterior e o interior, entre consciência e mundo. Contudo, esta tentativa de conciliar, pela mediação divina, os domínios da objetividade e da subjetividade, não encontrou mais fundamentos que a sustente na Psicanálise e na Filosofia.

A Filosofia de Nietzsche e a Psicanálise de Freud, através da reflexão e da vivência, passaram a buscar um caminho para pensar a dimensão do desejo do ser humano e não verdades acabadas e definitivas, trazendo para o cerne do método a questão da dúvida, não levada em conta pela razão.

Vários textos de Freud, tais como *A Psicologia das Massas e Análise do ego*, *O narcisismo*, *Inibições, sintomas e ansiedade*, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, *O ego e o id*, *A interpretação dos Sonhos*, juntamente com os livros de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* e *Para além do bem e do mal*, foram necessários para fundamentar esta dissertação.

Ao longo deste trabalho serão descritas as *paixões* que movem o sujeito através da visão de Freud e Nietzsche, que, na busca pela construção de um campo

que não achava lugar no espaço instituído na época, criaram seus fundamentos em ideologias e transformaram a visão do que é ser sujeito.

Nietzsche, através da genealogia e Freud da arqueologia, tentaram dar conta do presente, seguindo ramificações que conduzem à origem, ao pré-histórico. O genealogista concebe o passado como aquilo que corre nas veias do presente, servindo-se da origem para dar sentido, enquanto que a arqueologia encara o passado como o que dormita sob o presente, numa tentativa de desenterrar a origem para explicar o presente.

Neste estudo exploratório das *paixões* humanas, utilizando uma abordagem meta-analítica, pretende-se vislumbrar parte do universo da psique humana, onde as relações se constroem e se desenvolvem de várias formas e através de modelos distintos, onde cada sujeito tem uma maneira única de agir e de expressar suas *paixões* e afecções da alma, seja através do medo, da esperança, da glória, da inveja, do ciúme e de tantas outras que fazem parte desse universo interno.

Na busca pela felicidade, o sujeito se depara com uma rede de instintos, pulsões, razões, paixões e relações de poder que, na vida cotidiana, contribuem para dificultar a tarefa de estabelecer laços sociais e relações mais íntimas. Marcado pela angústia, assim como pelos desafios das relações com seus pares e com a natureza, o sujeito se vê constantemente em situações de provação. Freud, no texto *O Mal-Estar na Civilização* (ESB, v. XXI, p. 93), expõe as três fontes principais de sofrimento humano:

[...] o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. [...] Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização. Quanto à terceira fonte, a fonte social de sofrimento, nossa atitude é diferente. Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber por que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós. Contudo, quando consideramos o quanto fomos mal sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza incontestável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.

Na premissa de adequar o sujeito na sociedade a qual pertence, é necessário estabelecer regras, que, como Freud afirmou, são as responsáveis, em muitos momentos, pelo sofrimento do sujeito. Esta constatação levou Freud (ESB, v. XXI, p. 93) a concluir que “o que chamamos de nossa civilização é em grande parte

responsável pela nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas”.

O século XX foi o grande responsável pelos avanços que a humanidade efetuou nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo um controle sobre a natureza de uma maneira jamais vista pelo homem. As longas distâncias oceânicas transformaram-se em horas de vôo, vencidas pela velocidade e pela tecnologia na aviação; a comunicação é imediata, através de telefones, fax, internet.

Apesar de tanta tecnologia a serviço do homem, ele continua a ser aquele ser primevo, cujos *instintos* e *pulsões* ainda são os mesmos de seus ancestrais e a busca da felicidade, através das realizações no trabalho, na família, junto à natureza, não é alcançada. Lembrando também que o homem, por mais tecnologia que tenha a seu dispor, é um dos seres, senão o único, que destrói seu próprio *habitat*, através de experiências no subsolo e no mar, guerras atômicas, poluição e, naturalmente, a natureza responde, como tem feito, com o aquecimento global e fumaças tóxicas.

O homem moderno, ao construir o conhecimento científico, no modelo e ideal da racionalidade, perdeu o sentido das origens, esqueceu o mundo da vida sobre o qual e para o qual se constrói qualquer tipo de saber. Através das relações diárias, lida-se com diversos enfrentamentos, tanto a nível profissional quanto pessoal. Em meio a estes enfrentamentos, descobre-se que, por detrás do comportamento do próximo e de si mesmo, há muitos elementos embutidos, que não fazem parte da consciência e dificulta o entendimento.

Sabe-se que as *paixões* são elementos constitutivos da saúde mental do sujeito e para integrá-las torna-se necessário conhecê-las. Quando se fala em *paixão* logo remete-se ao arrebatamento amoroso, que se impôs definitivamente ao uso habitual da palavra, e que é uma das suas formas. Neste trabalho, ao se falar de *paixão*, está intrínseco que ela refere-se a todas as *paixões* da alma. Àquelas que movem o sujeito em todos os aspectos da vida.

Na tradição filosófica, as *paixões* da alma são vistas como ações do corpo e as *paixões* do corpo, ações da alma. A cisão entre *razão* e *paixão* demonstra o quanto é limitado o poder da primeira sobre a segunda. Essas forças não são vencidas por idéias ou vontades, mas por outra mais forte e contrária: a *razão*, quando não experimentada como afeto.

Ambas são indispensáveis à vida, pois sem a *paixão* não há humanidade e o sujeito se torna uma estátua, sem vivacidade, sem inteligência, vazia de expressão e de sentimentos. E sem a *razão*, como suporte da vida cognitiva, do conhecimento, não há a conquista da verdade nem da autonomia do sujeito. A escolha do tema deste estudo representa uma tentativa de explicar os mecanismos inconscientes e conscientes que participam deste processo, através dos fundamentos desenvolvidos por Freud e Nietzsche, relacionados à *paixão* e à *razão*.

2 ESTÉTICA DA PAIXÃO

As manifestações artísticas e literárias expressam, definem e ilustram os sentimentos comuns sobre a *paixão* e o *amor*. Contudo, o ser humano tem a necessidade de também senti-los e explicá-los e não somente de encontrar consolo nas belas palavras de poetas, romancistas e de expressões artísticas.

Ao longo da sua história mais recente, o ser humano questiona o porquê dessas inquietações da alma que, vez por outra, padece. “Amar é regozijar-se”, escreve Aristóteles (apud BORGES, 2004, p. 8), (*Ética a Eudemo*, VII, 2), ou nas palavras de Espinosa (apud BORGES, 2004, p. 8) “o amor é uma alegria que a idéia de uma causa exterior acompanha” (*Ética*, III, def. 6 dos afetos). Amar é *regozijar-se* de ou *desfrutar*. Todo desfrute é amor.

As *paixões* eram vistas pelos filósofos como elementos opostos e inibidores dos processos racionais, pois viam na *razão* a condição humana por excelência. Apesar disto nenhum deles as ignorou. Hegel (apud QUEIROZ, 1999) pensava que “nada de grande se faz sem paixão”. Todos sabiam da força das *paixões* e as tomaram nos seus sistemas filosóficos. Alguns deles, como Descartes e Aristóteles chegaram a escrever tratados sobre o assunto.

Descartes, pai do racionalismo, interessou-se pelo que os filósofos acreditavam ser irracional e afirmava que as *paixões* estão presentes enquanto fenômenos da própria consciência que está no interior do *cogito*. As *paixões* da alma são as responsáveis pela vida intelectual irrefletida, sensível, submetida à mecânica dos corpos e elas exprimem os movimentos involuntários que não têm nada a ver com o conhecimento. Para Descartes (apud Borges, 2004, p. 27), “o ser humano é uma união de duas substâncias: a *res cogitans*, uma substância pensante, e a *res extensa*, um substância extensa”. As *paixões* da alma são modos dessa união, envolvendo tanto o corpo quanto a alma. Para o filósofo existem seis *paixões* primitivas: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza.

No texto *As paixões da alma*, Descartes (apud BORGES, 2004, p. 28), afirma que “as paixões são percepções, sentimentos ou emoções da alma, que se relacionam a ela especificamente e são causadas e fortalecidas pelo movimento dos espíritos”. O principal efeito das *paixões* nos seres humanos é preparar o corpo para aquilo que elas incitam a alma a querer. No medo, o corpo é preparado para fugir daquilo que representa uma ameaça, no amor ele é preparado para se aproximar do objeto amoroso.

Platão (apud QUEIROZ, 1999) via nas *paixões* o lugar onde radica no homem o provável, o sensível. Para Platão (apud COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 30), o amor é *desejo*, explica ele no *Banquete*, e o *desejo* é carência: “O que não se tem, o que não se é, aquilo que faz falta, eis os objetos do desejo e do amor”. A *paixão*, como uma carência do outro, só parece ter um futuro feliz na posse do seu objeto. Ser feliz, explica Platão, é ter o que se deseja. Não há amor feliz, e isso é o próprio do amor, que sempre carece do que faria sua felicidade: como se pode ter o que se deseja se só se deseja o que não se tem? Como ser feliz no amor, se só se ama o que falta, se o amor só existe por esse vazio que o habita e o constitui? Schopenhauer (apud COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 31), discípulo de Platão, tem a seguinte conclusão: “Assim, toda a nossa vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio”.

Na antiga Grécia, as *paixões* eram expressas com moderação e na justa medida e visavam à transformação das mesmas em virtude. Para os antigos gregos, o homem era um ser feito para a vida política, para a *pólis*, e o papel da política e da ética era o de regular os excessos para possibilitar a convivência e a virtude.

O teatro, especialmente a tragédia, que surgiu no fim do século VI a.C. teve um papel fundamental na construção de uma ética dos cidadãos gregos à medida que proporcionava a revelação das *paixões* e não foi por acaso que Freud e Nietzsche, conhecedores do trágico, foram buscar neste gênero o substrato para a sua metapsicologia e sua filosofia.

Freud apresenta a estrutura edípica pela via da tragédia. Ao comentar sobre o romance familiar, diz Freud (ESB, v. IV, p. 287-288) “o que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a tragédia de Sófocles que traz o seu nome”. Descreve o mito narrado na peça de Sófocles e acrescenta

a ação da peça não consiste em nada além do processo de revelação, com engenhosos adiamentos e sensação sempre crescente – um processo que pode ser comparado ao trabalho de uma psicanálise – de que o próprio Édipo é assassino de Laio, mas também de que é o filho do homem assassinado e de Jocasta.

Para se compreender hoje o sentido das *paixões* é preciso reportar ao sentido do *pathos* dos gregos, do cidadão helênico, do qual somos herdeiros, que denuncia a existência do homem enquanto trágico, sofredor e mortal.

Pathos deriva do infinitivo *pathein* que significa padecer. É um predicativo que indica a identidade do sujeito enquanto ser de mudança e também aquilo que escapa ao substancial do qual nenhum ser humano é sujeito e sim agente. Dessa

forma, *pathos* significa infortúnio, sofrimento e também a experiência que se adquire na dor, vista a condição de mortalidade e fragilidade do sujeito. É dessa experiência que a tragédia faz seu ensinamento.

A tragédia coloca em cena as *paixões* que dividem o sujeito e o dilaceram. As *paixões* habitam o sujeito e o fazem de servo. O homem como ser de *paixão* e de *desejo* precisa de uma mediação que traga a moderação e a harmonia. A encenação trágica servia de mediação que, através de dois sentimentos fundamentais – o temor e a compaixão - operavam a catarse e a identificação no espectador. O temor decorria da semelhança, enquanto homem mortal e sujeito a infortúnios, que o espectador tinha com o herói e a compaixão, pelo fato do herói sofrer sem ter merecido, fazendo, desta forma, com que o sujeito obtivesse a experiência do conhecimento de si e de suas *paixões*, pela via do sensível.

O que os antigos gregos consideravam a parte dos deuses na tragédia é vista como o *inconsciente*. Essa alteridade, esse *Outro* que está no sujeito, que o habita, determina, gera, que faz desejar, é o grande *Outro* do inconsciente. Essa relação do sujeito com a divindade representa o grande conflito trágico entre homem e deus. A função do teatro grego era a de exteriorização das *pulsões* desmedidas, na quebra da barreira entre a *consciência* e o *inconsciente*, como proposta de se colocar em cena o que se tem horror e o que se recalca.

A ordem do trágico é suscitar as *paixões* e o padecimento, experimentadas a partir da identificação, havendo o extravasamento, a eliminação, através do afeto trazido, no qual os antigos gregos acreditavam que devolveria ao sujeito sua medida (*metron*) de vida. Na visão de Nietzsche e Freud (apud QUINET, 2009b), esse tratamento das *paixões* era essencial como função da arte trágica, pois há uma absorção do sofrimento como parte da vida, onde a *vontade de potência* e a *pulsão de morte* estão presentes, tornando possível a aceitação e amenizando a *hybris* (peso excessivo em grego) do sujeito.

Citando Queiroz (1999, 83)

[...] as tragédias gregas duraram um século até que o pensamento filosófico se firmasse no *logos* e a retórica fosse, gradativamente, dando lugar ao saber advindo da ciência, restringindo a experiência do sensível ao prazer estético vivido através da arte. O conhecimento advindo da experiência de dor, vivida pelo espectador e a purificação das *paixões*, vividas através da catarse, não são vivências que o homem de hoje possa experimentar, estimuladas por eventos coletivos.

Com a afirmação da Filosofia racionalista na modernidade, Ética e Estética se individualizaram e o sentido da *pólis* para os gregos se perdeu – o homem deixou de

fazer parte de um corpo coletivo, único e as mudanças ocorreram, perpassando cada época e cultura, na forma de viver e dar destino às *paixões*.

Ao longo da história do homem nota-se que todas as sociedades tentaram, de alguma forma, controlar e regular as *paixões*, pois acreditavam que seus excessos levam o homem a um estado de desmesura, geradora de mal-estar no sujeito e na cultura.

O presente estudo da *estética* da *paixão* remete ao estudo da *estética* como disciplina acadêmica e como base teórica da crítica da arte. A palavra *estética* deriva do grego *aísthesis*, que significa sentimento, sensação ou sensação sensível, em completa oposição à lógica, conhecida como a ciência das regras do pensamento. A *estética* analisa o complexo das sensações e dos sentimentos, investiga sua integração nas atividades físicas e mentais do homem, debruçando-se sobre as produções (artísticas ou não) da sensibilidade, com o fim de determinar suas relações sobre o conhecimento, a razão e a ética.

Desta forma, a *estética* é situada como o estudo da complexidade do homem – da sua capacidade de apreensão e de expressão – que se organiza através da interação consciente / inconsciente na construção de linguagens, segundo Granja (2005). Permeia todas as áreas de conhecimento, com uma trajetória de reflexão e que fornece a base para a construção no ser de compreensão dos aspectos da vida.

A disciplina acadêmica da *estética* começa no século XVIII segundo Rosenfield (2006, p. 8), com a investigação do filósofo alemão Alexander Baumgarten (1714-1762), que segue as exigências iluministas daquele século de definir e limitar todas as áreas do saber humano. Antes dele, as *estéticas* sempre estavam integradas em abordagens sistemáticas da filosofia, confundindo-se muitas vezes com reflexões auxiliares e iluminando problemas éticos ou a teoria do conhecimento. Entre 1750 e 1758, Baumgarten publica duas obras, as quais separam a doutrina da beleza *estética* das outras partes da filosofia, e na visão de Rancière (2009, p. 12), o autor sublinha a autonomia da disciplina, chamando-a de *irmã mais jovem da lógica* e designa a *estética* como o domínio do conhecimento sensível, do conhecimento claro e distinto da lógica.

No contexto do romantismo e do idealismo pós-kantiano, a *estética* passará a designar o pensamento da arte. O romantismo aceita e adota o conceito de Platão elaborado pelos moralistas franceses e por Kant de que a *paixão* não é uma emoção

ou um estado afetivo particular, mas o domínio total e profundo que um estado afetivo exerce sobre toda a personalidade ou subjetividade do sujeito.

Durante muitos milênios, a história da arte se confundiu com a história da cultura, as coisas belas estavam integradas aos cultos religiosos, políticos e sociais. Às práticas da vida cotidiana e às técnicas que sustentavam a sobrevivência ou a conquista do espaço vital. Em todos os domínios – da construção do espaço urbano à vestimenta, dos hábitos culinários ao armamento, a arte preencheu funções socialmente importantes. Os objetos da arte primitiva são indissociáveis da magia, da religião e dos rituais; esculturas, armas ou jóias arcaicas expressavam claramente o prestígio social e político dos seus proprietários; e, ainda na época clássica, a educação grega gira em torno da idéia de uma convergência do valor estético com os valores éticos (utilidade social e política) da comunidade. Essa idéia dá sentido à forma de educação que jamais dissocia a ética e a política da *estética* e das técnicas de produção de belos objetos.

Ao longo do século XIX, a *estética* conquistou um ramo específico do saber: o estudo do belo. A *estética* já era pensada como parte da natureza do homem, onde pensamento e sentimento se reconciliassem de forma superior. O belo, enquanto efeito sublimatório, utilizando um conceito da Psicanálise, tem como função perturbar, comover e indicar o para-além da imagem, pois é a intensidade da imagem-surpresa que lança o sujeito do *desejo* no simbólico, porque o interroga e o solicita, operando a possibilidade de criação através de inscrição de novos traços e de novas apresentações dos objetos do *desejo*.

Entre os intérpretes do século XX, segundo Rosenfield (2006, p. 37), há os que ressaltam o fato de que o sentimento do belo decorre do julgamento e que a imaginação ou intuição apreendem, diante do objeto belo, uma imagem e um esquema, sem que o entendimento possa fornecer um conceito.

Para Granja (2005), a representação e a apresentação constituem as duas faces ou as duas posições complementares da experiência *estética*. O desenvolvimento e a história da arte formaram o processo dialético que permite ao espírito tomar consciência do mundo (nas representações) e de si mesmo (na apresentação dessas representações).

Os românticos alemães e ingleses, os simbolistas franceses, as vanguardas do século XX, descrevem com precisão os inúmeros aspectos específicos da experiência *estética* e das suas relações com o mundo empírico, com o objeto de

arte, com o prazer subjetivo, com os contextos sociais, políticos e econômicos, com o conhecimento e as idéias religiosas, éticas ou científicas. Embora fragmentada em incontáveis abordagens, essa reflexão foi tão rica, que terminou pondo em xeque a *estética* como disciplina unificada e provocou também profundas mudanças na história e na crítica da arte.

Na segunda metade do século XX, as reflexões sobre *estética* tendem a associar-se a ponderações sociológicas, confundindo-se, muitas vezes, com o gênero da crítica cultural. Os conceitos clássicos da *estética* e da teoria da arte raramente aparecem em textos críticos sobre literatura, cinema ou artes plásticas. A *estética* atual tem dificuldade em conciliar as perspectivas sistemáticas com a crescente multiplicação dos fenômenos estéticos.

Atualmente, a *estética* não é somente o estudo do belo, mas também o estudo dos esconderijos profundos do ser, da essência que se esconde por trás do sujeito adequado à sociedade a qual pertence.

A ciência não tem a intenção de opinar sobre o valor estético das artes nem explicar este fenômeno. O foco está no processo da atividade criadora e no estudo psicológico da estrutura da produção artística. O objeto de estudo é quem está por detrás da criação, da obra e por outro lado, também, quem a interpreta. Segundo Silveira (2003, p. 143), “o artista é um homem coletivo, que expressa a alma inconsciente e ativa da humanidade”. A arte é criação, com uma expressão coletiva e cultural. A *estética* é a interpretação desta criação.

A partir das percepções que resultam em imagens e sensações que se transformam em sentimentos – materiais elementares a partir dos quais o sujeito constrói o conceito do mundo e do próprio comportamento nesse mundo, é que cada sujeito tem uma expressão estética distinta diante de um objeto de arte. Levando em conta toda a história da arte, desde a arte pré-histórica e primitiva até o presente, toda sua diversidade pode ser explicada mediante a variação no sujeito em sua forma de perceber e sentir a obra de arte.

Segundo Read (2001, p. 292), “a arte de hoje é testemunho de nossa cultura”, de suas qualidades positivas e de suas limitações, da mesma forma que as artes representam as culturas do passado, no qual o processo de criação humana obedece a uma malha de relações, onde a *psique* gera formas, através da imaginação e da percepção, que se transformam em linguagens, concretizando-se no material (tela, literário, cênico), e aprofundando-se na técnica e se expandindo

através da cultura. Neste processo há a ativação do *inconsciente* e integração da consciência, buscando a sintonia com a *psique*. Desta maneira, a *consciência* pode ser definida como percepção da forma, e todo processo de adquirir *consciência* é um processo de criação.

Na visão de Read (2001, p. 8):

[...] *Educação Estética* é a educação dos sentidos nos quais a consciência e, em última instância, a inteligência e o julgamento do indivíduo humano estão baseados. É só quando esses sentidos são levados a uma relação harmoniosa e habitual com o mundo externo que se constitui uma personalidade integrada.

A *paixão* e o *amor*, como forças ativas, integram o aprendizado de forma constante na vida e no comportamento do sujeito: é aprender a dar, a agir e a crescer. A *paixão* dá coragem ao frustrado, inspira o poeta, estimula o encabulado à ação, inibe o extrovertido. A música, as artes plásticas, a poesia, a literatura são movidas por essa força invisível, mas poderosa. Às vezes suave e constante, às vezes avassaladora.

2.1 A dimensão Freudiana da Estética da Paixão e do Desejo

A *estética* aparece claramente no discurso freudiano suscitado pelo impasse familiar ao não familiar, ao qual ele dedica um texto: *O estranho*, de 1919. No início do texto Freud (ESB, v. XVII, p. 237) afirma que, na visão de um psicanalista, a “estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir”.

Na verdade, Freud nunca se considerou suficientemente dotado para avaliar a qualidade de um quadro ou uma escultura. O que constituiu seu tema privilegiado é a análise do próprio artista enquanto se expressa através de sua produção. No entanto, a dimensão *estética* freudiana está praticamente presente em todos os seus trabalhos, seja colocando os dizeres de poetas, seja explicitamente dedicando artigos a mestres da arte ou da literatura. Freud, ao lançar mão dos poetas, é como se pressentisse que só a poesia suportaria o alcance de suas idéias, pois só a palavra poética poderia carregar os desdobramentos possíveis contidos na riqueza dos seus ditos.

Pode ser verdade que o estranho (*unheimlich*) seja algo que é secretamente familiar, que foi submetido à repressão e depois voltou, e que tudo aquilo que é estranho satisfaz essa condição. [...] Nem tudo o que preenche essa condição – nem tudo o que evoca desejos reprimidos e modos superados

de pensamento, que pertencem à pré-história do indivíduo e da raça – é por causa disso estranho (FREUD, ESB, v. XVII, p. 262).

Esse *estranho* procede de uma percepção no *ego*, como que vinda do exterior, e que promove uma intensa movimentação no psiquismo do sujeito, levando-o a uma ambivalência pulsional – *Eros* e *Thanatos*. A confusão pulsional manifestada lança o sujeito a um lugar que se pensa desconhecido, marcado pela autoridade, onde o *estranho* é sempre o *Outro*.

A rede conceitual freudiana apresenta o sujeito como sendo estruturalmente dividido e sua verdade descentrada do espaço da *consciência*. A ação humana comporta um sentido desconhecido, o que, de acordo com Freud, demonstra a especificidade da questão *estética* para a psicanálise: a articulação da ação do sujeito com o *desejo* inconsciente que o habita, ou uma *estética* fundada no *desejo*.

A dimensão *estética* da psicanálise revela o contexto da linguagem para além da ordem, pois se abre para o discurso fragmentado e descontínuo, para a produção dos efeitos do *belo* que se situam entre percepção angustiante, que vai do fenômeno da *compulsão à repetição*, que expressa a ação da *pulsão de morte*, até a impressão marcante na estrutura, de uma ausência, de um vazio determinante.

O estilo romântico, adotado por Freud após 1920, pode ser entendido a partir de uma grande e profunda crise que ocorreu em todos os domínios da experiência humana, entre o final do século XVIII e meados do século XIX, que nutria esperanças na tentativa de encontrar respostas restauradoras da unidade e da harmonia, perdidas em todos os terrenos da vida social da época, em oposição ao iluminismo, à razão geométrica, linear, voltada para a objetivação externa contra o privilégio da parte. Esse movimento reflexivo se fez acompanhar de um olhar crítico para a realidade e para a história do homem.

Freud, como representante da alta-cultura e das tradições do iluminismo, se nutre das especulações românticas de sua época e coloca, na reflexão ocidental, temas como o sonho, o inconsciente e a sexualidade, questionando o lado obscuro da natureza humana, unindo a pesquisa científica com a descoberta dessa dimensão sombria, pouco apresentável naquela cultura, e elabora a Psicanálise como um saber singular e desafiador no seu tempo.

Nesta concepção, um dos interesses de Freud relativo à *Estética*, é intervir na idéia do pensamento inconsciente que normatiza as produções do regime estético da arte, é pôr ordem na maneira como a arte e o pensamento da arte jogam com as

relações do saber e do não-saber, do sentido e do sem-sentido, do *logos* e do *pathos*, do real e do fantástico

A *angústia*, a *pulsão*, o *narcisismo* e o *desejo* são os quatro conceitos fundamentais na metapsicologia freudiana que servem de base para o estudo da *estética* aqui proposto.

A *angústia*, como conceito paradoxal, se afirma enquanto investimento – motor propulsor do *recalque*, para além do campo das representações e também no campo da representação afetiva. Este paradoxo é a identidade de *Eros* e *Thanatos*, do belo e do horror. A *angústia* seria a descarga, por outras vias somáticas, de uma excitação sexual insatisfeita, consistindo numa sensação de acúmulo de um outro estímulo endógeno – o estímulo que impele o ser a respirar e que ignora qualquer outra elaboração psíquica. Nas palavras de Freud:

“Por ‘ansiedade’ geralmente entendemos o estado subjetivo de que somos tomados ao perceber o ‘surgimento da ansiedade’, e a isto chamamos de afeto. E o que é um afeto, no sentido dinâmico? [...] Um afeto inclui, em primeiro lugar, determinadas inervações ou descargas motoras e, em segundo lugar, certos sentimentos; estes são de dois tipos: percepções das ações motoras que ocorreram e sensações diretas de prazer e desprazer que, conforme dizemos, dão ao afeto seu traço predominante” (FREUD, ESB, v. XVI, p. 244).

O segundo conceito, a *pulsão*, se articula com o primeiro, porque é o impacto pulsional que imprime o caráter do objeto fundamental como sendo o de um vazio determinante, que é testemunhado pelo afeto da *angústia*. As *pulsões* produzem rupturas nos circuitos estabelecidos para sua satisfação, causando uma desarrumação permanente da ordem estabelecida pelo registro simbólico. Desta forma, há uma constante exigência de diferenciação. O *narcisismo*, como terceiro conceito, é aquele em que irá operar a primeira distinção entre o *eu* e o sujeito. O quarto conceito fundamental é um movimento chamado de *desejo*.

A *estética* da *paixão* e do *desejo* é representada pela função do belo, que sustenta o imaginário ao mesmo tempo em que o faz falhar, como expressão da forma e do movimento. Este movimento intenso demonstra o *desejo* em permanente deslocamento, sempre referido ao *desejo* por outro objeto, caracterizando o *desejo* como a *presença de uma ausência*.

A Filosofia, num primeiro momento, trata a teorização das artes sob a forma de poética, inaugurada por Platão e Aristóteles (apud CHAUÍ, 1995, p. 320); num segundo, a partir do século XVIII, sob a forma da *estética*. Nietzsche vê a arte como

uma manifestação da *vontade de potência*, com exaltação do sentimento de vida, que transborda para o mundo das imagens e do *desejo*.

O objeto do *desejo* é um objeto perdido, uma falta, e esse objeto perdido continua presente como falta, procurando realizar-se através de uma série de substitutos que formam uma rede contingente mantendo a permanência da falta e tornando o *desejo*, na visão freudiana, como irredutível, visto que ele é um *desejo inconsciente*.

3 FREUD E NIETZSCHE - CONTEMPORANEIDADE

Sigmund Freud e Friedrich Wilhelm Nietzsche. Esta conjunção foi percebida e autorizada desde a origem da psicanálise, quando foram descobertas ressonâncias de uma obra na outra.

Alguns pontos de referência traduzem a contemporaneidade entre os autores. Nietzsche é doze anos mais velho que Freud. Quando ele é nomeado professor de filologia em Basel, Freud ainda não começou seus estudos de medicina. As primeiras *Considerações extemporâneas* após *O nascimento da tragédia*, são publicadas no ano em que o jovem Freud entra na Faculdade de Medicina de Viena (1873). Freud torna-se médico no momento em que Nietzsche descobre o acontecimento essencial – a revelação do *eterno retorno* – que decidirá sua filosofia (1881-1882), segundo Assoun (1989, p. 13).

Quando a filosofia de Nietzsche entra em seu período decisivo de produção, em meados de 1880, Freud está na fase de tentativas laboriosas. A viagem a Paris ao encontro de Jean Martin Charcot é contemporânea ao evangelho nietzschiano, *Zarathustra* (1885-1886). Nietzsche chega à crise final no momento em que Freud começa a gestar a psicanálise, via correspondência com Wilhelm Fliess (1887-1889).

Quando Nietzsche sofre um colapso mental, Freud, aos trinta e oito anos, está em crise de identidade. É no período de sobrevivência física de Nietzsche que se realiza o nascimento da psicanálise. Quando Nietzsche morre, *A Interpretação dos Sonhos* acaba de ser publicada, enquanto termina precisamente a correspondência com Fliess, que libera Freud e marca-lhe o acesso a uma identidade própria (1901). Alguns meses após a morte do filósofo é formado o primeiro grupo psicanalítico (1902). Freud tem então 46 anos. Estes poucos pontos de referência bastam para ver que, cronologicamente, Nietzsche e Freud são bem contemporâneos.

O discurso freudiano sobre Nietzsche revela-se notavelmente econômico e pontual. Nietzsche aparece na obra freudiana sob a forma de breves referências. É assim que geralmente se dá a presença filosófica em Freud. Aparentemente imprevisíveis, breves, as referências a Nietzsche rompem periodicamente a continuidade do discurso psicanalítico.

Em anos posteriores aos da juventude, neguei a mim mesmo o enorme prazer da leitura das obras de Nietzsche, com o propósito deliberado de não prejudicar, com qualquer espécie de idéias antecipatórias, a elaboração das

impressões recebidas na psicanálise. Tive, portanto, de me preparar – e com satisfação – para renunciar a qualquer pretensão de prioridade nos muitos casos em que a investigação psicanalítica laboriosa pode apenas confirmar as verdades que o filósofo reconheceu por intuição (FREUD, ESB, v. XIV, p. 26).

Esta declaração além de confirmar o limite do conhecimento da obra nietzschiana por Freud, confirma também o privilégio da ligação entre os dois pensamentos, visto que, de acordo com o raciocínio paradoxal de Freud, o imperativo da abstinência da leitura filosófica é tão mais rigoroso e voluntário, quanto é grande o perigo de submissão. Isto implica reconhecer que a afinidade com Nietzsche é particularmente rica em potencialidades, o que legitima as mais enérgicas medidas de defesa.

Este é, portanto, o estranho e profundo vínculo que ligará Freud a Nietzsche: colocado a distancia, com determinação, este estrangeiro supostamente quase conhecido voltará a assediar a verdade psicanalítica como uma sombra. Assim é a mescla de alteridade e afinidade mantida pelo próprio Freud, que uma análise das relações entre Freud e Nietzsche tem por delicada tarefa desenredar.

Neste trabalho serão priorizadas as formas de apreensão de um saber do *instinto* e das *pulsões* na psicologia nietzschiana e na psicanálise freudiana, pois o questionamento à respeito da subjetividade, sobretudo a partir de Nietzsche e Freud, constituiu um desafio tanto para sua fundamentação epistemológica, quanto para a experiência de vida fundada nas relações do sujeito com seus pares assim como com a natureza.

A escolha do tema surgiu não só pelo interesse em desenvolver o assunto, mas também pela oportunidade de aprofundar os conhecimentos relativos à psique humana, principalmente em relação às *paixões* e *razões* e em sua articulação com a Psicanálise freudiana e a Filosofia de Nietzsche.

4 O INCONSCIENTE COMO DESEJO

O *inconsciente* para a Psicanálise é um sistema em constante evolução e investido de *energia psíquica*, isto é, o *inconsciente* é o verdadeiro psiquismo, donde só uma pequena parte alcança a consciência. A parte principal ou *inconsciente*, desconhecida, é dotada de vida e ação e influi de modo efetivo nos pensamentos e sentimentos.

Segundo Quinet (2009) o *inconsciente* é um trabalhador incansável. Ele trabalha dia e noite, sem parar. Ao dormir, o *inconsciente* continua trabalhando através dos sonhos, liberando as cenas recalçadas durante o dia. É o pensador incansável, com os deslizamentos de significantes. Para Freud, o *inconsciente* produz *afetos*; para Lacan ele produz o *gozo* e em termos nietzschianos, ele produz *emoção*.

O *inconsciente* tem a *razão* como pensamento. O *inconsciente*, ao ser estruturado como uma linguagem, pelo significante e seus efeitos de significado, que através da metáfora e metonímia, se apresenta nos pensamentos. E, no momento em que se define o *inconsciente* como pensamento, ele passa a ser articulado a uma linguagem e estruturado como *desejo*. Ele existe para e pelo sujeito com *desejo*.

O *inconsciente* é atemporal. Tudo que é passado, presente e futuro não é levado em conta pelo *inconsciente*, portanto, o *inconsciente* tem como característica de atuação a *ausência de cronologia*, assim como nos *sonhos*. Tudo que acontece é de forma simultânea. Carecendo de sentido cronológico, o *inconsciente* não reconhece passado nem futuro. Todas as tendências são vividas pelo *inconsciente* no tempo atual e os acontecimentos mais longínquos continuam atuando no *inconsciente* com tanta atualidade como se tivessem acabado de ocorrer.

A *ausência de cronologia*, assim como da *contradição* – o sentido de indeterminação e o *não*, não existem no *inconsciente*, que trata as alternativas com igualdade e o pensamento crítico, que não faz parte do sonho, não faz qualquer reparo à coexistência de eventos antitéticos: no *inconsciente*, uma representação nunca é pura e aparece a partir de uma representação de pares antitéticos em oposição. Seus elementos não estão coordenados e as contradições ocorrem simultaneamente, mantendo sua plena valência, sem se excluírem, mesmo que

sejam de sinais contrários. Uma contradição no *sonho* corresponde a uma contradição entre os pensamentos do *sonho* indiretamente.

Freud sentiu necessidade de criar um esboço para tornar compreensível e estruturar a sua teoria, e ao mesmo tempo manter uma ordem na investigação. Criou para isso a *Metapsicologia*, uma estrutura hipotética que lhe serviu de base para acrescentar, de forma coordenada, os diversos elementos conceituais da sua teoria, que foram desenvolvidos e mais explicitados nesses escritos e que representam a tentativa mais concentrada de Freud de esclarecimento das bases teóricas sobre as quais está assentada a psicanálise.

Os cinco artigos que compõem o conjunto – *As pulsões*, *O recalque*, *O Inconsciente*, *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos* e *Luto e melancolia* – fazem parte de uma coletânea de doze artigos da qual os outros sete se perderam. No texto *O inconsciente* é que o termo *metapsicologia* vai receber uma definição precisa:

Proponho que, quando tivermos conseguido descrever um processo psíquico em seus aspectos dinâmico, topográfico e econômico, passemos a nos referir a isso como uma apresentação metapsicológica (FREUD, ESB, v. XIV, p. 208).

Do primeiro desses pontos de vista, o *dinâmico*, a psicanálise extrai todos os processos mentais (independentes da recepção de estímulos externos) da ação mútua de forças, que ajudam ou inibem umas às outras, se combinam, entram em conciliações umas com as outras etc. Todas essas forças são originalmente da natureza de *pulsões*; assim possuem uma origem orgânica. [...] Do ponto de vista *econômico*, a psicanálise supõe que os representantes mentais dos instintos têm uma carga (*catexia*) de quantidades definidas de energia, sendo finalidade do aparelho mental impedir qualquer represamento dessas energias e manter o mais baixo possível o volume total das excitações com que ele se acha carregado. O curso dos processos mentais é automaticamente regulado pelo *princípio do prazer-desprazer*. [...] *Topograficamente*, a psicanálise considera o aparelho mental como um instrumento composto, esforçando-se por determinar em quais pontos dele ocorrem os vários processos mentais (FREUD, ESB, v. XX, p. 255-256).

O termo *metapsicologia* possui, em Freud, dois sentidos: o primeiro, mais explícito, diz respeito à *metapsicologia* entendida como um conjunto de modelos conceituais que constituem a estrutura teórica da psicanálise; um segundo sentido é fornecido pelo próprio Freud em algumas cartas dirigidas a Fliess e numa passagem de *A psicopatologia da vida cotidiana*, onde o termo é empregado pela primeira vez (FREUD, ESB, v. VI, p. 304). Esse outro sentido diz respeito às relações entre a *metapsicologia* e a *metafísica* (a semelhança dos termos não é casual).

A *Metapsicologia* pretende, portanto, apresentar uma descrição minuciosa de qualquer processo psíquico quando focado sob os pontos de vista de sua

localização em instâncias (ponto de vista *tópico*), da distribuição dos investimentos (ponto de vista *econômico*) e do conflito das forças pulsionais (ponto de vista *dinâmico*).

A topografia do aparelho psíquico elaborada por Freud está dividida em três planos, não delimitados com rigor. Considerando que são forças, investimentos energéticos que se deslocam de certa forma, que têm um tipo de vibração específica e que juntas estruturam os três sistemas que Freud denominou e dividiu topograficamente em *Consciente*, *Pré-Consciente* e *Inconsciente*.

O sistema *Consciente* é um órgão de percepção das impressões absorvidas naquele determinado momento e é considerado um órgão sensorial situado no limite entre o interno e o externo. Durante o sono, vêem-se imagens, ouvem-se vozes e até pode-se perceber sensações e sentimentos com certa deformidade, com a diferença que, em estado de vigília pode-se perceber mais amplamente do que no sono, através dos órgãos dos sentidos.

Já o sistema *Pré-Consciente* está situado entre o *consciente* e o *inconsciente* e o seu conteúdo é integrado, em parte, por elementos em trânsito do *inconsciente* para o *consciente* e também do *consciente* para o *inconsciente*, adotando a forma de material *pré-consciente*. As tendências e representações objetivas inconscientes chegam à consciência através do sistema *pré-consciente*, associando-se aos conceitos que, em forma de representações verbais, foram adquiridos da realidade.

Durante o trabalho do *sonho* são usados acontecimentos reais e idéias concebidas em estado de vigília, para expressar um *desejo* inconsciente, demonstrando como o *pré-consciente*, regido pelo *processo secundário*, está relacionado com a realidade externa e com o *inconsciente*. O *processo secundário* tem como características um investimento mais estável nas representações, acompanhado de um bom investimento do *ego* e por uma inibição dos *processos primários*.

O modo de atuar do *inconsciente* é chamado de *processo primário*, por ser a primeira forma de atuação, a mais primitiva do psiquismo. O *inconsciente* tem igualdade de valores para a realidade interna e externa ou supremacia da primeira.

[...] No processo primário, que corresponde ao funcionamento do inconsciente, só há desejo, nenhum elemento penoso – é lá onde o desejo se encontra mais despedaçado, diz Lacan. As formulações de Freud são tais que podemos admitir que o inconsciente só ex-siste graças ao desejo: “Ele é incapaz de fazer qualquer coisa que não seja desejar” (QUINET, 2008, p. 76).

Dessa forma, o *processo primário* é correlativo ao *princípio do prazer* e o *processo secundário*, ao *princípio de realidade*. O *processo secundário* é o guardião da saúde mental, sustentado pelo recalque. Quando há uma falha nesse guardião, que filtra o que *inconsciente* suporta, há o delírio, o pesadelo.

Os três sistemas que compõem o aparelho psíquico têm características específicas e possuem, dentro desses três campos de limites imprecisos, três instâncias que atuam em planos distintos e adquirem características próprias desse nível da atividade psíquica: o *Id*, o *ego* e o *superego*.

O *Id* está totalmente situado no *inconsciente*, sendo regido pelo sistema *primário*, pelo princípio do prazer e é considerado o ser primitivo sem freios.

[...] Todas as experiências da vida que se originam no exterior enriquecem o ego; o id, contudo, é o seu segundo mundo externo, que ele se esforça por colocar em sujeição a si. Ele retira libido do id e transforma as catexias objetais deste em estruturas do ego. Com a ajuda do superego, de uma maneira que nos é obscura, ele se vale das experiências de época passadas armazenadas no id. Há dois caminhos pelos quais os conteúdos do id podem penetrar no ego. Um é direto, o outro por intermédio do ideal do ego; seja qual for destes dois o caminho tomado, pode ser de importância decisiva para certas atividades mentais. O ego evolui da percepção para o controle dos instintos, da obediência a eles para a inibição deles. Nesta realização, grande parte é tomada pelo ideal do ego, que, em verdade, constitui parcialmente uma formação reativa contra os processos instituais do id. A psicanálise é um instrumento que capacita o ego a conseguir uma progressiva conquista do id (FREUD, ESB, v. XIX, p. 68).

O uso da palavra *Id* (forma latina do pronome *isto*, em alemão *Es*) por Freud, teve sua origem em Nietzsche, conforme relata Freud (ESB, v. XXII, p. 76-77):

Assim sendo, não usaremos mais o termo 'inconsciente' no sentido sistemático e daremos àquilo que até agora temos assim descrito um nome melhor, um nome que não seja mais passível de equívocos. Aceitando uma palavra por Nietzsche e acolhendo uma sugestão de George Groddeck (1923), de ora em diante chamá-lo-emos de 'id'.

Nietzsche utilizava o termo *Id* para tudo que é impessoal em nossa natureza e sujeito à lei natural. Uma nota de Freud (ESB, v. XIX, p. 37) no texto *O Ego e o Id*, de 1923, parece indicar uma nova conexão com Nietzsche, relacionado ao que é psicicamente inato. Ao compor a segunda tópica, Freud justifica a adoção do termo gramatical *Id* (*Das Es*) para designar o desconhecido “cuja superfície repousa o ego” e que designa tudo que é impessoal e inconsciente na natureza do homem.

O *ego* tem uma parte dentro do *consciente*, mas atinge o *pré-consciente* e até o *inconsciente*. Constitui-se de uma parte do *id* modificado pelo impacto ou a interação das *pulsões* internas e dos estímulos externos. Situado entre o *id* e o meio ambiente, e constantemente controlado pelo *superego*, o *ego* encontra-se em posição difícil, o que às vezes provoca a *angústia*. A *angústia* provém do *id* e se

produz no *ego*. A *angústia* seria então o *ego* entregue à *pulsão*, ao transbordamento da energia interna e ao ataque interno-externo.

[...] o *ego* é o verdadeiro lugar da *angústia* [...]. Com efeito, não existe nenhuma razão para que atribuamos ao *superego* qualquer manifestação de *angústia*. Por outro lado, quando se fala de uma *angústia* do *id*, não cabe levantar objeção, mas somente corrigir uma expressão inepta, pois, sendo a *angústia* um estado de afeto, ela só pode ser experienciada, naturalmente, pelo *ego*. O *id* não poderia, como é o caso para o *ego*, ter *angústia*, dado que não é uma organização e não pode, portanto, julgar situações de perigo. Em contrapartida, ocorre, com extrema freqüência, que se preparem ou se realizem no *id* processos que ocasionam um desenvolvimento de *angústia* no *ego*; e, de fato, os recalques mais precoces, como a maior parte dos recalques ulteriores, são motivados por uma *angústia* semelhante do *ego*, diante de tais ou tais processos do *id* (FREUD, ESB, v. XX, p. 65).

Entre as muitas definições propostas por Lacan (apud HANNA, 2005, p. 101) ao longo de *O Seminário X: A Angústia (1962-63)*, uma delas afirma ser a *angústia a sensação do desejo do Outro*, isto é, a sensação que invade o sujeito diante da opacidade, do enigma que constitui esse *desejo*, fazendo lembrar da presença do corpo na incidência do *afeto*. Nessa referência, estão em jogo, sobretudo dois registros, o imaginário e o real*. Na *angústia*, o sujeito está vivenciando o registro do real: por isso, neste seminário, Lacan afirma não só que a *angústia* é o *afeto* por excelência como também que o melhor remédio para a *angústia* é o *desejo*. Pois o *desejo* reintroduz, para o sujeito, a referência à falta originária da estrutura, segundo Coutinho-Jorge (2005, p. 147).

O *superego*, herdeiro do *Complexo de Édipo* (FREUD, ESB, v. XXII, p. 83), é o resultado da incorporação no *ego* das injunções proibitivas dos pais. Na etapa inicial, o *superego* pertence ao *ego*, mas vai-se diferenciando dele gradualmente, sem que o indivíduo normal o perceba. Situado no sistema *pré-consciente*, com parte menor no *consciente* e pouco maior no *inconsciente*, ao se estruturar, por volta dos cinco anos de idade do sujeito, adquire uma invencível autoridade sobre o *ego*.

Ao demonstrar que o *inconsciente* é edipiano ao articular o *Complexo de Édipo*, Freud apresenta o *inconsciente*, enquanto *desejo*, como trágico, pois é um desejante criminoso e inconfessável.

* Lacan (apud KAUFMANN, 1996, p. 459 e 480 e apud COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 503-504) distingue, no campo da Psicanálise, a figuração de três instâncias que estão interligadas e que caracterizam a inibição, o sintoma e a *angústia*: *Real*, *Simbólico* e *Imaginário* – R.S.I., fazendo distinção entre elas: *real* – conjunto dos acontecimentos presentes; *simbólico* – conjunto de símbolos e fenômenos produzidos pelo inconsciente; *realidade* – forma lúcida e inteligente de ver o real; *imaginário* – o que está fora do real. A *inibição*, como projeção do imaginário sobre o simbólico; o *sintoma* como projeção do simbólico sobre o real e a *angústia* como projeção do real sobre o imaginário.

Levando-se em conta que, no aparelho psíquico, o que chega a ser consciente provém do *inconsciente*, é necessário que haja uma dinâmica, com algumas regras que a regule. Dentre os elementos encontrados no *processo primário do inconsciente* – que corresponde à livre circulação de energia de uma representação para outra - devem ser considerados os seguintes mecanismos: *deslocamento, condensação, projeção e identificação*.

Pelo *deslocamento*, uma representação pode receber de uma outra toda a sua carga de investimento e pela *condensação*, ela pode receber o investimento de várias outras representações.

A *projeção* é uma operação pela qual o sujeito expulsa de si e localiza no outro – pessoa ou coisa - qualidades, sentimentos, desejos e características que ele desconhece ou recusa nele, encontradas principalmente na paranóia e na superstição.

Na *identificação*, o sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro e a personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações.

Tanto a *identificação* como a *projeção* constituem modos de *deslocamento*. Na *identificação* ela se faz de um objeto para o sujeito, enquanto que na *projeção* se faz do sujeito para o objeto.

Esses processos estão presentes na relação com a arte, pois segundo Read (2001, p. 12 e 16), “a arte é representação, a ciência é explicação – da mesma realidade”, estabelecendo “um conceito de arte como parte do processo orgânico da evolução humana” e que está presente em tudo que é feito para satisfazer os sentidos do sujeito, através da forma e da cor, que expressam os sentimentos, as *pulsões*, que integram e moldam a personalidade.

4.1 O Sonho como expressão do Desejo

A tese central de *A Interpretação dos Sonhos* é que o próprio *sonho* é uma linguagem. O *sonho* é um enigma em imagens e uma escritura psíquica cujas imagens não devem ser consideradas em seu valor de imagem, mas em seu valor de significantes. A imagem não é portadora de seu significado. Significante e significado são duas ordens distintas, constituindo duas redes de articulações paralelas. Há um deslizamento incessante do significado sob o significante e é a

rede do significante, pelas suas relações de oposição, que vai constituir a significação do *sonho*.

Segundo Quinet (2008, p. 78):

[...] As leis dessa lógica combinatória são impostas ao desejo inconsciente (*Umbewusste Wunsch*) que impele os significantes a representá-lo no sonho: a superposição de significantes da metáfora, equivale à condensação das imagens oníricas, e o deslizamento significante da metonímia, que corresponde à sucessão das imagens que confere ao sonho seu aspecto cinematográfico em seu desenrolar de cenas. A ciência do sonho é a “química silábica”.

Os mecanismos de transformação dos pensamentos oníricos nos pensamentos dos *sonhos* têm um objetivo: fazer passar o *desejo*. O *inconsciente*, que se expressa de forma simbólica, está presente em todos os atos falhos, chistes, falas, atitudes e sintomas do indivíduo, e encontra uma via régia, através dos *sonhos*, cujas características principais são: deslocamento, condensação e figurabilidade (fantasia ou função cênica do inconsciente).

Freud (ESB, v. IV, p. 155), após a análise do sonho de injeção de Irma, visto por ele como o *sonho* inaugural da Psicanálise em 24.07.1895, conclui que, após o trabalho de interpretação, todo *sonho* se revela como uma realização de um *desejo*. Essa afirmação vai conferir um valor decisivo dentro da teoria psicanalítica ao ser complementada da afirmação de que esse *desejo* é um *desejo inconsciente*.

O *trabalho do sonho* é pegar os pensamentos oníricos, ou seja, a cadeia de significantes, e devida a figurabilidade, representá-los no *sonho* como imagens. O *trabalho do sonho* é a imaginalização do simbólico. A análise do *sonho* promove a simbolização do imaginário, para se chegar aos significantes e também ao que Freud chama de deciframento do real. À medida que vai se relatando o sonho, vai se passando do simbólico para o real. O deciframento simbólico que a análise promove é conseqüência do ciframento do gozo. Para Lacan (apud QUINET, 2009), nos *sonhos* há a equivocidade de significantes, pois um significante remete a vários significados.

O *sonho* é uma tentativa de simbolização do real, pela via do imaginário e tem como primeiro registro o *consciente*, que é um substituto do segundo registro – o *inconsciente*, do qual o sonhador detém um saber que não lhe é acessível de forma imediata. A estes distintos registros Freud (apud GARCIA-ROZA, 2004a, p. 81) denomina, respectivamente, *conteúdo manifesto* do sonho e *pensamentos latentes* do sonho. O conteúdo que o sonhador tem acesso é o *conteúdo manifesto*, isto é, o

sonho sonhado e recordado por ele ao despertar. Este é o substituto distorcido de algo inteiramente distinto e inconsciente que são os *pensamentos latentes*.

Os *pensamentos latentes* são a matéria-prima de que são feitos os *sonhos manifestos*, mas é apenas a partir destes últimos que pode-se chegar ao *conteúdo latente*. O processo pelo qual os *pensamentos latentes* são transformados em *conteúdo manifesto* é denominado por Freud de *trabalho do sonho* (*Traumarbeit*), e o trabalho oposto, que consiste em se chegar aos pensamentos latentes partindo-se do conteúdo manifesto, isto é, ao *desejo* inconsciente, é o *trabalho de interpretação* (*Deutungsarbeit*) ou simplesmente interpretação (*Deutung*).

Há, contudo outros elementos do *sonho* para os quais não se encontram qualquer referência nos *restos diurnos*. São elementos sem qualquer sentido aparente e completamente desconectados dos demais. Essa ausência de sentido, esse caráter desconexo, que se constituem como índices de distorção a que foram submetidos os *pensamentos latentes*, são os elementos que interessam à tarefa de interpretação.

O *sonho* se apresenta primeiramente como um *texto psíquico*, feito de elementos pictográficos e ideogramáticos. Esse texto, que constitui o *conteúdo manifesto*, chega ao sonhador como uma *mensagem* cifrada, cujo caráter fragmentário e distorcido não é devido ao acaso, mas sim a uma distorção imposta pela *censura*. Essa *censura* (*Zensur*), que diz respeito à relação do indivíduo com a linguagem, é a ordem da lei e externa ao sujeito. Interiorizada e agenciada pelo *eu*, ela vai se fazer presente sob a forma de *resistência* e é vista como um obstáculo à interpretação do sonho, como tudo aquilo que no trabalho analítico se opõe à interpretação.

A *censura* é apontada por Freud como a responsável pela deformação a que são submetidos os *pensamentos latentes* pelo *trabalho do sonho*, função esta que se exerce na fronteira entre os sistemas *inconsciente* e *pré-consciente* ou mesmo entre o *pré-consciente* e o *consciente*. A distorção, tributária da *censura*, é o deslizamento do significante, através da metáfora - *condensação* ou metonímia - *deslocamento* do significante.

Segundo Quinet (2009), o *sonho* é, a princípio, sempre metafórico, pois é sempre uma *condensação* de idéias que Freud chamou de *conteúdos latentes*, que são os pensamentos inconscientes. Para Freud, o *sonho* é sempre uma *condensação* de pensamentos, onde é impossível determinar o volume dessa

condensação. Os *pensamentos oníricos*, que formam o sonho, são formados pela *condensação* de vários pensamentos, de significantes, que remetem a outro significante.

A *condensação* designa o mecanismo pelo qual o *conteúdo manifesto* do sonho aparece como uma versão abreviada dos *pensamentos latentes*. O *conteúdo manifesto* é sempre menor que o *conteúdo latente*. É impossível determinar a cota de *condensação* no sonho, daí ser quase impossível saber se um sonho foi interpretado completamente.

A *condensação* opera de três formas: primeiro, omitindo determinados elementos dos *pensamentos latentes*; segundo, permitindo que apenas um fragmento do *conteúdo latente* apareça no sonho manifesto; terceiro, combinando vários elementos do *conteúdo latente* que possuem algo em comum num único elemento do *conteúdo manifesto*.

Lacan propõe o modelo de anéis de significantes que formam um colar – é a estrutura isomática do inconsciente. Essa cadeia associativa vai se ligar a um centro ou *ponto nodal*, onde se encontram os significantes primordiais que indicam o *desejo* do sujeito. E o *sonho* atua como um ponto de contato para a descoberta do significante primordial do sujeito. Este centro está bem próximo do *desejo* inconsciente, normalmente interditado. O *desejo* inconsciente é o motor do *sonho*: ele é sexual, infantil, proibido e indestrutível.

O segundo mecanismo do *trabalho do sonho* é o *deslocamento*. Tal como a *condensação*, o *deslocamento* é efeito da censura onírica e opera basicamente de duas maneiras: a primeira pela substituição de um elemento latente por um outro mais remoto que funciona em relação ao primeiro como uma simples alusão; e a segunda maneira, mudando o acento de um elemento importante para outros sem importância. Assim, aquilo que é essencial nos *pensamentos latentes* não desempenha nenhum papel importante ou mesmo sequer aparece no *conteúdo manifesto*.

Para Quinet (2009) ao se questionar os vários aspectos do *sonho*, representando as séries de cenas sonhadas, há a interpretação do sonho de forma metonímica, com o deslizamento dos diversos significantes que compõem o *sonho*. Desta forma é praticamente impossível interpretar um *sonho* de forma completa, pois há a transferência do *desejo* de uma representação para outra, de um significante para outro. O *desejo* é o vetor transferencial de significante para outro significante,

nem sempre captado, mas em determinadas cenas, o *desejo* se fixa, e o sonho vai se dirigir por estas cenas que são os significantes primordiais.

Em função do trabalho de *deslocamento*, o *conteúdo latente* do sonho perde a semelhança com o núcleo dos *pensamentos do sonho*, que apresenta uma deformação do *desejo* no sonho existente no *inconsciente*. Desta forma, o *desejo* inconsciente não é acessível, pois ele não é figurado no *sonho*. Pode-se apenas presumir o *desejo* inconsciente, pois o sonho preenche com significantes a falta, que é constitutiva do *desejo*.

No processo de *deslocamento*, o núcleo do pensamento onírico é alvo de recalque, onde está localizado o *desejo*. Para formar o *sonho* e o *desejo* aparecer, o recalque é driblado e vai deslocando, de representação em representação, para ficar topologicamente cada vez mais longe da representação ou significante, e ir desinvestindo. É o que Freud chama de desinvestimento libidinal das representações. Este processo de *deslocamento* é acompanhado por um afastamento do significante do *desejo* ou do gozo. Ele vai se distanciando até aparecer em uma outra coisa neutra, sem valor. Esse processo metonímico, que não deixa de ser um efeito do recalque, não faz desaparecer a representação do *desejo*. O *inconsciente* desinveste libidinalmente, se afasta, mas o *desejo* é representado de uma forma mais discreta, e ainda porque o *inconsciente* insiste em manifestar aquilo que foi recalcado, segundo Quinet (2009).

Os mecanismos apontados por Freud como responsáveis pelo trabalho do sonho não se restringem aos sonhos e aos chistes, e são apontados como mecanismos fundamentais do *inconsciente* em geral.

A representabilidade em imagens visuais é o terceiro fator, além da condensação e do deslocamento, que participa na transformação dos pensamentos do *sonho* em conteúdo onírico.

O *sonho*, como uma escrita psíquica feita de imagens, implica na possibilidade de encenação dos *pensamentos latentes*. A *figuração* ou *figurabilidade* é todo aspecto de interação das cenas no sonho. Lacan traduz a representabilidade ou figurabilidade como consideração pelos meios de encenação (*Dartellbarkeit*).

Segundo Freud (apud QUINET, 2009), para a interpretação do *sonho*, é necessário reunir os *pensamentos oníricos* descobertos e reconstruir, a partir deles, o processo pelo qual o *sonho* foi formado, ou seja, completar a análise de um *sonho* por meio de uma *síntese* do sonho, que quanto mais completa mais convincente

será. A *síntese* de um sonho acontece a partir dos pensamentos dos *sonhos* cujo material que emerge no curso da interpretação tem valores diferenciados: uma parte é composta dos pensamentos oníricos essenciais e de outra com menor valor.

Nota-se, através da leitura que Freud faz dos sonhos, que a Psicanálise apresenta uma diferente relação à noção de *razão* em que os filósofos modernos e os da antiguidade estabeleceram. Na seqüência, será demonstrada a noção de *razão*, perpassando pela história e a forma com que Nietzsche e Freud intervirem nesta concepção da *razão* cartesiana enraizada na cultura ocidental.

5 A CONSCIÊNCIA E A CRÍTICA À RACIONALIDADE

A verdade habita a *consciência*: é o que proclamam racionalistas e empiristas. Desde Descartes, a representação é o lugar da morada da verdade, sendo o problema central o de saber chegar a ela via *razão* ou pela via da experiência. Racionalistas e empiristas diferem, sobretudo quanto ao caminho a tomar, mas ambos sabem aonde querem ir: ao reino da verdade, da universalidade, da identidade.

Ao desvario e às incertezas da consciência no século XVI, seguiu-se a ordem da racionalidade da consciência no século XVII. Esta oposição não se verificou apenas no âmbito do discurso filosófico, ela fazia parte de uma divisão mais ampla que colocou frente a frente a identidade e a diferença. O século XVII foi aquele que realizou a partilha entre a *razão* e a *desrazão*; foi o momento de emergência da loucura, ou melhor, foi o momento em que a *razão* produziu a loucura. Para Foucault (apud GARCIA-ROZA, 2008a, p. 26-27), a loucura não se apresenta como uma substância que, tendo permanecido longo tempo oculta pela ignorância, fez seu aparecimento sob a vista aguda da racionalidade do século XVIII.

Antes do século XVII não havia o louco como uma entidade diferenciada. O que se tinha era a consciência da diferença não perfeitamente delimitada, sem um estatuto definido e a denúncia, mas não a definição de sua especificidade ou das formas de sua aparição. Foi a visão cartesiana do mundo que impôs que a denúncia da loucura fosse partilha tornando irreduzíveis os termos da oposição *razão-desrazão*.

Descartes (apud GARCIA-ROZA, 2008a, p. 27), situou, ao nível do discurso filosófico, uma realidade que transcendia esse discurso e que não havia um pensamento louco. Loucura e pensamento eram dois termos que podiam ser definidos por exclusão, pois o pensamento era exatamente aquilo que, por ser regulado pela *razão*, opunha-se à loucura. O homem pode ficar louco, o pensamento não. E o ficar louco implica exatamente a perda da racionalidade.

O iluminismo do século XVIII desconhecia os limites internos e externos da racionalidade e não distinguia a razão da ideologia. Atualmente, o novo iluminismo crê na tolerância e combate os fanatismos que se originam em ações de mecanismos sociais e psíquicos profundos e que depende da ação consciente do homem.

Segundo os marxistas, o iluminismo foi a doutrina da burguesia europeia durante sua luta contra o feudalismo, cujas correntes de idéias, que combatem o mito e o poder utilizando argumentos racionais, segundo Rouanet (1987, p. 201 e 301), e ao se transformar em classe dominante, renunciou ao iluminismo militante e o transformou em ideologia legitimadora.

A velha idéia marxista de que a *razão* pode levar ao conhecimento e à emancipação foi posto em questão, pois a crença no conhecimento racional como capaz de conduzir à verdade e à liberdade produziu um enorme interesse pelo conhecimento. A razão vista como *mente*, separada tanto do corpo quanto do mundo das emoções, crenças e valores que a acompanhavam, não pode sobreviver. O conhecimento racional, quando abstraído da história individual do sujeito, cria um mito, que desconhece as razões históricas e dificulta a autocompreensão.

O século XVIII entende a *razão* como uma força compreendida pela ação e seus efeitos e não como um corpo de conhecimento, princípios e verdades. Descarta aquilo que é factual ou vindos da experiência, da revelação, da tradição e da autoridade. A *razão* é sempre crítica e o irracionalismo é sempre reacionário. Essas duas condições, que caracterizam o iluminismo clássico, caracterizam também seus autênticos herdeiros.

A partir do final do século XIX, Freud apontou a Psicanálise como a terceira grande ferida narcísica sofrida pelo saber ocidental ao produzir um descentramento da *razão* e da *consciência* (as outras duas feridas foram as produzidas por Copérnico e por Darwin). Sem dúvida alguma, a psicanálise produziu uma derrubada da *razão* e da *consciência* do lugar sagrado em que se encontravam. Ao fazer da *consciência* um mero efeito de superfície do *inconsciente*, Freud operou uma inversão do cartesianismo.

De acordo com os pontos de vista psicanalíticos mais recentes, o aparelho mental compõe-se de um *id*, que é o repositório dos impulsos instintuais, de um *ego*, que é a parte mais superficial do *id* e aquela que foi modificada pela influência do mundo externo, e de um *superego*, que se desenvolve do *id*, domina-o e representa as inibições das pulsões que são características do homem. A qualidade da consciência, também, conta com uma referência topográfica, pois os processos no *id* são inteiramente inconscientes, ao passo que a consciência é a função da camada mais externa do *ego*, que se interessa pela percepção do mundo externo (FREUD, ESB, v. XX, p. 256).

Tendo a Psicanálise operado uma ruptura com o saber existente e produzido o seu próprio lugar, epistemologicamente, ela não se encontra em continuidade com saber algum, apesar de arqueologicamente estar ligada a todo um conjunto de

saberes sobre o homem, que se formou a partir do século XIX. Ao percorrer o caminho empreendido por Freud, verifica-se que no seu começo, é a produção do conceito de *inconsciente* que resultou numa clivagem da subjetividade. A partir desse momento, a subjetividade deixa de ser entendida como um todo unitário, identificado com a *consciência* e sob o domínio da *razão*, para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas – o *inconsciente* e o *consciente* – e dominada por uma luta interna em relação à qual a *razão* é apenas um efeito da superfície.

No que se refere à questão da subjetividade, a Psicanálise representa uma mudança significativa em face da filosofia moderna. Esta, com suas concepções excessivamente generalizantes, ignorava o sujeito, mesmo quando apontava o *ego* como um de seus objetos privilegiados e a metafísica moderna se recusava a concebê-lo como uma singularidade concreta.

Diante do saber dos séculos XVII e XVIII, a Psicanálise se apresenta como uma teoria e uma prática que pretendem falar do homem enquanto ser singular, mesmo que afirme a clivagem inevitável a que esse indivíduo é submetido. Antes do advento da psicanálise, o único lugar institucional onde o discurso individual tinha acolhida eram os confessionários religiosos. A Psicanálise vem ocupar, no século XX, um lugar de escuta. O surgimento da Psicanálise é contemporâneo ao surgimento do homem, e como demonstra Foucault (apud GARCIA-ROZA, 2008a, p. 22-23), este só surgiu com o desenvolvimento da economia capitalista e sua exigência de controle dos corpos e dos *desejos*. A Psicanálise se constituiu, dessa forma, como uma das práticas mais eficazes de escuta do discurso individual.

Uma outra mudança significativa operada por ela foi o descentramento do sujeito. Desde Descartes (apud GARCIA-ROZA, 2008a, p. 23), o sujeito ocupava um lugar privilegiado: lugar do conhecimento e da verdade. A subjetividade, identificada com a *consciência*, devia se fazer clara e distinta para que o modelo fizesse seu aparecimento. Nessa transparência, o *desejo* era visto como perturbação da ordem, era ele que modificava o pensamento tornando-o inadequado à realidade que pretendia representar. Se a alma fosse puramente passiva, isto é, cognitiva, não haveria erro. Este surge apenas porque o *desejo* introduz deformações no material adquirido pelo conhecimento.

É esse sujeito do conhecimento que a Psicanálise e a Filosofia de Nietzsche vão desqualificar como sendo o referencial privilegiado a partir do qual a verdade aparece, colocando não a questão do sujeito da verdade, mas a questão da verdade

do sujeito e questionando exatamente por esse sujeito do *desejo* que o racionalismo recusou. Contra a unidade do sujeito defendida pelo *racionalismo*, Freud e Nietzsche vão apontar um sujeito que faz uso da palavra e diz eu penso, eu sou, e que é identificado por Lacan como sujeito da enunciação ou sujeito do significante, que se coloca como excêntrico em relação ao do enunciado. Paralelamente à clivagem da subjetividade em *consciente* e *inconsciente*, dá-se uma ruptura entre o enunciado e a enunciação, o que implica admitir a duplicidade do sujeito na mesma pessoa.

O *inconsciente* permanece sendo o irreduzível. Essa irreduzibilidade não é devida a uma irracionalidade do *inconsciente*, não sendo ele o lugar das trevas por oposição à racionalidade da *consciência*. A concepção freudiana do homem não opõe, no interior do mesmo indivíduo, o caos do *inconsciente* à ordem do *consciente*, mas sim duas ordens distintas. Aquilo a que ela se propõe é precisamente explicitar a lógica do *inconsciente* e o *desejo* que a anima.

Segundo Rouanet (1987, p. 12-13), não há como aceitar a idéia de uma *razão* soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos, visto que o racionalismo atual exige uma *razão* capaz de crítica e de autocrítica. De crítica, que a condena a trabalhar exclusivamente com os fatos, numa crítica fornecida por Freud, que ensina o sujeito a decifrar o *desejo* dos discursos. Capaz de autocrítica, na medida em que reconhece o irracional sedimentado no inconsciente e que tenta encobrir a objetividade do pensamento.

A verdadeira *razão* é consciente dos seus limites, percebe o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional. A racionalização regida pela imposição de uma automatização nas ações, leva o sujeito, independente de sua vontade, a uma perda crescente da liberdade, pois a *razão* continua a apresentar argumentos nas relações.

O mundo em que vivemos é um mundo administrado, onde os próprios conflitos são vistos como funcionais para o sistema de dominação, onde os mecanismos sociais são concretos. E a *razão* só é combatida por se prestar ao papel de legitimação do poder. A escolha do tema desta pesquisa – *razão* e *paixão* - foi motivada também pela ânsia em compreender estas relações, na expectativa de ampliar os horizontes nesta visão de mundo moldado, no qual o sujeito torna-se uma parte da engrenagem e onde a racionalização assume diversos papéis.

Segundo Bittencourt (2009), na sociedade de consumo atual vê-se a *racionalização* constantemente, não apenas dirigida à sociedade consumidora, mas

também à produtora, que leva à compulsão ao simbólico, ao consumo patológico. Há a busca das necessidades e *desejos* do consumidor, identificados através dos sintomas, e o marketing vai procurar um meio para que os *desejos* inconscientes sejam vistos como necessidades, a fim de concretizar o consumo.

A denúncia da *razão*, em geral, é contraposta a uma faculdade intuitiva, dionisíaca, capaz de dar acesso imediato à verdade. Nietzsche afirma que a única forma de se fazer justiça à verdadeira história é através do saber e da erudição. Nietzsche (apud ROUANET, 1987, p. 243-244) quer destruir a *razão* incorporada na metafísica – aquela *razão* ocidental, na qual estão embutidas a repressão e a colonização da diferença pelo sempre-igual e pelo homogêneo, representados pela voz, pela presença, pela consciência, pelo conceito, categorias que têm dominado o pensamento moderno.

5.1 Racionalização e Racionalidade: um olhar psicanalítico

Na cultura ocidental, a palavra *razão* origina-se de duas fontes: a palavra latina *ratio* e a palavra grega *logos*. Essas duas palavras são substantivos derivados de dois verbos que têm um sentido muito parecido em latim e em grego. *Logos* vem do verbo *legein*, que quer dizer contar, reunir, juntar, calcular. *Ratio* vem do verbo *reor*, que significa contar, reunir, medir, juntar, separar, calcular. *Ratio* em latim é primeiramente cálculo, que expressa a *razão*: aquilo que se pensa, calcula, conhece e explica. Daí se desenvolveu a noção de *razão* no sentido de pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção, com clareza e de modo compreensível para outros.

Ao ler *Teeteto* de Platão (apud Garcia-Roza, 2008a, p. 11), encontrar-se-á a afirmação de que a ciência (*episteme*) consiste na posse da verdade e que esta nada mais é do que a revelação do ser. Essa definição de ciência coincide com a definição de *razão* (*logos*) e não se pode esquecer de que na língua grega a mesma palavra – *logos* – significa *razão* e discurso. Daí a definição platônica de ciência como sendo a revelação e a expressão do ser pelo discurso.

Já na Psicanálise, é notável que no *inconsciente* não se observa o princípio de não-contradição; é uma maneira de permanecer submetido a ele. Freud, ao elaborar sua teoria, compreendeu o que antes dele parecia irracional, com o propósito de ajudar a compreender a natureza humana.

A *racionalização* (*Rationalisierung*) é vista pela Psicanálise como o processo pelo qual o sujeito procura apresentar uma explicação coerente do ponto de vista lógico, ou aceitável do ponto de vista moral, para uma atitude, uma ação, uma idéia, um sentimento, cujos motivos verdadeiros não percebem; fala-se mais especialmente da *racionalização* de um sintoma, de uma compulsão defensiva, de uma formação reativa. A *racionalização* intervém também no delírio, resultando numa sistematização mais ou menos acentuada. Este termo foi introduzido no uso psicanalítico corrente por Ernest Jones, no seu artigo *A racionalização na vida cotidiana*, em 1908.

Dessa forma, para a Psicanálise, a *racionalização* é um fenômeno que se produz cada vez que uma explicação aparentemente racional é utilizada para justificar uma intenção ou um ato cuja determinação inconsciente permanece desconhecida. Trata-se, portanto, de um procedimento de camuflagem, que, tal como a elaboração secundária do sonho, resultaria de uma pressão para a unificação do *eu*: de fato, com ele o sujeito tenta estabelecer um controle sobre seus pensamentos e seus sintomas, o que mascara a causa inconsciente.

Essa *razão* imposta se opõe, portanto, ao reconhecimento da *racionalidade* dos fenômenos ligados ao saber inconsciente que ultrapassa o sujeito ou lhe escapa. E, evidentemente, a construção de uma teoria é propícia à *racionalização*: assim, só é possível desmontá-la na elaboração analítica na medida em que esta se mostra capaz de pôr em xeque aquilo que, em si mesma, é indício dos efeitos do *inconsciente*.

A *racionalização* é um processo muito comum, que abrange um extenso campo que vai desde o delírio ao pensamento normal. Como qualquer comportamento pode admitir uma explicação racional, muitas vezes é difícil decidir se esta é falha ou não. Em especial no tratamento psicanalítico encontram-se todos os intermediários entre os dois extremos; em certos casos é fácil demonstrar ao paciente o caráter artificial das motivações invocadas e incitá-lo assim a não se contentar com elas; em outros, os motivos racionais são particularmente sólidos, mas mesmo assim pode ser útil colocá-los, de forma subjetiva, para descobrir as satisfações ou as defesas inconscientes que a eles se juntam.

A *racionalização* não se classifica normalmente entre os mecanismos de defesa, apesar de sua manifesta função defensiva. Isto porque não é dirigida diretamente contra a satisfação pulsional, mas antes vem disfarçar secundariamente

os diversos elementos do conflito defensivo. E, assim, certas defesas, resistências na análise, formações reativas, podem também ser racionalizadas. A *racionalização* encontra sólidos apoios nas ideologias constituídas, moral comum, religiões, convicções políticas, pois a ação do *superego* vem aqui reforçar as defesas do *ego*.

A *razão* se define por sua forma de relacionar-se com as *paixões*, sejam elas agressivas ou amorosas. Esta relação pode ser cognitiva ou moral. No primeiro caso, o que está em jogo é a maior ou menor validade do conhecimento relativa à interferência dos condicionamentos afetivos no trabalho do pensamento; no segundo, a maior ou menor independência do sujeito no que diz respeito à severidade da *razão* no controle e inibição do *desejo*. No registro cognitivo, a dialética *razão-paixão* funda um vínculo com a verdade; no segundo, com a liberdade.

Quando esse vínculo é negativo, isto é, quando a *razão*, influenciada pelos *afetos*, distorce ou bloqueia o conhecimento, e reprime ou libera a vida passional de um modo destrutivo, fica-se diante da *razão* louca, que interagindo com a *paixão*, produz a falsa consciência, no plano cognitivo, e a heteronomia, no plano moral. Quando o vínculo é positivo, isto é, quando a *razão* está a serviço do conhecimento objetivo e de uma vida passional livre, fica-se diante da *razão* sábia. Interagindo com a *paixão*, a *razão* sábia produz o saber, no plano cognitivo, e a autonomia, no plano moral.

Freud, ao longo da elaboração de sua teoria, aprofundou os cruzamentos entre a *paixão* e a *razão*. Freud estudou os *afetos* que sempre foram considerados *paixões*, no sentido habitual, como o ciúme (em sua descrição da paranóia), a tristeza (o luto, em sua relação com a melancolia), ou a inveja (o *Penisneid*, em sua descrição da sexualidade feminina). Mas não são esses *afetos* que interessam, mas sim os que se agrupam no conceito de *pulsão*.

Não há coincidência rigorosa entre *paixão* e *pulsão*, mas não seria inexato dizer que, se nem toda *paixão* é *pulsão*, no sentido altamente técnico que Freud deu a esse termo, as duas *pulsões* fundamentais de sua última teoria – *Eros* e *Thanatos* – têm analogias evidentes com a *paixão* do amor e a do ódio. Como as *pulsões*, as *paixões* estão no limite do somático e do psíquico, e mesmo quando se originam de estímulos do corpo só se tornam conscientes como representações mentais.

Freud menciona explicitamente no texto *O Ego e o Id* a interação entre a *razão* e a *paixão*, traduzindo-a na linguagem de sua segunda tópica:

O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. [...] A importância funcional do ego se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens à motilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id, ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo (FREUD, ESB, v. XIX, p. 39).

Com efeito, o *ego* é encarregado ao mesmo tempo do processo do conhecimento (registro cognitivo) e da regulamentação pulsional (registro moral). Por outro lado ele pode funcionar como *razão* louca, na medida em que é a sede da defesa, que distorce o conhecimento e leva o indivíduo a inibir o impulso, não segundo atos racionais de avaliação, mas segundo operações inconscientes de rejeição automática; e como *razão* sábia, na medida em que é a sede do pensamento e, portanto a via para o saber, e pode autorizar conscientemente a gratificação do impulso, ou rejeitá-lo pela atividade racional do julgamento, e não pelos automatismos da defesa.

Além disso, é puramente freudiana a distinção entre as duas *paixões* básica representadas pelos dois grupos de amor e de ódio, como é puramente freudiana a relativização dessa dicotomia, segundo a tese de que *Eros* e *Thanatos* frequentemente aparecem associados.

Segundo a tradição racionalista da filosofia, a *racionalidade* é vista como aquela que exprime inicialmente certa confiança na *razão*: é pensar que ela pode e deve compreender tudo, pelo menos de direito; em outras palavras, segundo Hegel (apud GARCIA-ROZA, 2008a, p. 16), “tudo que é real é racional, e tudo o que é racional é real”. A *racionalidade* se opõe então ao irracionalismo, ao empirismo, ao obscurantismo, à superstição, à imaginação, à paixão e ao *desejo*. É o espírito das luzes, e a luz do espírito, na visão de Comte-Sponville (2003, p. 500).

Na tradição cartesiana de Descartes, a *razão* se funda em idéias inatas e, nesse sentido, é independente da experiência, segundo Veríssimo (2009). A *consciência* é o absoluto. Quase três séculos depois de Descartes, ainda é em torno dessa certeza que gira o pensamento filosófico.

Desde o começo da Filosofia, a origem da palavra *razão* fez com que ela fosse considerada oposta a quatro outras atitudes mentais: ao conhecimento ilusório ou ao conhecimento da aparência das coisas que não alcança a realidade; às emoções, aos sentimentos, às paixões, que são desordenadas, contrárias; à crença religiosa, pois, nesta, a verdade é dada pela fé; ao êxtase místico, no qual o espírito

mergulha nas profundezas do divino e participa dele, sem qualquer intervenção do intelecto ou da inteligência. Segundo Bittencourt (2009), todo simbólico é constituído a partir do emocional e numa relação com o divino, há a comunicação pura, há o afastamento do simbólico e das emoções.

Na concepção de um novo racionalismo, após a leitura de Freud e de Nietzsche, a *razão* não é mais repudiada por negar realidades como a pátria, a religião, a família. Atualmente, segundo Rouanet (1987, p. 11), a *razão* está comprometida com o poder.

Nietzsche (apud ROUANET, 1987, p. 12), considera a *razão* como o principal agente repressor nas relações e não a libertadora, como afirmavam os racionalistas. A filosofia não tem a intenção de contestar os valores fundamentais da modernidade e através de Nietzsche cessa a crítica imanente da *razão* e inicia-se uma crítica externa à *razão*, dirigida contra a *razão*, que não pode deixar de ser vista como opressora, quando o próprio poder que oprime a cultura, fala em nome dela.

Nietzsche (apud ROUANET, 1987, p. 240) ao considerar o mundo moderno, como um mundo do *niilismo*, cuja teorização principal é elaborada pelo filósofo, concebido como o esvaziamento dos valores vitais pela *razão* e pela moral, como máscara da *vontade de potência* e como princípio fundamental que atravessa toda a história do homem, de suas instituições e de suas produções culturais, denuncia a *razão* como adversária da vida, das *paixões*, do *desejo* do sujeito e principal agente da repressão, e não um meio para a liberdade de expressão, como afirmava a ideologia cartesiana.

A corrente de idéias chamada de Pós-Estruturalista, não irracionalistas, surgida na década de sessenta, na Europa e nos Estados Unidos, se filia às críticas de Nietzsche, na qual a *razão* é denunciada na medida em que se transforma em álibi do poder, adversária do *desejo* e do prazer do sujeito.

A *razão* é a relação verdadeira com o verdadeiro, ou do verdadeiro consigo mesmo. A *razão* é o poder de pensar, no homem, de acordo com as leis imanentes do pensamento. A *razão*, por ser universal, é como uma catarse do egoísmo. A *razão* é impessoal, universal, objetiva. Mas não é a *razão* que comanda ou que faz agir. É o *desejo*.

6 A PAIXÃO, O AMOR E O DESEJO

A *paixão*, na visão filosófica, é um estado de espírito, muitas vezes vigoroso, mas heterogêneo: *é um movimento da alma*, diria Descartes, “que resulta nela de uma ação do corpo, que ela sofre e sente” (*As paixões da alma*, § 27-29). É uma “forma suprema de saúde” afirma Nietzsche (apud ABBAGANO, 2007, p. 862). É um *afeto*, diria Espinosa (*Ética*, III, def. 3).

A *paixão* está além das forças do ser, sendo comum reduzir a *paixão* a um estado amoroso, que é uma de suas formas. A *paixão*, nesse sentido geral, é a polarização do *desejo* sobre um só objeto ou sobre um só tipo de objeto. É o triunfo de *Eros*. O apaixonado é prisioneiro da falta, mas sob duas formas diferentes: o amor ao que ainda não se tem (o ambicioso, o cupido, o Don Juan) e o medo de perder o que já se tem (o poderoso que se agarra a seu poder, o avaro, o ciumento). Sair da *paixão* é libertar-se da criança que chora em cada um. É aprender a dar, a agir, a crescer.

O termo *paixão*, na filosofia, significa também emoção, significado que foi empregado quase universalmente até o século XVIII, quando começou a ser determinado o significado específico que hoje possui como ação de controle e direção por parte de determinada *emoção* sobre toda a personalidade de um indivíduo. Ao contrário da *emoção*, que é precipitada e irrefletida, a *paixão* é lenta e refletida para alcançar seu objetivo, apesar de poder ser violenta, na visão de Abbagnano (1997, p. 861).

O *amor*, em suas diversas formas, tem sido gerador de magníficas ações na história do homem e basicamente existem três formas de amor: o amor *Eros*, o amor *Philia* e o amor *Caritas*, segundo Comte-Sponville (2003, p. 32-34) e Borges (2004, p. 9-11):

O *amor* no início, quase sempre dá razão a Platão. É o que os gregos chamavam de *Eros*: o amor que carece do seu objeto, o amor que pega ou quer pegar, o amor que quer possuir e guardar, o amor passional e possessivo. O amor *Eros* é aquele tematizado no *Banquete* de Platão e que permeia igualmente o amor romântico. Esse tipo de amor é caracterizado pelo *desejo*, não necessariamente o desejo carnal, mas o *desejo* do que falta. É o *desejo* de se reunir à metade perdida e se fundir com ela, formando um todo. Com essa fusão absoluta é impossível, o amor *Eros* representa a carência, o sofrimento, a obsessão na busca daquilo que

completa. De forma não rara, *Eros* está ligado à morte, como em *Tristão e Isolda* e *Romeu e Julieta* - clássicos marcados pela impossibilidade de se concretizar um amor impossível. O sofrimento é parte tão essencial do amor romântico que dificilmente poderia se imaginar esses personagens felizes.

O amor que não carece de nada é o que os gregos chamavam de amor *Philia*, que é baseado no amor amizade, explorado por Aristóteles na *Ética a Nicômano* (apud BORGES, p. 9). Este amor implica num desejo de partilhar a companhia do outro, seja pelo prazer, pelo útil ou pela virtude, de querer o bem do outro. A *Philia* para Aristóteles (apud BORGES, p. 10) “é uma relação duradoura entre iguais, baseada na vontade de fazer o bem um ao outro e num prazeroso convívio”. A relação entre conjugues, passada a paixão romântica, pode ser considerada uma forma de *Philia*, desde que esteja baseada na consideração mútua, no prazer da convivência e no desejo de fazer o bem um ao outro – o amor em forma de amizade aristotélica.

O amor entre *Eros* e *Philia*, entre a carência e alegria, entre a paixão e a amizade, não são dois mundos que se excluem, mas dois momentos num mesmo processo. *Eros* é o amor que pega e *Philia* é o amor que dá. Assim, *Eros* é o primeiro, sempre. Mas *Philia* emerge dele pouco a pouco e o prolonga. O fato de todo amor ser sexual segundo Freud, não quer dizer que a sexualidade é todo o amor. O caminho que leva de um a outro é sempre um caminho de amor, de receber e de dar.

Os primeiros cristãos forjaram o neologismo *Agápe* (do verbo *Agapân*, amar, querer bem), que os latinos traduziram por *Caritas*, caridade. *Ágápe* ou *Caritas* está mais próxima à *Philia* do que a *Eros*. É um amor de benevolência, desinteressado e sem limites, porém não com uma pessoa em particular, mas por toda a humanidade, sem posse nem carência, sem cobiça. Esse amor leva à caridade desinteressada, fortemente incitada pelos discursos humanistas ou religiosos. O mandamento cristão de amar ao próximo como a si mesmo é um exemplo desse tipo de amor. Trata-se de fazer o bem ao próximo, independentemente de conhecê-lo ou de ter alguma estima por ele.

Assim, tudo começa pela carência e tende para a alegria. É este o traço comum entre esses três amores: é preciso regozijar-se à idéia do que se poderia possuir, ou seja, aquilo que falta (*Eros*), ou regozijar-se daquilo que não falta e que

faz bem (*Philia*) ou ainda regozijar-se, pura e simplesmente, do bem que se faz ao próximo (*Agápe* ou *Caritas*).

Kant (apud BORGES, 2004, p. 33-34) explica metaforicamente as diferenças entre *afeto* e *paixão*: “enquanto o afeto atua como a água que rebenta uma barreira, a paixão age como um rio que cava cada vez mais fundo um leito” e ainda “o afeto é como uma bebedeira que nos faz dormir, seguida de uma terrível dor de cabeça no outro dia, mas a paixão é tal como a ingestão de veneno, que não tem cura definitiva, mas apenas remédios paliativos”.

O *desejo*, na visão filosófica é a potência de gozar ou de agir (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 151), como um impulso desinteressado em direção ao próximo e em direção a Deus (ABBAGNANO, 2007, p. 283).

A matéria-prima de que se originam as *paixões*, na Psicanálise, são as *pulsões* em duas grandes vertentes: *Eros* (pulsão de vida) e *Thanatos* (pulsão de morte). Parece evidente a relação entre *pulsão* e vida, mas não a outra associação, *pulsão* e morte, pois a morte é a única certeza que se tem sobre o destino de tudo que é vivo e que toda matéria viva tende a voltar ao estado inorgânico.

As manifestações mais primitivas das *pulsões de vida* são as da defesa da sobrevivência do indivíduo – que buscam manter o organismo nesse estado de preservação e movimento da forma. Que buscam o sono, o alimento, a água, o calor, o repouso. O alimento que *Eros* procura, ele procura sob a forma de contato com outro ser vivo, que pelo poder da irradiação erotiza o grupo das *pulsões de vida*. De tal forma que todas as funções vitais vão sendo carregadas de erotismo pela vida afora; a tal ponto que a psicanálise batizou de *Eros* o conjunto das *pulsões de vida*.

Enquanto o vetor erótico impulsiona a vida humana ao contato, ao embate com o outro e com a realidade – impulsos, como se pode constatar, geradores de constantes tensões, o outro vetor da trama pulsional impele o ser humano ao repouso, à entropia. É *Thanatos*, o grupo das *pulsões de morte*, que quer a abolição das tensões, o grau zero de energia.

Quando Freud questiona sobre o que está “mais além do princípio do prazer”, o que nos move para atividades repetitivas onde aparentemente não há satisfação de nenhum *desejo* surge uma das questões mais discutidas da psicanálise: mais além do princípio do prazer está a tentativa do organismo de retornar ao inorgânico:

[...] além das pulsões de autoconservação que impelem à repetição, poderão existir outras que impulsionam no sentido do progresso e da produção de novas formas. [...] Suponhamos, então, que todas as pulsões orgânicas são conservadoras, que são adquiridas historicamente, e que tendem à restauração de um estado anterior às coisas. Disso decorre que os fenômenos do desenvolvimento orgânico devem ser atribuídos a influências perturbadoras e desviadoras externas. [...] Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morre por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que 'o objetivo de toda vida é a morte', e, voltando o olhar para trás, que 'as coisas inanimadas existiram antes das vivas'. Os atributos da vida foram, em determinada ocasião, evocados na matéria inanimada pela ação de uma força de cuja natureza não podemos formar concepção. [...] Trata-se de pulsões componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica [...]. Daí surgir a situação paradoxal de que o organismo vivo luta com toda a sua energia contra fatos (perigos, na verdade) que poderiam auxiliá-lo a atingir mais rapidamente seu objetivo de vida (FREUD, ESB, v. XVIII, p. 48-50).

A vida é tensão, excitação, e o *desejo* não encontra satisfação definitiva e não pára de renascer de suas satisfações efêmeras. *Thanatos* deseja a abolição do *desejo*; o retorno à matéria inanimada da qual um dia a vida se gerou da coesão entre algumas moléculas. A vida é uma espécie de vitória sobre a força conservadora do inorgânico. O sujeito é sobrevivente à vontade de morrer. Sobrevivente porque o organismo, uma vez jogado à vida, quer se conservar assim e fazer seu próprio percurso até a morte. As atividades da vida tiram do sujeito a vida antes que se possa saber qual o caminho ideal da matéria viva para a morte, a acomodação suave para o repouso que não se conhece, mas que está representado no *inconsciente* por todas as fantasias de relaxamento, de abolição das tensões, de paz.

Aqui está por que *Thanatos* não impera soberano sobre *Eros*. Porque a representação mais próxima do repouso absoluto que se tem, marcada pela experiência do nosso *inconsciente*, não é a morte, e sim a vida intra-uterina: a fusão perfeita com o corpo materno, quando não há *desejo* porque todas as necessidades estão sendo supridas continuamente. É porque *Eros* e *Thanatos* buscam a mesma coisa – o retorno a um estado anterior, prazeroso, que não é um nem outro que move a vida, mas a tensão constante entre os dois. Enquanto *Thanatos* busca o repouso *Eros* busca o estado de fusão narcísica com o *outro* (representante da mãe, no inconsciente).

[...] um dos conjuntos das pulsões, que trabalham essencialmente em silêncio, seriam aquelas cujo objetivo é conduzir a criatura viva à morte e, assim, merecem ser chamadas de '*pulsões de morte*' [...] e se manifestariam como pulsões destrutivas ou agressivas. O outro conjunto de pulsões, as pulsões libidinais, sexuais ou de vida, são mais bem abrangidas pelo nome de *Eros*; seu intuito seria constituir a substância viva em

unidades cada vez maiores, de maneira que a vida possa ser prolongada e conduzida a uma evolução mais alta. [...] A vida consistiria nas manifestações do conflito ou na interação entre as duas classes de pulsões; a morte significaria para o indivíduo a vitória das pulsões destrutivas, mas a reprodução representaria para ela a vitória de Eros. Essa visão nos permitiria caracterizar as pulsões como tendências inerentes à substância viva no sentido da restauração de um estado anterior de coisas, isto é, seriam historicamente determinados, de natureza conservadora e, por assim dizer, expressão de uma inércia ou elasticidade presente no que é orgânico. Ambas as classes de pulsões, tanto Eros quanto a pulsão de morte, segundo este ponto de vista, teriam estado operando e trabalhando um contra o outro desde a primeira origem da vida (FREUD, ESB, v. XVIII, p. 274).

Este estado narcísico da vida intra-uterina, que a criança conserva na fantasia nos primeiros meses de vida até que alguma experiência de separação venha desiludi-la, é um estado em que o amor ainda não tem lugar. Só quando alguma coisa frustra a criança é que ela a sente como sendo parte do mundo externo.

O primeiro sentimento de diferenciação criança-mundo é o ódio. Ela só vem sentir amor por um objeto fora de si mesma depois de ter sido frustrada algumas vezes, fazendo ver que o objeto gratificante que ela pensava ser parte dela mesma não é. O objeto que satisfaz é o mesmo que frustra. O amado e o odiado são um só – ambivalência que acompanha o ser pela vida toda, segundo Cardoso (1987, p. 475).

[...] Originalmente, no próprio começo da vida mental, o ego é catexizado com as pulsões, sendo, até certo ponto, capaz de satisfazê-las em si mesma. Denominamos essa condição de 'narcisismo', e essa forma de obter satisfação, de 'auto-erótica'. [...] O sujeito do ego coincide com o prazer, e o mundo externo com o desprazer. [...] Logo no começo, ao que parece, o mundo externo, objetos e o que é odiado são idênticos. [...] Vemos que o amor e o ódio, não mantêm entre si uma relação simples. Não surgiram da cisão de uma entidade originariamente comum, mas brotaram de fontes diferentes, tendo cada um deles se desenvolvido antes que a influência da relação prazer-desprazer os transformasse em opostos (FREUD, ESB, v. XIV, p. 140-143).

Na cultura psicanalítica, literária e filosófica de língua francesa, o termo *desejo* (*Désir*) designa o campo de existência do sujeito humano sexuado, em oposição a toda abordagem teórica do humano que se limitaria ao biológico, aos comportamentos ou aos sistemas de relação. Em Freud, *desejo* é um termo no plural, os *desejos* – ou determinado *desejo*, que, por um lado, é particularizado por um objeto empírico e por outro, uma expressão característica da abordagem freudiana: *Wunscherfüllung* ou *realização do desejo*, segundo Kaufmann (1996, p. 114).

O termo *desejo*, ou *Wunsch* em alemão, não se impôs de imediato à pena de Freud. Impôs-se pouco a pouco na história de seu pensamento referente à

sexualidade. No livro *A interpretação dos sonhos*, de 1900, que levou à conceitualização do sexual, a realidade própria do *desejo* é invocada por Freud num contexto polêmico concernente à função do sonho, sendo que o *desejo* não aparece isoladamente, mas na expressão *Wunscherfüllung* ou *realização do desejo*, portanto, é a idéia de realização alucinatória que traz a de *desejo*. Essa nova noção do *desejo* como aquilo que se anuncia nos sonhos é então confrontada à multiplicidade dos pensamentos e *desejos* que puderam ocasionar a formação do sonho.

O *desejo* implica uma tensão interna que impele o organismo numa determinada direção e que não implica uma relação com o objeto real, mas com um fantasma. A necessidade implica satisfação; o *desejo* jamais é satisfeito, ele pode realizar-se em objetos, mas não se satisfaz com esses objetos.

A relação do *desejo* com o objeto é, na teoria psicanalítica, em tudo diferente daquela que caracteriza a relação da necessidade com o objeto numa teoria biológica. O objeto do *desejo* é uma falta e não algo que propiciará uma satisfação. A insatisfação do *desejo* não decorre de uma insuficiência, mas de uma eficiência. A estrutura do *desejo* implica nessa inacessibilidade do objeto e é precisamente isso que o torna indestrutível.

O *desejo* se realiza nos objetos, mas o que os objetos assinalam é sempre uma falta. Freud fornece o modelo de constituição do *desejo* com base na *experiência de satisfação*. Um bebê recém-nascido, premido pela fome, chora e agita os braços, numa tentativa inútil de afastar o estímulo causador da insatisfação. A intervenção da mãe oferecendo-lhe o seio tem como efeito a redução da tensão decorrente da necessidade e uma conseqüente *experiência ou vivência de satisfação* (*Befriedigungserlebnis*). Daí por diante, uma imagem mnemônica permanece associada ao traço de memória da excitação produzida pela necessidade, de tal forma que na vez seguinte em que essa necessidade emerge

[...] surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexiar a imagem mnemônica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. Um impulso ou moção dessa espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo [...] (FREUD, ESB, v. V, p. 594-595).

A idéia de eternidade ou de indestrutibilidade do *desejo* aparece como a formulação teórica que explica o fato clínico da insistência de um *desejo* da infância em cada sonho. Freud isola o *desejo* infantil insatisfeito que constitui como uma reserva eternamente produtora de sonhos; depois ele retorna o tema da realização de *desejo* como evento do sonho, no capítulo VII do livro e define o *desejo* como a

suspensão provisória, pelo pensamento, dessa realização, quando os traços de uma primeira satisfação foram reinvestidos. Afirma que desejar é procurar a identidade de percepção que permitiu, num tempo primitivo, uma satisfação.

Em todas as suas formas, a *paixão* é *desejo* posto em tensão e emoções intensificadas, e até encenação dramatizada do que é experimentado, exigido, lamentado, esperado. No sentido do *pathos*, ela é, no entanto mais subitamente sofrida que deliberadamente atuada. De fato, é por não se possuir a si mesmo que um sujeito pode ser capturado por uma *paixão* que transborda os limites do *eu*, podendo levá-lo à expansão narcísica ou à ameaça de dissolução.

Em qualquer caso, o sujeito atravessa a cada vez um momento de fascinação em que é seduzido e em que o destino parece lhe acenar. Esse é o traço comum que permite identificar como *paixão* uma série de fenômenos: o enamoramento, a entrada em transe, a crença num oráculo, a excitação súbita, mas também a aposta do jogador, a obstinação do colecionador.

Como a *pulsão*, a *paixão* pode ser situada no limite entre o psíquico e o somático. Como estado do corpo, ela é reativação de experiências primordiais em que aquilo que causa o *desejo* e a *angústia* dá lugar a uma ligação vital marcada pela avidez dos primeiros vínculos. Ao mesmo tempo, porém, esse sujeito padece em seu corpo quando está sob o império de um discurso que o aliena: é a *paixão do significante* segundo Lacan, ou seja, a inscrição no *inconsciente* da parte do gozo perdida. Nisso, cada *paixão* atesta o intrincamento da vida e da morte, uma mesma figura podendo representar os dois.

Quanto ao objeto de uma *paixão*, ele pode ser único ou variável, encantador ou atemorizante, encontrado fortuitamente ou obstinadamente procurado, amorosamente idealizado ou raivosamente rejeitado. Resta que o móbil depende da identificação do que poderia preencher a falta ou garantir a existência do *desejo* do Outro. Assim, a *paixão* é busca da certeza, o que não impede que ela possa resultar de uma recusa de saber concernente à falha subjetiva que essa necessidade encobre.

Como Freud o enuncia em *A questão da análise leiga*:

[...] decidir quando é mais oportuno dominar as próprias paixões e curvar-se à realidade ou, ao contrário, aceitá-las e preparar-se para defendê-las contra o mundo externo constitui o alfa e o ômega da experiência da vida (FREUD, ESB, v. XX, p. 196).

O corpo também é linguagem do *desejo* porque inclui os diversos modos de expressão afetiva, de apresentações *estéticas* que se associam ao verbal e torna-se

falante porque é um corpo num conjunto de elementos significantes: as *impressões*, como traços indiferenciados, elos possíveis para a produção simbólica e para o movimento desejante e as *inscrições*, os traços diferenciados e ligados entre si.

Na próxima parte serão descritas as variações da noção de *afeto* e sua ligação com a *angústia* e o *desejo* na visão freudiana e nietzscheniana.

7 O AFETO: A ANGÚSTIA E O DESEJO NA PSICANÁLISE E NA FILOSOFIA

O *afeto* assemelha-se mais ao enamorar-se ou apaixonar-se por alguém, denotando um amor romântico, incontrolável quanto às suas manifestações e cego em relação aos seus objetos. Sendo assim, aquele que ama pode manter a sua visão intacta, porém aquele que se apaixonou é cego em relação aos defeitos do objeto amado, ainda que o último recobre sua visão depois de um maior convívio ou após o casamento.

O *afeto* é um termo que a Psicanálise buscou na terminologia psicológica alemã e que exprime qualquer estado afetivo, penoso ou desagradável, vago ou qualificado, quer se apresente sob a forma de uma descarga maciça. Segundo Freud, toda *pulsão* se exprime nos dois registros, do *afeto* e da representação. O *afeto* (*Affekt*) é a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional e das suas variações.

A originalidade de Freud está em deslocar a concepção do *afeto* do registro neurológico para o registro propriamente psicológico e isso graças aos progressos ocorridos na elaboração do conceito fundamental da *pulsão* e da noção de *representação pulsional*.

A especulação teórica leva à suspeita de que há dois instintos fundamentais que jazem ocultos por detrás dos instintos do ego e dos instintos do objeto manifesto: a saber, (a) *Eros*, o instinto que luta sempre por uma união mais estreita, e (b) o instinto de destruição, que leva no sentido da destruição do que está vivo. Em psicanálise dá-se o nome de 'libido' à manifestação da força de *Eros* (FREUD, ESB, v. XX, p. 255).

A noção de *afeto* assume grande importância logo nos primeiros trabalhos de Breuer e Freud (*Estudos sobre a Histeria*, de 1895) sobre a psicoterapia da histeria e a descoberta do valor terapêutico da *ab-reação* - descarga emocional pela qual o sujeito se liberta do *afeto* ligado à recordação de um acontecimento traumático, segundo Laplanche e Pontalis (2001, p. 1). A origem do sintoma histérico é procurada num acontecimento traumático a que não correspondeu uma descarga adequada. Somente quando a evocação da recordação provoca a revivescência do *afeto* que estava ligado a ela na origem é que a rememoração encontra a sua eficácia terapêutica.

Freud indica possibilidades de transformação do *afeto*:

[...] Conheço três mecanismos: 1) o da conversão dos afetos (histeria de conversão); 2) o do descolamento do *afeto* (obsessões); e 3) o da transformação em afetos, e especialmente em ansiedade, das energias psíquicas dos instintos (FREUD, ESB, v. I, p. 259).

A partir desse período, a noção de *afeto* é utilizada em duas perspectivas: pode ter apenas um valor descritivo, designando a ressonância emocional de uma experiência geralmente forte. Mas a maior parte das vezes ela postula uma teoria quantitativa dos investimentos, a única que pode traduzir a autonomia do *afeto* em relação às suas diversas manifestações.

O *afeto* é tratado por Freud nos seus escritos metapsicológicos – *O Recalque* e *O Inconsciente*, ambos de 1915. O *afeto* é uma das vicissitudes das *pulsões* definido como “a transformação subjetiva e especialmente em ansiedade, das energias psíquicas das pulsões” (FREUD, ESB v. XIV, p. 158). Freud distingue aqui nitidamente o aspecto subjetivo do *afeto* e os processos energéticos que o condicionam. Note-se que, paralelamente ao termo *afeto*, ele emprega *quantum de afeto* (*Affektbetrag*) entendendo designar assim o aspecto propriamente econômico.

Geralmente a expressão quantum de afeto tem sido adotada para designar esse outro elemento do representante psíquico. Corresponde à pulsão na medida em que esta se afasta da idéia e encontra expressão, proporcional à sua quantidade, em processos que são sentidos como afetos (FREUD, ESB, v. XIV, p. 158).

Ao ter a teoria do *afeto* encontrado assim seu referencial na *primeira tópica*, apresenta-se a questão da mudança de perspectiva que nela introduz, após 1920, a *segunda tópica*: tal mudança dirá respeito à interpretação da *angústia*. Nos termos de *Inibição, sintomas e angústias*, de 1926, a *angústia* é um “afeto, que ocupa uma posição excepcional entre os estados afetivos” (FREUD, ESB v. XX, p. 132).

Em 1927, ao aplicar a hipótese de trabalho ao *afeto* da angústia, em *Inibições, sintomas e angústia*, Freud a inscreve de fato na perspectiva econômica dos processos, o *quantum do afeto*, relacionado à situação arcaica da urgência vital, sendo objeto de inferência característica.

Verifica-se que Freud formulou uma hipótese genética destinada a traduzir o aspecto vivido do *afeto*:

“Os afetos seriam reproduções de acontecimentos antigos de importância vital e eventualmente pré-individuais comparáveis a [...] acessos histéricos universais, típicos e inatos” (FREUD, ESB, v. XX, p. 132).

Já o *afeto* na Filosofia é visto como o nome comum e erudito dado aos sentimentos, das *paixões*, das emoções, dos *desejos* – de tudo o que afeta o ser de forma agradável ou não. O corpo experimenta; a alma sente, e é isso que se chama *afeto*. Nada acontece em um que o outro não sinta. O *afeto* é o nome dessa unidade

que exprime um aumento ou uma diminuição da potência do indivíduo de existir e de agir.

As emoções são vistas como um *afeto* momentâneo, que move o ser mais do que o estrutura (como faria um sentimento) ou do que o arreata (como faria uma *paixão*). A raiva e o medo são emoções, mas que podem desembocar em *paixões* ou em sentimentos, como são o ódio, a ansiedade ou o amor. Toda *paixão* é fonte de emoções.

A dor e o prazer são dois *afetos* fundamentais sentidos pelo indivíduo. Sem saber o que é a dor o ser não saberia distingui-la do prazer e vice-versa. A alegria é um prazer da alma, enquanto que a tristeza, um sofrimento. O *desejo* é a polarização que resulta da oposição real ou imaginária deles. Daí o princípio do prazer, como diz Freud, que é a grande lei da vida afetiva do ser, segundo Comte-Sponville (2003, p. 16).

Platão, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Em todo pensador, não se acha dita nem escrita a última palavra que designa um termo definitivo ligado ao *desejo*, que constitui o sujeito enquanto sujeito. No pensamento e na escrita desses filósofos, encontra-se efetivamente uma transformação em virtude do eterno jogo de inclusão e separação, criação e aniquilação, vida e morte, amor e ódio, que eles procuram captar, articular, nomear, interpretar, significar. A linguagem se desenvolve numa rede de significantes que não cessam de terminar, porque, precisamente, não cessam de começar ou recomeçar.

Desta forma, é revelado o duplo e paradoxal caráter do *desejo* e, em última instância, das *pulsões de vida* e de *morte* e da *vontade de potência*. Estas são ambivalentes na medida em que *Eros* e *Thanatos* lutam um contra o outro, batem-se e se destroem mutuamente, mas, ao mesmo tempo, co-operam um com o outro na repetição e na diferença, na satisfação e na in-satisfação, no prazer e no desprazer, na dilaceração e no gozo. É que tanto *Eros* quanto *Thanatos* não podem ser pensados separadamente, não podem ser concebidos, nem mesmo imaginados, de maneira oposta.

Tanto em Nietzsche quanto em Freud, não existe uma síntese do *desejo*, pois este, assim como as *pulsões*, se desenrolam infinitamente, numa renovada satisfação-insatisfação.

8 OS PRINCÍPIOS APOLÍNEO E DIONISÍACO

O primeiro resultado da elaboração de uma concepção pessoal de Nietzsche sobre a cultura grega foi o livro *O nascimento da tragédia* de 1872. Este contém basicamente a interpretação sobre as linhas de força presentes na arte grega, uma teoria sobre o drama ático, a concepção sobre o desenvolvimento da filosofia a partir de Sócrates, o juízo sobre as possibilidades de recuperação da cultura moderna a partir da cultura dos antigos, afora inúmeras observações sobre temas afins.

O livro *O nascimento da tragédia* está dividido em duas partes: uma interpretação da origem da tragédia grega e uma defesa dos ideais musicais de Wagner. A primeira parte pode ser lida como uma explicação do papel que a arte desempenha na estruturação e na valorização da experiência humana, com base em uma distinção entre duas disposições fundamentais do ser humano: a apolínea e dionisíaca. Estes dois princípios são também apresentados como princípios ontológicos fundamentais, isto é, como componentes primários da realidade.

Nietzsche abre o primeiro capítulo do livro apresentando dois fenômenos básicos a partir dos quais e em torno dos quais cresceu e desenvolveu a arte grega: o apolíneo e o dionisíaco:

[...] o progresso da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, de modo parecido com a dependência da geração da dualidade dos sexos [...] A ambas as divindades artísticas deste, Apolo e Dionísio, está junto o nosso reconhecimento de que existe no mundo grego uma enorme contradição, na origem e nos fins, entre a arte plástica – a de Dionísio – ambos os impulsos, tão diferentes, andam um ao lado do outro, em grande parte das vezes em luta aberta e incitando-se mutuamente (NIETZSCHE, 2005, p. 21).

O princípio *Dionisíaco* refere-se às forças anárquicas e indiferenciadas que compõem o fundo último da realidade, vistas como intensidades carentes de individualização que se dão como fluxo em tumulto, desordem e diferenciação permanente. No ser humano, essas intensidades ou forças são fontes de êxtase extremo, embriaguez e dispersão, na qual prazer e dor se misturam. Vividas sem a mediação de aparências, levam à desintegração. O princípio apolíneo é a fonte de individuação e imposição de limites à potência indiferenciada do dionisíaco, uma astúcia artística que a arte grega mobilizava para submeter a diversidade anárquica da realidade e da experiência humana a uma forma – a uma aparência e dissimulação. Seu emprego permite a contemplação, a aceitação e a preservação das intensidades inscritas nas vivências dionisíacas, que, graças a essa

transfiguração, tornam-se humanamente suportáveis. Nesse sentido, os dois princípios são tanto modos de conhecimento da realidade como modos de expressar as forças humanas primárias.

Apolíneo (*Apollinien*) é um dos princípios, segundo Nietzsche, da arte grega e talvez de toda arte. O princípio apolíneo é o princípio da individuação, pelo qual cada ser é o que é; é também do equilíbrio, da *razão* e do senso *metron* (medida, em grego). Opõe-se ao princípio dionisíaco, que é o da perda do *metron*, da fusão, do devir, do ilimitado – do trágico. Esses dois princípios são complementares: a maior parte das obras-primas concerne aos dois. O princípio apolíneo, que é o da forma bela, reina nas artes plásticas e culmina no classicismo. O dionisíaco sente-se à vontade principalmente na música: ele culmina no barroco ou no romantismo. O dionisíaco, para Nietzsche, é que é primeiro. O equilíbrio, o comedimento ou o classicismo nunca são dados, mas sempre conquistados. Primeiro a embriaguez, depois a lucidez.

Dionisíaco (*Dionysiaque*) é o que diz respeito à *Dionísio*, deus do vinho e da música – da embriaguez. Nietzsche fez dele um dos dois pólos (sendo o outro *Apolo*) da sua estética, que também é sua ética. A arte dionisíaca é a arte do êxtase, do devir instável, criação e destruição mescladas, do trágico, enfim, de tudo o que ainda não é eterno. *Apolo* é o deus da luz e da beleza, e a arte apolínea é toda feita de medida e de harmonia. Representam a embriaguez e a sabedoria, respectivamente.

Na cultura ou civilização e conforme a concepção grega, *Apolo* é considerado o deus da luz, da razão, da visão, da adivinhação, da consciência, que traz a verdade através da luz do sol, que revela a medida racional, o belo e a verdade. Rege o bem, o conhecimento, a filosofia e as belas artes. *Dionísio* é visto como representante das *pulsões*, das paixões humanas, das raízes, da instância passional, do *desejo*, segundo Veríssimo (2009).

Esta necessidade prazenteira do conhecimento do sonho foi colocada, da mesma maneira, pelos gregos por meio de Apolo, como deus de todas as formas criativas e, ao mesmo tempo, o deus adivinho [...] ele é o brilhante, a divindade da luz, domina, outrossim, o belo brilho do mundo da fantasia interior (NIETZSCHE, 2005, p. 29).

Na visão nietzschiana, *Apolo* é visto como o deus adivinho, regente do sonho e da boa aparência. Já *Dionísio* é representante das paixões, do prazer e da dor, do caos e do *desejo*. Para Nietzsche, o efeito trágico é devido à conjunção das duas pulsões – *Apolo* e *Dionísio*. O princípio *apolíneo* é no âmbito da figuração, da bela

aparência, do mundo dos sonhos e da fantasia, da claridade, da ordem, do conhecimento, da razão, das belas artes. Já o dionisíaco está na ordem do extático, do fora de si, da embriaguez, com algo que escapa da representação figurativa e da linguagem, da música, mas que afeta o sujeito.

Na perspectiva nietzschiana as duas forças que engendraram a arte helênica, *Apolo* e *Dionísio*, travam entre si uma luta perene em que reconciliação e cooperação intervêm periodicamente. É nesse caráter tipicamente trágico da arte que as *pulsões* de destruição (*Dionísio*) e de construção (*Apolo*) revelam o que há de mais ambivalente e paradoxal. Pois estas duas forças não podem desenvolver-se, não podem exprimir-se e nem mesmo existir uma sem a outra. De modo que, de um lado a arte e a civilização grega teriam sido totalmente impossíveis sem o eterno combate que elas travam entre si. De outro, porém, a helenidade, isto é, a arte, a cultura e o Estado gregos não teriam podido nem nascer nem florescer sem o concurso, a união, o entrelaçamento e a inclusão que essas duas *pulsões* – Apolínea e Dionisíaca - não param de exercer uma sobre a outra.

Com essa nova interpretação do nascimento e desenvolvimento da tragédia, ou seja, no que ela tem de apolíneo, harmonioso, proporcional e belo, mas também de dionisíaco, orgiástico, instintivo e destruidor, Nietzsche se destaca de toda uma tradição estética a qual valorizava e priorizava o apolíneo em detrimento do dionisíaco.

O reconhecimento do princípio dionisíaco como impulso criativo fundamental, requer a aceitação do sofrimento, da particularidade, do finito, do impreciso, da limitação, do mutável, de tudo enfim que acompanha a intensidade, o êxtase, o prazer, a plenitude, a integração com a realidade. Ao negar o Dionisíaco, nega-se a realidade tal como ela é com seus rigores e benesses. O princípio Apolíneo, ao sujeitar o dionisíaco a uma forma artística, sem contudo negá-lo ou depreciá-lo, torna possível ao ser humano a convivência criativa com a plenitude da existência e suas vicissitudes.

É assim que o apolíneo e o dionisíaco devem ser entendidos: segundo Nietzsche (2005, p. 31) são “forças artísticas que emergem da própria natureza”. Estes são os instrumentos de satisfação imediatos do instinto estético que deriva da natureza. A natureza é o sujeito do *instinto* estético. Neste sentido, a concepção primeira do *instinto* em Nietzsche é inegavelmente naturalista: o que se expressa

pelo *instinto* não é senão a própria natureza. *Apolo* e *Dionísio* simbolizam, portanto, dois diferentes destinos desta mesma fonte, que não é senão a própria natureza.

Observando o quadro a seguir, há a possibilidade de vislumbrar algumas características marcantes dos princípios relatados:

Princípio Apolíneo	Princípio Dionisíaco
Forma	Informe
Figuração	Sem figuração
Representação	Sem representação
Conhecimento	Saber trágico – além do conhecimento
Individuação	Não individuação
Realidade = imaginário (mundo virtual + simbólico – linguagem)	Real como pulsional. Afetos e gozos, que vai do prazer ao desprazer. Desestabiliza o sujeito – extrapolação.
Princípio do prazer e princípio da realidade	Para além do princípio do prazer. Abandono da realidade consciente do ego.
Medida (<i>metron</i>). Prudência	Desmedida. Imprudência
Sujeito do desejo submetido à lei	Gozo sem sujeito - acéfalo
Eros – pulsão de vida	Thanatos – pulsão de morte
Subjetivação do sujeito	Dessubjetivação do sujeito

Fonte: Quinet (2009b).

9 INSTINTO, VONTADE DE POTÊNCIA E ETERNO RETORNO EM NIETZSCHE

O interesse nesta abordagem está relacionado aos conceitos fundamentados por Nietzsche ligados à evolução da concepção nietzschiana das *pulsões* vinculadas às vicissitudes por que passou a *vontade de potência* – como derivação metafísica do *eterno retorno*, e que situam Freud e Nietzsche no mesmo movimento relativo ao conflito *paixão e razão*.

A época de Nietzsche era o momento do florescimento da grande música romântica alemã. O pensamento de Nietzsche formou-se não tanto no meio de discussões filosóficas, mas nos debates sobre o drama musical e a sinfonia dramática. Não há dúvida que uma das fontes principais do pensamento de Nietzsche é a música.

Por se tratar de um universo de forças e de relações de forças, esses conceitos acarretaram e continuam a acarretar as mais variadas e opostas leituras, pois o próprio Nietzsche se moveu a partir e através das mesmas relações que ele tentou interpretar e escrever: a *razão* e a *paixão*.

Segundo Assoun (1989, p. 93), a filosofia de Nietzsche pode ser abordada em sua literalidade como uma filosofia do *instinto*. A psicanálise freudiana, por sua vez atribui um papel fundador à *pulsão*. Não se pressupõe que se trate de um mesmo referencial semântico, já que são os respectivos conteúdos os pontos de elucidação. Os termos *Trieb* e *Instinkt* preenchem um papel discursivo e funcional central tanto em Nietzsche quanto em Freud.

A primeira concepção nietzschiana de *instinto* forma-se em fontes históricas determinadas, que devem ser lembradas para que se entenda o conteúdo original do conceito e sua evolução na obra nietzschiana. O núcleo da noção vem do pré-romantismo alemão. Quando Nietzsche manipula o termo, ele já foi generalizado pelo uso literário, principalmente no século anterior. A palavra *Trieb* designa o motor que age na realidade humana e exige ser vertido em discurso poético. Neste primeiro momento, portanto, é um termo ligado à estética (instintos Apolíneo e Dionisíaco).

No capítulo 21 de *O Nascimento da Tragédia*, o termo *instinto* designa uma especialização ou função típica de um indivíduo ou uma qualificação de caráter genérico: o homem teórico ou o povo grego. Todavia, mesmo nestas passagens, Nietzsche continua utilizando a palavra *Trieb*.

Os primeiros escritos de Nietzsche são caracterizados pelo tema da tragédia e da cultura grega em geral. É deste primeiro período que datam a sua obra inaugural: *O Estado grego* (1870), *A visão dionisíaca do mundo* (1870), *O Nascimento da Tragédia* (1872), *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) e outros mais. Todos estes escritos têm por temas a arte e a cultura, a metafísica e a moral, a religião a ciência e a linguagem. Contudo, as questões da *estética* e da cultura dominam os seus escritos trágicos, enquanto que as *Considerações Extemporâneas* se ocupam mais da cultura (*Kultur*).

Considerando os escritos que vêm após *O Nascimento da Tragédia – Considerações Extemporâneas* (1873-76), *Humano, demasiado humano* (1878), constata-se que Nietzsche emprega de preferência a palavra *Trieb* para significar uma tendência ou impulso que extrapola o quadro da consciência. Quanto à palavra *Instinkt*, ele a utiliza mais vezes numa acepção semelhante àquela que, mais tarde, lhe dará Freud e segundo a qual o *instinto* se caracteriza como pertencendo à ordem da natureza ou, mais especificamente, da animalidade e dos seus esquemas de comportamento. Estes são hereditários, próprias de cada espécie, pouco variáveis de um indivíduo para outro e parecem responder a uma finalidade.

Ao tratar do nascimento e desenvolvimento da tragédia no livro *O nascimento da Tragédia*, Nietzsche põe em relevo as duas impulsões básicas da natureza: *Apolo*, o deus das artes plásticas, da forma e da harmonia, do princípio da individuação, e *Dionísio*, o deus da embriaguez, do êxtase, da música e do frenesi, que reproduz a essência da natureza, do homem e do mundo. Estas duas divindades aparecem, na visão de Nietzsche, como as duas forças físicas que encontraram na tragédia a sua máxima expressão. Neste livro, o filósofo refere-se também às *pulsões* e o jogo mútuo que estas desenrolam quanto ao criar, ao construir e ao destruir.

A concepção da *pulsão* (*Trieb*) em Nietzsche se modifica na medida em que o filósofo desenvolve as análises e intuições em torno da *vontade de potência* e das relações de força, as quais acarretam as mais variadas interpretações. No primeiro e segundo período de seus escritos, Nietzsche utiliza a palavra *trieb* para englobar noções tão diferentes quanto *desejo* e *apetite*. No mais, o filósofo chega a empregar o termo *desejo* (*Begehren*) para descrever a *pulsão*.

No terceiro e último período, o filósofo intensifica o seu descobrimento sobre a *vontade de potência* (*Wille zur Macht*) e as relações de força, que trata de uma

constância de energia e também de uma distribuição, de uma concentração e de uma dinâmica. Nestas reelaborações, Nietzsche tende cada vez mais a integrar as *pulsões* e os *instintos* no conceito de *vontade de potência*.

A *vontade de potência* (*Wille zur Macht*) recapitula os diversos níveis de intervenção do instinto sexual na realidade humana.

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a *vontade de potência*, como é minha tese –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa *vontade de potência*, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema – , então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocadamente, como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente vontade de potência , e nada mais (NIETZSCHE, 2007, p. 66).

A essência da vida é a *vontade de potência* em Nietzsche, no predomínio fundamental de forças espontâneas, agressivas, conquistadora, que geram novas interpretações, novas influências. A *vontade de potência* em Nietzsche é ambígua, na medida em que ela se exprime também como vontade de morte ou como tendência para aniquilar-se ou apagar-se no reino do inorgânico, do inanimado, do nada, embora não deixe de ser relações de forças que lutam umas contra as outras, nunca parando de incluir-se, de separar-se e de superar-se mutuamente.

O ponto sobre o qual Nietzsche (apud ALMEIDA, 2005, p. 181) insiste ao desenvolver o conceito da *vontade de potência* está exatamente no caráter móvel, fluido e mutável que esta manifesta pelas forças e pelas relações de forças. A este respeito, a preposição *zur* (para, em direção de), que se encontra na expressão *Wille zur Macht*, aponta justamente para o caráter de mobilidade e plasticidade que revela a vontade no seu devir e na sua expansão.

Por isso Nietzsche não se cansará de repetir que a vida, enquanto forma do ser que melhor se conhece é, em primeiro lugar, vontade de acumular e exercer a potência. Pois é nesta impulsão fundamental que se acha presente, em todos os níveis da realidade, a começar pelos seres mais elementares do mundo inorgânico até atingir os mais complexos na escala dos viventes, incluindo as manifestações culturais do homem, que todos os processos da existência encontram a sua alavanca e o seu estímulo.

A análise feita por Nietzsche em torno das forças e das relações de forças, descreve o papel que exercem as *pulsões* enquanto fatores de transformação, de mudança, de crescimento, de decadência, pois há forças que comandam e forças que obedecem, há forças que afirmam e as que negam.

A teoria do *eterno retorno* na obra de Nietzsche é vista através da forma de que tudo que já aconteceu, está acontecendo e acontecerá no universo, já ocorreu um número ilimitado de vezes, na mesma ordem, seqüência e detalhes. A questão do *eterno retorno* suscita dificuldades pelo caráter ambíguo da escrita do filósofo, que revela e esconde ao mesmo tempo, a incessante tensão do *desejo*, cujas dificuldades só tendem a aumentar, considerando o *eterno retorno* em suas relações com a *vontade de potência*.

O *eterno retorno* se apresenta como a fonte que alimenta a *vontade de potência*, em seu desenvolvimento e expansão, na eterna tensão do *desejo*, na sua dinâmica de satisfação e insatisfação, de construção e destruição, de criação e transformação. Dessa forma, pode-se verificar que para Nietzsche, tanto o *eterno retorno* como a *vontade de potência*, se exprimem como forças e relações de forças que se renovam e se transformam indefinitivamente e que a *vontade de potência* é, justamente, vontade de expandir-se infinita e insaciavelmente, na repetição e na diferença.

Em Freud, a *compulsão à repetição* (*Wiederholungszwang*) funcionou como um motor para suas reflexões, provocando reviravoltas em sua teoria psicanalítica, como se pode constatar em textos como *O estranho* (1919) e *Mais-além do princípio do prazer* (1920). Através de observações clínicas e em sua própria família (seu neto brincando de forma repetitiva com um carretel, na ausência da mãe – *Fort/Da*), Freud questiona por que o sujeito é impelido à repetição. A repetição, no sentido de fazer o mesmo, envolve o fracasso, pois não reproduz igual resultado – o que é um paradoxo. O fato é que através da repetição há o estabelecimento de uma ordem, que se incorpora em cada elemento, de forma distinta e única - todo ato de repetição implica num resultado diferente.

Segundo Kaufmann (1996, p. 449), a *compulsão à repetição* se estrutura em torno de uma perda, na medida em que o que se repete não coincide com o que isso repete – repetir não é reencontrar a mesma coisa. Freud não situa a *compulsão à repetição* somente no campo das patologias, mas também como fazendo parte da estrutura do sujeito em geral.

É notável a semelhança entre o *eterno retorno* da teoria de Nietzsche e a *compulsão à repetição* de Freud. Para ambos, tudo retorna, de forma diferente, tudo volta, mas de modo totalmente novo. Um novo que pode estar na repetição da alegria de um reencontro ou da angústia de uma perda iminente. Nessa perspectiva,

o novo se repete como expressão da vontade de construir e destruir, de refazer e transformar, e de infinitamente desenvolver-se. Nada retorna tal e qual existia no passado. Esta reflexão direciona um ponto comum que coincide com a intuição do filósofo com a do criador da Psicanálise.

Em Nietzsche, a *libido* e a sexualidade servem para comprovar de maneira eminente a explosão dionisíaca dos *instintos*. Em Freud, serve para explicar os fenômenos de vivência em sua maior parte conflituais. Eis por que, correlatamente, o *Eros* como emissário de Dionísio é em Nietzsche uma arma contra o ascetismo cristão, entre outros.

Em Freud, paradoxalmente, não se encontra o equivalente desta valorização. *Eros* é um deus saudável e simpático, mas jamais sublimado enquanto tal, nem valorizado. É um adversário de *Thanatos*: eficiente, mas não é invencível. É também a *libido* que, em seus tormentos de desenvolvimento, produz a neurose; de sorte que ela é evocada, como conceito explicativo, numa perspectiva patogenética, enquanto Nietzsche a evoca como antídoto salvador no âmbito de sua reabilitação do corpo.

A sexualidade é, por sua vez, derivada da *vontade de potência*, que a dilui irresistivelmente, o que limita sua autonomia: é, finalmente, apenas a sombra projetada da *Wille zur Macht*. Em Freud, *Eros* serve para exibir a vida, e continua a ser o alfa e o ômega da aventura humana.

No enunciado da teoria do instinto nietzschiano, percebe-se uma questão privilegiada: a da *pulsão de conhecimento* (*Trieb zur Erkenntnis*). Em *O Nascimento da Tragédia*, Sócrates (apud ASSOUN, 1989, p. 176-177) aparece como a encarnação da *pulsão do conhecimento*, como o tipo de homem no qual este *instinto* muito desenvolvido, eclipsou todos os outros. Simultaneamente, porém, desponta uma admiração por este prodigioso motor que anima esta busca do saber e os filósofos gregos se distinguem dos modernos porque domam a *pulsão do conhecimento*.

A *pulsão de conhecimento* é, por um lado, a volta do *instinto* contra sua fonte, a vida; porém, ao mesmo tempo, ela expressa o poder do *instinto*, já que o próprio conhecimento resulta ser, por ele, dependente da pressão instintiva. Eis porque a *pulsão de conhecimento* é evocada nos dois registros em Nietzsche: como negação mortal da vida - o conhecimento como doença e como manifestação do poder genérico do *instinto*.

10 PULSÃO, LIBIDO, INSTINTO E COMPULSÃO À REPETIÇÃO EM FREUD

Segundo Assoun (1989, p. 101-104), em 1905 Freud atribuiu um papel explicativo ao conceito de *Trieb*, mas é possível encontrá-lo em ação desde os anos de nascimento da teoria psicanalítica, como um instrumental conceitual que implica numa temática e uma terminologia à respeito do *instinto*. De imediato, a concepção freudiana previne-se de uma concepção organicista do *instinto*. O *instinto* como em Nietzsche, é por si só a proclamação de uma ordem vital.

Os dois textos de Freud *A interpretação dos sonhos* e os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* ocupam um lugar privilegiado dentre os escritos de Freud. Qualquer que seja a importância atribuída aos demais textos que compõem os escritos freudianos, e essa importância não deve nem pode ser minimizada, permanece o fato de que os dois textos citados constituem os pilares sobre os quais se assenta a teoria psicanalítica.

Isso não significa, porém, que eles esgotem o que Freud tem a dizer sobre o *desejo* e a *pulsão*, e que a leitura de ambos forneça uma teoria acabada em seus mínimos detalhes. Dizer que o primeiro constitui o discurso do *desejo* enquanto o segundo constitui o discurso da *pulsão* não implica afirmar que o *desejo* e a *pulsão* se revelam neles com toda a sua transparência teórica, mas que ambos se insinuam e se ocultam nesses textos paralelos e complementares.

“A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia”, escreve Freud (ESB, v. XXII, p. 119). Essa frase expressa adequadamente o que Freud coloca logo na primeira página do seu artigo *As pulsões e suas vicissitudes*, a saber: o fato de que, apesar de uma teoria científica emergir a partir de uma série de fatos empíricos (no caso de Freud, de suas observações clínicas), ela implica um conjunto de conceitos que não são retirados dessas observações, mas que lhes são impostos a partir de um lugar teórico.

Estes não são, pois, noções descritivas, mas construções teóricas que não designam realidades observáveis ou mesmo existentes, permitem e produzem uma inteligibilidade distinta daquela fornecida pela descrição empírica. Esses conceitos não descrevem o real, eles produzem o real; ou eles permitem uma descrição do real segundo um tipo de articulação que não pode ser retirado desse próprio real enquanto “dado”. Esse é o caso da *pulsão* (*Trieb*) em Freud: ela nunca se dá por si mesma (nem a nível consciente, nem a nível inconsciente), ela só é conhecida pelos

seus representantes: a *idéia* (*Vorstellung*) e o *afeto* (*Affekt*). Além do mais, ela é meio física e meio psíquica. Daí seu caráter “mitológico”.

[...] Podemos, portanto, concluir que as pulsões, e não os estímulos externos constituem as verdadeiras forças motrizes por detrás dos progressos que conduziram o sistema nervoso, com sua capacidade ilimitada, a seu alto nível de desenvolvimento atual (FREUD, ESB, v. XIV, p. 126).

Assim, o conceito de *pulsão* configura-se como um conceito mediador em relação à oposição entre os registros corporal e psíquico. A *pulsão* não pertence ao registro corporal, onde somente encontram-se suas fontes; da mesma forma, não pertence ao registro psíquico, onde somente encontram-se seus representantes, mediante um trabalho de transposição para que as estimulações corporais sejam representadas. À *pulsão* mesma fica reservado um lugar de mediação entre a ordem psíquica e a ordem corporal, e é neste sentido que Freud se refere à teoria pulsional como sua “mitologia” (ESB, v. XXII, p. 119).

É necessário também fazer um esclarecimento entre os termos *pulsão* e *instinto*. O termo empregado por Freud, no original alemão, é *Trieb*, que possui um significado distinto do termo *Instinkt*. Ambos os termos existem na língua alemã e o emprego, por parte de Freud, do primeiro, deixa bem claro que ele pretende muito mais acentuar a diferença entre ambos do que identificá-los.

A diferença fundamental entre a *pulsão* (*Trieb*) e o *instinto* (*Instinkt*) é que este último, além de designar um comportamento hereditariamente fixado, possui um objeto específico, enquanto a *pulsão* não implica nem comportamento pré-formado, nem objeto específico. É exatamente a variação quanto ao *objetivo* e ao *objeto* que vai se constituir num dos pontos centrais da teoria pulsional.

Pulsão, diz Freud no início de *As pulsões e suas vicissitudes*:

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, uma pulsão nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente [...] (FREUD, ESB, v. XIV, p. 127).

No artigo *O inconsciente*, Freud afirma que uma *pulsão* nunca pode tornar-se objeto da consciência e que mesmo no inconsciente ela é sempre representada por uma *idéia* (*Vorstellung*) ou por um *afeto* (*Affekt*).

Num acréscimo feito em 1915 aos *Três ensaios sobre a sexualidade*, Freud (ESB, v. VII, p. 187) escreve:

Nosso estudo do ato de sugar o dedo ou sugar sensual já nos deu as três características essenciais de uma manifestação sexual infantil. Em sua origem ela se *apóia* em uma das funções somáticas vitais.

O emprego que Freud faz aqui do termo *apoio* é bastante preciso. Não se trata do *apoio* do recém-nascido na mãe, mas do *apoio* da *pulsão* sobre *uma das funções somáticas vitais*, isto é, sobre o *instinto*.

É neste momento, ao tratar do problema do auto-erotismo, que Freud se refere a um conceito que passa a ocupar um lugar privilegiado na elaboração de sua *teoria pulsional* desta época até as modificações efetuadas em 1920: é o conceito de *apoio* (*anlehnung*) à *pulsão sexual* nas atividades de autoconservação. Esta noção aparece ao se referir à atividade auto-erótica de chupar o dedo como oriunda da experiência de sugar o seio materno na amamentação. A noção de *apoio* dará sustentação à teoria pulsional à medida que entende a *pulsão* como desvio do *instinto*.

10.1 As dimensões da Pulsão

O que caracteriza o *apoio* é o fato de as *pulsões sexuais* estarem ligadas, em sua origem, às *pulsões de autoconservação* e cujo exemplo mais expressivo é o da atividade do lactente: paralelamente à satisfação decorrente da ingestão do alimento, dá-se a excitação dos lábios e da língua pelo peito, o que provoca um outro tipo de satisfação: a de natureza sexual. Essa é a primeira dimensão da *pulsão*. O *apoio* é o momento de constituição de uma ruptura. Dessa forma, o *apoio* marca não a continuidade entre o *instinto* e a *pulsão*, mas a descontinuidade entre ambos.

Freud fala que, além das *fontes* (*Quelle*) da *pulsão*, há a da *pressão* (*Drang*) permanente que a *pulsão* exerce e que sua *finalidade* (*Ziel*) (ou objetivo, ou alvo) consiste sempre em procurar *satisfação* que é resultante de sua descarga em um *objeto* (*Objekt*) que se encontra no espaço externo ou no próprio corpo. É através desses elementos que Freud delimita conceitualmente a *pulsão* dentro de uma perspectiva psicanalítica.

Por *fonte*, entende-se *o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão* (FREUD, ESB, v. XIV, p. 128). Com esta definição, fica claro que o conceito de *fonte* aponta para algo de ordem de um *processo somático*, e parece se referir ao que, anteriormente, no Projeto para uma Psicologia Científica, Freud denominava de estímulos endógenos.

À proporção que (aumenta) a complexidade interior (do organismo), o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – estímulos endógenos – que também têm de ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do organismo e criam as grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade (FREUD, ESB, v. I, p. 397).

No texto de 1915, *As pulsões e suas Vicissitudes*, ele retorna o conceito sugerido no Projeto e estabelece que as *fontes* da *pulsão* se referem aos processos orgânicos de natureza físico-química que estão na origem desta *excitação (Reiz)*. Reafirma que este processo somático é inacessível à psicologia e que se localiza fora do âmbito desta. Assim, nos *Três ensaios*, ele irá se referir, pela segunda vez, a um conceito que se tornará clássico na psicanálise, que é o conceito de *Zonas Erógenas*. A primeira vez que Freud fez referência a este conceito foi em 1896, em sua correspondência com Fliess, (nas cartas 52 e 75). Ele denomina de *Zona Erógena* qualquer região do revestimento cutâneo-mucoso com possibilidade de se tornar sede de uma excitação sexual, e, portanto, fonte privilegiada de diversas *pulsões* parciais, e que vão determinar com maior ou menor especificidade um tipo de finalidade sexual, sendo que, às vezes, a *fonte* somente é reconhecida por inferência a partir de sua *finalidade (alvo)*.

A segunda dimensão da *pulsão* é a *pressão (Drang)*.

Por pressão de uma pulsão compreendemos seu fator motor, a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa. A característica de exercer pressão é comum em todas as pulsões; é, de fato, sua própria essência (FREUD, ESB, v. XIV, p. 127).

O caráter ativo da *pulsão* ocorre mesmo quando se fala em *pulsões passivas*, ou seja, *pulsões* cujo objetivo é passivo como o exibicionismo ou masoquismo. Toda *pulsão* é ativa e a *pressão* é a própria atividade da *pulsão*, seu fator dinâmico.

O terceiro elemento em que Freud define a *pulsão* é o *objetivo (Ziel)*. O *objetivo* da *pulsão* é sempre a *satisfação* (FREUD, ESB, v. XIV, p. 128), onde há a redução da tensão provocada pela *pressão (Drang)*. A *satisfação* é obtida pela descarga de energia acumulada, regulada pelo *princípio de constância*. Este é *objetivo geral* ou *objetivo último* da *pulsão*.

Esta descarga é regida pelo *princípio da constância*, pelo qual

o sistema nervoso é um aparelho que tem por função livrar-se dos estímulos que lhe chegam, ou reduzi-los ao nível mais baixo possível; ou que, caso fosse viável, se manteria numa condição inteiramente não estimulada. (FREUD, ESB, v. XIV, p. 125-126).

O outro princípio que está envolvido nesta concepção é o *princípio do prazer* pelo qual a atividade psíquica tem por *objetivo* evitar o desprazer e proporcionar o prazer. Porém, apesar da finalidade última ser a obtenção do prazer pela descarga

de energia, Freud assinala os diferentes caminhos para a *pulsão* atingir o seu alvo. Na verdade, estes desvios não constituem uma modificação do alvo, mas, sim, as diferentes variedades possíveis de alvos sexuais.

O *objeto* (*Objekt*) de uma *pulsão* é o quarto elemento em que Freud define como

[...] a coisa em relação à qual ou através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão e, originalmente, não está ligado a ela, só lhe sendo destinada por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação (FREUD, ESB, vol. XIV, p. 128).

Logo na primeira página dos *Três ensaios sobre a sexualidade*, ao distinguir ‘objeto sexual’ de ‘objetivo sexual’, ele afirma que o *objeto sexual* é a pessoa de quem procede a *atração sexual*. O *objeto* da *pulsão* é concebido como um meio para que o *objetivo* seja atingido, isto é, a *satisfação*.

10.2 Pulsões Sexuais e Pulsões de Autoconservação

Segundo Garcia-Roza (2008a, p. 124), a distinção entre *pulsões sexuais* e *pulsões de autoconservação* ou *do ego* foi feita por Freud pela primeira vez num artigo sobre *A concepção psicanalítica da perturbação psicogenética da visão*, publicado em 1910. Nesse texto, ele afirma que do ponto de vista da explicação psicanalítica dos fenômenos psíquicos:

[...] uma parte extremamente importante é desempenhada pela inegável oposição entre as pulsões que favorecem a sexualidade, a consecução da satisfação sexual, e as demais pulsões que têm por objetivo a autopreservação do indivíduo: as pulsões do ego (FREUD, ESB, v. XI, p. 199).

No quadro da primeira teoria (1910-1915) das *pulsões* formulada por Freud, as *pulsões do ego* designam um tipo específico de *pulsões* cuja energia está colocada a serviço do *ego* no conflito defensivo; são assimiladas às *pulsões de autoconservação* e contrapostas às *pulsões sexuais*.

As *pulsões sexuais*, segundo a Psicanálise, é uma pressão interna que atua num campo muito mais vasto do que o das atividades sexuais no sentido corrente do termo. Nela se verificam algumas das características da *pulsão* que a diferenciam de um *instinto*: o seu *objeto* não é predeterminado biologicamente e as suas modalidades de satisfação (*objetivos*) são variáveis, mas especialmente ligadas ao funcionamento de zonas corporais determinadas (*zonas erógenas*), mas suscetíveis de acompanharem as atividades mais diversas em que se apóiam. Às *pulsões de*

autoconservação, Freud designa o conjunto das necessidades ligadas às funções corporais essenciais à conservação da vida do indivíduo, onde a fome constituiu o seu protótipo.

A diferença básica entre os dois tipos de *pulsões* é que elas se encontram sob o domínio de diferentes princípios de funcionamento: como as *pulsões de autoconservação* ou do *ego* só podem satisfazer-se com um *objeto real*, o princípio que rege seu funcionamento é o *princípio da realidade*, enquanto as *pulsões sexuais* podem satisfazer-se com *objetos fantasmáticos*, encontram-se sob o domínio do *princípio do prazer*.

Os termos *pulsões de autoconservação* (*Sselbsterhaltungstriebe*) e *pulsões do ego* (*Ichtriebe*) são comumente empregados como sinônimos, apesar de designarem processos que não se superpõem necessariamente. O termo *pulsões de autoconservação* designa as necessidades ligadas às funções corporais cujo *objetivo* é a conservação da vida do indivíduo; são as *pulsões* que impelem esse indivíduo a procurar alimento e a se defender, portanto, a manter-se vivo. O termo *pulsões do ego*, por sua vez, acentua não tanto a função, mas o *objeto*. Por se supor que o *ego* esteja a serviço da autoconservação do indivíduo, faz-se corresponder as *pulsões de autoconservação* às *pulsões do ego*, empregando-se os termos como sinônimos. Mas, não apenas não é verdadeiro que o *ego* esteja a serviço da conservação individual como, além disso, o *ego* é visto por Freud como um dos objetos privilegiados de investimento libidinal, segundo Garcia-Roza (2008b, p. 100).

Sob o ponto de vista da teoria pulsional, um novo elemento veio a ser acrescentado em 1914 e promove uma profunda reviravolta nos conceitos delineados até então, provocando, evidentemente, um avanço nas concepções até então estabelecidas: o conceito de *Narcisismo*. Na verdade, desde 1909 Freud já pensava o *narcisismo* como uma fase intermediária necessária entre o auto-erotismo e o amor objetal, e na segunda edição dos *Três ensaios*, em 1910, faz, numa nota de pé de página, a primeira menção pública do termo (ESB, v. VII, p. 144-145). Ainda neste ano, faz uma extensa consideração sobre o *narcisismo* no estudo sobre *Leonardo*, bem como na análise de *Schreber* (1911) e em *Totem e Tabu* (1912-1913).

O termo narcisismo deriva da descrição clínica e foi escolhido por Paul Näcke em 1899 para denotar a atitude de uma pessoa que trata seu próprio corpo da mesma forma pela qual o corpo de um objeto sexual é comumente tratado – que o contempla, vale dizer, o afaga e o acaricia até obter satisfação completa através dessas atividades. Desenvolvido até esse grau, o narcisismo passa a significar uma perversão que absorveu a totalidade da

vida sexual do indivíduo, exibindo, conseqüentemente, as características que esperamos encontrar no estudo de todas as perversões (FREUD, ESB vol. XIV, p. 81).

Foi em 1911 que Freud, em seu estudo sobre a psicose do presidente *Schreber*, postulou pela primeira vez o *narcisismo* como um estágio normal da evolução da *libido*. Convém lembrar que, com o termo *libido*, Freud designa a energia sexual que parte do corpo e investe os objetos.

Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daquelas pulsões que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra 'amor'. O núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente no amor sexual, com a união sexual como objetivo (FREUD, ESB, v. XVIII, p. 101).

Freud distinguiu dois *narcisismos*, o *primário* e o *secundário*. Em 1914, em seu artigo dedicado à Introdução do narcisismo, definiu o *narcisismo primário* como um estado que não se pode observar diretamente, mas cuja hipótese deve-se formular por um raciocínio recorrente. O *narcisismo primário* representa, de certa forma, uma espécie de onipotência que se cria no encontro entre o narcisismo nascente do bebê e o narcisismo renascente dos pais. O *narcisismo secundário* corresponde ao *narcisismo* do *ego*; é necessário que se produza um retorno do investimento dos *objetos*, transformado em investimento do *ego*, para que se constitua o *narcisismo secundário*.

Para Freud, o desenvolvimento do *ego* consiste em distanciar-se do *narcisismo primário*. Enquanto, com o *narcisismo primário*, o outro era o si mesmo, a partir daí só é possível experimentar-se através do outro. Mas o elemento mais importante que vem perturbar o *narcisismo primário* não é outra coisa senão o *Complexo de Castração*. É através dele que se opera o reconhecimento de uma incompletude que desperta o desejo de recuperar a perfeição narcísica.

Freud estabelece que a *fonte pulsional* é sempre um processo somático, é como pensar o *ego*, entendido nesta época como conjunto de representações, sendo, portanto uma instância psíquica, no papel de fonte pulsional. Por outro lado, o conceito de *pulsões* que emanam do *ego* – voltadas para a *autoconservação*, estando a serviço, portanto, das funções biológicas mantenedoras da vida e dotadas de um caminho preestabelecido para a satisfação ao investir em *objeto* determinado – aproxima-se muito mais do conceito de *instinto* do que de *pulsão*. Assim, a partir do conceito de *narcisismo*, toda *pulsão* seria sexual, sendo que a *autoconservação*, nada além de um amor a si mesmo, o que torna a hipótese de *pulsões sexuais* em

oposição às *pulsões de autoconservação* uma dualidade francamente insatisfatória para os propósitos freudianos.

Essa teoria dualista das *pulsões* foi sendo progressivamente enfraquecida até que Freud introduziu um novo dualismo: o das *pulsões de vida* e das *pulsões de morte*. Essa substituição ocorre em 1920, em *Além do princípio do prazer*, onde as *pulsões sexuais* e as *pulsões de autoconservação* são unificadas sob a denominação de *pulsões de vida* e contrapostas à *pulsão de morte*, isto é, à tendência inerente a todo ser vivo de retornar ao estado anorgânico com a eliminação completa das tensões.

10.3 Pulsões de Vida e Pulsão de Morte

No quadro da primeira teoria das *pulsões*, Freud opunha as *pulsões sexuais* às *pulsões de autoconservação* ou *do ego*. Esse dualismo é substituído, a partir de 1920, pelo novo dualismo: *pulsões de vida* e *pulsão de morte*. É em *Além do princípio do prazer*, publicado em 1920, que Freud apresenta sua nova concepção das *pulsões*. Este é o texto em que ele mais aproxima a *metapsicologia* da *metafísica*.

Freud inicia o trabalho apontando exemplos em que a dominância do *princípio do prazer* parece não ser efetuada. Passa a referir-se àquelas situações em que “não há uma tendência no sentido do prazer” (ESB, v. XVIII, p. 20), tais como os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas, algumas brincadeiras de crianças (*fort-da*) e a reação terapêutica negativa (FREUD, ESB v. XIX, p. 62). Conclui que em todas estas situações ocorre uma *compulsão à repetição* que

[...] rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos (FREUD, ESB, v. XVIII, p. 31).

Freud considerou que existe uma tendência a voltar ao inanimado, e o que o levou a enunciar essa teoria foi constatar que em certas situações traumáticas há fatos que se repetem. Como solução, ocorreu-lhe pensar que os organismos vivos tinham sido inanimados algum dia e que, portanto, nos indivíduos existia uma tendência regressiva, segundo Talaferro (2004, p. 50). A tendência inerente a todo ser vivo de retornar ao estado inorgânico Freud chama de *pulsão de morte*, enquanto o esforço para que esse objetivo se cumpra de maneira natural, ele denomina *pulsão de vida*. O objetivo da *pulsão de vida* não é evitar que a morte

ocorra, mas evitar que a morte ocorra de uma forma não-natural. Ela é a reguladora do caminho para a morte.

Após identificar a compulsão à repetição como o que está além do princípio do prazer, o passo seguinte foi relacioná-la com uma *força motivadora*. Esta *força motivadora*, possuidora de uma *caráter pulsional (Triebhaft)*, será nomeada em termos de *pulsão de morte*. Desta forma, a *pulsão de morte*, na medida em que se relaciona com a *compulsão à repetição*, também está além do princípio do prazer, e, portanto, além da possibilidade de *representação*, sendo esta uma condição primordial para o sexual, considerado agora como *pulsões de vida*. A rigor, o sexual não pode ser colocado em termos de *pulsão*, mas, sim, de representantes da representação (*Vorstellungrepräsentanz*) desta *pulsão*. Assim, a *pulsão de morte* não se representa no aparelho psíquico, possibilidade esta exclusiva das *pulsões de vida* que adquirem nesta representação a especificidade do sexual na medida em que este pertence ao registro do *desejo* e não ao registro da *pulsão*:

[...] Se não fosse pelas considerações apresentadas em *Além do princípio de Prazer*, e, em última análise, pelos constituintes sádicos que se ligaram a Eros, teríamos dificuldade de apegar-nos a nosso ponto de vista dualista fundamental. Mas, visto que não podemos fugir a essa concepção, somos levados a concluir que as pulsões de morte são, por sua natureza, mudas, e que o clamor da vida procede na maior parte, de Eros (FREUD, ESB, v. XIX, p. 59).

Nesta abordagem, a questão da *pulsão de morte* é definida em termos de um retorno ao inorgânico e, neste sentido, Freud as entende como as primeiras *pulsões*:

Os atributos da vida foram, em determinada ocasião, evocados na matéria inanimada pela ação de uma força de cuja natureza não podemos formar concepção. Pode ter sido um processo de tipo semelhante ao que posteriormente provocou o desenvolvimento da consciência num estrato particular da matéria viva. A tensão que então surgiu no que até aí fora uma substância inanimada, se esforçou por neutralizar-se e, desta maneira, surgiu a primeira pulsão: a pulsão de retornar ao estado inanimado. Naquela época, era ainda coisa fácil a uma substância morrer; o curso de sua vida era provavelmente breve determinando-se sua direção pela estrutura química da jovem vida (FREUD, ESB, v. XVIII, p. 49).

É evidente que Freud, aqui, está pensando em uma hipótese sobre a origem da vida (substância orgânica) a partir do inanimado (substância inorgânica) e que a *pulsão de morte*, como uma tendência a um retorno do orgânico para o inorgânico, nada mais estaria realizando a não ser tarefa atribuída às *pulsões* de manter a *entropia*, conceito energético que aponta para uma tendência de se restabelecer um estado anterior considerado como estado de estabilidade.

Tanto as *pulsões sexuais* como as *pulsões de autoconservação* são consideradas *pulsões de vida*, já que ambas são conservadoras: a primeira

mantendo o padrão de repetição, isto é, garantindo a mesmidade do organismo; a segunda, preservando o organismo da influência desviante dos fatores externos e garantindo a normalidade do caminho para a morte. Assim, enquanto *pulsão de autoconservação*, a *pulsão de vida* é a manutenção do caminho para a morte, mas enquanto *pulsão sexual* ela garante, através do sêmen germinativo, a imortalidade do ser vivo.

A nova *teoria pulsional* assim estabelecida encontra outras possibilidades de fundamentar novas formulações teóricas, como aquelas que Freud postulará na denominada *segunda tópica* no seu trabalho de 1923, intitulado *O ego e o id*.

10.4 As vicissitudes da Pulsão

Os destinos da *pulsão* são apresentados por Freud como modalidades de *defesa* (FREUD, ESB, v. XIV, p. 132). A rigor, uma *pulsão* não pode ser nem destruída nem inibida; uma vez tendo surgido, ela tende de forma coercitiva para a satisfação. Aquilo sobre o qual vai incidir a *defesa* é sobre os representantes psíquicos da *pulsão*, os quais vão conhecer destinos diversos. A *pulsão* tem dois representantes psíquicos: o *representante ideativo* (*Vorstellungrepräsentanz*) e o *afeto* (*Affeckt*), cada um deles obedecendo a mecanismos diferentes de transformação.

Os destinos do *representante ideativo* são: 1. Reversão ao seu oposto; 2. Retorno em direção ao próprio eu; 3. Recalcamento; 4. Sublimação.

A reversão de uma pulsão a seu oposto transforma-se, mediante um exame mais detido, em dois processos diferentes: uma mudança da atividade para a passividade e uma reversão de seu conteúdo. Os dois processos, sendo diferentes em sua natureza, devem ser tratados separadamente. Encontram-se exemplos do primeiro processo nos dois pares de opostos: sadismo-masochismo e escopofilia-exibicionismo. A reversão afeta apenas as finalidades (objetivo) das pulsões. A finalidade ativa (torturar, olhar), é substituída pela finalidade passiva (ser torturado, ser olhado). A reversão do conteúdo encontra-se no exemplo isolado da transformação do amor em ódio. O retorno de uma pulsão em direção ao próprio eu do indivíduo se torna plausível pela reflexão de que o masochismo é, na realidade, o sadismo que retorna em direção ao próprio ego do indivíduo, e de que o exibicionismo abrange o olhar para o seu próprio corpo. A observação analítica, realmente, não nos deixa duvidar de que o masochista partilha da fruição do assalto a que é submetido e de que o exibicionista partilha da fruição de (a visão de) sua exibição. A essência do processo é, assim, a mudança do objeto, ao passo que a finalidade permanece inalterada (FREUD, ESB, v. XIV, p. 132).

Como o *afeto*, como a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional, segundo Laplanche e Pontalis (2001, p. 34), não está ligada ao

representante ideativo, seus destinos são diferentes. Numa carta a Fliess, em 21 de maio de 1894, Freud escreve o seguinte sobre as transformações do afeto: *Conheço três mecanismos: 1) transformação do afeto (histeria de conversão); 2) deslocamento do afeto (obsessões); 3) troca de afeto (neurose de angústia e melancolia)* (ESB, v. I, p. 259).

Pode-se verificar, dessa forma, que o artigo *As pulsões e seus destinos* trata não dos destinos da *pulsão*, mas dos destinos do *representante ideativo* da *pulsão*. Não se trata nem dos destinos dos *representantes psíquicos* – o que incluiria o *afeto* – embora o *afeto* sofra transformações decorrentes do recalçamento, ele não pode ser, enquanto *afeto*, recalçado. Não se pode falar em *afeto* inconsciente; o que pode pertencer ao inconsciente é o *representante ideativo* ao qual um *afeto* está ligado, mas o *afeto* propriamente dito pertence necessariamente ao sistema *pré-consciente*. Assim sendo, a reversão ao seu oposto, o retorno em direção ao próprio eu, o recalçamento e a sublimação são destinos do *representante ideativo* da *pulsão*.

Freud entende a *pulsão* como uma força constante e dispersa e que somente após ser representada no espaço psíquico, entendido como um sistema de captura desta dispersão, é que ela é submetida a uma ordem que é aquela imposta pelo princípio do prazer. Todavia, esta ordem é parcial, pois uma vez que a *pulsão* sexual é também *pulsão*, ela continua a obedecer as características observadas na arquitetura do conceito de *pulsão* desenvolvido por Freud a partir da sua *fonte*, *alvo*, *pressão* e *objeto*.

O que determina estes vários destinos aos representantes da *pulsão* e por que e como um determinado *representante* da *representação* retorna de seu caminho em direção ao objeto para se dirigir à própria pessoa ou é sublimado? Freud responde da seguinte forma:

Tendo em mente a existência de forças motoras que impedem que uma pulsão seja levada até o fim de forma não modificada, também podemos considerar estas vicissitudes como modalidades de defesa contra as pulsões (FREUD, ESB, v. XIV, p. 132).

As *forças motoras* são referentes a um espaço psíquico, onde irá ocorrer necessariamente o conflito psíquico entre as *forças pulsionais* e o *ego*, e aí se pode entender a noção de *defesa* do *ego* contra a intensidade das *pulsões*, pois a diferenciação tópica do psiquismo permite evidenciar que o que é prazer para um sistema (*id*) é desprazer para o outro (*ego*). Se há uma *defesa*, é porque o *ego* entende como desprazer aquilo que para a *representação* seria prazer; o *ego*

considera a própria *pulsão* e sua busca de prazer como perigosa a ele, promovendo a *defesa*.

A primeira vicissitude pela qual passa uma *pulsão*, apontada por Freud, é a *reversão ao seu oposto*. Essa reversão pode manifestar-se de duas maneiras: como uma reversão do *objetivo* da *pulsão*, isto é, uma mudança da atividade para a passividade; e como uma *reversão do conteúdo*, a qual, segundo Freud, “encontre-se no exemplo isolado de transformação do amor em ódio” (ESB, v. XIV, p. 132) e que o *amor não admite um, mas três opostos* (*op. cit.*, p. 138): 1. *amar – odiar*; 2. *amar - ser amado*; 3. *amar/odiar – indiferença*. *Essas três formas de oposição remetem a três polaridades que regeriam não apenas as formas de oposição ao amar, mas toda a vida mental do indivíduo* (*op. cit.*, p. 138). São elas as antíteses: 1. *sujeito (ego) – objeto (mundo externo)*; 2. *prazer – desprazer*; 3. *ativo – passivo*. Esse é o caso da transformação no oposto pela mudança de *conteúdo*: a transformação do amor em ódio.

[...] o traço essencial das vicissitudes sofridas pelas pulsões está na sujeição dos impulsos instituais às influências das três grandes polaridades que dominam a vida mental. Destas três polaridades podemos descrever as da atividade/passividade como a biológica a do ego/mundo externo como a real e finalmente a do prazer/desprazer como a polaridade econômica (FREUD, ESB, v. XIV, p. 144).

A segunda vicissitude, o *retorno da pulsão em direção ao próprio eu do indivíduo*, caracteriza-se essencialmente por uma mudança de *objeto*, permanecendo inalterado o *objetivo*. Na análise dos dois pares de opostos sadismo-masiquismo e voyeurismo-exibicionismo, encontram-se os exemplos privilegiados de *reversão do objetivo* e do *objeto* da *pulsão*, onde há a transformação no oposto e o retorno em direção ao próprio eu, encontrando sua explicação na organização narcisista do ego.

Para responder à evidência clínica da *defesa* e da *resistência*, Freud propõe o conceito de *recalque* ou *recalcamento* (*Verdrängung*). A resistência às lembranças é uma forma de *defesa* (*Abwehr*) promovida pelo ego para protegê-lo das idéias ameaçadoras que eram mantidas fora da atividade e do campo da *consciência*. Esta *defesa* é exercida pelo *recalque*.

Quando Freud fala em *recalcamento* da *pulsão*, deve-se ter em mente que ele está se referindo ao *representante ideativo* da *pulsão*, este sim, capaz de provocar desprazer ao ser confrontado com o sistema pré-consciente/consciente. O outro *representante psíquico* da *pulsão* – o *afeto* -, apesar de sofrer vicissitudes diversas

em decorrência do *recalcamento*, não pode, ele mesmo, ser recalcado. Como já foi dito, a razão disso é que não se pode falar em 'afeto inconsciente'; o que pode ser tornado inconsciente é a idéia à qual o *afeto* estava ligado, podendo este último ser deslocado para outra idéia. O que o *recalcamento* produz é uma ruptura entre o *afeto* e a idéia à qual ele pertence, mas não uma transformação do *afeto* em *afeto* inconsciente. Um *afeto* pode ser suprimido, isto é, inibido ou eliminado, mas não pode ser recalcado.

[...] o recalcamento não é um mecanismo defensivo que esteja presente desde o início, que ele só pode surgir quando tiver ocorrido uma cisão marcante entre a atividade mental consciente e a inconsciente (FREUD, ESB, v. XIV, p. 152).

Nisso consiste basicamente o mecanismo do *recalque*: uma atividade do *sistema pré-consciente/consciente* no sentido de impedir que a atividade do sistema inconsciente resulte em desprazer. Dito de outra forma: de um lado tem-se o *desejo* inconsciente procurando uma realização através do sistema pré-consciente/consciente; de outro o sistema pré-consciente se defendendo do caráter ameaçador do *desejo* recalcado.

Em relação à sublimação, a primeira referência ao termo em Freud aparece numa carta a Fliess de dois de maio de 1897, ao referir-se às fantasias históricas. A primeira vez que este conceito aparece nas publicações de Freud foi em 1905, nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. No ensaio sobre o *Narcisismo: uma introdução*, em 1914, Freud faz referência à *sublimação* ao examinar a relação entre a *idealização* e a *sublimação*:

A sublimação é um processo que diz respeito à libido objetual e consiste no fato de o instinto se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual; neste processo, a tônica recai na deflexão da sexualidade (FREUD, ESB, v. XIV, p. 101).

Freud, desde o início de sua obra, considera a *sublimação* como uma das defesas do *ego* contra a irrupção violenta do sexual, ou, como escreveria vinte anos depois, como uma das modalidades de defesa opostas à descarga direta e total da *pulsão*.

11 FREUD E NIETZSCHE: CRÍTICOS DA MODERNIDADE

Num passado arcaico, as forças dionisíacas da embriaguez, do êxtase, da *vontade de potência* reinavam sem partilha. Para Nietzsche, este culto a Dionísio representa o fim do princípio da individuação, a vitória sobre a unidade e a lei. A crítica da modernidade assume em Nietzsche a forma devastadora, que desmascara o bem e o mal, o dever e a culpa, como simples máscaras da *vontade de potência*, princípio fundamental que atravessa toda a história do homem, de suas instituições e de suas produções culturais.

No livro *Para além do bem e do mal*, Nietzsche trata não somente da sublimação das *pulsões* de destruição, mas também da questão da crueldade, presentes nos escritos trágicos. O filósofo vai além dos horizontes da cultura helênica e vê a crueldade atuando onde quer que se encontre a civilização:

Quase tudo que denominamos ‘civilização’ repousa sobre a espiritualização e o aprofundamento da ‘crueldade’ – é esta a minha tese. Esta ‘fera selvagem’ não foi de forma alguma abatida, ela vive, ela prospera, fez somente diviniza-se. O que constitui a voluptuosa dor da tragédia é a crueldade; o que age de maneira agradável na pretensa compaixão trágica, e mesmo, em última análise, em tudo aquilo que é sublime, até aos mais altos e delicados frêmitos da metafísica, recebe a sua doçura somente do ingrediente da crueldade que está aí misturado (NIETZSCHE, 2007, p. 149-150).

Nietzsche realiza uma crítica da *razão*, em nome da *paixão* pelo poder, a *Wille zur Macht*, não em sua forma contemporânea, degenerada, niilista, mas em sua forma originária, heróica, assumindo o ponto de vista dos poderes ativos contra os poderes meramente reativos da modernidade.

Sob esta forma, a *razão* dominou o pensamento ocidental, vista de forma soberana. Com raras exceções, pensadores, filósofos, médicos, teólogos têm preconizado o controle das *paixões*, principalmente a sexualidade, mesmo quando esse controle não obedecia a argumentos racionalmente plausíveis.

Com a visão européia de valorização da alta-cultura (apogeu do desenvolvimento com qualidades preciosas), sobretudo na Alemanha, Freud é marcado pela influência do iluminismo de sua época, e acreditava que a *razão* iria vencer a falta de pensamento, de obscurismo. Apesar dessa educação iluminista Freud se interessou por todos os fenômenos que essa própria razão deixava de lado: o mito, a lenda, a literatura, a arte, os chistes e os atos falhos.

Freud, através de vários textos, como *Totem e Tabu*, *O Futuro de uma Ilusão*, *Mal-estar da Civilização* e *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, trabalhou com a

cultura de forma explícita, utilizando material da etnologia - história (através da religião), arte e arqueologia (como mediação entre a história e a arte).

A partir da etnologia, Freud explora o totemismo e a proibição do incesto. Numa intersecção entre história e arte, Freud encontrou o sentimento religioso, a fantasia, o êxtase, que permitiu um deslizamento entre as séries dos componentes patológicos e a série da análise das culturas, que colaborou na base do que era considerado normal ou patológico.

A preocupação de Freud a respeito do evolucionismo, era relativa ao processo de passagem do ser humano da forma primitiva para a civilização. Esta é uma idéia que pulsava no ocidente desde o século XVII, através das idéias do iluminismo, com o progresso da condição humana à grande transformação da humanidade.

A tensão entre a civilização e a permissividade já estava presente no final do século XVIII no pensamento europeu. No século XIX, com a formação do imperialismo, em que as grandes potências da época, França, Espanha e Portugal, foram sendo substituídas pelo domínio da Inglaterra, Holanda e outras, surge claramente o testemunho do mundo primitivo de forma mais palpável e tensa, com o totemismo e as regras de proibição do incesto (que se contrapunha às formas do ocidente) que encontravam sua base universal, tornando-se fundamentais na sociologia e na antropologia, na segunda metade do século XIX.

Freud constrói e fundamenta seu aparelho teórico apoderando-se da crítica e do pensamento do totemismo e da proibição do incesto, indo além da influência do evolucionismo, e teve também a influência também do romantismo (construção de si – *Bildung*) e ao falar da representação da cultura, ele a insere na produção abstrata, tensa a que chega a mesma após um período de desenvolvimento da experiência humana.

Até 1915, Freud acreditava que as luzes da razão iriam salvar o mundo. Após a primeira guerra mundial, ele passou a acreditar que há algo de obscuro no homem, que nem a razão daria conta, pois viu que, além dos horrores da guerra, os intelectuais da época foram a favor da guerra e aderiram ao nazismo.

A civilização consegue dominar a agressividade do sujeito, pois ele a introjeta, levando-a de volta para o seu *ego*, lugar de origem, criando uma tensão entre o severo *superego* e o *ego*, e sob a forma de consciência moral, gera o sentimento de

culpa, que advém de um pensamento ou ação considerada má, ameaçando o sujeito pela possível punição, seja ela interna ou externa.

Este é o cerne da crítica de Freud à cultura, e é quando ele rompe com a ideologia de que o homem é bom e é corrompido pela sociedade, trazendo à tona essa animalidade nata nele, e introduz, no contexto de sua segunda tópica, a *pulsão de morte* e a *pulsão de vida*, em 1920. Na primeira tópica da construção da Psicanálise, Freud demonstra os conflitos entre as *pulsões do ego* e as *pulsões sexuais*.

Por meio do reconhecimento dos limites da *racionalidade*, Freud cria a possibilidade de um conhecimento da vida mental que leva em conta o inconsciente, ou seja, aquilo que só pode ser conhecido uma vez que deixa de ser *inconsciente*. Freud acredita que, apesar de não poder conhecer o *inconsciente* como tal, sua apresentação à consciência oferece um acesso a esse mundo inconsciente e mesmo uma possibilidade de sua transformação.

Os chistes, o sonho e os lapsos de língua são comunicações, embora usem uma linguagem que permite que o proibido seja dito. O sonho como realização do *desejo* de um impulso instintual censurado é uma formação de compromisso, que favorece o acesso à realidade mental inconsciente do sujeito. segundo Steurman (2003, p. 79),

Freud mostrou como as configurações externas de poder mobilizam o aparelho psíquico para bloquear ou deformar o processo do conhecimento. Obedecendo a sinais do mundo exterior, o *ego* aciona dispositivos de defesa que levam o sujeito a fugir diante da percepção ou do pensamento, pela ação do *princípio do prazer*, que coloca provisoriamente fora de circuito o *princípio da realidade*. Essa distorção ocorre nos dois níveis principais em que se dá, para Freud, o processo do conhecimento: o da percepção, externa, o mundo social das normas e instituições e interna, através do recalque, e o do pensamento, cuja função é coordenar as percepções externas com os conteúdos internos, a fim de produzir modelos cognitivos adequados à realidade.

Nas palavras de Freud, (ESB, v. XXII, p. 167):

A proibição do pensamento, estabelecida pela religião para assegurar sua auto preservação, também está longe de ser isenta de perigos, seja para o indivíduo, seja para a sociedade humana. A experiência analítica nos ensinou que uma proibição como esta, embora originariamente limitada a apenas uma determinada área, tende a alastrar-se e, daí, a se tornar causa de graves inibições na conduta de vida da pessoa. [...] Por outro lado, o intelecto – ou chamemo-lo pelo nome que nos é familiar, a razão – está entre os poderes que mais esperamos vir a exercer uma influência

unificadora sobre os homens – sobre os homens que são tão difíceis de manter unidos e tão difíceis de governar. Pode-se imaginar como seria impossível existir a sociedade humana, se cada pessoa simplesmente tivesse a tabuada particular para multiplicar e suas próprias medidas para aferir comprimento e peso. Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – espírito científico, a razão – possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu domínio sobre a vida mental do homem. A natureza da razão é uma garantia de que, depois, ela não deixará de dar aos impulsos emocionais do homem, e àquilo que estes determinam, a posição que merecem. A compulsão comum exercida por um tal domínio da razão, contudo, provará ser o mais forte elo de união entre os homens e mostrará o caminho para uniões subseqüentes (FREUD, ESB, v. XXII, p. 167).

A modernidade é o produto do processo de *racionalização* que ocorreu no ocidente desde o final do século XVIII e que implicou na modernização da sociedade e da cultura, que se deu através da diferenciação da economia capitalista e das visões do mundo em especial, da religião. Em conseqüência desse processo, vão se diferenciando três esferas autônomas, até então embutidas na religião: a ciência, a moral e a arte. A moral, inicialmente derivada da religião, agora coincide com os de determinados grupos. Os princípios morais, internalizados pelo sujeito, deram origem à ética do trabalho e forneceram a base para o desenvolvimento capitalista.

Uma das características dessa moral secularizada foi a universalização: as normas valiam para todos e não apenas para o clã ou a tribo, como ocorria nas sociedades tradicionais. Durante a maior parte do século XIX, essa moral secular, universalista e supervisionada pela *razão* continuou prevalecendo. Ela bastava para assegurar a formação de personalidades congruentes com as necessidades funcionais do sistema capitalista. Em termos freudianos, o represamento pulsional era suficiente para assegurar a ordem social, e os valores introjetados privilegiam o trabalho, essencial para o processo de acumulação.

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição. [...] Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia à pulsão; [...] Acho que se tem que levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anti-culturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (FREUD, ESB, v. XXI, p. 17).

No início do século XX, começou a delinear-se certa mutação moral. A psicanálise devastou os mecanismos da repressão. Simultaneamente, o modernismo estético passou a valorizar a espontaneidade, a dessublimação, a vida pulsional. O surrealismo passou a advogar a estetização da vida, sua transformação em obra de arte. Em contraste com a moral burguesa do início do capitalismo, a

moral do capitalismo tardio tornou-se crescentemente anárquica, invertendo a hierarquia tradicional entre a *razão* e as *paixões*: a inteligência era agora vista como secundária com relação ao *desejo*.

A *racionalidade* se torna racionalidade instrumental e os campos da vida social, política e mesmo artística são reduzidos a questões de eficiência. A dimensão do significado e as questões de qualidade de vida e humanidade desaparecem em um mundo dominado por critérios de eficiência e sucesso, medidos quantitativamente em termos financeiros.

Nas sociedades modernas, o poder não se exerce mais prioritariamente através da soberania explícita de reis como no passado, mas através de práticas invisíveis, que atravessam todo corpo social, sob a forma de *disciplinas*, e se concretizam em instituições de notação e registro, de observação e classificação – a prisão, a escola, a fábrica, a caserna, o asilo psiquiátrico. Há uma indissociação de saber e poder, onde o poder constitui a condição básica para a constituição do saber.

O pós-modernismo substituiu a justificação estética da vida (característica do modernismo) pela justificação pulsional. Só o impulso e o prazer são reais e afirmadores da vida; o resto é neurose e morte. A moral, dita moderna, continua existindo, mas perdeu sua posição de monopólio. Hoje, há uma atomização de morais - culturas jovens, seitas, movimentos ecologistas e pacifistas entre outros, que seria a condição pós-moderna da moralidade.

O apelo da publicidade estetizada atualmente envolve a personalização e a erotização do mundo das mercadorias: o homem é seduzido pelo objeto para se integrar no circuito do capitalismo. Há um investimento libidinal nos objetos, um *desejo* de posse e de *status*, que projeta o *desejo* de poder e de um espaço individualizado.

Na sociedade atual, a interdição produz o sujeito. O *discurso*, longe de ser transparente ou neutro, no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, é o lugar onde ele exerce seu poder. As interdições que atingem o *discurso* revelam sua ligação com o *desejo* e o poder. A psicanálise mostra que o *discurso* não é simplesmente aquilo que manifesta ou oculta o *desejo*; é, também, aquilo que é o objeto do *desejo*: a ânsia pelo poder, na visão de Foucault (2008, p. 9-10).

Segundo Quinet (2009), os discursos não são oratórias e sim laços sociais, que Lacan titula por *desejo*, o qual unem as pessoas dentro da sociedade e são

tecidos de linguagem. Freud diz que na atual civilização há três formas dos sujeitos se relacionarem: governar – discurso do mestre; educar – discurso universitário e psicanalizar – discurso do analista. Lacan acrescenta mais uma: fazer desejar – discurso do histórico. Para Lacan, a sociedade é formada por laços sociais e estes são delimitados, codificados, normatizados, não somente por conta da história, mas por algo estrutural, pois para a Psicanálise o sujeito do coletivo é o mesmo do sujeito individual. Esse sujeito do inconsciente não se distingue do sujeito do laço social que interage com os outros (amigos, pais, colegas de trabalho). No texto *Mal-Estar na Civilização* (ESB, v. XXI, p. 93), Freud expõe, como já visto, as três fontes de sofrimento humano, onde a principal é a relação entre seus pares. Esse mal-estar faz parte, está incluído, não há laço social sem o mal-estar, onde o outro faz parte da subjetividade do sujeito e do próprio conceito de sujeito.

Entre as várias especialidades exigidas por uma sociedade industrial moderna está a capacidade de se estabelecer inter-relações instantâneas entre várias áreas do saber. Num mundo cada vez mais fragmentado pela divisão de trabalho, em que o sujeito conhece cada vez mais sobre cada vez menos, a figura do generalista competente, que nenhum computador pode substituir, torna-se indispensável para evitar a total atomização da vida.

A crítica à *racionalidade* é fundamental para as ciências em geral, pois o que está em pauta não é a defesa de uma nova forma de *racionalidade* como uma forma disfarçada de dominação. As argumentações empregadas contra a *razão* são em grande parte fruto da compreensão modernista da *razão*.

O desencanto com a *razão* cartesiana, vivenciado por Freud e por Nietzsche, favorece uma nova proposta de consideração ao *Outro*, como forma de admitir e proteger a heterogeneidade, que faz parte desta atual sociedade multicultural, repensando as idéias de justiça e respeito pelo *outro* e dando ênfase às diversidades.

12 CONCLUSÃO

Freud e Nietzsche compartilham de um cenário histórico comum, onde ambos determinam os desdobramentos das técnicas de interpretação no século XX. Revisitando o Teatro Grego, Freud e Nietzsche na modernidade tentam resgatar a experiência vivida através das tragédias, não de forma coletiva, mas individual, aonde a cena trágica vem do estrangeiro próprio do sujeito, daquele *Outro* que o habita e que o torna agente das *paixões*.

No século XVIII, o iluminismo desconhecia os limites internos e externos da racionalidade e não distinguia a *razão* da ideologia. A subjetividade e o *desejo*, identificados com a consciência, eram vistos como perturbadores da ordem. Acreditava-se que controlados de forma cognitiva pela *razão*, não haveria alterações no sujeito.

Freud e Nietzsche intervêm nessa concepção da *razão* cartesiana enraizada na cultura ocidental e a partir do final do século XIX promovem uma derrubada da *razão* e da consciência, constatando que ambas são um mero efeito do *inconsciente*. O sujeito do conhecimento defendido pelo racionalismo é desqualificado, admitindo-se a sua duplicidade e diferenciando-o em duas ordens distintas: o *inconsciente* e a *consciência*, de forma não oposta, mas sim complementar.

O sujeito, tanto na concepção freudiana quanto na nietzscheniana, é estruturalmente dividido e sua verdade descentrada da *consciência*, colocando o *desejo* e as *paixões* numa relação estética fundada no *desejo* inconsciente que o habita.

O reconhecimento do homem enquanto ser trágico, sofredor e mortal feita pelos antigos gregos, traz a condição de mortalidade e fragilidade do sujeito, e o situa como ser de mudança, numa busca constante pela felicidade.

Pela via da tragédia, as *paixões* eram colocadas em cena, e através do temor e da compaixão operavam a catarse e a identificação no espectador, e promoviam, pela via da subjetividade, a experiência do conhecimento de si e a exteriorização de suas *paixões* desmedidas, colocando em cena aquilo que se tem horror e o que se recalca. Desta forma, a tragédia promovia o extravasamento dessas *paixões* desmedidas, e devolvia ao sujeito o *metron*, integrando-o ao aprendizado da

vivência onde as *paixões* surgem constantemente como forças ativas e impulsionadoras.

Freud encontra na memória do parricídio a culpa coletiva e Nietzsche trabalha com o desenvolvimento histórico desse sentimento. Em Freud, as *pulsões sexuais* reprimidas transformam-se em sintomas e as *pulsões agressivas* em culpa – tendo o *desejo* como uma falta permanente, ao mesmo tempo limitado ao triângulo edipiano e proibido de se satisfazer e a concepção de Nietzsche sobre a cultura grega identifica duas forças representativas, os princípios apolíneo e dionisíaco, que travam uma luta perene.

A arte desempenha um papel importante na estruturação do sujeito. Nietzsche baseia-se neste fato para distinguir os dois princípios que correspondem na teoria psicanalítica a *Eros* – pulsão de vida e *Thanatos* – pulsão de morte. Ambas as forças são vivenciadas pelo sujeito de forma constante e entrelaçadas – representativas da *razão* e da *paixão*, cujo efeito trágico é vivido nessa luta constante entre as duas.

Nietzsche queria uma afirmação da vida, um retorno à natureza, um amor ao próprio destino que a tragédia grega valorizava e que havia ficado para trás com o racionalismo desde Sócrates, Platão e Aristóteles. O apoio de Nietzsche a Dionísio (*Baco*, na versão romana) é a livre interpretação de sua expressão ‘além do bem e do mal’, que foram bem aceitas no século XX, com as ideologias libertárias da época. A *vontade de potência* em Nietzsche é em Freud o *Id*, aquele lado irracional e irreduzível, sem freios, representativo do *inconsciente*.

As *pulsões de vida* - *Eros* e a *pulsão de destruição* – *Thanatos*, não são fatores mutuamente independentes, mas estão numa interdependência inversa. Quanto mais a *pulsão* à vida é frustrada, mais forte se torna a *pulsão* para a destruição e quanto mais a *pulsão* de vida é percebida, menor é a capacidade de destruição.

Como todas as *pulsões* são expressões da *vontade de potência* e a *sublimação* é a auto-superação dessa *vontade de potência*, nota-se que tanto em Nietzsche quanto em Freud, há uma constatação de que todas as *pulsões* que não se descarregam para fora, que não são externadas e satisfeitas, se voltam para dentro do sujeito, como sentimento de culpa, fazendo com que a agressividade nata do sujeito vire-se contra ele próprio. A isso se pode chamar de interiorização do

homem ou da alma. A parte racional do homem é subproduto das *pulsões* libidinais que, ao serem reprimidas, voltam na forma de sintoma.

O *inconsciente* regido pelo processo primário, visto como o verdadeiro psiquismo, como a *razão*, influencia constantemente as atitudes do sujeito. Estruturado como *desejo* inconsciente, ele existe para e pelo sujeito com *desejo*. Carece de sentido cronológico, temporal e contraditório. Tudo o que se passa na vida do sujeito é registrado no *inconsciente* e retorna quando revivido, atuando de forma positiva ou não em suas atitudes.

A *razão*, ao ser definida por sua forma de se relacionar com as *paixões*, agressivas ou amorosas, cognitiva ou moral, é vinculada ao poder de pensar no homem, de acordo com as leis vindas do pensamento. A *razão* é impessoal, universal e objetiva. Mas não é a *razão* que faz agir. É o *desejo*.

O caráter do *desejo* é revelado de forma paradoxal, ambivalente, em Freud e em Nietzsche: *Eros* como representante de Apolo, da pulsão de vida e *Thanatos* como representante de Dionísio, da pulsão de destruição e agressão. Não há uma síntese do *desejo*, pois como as *pulsões*, ele se renova infinitamente.

A expressão do *desejo* inconsciente é representada no sonho como uma tentativa de representação do real, pela via do imaginário. Freud concluiu que, após o trabalho de interpretação, todo sonho se revela como uma realização do *desejo* inconsciente, onde a *razão* não tem expressão.

Na teoria freudiana a ênfase recai sobre os termos *pulsões* e *libido*, para significar a tensão e também a recarga do *desejo*. Já Nietzsche indaga as forças e relações de forças ambíguas – a *vontade de potência*, como base da construção e destruição de valores, através do *eterno retorno*, da repetição que implica em resultados diferenciados. Esta afirmação constata que Freud e Nietzsche estão inseridos no mesmo movimento relativo ao conflito *paixão* e *razão*.

Freud e Nietzsche encontraram o termo *instinto* na bagagem intelectual do pensamento do século XIX. Este conceito, cujo uso fixou-se no discurso dos naturalistas do século XVIII, mostrou-se eminentemente polissêmico. Por conseguinte, várias camadas de sentido se haviam depositado sucessivamente sobre o próprio termo, quando Nietzsche e Freud se apoderaram dele.

A teoria das *pulsões* construída por Freud atravessou reavaliações e reelaborações e em Nietzsche um fator a mais vem juntar-se às suas reiteradas revisões, no sentido em que a distinção entre *pulsão* (*Trieb*) e *instinto* (*Instinkt*)

aparece de maneira mais flexível e plástica do que nos textos do inventor da psicanálise.

Quando se trata de *O Nascimento da Tragédia*, obra que foi cuidadosamente elaborada e revisada, Nietzsche opera uma nítida distinção entre *Trieb* e *Instinkt*. *Trieb* se refere, neste caso, a uma energética natural ou física no sentido grego da palavra, isto é, uma *physis* enquanto processo de nascimento, crescimento e transformação e o *Instinkt* não é tratado como força artística da natureza, mas como algo estático, numa atitude que personifica a morte, a destruição e as forças niilistas da decadência.

Para Nietzsche, assim como para Freud, o *instinto* é uma pressão que vale como força, que se origina numa natureza dotada de sensibilidade e irritabilidade e que visa à consecução de um fim, no qual se realiza sua objetividade. Enquanto o *instinto* nietzschiano é originalmente criativo, o *instinto* freudiano se assemelha a uma espécie de liberação energética.

Essa diferença de natureza e de origem tem uma consequência maior: o *instinto* em Nietzsche serve para valorizar ou desclassificar uma realidade, do ponto de vista ético-estético. Em Freud, o *instinto* conota bem menos um valor do que denota uma função, demonstrando seu valor positivo.

Nota-se que há um certo paralelismo entre a formação do *superego* na teoria freudiana e o modo como se constitui a *alma* para Nietzsche, que alega que a *alma* surge da interiorização das *pulsões*, do seu retorno contra o próprio homem, vinculada à má consciência moral. Em Freud também o aparecimento da *consciência* não pode ser separada do surgimento da consciência moral, do *superego* punitivo.

O homem civilizado é reduzido à *consciência* – o órgão mais frágil e mais falível do sujeito, e vive num mal estar constante provocado por essa recusa das *pulsões* e de suas *paixões*, que não cessam de fazer exigências, cujo principal efeito nos seres humanos é preparar o corpo para aquilo que elas incitam a alma querer, aquilo o que não se tem e que faz falta. A busca é uma constante, pois só se deseja aquilo que não se tem.

Freud e Nietzsche procuram conectar, articular, ler e interpretar um universo de *pulsões* e forças que não cessam de se entrelaçar e de se separar, de se destruir e de se reconstruir. Nestes pensadores pode-se falar de um *além do princípio do*

prazer, que estaria na *compulsão à repetição* ou na expressão do *eterno retorno*, que desloca e determina este mesmo *além do prazer*, através da *repetição*.

Nietzsche e Freud, na construção de suas teorias, recorrem ora à ciência, ora ao mito, ora à retórica, ora à metáfora ou, no caso de Nietzsche, à pluralidade de escritos, sem, no entanto, darem-se por satisfeitos com uma definição última ou derradeira, pois nenhum conceito, nenhuma palavra e nenhum significante seriam aptos a pôr fim à deriva e à errância do *desejo* ...

Após a convivência, ao longo da minha carreira profissional por mais de trinta anos, com profissionais e docentes, transmissores do saber, realizar o Mestrado foi uma forma de aprofundar meus conhecimentos sobre a psique e seus mecanismos. As aulas ministradas no curso, assim como as palestras e artigos acadêmicos, ricas fontes de saber, colaboraram na compreensão de temas tão abrangentes e complexos. A nova concepção do sujeito, adquirida através dos ensinamentos transmitidos, servirão de base para que num futuro próximo seja possível retransmitir os conhecimentos, através de palestras, debates e encontros dentro da instituição que me acolhe, assim como no preparo para o Doutorado.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de novos textos e revisão da tradução Ivone Castello Benedetti. 5. ed. rev. e aum. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud: a filosofia e os filósofos**. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- _____. **Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças**. Tradução Maria Lucia Pereira. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BIRMAN, Joel. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BITTENCOURT, Luis Carlos. **Sociedade Contemporânea**. Disciplina do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2009.
- BOEIRA, Nelson. **Nietzsche**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BORGES, Maria de Lourdes. **Amor**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CARDOSO, Sérgio. et al. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 6. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. Tradução Eduardo Brandão. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COUTINHO JORGE, Marco Antonio. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais (v. I)**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Antropologia e psicanálise**. Disciplina do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 16. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- FRANÇA, Maria Inês. **Psicanálise, estética e ética do desejo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FREUD, Sigmund. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (ESB, v. XIV).

_____. **Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (ESB, v. XVIII).

_____. **A interpretação dos sonhos (I) (1900)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. IV).

_____. **A interpretação dos sonhos (II) e sobre os sonhos (1900-1901)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. V).

_____. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (ESB, v. XI).

_____. **Conferências introdutórias sobre a psicanálise (parte III) (1915-1916)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (ESB, v. XVI).

_____. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução Claudia Dombusc, Helga Araujo, Maria Rita Salzano e Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. II).

_____. **Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise e outros trabalhos (1932-1936)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (ESB, v. XXII).

_____. **O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. XIX).

_____. **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. XXI).

_____. **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana (1901)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. VI).

_____. **Totem e tabu e outros trabalhos (1913 - 1914)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. XIII).

_____. **Um caso de histeria, três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. VII).

_____. **Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (ESB, v. XVII).

_____. **Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade. Análise leiga e outros trabalhos (1925-1926)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 (ESB, v. XX).

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 23. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana** (v. 1): sobre as afasias (1891): o projeto de 1895. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

_____. **Introdução à metapsicologia freudiana** (v. 2): a interpretação do sonho (1900). 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004a.

_____. **Introdução à metapsicologia freudiana** (v. 3): narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (1914-1917). 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008c.

_____. **O mal radical em Freud**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b.

GRANJA, Vania. **Educação estética**. Disciplina do Curso de Pós-Graduação *lato sensu*, Especialização em Educação Estética. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2005.

HANNA, Maria Silvia G.F.; SOUZA, Neusa Santos (orgs). **O objeto da angústia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise**: o legado de Freud e Lacan. Tradução Vera Ribeiro e Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar. 1996.

LACAN, Jacques. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**: o seminário, livro 11. Tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAPLANCHE, Jean. **A angústia**: problemática I. Tradução Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. Tradução Pedro Tamen. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMA, Jeremias Ferraz. **Pulsão e libido**: um estudo comparativo de teoria psicanalítica (vol. I). Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

POLI, Maria Cristina Candal. **Seminário de Dissertação II e III**. Disciplinas do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2010.

LOUREIRO, Ines Rosa Bianca. **O carvalho e o pinheiro**: Freud e o estilo romântico. São Paulo: Escuta: FAPESP, 2002.

NASIO, Juan-David. **O livro da dor e do amor**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A origem da tragédia**: proveniente do espírito da música. Tradução Marcio Pugliesi. São Paulo: Madras, 2005.

_____. **Para além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Martin Claret, 2007.

PENNA, Antonio Gomes. **Os filósofos e a psicologia**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

QUEIROZ, Edilene Freire de. **Do *pathos* do teatro grego à paixão da contemporaneidade.** Revista Symposium, ano 3, número especial, dezembro 1999.

QUINET, Antonio. **A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma.** 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **Tragédia grega nas obras de Freud, Nietzsche e Lacan.** Curso de curta duração. Rio de Janeiro: Pólo de Pensamento Contemporâneo, POP: setembro 2009b.

_____. **O inconsciente.** Disciplina do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético.** Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009.

READ, Herbert. **A educação pela arte.** Tradução Valter Lellis Siqueira. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Estética.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SILVEIRA, Nise da. **Jung: vida e obra.** 16. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

STEUERMAN, Emilia. **Os limites da razão e a racionalidade.** Tradução Julio Castañón. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

TALLAFERRO, Alberto. **Curso básico de psicanálise.** Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VERÍSSIMO, Luiz Jose. **Seminário de Dissertação I.** Disciplina do Mestrado Profissional em Psicanálise, Saúde e Sociedade. Rio de Janeiro: Universidade Veiga de Almeida, 2009.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)