

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eduardo Ribeiro da Fonseca

PSIQUISMO E VIDA
O conceito de Impulso nas obras de
Freud, Schopenhauer e Nietzsche

São Paulo
2009

Eduardo Ribeiro da Fonseca

PSIQUISMO E VIDA
O conceito de Impulso nas obras de
Freud, Schopenhauer e Nietzsche

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

São Paulo
2009

DEDICATÓRIA

Ao meu avô August Friederich Kubach,
naturalista e historiador.

“Raramente encontramos imparcialidade quando se trata das coisas últimas, isto é, dos maiores enigmas da ciência e da vida. Nesses casos, acredito que cada um de nós seja dominado por preferências internas profundamente arraigadas que imperceptivelmente dirigem e inspiram nossa especulação. Assim, havendo tão boas razões para a desconfiança, só nos resta adotar uma fria benevolência para com os resultados de nossos próprios esforços intelectuais. Mas vale dizer que essa autocrítica de modo algum obriga a uma tolerância especial para com as opiniões divergentes. Temos o direito de impiedosamente rejeitar teorias cujos primeiros passos estejam em contradição com os fatos observados, mesmo sabendo que a correção daquelas que defendemos é provisória.”

Freud, *Além do princípio de prazer*, VI.

AGRADECIMENTOS

Quero expressar aqui meu agradecimento ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo pela oportunidade e apoio concedidos à realização desta tese. Agradeço especialmente o trabalho e a atenção dos funcionários da secretaria do departamento: Marie Pedroso, Maria Helena, Verônica, Luciana, Roseli, Geni e Ruben.

Agradeço aos professores Dayse Stocklos Malucelli, Luiz Damon Santos Moutinho, Plínio Junqueira Smith, Pedro Costa Rego, Paulo Vieira Neto e Antonio Edmilson Paschoal pela minha iniciação à filosofia. Aos colegas do GT Schopenhauer da ANPOF, professores José Thomaz Brum e Flamarion Caldeira Ramos, pelo interesse espontâneo, pela afinidade e pelas instrutivas conversas. Aos professores Thelma S. M. Lessa da Fonseca e Eduardo Brandão pelo valioso exame de qualificação.

Ao professor e orientador de mestrado Jair Barboza, por ter percorrido junto comigo parte importante desse longo caminho. Seu incentivo e amizade serão sempre lembrados.

À minha orientadora de doutorado, professora Maria Lúcia Oliveira Mello Cacciola, agradeço por seus ensinamentos, e também pela paciência e dedicação dispensados ao longo de todo o processo de elaboração da tese.

Aos companheiros de pós-graduação da UFPR e da USP, em especial ao meu colega Sérgio Tomioka, pelos generosos debates e pelas diferentes perspectivas de abordagem que me proporcionaram nos estudos de Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e do idealismo alemão.

Aos colegas da Associação Psicanalítica de Curitiba, dentre os quais destaco Wael de Oliveira e Vera Iris Tubino, pela riqueza dos seus questionamentos e pela oportunidade de introduzir os estudos de Schopenhauer e Nietzsche entre nossos alunos. Aos meus pacientes, que me ensinam todo dia a ouvir.

Aos meus amigos e familiares, especialmente João Aroldo, Susanne Walker e Engelbert Gilg, pelo tempo e trabalho que dedicaram à tese. Aos meus pais e avós, pela formação humanista que me proporcionaram. Sou-lhes eternamente grato pela introdução à arte, em especial à música e à poesia.

À minha filha Ana Carolina, luz da minha vida.

À Luciana, por coisas que ficam entre nós.

Ao CNPQ, pela bolsa de quatro anos que me proporcionou meios para me dedicar à pesquisa e à escrita da tese.

RESUMO

Fonseca, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e Vida. O conceito de Impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. 2009. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Esta tese procura reconstruir as origens do conceito de impulso de Freud a partir de uma leitura do que é dito sobre o mesmo tema nas obras de Schopenhauer e Nietzsche. Embora esses filósofos não sistematizem o conceito, ele é um operador teórico fundamental nas suas obras, o que torna possível uma tentativa de sistematização a partir do que é dito nos textos. Nosso trabalho consiste, em um primeiro momento, em reconstruir as formulações e reformulações da teoria do impulso em Freud, comparando-a com as teses desses filósofos sobre o psiquismo e a vida, que passam inexoravelmente pelos problemas do corpo e do impulso como representante do desejo ligado ao organismo. Trata-se de expor e analisar os argumentos de Schopenhauer e Nietzsche de modo a construir uma imagem mais ampla da metapsicologia em seu contexto histórico e, ao mesmo tempo, mostrar em que sentido essa mesma abordagem de fundo psicanalítico pode contribuir para ampliar os horizontes dos estudos das obras de Schopenhauer e Nietzsche. Nesse sentido, o presente trabalho procura refletir sobre a dificuldade implicada na tarefa de abordar um conceito que não pode ser, devido à sua própria natureza, inteiramente esclarecido a partir de nossos pressupostos discursivos. Nosso desafio é examinar os pontos comuns à abordagem psicanalítica do impulso presentes em ambas as filosofias e investigar temas tais como a questão da oposição entre consciente e inconsciente, a circularidade da fisiologia do impulso. Além disso, a ausência de fundamento racional para o psiquismo preconizada nesses três autores exige que sejam expostas e comparadas suas opiniões sobre a ética do impulso. Este problema está relacionado, em todos eles, ao problema do sofrimento, do desamparo e do debate em torno da afirmação e da negação do desejo e da vida. É por isso que num terceiro e conclusivo momento, contraporemos as suas teses a respeito da sublimação, o destino privilegiado do impulso, mas considerado pelo psicanalista vienense o aspecto mais complexo e quase inabordável da psicologia do inconsciente. As dificuldades de Freud em escrever sobre a noção de sublimação do impulso expõem a necessidade de recuperar os argumentos de

Schopenhauer e Nietzsche a respeito, na medida em que eles ajudam a esclarecer a lógica de funcionamento do impulso. Tal debate está no cerne das considerações sobre as possibilidades futuras não só da metapsicologia, como também da clínica cotidiana da psicanálise.

Palavras-chave: Freud, Schopenhauer, Nietzsche, Impulso, Inconsciente, Desejo, Vontade, Vontade de potência.

RESUMEN

Fonseca, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo y la Vida. El concepto del impulso en las obras de Freud, Schopenhauer y Nietzsche*. 2009. 280 f. Tesis. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias. Departamento de Filosofía, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2009.

Esta tesis intenta reconstruir los orígenes del concepto freudiano del impulso desde una lectura de lo que se dice acerca del mismo tema en las obras de Schopenhauer y Nietzsche. Aunque estos filósofos no han sistematizado el concepto, es un operador teórico fundamental en las obras de estos filósofos, lo que posibilita una tentativa de sistematización desde lo que es dicho en varios momentos de sus obras. Nuestro trabajo consiste, en primer lugar, en reconstruir las formulaciones y reformulaciones de la teoría del impulso en Freud comparándola con los argumentos de estos filósofos sobre el psiquismo y la vida, que son inevitablemente los problemas del cuerpo y impulso como representante de la voluntad del deseo relacionado al organismo. Trata-se de exponer y analizar los argumentos de Schopenhauer y Nietzsche, a fin de construir una imagen más amplia de la metapsicología en su contexto histórico y al mismo tiempo mostrar en qué sentido el mismo enfoque de fondo psicoanalítico puede contribuir a ampliar los horizontes de los estudios de la obra de Schopenhauer y Nietzsche. En este sentido, esta tesis busca reflexionar sobre la dificultad de la tarea de abordar un concepto que no puede ser, por su propia naturaleza, totalmente claro en nuestras suposiciones discursivas. Nuestro reto consiste en examinar los elementos comunes del enfoque psicoanalítico del Impulso presente en ambas filosofías e investigar cuestiones tales como la cuestión de la oposición entre consciente e inconsciente, la circularidad de la fisiología del impulso. Además, la falta de fundamento racional del

psiquismo preconizada por estos tres autores exige que sean expuestos y comparadas sus opiniones sobre la ética del impulso. Este problema está relacionado, en todos ellos, al problema del sufrimiento, la impotencia y el debate que rodea la solicitud y la negación del deseo y de la vida. Es por eso que en un tercer y último momento, contrastaremos sus tesis acerca de la sublimación, el destino privilegiado del impulso, pero considerado por el psicoanalista vienes el aspecto más complejo y casi inaccesible de la psicología del inconsciente. Las dificultades de Freud al escribir sobre la noción de la sublimación del impulso expone la necesidad de recuperar los argumentos de Schopenhauer y Nietzsche respecto, a la medida en que ayudan a aclarar la lógica del funcionamiento del impulso. Este debate está en el corazón de las consideraciones sobre las posibilidades del futuro no sólo de la metapsicología, pero de la clínica diaria del psicoanálisis.

Palabras-clave: Freud, Schopenhauer, Nietzsche, impulso, deseo, inconsciente, voluntad, voluntad de poder.

ABSTRACT

Fonseca, Eduardo Ribeiro da. *Psychism and Life. The concept of drive in the works of Freud, Schopenhauer and Nietzsche*. 2009. 280 f. Thesis. Faculty of Philosophy, Letters and Sciences. Department of Philosophy, University of Sao Paulo, Sao Paulo, 2009.

This thesis aims at reconstructing the origins of Freud's concept of drive from an understanding of what is said about the same subject in the works of Schopenhauer and Nietzsche. Although these philosophers did not systematize the concept, it is a fundamental theoretical operator in the works of these philosophers, what makes possible an attempt to systematize as from what is said at various moments in their works. Our task is, at first, to reconstruct the formulations and reformulations of the theory of drive in Freud comparing it with the arguments of these philosophers on psychism and life, which are inevitably the problems of body and drive as representative of the desire on the organism. It is about to expose and analyze the arguments of Schopenhauer and Nietzsche in order to build a more wide metapsychology in its historical context and at the same time to show in what sense the same approach of psychoanalytic background can contribute to broaden the horizons of studies of the works of Schopenhauer and Nietzsche. In this sense, this work aims to reflect on the difficulty involved in the task of addressing a concept that cannot be, by its very nature, entirely free from our discursive assumptions. Our challenge is to examine the commonalities of the psychoanalytic approach to drive present in both philosophies and investigate issues such as the opposition between conscious and unconscious, the circularity of physiology of drive. Moreover, the absence of rational ground for the psychism shared by these three authors requires that their views on the ethical drive to be exposed and compared. This issue is related, in all them, to the problem of suffering, helplessness and the debate on affirmation and negation of desire and life. Thus, at a third and concluding moment, we will contrast their thesis on sublimation, the privileged destination of drive, but considered by the Viennese psychoanalyst the most complex and almost inaccessible aspect of psychology of the unconscious. Freud's difficulties in writing on the concept of sublimation of drive expose the need for retrieving the arguments of Schopenhauer and Nietzsche on the subject to the extent that they help to clarify drive's logic of operation. This debate is at the heart of considerations on the future possibilities not only of metapsychology, but also of the clinic's daily psychoanalysis.

Key words: Freud, Schopenhauer, Nietzsche, Drive, Unconscious, Desire, Will, Will to power.

ZUSAMMENFASSUNG

Fonseca, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismus und Leben. Der Begriff des Triebs in den Werken Freuds, Schopenhauers und Nietzsches*. 2009. 280 f. These. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Diese These versucht, die Ursprünge von Freuds Begriff des Triebes zu rekonstruieren von einem Verständnis von dem, was gesagt wird über das gleiche Thema in den Arbeiten von Schopenhauer und Nietzsche. Obwohl diese Denker nicht das Konzept systematisiert haben, ist es ein grundlegender theoretischer Operator in den Werken dieser Denker, was ermöglicht, ein Versuch zu systematisieren von was gesagt wird in verschiedenen Zeitpunkten in ihren Werken. Unsere Aufgabe ist es, zuerst die Formulierungen und Umformulierungen der Theorie des Triebs in Freud zu rekonstruieren, und diese vergleichen mit den Thesen dieser Denker auf Psychismus und das Leben, die zwangsläufig die Probleme von Körper und Trieb sind als Vertreter der Wunsch, der auf den Organismus verbunden ist. Es geht darum, die Argumente von Schopenhauer und Nietzsche darzulegen und zu analysieren, um eine breite Metapsychologie in seinem historischen Kontext zu bauen und zu gleicher Zeit, zu zeigen, in welchem Sinne der gleiche Ansatz mit psychoanalytischen Hintergrund dazu beitragen kann, den Horizont der Studien des Werkes von Schopenhauer und Nietzsche zu erweitern. In diesem Sinne soll diese Arbeit überdenken auf die Schwierigkeiten bei der Aufgabe ein Konzept anzufassen, das ihrem Wesen nach, von unserer diskursiven Annahmen nicht ganz erklärt werden kann. Unsere Herausforderung ist es, die Gemeinsamkeiten der psychoanalytischen Ansatz in beiden Philosophien zu überprüfen und Themen zu untersuchen wie der Gegensatz zwischen bewussten und unbewussten, den Kreislauf der Physiologie des Triebs. Darüber hinaus erfordert das Fehlen des rationalen Grund für den Psychismus, das von diesen drei Autoren geteilt wird, dass ihre Ansichten über die ethischen Trieb ausgesetzt zu sein und miteinander verglichen werden. Dieses Problem bezieht sich auf das Problem des Leidens, der Hilflosigkeit und der Debatte über die Bejahung und Verneinung des Begehrens und des Lebens. So, in einem Dritten und konklusiven Moment, werden wir ihre These auf Sublimation, das bevorzugtes Ziel von Trieb, aber betrachtet bei dem Wiener Psychoanalytiker der komplexesten und fast unzugänglichen Aspekt der Psychologie des Unbewussten, entgegenstellen. Freuds Schwierigkeiten beim Schreiben über den Begriff der Sublimierung des Triebs darlegt die Notwendigkeit für das Wiedererlangen der Argumente von Schopenhauer und Nietzsche zu dem Thema, in dem Maße, dass sie die Logik des Funktionierens des Triebs erklären helfen. Diese Debatte steht im Mittelpunkt von Überlegungen über die zukünftige Möglichkeiten nicht nur der Metapsychologie, sondern auch des täglichen Psychoanalyse der Klinik.

Schlüsselwörter: Freud, Schopenhauer, Nietzsche, Trieb, Unbewusst, Begehren, Wille, Wille zur Macht.

SUMÁRIO

Agradecimentos	V
Resumo	VI
Abreviaturas.....	XII
Introdução	1

1.	O conceito fundamental da psicanálise	1
2.	O <i>Trieb</i> e a questão da sexualidade humana.....	3
3.	O retorno a Schopenhauer e Nietzsche: a questão do impulso.	5

Capítulo primeiro – O conceito de impulso em Freud

1.	A genealogia do <i>Trieb</i>	31
2.	O termo <i>Trieb</i> e as traduções da obra freudiana	33
3.	Sob o signo da incompletude.....	45
4.	Os sistemas psíquicos	53
5.	O Eu cindido pelos impulsos: o consciente e sua inconsciência	57
6.	O aprofundamento da noção de Eu.....	63
7.	A servidão do Eu em relação ao Isso.....	68
8.	A vida do impulso como ativador psíquico	71
9.	A teoria da libido	73
10.	As fontes do impulso são orgânicas	76
11.	O ímpeto do impulso	79
12.	O sentido íntimo do recalque.....	81
13.	O aspecto mitológico dos impulsos fundamentais.....	83
14.	A noção de Supereu e o conceito de agressividade	88
15.	A referência a Kant.....	92
16.	O tema da realidade do mundo efetivo	95
17.	A referência à biologia	99

Capítulo segundo – O conceito de impulso em Schopenhauer

1.	A representação como mundo para um sujeito que conhece.....	105
----	---	-----

2.	A fisiologia cerebral como impasse teórico.....	107
3.	O animal originário e o querer-viver	113
4.	Conclusão analógica da Vontade a partir da fonte do impulso.....	117
5.	A Vontade como princípio irracional do mundo	130
6.	Caráter individual e vida da espécie	135
7.	Os órgãos sexuais como foco da Vontade	139
8.	A abrangência e a força da sexualidade.....	143
9.	Impulso e relação de objeto	144
10.	O agulhão do impulso.....	148
11.	A vida e a morte como opostos complementares	155
12.	Idéia, eterno retorno e sublimação do impulso	157

Capítulo terceiro – O conceito de impulso em Nietzsche

1.	Considerações iniciais	169
2.	Concepção unitária e ponto de partida da psicologia	177
3.	A alma social e sua incompletude	187
4.	A psicologia da subjetividade e a questão dos valores psíquicos	190
5.	A consciência doente	191
6.	A crítica da consciência e da razão.....	195
7.	O caráter vicioso do intelecto: consciência e repetição	202
8.	O campo do inconsciente.....	209
9.	O corpo como fonte	210
10.	O fator quantitativo como acúmulo de estímulos	213
11.	O ímpeto atuante.....	217
12.	Alvo como satisfação: a dieta do impulso	218
13.	O objeto não-necessário.....	221
14.	Prazer e desprazer: meta e alvos do conjunto dos impulsos	223
15.	A Vontade de potência como princípio de funcionamento: “Supera a ti próprio!”	
	226	

Capítulo quarto – A propriedade fundamental do impulso

1.	Impulso, metapsicologia e filosofia.....	229
2.	O conceito de sublimação em Freud.....	236
3.	Sublimação e contemplação em Schopenhauer	257

4.	Sublimação como <i>Sublimierung</i>	258
5.	Sublimação como <i>Erhabenen</i>	261
6.	O carácter sublime.....	265
7.	A sublimação da sexualidade	267
8.	O alvo da sublimação	269
9.	Fisiologia da estética e sublimação em Nietzsche.....	273
10.	A sublimação como <i>Erhabenen</i>	275
11.	O conceito de sublimação como <i>Sublimierung</i>	281
Conclusão.....		293
Referências bibliográficas.....		303

Siglas e Abreviaturas

OBRAS DE SCHOPENHAUER

SW Sämtliche Werke, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt, 1986, 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais *SW*, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

SG Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, [Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente] – 1813 (1ª ed.), 1847 (2ª ed.).

SEH Über das Sehn und die Farben. Sobre a visão e as cores. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

WWV Die Welt als Wille und Vorstellung, [O Mundo Como Vontade e Representação] – 1819 (1ª ed.), 1844 (2ª ed.); 1859 (3ª ed.). Tradução brasileira de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2005. As referências a essa tradução são indicadas pelas iniciais *VR*, seguidas do número da página.

WWV, E. Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen, [O Mundo Como Vontade e Representação: Complementos] – 1844 (2ª ed.); 1859 (3ª ed.). *Metafísica do amor / Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000. As referências a essa tradução são indicadas pelas iniciais *VR II*, seguidas do número da página.

KKPh Kritik der Kantischen Philosophie. In: *WWV (SW I). Crítica da Filosofia Kantiana*, Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, In: Coleção “Os Pensadores”, Nova Cultural, São Paulo, 5ª ed., 1991. As referências a essa tradução são indicadas pelas iniciais *CFK*, seguidas do número da página em número arábico.

E Die Beiden Grundprobleme der Ethik. [Os Dois Problemas Fundamentais da Ética] – 1841.

FW Die Beiden Grundprobleme der Ethik, I: Über die Freiheit des Willens, Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, I: Sobre a Liberdade da Vontade – 1841.

FM Die Beiden Grundprobleme der Ethik, II: Über das Fundament der Moral, Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, II: Sobre o Fundamento da Moral – 1841. Tradução brasileira de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995. As referências a essa tradução são indicadas pelas iniciais *FM*, seguidas do número da página em número arábico.

WN Über den Willen in der Natur, Sobre a Vontade na Natureza – 1836.

PP Parerga und Paralipomena, I/II, SW V, VI – 1851. Traduções brasileiras dos seguintes textos presentes na obra: (A) Aforismos para a sabedoria de vida. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (B) Sobre o ofício do escritor. Tradução de Eduardo Brandão

e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (C) Fragmentos para a história da filosofia. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2002. (D) Sobre a filosofia universitária. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (E) Pequenos escritos filosóficos (Excertos dos capítulos V, VIII, XII, XIV). Tradução de Wolfgang Leo Maar. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 5ª Ed., 1991. As referências a essas traduções são indicadas pelas iniciais *PP*, seguidas das letras A, B, C, D, E e do número da página em número arábico.

HN *Der Handschriftliche Nachlass*. Editados por Arthur Hübscher. 1985, 5 vols.

PV *Philosophische Vorlesungen*, (1821). Editadas por Volker Spierling, Piper, München, 1986; 4 vols.

GB *Gesammelte Brief*. Herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

OBRAS DE NIETZSCHE

KSA *Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais *KSA*, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

PCS *Traduções de Paulo César de Souza*. (A) Humano, demasiado humano I. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (B) Humano, demasiado humano II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (CC) Aurora. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (C) A Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (D) Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. (E) Genealogia da Moral – uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (F) Crepúsculo dos ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (G) O anticristo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (H) Ecce Homo – Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. As referências a essas traduções são indicadas pelas iniciais *PC*, seguidas das letras A, B, CC, C, D, E, F e do número da página em número arábico.

OIN *Obras Incompletas*, In: Os pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais *IN*, seguidas número da página em número arábico.

DIO A visão dionisíaca do mundo. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NT O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ZAR *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

OBRAS DE FREUD

SA *Die S Freud-Studienausgabe*. S. Fischer Verlag, 1980. Org. , 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais *SA*, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

ESB *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, 23 vol. Rio de Janeiro: Imago, 1987. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **ESB**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

TD *Die Traumdeutung*. A interpretação dos sonhos. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Edição comemorativa. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BN *Obras Completas de Sigmund Freud (Edição Ballesteros)*, 3 vol. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **BN**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

OP *Obras Psicológicas de Sigmund Freud (Edição Luiz Hanns)*, 3 vol. Rio de Janeiro: Imago, 2004. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais **OP**, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

Salvo indicação contrária, as traduções dos textos de Schopenhauer, Freud e Nietzsche são de nossa autoria.

Introdução

1. O conceito fundamental da psicanálise

Entre 1905 e 1920 **Sigmund Freud** (1856-1939) ¹ publicou cerca de setenta e cinco títulos. Para Mezan (1982) “os setenta e tantos títulos constituem uma unidade firmemente articulada em torno de um conceito fundamental: o conceito de pulsão (*Trieb*)”. ² Através de seu **conceito fundamental** (*Grundbegriff*), a teoria da psicanálise de Freud formula um modelo de funcionamento psíquico, e, além disso, pretende também estabelecer as bases fisiológicas do psiquismo, situando os fatores biológicos de nosso comportamento. A definição do conceito deve satisfazer às exigências da psicanálise, encontrando um termo intermediário entre elas e as definições puramente biológicas.

Essa é uma das razões pelas quais a doutrina do *Trieb* em Freud é marcada por mudanças importantes ao longo do tempo, que visam solucionar questões que ainda hoje não são pacíficas na psicanálise, como por exemplo, a da agressividade e destrutividade, a do narcisismo e a dos modos da energia que circula no organismo. Esses problemas estão no cerne das preocupações das duas teorias freudianas do *Trieb*, ambas dualistas. Num primeiro momento, o Psicanalista vienense pensa na oposição entre libido e uma energia inespecífica ligada à conservação do organismo, de que resulta a oposição entre *Sexualtriebe* e *Selbsterhaltungstriebe/ Ichtriebe*; ³ depois, pensa em dois modos de articulação e atuação da libido, vida e morte, de que resulta a oposição entre *Lebenstriebe* e *Todestriebe*.

O *Trieb* é o “marco central” em torno do qual se articula a produção freudiana desse período. Para Mezan (1982), o conceito, nos moldes freudianos, “é novo”, pois não poderia “ser reduzido a uma mera elaboração de elementos anteriores”. ⁴ Essa asserção parece ser ao menos parcialmente problemática.

¹ Todos os grifos em **negrito** são do autor da tese, exceto quando indicado.

² MEZAN, R. *Freud: A trama dos Conceitos*, p. 153.

³ Segundo LAPLANCHE & PONTALIS, 1988, p. 526, inicialmente a distinção entre fome e amor parece a Freud carregada de importância, mediante o foco da teoria no conflito entre as exigências da sexualidade e as da necessidade ou autoconservação, também ligadas à distinção inconsciente/consciente. A passagem para a segunda teoria dualista passa por um estágio involuntariamente monista, quando Freud introduz o conceito de narcisismo. Nesse caso, a autoconservação parece a Freud poder ser reconduzida ao amor de si mesmo, isto é, à libido do Eu. Lembramos que também o postulado do impulso de morte apresenta um momento monista.

⁴ *Idem ibidem*.

Como Freud define o *Trieb*? No texto metapsicológico dedicado ao tema, ele é descrito como “um **conceito limítrofe** (*Grenzbegriff*) entre o anímico (*Seelischem*) e o somático (*Somatischem*)”, como o “representante psíquico dos estímulos que se originam no interior do corpo”.⁵ Do ponto de vista fisiológico, os *Triebe* são **fragmentos de atividade** (*Stück Aktivität*), uma **exigência de trabalho** (*Maß der Arbeitsanforderung*), uma **força constante** (*konstante Kraft*) que impele à atividade, sua **meta** (*Ziel*) é sempre **satisfação** (*Befriedigung*), sua **fonte** (*Quelle*) é o próprio organismo, e seu **objeto** (*Objekt*) é fluído, variável, não necessário — porém especialmente determinado.

Em um dos seus únicos escritos técnicos publicados em vida, Freud expõe que a **principal dificuldade** da psicanálise frente ao funcionamento psíquico do indivíduo é lidar com esta força implacável e constitucional, que se opõe, muitas vezes, à necessidade adaptativa do organismo. O conflito entre a exigência de satisfação e a necessidade de compromisso com a realidade percebida está na base da história individual e das relações de linguagem, aparecendo como resultado inevitável e autocontraditório da subjetivação.

O tratamento psicanalítico não pretende “eliminar” os *Triebe*, pois, para Freud, isto não seria possível e nem mesmo desejável, mas sim diminuir a intensidade de suas exigências.⁶ No entanto, como o sucesso dessa terapêutica coincide com a possibilidade de conhecimento do regime de erupção dos *Triebe*, torna-se recomendável propor soluções aos **problemas** mais complexos relacionados ao conceito. Nessa categoria enquadram-se as maneiras como os *Triebe* se combinam para desempenhar as diversas funções vitais, as condições pelas quais tais combinações se afrouxam ou se rompem, e a que sensações na escala prazer-desprazer correspondem.

Freud não reivindica a descoberta de **soluções plenamente satisfatórias** no âmbito dessas dificuldades: “No momento, temos de nos curvar à superioridade das forças (*übermacht der Gewalten*) contra as quais vemos nossos esforços (*Bemühungen*) resultarem em nada”.⁷ Esta é uma condição parcialmente desanimadora para uma teoria que visa fins práticos e terapêuticos: “A doutrina das pulsões (*Triebe*) é a parte mais importante, mas também a mais incompleta, da teoria psicanalítica”.⁸

⁵ SA III, p. 85. Em OP I, p. 148, o termo *Grenzbegriff* é traduzido por “conceito-limite” e *Seelisch* por “psíquico”. Na ESB XIV, p. 142, encontramos “conceito situado na fronteira” e “mental”.

⁶ SA XI, p.365. ESB XXIII, p. 240.

⁷ *Idem*, p. 383. *Idem*, p. 260.

⁸ ESB VII, p. 158.

2. O *Trieb* e a questão da sexualidade humana

A introdução do termo *Trieb* como *Grundbegriff* da psicanálise se dá nos *Três ensaios*, em 1905. Nesse texto, Freud dissocia a sexualidade humana do suposto alvo privilegiado da biologia: a genitalidade reprodutiva. Esta é uma norma apenas relativa, possível ou plausível, que depende do processo de desenvolvimento da própria sexualidade. O marco inicial desta é o *Trieb* oral, que equivale à **porta de entrada** do circuito pulsional. O objeto que aí se coloca, isto é, o seio, não é necessário. Por isso, nenhum alimento **jamais** satisfará a fome, pois do ponto de vista do *Trieb* oral, apenas contorna-se o objeto “eternamente faltante”.⁹ Então parece que, a pretexto de sentir fome, o bebê deseja.

Nesse processo, o circuito ligado ao sequenciamento das zonas erógenas, por exemplo, a passagem da oralidade à fase anal, não é coisa inscrita no organismo. Em Freud, não há nenhuma relação necessária de sequenciamento entre as pulsões parciais.¹⁰ Não é possível estabelecer entre os *Triebe* a menor relação de dedução ou de gênese. Desse modo, se o *Trieb* não se organiza biologicamente, por uma metamorfose natural, a que ordem o processo de escolha do objeto está submetido? Por outro lado, esse processo de definição sexual é rigorosamente o mesmo pelo qual se estabelece a neurose, a partir da questão da limitação das aspirações de satisfação desenfreada e circular característica dos *Triebe*?

A atuação dos *Triebe* é circunscrita por Freud a partir da metáfora da erupção (*Schub*) de lava, e se associa a outra metáfora, que caracteriza o inconsciente como o interior da Terra, “um caldeirão de excitações em ebulição”.¹¹ A consciência corresponderia à superfície do planeta inundada constantemente pelos representantes psíquicos dos *Triebe*, assim como Pompéia foi tomada pela lava do Vesúvio. Com a diferença de que a “Pompéia” dos *Triebe* é recoberta pela lava não apenas uma vez, mas repetidamente.

A partir da descrição da noção de *Trieb* oral como ponto de partida do circuito perene, associada, portanto, à idéia de deflagração energética em diversos tempos sucessivos e concomitantes, surge esse *Trieb* que, ao contrário de conquistar o objeto que

⁹ LACAN, J. *O Seminário, Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, tradução de M. D. Magno, p. 170.

¹⁰ *Idem*, p. 171.

¹¹ ESB, XIX, p. 29.

visa, apenas o contorna. Em seguida, volta à hiância do próprio circuito. Este se forma e se perpetua a partir das regiões do corpo e envolve o investimento incansável nos objetos da experiência. Os investimentos a partir dos *Triebe* parciais têm comunidade topológica, são circunscritos aos limites de um corpo. Tal situação é marcada pelo conflito dinâmico entre tendências dos impulsos. Desse modo, a única regra apreensível para o *Trieb* é a **quantitativa**, o **investimento**. O alvo é ilusório, desnecessário, porém significativo e vinculado à repetição do mecanismo estabelecido ao longo do desenvolvimento libidinal.

O aspecto qualitativo dos *Triebe* seguirá uma **estrutura de vasos comunicantes**, a qual possibilita inclusive que eles se satisfaçam uns através dos outros, isto é, pela satisfação indireta, ou mesmo por substituições, sínteses ou inversões dialéticas — no que se mostram importantes as relações de **linguagem**.

A questão do *Trieb* torna-se então de tal maneira “espinhosa” que Lacan (1964), no *Seminário XI*, seguindo o Freud de *Análise Terminável e interminável*, diz que “ela é de acesso difícil” – e a bem dizer, um tema “inabordado”. Para o Psicanalista francês, o *Trieb* é “profundamente problemático”, de tal maneira que a aproximação é algo que exige certo cuidado de manejo conceitual.¹² Pode-se entender dessa aproximação respeitosa de Lacan em relação ao *Trieb*, que o que Freud escreve anteriormente sobre esta noção metapsicológica é algo que já pressupõe dificuldades e deixou zonas de obscuridade ou incompletude? Nesse caso, **as dificuldades seriam inerentes ao conceito?**

Essa é uma questão crucial para quem se debruça sobre a teoria da psicanálise. É a questão freudiana por excelência: o conceito mais importante da psicanálise é ao mesmo tempo o mais obscuro.

Devido às dificuldades do conceito e às resistências quanto à sua aceitação, supomos duas situações complementares: a) talvez existam referências que nos ajudem a entender a partir de que pressupostos o Psicanalista vienense adotou esse termo como conceito nuclear e o desenvolveu em sua obra; b) o confronto com outras referências possíveis talvez revele ângulos inauditos e abordagens diferentes ou complementares.

Trata-se de entender em que medida essas referências, caso existam, possam ser utilizadas para o esclarecimento do *Trieb*, por correspondência ou por oposição. Perguntamo-nos também se existem desenvolvimentos e questões semelhantes, porque a noção de *Trieb* possui uma história e não é de modo algum um território exclusivo à

¹² *Op. cit.*, p. 24/5.

psicanálise — há enfim, quem nos ajude a esclarecer a forma e o conteúdo do conceito freudiano, seja a partir de questões e constatações paralelas, seja como influência?

3. O retorno a Schopenhauer e Nietzsche: a questão do impulso

A partir desse encaminhamento inicial, impõem-se quase naturalmente os nomes dos filósofos **Arthur Schopenhauer** (1788-1860) e **Friedrich Nietzsche** (1844-1900). Num primeiro momento, talvez essa aproximação soe estranha e até mesmo uma provocação à psicanálise, que mantém um excessivo apreço à distinção entre o seu campo e o da filosofia. Segundo Mezan (1982): “É proverbial o desprezo com que Freud encara a filosofia e os filósofos. Inúmeras são as passagens em que satiriza a pretensão ao saber absoluto, o dogmatismo, e a indiferença pela investigação empírica que, no seu entender, constituem as marcas registradas da filosofia.”¹³ Também outros autores mencionam este fato, que pode, aliás, ser constatado facilmente nos textos de Freud. Mas, parece que até mesmo essa crítica à filosofia é uma herança filosófica que possui uma origem determinada.

Sem dúvida, Mezan comenta uma objeção importante. A filosofia em geral é vista por Freud não como um campo epistêmico, correlativo da ciência, mas sim como uma forma peculiar de pensamento (*Spezialwissenschaft*) de que o indivíduo é o sujeito, por estar vinculado a uma demanda afetiva inconsciente. Esta, é determinada pela autoimposição de sua personalidade pulsional. Para Freud, o exercício filosófico é um diagrama da personalidade do autor que esboça o complexo afetivo, considerado a partir de determinadas **linhas de força** dos *Triebe*. Isso determinaria o impasse subjetivo pelo menos da filosofia tradicional, que, ao buscar a **essência** das coisas, unificando-as sob princípios metafísicos abstratos, simples entes de linguagem, tornar-se-ia correlativa da busca subjetiva e imaginária pela unidade de consciência.

Em Freud, a questão da realidade do mundo exterior só entra em consideração em do ponto de vista psíquico, o que é um modo de responder à questão recusando o problema propriamente filosófico. Igualmente recusa as filosofias que não consideram as dificuldades da consciência frente ao psiquismo mais amplo, considerado inconsciente.

¹³ MEZAN, R. *Freud: A trama dos conceitos, Introdução*, p. XI.

Assim é descrito o “divórcio epistemológico entre filosofia e psicanálise”.¹⁴ Mas poderíamos estender essa posição de Freud a todos os filósofos e filosofias?

De fato, esse encaminhamento dificulta a filiação definitiva a qualquer visão de mundo filosófica, que é necessariamente vinculada às peculiaridades de seu autor. Para Freud, a filosofia “perde o rumo com seu método de superestimar o valor epistemológico de nossas operações lógicas e ao aceitar outras fontes de conhecimento, como a intuição.”¹⁵ Mas, há filosofias que talvez não se deixem apanhar tão facilmente por essa crítica.

O que Freud observa é que a doutrina ou sistema filosófico é inseparável da exigência de **anonimato** correlativa da exigência de **universalidade**. Porém, o paradoxo consiste na percepção do “contraste entre essa exigência de universalidade e objetividade radicais, que aproxima o filósofo do cientista, e essa sobredeterminação da personalidade, isto é, dos *Triebe* parciais, que aproxima o filósofo do artista e o distancia do cientista”¹⁶. Nesse sentido, confinar a questão do inconsciente à arbitrariedade da luta entre sistemas filosóficos contrários sugere a Freud uma forma de obscurantismo científico a ser evitada. Trata-se da exigência de imparcialidade frente ao mundo efetivo, que sempre considera a existência de um limite interpretativo da análise da realidade, o que diminui o grau de certeza e exige uma ética do pensamento baseada na reflexão sobre o dado empírico.

O mais curioso da estranha relação de Freud com a Filosofia, é que para cada tese fundamental que lança, o Psicanalista sente também a necessidade de encontrar, num grande texto filosófico, um **precedente**, ou vários. Apenas ocorre que essas referências não são aleatórias, mas sim apresentam um caráter **sistemático**, mediado na maior parte dos casos, por Schopenhauer.¹⁷

Segundo Assoun (1976), a topografia filosófica que pode ser observada em Freud é concêntrica e possui alto grau de afinidade com as formulações anteriores do filósofo da Vontade:¹⁸

¹⁴ ASSOUN, P. L., *Freud: A filosofia e os filósofos, segunda parte*, p. 26.

¹⁵ ESB XXII, 35, p. 157.

¹⁶ ASSOUN, P. L., *Freud: A filosofia e os filósofos, segunda parte*, p. 84.

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 131.

¹⁸ A consideração de um vínculo estreito entre os dois autores já foi levada a cabo anteriormente, mas sempre apresenta dificuldade de exposição mais ampla do conjunto do corpo teórico de ambos, como que diluindo o próprio sentido da aproximação na generalidade e na desconsideração de aspectos importantes de suas tramas conceituais. ZENTNER (1995, p. 87), pelo contrário, aborda de modo sistemático a correlação entre os predicados do “Isso” de Freud e da “Vontade” (que este autor também chama de “Eu primário”), e entre o eu e o intelecto (“Eu secundário”). Mostra as similaridades estruturais, dinâmicas e até mesmo metafóricas entre Freud e Schopenhauer, evidenciando a clara influência do filósofo sobre o Psicanalista e concluindo que as teses fundamentais da psicanálise nascem de hipóteses desenvolvidas por Schopenhauer no início do século XIX (p. 191). O trabalho desse pesquisador traz também a referência específica aos quatro semestres de

Lidamos com uma estrutura em círculos concêntricos que, segundo o grau de importância e a frequência das referências, converge para um núcleo central. Desse ponto de vista, temos um **centro ideológico** fácil de ser detectado: é **Schopenhauer** (a referência mais rica em determinações). Em torno desse centro, uma série muito diversificada compreende tanto filósofos quanto usos contextuais.¹⁹

O mais surpreendente, neste sentido, mas talvez nem tanto, é que inclusive a crítica freudiana à filosofia resumida por Mezan é praticamente um sumário das opiniões de Schopenhauer a respeito da filosofia universitária e do consciencialismo filosófico. Crítica ao filisteu filosófico reproduzida também por Nietzsche alguns anos antes de Freud.

O autor da *Sobre a filosofia universitária* tinha uma idéia bastante precisa sobre o que seria a “verdadeira filosofia” e sobre o “papel do filósofo”. Para chegar ao estatuto da filosofia ele reflete sobre sua própria atividade e sobre o lugar que, como filósofo, ocupa em sua época. Para ele, a marca do discurso filosófico é a sua **incompletude**. À diferença da matemática e das ciências empíricas, a filosofia não é um saber pronto e acabado.

Disso resulta o problema da transmissão do conhecimento filosófico: é possível ensinar filosofia, mas não é possível ensinar a filosofar. Para Schopenhauer, a primeira tarefa do verdadeiro filósofo (*wirklicher Philosoph*) é a constituição de um pensamento próprio, o que se contrapõe à recepção passiva de sistemas filosóficos anteriores. Apenas aquele que pensa “por si” pode “iluminar os demais”.²⁰ Sem dúvida, esse é um ponto de vista que anula, ao menos parcialmente, a mencionada crítica de Freud aos filósofos.

A verdade desinteressada é o único objetivo do filósofo. Deveria afastar um pensador dos desvios obscuros da tendenciosidade. Schopenhauer diz que sua estrela-guia (*Leitstern*) foi “de modo sério” a verdade: “seguindo-a, precisei aspirar apenas à minha aprovação. (...) Obviamente não posso escapar dos erros (*Fehlern*) e fraquezas

estudo de medicina e a consideração de dois estudos de caso realizados por Schopenhauer no departamento de psiquiatria do hospital *Berliner Charité* (1911), que explicam o interesse do filósofo pela fisiologia e pela psicologia, especialmente sua tentativa de compreender os mecanismos da doença mental (p. 191). Seguindo a mesma linha deste comentário, MAGEE (*The philosophy of Schopenhauer*, 1989, p. 266) esclarece que Schopenhauer não era apenas um especulador, mas “um frequente visitante de hospitais psiquiátricos, onde pôde ter longas conversas com os internos, e voltava repetidas vezes para conversar com aqueles que lhe despertavam interesse particular” (p. 266). Essa observação alude às possíveis fontes empíricas da psicologia exposta em WWV. Schopenhauer não era apenas um pensador arguto desde um ponto de vista abstrato, como Freud e Lacan pensam, mas, pelo contrário, valorizava sobremaneira as fontes da experiência direta e utilizava conhecimentos de ciências naturais em seus desenvolvimentos teóricos. Magee percebe muitas semelhanças entre o filósofo e Freud, observando que “muitas das idéias que constituem o núcleo do freudismo foram originadas clara e completamente por Schopenhauer” (p. 283). Ele também expressa no mesmo lugar a opinião de que teria sido impossível para Freud manter-se independente da influência de Schopenhauer. A preocupação desses autores remete à atitude ambígua de Freud em relação ao conhecimento prévio da obra do filósofo, apesar de citações ocorrerem desde *A Interpretação dos Sonhos* (*Die Traumdeutung*, 1900), o livro inaugural da psicanálise.

¹⁹ ASSOUN, P. L., *Freud: A filosofia e os filósofos, segunda parte*, p. 133

²⁰ PP (D), *Apresentação*, p. VIII.

(*Schwächen*) necessariamente inerentes à minha natureza, como a qualquer outra; entretanto, não as multiplicarei com acomodações indignas (*unwürdige Akkomodationen*)”.

21

Para o filósofo, a verdade é problemática. Todo ser vivo manifesta um completo interesse pelos seus objetos de desejo, inclusive intelectuais e, por isso, a consciência tende a ser enganadora. De modo correlato, a linguagem é um instrumento narcísico. Para que a consciência veja o mundo, é preciso que se abstraia de si mesma: “O leitor sempre me encontrará no ponto de vista da reflexão (*Standpunkt der Reflexion*), isto é, da deliberação racional, nunca do ponto de vista da inspiração (*Inspiration*), chamada intuição intelectual (*Intellektuelle Anschauung*), ou do pensamento absoluto (*absolutes Denken*), cujos nomes mais corretos são: vazio intelectual (*Windbeutelei*) e charlatanismo (*Scharlatanerei*).”²²

Verdade e reflexão são conceitos interdependentes, que excluem a noção de um saber absoluto. Para Schopenhauer, isso exige uma volta a Kant, pois, ao contornarem as proibições impostas pela *Crítica da Razão Pura* os filósofos pós-kantianos não teriam respeitado os limites do conhecimento especulativo.

A exigência de liberdade e verdade no ensino da filosofia é um tema kantiano de 1798, exposto na obra *Conflito das faculdades*,²³ onde o filósofo caracteriza a filosofia como o lugar do pensamento crítico que se exerce livre e autonomamente. A ela caberia por à prova a verdade dos conhecimentos específicos ensinados aos jovens. No tempo de Schopenhauer, em contraste com o desejo de Kant, a faculdade de filosofia está subordinada às demais e aos interesses do estado e da religião estatal. Se há um conflito, já não se trata de uma luta entre faculdades, mas entre a “filosofia universitária” e a “verdadeira filosofia”.

À visão otimista de Kant, que propõe a faculdade de filosofia como lugar do pensamento crítico, contrapõe-se a visão dura de que a instância decisiva é o desejo ligado ao querer humano. O pensamento prático subordina o “professor de filosofia” ao Estado e ao sistema filosófico bem-aceito, o que faz também conivente com os dogmas e com o poder. Isto impede o florescimento de “verdadeiros filósofos” nas faculdades de filosofia.

Se não é possível achar um filósofo na faculdade de filosofia, como encontrá-lo? Um importante fator que identifica o “verdadeiro filósofo” é o seu uso da **linguagem**. Esta é

²¹ WWV, SW, p. 18. VR, p. 31.

²² *Idem*, p. 17. *Trad. cit.*, p. 30. Segundo o tradutor, a noção de “inspiração” se refere à Filosofia de Fichte e Schelling, enquanto a noção de “pensamento absoluto” pertence a Hegel.

²³ KANT, I. *Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

entendida como instrumento da verdade filosófica e como antídoto ao dogma. Ao utilizar os conceitos presentes na linguagem, ela não deve se tornar com isso uma mera abstração intelectual, o que estancaria o processo sempre provisório de generalização dos dados empíricos. O saber filosófico encontra seu limite no “porque” que transcende a experiência. Porém, pode tentar responder “o que é o mundo”. E é justamente em relação a essa tentativa que Nietzsche vai questionar Schopenhauer.

Schopenhauer critica Kant quando este define a filosofia como “ciência que partiria de meros conceitos”. Sua crítica mais enfática, no entanto, é contra as abstrações conceituais dos “sofistas” pós-kantianos. Para ele, a fonte da filosofia é a experiência interna e externa, que fixa os limites para o uso da razão. Mas, nesse sentido, não teria sido uma ousadia intelectual tentar decifrar o “enigma do mundo”?

Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche elogia Schopenhauer em sua existência como filósofo. Ele foi capaz de fornecer um exemplo e servir como modelo para os que pretendem educar-se. De acordo com o seu modelo, o autor das *Extemporâneas* também ironiza a filosofia universitária de seu tempo e a erudição desvitalizada dos professores de filosofia. Insiste no papel crítico da filosofia e no seu poder de transformação da ordem estabelecida.²⁴

Nietzsche constata, com Schopenhauer, que o objetivo do sistema educacional alemão do seu tempo é formar o homem erudito, o “filisteu da cultura”, que se caracteriza por viver “empanturrado de mil impressões de segunda mão”. A tarefa do filósofo, pelo contrário, é “chegar a si mesmo”: “A história erudita do passado nunca foi ocupação de um filósofo verdadeiro.” (*einen wahren Philosophen*).²⁵

O “si mesmo” a que Nietzsche se refere não é um mero “eu” gramatical, mas um constante cultivo de si. Ao invés de se submeter à erudição, o filósofo a utiliza como atividade apoiadora da experiência de criação de valores. Esta é fruto da confrontação constante com o mundo exterior e leva o pensamento adiante, num esforço de clareza feito de experiências efetivas que são reconhecidas como tais, e, além disso, passíveis de reinterpretção.

²⁴ Em concordância com Freud, ambos os filósofos vêem a filosofia próxima da arte, mas há uma diferença. Para Schopenhauer a arte proporciona uma visão objetiva que apreende a “verdade oculta” sob o mundo aparente. Para Nietzsche, essa “verdade” é criação e o artista-filósofo, ao contrário de ser um contemplador da verdade, é um criador ativo.

²⁵ KSA I, p. 416. OIN, p. 81.

A idéia de não apenas interpretar, mas de constantemente reinterpretar a realidade, expõe ao mesmo tempo a proximidade e os recuos estratégicos de Nietzsche em relação à Schopenhauer. Por trás da visão do “cavalheiro de olhar de bronze” da *Genealogia da Moral*, também elogiado em *A Gaia Ciência* pelo seu “duro senso dos fatos”, esconder-se-ia o pensador “ vaidoso” que atribuiria **sentido unívoco ao mundo**. Segundo Nietzsche, ele poderia ter criado cinco outros sistemas, tão verdadeiros e tão falsos quanto aquele expresso em *O Mundo como Vontade e Representação* como um “pensamento único”. Para Nietzsche, Schopenhauer era, afinal de contas, um “típico filósofo”. Segundo ROGER (1995), Nietzsche, com esta interpretação, “fechou o acesso a Schopenhauer há meio século”. O comentador sugere, com certa audácia, que o conceito de Vontade de potência deve muito à Vontade schopenhaueriana.²⁶ De fato, as analogias de pensamento sob o manto das críticas irônicas começam a ficar evidentes entre nós, na medida em que os estudos schopenhauerianos são retomados a partir dos próprios textos do autor.

Mas, será que o próprio Schopenhauer já não estava atento aos pontos de objeção ao seu pensamento? Com certeza. Segundo Cacciola (1994), existe uma tendência a interpretar certas sentenças do filósofo como dogmáticas.²⁷ Em essência, essa crítica aponta para a defesa schopenhaueriana da cognoscibilidade da “coisa-em-si”, na qual a Vontade aparece como um “dogma lapidar”: “Cada um encontra a si próprio como essa Vontade, na qual consiste a essência íntima do mundo”.²⁸ A crítica não procede porque o discurso sobre a Vontade resulta de um tipo especial de conhecimento que é limitado pela sua **incompletude**, pois em si mesma ela está fora do tempo e só pode ser percebida nos seus atos sucessivos. A crítica de Nietzsche já aparece em carta de Frauenstädt ao filósofo. Aquele argumenta que a Vontade não poderia ser a “coisa-em-si”, pois como tal não poderia ser negada ou suprimida. A réplica, de 21 de agosto de 1852, diz o seguinte:

Minha filosofia não fala jamais de uma **cucolândia das nuvens**, mas deste mundo, quer dizer, ela é **imane**nte, não-transcendente, ela capta o mundo presente como uma **tábua de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade)** e mostra sua conexão geral em toda parte. Ela ensina o que o fenômeno é e o que é a coisa-em-si. Esta é coisa-em-si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno – e este é fenômeno apenas em relação à coisa-em-si (nesta relação ela é o querer-viver).²⁹

Há uma dupla significação do mundo, ainda que persista uma incômoda oscilação entre “algo” incognoscível e uma “essência” imediatamente apreendida. Num mesmo lance

²⁶ ROGER, A. *Atualidade de Schopenhauer. Prefácio à Sobre o fundamento da moral*, p. XI.

²⁷ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 173.

²⁸ *WWW, SW*, I, p. 238. *VR*, p. 228.

²⁹ GB, p. 290. Traduzido por Maria Lúcia Cacciola.

persiste o “Schopenhauer crítico do conhecimento” e o “Schopenhauer metafísico da Vontade”.

O perspectivismo aparece mais claro quando Schopenhauer admite que nenhuma visão de mundo será falsa, desde que parta da apreensão intuitiva. Mas, se as verdades são unilaterais e, portanto, relativas, isto se deve à sua apreensão em conceitos. Dada a sua parcialidade, devem se complementar mutuamente, já que não significam necessariamente contradições.

O núcleo da crítica de Schopenhauer às filosofias localiza-se na obtenção de verdades a partir de cadeias dedutivas que esquecem a sua origem intuitiva. Disso resultam hipóteses transcendentais que tiram da filosofia sua autonomia. Nisto consiste com a visão de Nietzsche de que os filósofos costumam confundir o último e o primeiro e estabelecem, com isso, uma “metafísica da linguagem” (*Sprach-Metaphysik*):³⁰ “Os ‘conceitos mais elevados’ (*höchsten Begriffe*), isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como começo*”.³¹ O conhecimento imediato perde valor e o tênue conceito aparece com consistência e valor exagerados. Em suma, a mesma crítica do filósofo da Vontade.

A marca da filosofia de Schopenhauer é a imanência, o dado concreto e intuitivo. A afirmação do **corpo como o ponto certo** (*rechter Punkt*) a partir do qual é possível o conhecimento filosófico, marca a especificidade de seu pensamento, devido ao modo como desloca o centro das atenções da abstração conceitual para o dado empírico. Este deslocamento repercute no trabalho genealógico de Nietzsche, que busca as origens das realidades que surgem para o psiquismo como conceitos. E, naturalmente, leva água também ao moinho da Psicanálise de Freud.

Num fragmento de 1814, chamado *A tarefa da Filosofia*, Schopenhauer escreve que o alvo da filosofia e, portanto, do trabalho do filósofo, é traduzir a efetividade em linguagem conceitual, ou seja, “depois de separar o que se encontra na consciência, uni-lo em juízos”.³² Tal tarefa exige a consistência interpretativa, mas pressupõe o perspectivismo e a falseabilidade não-intencional.

Para Schopenhauer, portanto, a verdadeira filosofia e o papel do filósofo estão relacionados ao difícil esforço de conhecimento da experiência efetiva. A **incompletude** que é a marca do conhecimento da Vontade, repercute também no esforço de

³⁰ KSA, 6, p. 77. PCS F, p. 28.

³¹ *Idem*, p. 76. *Trad. cit.* p. 27.

³² HN I, p. 210.

esclarecimento da natureza humana, que depende um verdadeiro “trabalho de detetive”: a observação das reações imediatas, do detalhe quase imperceptível e das entrelinhas — o que significa literalmente abandonar o consciencialismo filosófico e passar a interpretar as sutilezas psíquicas inconscientes.

A elaboração e a exposição de um conhecimento filosófico requerem compreensão profunda de que este não é um saber pronto e acabado. Como se evidencia nos *Complementos*,³³ o conhecimento da unidade metafísica do mundo é circunscrito aos limites da representação. A partir de certo ponto, recaímos sempre no abismo insondável. Schopenhauer reconhece o limite do discurso em relação ao conhecimento e deste em relação ao mundo efetivo. Coerente com isto admite também a impotência da reflexão frente a muitos problemas colocados pela tese da “unidade (*Einheit*) da Vontade”.³⁴

A exigência de postura investigativa aparece na epígrafe dos *Parerga*: “Consagrar a vida à verdade” (*Vitam impedere vero*).³⁵ A verdade desinteressada deve ser o único objetivo do filósofo, a sua bússola, que o deveria afastar dos desvios obscuros da **tendenciosidade** que, em grande medida, são determinados pelas relações entre o psiquismo inconsciente e a consciência. A objetividade de um filósofo torna-se mais difícil de ser admitida como pressuposto depois que se revelam as marcas inconscientes do pensamento e o vínculo prático ao fundo da atividade intelectual ligada às tendências de satisfação dos *Triebe*.

Essa percepção de Schopenhauer é capital para manter o foco do interesse “especulativo” freudiano em torno dele:

Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores — **acima de todos**, o grande pensador Schopenhauer, cuja “Vontade” (*Wille*) inconsciente **equivale** aos instintos [*Triebe*] mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que **em palavras de inesquecível impacto**, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia **sexual**. A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo — a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental — sobre uma base *abstrato*,³⁶ mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atrai sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com **pavor**, diante do nome do grande filósofo.³⁷

³³ WWV, E. SW II, § 25, p. 418.

³⁴ *Idem*, p. 417.

³⁵ PP, SW IV, p. 6. Schopenhauer cita Juvenal, *Saturae* 4, 91.

³⁶ Conforme original.

³⁷ BN III, p. 2436

A citação estabelece o princípio de diferenciação percebido por Freud entre o Psicanalista e os filósofos: a prática clínica e suas exigências de mudança e encaminhamento de problemas práticos. Mas, na verdade, a diferença presumida é uma fronteira que simultaneamente interdita e solicita a passagem. Ela já é componente da investigação filosófica de Schopenhauer, que permite estabelecer, ao final, um pensamento único fundado na Vontade.

Mas, voltando ao comentário de Freud exposto na citação, o regime de **equivalência** percebido pelo Psicanalista vienense entre *Trieb* e Vontade (*Wille*) não sugere que a **conexão** é profunda?

Infelizmente, Freud não marca meticulosamente o paralelo. De fato, considerando-se a comunidade de interesses e percepções, é estranho que o Psicanalista alegue ter tão pouco trato com a filosofia de Schopenhauer, pois não é essa a impressão que a obra freudiana nos causa, como menciona Roger (1995).³⁸

No *Estudo autobiográfico* de 1925, portanto oito anos depois da citação anterior, reconhece as semelhanças conceituais, porém procura preservar o caráter paralelo das duas obras e com isto, garantir um lugar distinto à psicanálise:

O alto grau em que a psicanálise coincide com a filosofia de Schopenhauer — ele não somente afirma o **domínio das emoções** e a suprema importância da **sexualidade**, mas também estava até mesmo cômico do mecanismo da **repressão** — **não deve** ser remetida à minha familiaridade com seus ensinamentos. **Li Schopenhauer muito tarde em minha vida.**³⁹

Freud procura marcar uma diferença de campos que, anteriormente, já fora estabelecida por Schopenhauer em *Sobre a Vontade na natureza* (1835).⁴⁰ A proximidade admitida se dá no âmbito do encontro entre **perspectivas diversas**, que é também o que Schopenhauer postula em relação à posição de pesquisador empírico que o Psicanalista precisa ser, ele comprova a tese metafísica, pois, sem querer, fornece-lhe as suas provas físicas. O filósofo sugere que pode ocorrer a situação em que, excepcionalmente, “um pesquisador, particularmente perspicaz e atento no domínio da física”, chegue a lançar,

³⁸ ROGER, A. *Atualidade de Schopenhauer*. In: FM, p. IX.

³⁹ FREUD, S. *Um estudo autobiográfico* (1925), trad. de C. M. Oiticica, p. 71.

⁴⁰ FM, p. XXIII. Cacciola menciona a opinião de Hübscher, para quem, desde os escritos de juventude, Schopenhauer “teria posto as ciências da natureza a serviço de sua metafísica da vontade e só num escrito tardio, *Sobre a vontade na natureza*, teria partido dos fatos da ciência para daí elevar-se até a metafísica. O objetivo desse escrito é a confirmação da doutrina da vontade pelas descobertas das ciências naturais, e a chancela *a posteriori* das ciências serviria como resposta ao descrédito de Schopenhauer aos filósofos de profissão”.

“secretamente, um olhar por detrás da cortina.”⁴¹ Do ponto de vista da correlação entre o filósofo e o Psicanalista, trata-se do que está por trás das representações conscientes.

Mas essas duas menções ao nome do filósofo não são as únicas. Elas começam na *Interpretação dos sonhos* (1900), obra inaugural da Psicanálise. Não há nada parecido com um estudo sistemático do autor. Ainda que pontuais, as menções são muito precisas e têm o sentido geral de corroborar as teses de Freud. Pelo que diz Freud, o responsável pela seleção do material foi Otto Rank, pois Freud não se sentia muito à vontade com a proximidade da Filosofia, especialmente porque, naquela época, isso soava como uma acusação contra a Psicanálise: “O Dr. Otto Rank proporcionou-me valiosa assistência na seleção do material adicional”.⁴²

A primeira dessas menções é característica e está no primeiro capítulo, na parte que discute o sentido moral dos sonhos. O nome de Schopenhauer é evocado para rebater os autores que dizem que os ditames da moralidade não têm lugar nos sonhos: “Em total desacordo com essas opiniões, encontramos declarações como as de Schopenhauer, de que qualquer pessoa que apareça num sonho age e fala em completo acordo com o seu caráter”.⁴³ Sem dúvida a citação é inaugural, do ponto de vista da demarcação de territórios entre Consciente e Inconsciente, precisamente com a intenção de admitir a existência de uma atividade psíquica expulsa da personalidade consciente do sonhador.

A segunda citação, ainda no primeiro capítulo, em meio a uma cascata de referências, expressa a relação entre os sonhos e as doenças mentais: “Schopenhauer chama os sonhos de loucura breve e a loucura de sonho longo”.⁴⁴ A correlação entre sonho e loucura pressupõe uma possibilidade de interpretação dos estados psíquicos e de sua lógica de funcionamento.

A terceira referência aparece no capítulo 6, no texto sobre a elaboração secundária. Ela apresenta um caráter diferente, pois se refere ao sonho de Silberer (autor admirado por Freud e citado diversas vezes nesta obra) acerca da transformação dos pensamentos em imagens, onde o que se destaca é o estado subjetivo da pessoa que pensa e não o assunto abordado. Como se trata de uma citação de Silberer, a referência é apenas indireta, mas expõe a presença de Schopenhauer na cultura alemã da época: “Uma tarde, estava deitado em meu sofá, sentindo-me extremamente sonolento; mesmo assim, forcei-me a pensar num

⁴¹ WN, SW III, p. 323.

⁴² TD, p. 15.

⁴³ *Idem*, p. 83.

⁴⁴ *Idem*, p. 107.

problema filosófico. Queria comparar as concepções de Kant e Schopenhauer sobre o tempo”.⁴⁵ Mais tarde, em 1919 este problema retornará como veremos, no momento em que comentarmos as concepções do próprio Freud sobre o tempo e a intemporalidade.

Em 1909, há uma referência curiosa no texto sobre *o Homem dos Ratos*. Trata-se de uma nota de rodapé que alude ao processo repressivo na neurose obsessiva. Expõe que o pensamento recalcado não é de fato desconhecido pelo neurótico, mas é mantido à parte do processo consciente. Desse modo há duas classes de conhecimentos e pode-se dizer que a pessoa conhece os seus traumas (não os esqueceu) e, igualmente, não os conhece (ignora o seu significado), pois o afeto se desvincula da representação correspondente. E, nesse ponto, intervém a lembrança de Schopenhauer, citado como exemplo: “Os garçons que serviam Schopenhauer no restaurante em que este costumava comer o ‘conheciam’, em certo sentido, numa época na qual Schopenhauer era desconhecido fora de Frankfurt, mas não no sentido ao qual hoje nos referimos quando falamos do ‘conhecimento’ acerca de tal filósofo.”⁴⁶ A referência é bastante gratuita, por um lado, já que intervém de modo absolutamente desnecessário no contexto da obra, mas, por outro, é muito precisa, se considerarmos que um ano antes Rank já havia mostrado a Freud o trecho de Schopenhauer no qual o filósofo desenvolve o conceito de Recalque. O ato falho se configura, pois a lembrança que intervém não é nada aleatória, apesar das aparências.

Há também outra nota de rodapé adicionada à *Interpretação dos sonhos* em 1914, portanto na época de *Totem e tabu*, que fala de uma engenhosa superinterpretação do mito de Édipo baseado em “trecho de uma das cartas de Schopenhauer”,⁴⁷ citada sem as referências, como infelizmente é comum no tocante às menções ao autor de *O Mundo*.

Em 1913, em *Totem e Tabu*, a referência vem centrada na leitura da *Metafísica da morte* dos *Complementos* de 1844, e diz respeito à interpretação dos atos obsessivos: “Sempre que consegui penetrar o mistério, descobri que a desgraça esperada era a morte. Schopenhauer disse que o problema da morte se encontra no começo de toda filosofia e já vimos que a origem na crença em almas e demônios, que constitui a essência do animismo, remonta à impressão que é causada nos homens pela morte”.⁴⁸

Na sua *História do movimento psicanalítico*, de 1914, Schopenhauer é citado acerca do conceito de repressão: “O que o filósofo de Danzig diz [Em *O Mundo*] sobre a

⁴⁵ *Idem*, p. 487.

⁴⁶ SA VII. BN II, p. 1461.

⁴⁷ SA II. TD, p. 263.

⁴⁸ BN II, p. 1802.

resistência à aceitação de uma idéia penosa coincide tão completamente com o conteúdo do meu conceito de repressão, que uma vez mais devo só à minha falta de leituras a chance de poder fazer uma descoberta”. Segundo Freud, foi Rank quem mostrou o trecho de *O Mundo*, provavelmente em 1908. Freud continua: “Entretanto, outros leram o trecho e passaram por ele sem fazer essa descoberta e talvez o mesmo tivesse acontecido a mim se na minha juventude tivesse tido mais gosto pelas leituras filosóficas”. Novamente, Freud lança mão de Rank como embaixador no reino da Filosofia. Alega inocência em relação aos temas filosóficos, embora saibamos que em seus tempos de estudante era entusiasta da Filosofia. Freud, em função do vínculo com a ciência, manteve esse “impulso filosófico” recalcado em sua obra anterior a 1920. Porém, a partir de *Além do princípio de prazer*, assume o mal-disfarçado interesse “especulativo”.

Merecem também menção os já citados trechos de *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, de 1917, e de *As resistências contra a psicanálise*, de 1925, novamente sobre a questão da sexualidade: “A significação incomparável da vida sexual havia sido proclamada pelo filósofo Schopenhauer em uma passagem intensamente marcante”.⁴⁹ A passagem em questão, na opinião de Strachey, no *Apêndice* ao texto, é um trecho dos *Complementos*, no capítulo *Vida da espécie (Leben der Gattung)*, ao qual voltaremos mais tarde, e que trata do caráter e da força do desejo sexual, além de expô-lo sublimado na linguagem e no conjunto das atividades humanas.

No texto *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, em nota acrescentada em 1917, o nome de Schopenhauer é citado a respeito de uma lembrança de um leitor de Freud e escritor chamado Storfer, correlacionada a um ato falho cometido diante de um livreiro. Ele troca o nome Eduard Hitschmann, autor de um livro sobre a teoria das neuroses de Freud, pelo nome do filósofo Eduard Hartmann e se pergunta se a troca se deu apenas pela semelhança entre eles: “Minha primeira associação foi a lembrança de uma declaração que ouvi certa vez do professor Hugo von Mettztz, admirador entusiástico de Schopenhauer, que dizia aproximadamente o seguinte: ‘Eduard von Hartmann é um Schopenhauer mal-interpretado, um Schopenhauer virado pelo avesso’. A tendência afetiva que havia determinado a formação substitutiva para o nome esquecido fora, portanto: ‘Ora, provavelmente não haverá grande coisa nesse Hitschmann e em sua exposição resumida. Ele deve estar para Freud assim como Hartmann para Schopenhauer’.”⁵⁰

⁴⁹ *Idem*, p. 2804.

⁵⁰ BN I, p. 830.

No prefácio à quarta edição dos *Três ensaios para uma teoria sexual*, de 1905, acrescentado em 1920, Freud menciona Schopenhauer como precursor no que se refere à teoria sexual: “Já faz um bom tempo que o filósofo Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida seus feitos e interesses são determinados por aspirações sexuais – o sentido corriqueiro da palavra -, e, parece incrível que todo um mundo de leitores tenha conseguido banir de sua mente, de maneira tão completa, uma advertência tão impressionante!”.⁵¹ A referência é bastante eloquente e diz respeito ao tema crucial dos *Três ensaios*, livro que, na opinião de Strachey (1949)⁵² é uma das mais significativas e originais de Freud para o conhecimento humano. A referência denota a leitura e o reconhecimento da correspondência com Schopenhauer. Certamente esta nota foi acrescentada no contexto das suas leituras de 1919, ano em que Freud se aproxima extraordinariamente das teses do filósofo de Frankfurt.

Nesse momento, ocorre um forte vínculo especialmente no que concerne ao tema da circularidade do querer-viver e do *Todestrieb*. Aliás, nesse sentido, o testemunho de Freud é claro, pois para ele, Schopenhauer surge como interlocutor privilegiado no campo filosófico: “Para a minha velhice escolhi o tema da morte. Defrontei-me com uma noção notável baseada em minha teoria dos impulsos (*Triebe*) e agora preciso ler todo tipo de coisa a ela pertinente, por exemplo, Schopenhauer, **pela primeira vez**. Mas não o leio com prazer.”⁵³

Esse desprazer é interessante, pois Freud se refere com entusiasmo a Schopenhauer em outros momentos. A questão parece estar ligada a dois fatores: a) Às dificuldades alegadas pelo Psicanalista em relação à sua inaptidão para a filosofia e ao vínculo com ela; b) Ao tema da morte, pois, nesse momento, Freud já passou por perdas pessoais importantes e por uma Grande Guerra. De fato, temos aí a evocação do esforço que Freud associa a toda leitura filosófica, mas também do caráter doloroso das teses descobertas.

É evidente que o que vemos em *Além do princípio de prazer* não se situa mais na ordem da simples confirmação de teses, de empréstimos técnicos, ou da menção ocasional aos temas “duramente conquistados” pela Psicanálise. Trata-se de uma opção generalizada por um modo de reorganização do campo teórico.⁵⁴ A consequência prática desse movimento abrangente envolvendo Psicanálise e Filosofia é a substituição do dualismo

⁵¹ SA V, p. 46. ESB VII, p. 127.

⁵² ESB VII, p. 120.

⁵³ FREUD, S. *Freud/ Lou Andreas-Salomé – correspondência completa, carta de 25 . VIII.1919*, p. 133.

⁵⁴ ASSOUN, P. L., *Freud: A filosofia e os filósofos*, tradução de Hilton Japiassu, p. 185.

entre sexualidade e conservação, e a adoção do dualismo *Eros/Tânatos* ou, dito de modo equivalente, a divisão da *força (Kraft)*, da libido, entre *Trieb de vida* e *Trieb de morte*. Nessa concepção, o *Trieb* de morte, antes sequer considerado, torna-se *Trieb originário*, pois Freud retoma a tese schopenhauereana do **conflito** entre os graus superiores e inferiores de objetivação da Vontade. Trata-se da referência às **forças inorgânicas**, que aparecem nos organismos superiores escravizadas às **forças orgânicas**: “A hipótese do conflito explica a tendência da Vontade para graus superiores de objetivação. Ao mesmo tempo a resistência das formas vencidas indica a perpetuação do combate e o caráter provisório da vitória”. No organismo humano, grau mais elevado da objetivação da Vontade, “os graus inferiores continuam atuantes, já que têm direitos anteriores à mesma matéria.” Nesse sentido, saúde e doença expressam no organismo a mesma desunião da Vontade que está expressa na multiplicidade do mundo fenomênico, sob uma aparente harmonia de plano.⁵⁵

Em *Jenseits* tudo se passa como se a menção a Schopenhauer fosse uma espécie de digressão em meio a outras referências que aparecem de acordo com os movimentos do texto, fazendo o papel de simples confirmação das teses da psicanálise na obra de um filósofo:

Devemos ousar identificar nessas duas orientações dos processos vitais [processos assimilatório/construtivo e dessimilatório/destrutivo] as duas moções pulsionais, as pulsões [*Triebe*] de vida e as pulsões de morte? Mas há outra coisa que não podemos ignorar: sem percebermos, aportamos na filosofia de Schopenhauer, para quem a morte seria “o resultado propriamente dito” da vida e, neste sentido, sua finalidade, enquanto a pulsão sexual [*Sexualtrieb*] seria a encarnação da vontade de viver.⁵⁶

Freud parece se abrir à filosofia através de um pequeno comentário, para depois retomar seu rumo próprio e sua própria palavra. A referência à metafísica de Schopenhauer fornece a formulação que permite enunciar a tese metapsicológica de modo sintético e como que corroborando o que Freud diz a partir da autoridade do filósofo. A tese metafísica não tem propriamente valor de prova forte no texto, mas de ilustração, como que fornecendo outro rosto para o que está sendo visto e elaborado em *Além*. Segundo Mezan (1982), o texto afirma “o caráter transcendental da pulsão [*Trieb*] de morte”, uma vez que “nenhum sistema específico tem a seu cargo a efetivação dessa finalidade pulsional: trata-se do fundamento dos outros fenômenos, e não mais um entre eles.”⁵⁷

⁵⁵ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p.65-6.

⁵⁶ SA III, p. 259. OP II, p. 171.

⁵⁷ MEZAN, R. *Freud: A trama dos Conceitos*, p. 262.

Assoun (1976), em contrapartida, prefere dizer que Freud precisa se defrontar com a tese monista junguiana de 1910 acerca da libido (um problema que perdurou, portanto, por quase dez anos), reafirmando a exigência dualista sob um prisma novo. A oposição não é mais como antes entre a libido (os *Triebe* sexuais) e um domínio exterior à libido (os *Triebe* de conservação), mas “entre os dois modos opostos da libido: a) A **afirmação** da libido sob forma das pulsões de vida; b) Outra forma da libido, simétrica à precedente, mas que, paradoxalmente, visa a certo prazer, a um além do princípio de prazer (como o atesta a **compulsão à repetição**): são as pulsões de morte”,⁵⁸ cuja função é **negar** e desunir aquilo que *Eros* uniu. É de fato um querer-morrer, como uma polaridade oposta ao querer-viver, que pode aparecer isoladamente na forma, por exemplo, de agressividade, mas na maior parte das vezes aparece já amalgamada aos processos vitais: Todas as moções dos *Triebe* constituem tais uniões ou alianças dos dois tipos fundamentais de *Triebe*. Desse modo Freud preserva o seu dualismo em outros termos, tornando a sua explicação do fenômeno da vida totalmente **simétrica** ao modo como Schopenhauer articula as mesmas relações.

Por último, resta mencionar a 32^a das *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise, A Angústia e a Vida dos Impulsos (Triebe)*, de 1933, novamente em um trecho acerca do tema do desamparo psíquico frente à morte. Após comentar sobre a destrutividade, sobre a hipocrisia do moralismo otimista e sobre a compulsão à repetição, isto é, sobre a natureza conservadora dos *impulsos*, o Psicanalista escreve: “Talvez os senhores venham a sacudir os ombros e dizer: ‘Isto não é ciência natural, é filosofia de Schopenhauer!’ Mas, senhoras e senhores, por que um pensador ousado não poderia ter entrevisto algo que depois se confirma por intermédio de uma pesquisa séria e laboriosa?”

⁵⁹ Esse simultâneo movimento de aproximação, no campo ideológico, e afastamento, no campo epistemológico se relaciona com a dificuldade de preservar a necessidade de um conteúdo de natureza filosófica. Trata-se da tentativa de filiar a Psicanálise a uma *Weltsanschauung* científica, conforme a última das *Novas Conferências*, de modo a manter a respeitabilidade da “jovem ciência” e simultaneamente, mantê-la aberta às novas possibilidades de compreensão dos fatos da clínica: a natureza inconsciente dos processos

⁵⁸ ASSOUN, P. L. *Freud: A filosofia e os filósofos*, tradução de Hilton Japiassu, p. 189.

⁵⁹ ESB, XXII, p. 109.

psíquicos, os mecanismos especiais a que estes obedecem e as forças de impulso que neles se expressam.⁶⁰

É bastante desconcertante o modo como Freud apresenta sua leitura de Schopenhauer, pois tudo novamente não passaria de uma antecipação filosófica comentada como uma simples digressão em meio às teses psicanalíticas.

Assim se dá também em *Ansiedade e vida do Trieb*, onde Freud reafirma a sua nova tese da dualidade *Eros* e *Tânatos* e em seguida, como que prevenido um ataque, defende-se dizendo:

Ora, os impulsos [*Triebe*], nos quais **acreditamos**, dividem-se em dois grupos – os impulsos eróticos, que buscam combinar cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e os impulsos de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica desses dois procedem os fenômenos da vida que chegam ao fim com a morte. Talvez os senhores venham a sacudir os ombros e dizer: ‘Isto não é ciência natural, é **filosofia de Schopenhauer!**’ Mas, senhoras e senhores, por que um **pensador ousado** não poderia ter entrevisto algo que depois se confirma por intermédio de uma pesquisa séria e laboriosa? Ademais, não há nada que já não tenha sido dito, e coisas parecidas tinham sido ditas por muitas pessoas, antes de **Schopenhauer**. E mais, o que estamos dizendo não é nem mesmo Schopenhauer autêntico. Não estamos afirmando que a morte é o único objetivo da vida; não estamos desprezando o fato de que existe vida, assim como existe morte. Reconhecemos dois impulsos básicos, e atribuímos a cada um deles a sua própria finalidade.⁶¹

Curiosamente, ao contrário do que o Psicanalista vienense imagina, o sentido da referência a Schopenhauer precisaria ser também acrescido pela referência à **complementaridade**, exatamente como o próprio Psicanalista postula naquele momento: “Nascimento e morte, dois acidentes que pertencem igualmente à vida; eles se equilibram mutuamente; são mutuamente a condição um do outro.”⁶² Ou seja, de acordo com o que está escrito na *Metafísica da morte*, a semelhança é maior do que a suposta por Freud.

Se o filósofo não postula um impulso de morte em sentido próprio, ainda assim diz que os resíduos do corpo e o envelhecimento são antecipações da morte, sendo esta apenas secreção à segunda potência, um excremento da Vontade, e, portanto, apenas parte da estrutura maior que engendra a vida individual. A circularidade, no âmbito das forças supra-individuais, torna o medo da morte tão absurdo quanto seria o medo de nascer.

Lacan (1991), em geral leitor atento de Freud, desvaloriza indevidamente o vínculo entre este e Schopenhauer em relação ao *Todestrieb*. Ao explicar que a tendência de retorno ao inanimado, em Freud, esconde a realidade do *Trieb* como “**vontade de**

⁶⁰ ESB, XV, p. 239.

⁶¹ ESB XXII, p. 109. BN III, p. 3161.

⁶² WWV, SW I, p. 381. *VR*, p. 358.

destruição direta”, pede imediatamente que o termo “vontade” não seja associado ao nome do filósofo de Frankfurt: “Não dêem absolutamente relevância ao termo vontade. Qualquer que seja o interesse que a leitura de Schopenhauer, por sua ressonância, pôde ter despertado em Freud, não se trata de nada que seja da ordem de uma *Wille* fundamental”.

63

O comentário do Psicanalista destaca corretamente uma diferença, ao dizer que a Vontade de Schopenhauer é una e essencial do ponto de vista do Em-si, mas ignora sua excisão do ponto de vista físico ou fenomênico, e que a Vontade, segundo o filósofo, não é nenhum fundamento. Se, por um lado, o sentido do comentário chama a atenção para o dualismo freudiano, ao mesmo tempo escamoteia as relações entre as teorias do *Todestrieb* freudiano e a metafísica da morte. Lacan literalmente não percebe que em ambos os casos a **destruição** e o **retorno ao inorgânico** são igualmente parte indissociável da efetividade, na forma de um conflito primordial entre tendências ao mesmo tempo antagônicas e complementares.

Sobre este tema, Cacciola (1995) comenta que “a interpretação da Vontade em Schopenhauer que privilegia seu aspecto uno, deixando de lado o **caráter de luta e discórdia**, é que foi responsável pela tendência da filosofia contemporânea em ampliar a dissociação entre Schopenhauer e Nietzsche, como é o caso em Deleuze, e entre Schopenhauer e Freud, como se dá em Lacan”.⁶⁴ A autora observa que o Psicanalista francês confunde a Vontade com um fundamento absoluto, “como um **substrato real da representação**, não suscetível de determinação através do conflito,”⁶⁵ e é por isso que ele recusa a existência de afinidades entre a metafísica da morte de Schopenhauer e a noção de *Todestrieb* de Freud. No entanto, “a afirmação do querer-viver contrapõe-se positiva e autonomamente à morte e à própria negação da Vontade”, ficando claro então que, para a intérprete, a afinidade é maior do que o próprio fundador da psicanálise testemunhou em sua obra oficial. Segundo Cacciola, “a atitude afirmativa guarda sua independência e especificidade para quem for capaz de aceitar a vida com todas suas vicissitudes.”⁶⁶

Além disso, a aproximação entre Schopenhauer e Freud no âmbito da teoria do *Trieb* “não anula suas diferenças, marcadas por suas destinações específicas.”⁶⁷ Segundo ela, a filosofia de Schopenhauer está próxima dos afetos e desejos humanos, mas ainda assim

⁶³ LACAN, J. *O Seminário, livro 7, A ética da psicanálise*, p. 259.

⁶⁴ CACCIOLA, *As pulsões/ A Vontade e a Pulsão em Schopenhauer* (1995), p. 61.

⁶⁵ *Idem*, p. 61.

⁶⁶ *Idem*, p. 62.

⁶⁷ *Idem*, p. 63.

pretende ser uma “verdade cosmológica e existencial”, enquanto que a psicanálise, apesar da metapsicologia e de sua referência especulativa, “volta-se para o mundo humano e suas relações, dominada pela preocupação terapêutico-científica”.⁶⁸

Logo se vê que o reconhecimento de Freud em relação às antecipações de Schopenhauer não anula as diferenças entre os autores, que, ainda por cima, são hipertrofiadas por medo do vínculo com a Filosofia.

Uma ilustração da alteridade de pontos de vista, que passa pelas destinações dos discursos, está na *Metafísica do amor sexual* (1844), onde o filósofo da Vontade vai sugerir que o instinto sexual e os *Triebe* ligados à sexualidade genital adulta são correlatos do “querer-viver”. Por isso ultrapassariam o sentido da existência individual, colocando uma dobra do sujeito no plano metafísico do gênero humano, cujo sentido é dinamicamente inconsciente e não visa felicidade individual, a não ser como um artil para a perpetuação da humanidade. O propósito consciente é suplantado pelo objetivo inconsciente equivalente ao querer da espécie. A partir desse quadro que expõe a excisão da consciência, a individuação marcada pela sexualidade e pela morte corresponde a um triplo sofrimento relacionado ao desejo: a) Aquele que corresponde ao período em que o desejo permanece insatisfeito; b) satisfeito o desejo, o sofrimento que resulta da percepção de uma nova falta e c) caso o indivíduo realize a sua missão fundamental, a perpetuação da espécie, nasce um novo ser, que também será envolvido nos ardis do querer, sofrendo e fazendo sofrer. O círculo vicioso do querer schopenhaueriano, para quem o sofrimento é o fundo de toda a vida, é derivado da percepção da atividade constante da Vontade, do permanente deslizar do desejo pelos signos de satisfação.

Essa articulação que leva da sexualidade ao querer metafísico serve como advertência de que, para Freud, Schopenhauer não consegue superar a idiossincrasia filosófica, pois “os fatos têm por finalidade última e inseparável induzir conclusões metafísicas explicitamente enunciadas” no texto.⁶⁹ Tais conclusões seriam, por exemplo, a indestrutibilidade de nosso ser em si, a colocação da essência do homem no âmbito da espécie e do sofrimento como pano de fundo da individuação.⁷⁰ De acordo com *Além do*

⁶⁸ *Idem ibidem.*

⁶⁹ ASSOUN, P. L., *Freud: A filosofia e os filósofos, segunda parte*, p. 185.

⁷⁰ Freud vai acrescentar a esta noção de sofrimento a idéia de satisfação. Se o sofrimento é também satisfação dos *Triebe*, ocorre um arranjo ou deslizamento entre prazer e desprazer. Segundo LACAN (1964, p. 158), “o que temos diante de nós, em análise, é um sistema onde tudo se arranja, e atinge seu tipo próprio de satisfação”. Para o Psicanalista francês, “sofrer demais é a única justificativa de nossa intervenção” e “é no nível da pulsão que o estado de satisfação deve ser retificado”. LACAN, J. *O Seminário*, Livro 11, tradução citada, p. 158.

princípio de prazer, Freud parece separar dessas teses apenas o que permite pensar sobre as questões clínicas às quais está vinculado como Psicanalista.

Se o vínculo do inconsciente com os *Triebe* e o controle das representações já está enunciado na filosofia de Schopenhauer, resta problemático o caráter teleológico da idéia da “espécie” animal, que determina que a reprodução seja o alvo inconsciente do indivíduo sexualizado. Este, iludido pelo querer inconsciente, pensa escolher o objeto amoroso a partir de um gosto e de uma finalidade conscientes.

Aquilo que para Schopenhauer é um dos ardis da vontade, isto é, a escolha objetal, está para o campo da psicanálise freudiana como uma determinação que não possui conexão direta com a finalidade biológica. Não há em Schopenhauer nada que nos remeta à gênese da sexualidade e da genitalidade como em Freud, a partir de **fases de desenvolvimento**, que se recobrem e se comunicam. Este é um pensar clínico que sugere que a energia específica da sexualidade e seus modos de circulação pelo corpo orgânico vão introduzir modificações no psiquismo individual que não garantem levá-lo a uma sexualidade **reprodutiva**. Na verdade, o que ocorre é a utilização de uma tese de Schopenhauer (a de que os objetos deslizam diante de um mesmo querer ao qual não podem satisfazer) é deslocada para entender, num sentido oposto, a fixação a determinados objetos, e, a partir daí, explicar as variações de alvo da sexualidade.

Como veremos no capítulo sobre Freud, os *Triebe* parciais infantis atuam na idade adulta proporcionando prazer preliminar subordinado à sexualidade genital. Esses *Partialtriebe* também presentes na sexualidade adulta, demonstram que a genitalidade reprodutiva não é sequer necessária do ponto de vista da organização da libido, como no caso do fetichismo, ou da sodomia.

Freud, além disso, ao longo do desenvolvimento de sua obra, tenderá a colocar os *Triebe* do *Eu*, ligados à conservação, como um desenvolvimento gradual do psiquismo, em contraste aos *Triebe* parciais, originalmente auto-eróticos e inconscientes. Desse modo não há coincidência entre o narcisismo (que é a **percepção** do Eu como **objeto sexual**) e os *Triebe* do Eu (que representam os **investimentos de objeto** ligados à **conservação**). Esse aumento de complexidade resulta do manejo dos problemas clínicos, como o da agressividade e o da culpabilidade, e da pressão exercida sobre a psicanálise no sentido de dar respostas quanto ao esclarecimento das teses anteriores do próprio Freud, relacionadas ao Complexo de Édipo e à sexualidade infantil, motivos de escândalo e de ostracismo intelectual nos primeiros tempos. As modificações teóricas ocorrem na medida em que

uma gama maior de problemas é contemplada, e quando surgem divergências conceituais dentro do próprio movimento psicanalítico.

Na ótica de Schopenhauer, o *Trieb* tornou-se importante, porque através dele ficou estabelecido o representante psíquico da atividade fisiológica da Vontade, cuja expressão geral é o próprio organismo. O que Freud parece acrescentar à equação schopenhauereana é uma natural sobrevalorização do tema do *Trieb* em função da clínica. O redimensionamento do conceito na teoria tinha a finalidade de mantê-la no âmbito da representação e do dualismo. A psicanálise, ao se deparar com o *Trieb*, designa através dele este elemento fronteiro com a metafísica do qual Freud se aproxima como metáfora ou princípio explicativo do fenômeno. Essa parece ser a natureza da relação mediada pelo conceito e que permite ao Psicanalista se manter no campo da discussão sobre a natureza do psiquismo e seu funcionamento. Por isso o cuidado em afirmar a heterogeneidade dos domínios e o desconhecimento da metafísica da qual não necessita, mas que lhe faz eco ao “confirmar suas teses”.

Se Freud apesar das diferenças parece encontrar em Schopenhauer um interlocutor fundamental, o que se dá em relação a Nietzsche?

Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intuições amiúde concordam, da forma mais surpreendente, com os laboriosos achados da psicanálise, por muito tempo foi evitado por mim, **justamente por isso mesmo**; eu estava menos preocupado com a questão da prioridade do que em manter minha mente desimpedida.⁷¹

Novamente Freud nos surpreende, pois se existe tanta familiaridade assim, como se deu conta disso sem uma leitura cuidadosa de Nietzsche? Aquilo que parece tão similar a Nietzsche está relacionado aos *Triebe*?

Em sua autobiografia intelectual, Nietzsche observa que a leitura de seus escritos revela um “psicólogo sem igual” e de que essa deva ser a “primeira constatação” de um bom leitor.⁷² Desse modo, constata-se que a psicologia, na opinião dele, é um dos operadores centrais de seu pensamento, muito embora não o único. Segundo Brobjer (1995), as genuínas apercepções de Nietzsche em psicologia, suas discussões nesse âmbito, constituem “uma parte integrante e fundamental de sua filosofia. Quem deixa de reconhecer isso, deixa de compreender o pensamento de Nietzsche”.⁷³ Segundo Kauffmann (1978), são poucos os comentadores clássicos que deram relevância à

⁷¹ FREUD, S. *Um estudo autobiográfico*. Tradução de C. M. Oiticica, p. 71.

⁷² PCS H, p. 58.

⁷³ BROBJER, T. *Nietzsche's Ethics of the Character*, p. 56.

importância da psicologia no pensamento genealógico de Nietzsche, o que lhe pareceu surpreendente: “Porém, ainda mais espantoso é que ninguém se espanta com isso”.⁷⁴ Segundo Kauffmann, um dos primeiros que reconheceram o mérito de Nietzsche foi Freud: “Talvez porque fosse necessário ser outro psicólogo sem igual para saber isso”. Em 1908, a Sociedade Psicanalítica de Viena dedicou uma série de Encontros para discutir Nietzsche, e, em especial, *Ecce Homo*. Na ocasião, Freud comenta que “o grau de introspecção atingido por Nietzsche nunca foi atingido por nenhum outro, e é provável que não venha a ser atingido novamente”.⁷⁵ Jones, biógrafo de Freud, segundo Kauffmann, recorda que Freud disse várias vezes que Nietzsche havia chegado a um conhecimento de si mesmo maior do que qualquer um que já tivesse vivido ou viesse a viver. E Jones, que não tinha especial apreço pelo autor de *Aurora*, complementava dizendo que vindo do primeiro “explorador do inconsciente” isso era de fato um grande cumprimento.⁷⁶ De qualquer modo, Tudo isso contrasta com a afirmação de Freud acerca do desconhecimento a respeito da obra de Nietzsche. As outras citações encontradas na obra talvez nos ajudem a esclarecer essa relação.

A primeira delas, como no caso de Schopenhauer, ocorre no capítulo 6 de *A Interpretação dos Sonhos* (1900), repetida literalmente em *Sobre os Sonhos* (1901) e fala dos processos de superação do recalque, através de deslocamentos e condensações, como uma “tresvaloração”⁷⁷ de todos os valores psíquicos: “O fato é que ocorre uma completa ‘transposição de todos os valores psíquicos’ (*Umwertung aller psychischen Werte*) entre o material dos pensamentos oníricos o sonho”.⁷⁸ Desse modo, o trabalho do sonho não apresenta a devida correspondência entre as representações e os afetos recalcados a elas vinculados, alterando continuamente esses valores para escapar da censura onírica. Freud lança uma nota, não reproduzida na edição brasileira estudada, onde esclarece que o

⁷⁴ KAUFFMANN, W. *Nietzsche als der erste Grosser Psychologe*. In: Nietzsche Studien 7, p. 262. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. O tradutor cita Kauffmann e testemunha igualmente esse espanto em *Nietzsche como psicólogo* (2006), p. 9. Giacóia comenta que apesar de Nietzsche ser avesso a convicções, estava convencido de que a psicologia devia ser tratada como a senhora das outras ciências, “na medida em que por ela passaria o caminho que conduz aos problemas fundamentais do espírito”.

⁷⁵ FREUD, S. In: *Minutes* (1967), p. 31f.

⁷⁶ KAUFFMANN, W. *Discovering the mind*, II, p. 49.

⁷⁷ “Tresvalorar” é a tradução utilizada por Paulo César de Souza, para a expressão encontrada em *Além do bem e do mal*, no aforismo 46, sobre a natureza do cristianismo. Naquela que é a mais fiel tradução de Nietzsche até agora publicada no Brasil, Rubens Rodrigues Torres Filho usa o termo “transvaloração”. Nietzsche utiliza a expressão “*Umwertung der Werte*”. Em *Ecce Homo* ele explica a expressão exatamente como um deslocamento de perspectivas (*Por que sou tão sábio*, I). O termo “*psychischen*” é acrescentado por Freud. O lapso de tempo entre 1900 e 1908 já é suficiente para demonstrar o conhecimento e entusiasmo de Freud a respeito de Nietzsche, muito embora o conhecimento remonte aos tempos de faculdade de medicina, conforme FONSECA, E. *Corpo e mundo em Schopenhauer e Freud, Introdução*. Curitiba: UFPR, 2003.

⁷⁸ SA II, p. 327. TD, p. 326.

“*Leitmotiv*” da luta de Nietzsche contra o cristianismo expressa metaforicamente o que ocorre na superação da censura onírica, que está baseada na ordem moral das identificações do sonhador.

No capítulo 7 da mesma obra, ao falar sobre o conceito de regressão, Freud escreve que por trás da infância do indivíduo é visível uma imagem da infância filogenética (*phylogenetische Kindheit*), e acrescenta: “uma imagem do desenvolvimento da raça humana”, do qual o desenvolvimento do indivíduo é, de fato, uma “repetição abreviada” (*beeinflusste Wiederholung*), influenciada pelas circunstâncias fortuitas da vida. Em seguida, diz ser possível calcular quão apropriada é a asserção de Nietzsche de que, “nos sonhos, acha-se em ação alguma primitiva relíquia da humanidade que agora já mal podemos alcançar por via direta”;⁷⁹ e podemos esperar que a análise dos sonhos nos “conduza a um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que lhe é psiquicamente inato.”⁸⁰ A identificação ao pensamento nietzschiano é clara e demonstra leitura e compreensão dos aforismos 12 e 13 de *Humano, demasiado humano* do qual foi extraída parte da citação e que se intitula exatamente “*A lógica do sonho*”. A forma de compreender a herança arcaica da humanidade através do sonho mais tarde será utilizada, em *Totem e Tabu*, para explicar também o pensamento animista e a crença na percepção imediata.

O nome de Nietzsche aparece mais uma vez em 1911, em *O caso Schreber*, desta vez em função de um paralelo com a questão da perda do pai, que é uma identificação bastante clara também em relação ao *Caso Schopenhauer*, cujo pai se suicidou. Freud diz que o sol é símbolo sublimado do pai. Para exemplificar, cita tanto o caso de um paciente que perdera o pai muito cedo e estava sempre procurando redescobri-lo no que era “grande e sublime” na natureza, como também o hino de Nietzsche, encontrado na terceira parte do *Zarathustra*, chamado *Antes do amanhecer* (*Vor Sonnenaufgang*). Este constituiria expressão do mesmo anseio, já que Nietzsche também perdeu o pai muito cedo.⁸¹

No texto *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho analítico*, de 1916, há uma nova referência, desta vez no que diz respeito aos criminosos por autopunição. Após, considerar as exceções, isto é, aqueles que não desenvolveram inibições morais e aqueles

⁷⁹ O mesmo sentido dela pode ser entrevisto nos aforismos 54 e 59 de *A Gaia Ciência*.

⁸⁰ SA II, p. 524. TD, p. 528.

⁸¹ FREUD, S. Tradução brasileira de José Octavio de Aguiar Abreu, p. 66. Há que se perguntar (por simples curiosidade, pois essa análise da personalidade dos filósofos não é tema do presente trabalho), nesse sentido, em que medida a busca filosófica de Schopenhauer e Nietzsche não encontraria justamente nesse ponto um traço de identificação comum, e no sentido do “educador”, se Schopenhauer não teria desempenhado função paterna sublimada no caso de Nietzsche.

que consideram sua ação justificada, fala que a maioria dos outros criminosos, aqueles para os quais medidas punitivas são realmente criadas, a motivação para o crime poderia ser a culpa inconsciente e, desse modo, evoca Nietzsche: “Um amigo chamou minha atenção para o fato de que o ‘criminoso em consequência de um sentimento de culpa’ também já era do conhecimento de Nietzsche.” Diz que “a preexistência do sentimento de culpa e a utilização de uma ação a fim de racionalizar esse sentimento cintilam diante de nós nas máximas de Zarathustra ‘Sobre o Criminoso Pálido’. Deixemos para uma futura pesquisa a decisão quanto ao número de criminosos que devem ser incluídos entre esses ‘pálidos’.”⁸²

Em *Psicologia de grupo e análise do Eu*, de 1921, a referência aparece na décima parte, no texto *O Grupo e a horda primeva*, onde Freud menciona os vínculos entre os membros, em contraste com a situação do pai, que era livre. Os atos intelectuais deste eram fortes e independentes, mesmo no isolamento, e sua vontade não necessitava do reforço de outros. O Eu desse pai apresentava poucos vínculos libidinais; ele não amava ninguém, a não ser a si próprio, ou a outras pessoas, na medida em que atendiam às suas necessidades. Aos objetos, seu Eu não dava mais atenção que o estritamente necessário. Nesse ponto intervém a comparação com além-do-homem, pois Freud diz que esse pai era ele próprio, no início da história da humanidade, “o ‘além-do-homem’ que Nietzsche somente esperava do futuro. Ainda hoje os membros de um grupo permanecem na necessidade da ilusão de serem igual e justamente amados por seu líder; ele próprio, porém, não necessita amar ninguém mais, pode ser de uma natureza dominadora, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente. Sabemos que o amor impõe um freio ao narcisismo, e seria possível demonstrar como, agindo dessa maneira, ele se tornou um fator de civilização”.⁸³ A recusa nietzschiana ao afeto da compaixão teria precisamente esta origem. Todo o caráter da psicologia de grupo fica então identificado ao tipo escravo, enquanto a psicologia individual fica conectada ao tipo aristocrático e à potência sexual livremente desenvolvida.

Nesse ponto Freud pondera e oscila entre as influências de Nietzsche e Schopenhauer. Para ele não é desejável uma afirmação excessivamente unilateral, pois isso põe em risco a fina camada de civilização que possuímos, muito embora não sejamos também capazes, sem que isso acarrete em extremo prejuízo, de sublimar toda a nossa potência.

⁸² BN III, p. 2428.

⁸³ BN III, p. 2597.

Devemos nos deter também sobre o que é dito em *O Eu e o Isso* (1923).⁸⁴ Este é considerado por Strachey o último dos grandes trabalhos teóricos de Freud. Ele oferece uma descrição da mente e de seu funcionamento que, à primeira vista, poderia ser nova e até mesmo revolucionária, caso a obra não fosse antecipada em seus aspectos fundamentais pelos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação*.⁸⁵ Em verdade, todos os escritos psicanalíticos publicados após esta obra portam a marca inequívoca dos seus efeitos, pelo menos com relação à terminologia. Ela carrega em si, além do substrato schopenhaueriano, uma série de *insights* e novas sínteses que se originam de trabalhos anteriores e, às vezes, muito anteriores.

Além de Schopenhauer, os precursores do atual quadro geral da mente foram sucessivamente o *Projeto* de 1895 (Freud, 1950a), o Capítulo VII de *A Interpretação de Sonhos* (1900a) e os artigos metapsicológicos de 1915. Neles os problemas do funcionamento da estrutura psíquica foram inevitavelmente considerados, embora com acento variável sobre os dois aspectos da questão. O acidente histórico de que a psicanálise tivesse sua origem em vinculação com o estudo da histeria conduziu imediatamente à hipótese da repressão (ou, mais geralmente, da defesa) como função mental. Isto, por sua vez, conduziu a uma hipótese topográfica — a uma representação da mente incluindo duas partes, uma reprimida e outra repressora. Isso é correlato à hipótese schopenhauereana considerada por Nietzsche em todas as suas formulações posteriores, muito embora de certa maneira, não reconheça, como Freud, a importância e a extensão da presença schopenhauereana em seu texto, o que faz deles estranhos irmãos em relação ao pai simbólico comum.

A expressão “*das Es*” (o Isso), como o próprio Freud explica, derivou-se, em primeira instância, de Georg Groddeck, médico que clinicava em Baden-Baden, que recentemente se ligara à psicanálise e por cujas idéias largas Freud sentia muita simpatia. Groddeck, por sua vez, parece ter recebido “*das Es*” do seu próprio professor, Ernest Schweninger, médico alemão bem conhecido, de uma geração anterior. Entretanto, como Freud também indica em seu texto, o uso da palavra certamente remonta a Nietzsche. De qualquer modo, o termo foi adaptado por Freud a um significado diferente e mais preciso que o de Groddeck. Ele esclareceu e em parte substituiu os empregos mal definidos dos

⁸⁴ SA V, p. 273.

⁸⁵ ZENTNER (1995), *Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse*, p. 87.

termos anteriores “o inconsciente”, e “o inconsciente sistemático”, como veremos adiante, no capítulo específico sobre Freud.⁸⁶

A posição com referência a “*das Ich*” é muito menos clara. O termo, naturalmente, estivera em uso familiar antes dos dias de Freud, mas o sentido preciso que ele próprio atribuiu em seus escritos anteriores não deixa de ser ambíguo (o curioso é que a tradução inglesa de Strachey para *Ich* [*Ego*] era também originariamente uma expressão utilizada por Nietzsche). Parece possível detectar dois empregos principais: um em que o termo distingue o Eu de uma pessoa como um todo (incluindo, talvez, o seu corpo) das outras pessoas, o “eu corporal”, e outro em que denota uma região específica da mente, caracterizada por atributos e funções especiais, isto é, o Eu como estrutura psíquica. Foi neste segundo sentido que ele foi utilizado na elaborada descrição do “Eu” no primitivo “Projeto” de Freud, de 1895,⁸⁷ e é neste mesmo sentido que é empregado na “anatomia da mente”, em *O Eu e o Isso*.

A referência específica ao *Es* em Nietzsche se refere ao primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* (1886), aforismo 17. Nesse breve texto, Nietzsche faz uma crítica à noção de sujeito. Ele diz, nesse aforismo, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero. Assim, seria um “falseamento da realidade efetiva” dizer: “o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”. Isso pensa. (...) Mesmo com ‘isso pensa’ já se foi longe demais, já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo”.⁸⁸ Esse uso corresponde ao conceito de “metáfora adequada” utilizado por Freud para descrever a teoria dinâmica, ao tratar da delicadeza do funcionamento psíquico, no qual a noção de “Eu”, como vimos, assume diversos estatutos, mas em nenhum deles é equivalente do psíquico, muito pelo contrário. A relação sujeito-objeto fica confinada, em ambos os autores, assim como em Schopenhauer – para quem a atividade não requer agente no sentido gramatical da palavra –, ao caráter de abstração conceitual e simulacro de agente de uma ação qualquer, eminentemente com função descritiva e que, no fundo, não equivale a nada de real. Em Schopenhauer a atividade não requer o agente, pois somos

⁸⁶ Segundo SOUZA (1982, p. 226), em nota de sua tradução de *Além do bem e do mal*, a partícula *Es* tem uma infinidade de usos: “Trata-se de um pronome pessoal que com frequência atua impessoalmente. Corresponde ao inglês *it* e ao latim *id*. Seu emprego mais simples é aquele em que substitui um termo ou toda uma frase, seja como sujeito, seja como objeto”. (...) Em geral o *Es* traduz impessoalidade e indeterminação. A menção do *Es* de Groddeck por Freud vem acompanhada da seguinte nota: “O próprio Groddeck deve ter seguido o exemplo de Nietzsche, no qual comumente se encontra esse termo gramatical para designar o que é impessoal e, por assim dizer, necessário por natureza em nosso ser”.

⁸⁷ ESB (1950a), I, seção 14.

⁸⁸ PCS D, p. 23.

“agidos” por forças fora do controle da consciência. O psiquismo é uma “estrutura social de impulsos e afetos” (*Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*), como escreve Nietzsche no aforismo 12 do mesmo capítulo, que fala na crença em um “atomismo da alma”, isto é, o consciencialismo, combatido pelos três autores, cada um à sua maneira.

Com a exceção de algumas poucas aparições não consideradas relevantes para este trabalho, mencionamos tudo o que Freud diz diretamente a respeito de Nietzsche em sua obra escrita.⁸⁹

Com a implosão da noção de sujeito como “sujeito da consciência” ou como “eu gramatical”, abre-se um campo de debates especialmente instável, devido à defesa, nos três autores, de um psiquismo inconsciente quantitativo-dinâmico. Este expressa uma força intensa e desejante, em relação à qual a consciência é mera “qualidade psíquica”, “efeito secundário”, “parte analítica”, o que na opinião dos detratores é, muitas vezes, uma ofensa à dignidade humana.

Se considerarmos as citações de Freud sobre os dois filósofos, percebemos que um aspecto relativamente pouco estudado pelos comentadores de Schopenhauer e Nietzsche abre um grande canal de aproximação desses autores com a psicanálise. Trata-se, justamente, do conceito de *Trieb*, assunto desta tese. O que faremos nos capítulos subsequentes é tentar situar esse conceito no contexto das três diferentes obras e extrair consequências que nos permitam retomar e levar adiante a reflexão sobre este tema freudiano fundamental.

⁸⁹ Há algumas repetições do que já foi exposto, como na conferência 31 das *Novas Conferências*. Há também menções do nome de Nietzsche em relatos dos pacientes de Freud, por exemplo, o *Homem dos Ratos* (acerca do aforismo 68 de *Além do bem e do mal*). A última referência de Freud na obra escrita ocorre por ocasião da morte de Lou-Andreas Salomé. É justificada pelo contato íntimo da Psicanalista e escritora com o filósofo.

Primeiro capítulo - O conceito de *Trieb* em Freud

“Tudo que é da ordem do *Trieb* coloca a questão da sua plasticidade e também de seus limites.”
LACAN, J. *A Ética da psicanálise*⁹⁰

1. A genealogia do *Trieb*

O termo alemão *Trieb* é antigo. É empregado, há séculos, “na linguagem corrente, bem como nas linguagens comercial, religiosa, científica e filosófica”⁹¹ e seus “usos variados” se “fertilizam mutuamente”.⁹² Há claramente um núcleo de sentido para a palavra a partir das descrições dicionarizadas, nas quais encontramos os seguintes elementos principais a ela vinculados: as noções de “propulsão”, “ímpeto”, “aguilhoamento”, “tendência à ação” e “movimento”.

No dicionário *Deutsches Wörterbuch*, sucesso editorial no final do século XIX, o termo aparece com grande riqueza de sentidos e exemplificações. No atual *Duden* e também no verbete sobre o *Trieb* do *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, de Hanns (1996), aparecem empregos muito variados, seja como verbo (*treiben*) ou como substantivo (*Trieb*): Agente propulsor, força interna que impele ininterruptamente para a ação, ímpeto perene, tendência, inclinação, instinto, impulso, força inata de origem biológica dirigida a certas finalidades, ânsia, pressão rumo a um objeto definido, vontade intensa. Na botânica, designa o broto que nasce do caule; como verbo indica a ação de tanger o gado ou encurrular a caça; na física, o processo mecânico de propulsão, no sentido de força motriz; na técnica da artilharia, é sinônimo de tiro. Na linguagem literária e filosófica do século XVII aparece como propulsor externo, estímulo, compulsão, coerção, como *Instintus Divinus*, força de sentido, objetivo, motivo; na filosofia e psicologia do século XVIII tem, no mais das vezes, o sentido de “*Instinct*” e designa as moções primitivas e naturais. O termo é também utilizado para a nomeação de *Triebe* determinados, associados a uma atividade (em grande parte inconsciente) e a um tipo específico de satisfação, como em “*Äusserungstrieb*” (*Trieb* de expressar) e “*Nachahmungstrieb*” (*Trieb* de imitar).⁹³

⁹⁰ LACAN, J. Seminário 7, *A Ética da Psicanálise*, tradução de Antonio Quinet, p. 120.

⁹¹ HANNS, L. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Termo *Trieb*, p. 339.

⁹² *Idem ibidem*.

⁹³ HANNS, L. *A teoria pulsional na clínica de Freud*, p. 30-1.

Também Souza (1999) refere-se ao vocábulo como sendo de uso corrente e aponta para a sua “notória polissemia”. Em geral, sugere que a palavra tem o sentido de “impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade”.⁹⁴ O verbo “*treiben*” é citado por seus usos coloquiais como “impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, animar, ocupar-se ou dedicar-se a algo, ter relação sexual, brotar, germinar”.⁹⁵

Para Hanns (1996), das descrições do vocábulo resultam quatro situações ou dimensões entrelaçadas, que, partindo do contexto orgânico mais geral, desembocam no contexto singular do organismo biopsíquico particular:

1) O *Trieb* manifesta-se na natureza em geral: é “um princípio geral do ser vivente”, uma “grande força que impele”, tendo como “campo de investigação” a metafísica; 2) Paradigma biológico: é uma força “que se manifesta biologicamente”, colocando em ação os seres de cada espécie” através da ação de “estímulos ou impulsos nervosos”; 3) Fisiologia: é representado por “estímulos e sensações que se manifestam no corpo somático do sujeito, como se da biologia da espécie algo brotasse nele e o aguilhoasse”; e, também, 4) Psicologia inconsciente e consciente: algo que “se manifesta para o sujeito, fazendo-se representar ao nível interno e íntimo, como se fosse sua vontade ou imperativo pessoal”.⁹⁶

É flagrante nessa tentativa de organizar o turbilhão de sentidos do *Trieb*, a omissão do *Trieb inorgânico* schopenhaueriano, objeto de investigação da Metafísica da natureza e metapsicológica (em função da introdução da tese da compulsão à repetição), onde o *Trieb* aparece como correlato das forças naturais físico-químicas, como, por exemplo, **atração** e **repulsão**. Do mesmo modo ignora o **sentido regressivo** do *Trieb* ao inorgânico que Freud elabora amplamente em *Além do Princípio de Prazer* e representa um grande encontro deste autor com metafísica da morte de Schopenhauer, fazendo lembrar a metáfora dos mineiros de *Sobre a Vontade na natureza*.⁹⁷

⁹⁴ SOUZA, P. C. de. *As palavras de Freud*, p 244-5.

⁹⁵ *Idem*, p 245.

⁹⁶ HANNS, L. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Termo *Trieb*, p. 339. A mesma descrição aparece ligeiramente modificada em *A Teoria pulsional na clínica de Freud*, p. 32.

⁹⁷ A presença de Schopenhauer em *Além do princípio de Prazer* é evidenciada em cartas a Anna Freud e Rank. Segundo GUBRICH-SIMITIS (1995), no começo de maio de 1919, Freud anuncia a conclusão de um “rascunho” que pretendia enviar para Ferenczi. Um pouco mais tarde, a 10 de julho de 1919, Freud estava

Em todo o caso, ao comentar os quatro níveis de manifestação do *Trieb* na natureza, Hanns (1995) vai deixar margem para ambiguidade no contexto das forças naturais. No primeiro nível, o *Trieb* é “uma grande força que impele”, que o autor pressupõe que esteja já conectada ao orgânico, pois acima, na mesma página já havia dito: “força impelente que se manifesta em todos os níveis de existência dos seres vivos.”⁹⁸ Não é considerada pelo comentador aqui citado o apoio e conflito dos diversos graus de exposição da Vontade estabelecido por Schopenhauer e adotado por Freud depois em suas próprias teses. Em Freud, o inorgânico e o orgânico apresentam também um conflito semelhante, que é ponto de origem da vida e dos organismos e determina a posição do *Todestrieb* como *Trieb* originário, o que explica, para Freud, as tendências de **repetição**, que equivalem ao retorno da matéria viva ao estado inorgânico originário dentro de um círculo vital.

2. O termo *Trieb* e as traduções da obra freudiana

Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei, das hab ich wohl erfahren.

[...] Es ist dolmetschen keineswegs eines jeglichen Kunst.⁹⁹

A palavra *Trieb* resulta da fusão de dois termos mais arcaicos, *trip* (o que impele) e *trift* (o que é impelido). Hanns (2004) comenta que a complexidade de sentidos que o

“muito cansado, mais ainda, irritado, corroído por uma raiva impotente”. Decidira corrigir e dar acabamento a *Além do Princípio do Prazer* em Badgastein, lugar agradável e de temperatura amena no verão. Já no dia 21 de julho ele escreveu à sua filha Anna, com o humor mais sereno, dizendo que o manuscrito evoluíra: “Há muita coisa sobre a morte nele, mas infelizmente, sem literatura e sem experiência prática, dificilmente se consegue dizer algo definitivo sobre o assunto”. De qualquer modo, pouco tempo depois, ele conseguiu fazer algo para minimizar a primeira das carências mencionadas, pois escreveu a Anna citando a **valiosa ajuda fornecida pela leitura da obra de Schopenhauer, que lhe fora enviada por Rank**. No final de setembro, depois das férias, Ferenczi veio a Viena para uma abundante troca de idéias. Provavelmente no centro das discussões estavam os temas biológicos e as publicações especializadas⁹⁷ - não só para a fundamentação das especulações de Freud no *Além*, mas, também, para o esclarecimento das idéias “metabiológicas”, ou seja, “paleobiológicas” de Ferenczi. GUBRICH-SIMITIS, Ilse. *De volta aos textos de Freud: dando voz aos documentos mudos*, p.192/3.

⁹⁸ HANNIS, L. *A teoria pulsional na clínica de Freud*, p.32

⁹⁹ “Bem pude saber que classe de arte e trabalho é traduzir. [...] Traduzir não é uma arte que qualquer um domine.” LUTERO. *Sendbrief vom Dolmetschen/Circular acerca del traducir*. In: F. Lafarga (ed.) (1996): *El Discurso sobre la Traducción en la Historia. Antología Bilingue*, Barcelona: EUB. Trad. de Pilar Estelrich, p.128

termo adquiriu ao longo de séculos provém dessa dupla raiz, o que por sua vez resulta na **impossibilidade** de encontrar um equivalente adequado em português.¹⁰⁰

O vocábulo alemão é utilizado em Schopenhauer, Freud e Nietzsche com grande frequência e apresenta em todos eles uma plasticidade de usos extraordinária, que corresponde à afirmação de Hanns de que os sentidos do termo envolvem a “filosofia da natureza, a biologia, a fisiologia, a mecânica, os sentimentos e afetos ou os desejos”.¹⁰¹ É devido a esses usos dicionarizados que Freud escreve em *A questão da análise leiga* que o *Trieb* é “uma palavra pela qual muitas línguas modernas invejam o alemão”.¹⁰²

Nossos três autores souberam como ninguém tirar partido da riqueza semântica do termo, assim como da notória possibilidade de formar compostos. Entre os três, aliás, Nietzsche é o que mais faz uso dessa possibilidade, e Schopenhauer o que faz o uso mais austero, optando, no mais das vezes, por sua forma simples. Em qualquer caso, porém, tal característica do *Trieb*, em seus usos substantivos e atributivos, faz com que uma tradução uniforme por um único termo equivalente seja uma missão virtualmente impossível. Nesse sentido, admito com Souza (1999), que “**dificilmente chegará a haver consenso**”.¹⁰³

A absoluta falta de consenso faz com que as traduções do *Trieb* para o português variem de acordo com o autor. Os tradutores brasileiros de Schopenhauer e Nietzsche costumam utilizar o termo **instinto**, com forte conotação biológica, ou o termo **impulso**, que, por estar mais ligado à noção de força impelente e, portanto, ao *Drang* (*ímpeto, pressão*), necessita ter seu uso expandido para abarcar todo o conjunto de noções tradicionais, somadas ainda aos usos específicos dos dois filósofos. Também é utilizado, em certos casos, o termo **pulsão**.

A discussão da psicanálise em torno da tradução do vocábulo encaixa-se perfeitamente nos termos de Schopenhauer, devido à distinção precisa que o autor faz entre os termos *Instinkt* e *Trieb*, parecendo, portanto, inadequada a tradução do *Trieb* como instinto. Quanto a Nietzsche, a situação é menos clara que em Schopenhauer e Freud, pois

¹⁰⁰ HANNS, L. *In: OP I*, p. 138.

¹⁰¹ *Idem ibidem*.

¹⁰² ESB XX, p. 228. GW XIV, p. 227.

¹⁰³ SOUZA, Paulo César de. *As palavras de Freud*, p. 245.

este filósofo interpola muitas vezes as duas palavras. Isto é, em sua própria obra muitas vezes se refere ao *Trieb* como um *Instinkt*.¹⁰⁴

Freud só admite a interpolação dos termos ao comentar as obras alheias ou então como uma concessão, ao revisar a tradução inglesa de Strachey e a espanhola de Ballesteros, admitidas pelo Psicanalista vienense. É bem provável que nisto resida justamente a consideração da tradição plural do termo instinto na ciência e na filosofia, assim como uma intenção de permitir a aclimação da tradução ao idioma e à cultura do tradutor, como também ocorre em relação às traduções latinizadas dos termos *Ich (Ego)*, *Überich (Superego)* e *Es (Id)*.¹⁰⁵

No que se refere à tradução de sua obra, a admissão do termo “Instinct” por Strachey, autor da tradução e das notas da *Standard Edition*, não é nem um pouco pacífica já na sua gênese. Anteriormente, Strachey traduzia o termo por “Drive”¹⁰⁶ e após uma extensa e desagradável polêmica com Ernst Jones — na qual este impõe seu pensamento no que se refere ao controle terminológico da *Edição*—, acabou adotando “Instinct”. Tal palavra, na opinião de muitos críticos de língua inglesa é inadequada. Os comentadores, dos quais o nome mais conhecido é Bettelheim, consideram essa decisão, assim como a biologização da tradução inglesa, no mais uma obra de méritos inquestionáveis, desastrosa. Tal fato é registrado por Souza (1999), que omite a referência direta a Gubrich-Simitis (1995), de onde esta informação provém.

¹⁰⁴ GIACOIA JR, Oswaldo. *O conceito de pulsão em Nietzsche*. In: *As Pulsões*, p. 79. O testemunho de Giacoia é importante para: 1) Caracterizar a questão da terminologia: “Não se estabelece na filosofia de Nietzsche um emprego sistematicamente diferenciado dos termos *Trieb* (pulsão) e *Instinkt* (instinto)...” 2) Expor o curioso ostracismo ao qual foi relegado injustamente Schopenhauer e sua metafísica da natureza: “... tal como ocorrerá **posteriormente** na psicanálise freudiana”. Giacoia parece crer que esta foi uma tarefa levada a cabo por Freud e pela zoologia do século XX.

¹⁰⁵ Na primeira vez em que surgiu a expressão “superego” [*Überich*], na tradução editada por Brentano, de A. P. Maerker: “*Super-Ego*”, Freud pretendia acrescentar uma nota de pé-de-página que seria bastante interessante, tendo em vista as críticas aos latinismos da tradução Strachey: “Tornou-se costumeiro na literatura psicanalítica inglesa substituir-se os pronomes ingleses “I” e “it” pelos latinos “Ego”, e “Id”. No alemão eles são “*Ich*”, “*Es*” e “*Überich* [Eu, Isso e Supereu]”. GUBRICH-SIMITIS, Ilse. *De volta aos textos de Freud: dando voz aos documentos mudos*, p. 241.

¹⁰⁶ Note-se que o termo inglês “drive” foi proposto por Strachey anteriormente como a tradução mais próxima de *Trieb*, por derivar da mesma raiz etimológica. Desde a publicação da correspondência entre James e Alix Strachey sabemos que ambos não estavam satisfeitos com a escolha dessa e de outras palavras, uma decisão de Ernest Jones, ansioso por uma uniformização da terminologia inglesa de Freud; ver a carta de James Strachey de 09 de outubro de 1924 e a de Alix Strachey de 10 de janeiro de 1925 (Strachey e Strachey, 1986, p. 83 e p. 176, ver também Steiner, 1991, p. 376.)

Em seu livro *Zurück zu Freuds Texten*¹⁰⁷, a organizadora da *Deutsche Studien Ausgabe* (idealizada e proposta por Strachey) revela muitos detalhes interessantes acerca do tema.

Segundo a autora, o livro de Bettelheim *Freud and Man's Soul* (1982) foi impresso primeiramente na forma de artigos na *New Yorker*. Nele, como se pode ver também pela tradução brasileira, o autor faz, numa retórica contundente, o julgamento dos tradutores ingleses, especialmente de James Strachey.

Através da transmissão cientificista e medicinalizada dos textos originais, eles teriam corrompido o projeto humanístico de Freud concernente ao indivíduo comum, e escrito propositalmente em linguagem corriqueira:

Não duvido de que os tradutores ingleses de Freud quiseram apresentar seus escritos ao público tão fielmente quanto possível — em função do quadro de referência dentro do qual desejavam que ele fosse entendido. Quando Freud parece ser mais impenetrável ou mais dogmático em tradução inglesa do que no original alemão, estar falando mais sobre conceitos abstratos do que a respeito do próprio leitor, e mais acerca da mente (*mind*) do homem do que de sua alma (*soul*), a explicação provável não é leviandade ou negligência por parte dos tradutores, mas um desejo deliberado de perceber Freud estritamente dentro do quadro de referência da medicina e, possivelmente, uma tendência inconsciente para se distanciarem do impacto emocional daquilo que Freud procurou transmitir”.¹⁰⁸

Argumentos semelhantes aos de Bettelheim, porém diferenciados sob alguns aspectos, foram também apresentados paralelamente por outros autores.¹⁰⁹ Realmente, Brandt (1961-6) já havia antecipado pontos importantes dessa crítica nos anos sessenta,¹¹⁰

¹⁰⁷ GUBRICH-SIMITIS, Ilse. *De volta aos textos de Freud: dando voz aos documentos mudos*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995. Curiosamente, a Imago, que editou o livro da autora, é a responsável pela ESB, que, não contente com as dificuldades da tradução inglesa, produziu uma versão filologicamente incorreta para o português, que peca principalmente pela falta de unidade terminológica. Apenas recentemente, através de uma tradução em curso (foram publicados três volumes), calcada justamente na *Edição de Estudos Alemã*, sob a condução de Luiz Hanns, procurou-se corrigir este atentado. No entanto, o público brasileiro, em geral não familiarizado com o alemão, tem em mãos uma edição vertida do inglês, sem unidade lógica ou filológica. No livro de Bettelheim consta a seguinte nota do tradutor Álvaro Cabral: “Seria desnecessário lembrar que, na medida em que a edição brasileira das *Obras Completas* de Freud se baseou exclusivamente na *Standard Edition*, as críticas aqui formuladas pelo autor do texto à tradução inglesa são obviamente estendidas à edição brasileira derivada desse texto” (p. 7). No entanto, a nota omite a discordância interna do léxico freudiano vertido para o português por diversos tradutores, ao contrário da edição inglesa, que ao menos apresenta uma unidade de termos.

¹⁰⁸ BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*, p. 46.

¹⁰⁹ Ver, sobretudo, MAHONY, 1982, e ORNSTON, 1982. *Apud* GUBRICH-SIMITIS, p. 11.

¹¹⁰ *Apud* GUBRICH-SIMITIS, p. 11.

quando Strachey ainda vivia, e antes do fechamento da *Standard Edition*. Ele percebeu que na tradução inglesa, em comparação aos textos originais, foram mais enfatizadas características estruturais estáticas do que elementos processuais; no lugar das palavras alemãs com carga afetiva foram usados, frequentemente, termos técnicos ingleses, neutros, ou até latinizados. Mas suas objeções, embora fundamentadas, não tiveram muita repercussão na época. Vale lembrar que é sempre possível recorrer como contra-argumento o uso frequente das línguas grega e latina na literatura científica alemã. Mas, nesse caso, não se trata do movimento intrínseco ao texto de Freud, que em geral, apesar de seu interesse pelas línguas arcaicas, não faz disso uma tendência geral em relação aos conceitos que utiliza.¹¹¹

A tendência de Freud é a diversidade de composição, ao contrário do que nos mostram “as” *Edições Standard*. Alguns textos são efetivamente “claros e rudes como as dissertações de um físico”, como constatou Muschg (1975) no texto *Freud als Schriftsteller (Freud como escritor)*.¹¹² A Edição *Standard* inglesa como que toma um aspecto do estilo freudiano e o impõe à obra inteira.

Para Gubrich-Simitis (1995), as discussões sobre a tradução mais adequada dos conceitos freudianos levaram, em muitos casos, “a um aprofundamento da compreensão de âmbitos teóricos inteiros”. Justamente quando não há equivalente na língua da tradução, busca-se por formulações alternativas, com o intuito de “vasculhar em dimensões latentes o significado da expressão original”.

A autora faz um interessante comentário a respeito dos leitores de Freud que, como Bettelheim, utiliza o alemão como língua nativa: as variações ou pluralidade de sentidos não costumam ser notadas habitualmente “pelo leitor da língua alemã que, diante do texto original, não se encontra nessa estranha e excêntrica posição questionadora”. Segundo Gubrich-Simitis, “seria desejável que nos próximos anos surgissem novas traduções, mesmo que sejam somente de obras isoladas a que os próprios críticos se dedicassem em seu trabalho mais direto, absorvente, com os textos de Freud.”¹¹³ Este é, em grande

¹¹¹ Sobre a forma e função da cultura clássica na obra de Freud, e especialmente sobre o interesse desse autor pelas línguas e culturas antigas, consultar a tese: TRAVERSO, Paola. “Psyche ist ein griechischen Wort”... — *Forme e funzioni della cultura clássica nell’opera di Sigmund Freud*. Wuppertal (2000), p. 177-9.

¹¹² MUSCH, 1975 (1930), p.14. *Apud* Gubrich-Simitis, p. 12.

¹¹³ GUBRICH-SIMITIS, I. *De volta aos textos de Freud: dando voz aos documentos mudos*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995, p. 12/3.

medida, o argumento que **justifica**, de um modo mais amplo, o interesse filológico de nossa própria pesquisa.

A organizadora da *Studien Ausgabe* comenta uma citação de Laplanche sobre os críticos de traduções – “ninguém propõe nada” – dizendo que ela é válida não apenas para os tradutores, mas também “para a maioria dos críticos das edições”. Segundo ela, “ninguém se dá ao trabalho de ao menos informar-se, em detalhes, sobre os motivos que até o presente momento impediram a criação de uma edição histórico-crítica do texto original”.¹¹⁴

Complemento essa observação mencionando que um dos grandes méritos da nova edição brasileira de Hanns (2004-2007) se deve às suas notas originais, que apontam os dilemas e alternativas de tradução. É interessante que ele não tenha tido contato com as traduções de Nietzsche realizadas por Souza e de Schopenhauer realizadas por Cacciola e Barboza, onde a palavra *Drang* é traduzida por *impeto*, e em geral não são utilizados os termos admitidos por ele: *pressão*, *afã* ou *ânsia*, para os quais procura uma alternativa.¹¹⁵

Outra característica curiosa da tradução de Hanns é a **reprodução** do dilema clássico da psicanálise entre os termos “instinto” (tendência inglesa) e “pulsão” (tendência da psicanálise francesa), ignorando a possibilidade de utilização do termo **impulso** igualmente difundida entre tradutores de Nietzsche e Schopenhauer, apesar de ser igualmente incompleta.

O termo **pulsão** (*pulsion*) é um neologismo formado a partir da exclusão do prefixo “*im*” da palavra **impulsão** (*impulsion*). Laplanche (1989), tradutor francês de Freud, defensor do termo *pulsion* no *Vocabulário da Psicanálise*,¹¹⁶ tende a acentuar o valor do objeto, e conseqüentemente da linguagem, ao contrário do tradutor inglês Strachey, que adota uma terminologia biológica ligada ao aspecto orgânico do *Trieb*. A opção de Laplanche é contraditória, se considerarmos que o mesmo autor afirma, com Thomas Mann, que “na maioria das vezes a língua de Freud é igual à de Schopenhauer”.¹¹⁷ A parcialidade dos tradutores, que, ao traduzir, adotam uma única perspectiva ou aspecto da obra, ficam patentes nessa disputa. Quase como se, ao traduzir, tentassem convencer

¹¹⁴ *Idem*, p. 13. Tal deficiência e a perspectiva de correção são comentadas no texto de Gubrich-Simitis.

¹¹⁵ HANNS, L. *Os critérios de tradução adotados*. In: OP I, p. 33.

¹¹⁶ LAPLANCHE, PONTALIS. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Trad. brasileira de Pedro Tamen (1988).

¹¹⁷ LAPLANCHE, J. *Traduzir Freud*, trad. de Cláudia Berliner, p. 32.

Freud, autor complexo, a participar de suas opiniões. Freud era magnânimo nessas questões, tendo em vista a sobrevivência e expansão da psicanálise fora dos países de idioma alemão. Schopenhauer, porém, pensador solitário, não apreciaria “empenho e disposição para piorar”, com “supostas melhoras”, o que “foi dito por aqueles indivíduos que pensam”.¹¹⁸

O grupo francês tende a se fixar no objeto, no alvo ou meta (*Ziel*) do *Trieb* — a satisfação (*Befriedigung*) através de um objeto (*Objekt*) determinado—, por entender que seja esta a ênfase freudiana. O grupo inglês tende a se fixar na *Quelle* (*fonte*) somática e no *Drang* (*impeto, capacidade de fazer pressão*) do *Trieb*, por considerar também com Freud, que este seja o aspecto determinante do *Trieb*. Parece então que: (1) por um lado, é de fato essencial esclarecer a natureza não necessária do objeto do *Trieb*, em cuja natureza persiste a tendência regressiva, de retorno ao inorgânico, ao contrário do *Instinkt*, cuja meta, nas palavras de Lacan, é “permitir que a vida subsista”¹¹⁹; (2) por outro, o *Trieb* se caracteriza pela sua tendência à atividade de produzir e descarregar estímulos originados no próprio elemento orgânico. As ênfases são complementares e aparecem articuladas na obra de Freud. A tendência a recusar a tradução por instinto e substituí-la por pulsão não pode ser justificada por um dos quatro aspectos, *Quelle*, *Ziel*, *Drang*, ou *Objekt*. Qualquer tradução ou interpretação que privilegie um único aspecto dependerá dos outros três para se completar.

Falando acerca do conceito de **interpretação**, Lacan (1970) diz que a própria psicanálise é um **jogo de interpretações**: “O termo é usado a torto e a direito desde que nos falamos, por exemplo, de conflito de interpretações — como se pudesse haver conflito entre as interpretações. No máximo, **as interpretações se completam**, elas jogam precisamente com essa referência”.¹²⁰

Para Laplanche (1992), sob certos aspectos, uma tradução pode ser melhor, num certo ponto da obra, mas no momento seguinte o tradutor se depara com dificuldades a partir do novo uso que não se acomoda confortavelmente à tradução anterior. Isso acontece principalmente com a tradução por “instinto”, pois a palavra está demasiadamente

¹¹⁸ PP B, p. 7.

¹¹⁹ LACAN, J. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII : L'envers de la psychanalyse. O Avesso da psicanálise*. Trad. brasileira de Ari Roitman, p. 14.

¹²⁰ *Idem*, p. 126.

contaminada pela própria história dos seus usos, e possui aquela propensão anti-séptica da psicanálise inglesa, que transforma o elegante alemão de Freud em um jargão obscuro e medicalizado: “A concepção freudiana de pulsão (*Trieb*) conduz — e percebemo-lo apenas com este simples esboço — a uma explosão da noção clássica de instinto”.¹²¹ É preciso se perguntar em que medida a tradução por pulsão não faz o mesmo com o *Trieb*, apenas de outra maneira, rompendo com o biológico em favor do privilégio do objeto e da linguagem.

Não estará tudo isso já enunciado em Freud quando, no capítulo VI do *Estudo Autobiográfico* (1925), o autor se refere “às reações sintomáticas” que acompanharam a introdução da psicanálise na França, nação “que por tanto tempo se mostrou refratária” à psicanálise?¹²² O tal *génie latin* que supostamente se oporia ao *génie teutonique*, este responsável pelo “pedantismo” e “cruza de pensamento” da psicanálise, não seria responsável por uma nova forma de incompreensão? E até mesmo a evocação de Freud ao *génie latin* dos anglos saxões, que tão cedo acolheram a “jovem ciência”, não anuncia também o germe de uma disputa pelo poder político no interior da própria psicanálise num âmbito mundial? Freud menciona a tendência francesa de tomar a psicanálise não pelo seu aspecto biológico, mas sim ligado à literatura, à estética, à educação “*und so weiter*”: “Os primórdios da maioria dessas aplicações serão encontrados em minhas obras”.¹²³ Quer dizer, existe certa ambiguidade de tendências na obra de Freud, admitida por ele mesmo, justamente comentando a forma típica de receptividade dos franceses à sua obra, que permite que ela seja tomada pelo viés biológico, por um lado, e por um viés cultural ligado às ciências humanas, por outro. O que não justifica a excisão da própria ambiguidade em favor de uma das tendências. Freud deixa implícito que não é possível atribuir essa alegada diferença entre o espírito francês e o alemão (supostamente brutal) a partir do tal *génie latin*, pois os ingleses participam dessa categoria e receberam a psicanálise de braços abertos, ainda que por conta do empenho de Jones e Strachey.

Com a Segunda Guerra Mundial, a psicanálise praticamente se refugia na Inglaterra, sendo expatriada da Áustria e da Alemanha. Esse foi um fator histórico que determinou os rumos das interpretações, devido ao poder que Jones alcançou nesse contexto. A língua

¹²¹ LAPLANCHE, PONTALIS. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Tradução brasileira, p. 509.

¹²² FREUD, S. *Selbstdarstellung. Um estudo autobiográfico*. Tradução de Christiano Monteiro Dias, p. 75.

¹²³ FREUD, S. *Selbstdarstellung. Um estudo autobiográfico*. Tradução de Christiano Monteiro Dias, p. 76.

alemã perde poderes e a língua inglesa se valoriza com sua distorção dos valores consentida pelo próprio Freud no contexto de uma política de expansão da psicanálise pelo mundo afora, na medida em que a Alemanha nazista expulsa os Psicanalistas e queima os livros de Freud. É Jones quem negocia a saída de Freud de Viena. Mas, é justamente contra esse predomínio e as distorções que ele implica que a psicanálise francesa se insurge, especialmente com Lacan. Curiosamente, tais fatos não imaginados por Freud em 1925, acabaram deflagrando uma guerra de tendências que já se anunciava antes da Guerra, sendo que ele, discretamente, apóia-se nos ingleses e os apóia, dizendo que ao ser mal-aceito pelos franceses pela sua suposta rudeza ou indelicadeza, os ingleses, também latinos, deveriam ser recusados junto.

Pois bem, com o passar do tempo, os franceses conseguem absorver a psicanálise, apesar da dificuldade inicial, e passam a reivindicar não apenas uma independência de pensamento no contexto internacional, mas a posse da interpretação “correta” não-biológica: “a pulsão freudiana nada tem a ver com o instinto”.¹²⁴ Isso vai determinar um dos grandes campos de disputa entre as tendências inglesa e francesa até os dias de hoje.

Segundo Souza (1999),¹²⁵ o ponto de vista de Laplanche e Pontalis sobre o *Trieb* implica na ruptura ou cisão entre o humano e o animal. Estariam desprezando o corpo de modo não muito diferente do que fizeram anteriormente Platão, Crísipo, Aquino e Descartes: “Um movimento contrário ao ponto de vista essencial da psicanálise de Freud — que, tal como seus antecessores espirituais diretos (Schopenhauer e Nietzsche, para ficarmos entre os alemães), incluía decididamente o homem entre os animais”.¹²⁶

Curiosamente, Nietzsche pode ser usado como paradigma nesse embate, pois, apesar de também criticar inúmeras vezes o *génie teutonique* e ser um entusiasta do *génie latin* — contrapondo, por exemplo, Stendhal a Schopenhauer na *Genealogia*, ou dedicando-se à tradução de escritos íntimos de Baudelaire —, de modo algum vai recusar o interesse biológico ou psicofisiológico. Além disso, vale lembrar a importância dos fisiólogos franceses para Schopenhauer, Nietzsche e também para o próprio Freud.

¹²⁴ LACAN, J. *Do Trieb de Freud e do desejo do Psicanalista*. In: *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro, p. 865.

¹²⁵ SOUZA, P. C de. *As palavras de Freud*, p. 252-3.

¹²⁶ *Idem ibidem*

Há uma interpretação que admite que Nietzsche aproxime o *Instinkt* do *Trieb*, muitas vezes tomando um pelo outro, talvez pelas suas leituras de Darwin e dos neolamarckistas, como Roux.¹²⁷ É certo que em sua lição inaugural, *Homero e a filologia clássica* (1869), Nietzsche escreve sobre “os grandes *Masseninstinkte*” e sobre os “*Triebe* populares inconscientes”.

Em geral, segundo Assoun (1980), é possível mesmo nesse ambíguo contexto nietzschiano, conceber diferenças: “o *Instinkt* é a forma tranquila e contínua (*forme calme et continue*) que atua com a perenidade da vida; o *Trieb* é a irrupção dinâmica (*irrupcion dynamique*).”¹²⁸ O próprio Nietzsche parece fornecer água para o moinho dessa tese: “Julgando superficialmente, poder-se-ia falar de “instinto” (*Instinct*) em relação a toda a humanidade, assim como em relação às formigas”. A própria razão serve ao instinto, que, no entanto, não conduz seguramente contra o erro.¹²⁹ Mas, nesse caso, o que desponta é a ironia do termo, pois a razão se quer certeza, “como se” fosse um instinto.

A impetuosidade perene e o dinamismo estariam contemplados nessa forma como Assoun compreende o problema, mas isso de certo modo parece nos limitar, ao obscurecer um aspecto importante: o **caráter** não necessário e mesmo **ilusório do objeto** em Nietzsche.

A própria seleção natural, em Nietzsche, atua no âmbito cultural, como está expresso, por exemplo, no aforismo 262 de *Além do bem e do mal*.¹³⁰ Nesse aforismo Nietzsche defende a idéia de que a definição de uma “espécie” ou de um “tipo” resulta da necessidade de se imporem ou correrem “o pavoroso risco de serem exterminados”. Nesse caso, a “espécie necessita de si mesma como espécie”. Os exemplos disso são as antigas *polis* gregas e Veneza: “Aqui falta o desvelo, o excesso, a proteção sob a qual a variação é promovida”. Desse modo, Nietzsche sugere que a cultura molda o organismo ou pela **necessidade de se impor**, o que resulta na definição da espécie ou do tipo, ou pela

¹²⁷ FREZZATTI JR, W. A. *Nietzsche contra Darwin*, p. 131 Frezzatti refere-se à noção de “**adaptação funcional**” adotada por Roux, que permite a Nietzsche pensar a plasticidade do *Trieb* e especialmente seu aspecto regressivo.

¹²⁸ ASSOUN, P. L. *Freud et Nietzsche*, p. 121.

¹²⁹ KSA, 2, p.635. PCS B, p. 250. Note-se a forma francesa da palavra instinto, que expõe a provável influência do pensamento dos fisiólogos e biólogos franceses sobre o Nietzsche desse período, como menciona Frezzatti Jr. No entanto, em um sentido mais amplo, as condições culturais e fisiológicas são graus de hierarquização de configurações de *Triebe* muitos diversos entre si. O termo *Instinct*, nesse caso, opera de modo simplificador, e, no fim, obscurece a questão das forças em jogo na história dos organismos.

¹³⁰ PCS D, p. 176-7.

variação, que resulta da acomodação. A influência mútua entre organismo e linguagem fica explicitada nesse aforismo que em acréscimo, expõe a linguagem como uma **propriedade** da vida orgânica, da qual a humanidade é um caso específico.

Souza parece estar correto em aproximar Nietzsche de Freud deste ponto de vista. É difícil sustentar a opinião de que o *Trieb* freudiano não tenha **nada a ver** com o instinto. O próprio Freud escreve quanto às fontes de excitação de origem interna, “as principais e mais abundantes” são constituídas pelos chamados *Triebe* do organismo. Eles são os **representantes** (*Repräsentanten*) de “todas as ações das forças que brotam do interior do corpo e que são transmitidas para o aparelho psíquico”.¹³¹

Na verdade, em nossos autores o *instinto* é um caso particular de *Trieb*, devido ao modo como as forças naturais inorgânicas são consideradas (por exemplo, a tendência regressiva do *Trieb*) e inclusive também a própria **matéria** (*Materie/Stoff*) que corresponde a um **nível de perceptibilidade** dessas forças.

Coseriu, autor de *Colocações certas e erradas na teoria da tradução*, é citado por Souza (1998), com o intuito de apoiar uma tradução camaleônica (varia conforme a exigência do contexto) do vocábulo *Trieb*. Coseriu estuda o fenômeno com o qual nos debatemos aqui: o de que os conteúdos de línguas diferentes frequentemente não se equivalem. São intraduzíveis, nesse sentido, todos os termos “do léxico primário, não-terminológico, de línguas que não sejam histórica ou culturalmente bastante ligadas (e com frequência também dessas).”¹³² Os próprios conteúdos linguísticos vinculados ao conceito não são todos traduzidos, se olharmos os termos utilizados para verter o *Trieb*. Ele necessita, portanto, uma tradução “supra-idiomática” (*übereinzelsprachlich*). A pergunta certa a ser feita pelo tradutor seria: “Como se denomina a mesma coisa em outra língua, na mesma situação?”¹³³ Acrescente-se: como traduzir desse modo e ainda não perder a qualidade estilística e humana do original? Pois parece que as traduções de Freud tendem a despersonalizá-lo e esvaziar assim uma parte dos efeitos de sua mensagem, tornando-a, por assim dizer, fria ou anódina.

¹³¹ SA III, p. 244. OP II, p. 158.

¹³² COSERIU. *Falsche und richtige Fragestellungen in der Übersetzungstheorie*, p. 19. Apud: *As palavras de Freud*, p. 257.

¹³³ SOUZA, P. C de. *As palavras de Freud*, p. 258.

Em Souza (1999), não se trata de defender a tradução por “instinto”, até mesmo porque ele costuma traduzir por “impulso”: “O fato é que *Trieb* cobre os sentidos — ou parte dos sentidos — de “instinto”, “impulso” e “ímpeto” (e por isso, uma sugestão sensata seria talvez utilizar uma das três palavras, segundo o contexto, incluindo o original entre colchetes)”.¹³⁴ Se estivéssemos falando do *Trieb* em geral, seria mesmo sensato. Mas não em nosso contexto.

Parece-nos inadequado empregar a palavra “instinto” para traduzir *Trieb* em qualquer situação relacionada à obra de Freud e Schopenhauer. Isto se deve ao valor conceitual que essas palavras têm nessas obras específicas, apesar de instinto ser um termo universalizado e por isso mesmo acomodado ao léxico de muitos idiomas. Inversamente, as traduções germânicas do *Banquete* de Platão, utilizam o vocábulo *Trieb* para traduzir *thymos*, o que mostra a consonância de Schopenhauer e Freud em relação aos usos consagrados do alemão.

Por outro lado, é inadequado também utilizar a palavra *ímpeto*, que é uma tradução direta do *Drang*. Considere-se este último uso mais adequado do ponto de vista semântico e estratégico do ponto de vista da trama conceitual freudiana.

De fato, as opções melhores parecem ser “pulsão” e “impulso”, com restrições. A primeira é inconveniente porque não representa uma tradução direta dos termos do alemão para o francês ou português. A segunda, num primeiro momento, parece limitar o termo à idéia de impulsividade. Porém, apresenta a vantagem de ser uma palavra de uso corrente, adequando-se assim à sugestão de Souza e Bruno Bettelheim, de que devemos evitar os neologismos ou as palavras eruditas ao traduzir termos que Freud retirou da linguagem corrente, e que fazem um sentido imediato para o leitor de língua alemã. O *Trieb* tem, nesse sentido, uma coloquialidade da qual apenas impulso proporciona uma imagem em português. Desse ponto de vista específico, temos que descartar o termo pulsão, “que é mais abstrato e pobre em conotações”: “Em pulsão (do latim *pulsare*, bater, sacudir; cf. “pulso, pulsação” e também os astronômicos *pulsars* e *quasars*) faltaria justamente a idéia

¹³⁴ SOUZA, P. C de. *As palavras de Freud*, p. 255.

de ímpeto ou pressão, que segundo a etimologia, é denotada pelo prefixo *im*”, de “*impulse*”.¹³⁵

Por que, então, a psicanálise francesa não adotou logo a tradução por impulso? Conforme Laplanche (1992), em *Traduzir Freud*, o surgimento do termo “*pulsion*” vem a reboque da tradução do termo *Drang* como “impulso”.¹³⁶ Tomou-se então o detalhe pelo principal, quando o mais lógico seria fazer o contrário.

“Pulsão” e “instinto”, entretanto, apesar de menos adequadas se adotássemos os critérios de Coseriu, são palavras que já se aclimataram ao léxico especializado, ao ponto de não se considerar em geral a inclusão do terceiro termo no debate. É o que acontece na explicação de Hanns (2004) presente na *Edição de Estudos* brasileira, que reluta apenas entre instinto e pulsão, opta pelo segundo, colocando o original alemão entre parênteses.

É por isso que em um primeiro momento parece ao leitor habituado à psicanálise que seja mais conveniente o emprego do neologismo “pulsão”, já consagrado e que, precisamente como neologismo, apresenta a vantagem de poder se adequar melhor às conotações específicas do termo freudiano. Esta tradução, certamente, a partir desses argumentos, pode ser preferida a “instinto”, pois este último termo, apesar de ter se tornado mais amplo, especialmente em Darwin, adquire na obra de Freud valor específico e secundário frente ao outro termo alemão, o *Trieb*, que predomina completamente. É essa opinião de Mezan (1982), por exemplo, para quem “ao escolher o termo pulsão para traduzir o conceito freudiano de *Trieb*, alinhamo-nos com aqueles autores, notadamente da escola lacaniana, que acentuam a originalidade desta concepção e a profunda diferença que existe entre ela e a noção de ‘instinto’.”¹³⁷ Todo comentador que, como Hanns e Mezan, ao utilizar o argumento sobre o valor específico do termo *Instinkt* na obra de Freud, ignorar simultaneamente a possibilidade de utilização do termo “impulso”, chegará à mesma conclusão desses autores.

Por fim, considerados os prós e contras, de fato não é possível simplesmente descartar as possibilidades de tradução sugeridas, pois é possível justificá-las, ainda que todas elas possam ser igualmente sacrificadas em favor de uma melhor.

¹³⁵ *Idem ibidem*.

¹³⁶ LAPLANCHE, *Traduzir Freud*, p. 80–81

¹³⁷ MEZAN, R. *Freud: A trama dos Conceitos*, p. 154-5.

E se considerássemos seriamente o termo “impulso”, excluindo “pulsão” e “instinto”? Afinal, ele corresponde melhor ao espírito coloquial da letra freudiana. Além disso, a correspondência semântica entre *Trieb* e “impulso” é ampla. “Impulso” é adequado para traduzir a maioria das acepções de *Trieb* analisadas por Souza (1999), desde que se entenda a palavra em contexto mais amplo e não apenas como “impulsividade” (ampliar o uso do termo é, afinal, o mesmo recurso aplicado à “pulsão”).

A forma adjetiva, “impulsivo”, sugere irreflexão e reação imediata, e, tal “impulsividade” como ação irrefletida não se aplica a todos os destinos do *Trieb*, especialmente à **sublimação**. Por isso sugerimos ampliar esse uso, seguindo os tradutores de Schopenhauer e Nietzsche.

A palavra “impulso” apresenta a vantagem de se conectar simultaneamente às idéias de fonte somática e de objeto. Isso corresponde à ênfase que Freud dá ao *Drang*: “O caráter impetuoso (*Charakter des Drängenden*) é comum a todos os *Triebe*; é, de fato, sua essência. Cada *Trieb* é um **fragmento de atividade**” (*Stück Aktivität*).¹³⁸ Assim, quando disséssemos “*Drang und Trieb*”, estaríamos dizendo “ímpeto e impulso”.

No entanto, entre os termos “pulsão” e “impulso”, há um último argumento que nos faz optar, no caso de um trabalho sobre Schopenhauer, Freud e Nietzsche, por descartar o termo “pulsão” e acolher “impulso”.

O termo “pulsão” evoca uma marca muito específica relacionada à psicanálise francesa e brasileira, nossas contemporâneas. Por outro lado, nos referimos a autores que escreveram suas obras antes de 1940. Se alguém falasse de “pulsão” a qualquer um dos três, teria que incluir uma breve explicação sobre Lacan e Laplanche, e sobre as rugas da psicanálise francesa com a inglesa, o que não acontece com o termo “impulso”, que está livre desse vínculo e, por outro lado, enraizado à história das traduções de Schopenhauer e Nietzsche para o português.¹³⁹

3. Sob o signo da incompletude

¹³⁸ SA III, p. 85.

¹³⁹ E também para o inglês, caso consideremos a tradução de Payne das obras de Schopenhauer.

Freud atribui uma importância extraordinária ao conceito de *Trieb* e é responsável direto por colocar o termo em relevância na história do pensamento. O **impulso** (*Trieb*) foi considerado por Freud o **conceito fundamental** e, no entanto, a parte mais obscura do pensamento e da clínica da psicanálise. Algo que é, no mínimo, um fator desestabilizador para uma teoria, seja ela científica ou filosófica: “As pulsões são o mais importante e também o mais obscuro objeto da investigação psicológica”.¹⁴⁰

Em geral, esta noção é estudada pelo psicanalista vienense em contraposição às fontes de excitação que se encontram no exterior do organismo. Diferencia-se destas porque as fontes de excitação exteriores são mais facilmente dominadas pelo aparelho psíquico; ao contrário das fontes internas, **forças constantes** (*konstant Krafte*) e muitas vezes inconciliáveis com os processos conscientes. Isso delimita um campo devassado por forças incomensuráveis. De um lado, aquelas que representam a efetividade e exercem pressão sobre a totalidade do organismo desde o exterior, e de outro, as forças pertencentes à própria estrutura biopsíquica do organismo, de uma magnitude menor, mas sobre as quais o indivíduo conhece pouco e não pode fugir, pois são inerentes ao modo de atividade desse mesmo organismo.

Para o sistema nervoso “**enlaçar**” (*binden*) certas quantidades de excitação, depende apenas de capacidade e “força para capturar” (*bindende Kraft*) tais cargas: “Quanto mais alta for a carga de investimento disponível em estado de repouso”,¹⁴¹ tanto maior será sua capacidade para resistir aos choques mecânicos da efetividade. Em condições normais, se os eventos efetivos não geram pressões excessivas (traumáticas), tais fontes externas são captadas através de pequenas amostras suficientes apenas para uma leitura do real. Assim, são transformadas e **fixadas** em percepções. Ou seja, as forças imperiosas e contingenciais da efetividade precisam ser reguladas pelo aparelho anímico ou psíquico (*Seelischer / Psychischer Aparatt*) para facilitar o reconhecimento de objetos favoráveis ou desfavoráveis.¹⁴² Caso tais fontes de excitação atinjam magnitude excessiva existem dois recursos, a fuga e a luta.

Isto é o que diferencia as excitações exteriores daquelas outras **afecções** (*Regungen*) constantes que brotam do interior do organismo. Destas não se pode fugir, restando apenas uma possibilidade de lutar para dominá-las. Contudo, como não existe nenhum escudo

¹⁴⁰ SA III, p. 244. OP II, p. 158.

¹⁴¹ SA III, p. 239. OP II, p. 154.

¹⁴² No *Projeto para uma psicologia científica* isto corresponderia à relação entre os conceitos de **energia livre e energia ligada**.

protetor infalível para conter os estímulos internos, estes adquirirão uma **importância econômica** maior no psiquismo. Na prática, assumem proporções de “uma magnitude econômica tão considerável que, muitas vezes, acarretarão perturbações econômicas apenas comparáveis às encontradas nas neuroses traumáticas”.¹⁴³ A violência dessa situação é semelhante à ruptura violenta da barreira protetora contra os estímulos exteriores.

Tais fontes poderosas de excitação interna são principalmente os chamados impulsos (*Triebe*), que são os **representantes** [*Repräsentanten*] de todas as forças que brotam no interior do organismo e transmitidas para o aparelho psíquico de modo livre, através de processos que exercem uma constante **pressão** (*Drang*) por escoamento. Ao falarmos de impulsos, lidamos com os representantes psíquicos de processos que não podem ser percebidos diretamente o que nos coloca um interessante problema teórico: o de que a estrutura e o funcionamento psíquicos são em si mesmos inconscientes.

Como definir a natureza essencial do impulso, já que este se impõe à consciência influenciando o processo humano de pensamento e negociação da satisfação (*Befriedigung*)? Se em relação ao exterior existe uma **prova de realidade** para cada percepção, por exemplo, o fato de ela poder ser compartilhada de algum modo por outras pessoas, como lidar com uma fonte de estímulos para a qual não existe a mesma clareza? Quais as maneiras confiáveis para o reconhecimento do conceito e de suas manifestações? Qual o “*Trieb*” primordial, se é que existe? Quais os “*Triebe*” primários e quais os secundários? De que modo as camadas superiores do aparelho psíquico, isto é, as camadas conscientes superficiais, enlaçam e atam os **afetos do impulso** (*Triebregungen*)?

Todas essas perguntas indicam a dificuldade do conceito, inclusive no sentido de questionar a sua utilidade e da própria metapsicologia como teoria da psicanálise. Já a luta de Freud com o consciencialismo filosófico ilustra essa mesma dificuldade de se estabelecer uma teoria a partir de um “fundamento não racional”, o que o leva a estabelecer abordagens sabidamente incompletas que definem os textos metapsicológicos de 1915:

Acabaríamos com todos os mal-entendidos se na descrição dos diferentes atos psíquicos de agora em diante, desconsiderássemos o fato de serem conscientes ou inconscientes, classificando-os e correlacionando-os apenas de acordo com a relação que mantêm com as pulsões (*Triebe*) e as metas (*Ziele*), bem como de acordo com a sua composição, e levando em conta a sua pertinência aos diferentes sistemas psíquicos supra-ordenados. No entanto, por vários motivos isso é impraticável, não

¹⁴³ SA III, p. 244. OP II, p. 157.

temos como escapar da ambiguidade, e teremos de utilizar os termos “consciente” e “inconsciente” ora no sentido descritivo, ora no sistêmico.¹⁴⁴

A citação ilustra como a abordagem do impulso necessita de diversas perspectivas complementares entre si. O *Trieb* é, antes de tudo, uma **metáfora** situada na fronteira da “jovem ciência” **metapsicológica**,¹⁴⁵ isto é, pela visão da psique a partir de pontos de vista **descritivo, dinâmico e econômico**. Tal visão da psicanálise incluirá um viés filosófico ou “especulativo”, como Freud prefere. Ele permite um olhar por trás da cortina da realidade, para deduzir a efetividade do impulso a partir dos atos psíquicos e da percepção do senso íntimo: todos os processos psíquicos “são em si mesmos inconscientes”. Podemos “comparar a percepção que a consciência tem desses processos à percepção que os órgãos sensoriais têm do mundo exterior.”¹⁴⁶

Mas, por que dar tanto peso prático e teórico a um conceito inacabado de que não se pode extrair até o momento nenhuma certeza ou completude? À primeira vista parece um paradoxo admitir que uma noção considerada crucial e intrínseca à “psicologia profunda”, permaneça simultaneamente insuficiente quando consideramos sua abrangência e seu limite conceitual.

Em verdade, parece que o psicanalista vienense não se sentia confortável em considerar o “*Trieb*” como algo que pudesse ir além de uma **hipótese** de trabalho. Seria uma simples diretriz de pesquisa para o desenvolvimento teórico e prático de possíveis gerações de psicanalistas futuros?

¹⁴⁴ SA III, p. 131. OP II, p. 25.

¹⁴⁵ FULGÊNCIO (2008), em *O método especulativo em Freud*, à página 438, pergunta-se acerca da “necessidade” da metapsicologia de Freud enquanto um modelo para a teorização atual. “Mesmo a parte da metapsicologia considerada por Freud não substituível — os pontos de vista dinâmico, tópico e econômico — é condição para a existência da teoria psicanalítica? Será que FÉDIDA (1983, p. 36) tem razão quando afirma que “não podemos jamais anular o conceito de pulsão (*Trieb*) ou de ficção de um aparelho psíquico?” Enfim, será que a psicanálise estará, para sempre, edificada sobre uma metafísica da natureza?” Para nós, de acordo com Freud, a aceitação de modelos teóricos alternativos obedece às seguintes condições: 1) É pressuposto que os valores pelos quais a teoria se fundamenta possam ser superestimados, como ele admite em relação à sua metapsicologia (OP II, p. 178); 2) Quanto mais se segue o modelo de combinar “fatos observados” com “material especulativo”, menos se pode “confiar no resultado final”, embora não se possa “determinar exatamente o seu grau de incerteza”(idem *ibidem*); 3) “Havendo tão boas razões para desconfiança, só nos resta adotar uma fria benevolência para com os resultados de nossos próprios esforços individuais”; 4) A autocrítica não obriga “a uma tolerância especial para com as opiniões divergentes”, pois, “temos o direito de rejeitar teorias cujos primeiros passos estejam em contradição com os fatos observados” (OP II, p. 179); 5) “Se já pudéssemos **substituir** os termos psicológicos pelos termos fisiológicos ou químicos, talvez desaparecessem as falhas de nossa descrição” (idem *ibidem*). Ora, foi exatamente esse ideal o que gerou o *Projeto* de 1895, abandonado exatamente pela impossibilidade de converter todos os **processos dinâmicos** em linguagem física, pelo menos até aquele momento. E quem diria em sua consciência que estamos prestes a não necessitar mais disso? Por outro lado, estabelecer a linguagem metapsicológica como definitiva ou indispensável é algo próximo de uma tolice.

¹⁴⁶ OP 2, p. 24.

A primeira intenção desta tese é demonstrar porque tal postura algo indefinida possui razão suficiente na própria organização do pensamento freudiano. A todo instante Freud abre mão de certezas e de sistematicidade para adentrar em searas obscuras, colocando imediatamente em cheque qualquer relação definitiva a respeito do psiquismo e da natureza do inconsciente. Para Fulgêncio (2008), em *O Método especulativo em Freud*, a metapsicologia é “um modo específico de teorização científica”, que visa “a formulação e resolução de problemas próprios ao seu domínio de dados empíricos. O valor das especulações metapsicológicas freudianas jamais pode ser dado pela sua correspondência adequada ou inadequada” ao objeto empírico ao qual se referem. Os conceitos de Freud valem como “referentes”. Seu valor “é apenas **heurístico**, ou seja, elas valem em função da sua utilidade e eficiência no auxílio à resolução dos problemas aos quais se aplicam.”¹⁴⁷ Como expõe Assoun (1976) em *Freud, a filosofia e os filósofos*,¹⁴⁸ Freud está ciente desse fato, e não apenas ciente, este é para ele o **pressuposto** de um conceito imanente: “A compreensão da esfera dos fenômenos naturais” com que se ocupa a psicanálise supõe a instauração de um “aparelho conceitual”,¹⁴⁹ onde os conceitos gerais são tidos como “valores de aproximação” e “construções intelectuais suplementares”, ou seja, posteriores aos fatos científicos e dependentes deles. São também passíveis de uma determinação mais precisa por uma experiência acumulativa e seletiva. Neste caso, os conceitos são adequados porque **normativos** e não **teleológicos**, entendendo a normatividade como uma estrutura paradigmática flexível de valores pelos quais se estuda um objeto.

Freud sabia que o termo “metapsicologia” se tornara uma noção indigesta do ponto de vista da totalização dos fatos da clínica, pois implica em admitir um resíduo que resiste à “**tecnização integral**” dos conceitos apresentados. É por isso “que não existe um manifesto metapsicológico e que a própria noção não é teorizada em si mesma”.¹⁵⁰

Laplanche e Pontalis (1989) apontam a intencionalidade de Freud em nomear a ciência da psicanálise com um nome tão provocativamente perigoso e tremendamente sujeito a associações incômodas com a filosofia. A questão é que a metafísica é mais propriamente uma rival admirada e incômoda, como escreve Gay (1991): “Ele iria suplantiar este grandioso e fútil devaneio filosófico: a metafísica”.¹⁵¹

¹⁴⁷ FULGENCIO, L. *O Método especulativo em Freud, conclusão*, p. 431.

¹⁴⁸ ASSOUN, P. L. *Freud, a Filosofia e os Filósofos*. Tradução de Hilton Japiassú, p. 67

¹⁴⁹ *Idem Ibidem*.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 73.

¹⁵¹ GAY, P. *Freud, une vie*, Vol. II, p. 10. *Apud* FULGENCIO, *Op. Cit.* p. 129.

Freud depende de uma exigência especulativa e de uma técnica epistêmica, onde ele “reinveste seu interesse especulativo” tornado admissível pelo seu interesse epistêmico, “o que de forma alguma põe em questão a autonomia do nível epistêmico”.¹⁵² Freud, como o Schopenhauer de *Sobre a Vontade na natureza*, impõe à teoria um termo que remete à idéia de uma contraparte da metafísica na ciência, que é precisamente uma ciência do inconsciente: “Também os analistas se recusam a dizer o que é o inconsciente, contudo podem indicar o domínio de fenômenos cuja observação os obrigou a presumir sua existência.”¹⁵³ Esta contraparte especulativa de uma **metafísica do impulso** está representada nas hipóteses de trabalho como os modelos de funcionamento psíquico e de articulação de conceitos provisórios. A diferença em relação ao pensamento metafísico tradicional é uma postura disposta a abrir mão dos conceitos caso os dados empíricos assim o ordenem: “A metapsicologia não constitui, pois, certo ponto de vista transcendente que viria prolongar esse outro ponto de vista transcendente que é a metafísica. Constitui a forma de apreensão adequada a esse tipo de objetivação que é o modelo de funcionamento psíquico”.¹⁵⁴

As hipóteses interpretativas às quais foi conduzido pela análise das neuroses individuais devem ser consideradas condicionais. Pelo menos até que possam ser relacionadas com os resultados de outras investigações que também busquem chegar ao âmago do mesmo problema a partir de outros ângulos de abordagem. Assim entram em questão os sonhos, a psicopatologia do cotidiano, a construção de modelos teóricos e a própria prática clínica de muitas gerações de psicanalistas até a atualidade.

O *Trieb* e outros conceitos psicanalíticos são mesmo uma obra coletiva de apreensão do real pela linguagem, envolvendo os psicanalistas e seus pacientes. A organização do material colocado pela clínica, especialmente a de Freud, como precursor, é uma tarefa árdua e sua **elaboração** (*durcharbeiten*) simbólica um risco recorrente. Colocar-se em risco, é justamente de que se trata a análise, pois a verdade, que é tomada a partir de suas relações subjetivas e não na sua essência efetiva, está sempre alhures.¹⁵⁵

Para Freud, a importância de sustentar a tensão do pensamento nos limites do que é possível conhecer é um compromisso que aparece ao longo da sua obra e que está na origem da instabilidade do conceito de *Trieb*.

¹⁵² ASSOUN, P. L. *Freud, a Filosofia e os Filósofos*. Tradução de Hilton Japiassú, p. 73.

¹⁵³ BN III, p. 2803.

¹⁵⁴ ASSOUN, P. L. *Freud, a Filosofia e os Filósofos*. Tradução de Hilton Japiassú, p. 72.

¹⁵⁵ Conforme LACAN, J. *O Seminário*, Livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais*, p. 178.

É esse mesmo compromisso que o faz considerar a importância de adotar diversos pontos de vista na leitura do real, que compreende o mundo da linguagem tanto quanto o mundo físico. É preciso paciência com o conceito, como escreve Lebrun, pois o real não se molda facilmente a ele. Ainda que a verdade não grite, sempre sussurra alguma coisa.

Essa pluralidade de abordagens interligadas dificulta ainda hoje ao leitor de Freud a percepção das suas intenções, porque sua atitude é a de abrir os conceitos ao invés de fechá-los de modo conclusivo. É desse estilo árduo que surgem as críticas de que a psicanálise de Freud, do ponto de vista da obra, assemelhe-se a um “*work in progress*”, e que restam sempre das teses freudianas pontos questionáveis a partir dos próprios argumentos utilizados pelo autor em cada um de seus textos ao longo de décadas. Mas, em Freud, não há sequer a intenção de uma unidade de pensamento. Pelo contrário, há uma busca para estabelecer um ponto de observação plural e pela construção de modelos provisórios, aceitos em sua **transitoriedade**:

Realmente, talvez chegue o dia em que os quadros e estátuas que hoje admiramos venham a ficar reduzidos a pó, ou que nos possa suceder uma raça de homens que venha a não mais compreender as obras de nossos poetas e pensadores, ou talvez até mesmo sobrevenha uma era geológica na qual cesse toda vida animada sobre a Terra; visto, contudo, que o valor de toda essa beleza e perfeição é determinado somente por sua significação para nossa própria vida emocional, não precisa sobreviver a nós, independentemente, portanto, da duração absoluta.¹⁵⁶

Para Freud, o valor da transitoriedade é o “valor da escassez do tempo”, e a linguagem não pode exaurir o real da realidade. Isso nos leva refletir sobre as consequências de uma obra aberta à própria incompletude, o que permite ao conceito de impulso permanecer como algo inacabado, ou mesmo como um enigma parcial.

Desse modo, não é necessário fecharmos os olhos ao que parece enigmático a Freud. Além disso, a própria noção de **interpretação** se impõe na clínica a partir da escuta dos pacientes e leva Freud a supor a vastidão das interpretações que seriam necessárias para dar conta do conceito de impulso ou do de inconsciente. Elas devem ser significativas e não conclusivas. Segundo Lacan, no Seminário 11, a interpretação “não se dobra” a todos os sentidos. “Ela só designa uma série de significantes.”¹⁵⁷ E no fundo do significante

¹⁵⁶ BN II, p. 2118.

¹⁵⁷ LACAN, J. *Seminário XI*. Tradução de M. D. Magno, p. 198. O que Lacan entende por significante: “Um significante, simplesmente representa algo para alguém? Não está aí a definição de signo?” Para ele, além da função de fazer signo para alguém, isto é, fazer um sentido, o significante deve também no “momento da mola significante”, fazer signo “de alguém”, ou seja, “fazer com que o alguém para quem o signo designa alguma coisa, este signo o assimile, que o alguém se torne, ele também, este significante”. (LACAN, J. *Seminário VIII, A Transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada, p. 258.) Antropofagia oswaldiana. Os

existe apenas a **designação** para além do significado — é necessário que algo no significante denuncie nele a sua função como significante, onde o desejo só se relaciona com o próprio desejo. Contornar o objeto e retornar ao próprio sujeito, eis o que podem o impulso e a interpretação. O conhecimento é só aquilo que interroga, e é do campo da experiência saber até onde se ousa interrogar um ser ou um conceito. Esse interrogar considera que a representação da coisa e a representação como palavra sejam equívocas, ou antes, plurívocas. Isso indica um caminho a Freud, pois a suspensão do recalque passaria pela retomada da palavra na sua fluidez, na sua **indeterminação** — o uso da palavra, a valorização desta em análise, teria mais a ver com um estilo de interrogação e organização das representações (análise sem fim), do que com uma suposta cura.¹⁵⁸

A revisão das possibilidades do conceito de *Trieb* expõe a dificuldade própria do pensamento de se situar frente ao mundo não-racional representado pelas tendências do desejo humano e mostra também a influência da tese schopenhauereana de que as pessoas são governadas por forças irresistíveis, obscuras e temíveis, o que determina a sua condição trágica. Mas, isto não é para nos deixar, como diz Lacan, desnorreados como cães em dia de mudança.

Não se pode fazer contrato com a verdade dos conceitos da psicanálise, não é possível se casar com a naturalidade do impulso, pois esse é um conceito que não aceita sequer uma união livre, no máximo um namorinho de portão, e é preciso suportar a sedução da verdade como Ulisses: deixando-se amarrar, entregando o fio da verdade de volta ao novelo. O impulso é o artifício dessa verdade que não se atinge: “é só de onde é falso que o saber se preocupa com a verdade. Todo saber que não é falso não se preocupa com ela. O saber cai na categoria de sintoma, visto com outro olhar. E ali, vem a verdade.”

¹⁵⁹ Por que então estariam os psicanalistas girando em torno do problema da verdade do impulso? Poderíamos descartar esse conceito, se ele não for “verdade”? Lutar pela verdade significa se relacionar com o efetivo, porém o efetivo não se dobra ao saber e é preciso cuidado com o que se põe no lugar da verdade. A verdade é, antes de tudo, uma questão de tato, pois, ao fundo, ela responde ao desejo: “A epistemologia é obrigada a repensar o

termos hiância, báscula e a noção de inconsciente estruturado como uma linguagem, dependem dessa função de mola do significante, que está sempre a lançar o signo para outro lugar.

¹⁵⁸ BIRMAN, J. *Sujeito e estilo em psicanálise*. In: *As pulsões*, p. 40. Birman sugere que a totalidade do percurso freudiano “indica a desestruturação do determinismo psicanalítico, nas reformulações do ato de psicanalisar”.

¹⁵⁹ LACAN, J. *O Seminário*, Livro 17. *O avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman, p. 178.

problema da objetividade do conhecimento a partir do instante em que se mostra o papel do desejo na constituição da racionalidade”.¹⁶⁰

E que tipo de desejo manco pode nos conduzir a um conceito que aponta para a própria natureza inconsciente do psíquico? Um desejo que quer apenas revelar os pressupostos do texto de Freud, seus problemas e o modo como ele responde, dentro dos limites que a própria estrutura conceitual que não pressupõe a verdade da verdade, mas sim de uma prática clínica, faz emergir novos caminhos, o que significa manter a tensão do conceito, e não afrouxá-la.

Desistir do *Trieb* simplesmente porque ele é um conceito que por sua própria constituição não se define exaustivamente, e seja, em contrapartida, intraduzível, é não entender o pressuposto de que o saber, para a psicanálise, não é coisa que se complete.

4. Os Sistemas psíquicos

O caminho que nos leva a uma descrição adequada dos *Triebe* deve ser percorrido com paciência, pois é lento e difícil: “Aquilo a que não podemos chegar voando, temos de alcançar mancando”.¹⁶¹ O que nos interessa aqui é o modo como Freud interpreta a sua prática clínica e também a teoria do inconsciente pelo nexa do impulso.

O caminho dos textos é longo. Começa em 1895 com a redação do inacabado *Entwurf* (*Projeto*), que adota um método neurológico de descrição dos fenômenos,¹⁶² até 1915, quando se define a sua “metapsicologia” (*Metapsychologie*). O percurso, em sua totalidade, abandonada a perspectiva inicial de estabelecer a cadeia ininterrupta e completa de eventos psíquicos a partir de sua base física,¹⁶³ pode ser considerado como uma tentativa de estabelecer o nexa causal entre **duas instâncias** —ou **sistemas**— do psiquismo humano, uma inconsciente e outra consciente, a partir de três pontos de vista: “descritivo” (*deskriptiv*), “dinâmico” (*dynamisch*) e “econômico” (*ökonomische*). A partir da incorporação de aspectos dinâmicos à interpretação dos fatos clínicos, ocorre uma

¹⁶⁰ MEZAN, R. *Freud: A trama dos Conceitos, introdução*, p. XIV.

¹⁶¹ OP II, p. 182.

¹⁶² Segundo HANNIS, L. *Observações preliminares*. In: Vol. II, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, Além do princípio de prazer*. Tradução brasileira de Luiz Hannis, p. 14.

¹⁶³ STRACHEY, J. OP II, p. 15. Segundo Strachey, a principal razão para que o *Entwurf* nunca tenha sido completado é que “Freud, o neurologista, fora superado e deslocado por Freud, o psicólogo: tornara-se cada vez mais evidente que até mesmo o elaborado mecanismo dos sistemas de neurônios era canhestro e grosseiro demais para explicar as sutilezas que estavam sendo trazidas à luz pela análise psicológica, sutilezas que só poderiam ser explicadas na linguagem dos processos mentais.”

transformação completa no modo de Freud interrogar o problema do psiquismo. Ele o faz a partir de uma pergunta: Como as forças descritas nas primeiras formulações se organizam? E a resposta: Em sistemas.

A metapsicologia é o próprio resultado da adoção dos pontos de vista parciais, que resultam no que Freud chama, em *O Inconsciente*, de uma “**exposição metapsicológica**”. Tomada de modo tão amplo, tal posição abarca o conjunto da elaboração teórica de Freud, que depende, inclusive, de um movimento especulativo, isto é, de indagações filosóficas que Garcia-Roza (1991) chama de aspecto “**ficcional**” da teoria psicanalítica. Produzir conceitos, no sentido psicanalítico, é também “inventar, violentar o dado, ultrapassando-o”. “Sem um especular e um teorizar metapsicológicos — estive a ponto de dizer: fantasiar — não se dá um passo adiante”, escreve Freud. Segundo o comentador, isto é o que impede Freud de ficar paralisado pela incompletude, por um lado, e pelo formalismo teórico, por outro.¹⁶⁴ No entanto, isso não significa **irracionalismo**: Segundo Freud, frequentemente, onde o psíquico parece ser a causa primária de um fenômeno, “um estudo mais profundo saberia descobrir, em cada caso, a continuação do caminho que leva à fundamentação orgânica”. Para ele “não é necessário dissimular o psíquico ali onde ele é, ou parece ser, a estação final de nossos conhecimentos.”¹⁶⁵ É uma questão de admitir as coisas a partir dos domínios que lhes são próprios.

A intenção de Freud parece ser deslocar o sentido do fato biológico para a sua estrutura dinâmica, que está pressuposta no dado físico, mas não se resume a ele: trata-se tanto da força constante (*konstant Kraft*), quanto, simultaneamente, da **situação** e dos **usos atuais** da força. É por isso que Lacan deplora a tradução do *Trieb* por “instinto”.¹⁶⁶ Pois, exatamente o que funda a psicanálise para além de uma psicologia neuronal, é a pressuposição de uma falta ou falha na estrutura de percepção (pressuposta na estrutura do impulso como algo que está além da biologia, pois funciona simultaneamente também nos campos da linguagem e da subjetividade). Esta falta compromete não apenas a eficácia da percepção como captação de amostras do funcionamento do psiquismo, mas também a capacidade de totalização da natureza do sistema a partir do puro substrato químico-físico, pois tal redução científica não proporciona uma visão abrangente dos fenômenos psíquicos: “a realidade psíquica é uma forma especial de existência que não deve ser

¹⁶⁴ GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*, p. 11. O autor sugere, sobre esse ponto, a leitura do artigo de MEZAN, R.: *Metapsicologia/fantasia*. In: *Freud: 50 anos depois*. Rio: Relume Dumará, 1989 (org. Joel Birman).

¹⁶⁵ FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. In: *O método especulativo em Freud*, p. 131.

¹⁶⁶ LACAN, J. *Escritos I. Do Trieb de Freud e do desejo do analista*. Tradução de Vera Ribeiro, p. 865.

confundida com a realidade material.”¹⁶⁷ Isto leva Freud à estratégia de abordar o problema da concepção do psiquismo a partir de perspectivas distintas, porém, simultâneas e complementares.

O ponto de vista descritivo estabelece a relação entre determinados sistemas dentro de um contexto psíquico. Tal relação se baseia na transposição ou tradução dos dados inconscientes para a linguagem da consciência.¹⁶⁸ A hierarquia de relações entre sistemas é um ponto focal da pesquisa clínica, orientada pela descoberta de padrões lógicos, e, portanto, interpretáveis, naqueles atos e pensamentos considerados ilógicos, irracionais, ou mesmo sem importância aparente. A tese do inconsciente (*Unbewußte*) sistemático vai depender, portanto, para se tornar de algum modo necessária e legítima, do pensamento freudiano acerca do modo como é possível conhecer aquilo que, por definição, existe fora do domínio da consciência (*Bewußtsein*) e não segue suas regras.

O ponto de vista dinâmico constrói modelos que possam esclarecer o funcionamento, isto é, o **modo de atividade** e os **agentes psíquicos**. É o ponto de vista dinâmico que vai esclarecer o mecanismo psicofisiológico pelo qual o assim chamado “inconsciente” vai se infiltrar na consciência, já entendida aqui de modo específico como uma autopercepção e um processo de validação das percepções, pelas quais a atividade consciente exerce um relativo controle das ações e pensamentos. A posição de Freud acerca da “tese da consciência”, que presume a equivalência entre o que é psíquico e o que é consciente, pode ser resumida no seguinte: “aquilo que é mental é em si mesmo *inconsciente*, e ser consciente constitui apenas uma **qualidade**, capaz ou não de advir a um ato mental específico e cuja retirada talvez possa não alterar esse ato sob nenhum outro aspecto.”¹⁶⁹

A noção da consciência como qualidade psíquica nos remete a uma interpretação **econômica**, linguagem fundada e utilizada a partir do texto do *Projeto*, na qual certa **intensidade** de relação permite o estado psíquico consciente. Literalmente, a consciência precisa ser despertada pelo influxo de um evento interior de natureza psicofisiológica, ou, no sentido oposto, advindo do exterior do organismo e captado pela percepção.

Partindo do empirismo clínico e da análise da vida prática, o Psicanalista recusa o debate sobre a existência do mundo, que só pode, na opinião dele, ser pensado a partir de uma perspectiva meramente teórica. Sendo assim, admite de antemão o universo físico ao

¹⁶⁷ TD, p. 591.

¹⁶⁸ OP II, p. 19.

¹⁶⁹ BN III, p. 2803. Como veremos adiante, esse também é um desdobramento da psicologia nietzschiana.

lado do universo psíquico. Entende que o conhecimento resulta de que a inteligência pode coincidir com a efetividade em graus variados.¹⁷⁰

A posição cética lhe parece insustentável no campo das relações estabelecidas pela ciência, ainda que possa resultar em argumentos debatidos seriamente durante milênios de um ponto de vista teórico por filósofos céticos, idealistas e realistas. A tese freudiana é a de que tecnicamente não podemos construir pontes de papelão, nem usar gás lacrimogêneo para anestesiá-los: “também os anarquistas intelectuais recusariam energeticamente (*energisch ablehnen*) tais aplicações práticas de sua teoria.”¹⁷¹ Tal afirmativa não deve ser lida como um realismo ingênuo, pois Freud não ignora as limitações e a parcialidade da percepção consciente: “Os dados da consciência são altamente lacunares”.¹⁷²

A flutuação da consciência, especialmente no que se refere à capacidade de atenção e à possibilidade apreensão de certo fenômeno limitam a experiência do que chamamos mundo. No entanto, isto não nos impede a possibilidade empírica de valorar esse mundo para nosso próprio uso e de estabelecer esses valores como conhecimento sistemático, mesmo sabendo do seu caráter provisório e das múltiplas possibilidades imprevistas em nossas próprias argumentações.

Freud considera, portanto, a realidade exterior a partir do que é psíquico, de tal maneira que o universo físico possui um caráter psíquico porque é conhecido por nós apenas através de uma tomada de consciência psíquica, que ocorre com maior ou menor perfeição a cada caso. Assim, o universo físico é um dado imediato, mas nossa percepção é puramente mediata. Essa maneira de ver as coisas parece a Freud ficar a meio caminho entre a ciência e a filosofia:

Sucedem que a psicanálise nada deriva, senão desvantagens, de sua posição intermediária entre a medicina e a filosofia. Os médicos a vêem como um sistema especulativo e recusam-se a acreditar que, como toda outra existência natural, ela se fundamenta numa paciente e incansável elaboração de fatos oriundos do mundo da percepção; os filósofos, medindo-a pelo padrão de seus próprios sistemas artificialmente construídos, julgam que ela provém de premissas impossíveis e censuram-na porque **seus conceitos mais gerais (que só agora estão em processo de evolução) carecem de clareza e precisão.**¹⁷³

¹⁷⁰ Isso fica expresso, por exemplo, nas *Novas Conferências Introdutórias (Neue Folge)*, pois, na conferência XXXV, Freud recusa a “impossibilidade de conhecer” e qualifica os pensadores puramente céticos como “**anarquistas intelectuais**” (*intellektuellen Anarchisten*).

¹⁷¹ SA I, p. 603; BN III, P.3202.

¹⁷² (...) *die Daten des Bewußtseins in hohem Grade lückenhaft sind*; (...) SA III, p. 125. BN II, P.2061.

¹⁷³ BN III, p. 2803. Lembra SCHOPENHAUER, para quem, “a verdade pode esperar, porque tem diante de si larga vida” (*Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein lange Leben vor sich*). SW III, p. 327.

A falta de clareza e precisão dos conceitos mencionada acima pode ser observada também e especialmente em relação ao impulso. Mas, exatamente aquilo que para o filósofo carece de clareza, devido à necessidade de sistematização inerente ao pensamento filosófico, precisa ser sustentado por Freud a partir dos fatos clínicos — sua estrela do norte, que resultam de uma prática e, portanto, de um acúmulo de experiência. Tal experiência dentro de um campo absolutamente novo, engendrado por Freud no ambiente científico, pressupõe fatos em contínua **reinterpretação** (o termo alemão “*Deutung*” pressupõe não apenas uma resposta a um problema, mas também, parcialmente, a **construção de hipóteses** que visam esclarecer os aspectos obscuros do objeto).

Ao se referir à importância da sexualidade, tema conectado ao do impulso no contexto de sua teoria, Freud escreve:

Sou de opinião que a melhor maneira de apreciar minha teoria sobre a importância etiológica do fator sexual para as neuroses é acompanhar seu desenvolvimento. É que de modo algum tenho a pretensão de negar que ela passou por um desenvolvimento e se modificou no decorrer dele. Meus colegas podem encontrar nessa confissão a garantia de que esta teoria não é nada além do precipitado de experiências ininterruptas e mais aprofundadas. **O que nasce da especulação, ao contrário, pode facilmente surgir completo de um só golpe**, e a partir de então manter-se imutável.¹⁷⁴

Aqui se observa claramente a recusa de um pensamento definitivo e consolador, típico, segundo o Psicanalista, do narcisismo humano e de suas exigências defensivas. Ocorre também a recusa do acabamento da psicanálise numa totalidade, pois articula conceitualmente a sua teoria a partir das camadas anteriores que a formaram, como um geólogo o faria em relação às camadas da terra. As obscuridades das primeiras teorias da sexualidade e do impulso, de certo modo já pedem as modificações subsequentes. A sistematicidade e a clareza devem, por definição, ficar em segundo plano. Com essa estratégia, o Psicanalista trata os conceitos e a estrutura teórica da psicanálise como provisórios e passíveis de maior ou menor grau de aproximação com o mundo efetivo.

Para nós, no entanto, que recebemos e procuramos pensar a herança freudiana em sua permanente instabilidade conceitual, resta-nos definir em que a **doutrina dos impulsos** (*Triblehre*) pode ser considerada obscura, e de que modo Freud avança com sua lanterna na noite do *Trieb*, impressionado pela grandiosidade paradigmática do conceito.

Considere-se também que a inclusão tardia dos conceitos de *Todestrieb* (*Impulso de morte*) e *Überich* (*Supereu*), além de lançarem esclarecimentos e novos questionamentos sobre a teoria anterior, torna-os, pelo menos parcialmente, novos problemas a serem

¹⁷⁴ SA V, p. 149. BN II, p.1238.

resolvidos. Observa-se assim a circularidade do conceito fundador, mas que sendo ele próprio um limite, projeta sua sombra sobre a nossa capacidade de pensá-lo como um fundamento da teoria e da clínica.

5. O Eu cindido pelos impulsos: O consciente e sua inconsciência

Como foi dito, a distinção entre aquilo que é consciente e o que é inconsciente está na base do pensamento psicanalítico: “A psicanálise não vê na consciência (*nicht ins Bewußtsein*) a essência do psíquico (*Wesen des Psychischen*), mas apenas uma qualidade (*Qualität*) do psíquico, que pode se somar a outras ou faltar em absoluto” (*hinzukommend oder wegbleiben mag*).¹⁷⁵ Freud trabalhou com essa hipótese durante cerca de vinte anos, dentro daquilo que ficou conhecido como a sua **primeira tópica** do psiquismo, isto é, o pensamento sobre o que é o psíquico desde um ponto de vista **sistemático**. Este considera a **divisão espacial** entre um **sistema consciente** e outro **inconsciente** como um ponto de partida para a compreensão do funcionamento da mente humana. Tal abordagem permite a Freud pensar o conceito de **aparelho anímico** (*Seelischer Apparat*), entendendo-o como a **metáfora** ou **modelo** do funcionamento do psiquismo.

Uma primeira instância desse aparelho, o **sistema percepção** (*Wahrnehmungssystem*), que também pode ser chamado **consciente** (*Bewußte*), avalia a efetividade e integra o psiquismo ao mundo externo, com vistas à orientação e conservação do organismo.

A noção de consciência puramente perceptiva aparece nessa descrição como alguma coisa atual e transitória, incapaz por si mesma de reter dados ou manter seu foco por muito tempo:

Uma representação consciente (*bewußte Vorstellung*) num momento dado não o é já no imediatamente ulterior, ainda que possa voltar a sê-lo sob condições dadas. Mas no intervalo teve que ser algo que ignoramos. Podemos dizer que era latente, significando com isso que era em todo momento desse intervalo capaz de consciência. Mas também quando dizemos que era inconsciente (*unbewußt*) damos uma **descrição** correta (*korrekte Beschreibung*).¹⁷⁶

Deste modo, um primeiro sentido do termo inconsciente o define como uma memória disponível à consciência. Além da consciência como estado transitório de uma representação específica, temos, portanto, uma segunda e diversa instância, responsável

¹⁷⁵ SA III, p. 283.

¹⁷⁶ SA III, p. 283.

pelo conteúdo **latente** (*das Latente*) da consciência, caindo sob esta rubrica o registro de representações primárias e a síntese de representações abstratas, além de pensamentos coerentes.

Tudo o que é retido da percepção como um traço do real e, concomitantemente, capaz de aparecer livremente na consciência, é chamado de **pré-consciente** (*vorbewußt*).

¹⁷⁷ Laplanche (1992) parece fazer esta mesma leitura de Freud. No entanto, exagera quando diz que o psicanalista vienense relaciona a linguagem e, portanto, a concepção de realidade, exclusivamente ao pré-consciente.¹⁷⁸ Este é o seu ponto de controvérsia em relação a Lacan. Entenda-se que a satisfação dos *Triebe* pode dispor de todas as representações pré-conscientes. Ou seja, apesar das representações terem um lugar, e estarem acessíveis à consciência, existe a conexão libidinal que orienta a utilização dessas representações. O que equivale a dizer, com LACAN (1998), que o inconsciente apresenta uma **estrutura de linguagem** homóloga ao que entendemos por linguagem consciente.¹⁷⁹ A linguagem consciente resulta dos traços da reciprocidade e de sua fixação, mas se baseia também, por outro lado, nos mesmos “deslocamentos” e “condensações”, que Freud diz serem a base da linguagem psíquica. Sobre os deslocamentos: “Descobrimos que os instintos (*Triebe*) podem mudar de objetivo (através do deslocamento)”.¹⁸⁰ Essa plasticidade se transfere para o uso da linguagem, como no trabalho do sonho, quando as representações chamadas “restos diurnos” são usadas em contextos diferentes. Quanto à condensação, é uma técnica de compressão de diferentes representações, como no caso das palavras compostas ou do sintoma histérico: “Um sintoma histérico se origina apenas quando duas realizações de desejo opostas, cuja fonte se encontra em dois sistemas psíquicos diferentes, são capazes de combinar-se numa expressão única”.¹⁸¹

No entanto, a primeira teoria de Freud ainda não atende à necessidade de oferecer um lugar **no psiquismo** para os *Triebe* — há apenas a fonte (*Quelle*) orgânica que possibilita uma fisiologia do impulso, mas não privilegia a questão da topologia estrutural do

¹⁷⁷ Freud ao mesmo tempo transforma e se mantém fiel à linha de pensamento do *Projeto*, no qual se refere à “energia livremente flutuante” dos neurônios com função de percepção, e à “energia ligada” das áreas neuronais relacionadas à memória. A modificação ocorre pelo acréscimo dos pontos de vista descritivo e dinâmico, que complementam e se enraízam num pensamento econômico semelhante ao do *Projeto*.

¹⁷⁸ LAPLANCHE, J. *O inconsciente e o Id*, tradução de Álvaro Cabral, p. 245.

¹⁷⁹ LACAN, J. *A instância da letra no inconsciente (1957)*. In: *Escritos*, tradução de Vera Ribeiro, p. 498.

¹⁸⁰ ESB XXIII, p. 161.

¹⁸¹ SE V, p. 569. *Apud* MEZAN (1982, p. 91): O impulso histérico é “contrabalançado por uma formação reativa que se opõe a ele”.

psiquismo. Freud está mais preocupado em enfatizar o *Trieb* como *Drang*. Além disso, ainda não se expressa, como fará depois, em termos de estruturas psíquicas.

Isso fica evidenciado no fato de que, além do consciente e do pré-consciente, Freud considera, nessa primeira teoria, apenas uma terceira instância que forma o inconsciente dinâmico: o **recalcado** (*Verdrängte*), que contém as representações inadmissíveis à consciência e que por isso sofreram a **resistência** (*Widerstand*)¹⁸² que resulta em **recalque** (*Verdrängung*) e que significa, literalmente, “posto de lado”:¹⁸³ “O destino (*Schicksal*) de uma pulsão que acaba de brotar (*Triebregung*) pode ser encontrar, ao longo do seu percurso, resistências que queiram impedir sua ação.”¹⁸⁴ A origem clínica do termo recalque provém da descoberta por Freud do fenômeno das resistências à hipnose e, mais tarde, ao tratamento psicanalítico (nesse caso, as resistências impedem a **livre associação** entre representações dentro de uma cadeia significante). Por serem representações inadmissíveis, pressupõe-se que sejam percepções em dado momento conscientes e que, por força da atividade de recalque, tenham sido impedidas de fazer parte do pré-consciente, pois, sob “circunstâncias especiais” geram desprazer (*Unlust*) psíquico.¹⁸⁵

Num sentido descritivo, tanto o sistema pré-consciente quanto o recalcado aparecem como alternativas para uso do termo inconsciente.

Num sentido dinâmico, apenas o recalcado seria inconsciente, pois seu conteúdo é verdadeiramente mantido à margem da consciência, enquanto que o pré-consciente é passível de consciência a qualquer momento.

A consciência é então alguma coisa restrita dentro de um psiquismo mais amplo que a engloba e define; ela funciona de modo coerente, porém arbitrário, admitindo apenas recortes da efetividade que unifiquem a percepção e que resultem numa totalidade coerente de um ponto de vista topológico e temporal. A experiência psicanalítica mostra a Freud que o recalque surge depois da nítida separação entre atividade consciente e inconsciente e

¹⁸² Segundo LAPLANCHE e PONTALIS (1988, p. 595), “dá-se o nome de resistência a tudo o que, nos atos e palavras do analisando, se opõe ao acesso deste ao seu inconsciente”. É nesse mesmo sentido que Freud fala das “resistências à psicanálise” (1917-19), e de um “golpe narcísico” infligido por esta à cultura — representado pela revelação do inconsciente nas suas relações com a linguagem.

¹⁸³ A expressão em alemão é *Die Abweisung*. Segundo CHEMAMA e VANDERMERSCH (2007, p. 328), distingue-se um segundo vocábulo utilizado por Freud: *Unterdrückung* (repressão), que se refere à **situação** do impulso ainda ativo sob recalque, isto é, reprimido em relação ao seu destino. Os autores evocam também os dois momentos lógicos do recalque: a) o *Urverdrängung*, ou **recalque originário**, no qual, pela primeira vez um representante do impulso vê rejeitado seu acesso à consciência, o que simultaneamente fixa o impulso a uma representação; b) o recalque propriamente dito, a partir da fixação do padrão originário. A função do medo (*Angst*) em relação ao recalque se altera ao longo da obra. No artigo de 1915, o medo é consequência, mas, nas *Novas Conferências*, de 1933, torna-se uma das principais forças motoras do mesmo.

¹⁸⁴ SA III, p. 107. OP I, p. 177.

¹⁸⁵ *Idem ibidem*.

que sua essência consiste em “repelir algo para fora do consciente e de mantê-lo afastado deste”.¹⁸⁶

O conceito de recalque resulta, portanto, da observação da intermitência e unilateralidade da consciência, ou seja, da consideração de que algo nessa consciência é recalcado, isto é, reprimido ou esquecido de modo ativo e involuntário pelo assim chamado “Eu” (*Ich*):

Temos sido obrigados a aceitar que existem processos ou representações psíquicas de grande **energia** que, sem chegar a ser conscientes, podem provocar na vida psíquica as mais diversas consequências, **algumas das quais chegam a se fazer conscientes como novas representações**. Nesse ponto começa a teoria psicanalítica, afirmando que tais representações não podem chegar a ser conscientes (*nicht bewußt sein können*), por se opor a isso certa força (*gewisse Kraft*), sem a qual adquiririam completa consciência.¹⁸⁷

Quando se fala de recalcado, não se trata apenas de representações isoladas, mas também de fragmentos de cadeias associativas entre representações e pensamentos propriamente ditos. Freud supõe então que representações carregadas de energia podem estar ocultas sob outras, isto é, seu sentido pode estar encoberto por representações desvinculadas de seu sentido original, para que possam então participar da vida consciente do psiquismo.

Desde o início, esta tentativa de compreensão do fenômeno do recalque produz efeitos nas ações clínicas do Psicanalista, que por sua vez, colocam problemas para o pensamento teórico de Freud. A intenção da observação e da prática clínicas é desmobilizar a energia utilizada para manter as representações fora do campo da percepção, reincorporando o recalcado à consciência e tornando desnecessários os **sintomas** (*Symptome*) biopsíquicos que surgem como consequência do recalque — a “pressão” (*Drang*) do recalcado sobre a consciência produz o sintoma como satisfação substitutiva:

O estado em que essas representações se achavam antes de se fazerem conscientes é o que conhecemos pelo nome de recalque. Nosso conceito do inconsciente tem como ponto de partida a teoria do recalque (*Lehre der Verdrängung*). O recalcado é para nós o protótipo do inconsciente. O latente, que só é inconsciente em um sentido **descritivo** e não em um sentido **dinâmico**, denominamos pré-consciente. **Reservamos o nome de inconsciente ao recalcado**, dinamicamente inconsciente.¹⁸⁸

¹⁸⁶ *Idem*, p. 178.

¹⁸⁷ SA, p. 284. BN, III, p. 2702.

¹⁸⁸ *Idem ibidem*.

Para Freud, a teoria do recalque “**é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise**”.¹⁸⁹ De fato, é exatamente essa distinção entre um conteúdo “latente” e um conteúdo “recalcado”, ou seja, algo que um dia foi percebido e não pode ser aceito pela consciência, o que vai justificar a importância da noção de inconsciente e abrir o campo de investigação da clínica que se tornaria no decorrer do tempo a psicanálise. O psicanalista defende, neste sentido, que a única coisa que distingue o conteúdo mantido inconsciente daquele acessível é justamente a ausência de consciência.¹⁹⁰ Tal situação revela que existe uma dificuldade de assimilação, por parte da consciência, daquilo que é reprimido. A própria dinâmica do tratamento reflete as dificuldades de manejo clínico do material recalcado:

Passados vinte e cinco anos de trabalho intenso, podemos hoje constatar que as metas (*Ziele*) mais imediatas da técnica psicanalítica são agora muito diferentes do que eram no início. Naquela época, o trabalho do médico analista restringia-se a decifrar o inconsciente ainda não conhecido do doente, organizar seus elementos e comunicá-los ao paciente no momento oportuno. A psicanálise era, antes de tudo, uma arte da interpretação (*Deutungskunst*). Mas, como não se lograva atingir o objetivo terapêutico dessa maneira, recorreu-se logo a outro meio, que consistia em levar o doente – a partir de suas próprias recordações – a confirmar a construção revelada pelo trabalho analítico. Esse novo processo deslocou a ênfase do tratamento para as resistências do doente. A **arte** agora consistia em desvelar essas resistências o mais rápido possível.¹⁹¹

Mas, também essa segunda forma de desvelamento do recalcado não garante o sucesso do tratamento. Este busca a palavra oculta no lapso da linguagem e, através do reconhecimento desta verdade inconsciente deveria desmobilizar os sintomas, tornados então relativamente desnecessários. O sucesso da técnica depende, no entanto, da superação das resistências e da consequente capacidade de rememoração e aceitação do material recalcado.

Ao invés de incorporar o passado como passado, o paciente tende a **repetir** na relação com o Psicanalista, aquelas outras relações primordiais (com os pais ou aqueles que fizeram este papel), que poderiam ser apenas recordadas e não involuntariamente revividas na análise. Assim como existe a tendência ao recalque, ocorre também a tendência a resistir ao tratamento. O paciente inconscientemente opõe-se à revelação do inconsciente recalcado justamente através da repetição das relações mantidas com os pais, tendo como depositário de tais relações a figura do Psicanalista.

¹⁸⁹ BN I, p. 1900.

¹⁹⁰ SA III, p. 126. BN II, p. 2062.

¹⁹¹ SA III, p. 228. OP II, p. 144.

O paciente “**transfere**” o modelo primitivo de relação com o pai ou com a mãe para o âmbito da relação com o psicanalista, por isso chamada por Freud de relação transferencial, já que esta concentra e atualiza os afetos primitivos vivenciados pelo paciente. Assim, a “**neurose de transferência**” é um sucedâneo das relações neuróticas originárias no âmbito de uma psicanálise.¹⁹²

A atualização da neurose no âmbito do tratamento é uma “**compulsão à repetição**” (*Wiederholungszwang*), através da qual retorna incessantemente o conflito original entre tendências afetivas. Este precisará então ser manejado sob pena de inviabilização do tratamento. A inviabilização consiste em fortes “**resistências**” (*Widerstande*) que, não sendo superadas, opõem-se de modo decisivo à revelação do material recalado.

Percebe-se aí uma dupla relação: 1) Por um lado, o recalado efetivamente se mostra durante o tratamento, embora talvez não seja reconhecido como tal pelo “Eu coerente” do analisando; 2) por outro lado, as mesmas resistências que produziram o processo de recalamento novamente intervêm, como um ato psíquico involuntário de desconhecimento que tem como intenção inviabilizar o retorno do material recalado. Parece então que o recalado está, em si mesmo, tão disponível à consciência quanto o pré-consciente? Freud afirma isso: “O inconsciente, ou melhor, o “recalado” (*das Verdrängte*), não opõe nenhuma resistência aos esforços do tratamento”.¹⁹³ De onde partem então as resistências de que falamos acima, com as quais Freud se engalfinha em lutas diárias procurando a melhor abordagem para o tratamento psicanalítico?

6. O aprofundamento da noção de Eu

Em certo ponto de sua investigação, a noção de recalque propõe a Freud o problema da definição do **agente repressor**. Principalmente o papel do Eu na primeira tópica¹⁹⁴

¹⁹² LACAN, ao longo de sua obra (por exemplo, no *Seminário 8*, p. 177), distingue nitidamente os conceitos de repetição e transferência, apesar de seus efeitos homólogos. Para esclarecer a diferenciação na situação transferencial, recorre à noção de “sintoma do analista”. O analisando, ao se identificar à situação analítica e, conseqüentemente, buscar ir sempre adiante rumo à verdade, já encarada com menos angústia ou mesmo com um sorriso nos lábios (como Lacan diz no *Seminário 23, O Sinthoma*, p. 77), sem medo de ser devorado pela sua própria verdade como Actéon por seus cães, torna-se ele próprio analista. Por isso toda análise, para Lacan, é uma análise didática. Se, no início do tratamento, o analista é o “sujeito suposto saber”, ao fim torna-se o “sujeito suposto saber **por hipótese**”. Isso evoca a relação do desprazer psíquico do Eu do paciente com o dogmatismo e com o preconceito em relação à verdade, já que a supõe unívoca, coisa que tende a se dissipar com a persistência na análise.

¹⁹³ SA III, p. 229. OP, p. 145.

¹⁹⁴ Freud propõe uma divisão entre sistemas psíquicos. De um lado, o consciente, que integra as funções de atenção dirigida, percepção e memória, e de outro o inconsciente, que reúne as representações reprimidas.

parece-lhe mal esclarecido, pois ele é simultaneamente uma instância que organiza de modo coerente os processos psíquicos, mas que apresenta ela mesma uma **constituição** que escapa à sua função reflexiva:

Desse Eu diremos que há uma consciência atada a ele, e mais, que é o Eu que controla os acessos à motilidade motora (*Motilität*), isto é, o escoamento (*Abfuhr*) em direção ao mundo externo das excitações (*Reize*) internamente acumuladas. O Eu seria, então, aquela instância psíquica que supervisiona todos os processos parciais que ocorrem na pessoa. É a instância que à noite vai dormir, embora, mesmo dormindo, ainda detenha o controle da censura onírica. É também desse Eu que procedem os recalques. Por meio deles, o Eu faz com que determinadas tendências psíquicas sejam excluídas, não só da consciência, mas também impedidas de se imporem ou agirem por outros meios. Ora, é exatamente com aquilo que o recalque pôs de lado que o Eu terá de se confrontar durante a análise.¹⁹⁵

Enfatize-se que não há nada de consciente nessas resistências, pois elas aparecem automaticamente, tendo a função de impedir o acesso ao conteúdo recalcado. Num certo momento da análise, as associações entre determinadas representações sofrem resistência e o pensamento simplesmente se desvia para regiões que não apresentem perigo à unidade do Eu consciente. O dimensionamento desse problema põe Freud diante de uma situação imprevista que questiona as concepções anteriores em seu fulcro: não é mais possível identificação plena entre “Eu” e “consciência”. O Eu se conduz em dado momento de modo semelhante ao recalcado, sendo, portanto, também **parcialmente inconsciente**.

Nesse ponto, a “consciência” e o “Eu” não são mais análogos e a antítese entre “consciente” (*Bewußte*) e “inconsciente” (*Unbewußte*) parece a Freud perder grande parte de sua importância e utilidade. A partir daí adota a oposição entre o “Eu coerente” (*zusammenhängende Ich*), perceptivo e racional, e o “Eu recalcado” (*Verdrängte Ich*), ligado às representações psíquicas inadmissíveis. Eles se apresentam aparentemente dissociados no curso da análise, mas apresentam relação de continuidade. A diferença que se coloca nessa mudança de abordagem do problema do Eu é que a partir dela é reforçado o caráter conhecido do recalcado, isto é, o recalque se estabelece como uma **dissociação** entre o Eu e certas representações. Estas já foram conscientes um dia, isto é, já foram percebidas no sentido próprio dessa palavra, e são impedidas de participar da vida psíquica coerente, permanecendo inconscientes. Freud pensa em uma ampla atividade inconsciente, maior do que o simples recalque. Tal atividade evidencia a parte inconsciente do funcionamento do Eu de onde partem as resistências:

¹⁹⁵ SA III, p. 286. OP III, p. 31. BN, I, p. 2703-4.

Todo o recalcado é inconsciente, **mas nem todo inconsciente é recalcado**. Percebemos agora que uma parte do Eu — uma parte sabe lá Deus quão importante do Eu — cuja amplitude **nos é impossível fixar**, pode ser inconsciente, e o é seguramente. Esse inconsciente do Eu não é latente no sentido em que o pré-consciente o é. Se assim o fosse, o único meio de ativá-lo seria torná-lo consciente e, além disso, o próprio processo de torná-lo consciente não seria tão dificultoso.¹⁹⁶

Essa ativação psíquica inconsciente do Eu é constante e se dá de um modo diverso da percepção exterior ou interior, que estão sempre ligadas a representações verbais. O Eu nessa nova concepção é movido de modo inconsciente pela atuação de forças psíquicas desconhecidas e invencíveis, inacessíveis à consciência direta, porém intensamente atuantes.

É nesse ponto do desenvolvimento conceitual da psicanálise que surge a necessidade de uma segunda e diversa tópica do psiquismo, que sugere chamar de Eu à consciência perceptiva e àquilo que é pré-consciente, designando o psíquico restante, que engloba o recalcado, mas não se reduz a ele, pelo nome de “**Isso**” (*Es*): “As forças que **presumimos** existir por trás das tensões causadas pelas necessidades do Isso são chamadas de instintos (*Triebe*)”.¹⁹⁷

O Eu **continua** nesse Isso, ou, dito de outro modo, é apenas uma **parte superficial** do Isso, como o disco germinal sobre o ovo. O indivíduo “é um Isso psíquico desconhecido e inconsciente sobre cuja **superfície** assenta-se o Eu”,¹⁹⁸ que se desenvolve secundariamente, como resultado da linguagem e, conseqüentemente, da cultura. Tal adaptação é um simples verniz. Ela parte da necessidade de afirmação e sobrevivência do organismo e do grupo de organismos no mundo exterior, mas no fundo apenas afirma o seu mecanismo básico. Na linguagem dos impulsos, esta é a relação primordial do ímpeto (*Drang*) em relação aos seus destinos e aos objetos representados: “O que a pulsão (*Trieb*) busca é a quiescência possibilitada pela descarga”.¹⁹⁹ Sua meta imediata consiste em cancelar o estímulo de órgão.²⁰⁰

É apenas mediante essa característica fundamental que o impulso pode ser transformado, remodelando a sua situação original como **força cega** a partir de um trabalho de constituição de objetos e de inscrição do regime quantitativo no campo da representação, de maneira a se constituir um “**circuito pulsional**” que sobredetermina *a*

¹⁹⁶ SA III, p. 287. OP III, p. 31-2. Tradução levemente adaptada.

¹⁹⁷ ESB 23, p. 161.

¹⁹⁸ SA III, p. 292. OP III, p. 37.

¹⁹⁹ BIRMAN, J. *Sujeito e estilo em psicanálise. In: As pulsões*, p.47.

²⁰⁰ ESB VII, p. 171.

posteriori os caminhos dos *Triebe*.²⁰¹ É a partir das formas de mediação ligadas ao grupo social e à linguagem e, portanto, à regulação dos destinos do impulso pelo adiamento da satisfação, que se constituirá o sujeito. A oferta de possibilidades de satisfação introduz o regime das forças no campo propriamente sexual, o que resulta no funcionamento regulado pelo **princípio de prazer**.

O Eu dessa concepção freudiana possui relativa **autonomia** e esforça-se por transmitir ao isso a influência do mundo exterior. Ao mesmo tempo, reprime a incoerência, o irracional, visando tornar a atividade psíquica algo coerente e produtivo. Mas, ainda assim, paralelamente, quer obter a satisfação do impulso. Disso decorre a restrição do “**princípio de prazer**” (*Lustprinzip*) e o privilégio do “**princípio de realidade**” (*Realitätsprinzip*).²⁰²

As armas utilizadas pelo Eu para fazer prevalecer a sua nova síntese apoiada na linguagem são, por um lado, a percepção e a razão reflexiva,²⁰³ e, por outro, o recalçamento conexo às resistências inconscientes por definição, cujo trabalho é afastar do Eu coerente as representações indesejáveis e, apenas por isso, desprazerosas. Com isso, define-se um sujeito da consciência e um mundo exterior a ele, restando o mundo íntimo como enigma maior justamente pela restrição ao princípio de prazer que reduz o contato entre o Eu e o Isso.

O problema que essa topologia sugere possui pelo menos dois aspectos fundamentais: (1) O primeiro é uma clara divisão entre o princípio de funcionamento do “Eu” como instância ativa e inconsciente, e o seu modo de operar a partir de uma consideração coerente e racional do mundo exterior estabelecida na linguagem; (2) O segundo é a proposição de que o Eu consciente é **subordinado** ao Eu inconsciente ou Isso, dada a amplitude e a intensidade do domínio deste em relação àquele. Tal estado de coisas expõe a servidão da racionalidade à atividade inconsciente repetitiva e inatual na qual se enraíza. Por isso mesmo, o inconsciente vai muito além do simples acúmulo de conteúdos latentes que um dia já passaram pela percepção. Os conteúdos recalçados conectados à própria atividade originária do Isso produzem efeitos na consciência e são partes predominantes da atividade psíquica que tem como meta fundamental a satisfação como **experiência psíquica**, o que implica em dizer que não é necessário que esta satisfação se dê em objetos reais, sejam eles o próprio corpo ou o mundo.

²⁰¹ BIRMAN, J. *Sujeito e estilo em psicanálise*. In: *As pulsões*, p. 48.

²⁰² SA I, XXII, p.349.

²⁰³ BN I, p. 2708.

A continuidade e a descontinuidade entre inconsciente e consciente se devem, por um lado, à força (*Kraft*) que une o psiquismo ao orgânico, e, por outro, ao fato de que as relações do inconsciente com o consciente acontecem de modo disfarçado ou distorcido. A linguagem do inconsciente ²⁰⁴ estabelece um campo psíquico estranho à consciência e, portanto, uma **descontinuidade** decorrente deste modo de organização psíquica.

As avaliações coerentes dependem de motivos conhecidos e por isso o intelecto é frequentemente um **instrumento** da demanda inconsciente dentro do Eu coerente, que assume tal demanda através de uma ação, atribuindo-lhe razões que guardem consistência com a estrutura defensiva do Eu. Tal defensividade expõe a tentativa de preservar a unidade imaginária à qual o Eu coerente corresponde e que o leva à rigidez e à defesa constante do campo constituído.

Um exemplo de até onde o conflito entre tendências dentro do Eu pode ir é proporcionado pelo estado de estar apaixonado, quer de uma maneira claramente sexual, quer sublimada (por exemplo, um forte interesse voltado à arte, à filosofia ou ao trabalho em geral). A paixão chega ao ponto de envolver um sacrifício da própria individualidade, mas exige, não obstante, todo um trabalho involuntário de justificativa da posição do apaixonado frente ao seu Eu coerente. Por outro lado, paralelamente, ativam-se as resistências, também inconscientes, que recalcam as representações ligadas a **impulsos parciais** (*Partialtriebe*) inadmissíveis à consciência.

Essa consideração implica em outra forma de subdividir internamente o inconsciente, pois Freud pensa, por um lado, nos **impulsos do Eu** (*Ichtriebe*), ligados à conservação e funcionando com energia libidinal emprestada ao Isso, e nos **impulsos do Isso** (*Sexualtriebe*) propriamente ditos, alimentados pela “**libido**”. ²⁰⁵

Se até aquele momento, ao considerar-se o processo de recalque, somente se dispensou atenção ao que é recalcado, essas novas idéias tornaram possível, além disso, formar uma estimativa correta das forças recaladoras também ativas e sexualizadas. Desse modo, o recalque é posto em ação pelos “impulsos de autopreservação”

²⁰⁴ O inconsciente faria então como o mágico que mostra uma coisa e faz outra. Note-se que isso pressupõe não apenas um “desejo inconsciente”, mas uma série de estratégias consecutivas, que iludem o “Eu coerente”. Isso implica na dificuldade de perceber os afetos, por certas razões: 1) devido ao recalque (*Verdrängung*) ou ao prazer que possa por em risco a segurança do Eu identificado às representações do corpo e da realidade, ou de um sofrimento inassimilável; 2) devido à característica pré-linguística, e antes formadora de linguagem, dos *Triebe*, que não apenas falam de modo distorcido, mas também tendem a agir rápido e tomar para si os objetos de satisfação, antes que o Eu coerente perceba as intenções inconscientes.

²⁰⁵ Adiante veremos como esse estado de coisas se relaciona ao “impulso de morte” (*Todestrieb*).

(*Selbsterhaltungstriebe*) que atuam no Eu, o que faz com que ele se relacione com os “impulsos libidinais” (*Libidinöse Impulse/Triebe*).

Mas, visto que os impulsos de autopreservação foram então reconhecidos como também sendo de natureza libidinal, ou seja, “**libido narcísica**” (*narzißtische Libido*),²⁰⁶ o processo de recalque foi encarado como uma atividade que ocorre dentro da própria libido. A “libido narcísica” opõe-se à “libido objetal” (*Objektlibido*), o que equivale a dizer que o interesse da autopreservação defende-se contra as exigências do interesse objetal, e, portanto também contra as exigências da sexualidade no sentido mais direto também.

Ambos os grupos de impulsos são inconscientes, o que sugere a possibilidade de conflito psíquico entre instâncias psíquicas e também uma divisão interna, ou **clivagem** (*Aufsplitterung*), no próprio Eu.²⁰⁷ Este é regulado pela oposição de tendências: admissíveis ou inadmissíveis, coerentes ou incoerentes, conscientes ou inconscientes.

Essa divisão ou clivagem é importante, pois reforça a prioridade do Isso em relação ao Eu e expõe a dificuldade teórica em separar o psiquismo inconsciente da fisiologia nos modelos sistemáticos freudianos.

7. A servidão do Eu em relação ao Isso

O conceito de Eu ganha relevância na segunda tópica freudiana, pois complementa e modifica o sentido da primeira. O caráter em grande medida inconsciente do Eu exige que o dualismo dos princípios consciente (ligado à realidade) e inconsciente (ligado ao princípio de prazer e à compulsão à repetição) seja encarado com novas nuances. Para sustentar a divisão entre um Eu coerente (*zusammenhängende Ich*) e um Eu recalcado (*verdrängte Ich*) é necessário um ponto de vista tópico e outro de caráter **estrutural**.²⁰⁸

Ao invés de considerar somente a situação consciente ou inconsciente das manifestações psíquicas, Freud passa a definir também certas estruturas que redimensionam o pensamento sobre a dinâmica psíquica a partir de um modelo de inconsciente que busca influenciar o sujeito consciente. Este último apresenta percepção externa, arquiva dados da experiência e pensa de modo coerente com seu aprendizado. Por outro lado, esse mesmo sujeito, é também cindido pelo desconhecimento acerca de seu

²⁰⁶ SA I, p. 401-7.

²⁰⁷ SA I, p. 497. Freud compara o processo de clivagem ao que ocorre com os cristais, segundo linhas de clivagem pré-determinadas pela constituição do próprio cristal.

²⁰⁸ SA III, p. 229.

próprio princípio inconsciente de constituição e funcionamento básico, que aparece à consciência como qualquer coisa estranha e ameaçadora.

Conclui-se que o inconsciente não é mais apenas um mero depósito de disposições herdadas e representações proscritas. Ele é também um **princípio ativador** inconsciente do Eu coerente e **controla**, através deste, as operações de conservação, que dependem do conhecimento das noções de tempo, espaço e causalidade. No mesmo sentido, controla também as ações musculares, isto é, a prática motora do organismo no “mundo externo” ao organismo. A histeria é um exemplo disto, pois nela são observadas modificações “incoerentes” na atividade do organismo como parte de uma sintomatologia relacionada ao recalque da sexualidade.

O Eu coerente tem sua origem no Isso e se diferencia dele pelo seu comprometimento com a realidade. Nesse contexto, o Eu consciente e reflexivo cumpre seu papel como o mediador racional entre as forças externas e internas igualmente poderosas. Como não se pode servir a dois senhores e manter a coerência, o Eu cindido sofre e se angustia. A exigência de descarga dos impulsos inconscientes leva à formação de sintomas, que por assim dizer, são uma dificuldade do processo de inserção do sujeito inconsciente no mundo.

Portanto, essa nova situação do Eu frente à teoria e à prática clínica exige uma **reformulação geral** do pensamento psicanalítico.

Do ponto de vista teórico, para fazer frente às dificuldades criadas pelo percurso do pensamento anterior, Freud se orienta no sentido de uma teoria especulativa ou filosófica: “Nas obras de meus anos mais recentes, dei livre rédea à inclinação, que reprimi por tanto tempo, para a **especulação**”.²⁰⁹

Freud reconhece o limite da observação direta e propõe um novo modelo extraordinariamente complexo de funcionamento do psiquismo, sem que, no entanto, as noções sugeridas na nova teoria sejam todas diretamente observáveis. Ao lado de “fatos clínicos” insere conceitos mais elaborados, que procuram sustentar uma nova divisão de impulsos em classes fundamentais.

Em verdade, pode-se apenas postular que os impulsos se dividam de tal e tal maneira de um ponto de vista teórico, pois o que chamamos impulso é já uma representação

²⁰⁹ BN III, p. 2790. Freud refere-se a *Além do Princípio do Prazer* (1920), *Psicologia de Massas e Análise do Eu* (1921) e *O Eu e o Isso* (1923).

psíquica orientada para um objeto. Isto é, conhecemos apenas o fenômeno secundário, e nunca o primário.

O ponto de vista do Freud maduro acerca do impulso é o de que sempre se perde uma parte da satisfação ansiada, em troca de garantias de sobrevivência. Por outro lado, o psiquismo inconsciente exige incessantemente satisfação de desejos, ainda que as forças mecânicas e dinâmicas do mundo se mostrem um perigo permanente para a conservação da existência individual. A função da consciência é originalmente avaliadora de possibilidades de satisfação, enquanto o recalque define o Eu coerente por exclusão dos conteúdos incompatíveis com a consciência. Isso faz com que o Eu consciente verdadeiramente “estranhe” o Eu inconsciente, no momento em que são superadas as resistências e as representações incompatíveis irrompem na consciência como verdadeiros invasores “externos”.

Existiria então um campo regido pela necessidade e interpretado a partir da causalidade, dentro de relações de tempo e de espaço, e um campo incomparavelmente mais vasto que não se orienta por esses parâmetros e é descrito a partir da atividade de impulsos e pensamentos carregados de “afeto” (*Affekt*) que expressam as tendências do organismo. Esse campo é o que Freud chama de Isso.

O impulso (*Trieb*) é definido como um verdadeiro **oposto** da vida estruturada pelos princípios que regem a necessidade, sendo, portanto, não-causal e atemporal, **repetindo** sempre as mesmas tendências que lhe são interiores e tentando obter descarga efetiva para a energia que circula no interior do sistema estruturado em torno da totalidade do organismo.

A relação do Eu consciente e reflexivo com o Isso, representante das paixões do organismo, é a de uma pequena força que se esforça para controlar outra de **incomparável** superioridade. Além disso, a **dependência** do Eu se revela pelo uso das energias do próprio Isso, de onde se origina e onde se abisma.

Assim, o Eu coerente é o “**servo**” (*Diener des Es*) que se vê obrigado a executar as ordens do Isso, seu “**senhor**” (*Herr*):²¹⁰

O Eu tem uma grande importância funcional, o que pode ser percebido pelo fato de que é a ele que cabe o controle do acesso à motilidade. Podemos comparar o relacionamento do Eu com o Id (*Es*) ao do cavaleiro que deve conduzir um cavalo muito mais forte do que ele, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com as próprias forças, enquanto o Eu precisa fazê-lo com forças emprestadas

²¹⁰ Para Freud, no entanto, é preciso cautela para não cair na visão ingênua de dois exércitos antagonistas. Verificar BN III, p. 2838. A mesma metáfora é utilizada por Schopenhauer diversas vezes em WWV, E.

do Id. Sigamos com essa analogia ainda um pouco mais. Tal como o cavaleiro, que, não querendo se separar de seu cavalo, frequentemente não tem outra escolha a não ser conduzir o cavalo para onde este queira ir, da mesma forma também o Eu habitualmente converte a vontade do Id (*Willen des Es*) – como se fosse a sua – em atos e ações.²¹¹

Freud adota essa posição estrutural como decorrência de sua teoria do impulso (*Trieblehre*), que, além de postular uma origem para os estímulos “endógenos”, através da noção de “zonas erógenas” (*erogene Zonen*),²¹² acrescenta a eles uma **ordem** básica, que difere da ordem da consciência por não ser **defensiva**, mas **afirmativa**.²¹³

8. A vida do impulso como ativador psíquico

Em Freud, o Eu consciente possui um método avaliativo próprio, ligado à noção de conservação do organismo e à palavra. Essa estrutura de consciência avaliativa e deliberativa tende, em grande medida, a ignorar o sentido das manifestações do psiquismo ligado ao corpo, o qual também avalia de acordo com seus próprios interesses econômicos, sem que, no entanto nada disso fique claro ao sujeito da consciência. A linguagem do inconsciente é coerente com o propósito de afirmação através da **realização de desejos** que, muitas vezes, só podem ser alcançados pela via dos **sintomas**, sejam eles físicos, ou ligados aos processos de pensamento e percepção.

Os interesses e deliberações inconscientes nem sempre correspondem às avaliações conscientes, gerando então conflitos na intimidade inconsciente do próprio psiquismo, derivados do conflito basal entre o organismo e o mundo exterior. Tais conflitos mostram como a consciência toma partido do mundo exterior, ignorando as necessidades e desejos próprios.

As forças libidinais ligadas ao Eu possuem então um caráter restritivo. Seu objetivo primário deveria ser apenas conciliar os interesses inconscientes com as possibilidades efetivas da experiência. No entanto, a dificuldade de obter satisfação direta impele o sistema psíquico como um todo a buscar satisfações indiretas e substitutivas. Em seu limite tenso de ação, o sistema percepção-consciência sempre precisa oferecer objetos satisfatórios ao desejo, o que evidencia a sua dupla servidão.

No entanto, com a permanência da linguagem no âmbito da cultura humana, o Eu consciente não mais se conforma com sua natureza essencial. A história intelectual da

²¹¹ SA III, p. 294. OP III, p. 39. A metáfora „Reiter/ Pferd“ aparece também em SA I, XXXI, p. 514.

²¹² SA I, p. 305.

²¹³ SA I, p. 305.

humanidade parece ser **uma resposta à exigência dos impulsos**, mas também às **exigências exteriores**, e isso se evidencia pela tentativa de entender e dominar a natureza em busca de segurança.

Devido ao seu modo de funcionamento conectado à percepção, o Eu consciente pode definir uma escala de valores muito diversa do funcionamento do Isso. Tal fenômeno ligado à experiência acentua o conflito entre instâncias igualmente poderosas, uma originária e outra derivada e ligada ao mundo exterior. O ponto nevrálgico desse conflito gerador de sofrimento, de acordo com Freud, é a questão da **sexualidade**. A força incomparável do psiquismo orgânico está baseada em seu caráter sexual, que supera o ponto de vista da sobrevivência e define o indivíduo, do ponto de vista psicofisiológico, como alguém que busca potência, mas encontra seu caminho barrado na interação com os objetos do mundo. Aqui pouco importa se os objetos do mundo são reais ou alucinados, pois o que está em consideração é o efeito angustioso que a existência comum e as restrições civilizatórias representam para o indivíduo que deseja, pois todos igualmente desejam. É do embate entre o desejo e a necessidade que surge a experiência da **angústia**.

A partir daqui vamos isolar o fator que, para Freud, ativa o psiquismo. Esse fator de ativação é uma força biológica intensificadora e avaliadora de possibilidades de satisfação que definem ações efetivas. Estas serão consideradas a partir do conceito de "*Trieb*".

O impulso apresenta três diferentes aspectos: (A) **fisiológico**, pois o tipo de excitação produzido pelo impulso diverge da excitação produzida pelos receptores da sensibilidade ligados ao mundo exterior por suas características: (a) sua origem é interna, (b) possui força constante, (c) é impossível se lhe escapar por ações de fuga; (B) **biológico**: Na ausência da possibilidade de fuga, impõe-se a tarefa de controlar as excitações internas, tendo como parâmetro de sucesso para esse controle as flutuações constantes da série prazer-desprazer; (C) **psicológico**: o impulso se apresenta como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, sendo então o verdadeiro representante do corpo frente ao psiquismo, dado como uma **exigência de trabalho** ou **satisfação**, que é **imposta ao psíquico pela sua estreita conexão com o organismo**.

Essa associação do psiquismo ao impulso é **primária** para a psicanálise (ainda que a sua teorização tenha se dado de modo gradativo), **determinando todas as outras relações**, inclusive as intelectuais, que aparecem então como alguma coisa secundária ou derivada da atividade orgânica.

Freud percebe que a pressão (*Drang*) do impulso requer uma estratégia avaliadora suplementar, submetida à estratégia primária de acumular e descarregar **estímulos endógenos**. Dada a restrição inerente ao desejo frente ao efetivo surgem modos de satisfação do impulso que se ocultam à consciência. A satisfação coloca em risco a estrutura coerente do Eu. Assim, a realização de desejos pode conflitar, em certas ocasiões, com os interesses de manutenção da vida individual, o que gera a preocupação de **ocultar a vida sexual**. Como a sexualidade é uma força que supera as do indivíduo (portanto, a libido se divide em relação a interesses distintos), estabelece-se o conflito e o risco da conservação de si.

Para Freud, na análise, há necessidade de franqueza sobre questões sexuais. Na quarta das *Cinco Lições sobre psicanálise*, o Psicanalista vienense expõe a situação da sexualidade em dois contextos: o do consultório, sujeito à exigência de franqueza sobre sexualidade, e o comum, no qual a franqueza pode por em risco a segurança individual: “o sol e o ar em nosso mundo civilizado não são realmente favoráveis à atividade sexual. Com efeito, nenhum de nós pode mostrar aos outros seu erotismo, livre de todo disfarce”.²¹⁴

O impulso é uma força efetiva, **perene** e **definidora**, diante da qual o intelecto se submete a contragosto — porém, ele não tem escolha, pois em grande medida o seu próprio funcionamento é inconsciente **O que anima as representações são os impulsos** e não a razão ligada aos objetos reais. O impulso ilude o intelecto ao se ligar a restos mnêmicos de experiências reais: “qualquer coisa proveniente de dentro (à parte os sentimentos) que procure tornar-se consciente deve tentar transformar-se em percepções externas: isto se torna possível mediante os traços mnêmicos.” No entanto, isso evidencia que um traço mnêmico possa voltar sobre o sujeito como uma percepção, como no caso de uma alucinação. O que nos **garante** a percepção imediata?

O papel efetivo da razão é definir certo nível de complexidade maior das representações ligadas à linguagem da cultura. Enquanto, por oposição, as representações ligadas ao conhecimento íntimo do organismo são difusas e obscurecidas pelo inominável que há em certas afecções dos impulsos, sendo relativamente imunes a uma intelecção objetiva. O que não quer dizer que não se possa esclarecer a linguagem desses afetos através da interpretação. Apenas ocorre que este elemento difuso ligado ao **senso íntimo** aumenta o **grau de imprecisão** e o **nível de generalização** das descrições feitas.

²¹⁴ BN II, p. 1554.

Além disso, cada impulso — ou grupo de impulsos — procura controlar as representações de acordo com os seus fins e, como as tendências nem sempre são compatíveis entre si, surge com frequência o conflito de interesses. Assim, a oposição entre diferentes representações nada mais é do que a expressão de **combates** entre impulsos divergentes e talvez inconciliáveis.

9. A teoria da libido

Na primeira tópica do aparelho psíquico, onde se descreve a relação entre o consciente e o inconsciente como uma oposição entre o pré-consciente e o recalcado, o conceito de impulso já aparece ligado à noção de **energia** ou **força**.

No *Projeto* Freud já está preocupado em estabelecer uma psicofisiologia. No texto, é feita uma clara referência ao papel das **glândulas** capazes de produzir certas **matérias químicas** especiais, algumas específicas para a conservação, e outras diferentes para a sexualidade, que agem produzindo tensão em determinadas partes do sistema nervoso central.²¹⁵

Essa energia vital apareceria depois dividida entre forças orgânicas de conservação e forças sexuais. Do ponto de vista sexual, Freud chamou essa força quantitativamente variável de libido:

Na distinção entre energias psíquicas libidinosas e outras de caráter distinto expressamos a suposição de que os processos sexuais do organismo se diferenciam, por uma **química particular**, dos processos de nutrição. A análise das perversões e psiconeuroses nos levou ao conhecimento de que essa excitação sexual não é produzida apenas pelos órgãos chamados sexuais, mas também por todos os órgãos do corpo. Desse modo construímos a noção de quantidade de libido, cuja representação psíquica denominamos libido do Eu, e cuja produção, aumento, diminuição, distribuição e deslocamento devem propiciar as possibilidades de explicação dos fenômenos psicosexuais observados.²¹⁶

O interesse de Freud pela definição do conceito de libido, como se vê, é especificar como a sexualidade provém de uma energia própria, distinta daquela que anima os impulsos de conservação do Eu, pela ligação especial desta última com as representações do mundo, inclusive o próprio corpo. A distinção entre dois tipos de impulso, o sexual e o de conservação, é baseada no conceito de zona erógena. Este define o impulso sexual como alguma coisa parcial que visa o estímulo de um órgão receptivo: especialmente pele,

²¹⁵ SA V, p. 119.

²¹⁶ *Idem*, p. 121.

mucosas e os órgãos dos sentidos. A meta do impulso é obter satisfação ou prazer, independente de uma necessidade objetiva, como satisfazer a fome.

Toda estimulação é sentida pela consciência como desprazerosa, pois demanda uma modificação: o aparelho psíquico se constitui fundamentalmente como um instrumento para diminuir a carga de estimulação interna ou externa à qual o organismo está submetido.

Disso se conclui que:

a) O impulso é, em face do mundo externo, a **condição prévia** para o surgimento do psiquismo, sendo, portanto, originário para o indivíduo determinado;

b) A natureza do impulso é **irritativa** e, por isso, **propulsora**.

Assim, todo impulso provoca desprazer, pois, a partir do momento em que acumula energia, faz pressão por se descarregar, e é isso que o esforço vital do psiquismo tenta corrigir, tendo como meta o prazer:

As sensações de natureza prazerosa não têm nada de inerentemente propulsor (*drängendes*) nelas, enquanto as desprazerosas o têm no mais alto grau. As últimas impelem no sentido da mudança, da descarga, e é por isso que interpretamos o desprazer como implicando uma elevação e o prazer uma redução da catexia energética.²¹⁷

A relação do impulso com o desprazer é uma coisa **primária** e torna-se o foco da explicação dos atos humanos que buscam remover o estímulo. Isso se deve à característica comum aos impulsos de arrancar o indivíduo da posição passiva, levando-o a agir para restaurar um suposto equilíbrio, que, no fundo, é apenas uma meta ideal, e só pode ser atingida com a morte da consciência. Sendo assim, Freud estabelece entre o impulso e o prazer uma relação meramente indireta ou subordinada, que deve passar primeiro pela situação de desprazer, o que corresponde perfeitamente às posições schopenhauerianas a respeito. Em Schopenhauer, “todo querer (*Wollen*) nasce de uma **necessidade** (*Bedürfnis*), portanto de uma **carência** (*Mangel*), logo, de um **sofrimento** (*Leiden*)”.²¹⁸ Segundo Cacciola (1995), é “somente como sujeitos do querer” que estamos “submetidos ao ímpeto dos desejos”. Portanto, ao se objetivar como **corpo**, “a vontade é **fonte** de dor e sofrimento”.²¹⁹

A tendência da energia que não é descarregada é a de se **acumular**, gerando tensão e necessidade imediata de agir, como se fosse uma carência ou uma necessidade. Quando Freud aborda o prazer, em geral se trata desse prazer de descarga e alívio após um excesso

²¹⁷ SA III, p. 291. ESB XIX, p. 35. OP III, p. 35.

²¹⁸ WWV, SW I, P. 279. VR, 266.

²¹⁹ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 114.

desagradável de estimulação anterior. Trata-se, portanto, de algo mais aparentado à **satisfação** (*Befriedigung*). No entanto, uma **estimulação leve** (carga e descarga numa sucessão rápida) em um órgão **pode ser percebida como agradável**. Isto leva Freud a considerar o impulso também sob o ponto de vista do prazer.

10. As fontes do impulso são orgânicas

A ênfase no prazer como algo secundário e resultante da cessação dos estímulos é comum às diversas fases de desenvolvimento da teoria do impulso (*Trieblehre*) freudiana. Contudo, nem sempre o estímulo orgânico coloca o impulso sob pressão de desprazer:

Lancemos primeiramente um olhar sobre o modo como as zonas erógenas (*erogenen Zonen*) se encaixam na nova ordem. Sobre elas recai um papel importante na introdução da **excitação** sexual. O olho, talvez o ponto mais afastado do objeto sexual, é o que com mais frequência pode ser estimulado, na situação de **cortejar** um objeto, pela qualidade peculiar cuja causa no objeto sexual (*Sexualobjekt*) costuma ser chamada de beleza. Daí se chamarem os méritos do objeto sexual de **atrativos** (*Reize*).²²⁰

Esses estímulos internos ou externos são agradáveis porque propiciam uma **pressão suave** sobre o sistema e descarga simultânea, eliminando da percepção outros estímulos externos que possam ser sentidos como desagradáveis.

De um ponto de vista avaliativo, trata-se do estabelecimento de índices da adequação do objeto percebido como possibilidade de orientação dos esforços de satisfação. O quanto o objeto pode ser efetivamente satisfatório não está garantido nesse processo.

Além disso, há situações em que há um grande acúmulo de tensão que pode gerar prazer, como no caso da sexualidade infantil e das relações preliminares da sexualidade adulta, que estão em relação com determinadas fontes orgânicas de prazer, ou seja, as zonas erógenas, que podem ser muito variadas.

Assim, a explicação de Freud sobre a sexualidade exige a consideração da estimulação proposital de uma zona erógena. Essa estimulação provoca tensão suplementar

²²⁰ SA V, p. 114. ESB VII, p. 198. *Reize* no sentido de charme, ou encantos.

na zona erógena ou a ativa quando em repouso (a ativação em repouso envolve componentes de memória), estando, portanto, previamente associada à obtenção de prazer:

O fim sexual do impulso infantil consiste em fazer surgir a satisfação pelo estímulo apropriado de uma zona erógena elegida de uma ou outra maneira. Essa satisfação tem que ter sido experimentada anteriormente para deixar uma necessidade de repetição. O estado de necessidade que exige o retorno da satisfação se revela de duas formas distintas: por uma peculiar sensação de tensão, que tem mais um caráter de desprazer, e por um estímulo ou prurido, *centralmente condicionado* e projetado na zona erógena periférica. Pode-se, portanto, formular também o fim sexual dizendo que está constituído pelo ato de substituir o estímulo projetado na zona erógena por aquela outra excitação exterior que faz cessar a sensação de prurido, fazendo surgir a da satisfação. Essa excitação exterior consistirá, na maioria dos casos, em uma manipulação análoga à de sucção. (...) Unicamente pode nos parecer estranho que para fazer cessar uma excitação, seja necessária uma segunda nova excitação produzida no mesmo lugar. ²²¹

Nesse caso, há estímulos que se acumulam e deveriam provocar desprazer, mas que, mesmo assim, paradoxalmente, estão associados ao prazer. O desprazer não é visto como tal, devido à sua associação com o prazer concomitante à estimulação. Caso o desprazer fosse constante ou excessivo e não resultasse em experiência de prazer, o caminho estaria barrado.

É exatamente porque a sexualidade não se equipara à genitalidade, mas antes tem sua origem num campo mais amplo, o todo do organismo, que advém a importância da “perversa” (*pervers*) e “polimorfa” (*polymorph*) sexualidade infantil, ²²² associada por Freud às condições de pré-prazer (*Vorlust*) ²²³ da sexualidade adulta. A **infância** não poderá ser percebida por Freud como um período **assexuado** da vida. Pelo contrário, o **desenvolvimento sexual** (expressão que equivale a desenvolvimento da libido) segue um **longo percurso**, análogo à própria experiência do viver.

Freud estuda a noção de **sexualidade infantil** a partir da percepção de sua natureza auto-erótica, que envolve a estimulação do prazer numa zona erógena particular privilegiada e impulsos parciais, isto é, que não estão ainda sob o primado da zona genital.

A subordinação da sexualidade infantil à genitalidade na vida adulta é uma regra **aparentemente** biológica (no âmbito da herança filogenética), mas que não garante seu resultado, a não ser de modo **normativo**, isto é, não-teleológico. Em todo caso, do ponto de vista normativo, a sexualidade infantil não é de fato abandonada, mas antes, subordina-se e apóia a genitalidade.

²²¹ SA V, p. 91. ESB VII, p. 174.

²²² SA V, p. 97. BN II, 1205.

²²³ SA V, p.115.

Em relação à natureza da sexualidade adulta, Freud delinea uma situação na qual, durante a progressiva excitação sexual, sente-se cada vez mais prazer, até que se chegue ao orgasmo. Os estímulos se acumulam prazerosamente até um momento de clímax, possível pelo amadurecimento e pelo privilégio no adulto da zona erógena genital.

Freud soluciona o paradoxo teórico sugerido nessa situação, pensando que na excitação sexual e no posterior orgasmo, há uma associação entre prazer preliminar (olhar, carícias, palavras), isto é, sexualidade infantil, e o concomitante aumento do desprazer propriamente sexual. Há um crescimento da tensão libidinal, ocasionado pela ação hormonal e, em seguida, a necessidade de descarga através do orgasmo.

As atividades sexuais preliminares apresentam descargas imediatas e que não permitem grande acúmulo de tensão. Ocorrem em paralelo ao aumento de desprazer e ansiedade provocado pelo acúmulo de secreções sexuais, até um nível em que este último não pode mais ser encoberto pelo prazer preparatório. Torna-se então necessária a descarga através do orgasmo. Este é associado à satisfação de impulsos provenientes da zona erógena genital. Nesse caso, o alívio é enorme e imediato, anulando o desprazer. Novamente Freud acentua o papel da estimulação como fonte de prazer:

À estimulação já se liga, por um lado, um prazer, e por outro ela tem como consequência um aumento da excitação sexual ou a produção dela, caso ainda esteja faltando. Se a isso vem somar-se a excitação de outra zona erógena, por exemplo, a mão que apalpa, o efeito é o mesmo, uma sensação de prazer, de um lado, que logo se intensifica pelo prazer proveniente das alterações preparatórias [dos genitais], e, de outro, um aumento da tensão sexual, que logo se converte no mais evidente desprazer quando não lhe é permitido o acesso a um prazer adicional.²²⁴

Haveria, de acordo com Freud, um **pré-prazer** ligado às zonas erógenas e vinculado a um **pós-prazer**, que estaria ligado à tensão sexual e à sua solução através de um desprazer adicional que resulta no orgasmo e, conseqüentemente, em alívio:

Não me parece injustificável fixar através de uma denominação essa diferença de natureza entre o prazer advindo da excitação das zonas erógenas e o que é produzido pela expulsão das substâncias sexuais. O primeiro pode ser convenientemente designado de pré-prazer, em oposição ao prazer final ou prazer de satisfação da atividade sexual.²²⁵

O pré-prazer é uma satisfação **direta** e **restrita**, relacionada a impulsos parciais e determinadas zonas erógenas. A satisfação imediata não convoca o corpo como um todo e tampouco exige grande elaboração de representações. Além disso, essa satisfação é auto-

²²⁴ SA V, p. 114. ESB 7, p. 198.

²²⁵ SA V, p. 114. ESB 7, p. 198.

realizável e pré-genital. Assim, a libido, ao se manifestar como uma excitação, cujo acúmulo é desagradável, pode circular como prazer na forma de pré-prazer, de prazer de órgão, ou em qualquer outra forma, desde que seja descarregada a tempo, ou ainda na forma de um pós-prazer pareado com um pré-prazer.

Portanto, apesar de o desprazer ser o verdadeiro móvel do impulso, o afeto preponderante é o prazer de descarga, pois quando a estimulação é quantitativamente baixa, os impulsos podem ser descarregados antes de serem percebidos como desprazer. Além disso, o desprazer gerado pelo acúmulo de estímulos genitais é camuflado pelo “pré-prazer”.

Contudo, a ênfase freudiana não recai sobre o ciclo favorável onde o desprazer inicial é seguido de prazer, mas sobre a situação de **acúmulo de tensão** em que o desprazer adquire um caráter de sofrimento.

Para Freud, a visão geral da sexualidade humana evidencia que as exigências do “Isso” devem encontrar satisfação ou surgirão condições intoleráveis. O desejo está associado simultaneamente ao prazer e ao sofrimento, derivado de duas situações: a) é uma força constante e intensa que sempre exige novos objetos nem sempre disponíveis, ou que são difíceis de serem conquistados; b) entra em conflito com a necessidade de conservação individual.

11. O ímpeto do impulso

O aspecto essencial do impulso é o **ímpeto** (*Drang*)²²⁶ como fator motor, ou seja, a sua capacidade para **pressionar** o organismo ao movimento. É o acúmulo de tensão que o faz surgir como **urgência** ou **ânsia**, estando, portanto, entre a necessidade fisiológica e o querer, no sentido de desejar um objeto. Assim, o acúmulo de estímulos provoca um tipo de pressão que é percebido psicologicamente como ímpeto no sentido de uma **meta** (*Ziel*). A percepção é acionada em busca de objetos e são executadas ações motoras que propiciem **descarga da excitação** e conseqüente **satisfação**.

O ímpeto é então a parte propulsora do impulso, surge após o acúmulo de estímulos internos, como sua conseqüência, e antes da ação que lhe sucede. Trata-se de uma região fronteira entre a necessidade do organismo, que pode estar no âmbito da conservação ou

²²⁶ A palavra “*Drang*” admite traduções como impulso, ímpeto ou pressão, conforme o sentido da sentença. A tradução como impulso está descartada no presente texto, devido à sua utilização para traduzir o *Trieb*.

da repetição de um prazer conhecido, e as representações psíquicas em cuja conexão possa ser gerada a ação correspondente de alívio.

Tal impetuosidade do impulso está associada ou não à representação (*Vorstellung*) psíquica do prazer, visto que não estamos mais falando puramente de satisfação direta. Frente à impossibilidade de satisfação direta, especialmente dos impulsos ligados à sexualidade, podem ocorrer tipos peculiares de satisfação defletida, indireta, associados especialmente ao **sintoma** (*Symptom*) e à **sublimação** (*Sublimierung*).

O ímpeto do impulso é a porta de saída do orgânico e a porta de entrada do psíquico. É sob a forma de ímpeto que o impulso adquire **dimensão psíquica**, através das imagens carregadas de afetos de desconforto, urgência e alívio. Isso significa que um **impulso orgânico nunca pode se tornar objeto da consciência**, pelo contrário, só a **representação que o representa** pode. Essa consideração pressupõe enormes dificuldades para positivar a fonte orgânica do impulso.

As representações, do ponto de vista do impulso, aparecem como uma ponte ou linguagem aplicada para a consecução dos atos, formando uma extensa malha de sentidos e imagens inter-relacionadas pela memorização de vivências; guardam, portanto, informações sobre conexões causais, relações lógicas e sobre os afetos associados a cada estímulo endógeno que irrompe no psiquismo.

Assim, é o ímpeto que conecta a estimulação ao psiquismo, já percebida na forma de uma representação com carga afetiva. Deve-se ressaltar que é assim que o impulso influencia o intelecto e as decisões do Eu coerente, fazendo com que o indivíduo modifique o mundo e a si mesmo para buscar o que lhe falta. É por isso que o impulso é avaliativo: na ânsia de satisfazer a **pressão** (*Drang*) dos estímulos, é preciso encontrar o objeto de alívio, pois, do contrário se torna insuportável. É nesse ponto que o intelecto adquire a sua máxima conexão com o impulso, já que as representações se mostram passíveis de serem controladas pelo ímpeto do organismo, que decide inteiro por aquilo que quer, restando ao Eu consciente o trabalho de tentar dirigir o ímpeto de sua **cavalgadura** (*Pferd*), controlando a força opressiva (o “*Drang*”) do Isso.

É só a experiência direta que permite ao Eu consciente dar vazão compatível à força do impulso, controlando a descarga de excitações pela construção psíquica de objetos adequados para a satisfação e pela invenção de caminhos que possibilitem a eliminação desses estímulos. No entanto, ao surgirem representações psíquicas dos afetos, e ao se articularem redes qualitativas de avaliações do objeto representado, também o objeto passa

a exercer pressão psíquica sobre o indivíduo, na forma de **desejos** (*Wunsche*) e pensamentos que levam em consideração as circunstâncias de obtenção de prazer. Assim, o circuito do impulso pode ser alimentado não apenas desde dentro, mas também desde fora.

O impulso encontra **destinos** (*Schicksale*) variados, que nem sempre correspondem à meta de satisfação direta. Esta é a sua orientação original, mas o caminho pode estar barrado, o que ocasiona desvios que deslocam secundariamente a sua meta, ou provocam adiamentos que levam em consideração os interesses de sobrevivência do organismo, ou exigem a utilização de disfarces que permitam a satisfação dos impulsos recalçados. A partir disso, um impulso pode ter diferentes destinos, como se fundir a outros em torno de uma única representação ou deslocar-se de uma representação menos aceitável para outra mais aceitável, ou mesmo transformar-se num sintoma físico. A teoria da sexualidade de Freud tem o sentido de expor as dificuldades da vivência do impulso, mas também o seu ímpeto incansável.²²⁷

12. O sentido íntimo do recalque

Para Freud, a libido aflui do organismo e se põe à disposição do Eu, quando então pode ter dois destinos: ou (a) o próprio Eu, quando então seria chamada de libido narcísica, (b) ou dirigida ao mundo exterior, quando então seria chamada de libido objetal. Esta é descrita como um fluxo contínuo de energia do Eu para o objeto, do objeto para o Eu. O Eu é o destino original dessa libido e por isso permanece sempre latente por trás das emanações destinadas ao mundo exterior e seus objetos. Assim, o Eu é descrito como o “**grande reservatório da libido**” (*das große Reservoir der Libido*),²²⁸ do qual partem as correntes de investimento nos objetos e ao qual retornam. Do ponto de vista do objeto, essa libido pode se **concentrar**, **fixar**, **abandonar**, ou se **deslocar**, dirigindo a partir dessas posições a vida sexual do indivíduo.

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

²²⁷ BN II, p. 1198.

²²⁸ SA III, p. 261. OP II, p. 173.

Os impulsos sexuais (*Sexualtriebe*), que de um ponto de vista normativo garantem a reprodução, são sentidos como especialmente perigosos, já que são muito difíceis de domar. Frente à ameaça de perigo representado pelo impulso sexual proibido, o aparelho psíquico adapta os mecanismos usados para enfrentar as ameaças externas, mas sem a mesma eficácia. Como não é possível fugir do perigo interno como se faz com o perigo externo, o Eu precisará ser capaz de bloquear as representações ligadas aos impulsos ameaçadores, antes que essas atinjam o estado de consciência. O Eu automaticamente consegue evitar o perigo interno, isto é, o recalca, mas não o elimina de fato e nem deixa de sofrer as consequências do processo de recalçamento. O represamento dos impulsos sentidos como desagradáveis através do mecanismo automático do recalque gera uma pressão (*Drang*) excessiva sobre o aparelho psíquico, que demanda grande esforço e energia para ser mantido, gerando **mal-estar** (*Unbehagen*)²²⁹ derivado de um medo que antecipa o perigo, sem que o objeto do medo (*Angst*)²³⁰ se apresente com clareza à consciência avaliadora.

Como o impulso é uma permanente exigência de satisfação, tende sempre a se reincorporar ao Eu, de modo disfarçado e aceitável, através da formação de sintomas, dos sonhos, das brincadeiras, entre outras linguagens que tornam possível a sua descarga e consequente alívio. Assim, o recalco sempre retoma seu caminho sob outra forma, buscando ser reassimilado e satisfeito.

Isso indica que o sentido da representação do impulso causador de medo já foi um dia consciente, isto é, um dia já encontrou uma forma facilitada de expressão no mundo (geralmente ligada à sexualidade infantil). Tal expressão do impulso se tornou incompatível com o sentido conservador do Eu e por isso sofre resistência e é proscrita da consciência.

O que parece estar em jogo na questão do recalque é a capacidade do aparelho psíquico regular automaticamente a **descarga** (*Abfuhr*) dos impulsos, evitando o acúmulo insustentável de estímulos, e, por outro lado, contemplando a necessidade de impedir que o

²²⁹ Em geral, entende-se que o mal-estar resulte da percepção de “ansiedade”, episódica, ou “angústia”, persistente.

²³⁰ O sentido do vocábulo “*Angst*” em língua alemã é literalmente medo, mas foi traduzido para o português como “ansiedade” e para o francês como “*angoisse*”. Tais termos dificultam a compreensão do uso freudiano, pois não abrangem o caráter antecipatório da palavra original. É justamente a marca de um desprazer anterior (a vivência de um impulso incompatível com a consciência) que mantém a resistência e o recalque ativos frente à representação adequada do sentido do “impulso”. Uma análise mais pormenorizada do problema se encontra em OP II, p. 125-34.

indivíduo, ignorando a efetividade, atue apenas conforme as exigências do Isso, colocando-se em perigo efetivo.

A situação torna-se complicada do ponto de vista do Eu, porque a regulação econômica do psiquismo exige muitas vezes um enfrentamento com o mundo exterior e uma afirmação do impulso, evitando o excesso de recalque. Assim, entre o ímpeto orgânico e as exigências do mundo, o aparelho psíquico tenta escolher ambos, isto é, toma ao mesmo tempo partido de um e de outro, mantendo um precário equilíbrio entre ambos, especialmente através do disfarce da representação do estímulo interno.

O circuito entre “**exigências internas de impulso**” (*Triebansprüche*) e externas é incansável, ambas pressionando o Eu em busca de **afirmação** (*Bejahung*) e **domínio** (considerando que os estímulos externos estão presentes na consciência como **objetos de desejo**). A maior parte desse trabalho de ajuste entre realidades tão distintas passa-se fora da consciência e é percebido, quando é percebido, como desprazer.

Ressalte-se o já mencionado paradoxo inerente a essa condição do psiquismo: um prazer pode ser percebido como desprazer pela consciência. Isto se dá desde que seja interpretado como algo que não faça parte da unidade do Eu, ou que, sendo reconhecido como um afeto íntimo, não possa ser “enlaçado”, isto é, dominado, ou concretizado numa ação que realize o desejo em relação a um objeto determinado.

13. O aspecto mitológico dos impulsos fundamentais

Ao descrever aspectos básicos do conceito de impulso no âmbito individual, não se deve esquecer, no entanto, que a vida inconsciente ultrapassa em muito o sentido do indivíduo e até mesmo o sentido da vida orgânica. Do ponto de vista de Freud, o impulso é uma **força poderosa, radical, indeterminada, atemporal, arcaica, avaliativa** e própria não só dos organismos complexos, mas do conjunto integral da natureza. O registro do impulso vai além do indivíduo e de sua espécie e, portanto, adquire uma conotação metafísica. Ainda que esta ampliação do conceito escape aos domínios próprios da psicanálise é sempre considerada pelo Psicanalista vienense:

A teoria dos impulsos (*Trieblehre*) é, por assim dizer, nossa mitologia. **Os impulsos são seres míticos, magníficos em sua indefinição.** Em nosso trabalho, não podemos desprezá-los, nem por um só momento, uma vez que **nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente.** (...) Sempre se

nos impôs a suspeita de que, por trás de todos os numerosos impulsos se esconda **algo sério e grandioso**, de que gostaríamos de nos aproximar com cautela.²³¹

Freud sempre tentou encontrar, por trás das definições parciais dos numerosos impulsos, aqueles que fossem irreduzíveis e fundamentais. É a isso que ele se refere como algo “sério e grandioso”, dando origem às suas definições tópicas. As suas formulações gerais articulam modelos dualistas de impulsos fundamentais (justificados a partir da noção clínica de conflito entre forças opostas dentro do psiquismo), a partir dos quais todos os outros impulsos derivados se articulam.

Inicialmente, propôs a divisão entre os “**impulsos sexuais**” (*Sexualtriebe*) e os de “**autoconservação**” (*Selbsterhaltungstribe*) ou “**impulsos do Eu**” (*Ichtriebe*). Na sua segunda tópica, agrupou os “**impulsos do Eu**”²³² e os “**impulsos sexuais**” sob o nome de “**impulsos de vida**” (*Lebenstribe*) e, contrapôs a isso a noção de “**impulso de morte**” (*Todestrieb*). Desse modo, conservou o dualismo anterior articulado sob o primado de duas forças consideradas por ele como originárias, sendo a morte, representante do inorgânico, a mais originária de todas, sobre a qual teria se articulado a vida orgânica.

Nesse ponto da teoria, torna-se mais evidente a acentuação do **vínculo orgânico do psiquismo**, do qual o humano é apenas um caso particular. Isso fica claro na sua definição

²³¹ ESB XXII, XXXII, p. 119. Uma abordagem epistemológica do mesmo tema está em FULGENCIO, L. *Kant e as especulações metapsicológicas em Freud*. *Revista Natureza humana*, v. 5, n. 1, 2003, pp. 129-173. Ali, Fulgêncio escreve que, “ao analisar a história da física, Mach pôde reconhecer que esta se apoiou em conceitos que são um tipo de mito: a física aristotélica, com a consideração dos quatro elementos que comporiam a natureza, e a física newtoniana, com a suposição de que existem forças que impulsionam a natureza. Para ele, o conceito de força que revolucionou a física após Newton, não é dado empiricamente, mas deve ser tomado apenas como um nome para a “circunstância que tem o movimento por consequência” (Mach 1987[1883], p. 81). Ou seja, o conceito de força é, também para ele, apenas uma convenção, um princípio causal admitido, ainda que não se saiba dizer o que ele é exatamente. Mach afirma: “Nós podemos caracterizar com o nome de **mitologia da natureza** esta ciência do início, com seus elementos fantasistas [terra, fogo, ar e água]. Depois, a **mitologia da natureza**, animista e demoníaca, foi substituída, pouco a pouco, por uma **mitologia das substâncias e das forças, uma mitologia mecânica e automática** e, por fim, por uma **mitologia dinâmica**. (1922 [1905], p. 113) Freud, por sua vez, refere-se à teoria das pulsões como uma mitologia, não apenas nas *Novas conferências introdutórias*, mas também na sua carta a Einstein: “Talvez você tenha a impressão de que nossas teorias são um tipo de mitologia, no caso presente uma mitologia que nem mesmo é agradável. Mas toda ciência da natureza não volta a tal tipo de mitologia? Acontece, hoje, de maneira diferente para você, na física? (1933b, p. 211) Mach também já foi apontado como um elo significativo entre Einstein e Freud, e essa referência à mitologia do ponto de vista dinâmico, com a correspondente especulação sobre o que representa o conceito de força, seja ela psíquica ou física, apenas reitera a interpretação de que Freud está se apoiando em Mach quando fala das pulsões como seres míticos.” Deve-se contrapor a isso a referência estabelecida por nós na *Introdução* a esta tese do modelo schopenhaueriano de pesquisador empírico.

²³² BN III, p. 2534: “O Eu passou a ocupar um lugar entre os objetos sexuais e foi reconhecido como o mais significativo deles”. Essa libido do Eu foi denominada narcisista e considerada a exteriorização de impulsos sexuais. Logo, uma parte dos impulsos de conservação do Eu, à parte dos impulsos de morte, são impulsos sexuais”. Assim, a libido do Eu possui características conservadoras em relação à própria integridade do Eu, enquanto a libido em geral desconsidera o Eu, afirma o sentido da espécie e, além dela, forças orgânicas inespecíficas e primordiais.

do impulso de morte que, contraposto à vontade de viver do organismo, tem o objetivo de conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico:

As pulsões orgânicas conservadoras (*konservativen organischen Triebe*) teriam assimilado cada uma [das] modificações impostas no percurso da vida dos organismos e as preservado para repetição (*Wiederholung*). É por isso que elas nos dão a enganosa impressão de serem forças que anseiam por transformação e o progresso, quando, na verdade, continuam a buscar seu antigo objetivo (*Ziel*), e parta tal seguem tanto por caminhos antigos quanto por novos desvios. Não é difícil apontar o objetivo final dessa existência orgânica. Se o objetivo da vida fosse chegar a um estado nunca alcançado anteriormente, isto estaria em frontal contradição com a **natureza conservadora** das pulsões (*konservativen Natur der Triebe*). Portanto, esse objetivo deve ser muito mais o de alcançar um estado antigo, um estado inicial, o qual algum dia o ser vivo deixou para trás e ao qual deseja retornar mesmo tendo de passar por todos os desvios tortuosos do desenvolvimento. Se pudermos admitir como um fato sem exceção que todo ser vivo morre, ou seja, retorna ao estado inorgânico devido a razões *internas*, então podemos dizer que: *O objetivo (Ziel) de toda vida é a morte*, e remontando ao passado: *O inanimado (Leblose) já existia antes do vivo (Lebende)*. As propriedades da vida devem ter sido despertadas na matéria inanimada (*unbelebter Materie*) por uma ação de forças (*Krafteinwirkung*) que ainda não conseguimos imaginar.²³³

Conclui-se dessa passagem que todo impulso é conservador, isto é, tende a repetir estados anteriores corporificados na própria história do organismo e, antes disso, nos antecedentes filogenéticos daquela linhagem de organismos. Dada essa natureza conservadora dos impulsos de vida, vemos que eles, de um modo paradoxal, estão curiosamente pareados aos impulsos de morte. Se estes buscam a morte diretamente, aqueles lidam com o problema da vida, tentando conduzir o organismo ao estado inorgânico apenas após os longos rodeios da existência individual, evitando a morte que não é própria ao ciclo orgânico.

Além disso, percebe-se que o conservadorismo orgânico dos impulsos apresenta uma atividade compulsiva de repetição. Ela é considerada, nesse ponto da obra, mais originária que o princípio de prazer, pois a repetição é considerada o pressuposto do prazer da inércia e busca o retorno à morte; esta não é considerada como um destino, mas como um estado prévio à própria vida:

O impulso de conservação, que reconhecemos em todo ser vivente, acha-se em curiosa contradição com a hipótese de que toda a vida dos impulsos serve para levar o ser vivente à morte. A importância teórica dos impulsos de conservação e poder se faz menor se vista sob essa luz; são impulsos parciais, destinados a **assegurar ao organismo seu peculiar caminho até a morte** e a manter afastadas todas as possibilidades não imanentes de retorno ao inorgânico. Assim, a misteriosa e inexplicável tendência do organismo a **afirmar-se** contra o mundo inteiro desaparece, e **só resta o fato de que o organismo**

²³³ SA V, 247-8. OP 2, p. 161-2.

não quer morrer senão à sua maneira. Também esses **guardiões da vida foram originalmente serviçais da morte.** ²³⁴

Chama a atenção de Freud que o organismo se rebele energicamente contra perigos que talvez ajudassem a determinar um caminho mais curto para alcançar sua finalidade de retorno ao inorgânico. A pergunta que se impõe ao Psicanalista é: não é exatamente essa **conduta paradoxal** ²³⁵ o que melhor **caracteriza** a vida dos impulsos em contraposição às tendências inteligentes, já que aqueles seguem **obstinadamente** uma tendência, enquanto que a reflexão inteligente poderia ajudar-nos a morrer e acabar com os rodeios e com o sofrimento existencial? Poderia ser assim, mas a existência de impulsos sexuais e, especialmente, das **células germinativas** (*Keimzellen*) ²³⁶ que transmitem a herança dos organismos complexos, exigem a consideração de tendências opostas à morte, sugerindo um **combate de forças antagônicas elementares.**

Mesmo que alguém resolva, no âmbito da reflexão individual, matar-se ou não ter filhos, o que importa, nesse contexto, é a decisão tomada continuamente pelo conjunto da humanidade, que ao final, preserva um tipo de imortalidade no âmbito coletivo. Não há como negar o **solo schopenhaueriano** em que se fundam essas reflexões.

Freud considera o corpo humano como uma **reunião de organismos elementares**, que não percorrem caminhos idênticos ao do organismo complexo que ajudam a compor. Para o Psicanalista vienense, as células sexuais provavelmente “conservam a estrutura primitiva da matéria viva”. ²³⁷ Colocadas em condições favoráveis se desenvolvem, repetindo o mecanismo ao qual devem sua existência, retomando a história evolutiva desde o seu princípio: “Desse modo, essas células germinativas se opõem à morte da substância viva e sabem conseguir para ela aquilo que nos parece uma imortalidade potencial (*potentielle Unsterblichkeit*), ainda que, quem sabe, não signifique mais do que um prolongamento do caminho até a morte (*Todesweg*)”. ²³⁸

Repare-se na ênfase final da sentença, na qual o autor recoloca a morte como fim e princípio, apesar da vida da espécie. Também a própria espécie faz parte de algo maior, que é a própria vida orgânica e, além dela, a vida em geral e o inorgânico. A vida da

²³⁴ SA III, p. 249. BN III, p. 2526. „Auch diese Lebenswächter sind ursprünglich Trabanten des Todes gewesen“. Como esse texto poderia ser conciliado com aquele em que Freud contesta que a finalidade da vida seja a morte, contrapondo-se a Schopenhauer?

²³⁵ *Idem ibidem.*

²³⁶ *Idem ibidem.* “So arbeiten diese Keimzellen dem Sterben der lebenden Substanz...”

²³⁷ *Idem ibidem.* BN III, p. 2527.

²³⁸ *Idem ibidem.*

espécie parece ser a vida **em sentido próprio**, a verdadeira tendência que combate a morte, enquanto que a vida individual funciona sob o signo dessa morte, apesar dos impulsos sexuais, que têm praticamente o papel de servir à espécie através de uma ilusão de finalidade individual:

Os impulsos (*die Triebe*) que cuidam dos destinos (*Schicksale*) desses organismos elementares (*Elementarorganismen*) sobreviventes ao ser unitário, procurando para eles um refúgio em todo o tempo em que permanecem indefesos contra as excitações do mundo exterior e facilitando o seu encontro com as outras células germinativas (*anderen Keimzellen*), constituem o grupo dos impulsos sexuais (*Gruppe der Sexualtriebe*). São conservadores no mesmo sentido que os outros (*konservativ wie die anderen*), dado que reproduzem estados anteriores da substância animada (*lebenden Substanz*), mas o são em mais alto grau (*stärkerem Maße*), pois se mostram mais resistentes contra as atuações exteriores e, ademais, em seu mais amplo sentido, pois conservam a vida mesma por mais tempo. Eles são os verdadeiros impulsos de vida (*Sie sind die eigentlichen Lebenstriebe*).²³⁹

Repare-se que Freud recoloca o problema da vida sempre da perspectiva da espécie e apenas secundariamente do ponto de vista do indivíduo. É por isso que os impulsos sexuais aparecem à consciência como tão ilógicos e perigosos.

Conclui-se que a função conservadora do intelecto, por decorrência desse pensamento, longe de servir ao indivíduo, serve à vida e à morte que são próprias ao organismo como membro de alguma coisa perene; a vida orgânica rearticula-se sempre enquanto vida da espécie, e, antes disso, como tributária da vida em seus graus mais básicos, que estão no próprio organismo como um verdadeiro conjunto articulado de unidades menores que, ao fim, reproduzem toda a história filogenética do organismo. Essa história não é uma hierarquia evolutiva no sentido estrito, posto que os organismos apresentem, além das tendências evolutivas, outras regressivas.²⁴⁰ Ambas surgem sob estímulo das excitações exteriores, como **adaptação** (*Anpassung*), enquanto que o “**papel dos impulsos**” (*Rolle der Triebe*) é fixar esse movimento como fonte de prazer, isto é, como máxima ausência de estimulação.²⁴¹

Do ponto de vista fisiológico, em oposição à possibilidade do prazer psíquico, o impulso circula num ciclo que começa pela **produção glandular de cargas de estímulos hormonais que desencadeiam atividade neuronal**, culminando no acúmulo ou sobrecarga de estímulos e desencadeia a ação neuromotora de descarga na efetividade.

²³⁹ SA III, p.250. BN III, p. 2527.

²⁴⁰ BN II, p. 1193. O paralelo entre organismo e psiquismo em Freud se mostra também nas tendências regressivas da libido, que pode se manifestar na vida adulta como fixação em fases evolutivas primitivas ligadas à “sexualidade infantil” (pré-genital), como por exemplo, no caso das perversões. Nos *Três Ensaio*s (1905), Freud escreve que “a extraordinária difusão das perversões nos impõe a hipótese de que a disposição às mesmas não é uma exceção, mas que é parte da constituição considerada normal”.

²⁴¹ SA III, p. 251. BN III, p. 2528.

Mesmo nos contextos onde tal ciclo de funcionamento contraria os interesses biológicos da espécie, ou, por outro lado, vai contra o bem-estar do indivíduo, o sistema de impulsos segue incólume, produzindo cargas e descarregando.

Tomada isoladamente, a fisiologia do impulso é um **mecanismo arbitrário que produz e descarrega perenemente, sem saciedade possível**. É preciso perceber o funcionamento simultâneo, complementar, ou às vezes contraditório da fisiologia com as outras dimensões da vida do impulso para só então perceber seu sentido lógico e sua previsibilidade como economia psíquica, integrando-os à teoria e prática clínicas.

Nesse sentido, tornou-se fundamental para Freud estudar o impulso não apenas em sua **dimensão psíquica** enquanto desejos (*Wunsche*), representações (*Vorstellungen*) e afetos (*Regungen*), mas também do ponto de vista **fisiológico**, através de **hipóteses químicas, energéticas, neuroanatômicas**, bem como **filogenéticas**, inspiradas em Lamarck e Schopenhauer. Nesse sentido, Freud reduz a noção schopenhauereana de tipologia, baseada no conceito de “Idéia platônica”, a uma busca, verdadeiramente correlata, muito embora assumidamente hipotética, dos **impulsos fundamentais** que animam a matéria.

14. A noção de Supereu e o conceito de agressividade

Foi dito anteriormente que o Eu coerente se divide entre as demandas da consciência relacionadas ao princípio de realidade e aquelas outras, vinculadas aos impulsos do Isso. O que os distingue dos instintos é o fato de não exigirem objetos determinados. Os objetos são relegados, portanto, a uma posição de importância secundária, pois a satisfação do impulso pode ser até mesmo alucinatória, através de traços mnêmicos reapresentados à percepção como se viessem do exterior. Os objetos são viabilizadores de descarga, em função da constância do impulso e do aumento da pressão interna ao sistema psíquico quando não há alvo previsível para a satisfação. No entanto, o Eu é **específico** quanto à escolha tanto de um objeto quanto de um caminho de descarga; tal seletividade, apesar de não implicar num alvo necessário, é especialmente determinada. É como se no impulso desgarrado da natureza, no sentido da escolha do objeto, houvesse a nostalgia do alvo fixo do instinto.

A escolha do alvo pode muito bem recair sobre um objeto que não envolva satisfação direta, mas apenas indireta, sendo este um dos modos possíveis do impulso encontrar seu

destino. Tal libido, orientada a uma satisfação indireta pode ser descrita como energia sublimada, pois ainda reteria a finalidade principal do impulso sexual — a de unir e ligar — na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade, ou tendência à unidade, que é particularmente característica do Eu coerente. Além disso, reflete a negociação e o compromisso do psiquismo humano com o princípio de realidade, que não implica na supressão do princípio de prazer, mas apenas numa viabilização deste. Mesmo a satisfação alucinatória precisa dos objetos reais, ainda que num arranjo diferente.

Os processos de pensamento também são incluídos por Freud entre esses deslocamentos de objeto, o que mostra a atividade de pensar como **sublimação** de forças motivadoras eróticas. Assim, a hipótese do Psicanalista vienense é a de que a sublimação pode efetuar-se **regularmente** através da mediação do Eu. Este tende a reverter as cargas objetais do Isso para si próprio, ligando-as à alteração produzida por meio da “**identificação primária**” (*primäre Identifizierung*)²⁴² com os pais, na situação do “**complexo de Édipo**” (*Ödipuskomplex*). Isso significa simplesmente que o Eu toma a própria atividade de pensar como objeto. Assim, a consciência e o intelecto aparecem **erotizados** na obra de Freud: “O **impulso ao conhecimento** (*Wissenstrieb*) não pode ser incluído entre os componentes elementares do impulso, nem colocar-se **exclusivamente** sob o domínio da sexualidade”.²⁴³

Por um lado a atividade desse impulso corresponde a uma apreensão sublimada do objeto, e por outro, utiliza a energia do **prazer de contemplação**. Tal curiosidade intelectual levará a criança às questões relativas à diferença sexual, ao surgimento dos bebês e ao **complexo de castração** (hipóteses sobre a presença do pênis em ambos os sexos, teoria sobre a perda e possibilidade da perda, que especificam os valores relacionados à sexualidade na criança de ambos os sexos) que determinam a situação edípica.

A transformação de libido erótica em libido do Eu faz parte do **amadurecimento sexual** engendrado pela situação edípica, no qual os objetos primários de amor e identificação deverão ser substituídos por **identificações secundárias** (*sekundäre Identifizierungen*): a história de *Eros* se dá pela **substituição** de **objetos** e **destinos** do impulso. Isto envolve, em certa medida, um abandono dos objetivos sexuais da libido, o que corresponde a uma **dessexualização**. É o que explica a **fase de latência** em que

²⁴² Segundo Freud (1921), trata-se da mais originária forma de laço afetivo com um objeto.

²⁴³ BN II, p. 1207-8.

aparentemente a criança esquece sua vida sexual, dedicando-se à experiência e ao conhecimento, que fornecem a imagem típica da infância como fase dessexualizada. Isso é importante em nosso debate, pois já nos referimos ao modo como Schopenhauer idealizava a infância e o quanto passava ao largo de sua teoria do impulso as idéias de uma sexualidade infantil ou de uma sublimação sexualizada.

Do ponto de vista exclusivamente freudiano, o impulso ao conhecimento ilumina uma importante função do Eu em sua relação com o Isso. Apoderando-se da libido das cargas de objeto, erigindo-se em objeto amoroso único, e dessexualizando ou sublimando a libido do Isso, o Eu está trabalhando em oposição aos objetivos dos impulsos sexuais e se colocando a serviço dos impulsos de morte. Isso mostra que o impulso ao conhecimento não é puro, mas se relaciona à carga objetual total, regulando sua força pelo compromisso com mundo e com o olhar, que só pode propor uma satisfação mais sutil e fisicamente distante dos impulsos sexuais, o que já mostra a presença de **inibições e modificações das tendências originais** e dos destinos do impulso.

Inicialmente, toda a libido está acumulada no Isso, enquanto o Eu ainda se acha em processo de constituição. O isso envia parte da libido para cargas objetuais eróticas, que necessariamente fortalecem o Eu coerente, que surge aqui como mediador frente ao mundo exterior.

Por meio desse processo, o Eu coerente se torna mais forte e tenta apoderar-se da libido objetual, impondo-se ao Isso como objeto amoroso: “O narcisismo do Eu é, assim, um narcisismo secundário, que foi retirado dos objetos (*Der Narzißismus des Ichs ist so ein Sekundär, den Objekten entzogener.*)”.²⁴⁴ O Eu sublima um pouco da libido para si próprio e para seus propósitos, e auxilia o Isso em seu trabalho de dominar as tensões geradas pelo impulso sexual, enquanto o impulso de morte tende a diminuir a tensão rumo ao estado inorgânico.

As identificações primárias — especialmente a paterna—, tendem a se comportar como uma referência inconsciente para o Eu e dele se mantêm à parte sob a forma de um **Supereu** (*Über-Ich*), que além de colocar um **ideal** para o Eu, também reverte sobre ele os **impulsos agressivos** que não podem ser viabilizados como ações concretas no mundo. O **sentimento de culpa** (*Schuldgefühl*) resulta da **agressão** (*Aggression*) do Supereu contra o Eu.

O termo agressão utilizado acima apresenta duas possibilidades de interpretação:

²⁴⁴ SA III, p. 313.

a) num sentido mais amplo, envolve a **satisfação direta dos impulsos do Isso** através da apropriação de objetos e não necessariamente destrutividade em relação a objetos determinados;

b) Num sentido restrito, sugere o retorno inconsciente da agressividade natural (o “*Destruktionstrieb*” como uma especialização do *Todestrieb*)²⁴⁵ contra o Eu. Nesse sentido, a palavra é entendida como **autodestrutividade**.

O Supereu deve sua posição especial em relação ao Eu a dois fatores complementares:

a) por um lado, ele foi a primeira identificação (o **ideal do Eu**), que se efetuou enquanto o Eu ainda era fraco;

b) por outro, é o “**herdeiro do complexo de Édipo**” (*der Erbe des Ödipuscomplexes ist*)²⁴⁶ e, assim, introduziu os objetos mais significativos no Eu, ou seja, a mãe e o pai (este como representante da lei moral).

A relação do Supereu com as alterações posteriores do Eu é aproximadamente semelhante à da fase sexual primária da infância com a vida sexual posterior, após a puberdade. Embora ele seja acessível a todas as influências posteriores, preserva, não obstante, através de toda a vida, o caráter que lhe foi dado por sua derivação do “**complexo paterno**” — a saber, a capacidade de manter-se à parte do Eu e dominá-lo. Constitui-se como uma lembrança da antiga fraqueza e dependência do Eu, que permanece sujeito à sua dominação: “Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o Eu se submete ao **imperativo categórico** do seu Supereu” (*so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ich*).²⁴⁷

Para Freud, o Supereu se forma a partir das primeiras cargas objetais do Isso, o que o coloca em relação com as aquisições filogenéticas (*phylogenetischen Erwerbungen*) do Isso (*Es*) e torna-o “uma **reencarnação** (*Reinkarnation*) de antigas estruturas do Eu (*früherer Ichbildungen*) que deixaram os seus precipitados atrás de si no Isso” (*Niederschläge im Es hinterlassen haben*)²⁴⁸. Tal hipótese é bastante ousada para um psicólogo clínico, pois sugere um longo processo residual que remonta às origens mais remotas daquela linhagem de organismos. Como se a síntese da experiência filogenética do

²⁴⁵ SA III, p. 308.

²⁴⁶ SA III, p.315.

²⁴⁷ SA III, p. 315. Sem dúvida nenhuma o “imperativo categórico” de Freud, ao contrário daquele que fundamenta a moral em Kant, depende das vicissitudes afetivas. Nesse caso, não existe “dever-em-si”. O dever corresponde àquilo que é formado a partir das primeiras identificações.

²⁴⁸ SA III, p. 315.

Eu (do ponto de vista de suas “camadas geológicas”) fosse atualizada no Isso, na medida em que surge um ponto de conexão estrutural nesse Supereu que vai se formando no inconsciente profundo.

Assim, o Supereu está sempre próximo do Isso e pode atuar como seu representante junto ao Eu. Por estar perto da origem das identificações de objeto, numa fase em que a linguagem verbal é inconsistente, o Supereu desce fundo no Isso e, por essa razão, acha-se mais distante da consciência que o Eu. Em decorrência desse funcionamento, o aspecto tirânico do Supereu revela-se melhor à medida que o Eu tenta se colocar a parte do Isso e ignorar as suas demandas.

Em vista desse estado de coisas, Freud vai considerar o Eu humano um **pobre-coitado** (literalmente, uma “pobre coisa” ou, em alemão, *armes Ding*). Foi dito anteriormente que o Eu serve a dois senhores, o “mundo externo” (*Außen Welt*) e o Isso. Ao incluirmos o Supereu como variável, temos que retificar esta informação, e diremos então que o Eu serve, na verdade, a **três diferentes senhores**.²⁴⁹ Eles correspondem a “três diferentes perigos” (*dreierlei Gefahren*), a “libido”, o “mundo externo”, e a severidade do Supereu, e a “três tipos de medo” (*dreierlei Arten von Angst*), pois a cada vez que um desses senhores for privilegiado pela intermediação do Eu, os outros cobrarão seu tributo em **sofrimento**. Por isso, em sua **condição trágica** entre o Isso e a realidade, o Eu acaba por “ceder inúmeras vezes à tentação de se tornar servil, oportunista e mentiroso, tal como um político” que contraria o que conhece para ficar bem com a opinião pública.

250

15. A referência a Kant

“Nossa ciência não é uma ilusão.”
Freud, *O futuro de uma ilusão*.

Nos capítulos finais de *Além do Princípio de Prazer*,²⁵¹ Freud alude ao “**caráter regressivo dos impulsos**” (*regressiven Charakters der Trieb*),²⁵² o que quer dizer que o impulso tende a restabelecer um **estado originário**, uma ordem primitiva. Esta norma liga-se tanto à saciedade vinculada ao “princípio de prazer” (*Lustprinzip*), quanto à estabilidade,

²⁴⁹ SA III, p. 322. Freud fala literalmente em „três servidões“ (*dreierlei Dienstbarkeiten*).

²⁵⁰ *Idem ibidem*.

²⁵¹ SA III, cap. V, VI, VII, p. 244 e seguintes.

²⁵² SA III, p. 267.

ligada ao “princípio de constância” (*Konstanzprinzip*), cuja meta ideal seria o retorno ao estado inorgânico (*Anorganische*): “A meta (*Ziel*) de toda a vida é a morte”.²⁵³

Paradoxalmente, Freud sugere que os **deslocamentos** que permitem ao impulso alcançar suas metas inerciais o impelem adiante, rumo à vida. Isto não significa uma evolução, mas sim uma **adaptação**. Tal adaptação sugere que a necessidade de mudança possa significar também uma **tendência regressiva**, se esta for mais funcional.

Apesar de fundamentar seu pensamento em material clínico ligado à **compulsão à repetição**, Freud escreve que precisou combinar o material observado a outro, de caráter mais “**especulativo**”: “Sabemos que quanto mais se procede assim durante a construção de uma teoria, menos se pode confiar no resultado final, embora não se possa determinar exatamente seu grau de incerteza”.²⁵⁴

Tendo razões para desconfiar da “imparcialidade do intelecto” (*Unparteilichkeit des Intellekts*), o Psicanalista escreve que adota uma posição de “fria benevolência” (*kühles Wohlwollen*) em relação aos próprios esforços intelectuais, encarados como provisórios. No entanto, a sua “autocrítica” (*Selbstkritik*) não o impede de rejeitar teorias cujos primeiros passos estejam em desacordo com os fatos observados. Aqui se percebe toda uma série de questões que remontam a Kant, que no Psicanalista vienense têm uma dupla raiz: a) O viés schopenhaueriano da sua interpretação de Kant das relações entre entendimento, percepção e sensibilidade; b) e o modo como a ciência no seio da qual Freud se formou também segue pressupostos ligados ao kantismo.

Em relação a esses dois aspectos, a principal crítica é aquela que se refere à aceitação tácita do universo físico ao lado do psíquico, conforme Freud formula na última de suas *Conferências introdutórias à psicanálise*. O pressuposto de Freud é clínico, e, portanto, prático. Isso permite que ele confine o questionamento sobre a realidade dos objetos da percepção ao campo da teoria.²⁵⁵

²⁵³ “Das Ziel alles Lebens ist der Tod”. SA III, p. 248. Segundo CASTIEL (2007, p. 84), em *Além do princípio de prazer* Freud expõe o prazer como uma tendência secundária do psiquismo – tendência à constância, „que pressupõe alguma organização psíquica, no sentido de representações e da distinção tópica entre inconsciente e pré-consciente. A tendência originária seria a inércia, descarga total de excitações“. Essa relação é melhor explicitada, segundo a autora, em 1924, no texto *O problema econômico do masoquismo*, que associa o *Princípio de nirvana* aos impulsos de morte, pois, em termos econômicos, seria a tendência de reduzir as tensões a zero. Em contrapartida, o *Princípio de constância* está associado aos impulsos de vida. A instalação do circuito dos impulsos em relação aos objetos se dá através das representações e com isso advém a tendência à constância, que é mediada pelo Princípio de realidade.

²⁵⁴ SA III, p. 268. “*Man weiß, daß das Endergebnis um so unverlässlicher wird, je öfter man dies während des Aufbaues einer Theorie tut, aber der Grad der Unsicherheit ist nicht angebbbar*”.

²⁵⁵ BN III, p. 3202.

No entanto, apesar de opiniões tão práticas, a sua teoria trabalha também com questões relativas à noção schopenhauereana de Vontade, e utiliza pressupostos kantianos filtrados pela leitura de Schopenhauer, o que já resultou em críticas à teoria da representação e à concepção naturalista do homem presentes em seus textos. Fulgêncio (2007) sugere que a obra de Freud corresponde tanto a uma “transposição da filosofia neokantiana”²⁵⁶ para o âmbito da psicanálise, quanto à aplicação de um modelo “de ciência natural”.²⁵⁷

É curioso o modo como Fulgêncio toma a questão da discussão sobre a epistemologia da psicanálise. Para ele, é indicado adotar um ponto de vista que a estude como uma ciência “tal como qualquer outra”, fato que, de qualquer modo, é reconhecido amplamente por Freud. Isso evita “criar um fórum privilegiado para julgá-la sem, contudo, deixar de considerar as suas especificidades de objeto e métodos”.²⁵⁸

O autor salienta que, ao propor uma discussão sobre a epistemologia da psicanálise, não está apenas se referindo “à análise da lógica interna da teoria psicanalítica — como se, para analisar epistemologicamente uma disciplina, fosse necessário considerar uma epistemologia regional, circunscrita apenas ao quadro teórico dessa disciplina e só avaliável por critérios internos a ela.” Considera que a psicanálise deve ser questionada por uma “epistemologia geral”. Sugere que o programa de pesquisa kantiano para as ciências especifica qual a *metafísica da natureza* necessária a toda ciência natural, ou seja, indica “quais são os princípios *a priori* que regulam e dirigem a prática científica que interroga a natureza, obrigando-a a responder”. Dentre esses *a priori*, salienta os “conceitos e princípios do entendimento que possibilitam representar os fenômenos objetificando-os e explicando-os segundo determinadas relações de causa e efeito”; procura determinar a “função das idéias da razão pura, conceitos necessariamente especulativos, que orientam a pesquisa empírica, dentre as quais a ideia de *força motriz originária*”, e, além disso, expõe que a noção de força está associada a um “princípio metafísico denominado *ponto de vista dinâmico*, princípio especulativo *a priori*, considerado por Kant como o mais frutífero — e não como o mais verdadeiro — para conduzir a pesquisa das relações causais entre os fenômenos naturais”. Para esse autor, quando Kant escreve que o que “o lugar a ser dado à psicologia empírica era o mesmo que o da física empírica, ele indicou um caminho específico, organizado, portanto, pelos princípios metafísicos analisados em seu programa de pesquisa”. Para Fulgêncio, a

²⁵⁶ Cito especialmente o texto *Sobre a Vontade a Natureza*.

²⁵⁷ FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*, p. 438.

²⁵⁸ *Idem*, p. 432-3.

formação de Freud e desenvolvimento da psicologia como ciência, permite reconhecer uma “**linhagem de pensadores**” que utilizam as proposições de Kant, dentre os quais **Herbart, Fechner, Helmholtz, Brücke, Brentano, e Mach**, todos voltados ao mesmo programa de pesquisa empírico de origem kantiana, onde as especulações têm sua presença e utilidade.

Mesmo sem negar a origem desse programa em Kant, e a evidente referência à psicologia como ciência de acordo com os parâmetros do seu ambiente cultural e de formação, como recusar, simultaneamente, a presença da metafísica da natureza schopenhauereana como outra referência mediadora e em si mesma também realizadora desse programa entre os anos 1820 e 1855 do séc. XIX, na medida em que parte das relações do corpo como possibilidade de conhecimento?

16. O tema da realidade do mundo efetivo

A noção de psiquismo é referência a um ponto de vista sistemático adotado pelo autor desde os primórdios da psicanálise. Ela diz respeito à atividade do sistema nervoso central como uma totalidade e denota certas características que o Psicanalista atribui ao funcionamento psíquico: a) Em primeiro lugar, a capacidade fisiológica de transmitir e de transformar energia; b) Em segundo lugar, a sua diferenciação em sistemas ou instâncias. Portanto, trata-se de uma tentativa de construção de hipóteses plausíveis e, do ponto de vista teórico, passíveis de modificação em função dos dados posteriores objetivos que se mostrem ao entendimento, reorganizando ou mesmo fazendo abandonar certas proposições que se revelassem infundadas.

Para Freud, portanto, a adoção da terminologia psicanalítica pretende “tornar compreensível a complicação do funcionamento psíquico, dividindo este funcionamento, e atribuindo cada função específica a uma parte constitutiva do aparelho”.²⁵⁹ Assim, o Psicanalista assume a noção de aparelho não como uma realidade em si mesma, mas como uma forma de explicar as relações encontradas na efetividade. Em outras palavras, a noção de “aparelho psíquico” deve ser entendida como uma **metáfora adequada**.²⁶⁰

²⁵⁹ TD, p. 517.

²⁶⁰ Desse modo “aparelho psíquico” é apenas um modelo facilitador que pretende possibilitar uma compreensão mais ampla e profunda do psiquismo através da geometria. O conjunto de estruturas que o compõem se estende virtualmente no espaço (os fluxos energéticos seguem uma ordem determinada que fixa as posições dos diversos sistemas), sem concordância necessária com a anatomia cerebral; foi convenientemente reunido ao longo de um processo evolutivo, isto é, filogenético, e desenvolvido pelas exigências da vida, dando origem aos fenômenos da consciência (*Bewußtsein*) somente em um determinado ponto e sob certas condições; o imperativo aqui é o da sobrevivência e preservação da espécie através do

Para Freud, a nomenclatura psicanalítica possui a vantagem de sugerir uma “tarefa” ou “trabalho”, cujo modelo é uma concepção mecanicista de “arco reflexo”, segundo a qual este transmitiria integralmente a energia recebida: “O aparelho psíquico deve ser concebido como um aparelho reflexo. O processo reflexo continua a ser o modelo de todo o funcionamento psíquico”.²⁶¹ Tal automatismo nos interessa sobretudo, devido ao modo como influenciará a concepção tardia de compulsão à repetição.

É no interior dessa conclusão de Freud que ressoa a noção schopenhauereana de **individuação** e suas metáforas expostas anteriormente, como a do relógio que funciona sem saber por quê. O homem desconhece o próprio psiquismo e se torna uma incomum marionete, pois é **controlado desde dentro** por fios invisíveis. A consciência percebe a si mesma como uma instância onipotente na relação entre o querer e o meio exterior e se aferra a essa noção, que é de fato continuamente desacreditada pela experiência, que condena essa unidade precária, chamada Eu, ao engano e ao sofrimento. Nesse ponto, não apenas Freud, mas também Nietzsche acompanha a crítica da consciência iniciada por Schopenhauer, especialmente no capítulo 19 dos *Complementos*. Nos três casos o Eu consciente é um efeito do Grande Eu do psiquismo inconsciente e não o contrário. Como tal, recebe epítetos como “pobre coisa” e “deplorável eu”.²⁶²

Freud circunscreve a suposição de uma causalidade natural e nos impede de pensá-la além de certos limites. Inversamente, é preciso dar um lugar à ciência e à linguagem que descreve os fatos observáveis. Assim, não é preciso um saber sobre a **causa** para reconhecer que algo nos afeta e nos faz questão como **ponto de partida** do conhecimento:

A teoria anarquista soa como sendo maravilhosamente superior enquanto se refere a opiniões sobre coisas abstratas: desmorona ao primeiro passo que dá na vida prática. Ora, as ações do homem são governadas por suas opiniões, por seu conhecimento; e é o mesmo espírito científico que especula acerca da estrutura dos átomos, ou acerca da origem do homem, e que planeja a construção de uma ponte capaz de suportar uma carga. Se isso em que acreditamos fosse realmente coisa sem importância, se não houvesse aquilo que se chama conhecimento, e que se diferencia dentre nossas opiniões por corresponder à realidade, poderíamos construir pontes tanto com papelão, como com pedras, poderíamos injetar em nossos pacientes um decígrama de morfina, em vez de um centígrama,

indivíduo. Desse modo, Freud supõe que exista um psiquismo não-consciente tão ativo quanto a consciência, que a antecede e a pressupõe como um verdadeiro órgão subjetivo de exploração do mundo (no qual se inclui o próprio corpo). A importância da noção de aparelho psíquico no contexto da aproximação com Schopenhauer é clara. Através dela, Freud evita a saída metafísica e mantém-se dentro do contexto exclusivo da psicologia, sem necessitar basear sua pesquisa a um conceito que englobe a atividade psíquica desde um princípio conectado a uma visão de mundo filosófica. Mantém-se, pelo contrário no contexto de uma explicação biológica e causal dos fatos psíquicos.

²⁶¹ TD, p. 518.

²⁶² PP A, p. 208.

e poderíamos usar gás lacrimogêneo como anestésico, em lugar de éter. Mas os próprios anarquistas intelectuais rejeitariam tais aplicações práticas de sua teoria.²⁶³

Ao aplicar os princípios das ciências da natureza ao homem, Freud colocaria em risco a própria essência do homem, escamoteando a sua natureza não objetivável? Lacan (1964) pensa que não: “Antes que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas certas relações já são determinadas”. Segundo o Psicanalista francês, a natureza fornece **significantes** que organizam de modo inaugural as relações humanas, “lhes dão as estruturas, as modelam”.²⁶⁴ Toda abordagem possível dessas estruturas complexas representa **aplicar uma linguagem humana a outra linguagem**, que, no entanto, não se presta à totalização, mas antes exige a pesquisa “paciente e perseverante”. Em *Inibição, Sintoma e Medo (Angst)*, Freud escreve:

Muitos autores têm dado grande ênfase à **fraqueza** do ego (*Ich*) em relação ao id (*Es*) e aos nossos elementos racionais em face das forças demoníacas dentro de nós, e exibem forte tendência para transformarem o que eu disse em pedra angular de uma *Weltanschauung* psicanalítica. Contudo, por certo o Psicanalista, com seus conhecimentos da forma como a repressão atua, deve justamente ele, ser impedido de adotar um ponto de vista tão **extremo e unilateral**. Devo confessar que não sou de modo algum parcial quanto à construção de *Weltanschauungen* [intuições do mundo, cosmovisões, concepções universais]. Tais atividades podem ser deixadas aos filósofos, que confessadamente acham impossível empreender sua viagem pela vida sem um *Baedeker* [guia de viagens famoso no tempo de Freud] dessa espécie para proporcionar-lhes informações sobre todos os assuntos. Aceitemos humildemente o desprezo com que nos olham, sobranceiros, do ponto de observação de suas necessidades superiores. Mas, visto que nós não podemos também abrir mão de nosso orgulho narcísico, ficaremos reconfortados com o pensamento de que tais “*Manuais para a Vida*” ficam logo desatualizados. É precisamente nosso trabalho míope, tacaño e insignificante que os obriga a aparecer em novas edições, e de que até mesmo os mais atualizados deles nada mais são do que tentativas para encontrar um substituto para o antigo, útil e todo-suficiente catecismo da Igreja.²⁶⁵

Se todo o modelo freudiano apresenta essa característica de uma ciência investigativa, aberta aos fatos clínicos, provisória e metafórica, à qual é antecipadamente recusada a certeza, então o que haveria de tão determinista ali? Em análise nem sempre se obtém uma articulação causal rigorosa entre a estrutura clínica do paciente e os impasses de sua trajetória libidinal. Isto quer dizer que, *a posteriori*, a partir do resultado final da elucidação e interpretação de um processo psíquico, chega-se a uma conexão aparentemente sem lacunas e exaustiva em relação à estrutura do analisando. Porém, seguindo o caminho inverso, tal impressão de causalidade necessária é abandonada completamente pelo Psicanalista. É disso que se trata no seguinte trecho extraído do *Caso*

²⁶³ BN III, p. 3202.

²⁶⁴ LACAN, J. *Seminário XI*. Tradução de M. D. Magno, p. 26.

²⁶⁵ BN III, p. 2838.

Dora: “A **síntese** não é tão satisfatória quanto a **análise**”; o que significa, em outros termos, que “**nós não estamos na condição , a partir do conhecimento dos pressupostos, de prever a natureza do resultado**”.²⁶⁶ A problemática do determinismo torna-se então uma **problemática do indeterminismo**.²⁶⁷ É evidente no fragmento citado a extraordinária diversidade das constelações psíquicas resultantes da vida do impulso. Tal plasticidade se refere a todos os processos psíquicos: “A riqueza dos fatores que temos de determinar se opõe a uma mecanização da técnica e permitem que um procedimento geralmente justificado não produza resultado positivo algum, ou inversamente, que um método defeituoso resulte no fim desejado.”²⁶⁸ Segundo Birman (1995), “o deciframento analítico se funda na existência de um **enigma**, devendo esse ser explicitado nos termos de sua condição libidinal de possibilidade”. A experiência da transferência e da **repetição** a ela conexa revela “a falência absoluta de qualquer perspectiva determinista em psicanálise”, ou seja, “a problemática do indeterminismo coloca a questão do deslizamento e da constituição do sentido em primeiro plano das preocupações psicanalíticas”.²⁶⁹ Mas isso não quereria dizer também que a própria teoria sofre os efeitos dessa indeterminação?

²⁶⁶ ESB, 18, IV, p. 179.

²⁶⁷ É interessante refletir sobre o seguinte comentário de Ernest Nagel, feito no livro *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (1961, p. 606): “Por maior que seja a nossa consciência de que a variedade da experiência humana é extremamente rica, e por maior que seja nossa preocupação com os **perigos** de se utilizar os frutos da ciência para cercear o desenvolvimento da individualidade humana, é pouco provável que nos seja vantajoso interromper a investigação objetiva das diversas condições que determinam a existência das características e das ações humanas, fechando, assim, o caminho para uma libertação progressiva das amarras da ilusão, o que só pode acontecer através do conhecimento que é obtido nessa investigação.” In: GAY, P. *Lendo Freud*, p. 256. Nagel não era um pensador freudiano, mas sua última frase condiz com as palavras de Freud, em *O Futuro de uma Ilusão*: “Existem diversos campos em que ainda não superamos uma fase de pesquisa na qual fazemos experiências com hipóteses que em breve têm de ser rejeitadas como inadequadas; em outros campos, porém, já possuímos um cerne de conhecimento seguro e quase inalterável. Finalmente, tentou-se desacreditar o esforço científico de maneira radical, com o fundamento de que, achando-se ele ligado às condições de sua própria organização, não poderia produzir nada mais senão resultados subjetivos, ao passo que a natureza real das coisas a nós externas permanece inacessível. Mas isso significa desprezar diversos fatores de importância decisiva para a compreensão do trabalho científico. Em primeiro lugar, nossa organização — isto é, nosso aparelho psíquico — desenvolveu-se precisamente no esforço de explorar o mundo externo, e, portanto, teria de ter concebido em sua estrutura um certo grau de utilitarismo; em segundo lugar, ela própria é parte constituinte do mundo que nos dispusemos a investigar e admite prontamente tal investigação; em terceiro, a tarefa da ciência ficará plenamente abrangida se a limitarmos a demonstrar como o mundo nos deve aparecer em consequência do caráter específico de nossa organização; em quarto, as descobertas supremas da ciência, precisamente por causa do modo pelo qual foram alcançadas, são determinadas não apenas por nossa organização, mas pelas coisas que influenciaram essa organização; finalmente, o problema da natureza do mundo sem levar em consideração nosso aparelho psíquico perceptivo não passa de uma abstração vazia, despida de interesse prático. Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar. ESB, vol. XXI. BN III, p. 2992.

²⁶⁸ BN II, p. 1661.

²⁶⁹ BIRMAN, J. *Sujeito e estilo em psicanálise*. In: *As pulsões*, p. 34.

Nesse sentido, a própria hipótese de Fulgencio (2007), “é possível uma psicanálise sem metapsicologia?”,²⁷⁰ merece atenção. Essa é uma questão freudiana por excelência. Ela foi recolocada inúmeras vezes, e em relação a ela devemos dizer, com Freud, simplesmente **sim**. Porém, desde que as questões metapsicológicas não ressoem mais, percam a importância que tinham e ainda tem: “A verdade só se funda pelo fato de que a palavra, mesmo mentirosa, reclama-a e a suscita”.²⁷¹ Pois é no campo da palavra, na sua dignidade como linguagem, e não como verdade, que surgem todas as questões sobre a causa. Sempre como algo negativo do ponto de vista conceitual. Por isso o inconsciente freudiano é percebido pela psicanálise contemporânea como algo situado num ponto tal que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre uma falta, uma claudicação. Para Lacan, por exemplo, o que importa não é se o inconsciente “determina a neurose”, pois quanto a isso Freud lava as mãos, “mais dia menos dia, vão achar talvez alguma coisa, **determinantes humorais**, pouco importa — para ele dá na mesma. Pois o inconsciente nos mostra a **hiância** por onde a neurose se conforma a um real — real que bem pode, ele sim, não ser determinado”.²⁷² Do mesmo modo ocorre também com o problema da interpretação, que em Freud, não é exaustiva, mas **significativa**. Não é possível atribuir seriamente a Freud um pensar sobre o inconsciente no qual este seria um homólogo do recalcado, pois isto equivaleria a supor um saber positivo sobre o *Es*. Um saber não reivindicado pelo Freud maduro, mas que supostamente desqualificaria o humano, empobrecendo-o.²⁷³

Freud reconhece que a interpretação dos fatos acentua o movimento especulativo do intelecto. Por outro lado, a referência à clínica preserva o fato como o valor de referência para uma análise mediata posterior. Isso preserva o movimento especulativo de Freud da acusação de dogmatismo que lhe é frequentemente feita, pois suas conclusões formam um modelo interpretativo declaradamente não-necessário, no qual o que está em jogo do ponto de vista da interpretação é seu **efeito clínico**, o quanto ela faz a análise avançar, mediante as reações efetivas do analisando.

17. A referência à biologia

²⁷⁰ FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*, p. 441.

²⁷¹ LACAN, J. *Seminário XI*. Tradução de M. D. Magno, p. 127.

²⁷² LACAN, J. *Seminário XI*. Tradução de M. D. Magno, p. 27.

²⁷³ Isso curiosamente repete certas críticas de Nietzsche a Schopenhauer. O primeiro, em seus manuscritos póstumos, atribuía ao segundo um “vaidoso impulso” de se arvorar em decifrador do enigma do mundo. Num certo sentido, a questão pode ser estendida ao próprio Nietzsche e entende-se disso que o problema não é se ocorre ou não um decifrar, mas sob que pressupostos ou condições se desenrolam as análises dos supostos “dados efetivos”.

Outro problema relacionando impulso e especulação é a referência de Freud à biologia e à fisiologia. O Psicanalista vienense percebe que a referência ao corpo biológico dificulta a visão dinâmica que parte da observação clínica. A questão é formulada por Freud em *Além do princípio de prazer* (1920), mas também aparece de várias formas em textos mais antigos, como o *Projeto de uma psicologia científica* (1895), os *Três ensaios para a teoria da sexualidade* (1905) e *Impulsos e Destinos do Impulso* (1915).

É justamente a tendência de entender o corpo como o melhor conhecido o que contrasta com o pensamento de Freud acerca do impulso. Para ele, conhecemos apenas um “**representante psíquico**” e não o impulso em si mesmo, o que coloca em cheque toda e qualquer tendência interpretativa que pretenda positivar completamente a fonte biológica.

A consideração da fonte (*Quelle*) sugere a tentativa de aproximação com os diversos níveis de realidade que o problema do impulso impõe a Freud: o filogenético (herança biológica), o ontogenético (desenvolvimento orgânico) e o acidental (funcionamento psíquico, história e linguagem), que juntos determinam a experiência. O disposicional (filo-ontogenético), como sedimento das vivências pretéritas da espécie, é o pano de fundo do acidental, “como algo evocado pelo vivenciado”. Mas nesse ponto o Psicanalista pondera que a consideração do biológico excede “o campo de ação da psicanálise”²⁷⁴ e que, por outro lado, os resultados da psicanálise podem **não coincidir** com resultados fundamentados unicamente na biologia.

O exemplo disso é o impulso, que se apresenta como qualquer coisa diferente do mero instinto (*Instinkt*). O primeiro, ao contrário do segundo, não traz consigo seu objeto, mas é relativamente independente dele, o que por vezes **desloca** completamente o destino do impulso de uma finalidade normativa biológica, identificada positivamente na genitalidade heterossexual, que está a serviço da reprodução. A sexualidade, o “gênio da espécie”, impulsiona o indivíduo humano a reproduzir a história dos organismos e levá-la adiante através da geração de novos indivíduos.

A fonte do impulso é expressa no psiquismo através do conceito de Isso, que representa o **caos** de uma totalidade erógena indeterminada (processo primário) que se organiza a partir de determinadas experiências psíquicas de sofrimento e prazer (processo secundário). Freud opõe-se a uma teleologia do impulso e tende a pensar em termos de uma **normatização**. Esta subordina de modo não-necessário o desenvolvimento

²⁷⁴ BN II, p. 1170.

psicofisiológico do *Trieb* e condiciona a definição de valores de satisfação e refinamento de sua meta (*Ziel*), em relação aos alvos definidos na nomenclatura do impulso como objetos (*Objekte*), que serão cada vez mais precisos e sutis, mas não necessariamente os mesmos relacionados à reprodução biológica.

Esses problemas são tratados partindo do princípio de que existe, em cada caso humano, a história de um **mecanismo psicofisiológico de obtenção de prazer**, no qual uma determinada forma de satisfação se preserva à medida que integra o substrato das formas mais recentes. A história da libido é perpassada por uma irregularidade fundamental, que se evidencia na **tendência regressiva** do impulso e nas linguagens de que se utiliza para se expressar no campo da experiência de satisfação.

Nos *Três Ensaios*, onde a meta sexual do impulso segue o privilégio de certas zonas erógenas, o desenvolvimento da libido parece exigir a transformação de algo que antes era fonte/objeto (as regiões do corpo) e meta (*Ziel*) da sexualidade (a satisfação das zonas erógenas parciais) em fonte **subordinada** à meta genital, na forma de obtenção de **prazer preliminar**. A zona erógena apóia a sexualidade adulta, enquanto paralelamente mantém sua característica original como meta.

Disso resulta um problema: se a **estimulação** das zonas erógenas **pode ser uma fonte para o próprio impulso**, pelo menos no que se refere à sexualidade infantil, na medida em que a estimulação e também o relacionamento em geral com os pais no que se refere às zonas erógenas **significa** ou dá sentido à função de prazer das regiões corporais.

Em contrapartida, não se pode esquecer que não existe, do ponto de vista de Freud, “fonte-em-si”, já que apenas o representante psíquico caracterizará o que se conhece por impulso. Com isso, o biológico perderia completamente a sua importância?

Em *Impulso e destinos do impulso* a definição de fonte sugere um “**processo somático**” (*somatischen Vorgang*) que tem lugar em “um órgão ou parte do corpo” (*Organ oder Körperteil*), cujo estímulo é representado na vida psíquica pelo impulso: Porém, “o estudo das fontes do impulso (*Triebquellen*) não pertence mais à psicologia”.²⁷⁵

Percebe-se que Freud diferencia nitidamente a **fonte do impulso** da **fonte da sexualidade**. As fontes da sexualidade (à medida que remetem à situação edípica) serão sim objeto da clínica, enquanto as fontes do impulso são correlatas do organismo e campo da biologia. Se, por um lado, a fonte da sexualidade é dada na erotização da fonte somática, conferindo-lhe seu primeiro objeto, o seio, e um alvo auto-erótico (como uma

²⁷⁵ SA III, p. 86. OP I, p. 149.

meta inaugural permanentemente disponível). Por outro, é apenas pela sequência da vida erótica que se configurarão os alvos especialmente determinados que correspondam à meta adulta de satisfação, à medida que ocorrem o desenvolvimento da libido e o processo de recalçamento ligado ao desenvolvimento do Eu.

Em *Triebe und Triebchicksale* percebe-se o **privilégio das metas** (isto é, do regime relacionado aos objetos de satisfação exigidos e que gera acúmulo de pressão, dado o constante ímpeto do impulso) em relação às fontes. Talvez porque a sexualidade vai ser tratada de modo mais específico em sua relação com a **tendência** do impulso. Este é entendido como um estímulo que aparece na vida psíquica e só assim será reconhecido, tendo a partir disso uma finalidade funcional em relação a um objeto determinado, ainda que este seja o próprio corpo. Além disso, é preciso lembrar que o trabalho da psicanálise parte das metas para fazer a **genealogia do impulso**, isto é, a definição de uma história do desenvolvimento libidinal do ponto de vista do indivíduo específico.

A relação com o objeto é originária como fonte de estímulo sexual, mas no narcisismo primário ainda não ocorre a distinção “*Eu-outra*”.²⁷⁶ Essa fonte de estimulação só adquirirá sentido definitivo após a experiência ulterior de desenvolvimento libidinal em relação às zonas erógenas privilegiadas. Assim **o objeto surge como uma fonte exógena de erotização** da região específica e depois retorna, **como um alvo que substitui o original**, que está representado pela **referência inconsciente** ao seio materno.

Dentro da relação original se constrói a história do impulso e de sua meta, a satisfação. À medida que a distinção entre sujeito e objeto se desenvolve e se amplia **o fator quantitativo não muda**. O orgânico vinculado à fonte do impulso permanece como um **imperativo** em relação à meta de satisfação. A fábrica de estímulos endógenos atua de modo constante e estes buscam descarregar-se em ciclos perenes. Esse caráter de exercer pressão que provém do acúmulo de estímulos é o que melhor caracteriza a relação das

²⁷⁶ O narcisismo é definido por Freud como o “complemento libidinal (*libidinöse Ergänzung*) do egoísmo” (SA, I, p. 402, BN II, p. 2382). A diferença entre o narcisismo primário e o secundário é a intensidade apenas relativa do segundo, em função da presença de relações objetivas. No narcisismo secundário ainda há um exemplo do que ocorre no narcisismo primário: “O sono é um estado no qual todas as catexias de objeto, tanto as libidinais como as egoísticas, são abandonadas e retiradas para dentro do eu. (...) O quadro do isolamento bem-aventurado da vida intra-uterina que, no sono, toda pessoa mais uma vez evoca diante de nós, a cada noite, completa-se, assim, também de um ponto de vista psíquico. Em uma pessoa que dorme, reconstitui-se o primitivo estado de distribuição da libido, isto é, narcisismo absoluto.” (*Idem ibidem*). O egoísmo é um importante tema schopenhaueriano no que concerne à metafísica da natureza, à metafísica do belo e à ética. Junto com a compaixão e a maldade determina o conjunto dos afetos em jogo na questão moral humana. Em Freud, o egoísmo é constante, enquanto o narcisismo é variável. Isso proporciona uma explicação psicanalítica para o altruísmo (e para a compaixão), que representa a retirada do investimento relacionado à satisfação sexual direta. Essa questão será discutida no capítulo final através do estudo da sublimação em Freud, Schopenhauer e Nietzsche.

fontes orgânicas com o psiquismo, no sentido de uma exigência imperiosa (*Drang* no sentido de “ímpeto”) de satisfação. No entanto, o **fator propriamente psíquico** relacionado ao impulso é a **definição do alvo**, considerando-se que ele não está dado imediatamente como no auto-erotismo ou do ponto de vista do corpo como objeto de manipulação e afeto dos pais.

À exigência de trabalho que o corpo impõe ao psíquico, o psiquismo devolve uma contraexigência que é evocada no contexto teórico pela noção de **princípio de realidade**. Este não é apenas um adiamento da satisfação, mas também certa taxa de modificação que é chamada por Freud de **satisfação substitutiva**, no campo da neurose, e **satisfação indireta** em se tratando de **sublimação**. O que está em jogo então é o modo como a libido vai poder **circular no interior do aparelho psíquico** tendo em vista os objetos possíveis, reais ou imaginários. Por um lado, se os modos de circulação – pressão, ímpeto e descarga – de energia somática exigem um trabalho psíquico, e desta exigência resultam certas condições psíquicas, estas, inversamente, poderão impor uma contrapartida que se relaciona com o modo próprio de obtenção de prazer considerados a partir dos objetos de satisfação.

No entanto, isso não impede Freud de considerar que, de um ponto de vista teórico, “a constituição sexual hereditária (*hereditäre Sexualkonstitution*) oferece uma grande variedade de disposições segundo a tendência parcial que isoladamente, ou unida a outras, apresenta máxima energia”.²⁷⁷ Em associação com os acontecimentos da vida infantil, esta herança genética forma uma série complementar análoga àquela que resulta da associação entre as disposições do adulto e os acontecimentos acidentais da sua vida, o que, naturalmente, implica em uma boa dose de determinismo biopsíquico, o que de qualquer modo excede o campo freudiano.

Uma metáfora dessa abordagem que aponta para um fundamento instintivo para o impulso está no texto *O inconsciente*, de 1915: “O conteúdo do inconsciente pode ser comparado a uma **população psíquica primitiva** (*psychischen Urbevölkerung*). Se existem no ser humano formações psíquicas herdadas, algo **análogo** ao instinto (*Instinkt*) dos animais (*Tiere*), isso constitui o âmago do inconsciente”.²⁷⁸ Mais tarde (1923), este “âmago do inconsciente” retornaria sob o nome de Isso (*Es*).

²⁷⁷ SA I, p. 353. Freud, como Nietzsche, é leitor de W. Roux (1850-1924) e comenta suas idéias nesta página.

²⁷⁸ SA III, p. 154.

No caso do “Homem dos Lobos” Freud fala de uma “forma primitiva de atividade psíquica”, que mais tarde seria **destronada e recoberta** pela “razão humana”. Isso mostra, por um lado, o vínculo do impulso e, particularmente, da sua meta variável, com a **racionalidade** e, por outro lado, evidencia a sua **base instintiva**.²⁷⁹

As referências ao fator hereditário não impedem que a psicanálise deva penetrar nas **camadas** do que foi adquirido individualmente, para só então pensar em teorizar sobre **vestígios** hereditários.²⁸⁰ Mas isso não justifica o exagero com que tem sido tratada a diferença entre o *Trieb* e o *Instinkt*.²⁸¹ Parece haver uma necessidade entre certos autores, como já mencionamos ao tratar dos problemas de tradução, de acentuar o abismo entre os dois conceitos.

Tal movimento pode ser visto como contrário ao de Freud que, apesar de estabelecer uma diferença devido ao destino variável do impulso, tende a pensar na complementaridade dos pontos de vista hereditário e acidental. As perspectivas incluem aspectos biológicos, de fundo filogenético e ontogenético, assim como influências culturais, linguísticas e afetivas, sem que nenhum desses diferentes pontos de vista possa ser destituído de importância na caracterização do impulso.

²⁷⁹ BN II, p. 2008.

²⁸⁰ *Idem ibidem*.

²⁸¹ Por exemplo, em LAPLANCHE e PONTALIS. *Vocabulaire de la Psychanalyse*, verbete “Instinct”, p. 203.

Segundo capítulo – O conceito de Impulso em Schopenhauer

*“O nome a que aspira a minha filosofia é **filosofia do porvir**,
da época que não se satisfaça mais com palavras vazias.”
SCHOPENHAUER, em *Sobre a Vontade na natureza*.*

1. A representação como mundo para um sujeito que conhece

A noção de representação é o ponto inaugural da filosofia de Schopenhauer. A sentença: “**O mundo é minha representação**” (*Die Welt ist meine Vorstellung*),²⁸² é tratada por ele como uma verdade válida em referência a “cada ser que vive e conhece”,²⁸³ embora apenas na humanidade surja como reflexão e consciência abstrata. Isso nos coloca um problema imediato: O mundo é ideal ou real? É possível superar a idealidade do mundo pressuposta nessa expressão?

Para o filósofo, a concepção de representação evidencia a forma de toda “**experiência possível e imaginável**”, sendo uma noção “**mais universal** que qualquer outra”, sejam elas tempo, espaço ou causalidade, “pois todas estas já a pressupõem”.²⁸⁴

O que existe, se existe, existe para o sujeito: “**o mundo inteiro é apenas objeto em relação ao sujeito**”, como “**intuição**” (*Anschauung*), ou, em outras palavras, existe “apenas como representação” (*nur als Vorstellung*).²⁸⁵

²⁸² WWV, SW, I, p. 31. VR, p. 43.

²⁸³ *Idem ibidem*.

²⁸⁴ *Idem ibidem*.

²⁸⁵ *Idem ibidem*.

O sujeito é visto como “**sustentáculo**” (*Träger*)²⁸⁶ da realidade. O mundo tal como ele é **conhecido não tem realidade independente da intuição. Existência e perceptibilidade**²⁸⁷ são dois termos **equivalentes**. Desse modo, a **realidade** (*Realität*) se apresenta pelo que é possível ao sujeito representar. Disso se entende que o conceito de **realidade** depende inteiramente de uma determinada **posição psíquica inconsciente** frente à **efetividade** (*Wirklichkeit*).²⁸⁸

Para o filósofo de Danzig, a representação é o “**primeiro fato da consciência**” (*erster Tatsache des Bewusstseins*), cuja “forma primeira fundamental, mais essencial” (*erste wesentlichste Grundform*), é a divisão em **sujeito e objeto**, “a forma do objeto sendo o **princípio de razão** (*Satz vom Grund*)”.²⁸⁹

O princípio de razão em geral é derivado e subordinado à forma básica e mais universal da representação, que está ligada à **individuação**. Do ponto de vista formal isso exprime a exclusiva divisão de nossa **consciência intelectual** (*erkennendes Bewußtsein*) em sujeito e objeto.

Assim, **ser objeto para um sujeito** (*Objekt für das Subjekt sein*) e **ser representação** são expressões equivalentes para o filósofo.²⁹⁰ Consequentemente, a racionalidade é **regulada** por condições anteriores de sensibilidade, receptividade e entendimento.

No contexto schopenhaueriano, o termo razão aqui empregado, equivale a **fundamento** (*Grund*),²⁹¹ no sentido de que nada é sem uma razão pela qual é, ou seja, algo é necessário caso possua fundamento suficiente. Isto define o princípio de razão em sua esfera de abrangência: o mundo como representação.

²⁸⁶ WWV, SW, I, p. 33. A expressão utilizada é “*Träger der Welt*”, que pode ser “*sustentáculo do mundo*” ou “*portador do mundo*”, na verdade, ambas expressões que se complementam nos sentidos descritivo, econômico e dinâmico.

²⁸⁷ Percepção entendida por Schopenhauer como a etapa final do processo de intuição do objeto.

²⁸⁸ Transcrevo a nota de BARBOZA, em VR, p. 50: “Como se vê, a língua alemã possui dois termos para realidade, o de uso corrente *Wirklichkeit*, efetividade, realidade efetiva, e o de origem latina *Realität*. *Wirklichkeit* é mais apropriado porque deriva de *wirken*, fazer-efeito. A realidade efetiva, *Wirklichkeit*, pois, é um fazer efeito, *wirken*, do sujeito que conhece”.

²⁸⁹ WWV, SW, I, 7, p. 71. VR, p. 80.

²⁹⁰ SG, SW, III, p. 41.

²⁹¹ *Idem ibidem*. Por outro lado, o termo *Vernunft*, deve ser traduzido como razão no sentido de uma **atividade** ou capacidade especificamente humana de **comparar conceitos** que sucede às representações primárias ligadas ao *Verstand* (entendimento), que por sua vez sucede a mera **receptividade** (*Rezeptivität*) sensorial.

Todo animal conhece, pois conhecer é um meio auxiliar destinado à **conservação individual**.²⁹² Mas é na humanidade que o conhecimento adquire o papel mais relevante, pois o utilizamos para além da necessidade imediata. Não temos garras nem presas fortes, mas, por outro lado, conservamo-nos utilizando a capacidade de reflexão, secundária ao conhecimento intuitivo, que resulta em **linguagem abstrata**. Com ela, temos diante de nós não apenas o presente, mas também passado e futuro — nesse ponto a humanidade é peculiar e amplia o sentido prático da expressão conhecimento animal. Tal possibilidade nos permite não apenas aprender, mas registrar conhecimento e planejar ações coordenadas ao longo do tempo, o que resulta em racionalidade e cultura.

2. A fisiologia cerebral como impasse teórico

A divisão entre sujeito e objeto é a **cisão fundamental** que instaura a consciência, por um lado, e o mundo fenomênico, por outro. Até agora Schopenhauer nos situou no plano da realidade psíquica em termos semelhantes aos da psicanálise. Desse ponto de vista, o fundamento da realidade se dá na **tomada de consciência psíquica**, o que não resolve ainda o problema da existência ou não de um mundo efetivo, suposto na percepção: “A lei da causalidade e a consideração e investigação da natureza que dela se seguem conduzem-nos necessariamente à assunção segura de que, **no tempo**, qualquer estado da matéria mais complexamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples”. Ou seja, “os animais existiram antes dos homens, os peixes antes dos outros animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico”.²⁹³ Estaria assim definido o papel efetivo do **objeto** da percepção na teoria de Schopenhauer? Pois, ou bem existe uma referência efetiva ou o objeto é um produto da **fisiologia do cérebro** (*Gehirn*) e toda essa história natural uma fantasmagoria da percepção.

Se o cérebro é definido por ele como órgão do Princípio de Razão, isto é, do múltiplo, a **série natural só existe para o cérebro de que ela é intuição intelectual**. Subsiste, portanto, ao fundo de tudo isso, um **círculo epistemológico**, com que inúmeros

²⁹² Segundo CACCIOLA (1995, p. 76), Schopenhauer „descreve o grau mais baixo da objetivação da Vontade, a natureza **inorgânica**, como sendo aquele em que a Vontade se apresenta como um “**ímpeto cego**” (*blinder Drang*) e um “**esforço sem conhecimento**” (*erkenntnisloses Streben*), onde dominam as leis da física e da química, explicando causalmente todos os fenômenos. No reino **vegetal**, já não são propriamente causas que atuam, mas **excitações** (*reize*) inconscientes, que não mantêm a mesma relação proporcional com seu efeito. Já na natureza **animal**, dada sua maior complexidade e o caráter de indivíduo, desenvolve-se, por causa da necessidade de locomoção para alimentar-se, um instrumento apropriado para essa atividade **determinada por motivos** que é o **conhecimento**.”

²⁹³ WWV, SW, I, 7, p. 65 VR, p. 75.

pesquisadores se inquietaram e que condensa bem as dificuldades de um sistema que tenta dar um lugar ao materialismo, mantendo **simultaneamente** um ponto de vista idealista.²⁹⁴ Segundo Schopenhauer, é tão verdadeiro dizer que o sujeito que conhece é um produto da **matéria** (*Materie*) quanto dizer que a matéria (*Stoff*) é uma simples representação do sujeito cognoscitivo.²⁹⁵ A tese do filósofo sobre isso se encontra definida no capítulo 20 do Tomo II de *O Mundo*:

O que aparece na **consciência de si** (*Selbstbewußtsein*), portanto **subjetivamente** (*also subjektiv*), como **intelecto** (*Intellekt*); é o mesmo que aparece na **consciência das outras coisas** (*Bewußtsein anderer Dinge*), portanto de modo **objetivo** (*also Objektiv*), como **cérebro** (*Gehirn*): e o que aparece na consciência de si, portanto subjetivamente, como Vontade, aparece na consciência das outras coisas, portanto objetivamente, como a **totalidade do organismo** (*gesamte Organismus*).²⁹⁶

O estatuto do corpo (*Leib*) depende se o abordamos como **objeto imediato**, como organismo (*Organismus*) imediatamente atuante, ou como **objeto mediato**, quando estão ele aparece como um corpo (*Körper*) entre outros corpos no mundo. O mundo e o corpo, de acordo com este segundo ponto de vista, são representações; de acordo com o primeiro ponto de vista, são expressão imediata de um querer metafísico.

O **cérebro** (*Gehirn*) é, ao mesmo tempo, **causa metafísica** e **efeito físico** da natureza, situação que preserva atitudes dificilmente conciliáveis e justapõe doutrinas díspares. Como escreve Cacciola (1995), “se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro, enquanto parte do organismo, é a fonte do conhecimento representativo?” Esta contradição, segundo a autora, “ficou conhecida como “**o paradoxo de Zeller**”.”²⁹⁷

²⁹⁴ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 77. A autora menciona em nota dessa página que a antiga polêmica sobre a **contradição** da antinomia de Schopenhauer foi criticada por J. G. Herbart, A. Ratze, Cornill, Seydel, ZELLER (ele emprestou seu nome ao paradoxo), Fischer e Volket.

²⁹⁵ BRANDÃO, E. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 180-1. Note-se que o uso percebido por Brandão corresponde ao dos termos *Leib/ Organismus* e também ao uso dos termos *Wirklichkeit/ Realität*. Isto é, as relações subjetivas estão vinculadas aos termos alemães, enquanto as objetivas, pelo contrário, vinculam-se aos termos latinos.

²⁹⁶ WWV, E. SW, II, *Objektivierung des Willens*, p. 317. Os conceitos de objetividade e subjetividade sofrem uma importante mudança na *Metafísica do Belo*. Nesse ponto da obra, Schopenhauer nos exige um ponto de vista diverso e oposto. O olhar do gênio (*Genie*) artístico contempla de modo desinteressado a totalidade do mundo como representação, e, pela sua capacidade incomum o toma de um só golpe. Isso permite que ele contemple a idéia que subjaz ao fenômeno, sendo, portanto, o olhar mais puramente objetivo; em contrapartida, o intelecto do cientista, que só capta relações em função de certos interesses, torna-se então um olhar subjetivo.

²⁹⁷ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 77-8. Na mesma página é citado o trecho de ZELLER (1873) a respeito da antinomia. Na obra *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, capítulo “*Schopenhauer*”, o autor escreve: “O intelecto é, na verdade, simplesmente uma função do cérebro. Lembremo-nos aqui do que o filósofo ensinou na primeira parte de seu sistema e então chegaremos a um resultado muito surpreendente. Lá ele nos exorta, com uma insistência nunca suficiente, a não ver em

O próprio Schopenhauer menciona tal contradição, nomeando-a como **antinomia da faculdade de conhecer** (*Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen*):

Assim, necessariamente, vemos de um lado a existência do mundo todo (*das Dasein der ganzen Welt*) **dependente** do primeiro ser que conhece (*abhängig vom ersten erkennenden Wesen*), por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse **primeiro animal cognoscente** inteiramente **dependente** de uma longa cadeia de causas (*Ursachen*) e efeitos (*Wirkungen*) que o **precede**, na qual aparece como um membro diminuto.²⁹⁸

Percebe-se então que a cadeia de causas e efeitos é o pressuposto do entendimento animal, mas que, com igual direito, o entendimento animal é o **agente** através do qual essa realidade anterior pode ser concebida, isto é, adquire realidade para um entendimento. Desse modo, tanto é verdade dizer que o **primeiro olho** (*das erste Auge*)²⁹⁹ inaugura a causalidade, como também dizer que, do ponto de vista ontogenético, a cada vez que **um olho** se abre para o **entendimento** (*Verstand*) o mundo como Representação necessariamente começa de novo.

Para Schopenhauer, tal círculo epistemológico diz respeito apenas ao problema do mundo dado na intuição, e é pensado de um ponto de vista unilateral, no âmbito das relações fenomênicas, campo do materialismo filosófico e da ciência. O materialismo é considerado pelo filósofo “o mais consequente dos sistemas filosóficos que partem do objeto”,³⁰⁰ mas não é adequado para pensar **o que é** a matéria (*Materie*) **a priori** além da sua Representação no tempo e no espaço **a posteriori** para um sujeito que conhece (*Stoff*), aplicando **a priori** as regras do princípio de razão suficiente: “o mundo objetivo ou mundo

todo o mundo objetivo e, antes de tudo, na **matéria**, nada a não ser nossa representação. Agora ele nos adverte, não menos insistentemente, a não tomar nossa representação a não ser por um produto do cérebro. A partir daí nada mudou, já que este mesmo cérebro deve ser, daqui por diante, uma forma determinada de objetivação da Vontade, pois se a Vontade não tivesse produzidos tal órgão, não poderiam surgir quaisquer representações. Nosso cérebro é, porém, essa matéria determinada, portanto, de acordo com Schopenhauer, esta representação determinada. Encontramo-nos assim encerrados no seguinte círculo: **a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação**”. Cacciola menciona também a formulação de Fischer, na sua obra *Die Welt als Erkenntnisssystem*, de 1908, que apresenta o paradoxo nas formas de tese e antítese. Tese: “Nosso conhecer é um produto orgânico e tem como pressuposição todo o processo de graus de organização animal e humana, o mundo das plantas, a história do desenvolvimento do Universo e da Terra.” Antítese: “O mundo todo em sua multiplicidade, variedade e regularidade tem, como sua pressuposição e como seu **suporte** (*Träger*) o sujeito que conhece. A tendência de ambas as análises mencionadas é epistemológica. Para ambos os autores parecem insuficientes os esforços do filósofo em se livrar do círculo vicioso.

²⁹⁸ WWV, SW, I, 7, p. 66. VR, p. 76.

²⁹⁹ *Idem ibidem*.

³⁰⁰ *Idem ibidem*.

como Representação **não é a única face do universo**, é por assim dizer a sua **superfície**.”

301

A essência da matéria reduz-se à **causalidade** (*Kausalität*), ou seja, à sua **atividade** – é por isto que ela preenche o tempo e o espaço. A matéria tem como condição o tempo e o espaço considerados em conjunto, em relação à atividade e à causalidade que os precede. A mudança ou transformação de estado, regulada pela lei de causalidade, liga-se ao tempo e ao espaço considerados simultaneamente. Conclui-se então que o tempo e o espaço coexistem na matéria, sendo a **simultaneidade** a própria característica essencial da efetividade: “A essência da efetividade (*wesen der Wirklichkeit*) é a simultaneidade de muitos estados, pois só mediante a simultaneidade é possível a duração”.³⁰²

Por um lado temos a **mudança** (*Veränderung*) na qualidade e na forma e, por outro, a **fixidez** na **substância** que é a **matéria** (*Materie*). É a **duração** (*Dauer*) o que permite a permanência da substância sob a mudança dos estados. O que a **lei de causalidade** determina nessa relação é o **estado que deve necessariamente existir** em um **momento** dado.

Para o filósofo, a **necessidade é intrínseca às relações causais** e tem como fundamento exclusivo o princípio de razão suficiente, pertencendo, portanto, inteiramente ao **objeto**. O princípio de razão é o único suporte de toda necessidade e por ele condicionada. Conclui-se então que ser necessário “não significa nada além de uma conclusão desde um dado fundamento ou razão”.³⁰³ **Toda existência é dada meramente de modo empírico** e “ser necessário e resultar de um dado fundamento ou razão são expressões correlatas”.³⁰⁴

Por outro lado, **como o objeto só existe para o sujeito como sua representação**, então “cada classe determinada de representações existe unicamente por uma determinada **disposição** no sujeito”, designada como faculdade de conhecimento. De acordo com isso, temos então o correlato subjetivo do tempo e do espaço em si mesmos, como “formas vazias”: a **sensibilidade pura**. Já o correlato subjetivo da matéria (*Materie*) ou causalidade, isto é, do tempo e do espaço atuando em conjunto, como função cerebral, é o **entendimento** (*Verstand*). O devir heraclítico dos fenômenos é, nesse sentido, a contraparte do fluxo da consciência.

³⁰¹ *Idem ibidem*.

³⁰² *Idem*, p.40. VR, p. 51-2.

³⁰³ SG, SW III, p. 181.

³⁰⁴ *Idem*, p. 182.

Para Brandão (2002), o “paradoxo de Zeller” torna-se menos enigmático se lembrarmos que a essência da matéria, para Schopenhauer, é seu fazer-efeito. Já possuímos uma noção de matéria (*Materie*) como **condição formal a priori** (o cérebro na série dos organismos já está predisposto de modo inato a compreender a causalidade, isto é, a mencionada simultaneidade do tempo e do espaço e a reunir as diversas impressões dos sentidos num entendimento único); “após a experiência, ou seja, *a posteriori*, reconhecemos que nosso **cérebro** (e, conseqüentemente, a atividade fisiológica que antecede temporalmente — mas não *logicamente* — a noção *a priori* de matéria) é matéria (*Stoff*), dada empiricamente”.³⁰⁵ Para o autor, a partir daí temos uma **noção abstrata da matéria como uma causalidade em geral** que resulta da experiência concreta.

Nesse caso, percebe-se que a **experiência subjetiva** do mundo material pode ser descrita em três tempos: a) há uma **disposição** dada no cérebro, b) uma **prática empírica** que organiza o olhar e c) sua conseqüente **elaboração** da matéria como conceito abstrato (tal conceito necessariamente possui também uma história e depende da linguagem). Nesse ponto de sua obra, o comentador cita um trecho do capítulo 24, *Da matéria (Von der Materie)*, encontrado no Tomo II de *O Mundo*:

Justamente por isso é que a matéria meramente como tal não é objeto (*Gegenstand*) da intuição, mas somente do *pensamento*, portanto propriamente uma abstração: na intuição, ao contrário, ela surge apenas na ligação com a forma e qualidade, como corpo (*Körper*), isto é, como um modo totalmente determinado de agir... O agir determinado mais próximo nós concebemos então como o acidente da matéria: mas apenas através desta o mesmo se torna *intuitivo*, isto é, apresenta-se como corpo (*Körper*) e objeto (*Gegenstand*) da experiência.³⁰⁶

Conclui-se que, para Schopenhauer, o olhar primordial é o **intermediário necessário** do conhecimento, porque se localiza entre uma condição *a priori* e uma prática *a posteriori*, e é capaz de fazer a síntese dessa experiência (Schopenhauer escreve já em 1816 que tal processo depende também da **maturação** do tecido anatômico — hoje diríamos “processo de mielinização das fibras nervosas” — cerebral).

O que gostaríamos de ressaltar é que o *paradoxo de Zeller* expõe uma situação na qual podemos experimentar o limite do caminho analítico, pois, fatalmente, chega-se a um impasse. Este exige um diferente ponto de vista, que, para Schopenhauer, deve dizer **o que**

³⁰⁵ BRANDÃO, E. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 181.

³⁰⁶ WWV, E.. SW II, p. 394. Trad. de Eduardo Brandão, p. 181. „Daher eben auch ist die Materie bloß als solche nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraktion: in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d.h. als eine ganz bestimmte [como um totalmente determinado] Art des Wirkens [modo da experiência].“

é o mundo senão uma Representação, pois não há como utilizar a noção de matéria como fundamento do mundo sem cair na **circularidade**³⁰⁷ que o citado paradoxo sustenta. Desse modo, temos que abandonar o consciencialismo representado no paradoxo e tentar entender o contexto da experiência a que ele se refere: situação relacionada à percepção de uma **força originária** (*Urkraft*)³⁰⁸ que atua através do que a consciência pode intuir do mundo (*Welt*) e do **corpo** (*Leib/ Körper/Organismus*).

Isso nos remete imediatamente ao tema comentado na introdução desta tese, a respeito da relação entre a metafísica imanente e a metapsicologia em *Sobre a Vontade na natureza*. Refiro-me às palavras de Schopenhauer sobre posição do pesquisador empírico frente ao filósofo, superado o erro de entender a matéria como o em-si do mundo. Brandão (2002) expõe com muita clareza o duplo erro do materialismo que é superado em Freud através dos pontos de vista quantitativo, dinâmico e descritivo:

Por um lado, tentar retirar da matéria o que não pode ser separado dela, a saber, suas qualidades, seu “caráter empírico”, suas forças, seu “caráter inteligível” — ou seja, tentar chegar a uma matéria residual, inerte, sem movimento, *Willenslose* [sem Vontade]; por outro tentar atribuir a essa impossibilidade propriedades que de fato, apenas são oriundas, no limite, das formas de representação, ou seja, dependentes do sujeito. A combinação destes dois erros gera a ilusão de uma matéria existente “em si”: este é o erro do materialismo que não entende a diferença entre “*Materie*” e “*Stoff*”.³⁰⁹

Segundo Schopenhauer, a falha do materialismo é não conhecer suficientemente a matéria (*Materie*) com a qual pretende edificar o mundo, ocupando-se, portanto, de uma deformação (*Wechselbag*) da mesma:

Se ele, ao invés dessa matéria [hipostasiada], tivesse tomado a matéria (*Materie*) efetiva e empiricamente dada (isto é, a matéria [*Stoff*], ou antes, as matérias [*Stoffe*]), dotada como ela é, de todas as propriedades físicas, químicas, elétricas e também com as propriedades que a partir dela impulsionam a vida espontaneamente, portanto, a verdadeira *mater rerum* (mãe das coisas), de cujo ventre escuro todos os fenômenos e formas se elevam (*hervorwinden*) para então a ele retornar; **se já se deixasse construir um mundo desta matéria, isto é, da matéria (*Materie*) completamente compreendida e suficientemente conhecida, o materialismo não precisaria se envergonhar dele.**³¹⁰

É dessa maneira que se explica o modo como Schopenhauer preserva um lugar à ciência e ao pesquisador empírico, já destituído das pretensões do materialismo em relação à hipóstase do objeto. De um ponto de vista simultaneamente objetivo e subjetivo,

³⁰⁷ WWV, E., SW, § 41, *Über den Tod*, p. 615 ; § 25, *Transzendente Betrachtungen*, p. 411-23.

³⁰⁸ WWV, E. SW, § 25, *Transzendente Betrachtungen*, p. 417.

³⁰⁹ BRANDÃO, E. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 211.

³¹⁰ WWV, E., SW, II, § 24, p. 409. In: *O conceito de matéria*, tradução de Eduardo Brandão (2002), p. 211-2.

chegamos a um princípio fundamental: Não existe nada mais do que a matéria (*Materie*) e as forças a ela inerentes (*inwohnenden Kräften*), o que torna o real um prodígio incompreensível (*unbegreifliches Wunder*), ante o qual o investigador empírico se detém, ou do qual parte.³¹¹ Mas, para o metafísico imanente, por outro lado, a matéria deverá ser compreendida, a partir disso, como visibilidade de alguma outra coisa, que nela é revelada e diante da qual nos postamos, por um momento, com o assombro de um selvagem diante do espelho:

Pois nossa própria essência é a *Vontade*, cuja mera **visibilidade** é a matéria, que não aparece (*autritt*) de outro modo do que com o visível, isto é, sob o invólucro da forma e da qualidade; por isso, ela nunca é imediatamente percebida, mas sempre apenas acrescentada pelo pensamento (*hinzugecahht*) como o que é idêntico em todas as coisas, sob toda diversidade da qualidade e da forma, o que é exatamente o propriamente substancial em todas elas.³¹²

“Acrescentado pelo pensamento” refere-se ao fato de que a matéria como tal é abstrata, o que proporciona a marca da relação que se estabelece entre materialismo e idealismo. Nesse sentido, segundo Schopenhauer, a matéria é mais um “esclarecimento metafísico do que meramente físico das coisas, e deixar provir dela todos os seres significa efetivamente esclarecê-los a partir de um mistério muito profundo”.³¹³ E essa é uma posição que exige o abandono imediato do consciencialismo filosófico e psicológico.³¹⁴

3. O animal originário e o querer-viver

Fica claro que, para Schopenhauer, não se pode tomar a matéria simplesmente percebida (*Stoff*) como uma explicação última da Representação, porque tal explicação sem o dado *a priori* contido na noção de *Materie* amplia indevidamente a noção de objeto e, simultaneamente, esconde a relação do fenômeno com um sujeito que o percebe: “O absurdo do materialismo consiste nisso, que ele parte do objetivo, toma algo objetivo como último fundamento de esclarecimento”, e este seria agora “a *matéria (Materie)*, *in abstracto*, apenas como ela é pensada, ou aquela já penetrada pela forma, empiricamente dada, portanto, a matéria (*Stoff*).”³¹⁵

³¹¹ *Idem*, p. 405.

³¹² *Idem*, p. 409.

³¹³ WWV, E., SW II, § 24, p. 403.

³¹⁴ *Idem*, p. 403.

³¹⁵ WWV, SW I, p. 65. *In: O conceito de matéria*, tradução de Eduardo Brandão (2002), p. 213.

É precisamente no contexto comentado acima que Schopenhauer vai se referir a Lamarck, em *Sobre a Vontade na natureza*. O comentário sobre autor francês é interessante porque, além de esclarecer o estatuto da Representação frente a algo dela inteiramente distinto, situa Schopenhauer (1836) precisamente diante da mesma célebre imagem do **organismo originário** encontrada no capítulo IV de *Além do princípio de prazer* (1920): “... se imaginarmos o organismo vivo (*lebenden Organismus*) em sua versão mais simplificada, por exemplo, como sendo uma vesícula indiferenciada (*undifferenziertes Bläschen*) de **substância excitável** (*reizbarer Substanz*)”...³¹⁶ Nesse momento do texto, Freud procura explicar a provável origem do sistema nervoso e da consciência, adotando a perspectiva de um organismo originário como metáfora que serve de ponto de partida para as suas análises.

Já na mencionada obra de Schopenhauer, a crítica ao pesquisador empírico não se refere ao materialismo como **formulação de hipóteses de trabalho**, mas está, isto sim, no âmbito do materialismo como **crença na matéria como coisa-em-si**. A tese de Schopenhauer é a de que toda estrutura anatômica animal é um análogo da Vontade ali exposta, isto é, do caráter inteligível ou da idéia (*Idee*) que regula o tipo da espécie determinada. A sua leitura de Lamarck atribui a este um “erro genial” (*genialer Irrtum*).³¹⁷

Schopenhauer, no entanto, elogia que o pensador francês tenha compreendido bem que a “Vontade do animal é o originário (*Wille des Tiers das Urprüngliche ist*) e o que há determinado a sua organização”.³¹⁸ Por outro lado, o filósofo deplora o fato de Lamarck aparentemente ter tomado “o corpo (*Körper*) como coisa-em-si”, ao tempo e ao espaço “como qualidades (*Beschaffenhaiten*) da coisa-em-si”. Segundo o filósofo, o pensamento de Lamarck não havia “penetrado a grande e fecunda doutrina da idealidade do tempo e do espaço (*Idealität des Raumes und der Zeit*)”, nem nada do que “nela está implícito”. Por isso Lamarck “não pode conceber a constituição (*Konstruktion*) dos seres de outro modo senão por **sucessão** (*Sukzession*).”³¹⁹

Para Schopenhauer, Lamarck não pode compreender que a Vontade animal, como coisa-em-si, está fora do tempo, podendo ser, neste sentido, “mais originária (*ursprünglicher*) que o animal mesmo”.³²⁰ O mais originário, neste caso, é justaposto ao fenômeno caracterizado no tempo e no espaço, e não propriamente anterior, pois, senão,

³¹⁶ SA, V, p. 236. OP, p 150.

³¹⁷ WN, SW III, p. 409. In: *O conceito de matéria*, tradução de Eduardo Brandão (2002), p. 365.

³¹⁸ *Idem ibidem*.

³¹⁹ *Idem, trad. cit.* p. 366.

³²⁰ *Idem ibidem*.

estaria fundamentado na sucessão: o animal determinado é que é a sua expressão fenomênica, e, portanto, está ligado à sucessão espaço-temporal.

Lamarck, pelo contrário, escolhe a ordem temporal:

Estabelece, portanto, o **animal sem órgãos decisivos** (*ohne entschiedne Organe*); mas também **sem tendências decisivas** (*ohne entschiedne Bestrebungen*); é dotado meramente de percepção (*Wahrnehmung*), que lhe ensina as circunstâncias em que tem que viver. Surgem de tal conhecimento as suas **tendências**, a saber, sua **Vontade**. E desta, por fim, seus órgãos e sua corporização determinada, com a ajuda da geração e, por conseguinte, num imenso espaço de tempo. Se tivesse tido ânimo de para chegar até o fim, teria tido que supor um animal primitivo, o qual deveria ser sem figura nem órgãos, que, em virtude de circunstâncias climáticas e locais, teria se transformado nas miríades de espécies animais de toda classe, desde a mosca até o elefante. Mas a verdade é que **tal animal primitivo é a vontade de viver**, sendo como tal algo metafísico e não físico.³²¹

Para o filósofo, o erro do materialismo é não ter percebido que o querer-viver pode ser algo que antecede à matéria, que esta é a ação daquele, sua **corporeidade** (*Korporisation*). Isso nos remete à noção de **circularidade** referente ao **caráter insaciável** da Vontade de viver, pois todo ato exterior não é mais do que um **veículo do querer originário** cuja essência está fora do tempo, do espaço, e da causalidade, que surgem apenas **secundariamente** como Representação.³²²

Mas, a classificação dos seres por um critério de complexidade crescente do inorgânico ao orgânico se dá **no tempo**, como a questão parece ser encaminhada por Lamarck, exprimindo uma evolução física real, ou é apenas uma classificação lógica, **fora do tempo**, como parece sugerir Schopenhauer?

O Lamarck de Schopenhauer não desconsidera o ímpeto do organismo como um querer-viver, apenas o toma como efeito da matéria. O autor de *Sobre a Vontade*, pelo contrário, pensa a série histórica no contexto perene do ser da espécie. Por isso compara a humanidade a um **caleidoscópio** (*Kaleidoskop*), que mostra uma nova configuração (*neue Konfiguration*) a cada vez, mas é formada com os mesmos elementos que já tínhamos antes diante dos olhos. A vontade de viver manifesta a si mesma em uma “**atualidade sem fim**” (*endloser Gegenwart*), porque **o presente é a forma da vida da espécie** (*Form des*

³²¹ *Idem ibidem*. A crítica de Schopenhauer alude ao caráter defensivo ou reativo implícito nesta posição, em oposição ao caráter ativo do querer, já entendido como coisa primária. Desse modo, a vida não é apenas voltada à conservação, mas, antes, afirma o caráter da espécie. Freud (ao contrário do Lamarck de Schopenhauer) parece entender bem a questão quando coloca a sua “vesícula” diretamente como “substância excitável”. Sublinhe-se aqui, do mesmo modo, a discussão paralela de Nietzsche sobre o tema, sob a rubrica do conceito de “vontade de potência”.

³²² *Idem*, p. 426.

Lebens der Gattung), que se mantém sempre jovem e nesse sentido possui uma **imortalidade temporal** (*Zeitliche Unterblichkeit*).³²³

Essa perenidade da espécie se dá na **alternância do ser da espécie entre vida e morte**: a morte (*Tod*) é para a espécie, o que o sono (*Schlaf*) é para o indivíduo (*Individuum*), e o que o piscar (*Winken*) é para os olhos.³²⁴ Isto significa que os liames que conduzem uma determinada espécie no transcorrer do tempo são o seu **meio de reprodução** — um “**ilusório impulso**” (*illusorischen Trieb*)³²⁵ — e o seu **modo próprio de morrer**:

Assim como a noite faz desaparecer o mundo, sem que este deixe por isto de existir um só instante, o homem e o animal desaparecem com a morte, ainda que sua verdadeira natureza íntima continue a existir sem perturbação. Então se imagine aquela **alternância** entre nascimento (*Geburt*) e morte (*Tod*) como se fossem **vibrações infinitamente rápidas** (*unendlich schnellen Vibrationen*), e teremos diante de nós a persistente (*beharrliche*) objetivação da Vontade (*Objektivation des Willens*), as permanentes Idéias dos seres (*bleibenden Ideen der Wesen*), imóveis como o **arco-íris** (*Regenbogen*) sobre uma **cachoeira** (*Wasserfall*).³²⁶

Essa imagem de vida e morte como uma **vibração** ou piscar de olhos da existência perene da espécie nos dá uma imagem do que Schopenhauer entende por metafísica: o pensar acerca da persistente objetivação da Vontade, primeiro fora do tempo (Representação incondicionada, cuja imagem é o arco-íris imóvel), e depois no tempo (Representação condicionada ou individuação, descrita na imagem das gotas que caem da rumorejante cachoeira).

De fato, a perspectiva lógica da evolução não implica necessariamente na perspectiva natural da adaptação ao longo da história dos organismos, com as espécies animais saindo umas das outras, no transcorrer do tempo. Na visão de Cacciola (1995), “se há [para Schopenhauer] uma *unité de plan* e uma hierarquia das formas naturais, ela excluiria a temporalidade e o transformismo”.³²⁷ Para Schopenhauer, o conjunto da natureza é de fato um sistema de fins recíprocos, ao qual está subordinado todo mecanismo natural. No entanto, “cada domínio da natureza, o dos fenômenos mecânicos, o dos químicos e dos eletromagnéticos, têm suas próprias leis originárias, que não podem remeter-se a leis mais

³²³ WWV, E., SW II, § 41, *Über den Tod*, p. 611-2.

³²⁴ *Idem ibidem*.

³²⁵ WN, SW III, p. 426.

³²⁶ WWV, E., SW II, § 41, *Über den Tod*, p. 612. A mesma metáfora é usada novamente cinco páginas adiante (p. 617) e também em: WWV, E., § 19 e § 54; WWV, § 30; E I, III.

³²⁷ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 80.

universais”.³²⁸ Disso surge uma lacuna que precisa ser preenchida, portanto, por algo que não esteja submetido às leis materiais, mas as pressuponha como sua Representação no espaço e no tempo.

O pensamento que rege a história natural de Schopenhauer guarda certa similaridade com a noção de **adaptação**, no sentido de que a forma do organismo sempre diz respeito à sua funcionalidade entendida como a exposição biológica das tendências de caráter que ali se relacionam aos motivos que o excitam.³²⁹ Uma função orgânica, uma singularidade anatômica, a interação entre os órgãos e também a subjetividade são formas de expressão desse caráter peculiar que define o indivíduo de uma determinada espécie animal. Schopenhauer situa a atividade orgânica no âmbito do querer-viver, isto é, na relação entre a forma inata e o organismo e seu modo de atividade específico que, por definição, independente da consciência. O exemplo que melhor ilustra a atividade do querer ligado ao corpo é a **ação vegetativa** do sistema **ganglionar**. Desse modo, primeiro o caráter se exprime na **totalidade** do organismo, na **constituição** e na **reciprocidade** dos órgãos, depois como atos voluntários ou involuntários deste organismo no tempo e no espaço.

O erro de Lamarck consiste em tentar fundamentar a coisa em si na matéria (*Stoff*). Segundo Schopenhauer, o materialismo não pode esclarecer o enigma do mundo adotando essa estratégia. A filosofia deve assumir o desafio de resolver este enigma “para além do mero conhecimento **interior** da Vontade, ou seja, precisa fornecer a chave para a solução dos fenômenos **externos** do mundo”.³³⁰

4. Conclusão analógica da Vontade a partir da fonte do impulso

Schopenhauer considera o **corpo** (*Leib*), do ponto de vista da representação, como um corpo (*Körper*) entre outros corpos, submetido ao princípio de razão. No entanto, esse ponto de vista parece insuficiente ao filósofo, pois explica apenas as **relações** entre as representações e não consegue fundamentar o **querer** (*wollen*). Afinal, pode o corpo ser algo além de sua representação? Para o filósofo, é também possível pensar o corpo como **expressão da Vontade**, ou, dito de outro modo, como um **puro querer-viver**. Desse ponto

³²⁸ *Idem*, p. 84.

³²⁹ WWV, SW I, p. 264. VR, p. 253.

³³⁰ E FW, SW III, p. 536. Pode-se dizer que esse problema schopenhaueriano fornece um dos sentidos do interesse freudiano a respeito de Schopenhauer: A consciência “forma a **ponte** entre mundo interior e mundo exterior, que senão permaneceriam separados por um abismo sem fundo”. Esse será um tema freudiano importante e que adquire nítidos contornos schopenhauerianos em O Eu e o Isso, que se relaciona diretamente ao modo como Schopenhauer descreve as relações da Vontade com o intelecto.

de vista os pressupostos (*Betrachtungen*) são: 1) a vontade de viver (*Wille zum Leben*) é a essência íntima do homem (*innerste Wesen des Menschen*); 2) em si mesma essa vontade é inconsciente e cega (*an sich erkenntnislos, blind ist*); 3) a inteligência é primitivamente (*urprünglich*) um princípio estranho (*fremdes*) e acrescido (*hinzugekommenes*) a essa vontade; 4) A inteligência está em **luta** (*Streit*) com o querer-viver, podendo ou não sair vitoriosa.³³¹

Aceitar apenas as relações conhecidas entre fenômenos constantes e regulares significa deixar de lado a sua **natureza íntima**, pois as explicações etiológicas sempre se detêm diante de um catálogo (*Verzeichnis*) de leis e de forças inexplicáveis (*unerklärlichen Kräfte*) em ação.³³² O investigador quer conhecer essas leis e forças, a ordem relativa de sua produção no espaço e no tempo, mas delas desconhece os pressupostos, pois, como representações para o sujeito que conhece, estão submetidas aos limites impostos pela causalidade e pelo modo próprio de apreensão do objeto, isto é, o entendimento animal. As explicações etiológicas dos fenômenos naturais são comparadas pelo filósofo ao **bloco de mármore**, que apresenta “variados sulcos um ao lado do outro, mas não permite conhecer o curso de cada um deles do interior à superfície do bloco.”³³³

Segundo Schopenhauer, não basta saber que temos representações, que estas dependem de tais e tais leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão suficiente. É preciso saber a significação dessas representações, isto é, **em que sentido o mundo as ultrapassa**; em que sentido ele é algo **além** delas. Para conhecer o seu sentido íntimo, isto é, para atingirmos a visão do outro lado do mundo como representação, deve-se trilhar a **via metafísica**.

Mas, a metafísica do autor não pretende ser transcendente feita de conceitos vazios; pelo contrário, ela busca um **sentido imanente**. Sua investigação parte do pressuposto de que, se não é possível atingir o âmago do mundo partindo de fora, isto é, da representação, talvez isto possa ser feito pela via da **subjetividade**.

Schopenhauer encontra essa possibilidade de investigação subjetiva enraizada no próprio corpo, que possui o duplo aspecto de estar submetido, por um lado, ao princípio de razão, no sentido das suas relações, e, por outro lado, ao querer, no sentido indeterminado de seu conteúdo subjetivo.

³³¹ WWV, E., SW II, p. 536

³³² WWV, SW I, p. 155. VR, p. 154.

³³³ *Idem ibidem*.

O que o filósofo de Frankfurt sugere é que o querer confere sentido essencial ao corpo e deve ser considerado o seu próprio íntimo. Sua principal característica é a de ser, em grande medida, **inconsciente**.

Este sentido inconsciente do querer do corpo descortina, em termos **fisiológicos e psicológicos**, o horizonte do *Trieb* e inaugura uma perspectiva que **privilegia a luta inconsciente entre impulsos divergentes**. Cada um deles quer impor sua tendência própria ao psiquismo como um todo, mas se harmonizam em tendências predominantes e subordinadas. O combate que resulta das tendências divergentes espelha a autodiscórdia da Vontade ali exposta e, nesse sentido, o microcosmo (o organismo) se assemelha ao “**macântropo**” (o mundo): “Assim, em toda parte na natureza vemos **luta** (*Streit*), **combate** (*Kampf*) e **alternância de vitória** (*Wechsel des Sieges*) e a partir daí reconhecemos mais claramente a **discórdia essencial da Vontade consigo mesma** (*Entzweiung mit sich selbst*).”³³⁴

Para o filósofo, o organismo (*Organismus*) é uma **arena onde os diversos graus da exposição da Vontade se degladiam**, e no final, a vitória – o domínio - é privilégio do primeiro ocupante: as forças do mundo inorgânico, sustentáculo e mantenedor do mundo orgânico. Mas, tudo isso de acordo apenas com o que se observa no curso da existência de um organismo individual, que é uma situação considerada inessencial. Do ponto de vista da Vontade como coisa-em-si, fora do tempo e do espaço, tal coisa não faz mais sentido, pois é exigida a perene concordância das partes entre si, do orgânico e do inorgânico numa determinação recíproca. As relações espaço-temporais dizem respeito apenas ao fenômeno da idéia:

As idéias cujos fenômenos apareceram mais cedo no tempo segundo a lei de causalidade, à qual estão submetidas como fenômenos, não possuem nenhum direito prévio (*Vorrecht*) em face daquelas Idéias cujos fenômenos **apareceram mais tarde** e que são, a bem dizer, justamente as objetivações mais perfeitas (*Vollkommensten Objektivationen*) da Vontade, e que têm que se adaptar às objetivações **anteriores** tanto quanto estas a elas.³³⁵

No entanto, exatamente como se observa na vida do impulso, a adaptação e a acomodação recíproca dos fenômenos não podem anular o conflito intrínseco à natureza. A harmonia e o apoio mútuo têm seu contraponto na guerra interminável cujo cenário é a matéria. Se a psique humana expõe uma homogeneidade no todo, tendo em vista a conservação simultânea das tendências, conserva-se com isto também a luta entre as partes.

³³⁴ WWV, SW I, p. 218. VR (ligeiramente modificada), p. 211.

³³⁵ *Idem*, p. 235. VR, p. 226.

Desse modo, o **querer da coisa particular**, o impulso, tem sempre uma finalidade, enquanto a Vontade que o origina e abriga, não está sujeita à lei de motivação: “Em toda parte podemos fornecer um fundamento apenas dos fenômenos mesmos, nunca da Vontade”.³³⁶

A especificidade do impulso está relacionada a um determinado caráter, tendência infalível cujo efeito é a própria orientação da existência individual, tendo os desejos como ponto de partida e a efetividade como um alvo. Para Schopenhauer, o impulso é o elemento básico e primordial da *psique* humana, em relação ao qual o intelecto é secundário e servil.

Além de diferenciar a Vontade dos seus impulsos rumo a alvos específicos, é mencionada também a distinção entre **instinto e impulso**. O **instinto** (*Instinkt*) é uma “**tendência mecânica**”³³⁷, um caráter “**unilateral**” e “**estritamente determinado**” colocado em movimento por um motivo particularmente especificado, que **produz ações sempre semelhantes**: O instinto dos animais “é como se fosse um agir conforme um conceito de fim (*Zweckbegriff*)”, e, no entanto, “completamente destituído dele” (*ganz ohne denselben*).³³⁸ O impulso, pelo contrário, pode ser posto em movimento por “diferentes **motivos**”³³⁹ e **adapta seu caráter a eles**, disso resultando ações também “**muito diferentes**” entre si.³⁴⁰ O impulso depende de um **intelecto superior ao requerido pelo simples instinto**, tanto do ponto de vista da **amplitude das motivações possíveis**, quanto da **determinação dos alvos**. É por isso que as qualidades do caráter humano não podem ser estabelecidas por meio de um conhecimento *a priori*: o comportamento derivado de um intelecto especialmente desenvolvido é muito variado. Ainda assim, esse intelecto superior requerido pelo impulso, **existe apenas para proporcionar motivos que satisfaçam o caráter**, isto é, aquela vontade em si mesma desconhecida do organismo, que é a fonte de cada ação particular³⁴¹, e nisso se **correlaciona** com a ação propriamente instintiva. Ou seja, a parte do instinto ligada aos motivos muda, pois se ampliam os alvos possíveis; porém, a exigência de satisfação permanece com suas partes de harmonia e conflito perenes.

³³⁶ *Idem*, p. 238. VR, p. 229.

³³⁷ WWV, E. SW II, p. 443-4.

³³⁸ WWV, SW I, p. 236. VR, p. 227.

³³⁹ WWV, E., SW II, p. 443-4.

³⁴⁰ *Idem ibidem*.

³⁴¹ *Idem ibidem*.

Conclui-se dessa abordagem que privilegia um funcionamento psíquico inconsciente, que a noção de um animal essencialmente racional aparece ao filósofo como um erro radical, pois ele considera a consciência a mera **superfície de nossa mente** (*Bewußtsein ist die bloße Oberfläche unser Geistes*), da qual, “como da terra, **não conhecemos o interior**, mas somente a **crosta** (*Schale*)”.³⁴²

A mente está enraizada no corpo, tendo como pano de fundo desse processo a noção metafísica de querer ou vontade inconsciente, em relação à qual o intelecto é uma força meramente superficial. Em *O mundo*, a ação do corpo é vontade objetivada, ou, dito de outro modo, o corpo orgânico é também uma Idéia, e como tal, objetividade da vontade.³⁴³ Assim se exprime a **inteira identidade** do corpo com a vontade.

Do ponto de vista da representação, o corpo é um objeto entre outros objetos, mas nesse outro sentido, que confere significado profundo ao primeiro, **o corpo é a perceptibilidade da vontade**. A vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade.³⁴⁴ Não é possível representar a vontade sem o corpo.³⁴⁵ A percepção disso se dá tanto através do sentimento de volição do organismo, como também através dos atos, que revelam a vontade pelas escolhas efetivamente feitas, e não pelos simples desejos, que podem ser contraditórios entre si.

Eu posso **desejar** coisas diversas *a priori*, mas só vou descobrir **o que quero a posteriori**. A presença dos leques de desejos relacionados aos motivos pelos quais o intelecto **se interessa**, dentro das relações causais, determina escolhas constantes, uma após outra, sem que jamais possamos conhecer a nossa vontade **integral**, aquilo que realmente nosso corpo (*Leib*) quer em geral. Conhecemos apenas o que se mostra nas ações, em retrospectiva. Pode-se comparar o conhecimento da própria vontade a uma **expedição cartográfica** a um continente desconhecido, do qual apenas se conhece as rotas e regiões que se está mapeando no momento, após o reconhecimento do terreno.

A percepção da vontade como íntimo do corpo é verdade tanto para as ações conscientes do corpo quanto para as inconscientes; tanto para aquelas fundamentadas por motivos, quanto para aquelas que surgem involuntariamente por função vegetativa do organismo, por reflexo ou por excitação. Assim sendo, o corpo, **quando não é representação, é apenas vontade**. No entanto, esta vontade que se revela à consciência

³⁴² *Idem, Über die Gedankenassoziation*, p. 175.

³⁴³ *Idem, Die Objektivierung des Willens*, p. 158.

³⁴⁴ *Idem ibidem*.

³⁴⁵ *Idem*, p. 160.

individual é **fragmentária**,³⁴⁶ jamais temos o conhecimento do **querer em si** do organismo, mas apenas de suas manifestações parciais em relação aos motivos da efetividade.

É por isso que, segundo o filósofo, o reconhecimento da vontade inconsciente é um verdadeiro **trabalho de detetive**.³⁴⁷ Este **consiste em entender a natureza dos processos da consciência e do pensamento**, através de uma **especial interpretação** que junte os fragmentos labirínticos e obscuros, revelando o mistério e o segredo do Eu e o da sua raiz, que lhe dá unidade³⁴⁸ e permanente suporte às ações e pensamentos: Trata-se do querer, que em si mesmo não é passível de fundamentação. Esse trabalho equivale à montagem de um **quebra-cabeça**, que, no entanto, nunca conseguimos completar, pois nos falta a visão de conjunto.

No centro da equação da consciência está, portanto, esse Eu, que é o **querer-viver unido ao conhecimento**, o **conhecedor unido ao conhecido**. O homem conhece a si mesmo como sujeito desejante (sujeito imediato) e, por outro lado, como representação igual às demais (sujeito mediato). Um indivíduo está sempre submetido ao princípio de razão, às leis causais que engendram a necessidade como consequência da materialidade, isto é, motivam a ação dos corpos entre si. O senso íntimo do organismo, porém, nada

³⁴⁶ WWV, E., SW II, §15, *Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts*, p. 178-9. O filósofo compara a consciência a uma **lanterna mágica**, pois diante de seu foco pode aparecer apenas uma imagem de cada vez, apesar da ilusão do movimento. A julgar pela consciência, que se move no labirinto das representações, o Eu é um mistério. A unidade será dada não pelo que constantemente se modifica na superfície, mas sim pelo seu substrato, inalterável e idêntico a si mesmo, que é a Vontade.

³⁴⁷ *Idem*, p.178. Aqui encontramos uma evidente similaridade com a noção de interpretação psicanalítica, isto é, a idéia de que, para unificar os conteúdos fragmentários da consciência, é preciso elaborar o que está no inconsciente. O raciocínio de Schopenhauer segue a mesma linha daquilo que orientou Freud do método catártico para a clínica propriamente dita, inclusive aludindo às noções de deslocamento e à condensação. Em ponto anterior, ao final do Cap. 14, o filósofo alude também a uma interpretação dos processos oníricos (p. 173). O fio da memória ligado aos motivos da efetividade é abandonado e a vontade estabelece uma nova cadeia de associações, que se rompe ao acordar. Só é possível voltar àquilo na medida em que um determinado signo restabelece o contato com a cadeia de associações que está abaixo do limiar da consciência. O fato a ser destacado é que Schopenhauer admite a existência de redes associativas díspares, em relação às quais o eu se percebe como um estrangeiro. Isto se dá porque, para Schopenhauer, o psiquismo em si mesmo é comparado à massa d'água, da qual a consciência é a mera superfície especular, que está sujeita a toda sorte de perturbações (os eventos exteriores podem perturbar a paz especular da superfície, perturbando e modificando contingencialmente a rota das associações). A consciência inteira surge diante de nós como uma pequena parte do psiquismo. A Vontade controla a consciência. Neste sentido, o papel intelectual do Eu é realmente muito ingrato, pois precisa estabelecer o todo das relações a partir dos fragmentos disponíveis, apesar de estar sujeito a distrações, também a alterações fisiológicas e recalque de representações que negam o desejo, e assim por diante. Podem ser encontradas idéias correlatas na *Psicopatologia da vida cotidiana*, de Freud.

³⁴⁸ *Idem*, p. 175. Quem estabelece as associações de idéias é a Vontade, de acordo com os seus interesses. Aqui Schopenhauer menciona relação do mestre, a Vontade, com o escravo, o intelecto, exatamente como ocorre em outros pontos de sua obra, por exemplo, na p. 274 do mesmo volume.

percebe senão a vontade individual, o íntimo do organismo. Tudo o que se revela nessa percepção primária é o querer ou o não-querer, desprazer e prazer.

Quando investigamos o próprio corpo para conhecermos nossa vontade, já o fazemos por mediação do intelecto ou cérebro. Este é **secundário** à vontade, e opera através das formas intelectuais básicas que são o tempo e a causalidade.³⁴⁹

O nosso corpo é então aquele **ponto de convergência** em que o objeto se confunde com o sujeito, tanto de um modo consciente como inconsciente. Para o filósofo, essa identificação, verdadeira **encruzilhada** entre a vontade e a representação, entre razão e desejo, constitui uma espécie de milagre: É mesmo o “**milagre por excelência**”.³⁵⁰

Ao se tornar objeto (*Körper*), a Vontade (*Wille*) se reconhece como corpo (*Organismus*), participando então da classe dos objetos reais. Mas essa classe encontra a sua explicação no fato de o corpo já não aparecer como objeto, mas sim como **sujeito do querer**. Portanto, unem-se em um mesmo corpo os sujeitos do querer, a vontade, e o **sujeito do conhecer**, o intelecto, e é isto o que Schopenhauer reconhece como um fato milagroso, porém incontestável, especialmente visível na infância e no discurso poético.³⁵¹

Para ilustrar o ponto de vista schopenhaueriano da Vontade como primária é interessante examinar o trecho a seguir, em que o filósofo mostra a relação assimétrica das instâncias, que mostra que o entendimento (*Verstand*) serve a um mestre oculto:

A vontade do homem não é outra coisa senão o seu **eu** propriamente dito, o verdadeiro núcleo do seu ser: e é ela também que constitui o próprio fundo de sua consciência, como uma espécie de **abstractum** imutável e sempre presente, do qual não consegue se libertar para proceder de modo diverso. Dado que ele próprio **é como quer, ele quer como é**. (...) A consciência, bem o sabemos, não é senão uma parte restrita do nosso intelecto, o qual, obscuro no seu interior, **volta-se para o mundo exterior com todas as energias de que dispõe**. Todos os seus conhecimentos perfeitamente seguros, digamos certos *a priori*, concernem somente ao mundo exterior.³⁵²

Aqui, a noção de vontade aparece nitidamente como um **impulso inconsciente idêntico à ação do corpo** e, além disso, como a própria **raiz oculta**³⁵³ da qual brota o intelecto, cuja função específica é o conhecimento, pela causalidade, do mundo exterior. Já

³⁴⁹ É preciso ressaltar o aspecto conflituoso dessa relação, amplamente abordado por Freud posteriormente, devido à finalidade terapêutica da psicanálise. O indivíduo é cindido por dois modos radicalmente diversos de relação com o mundo: um que se impõe como desejo, que precisa ser aplacado, e outro que considera as relações efetivas de acordo com o princípio de razão, que é um instrumento de sobrevivência e exige um adiamento da satisfação.

³⁵⁰ WWV, SW I, p. 160. VR, p. 159.

³⁵¹ *Idem*, p. 350. VR, p. 330. Nessa página e na seguinte existem passagens interessantíssimas que correlacionam esse “milagre” à questão da infância e da poesia.

³⁵² E FW, SW III, p. 539.

³⁵³ WWV, E., SW II, 15, *Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts*, p. 179.

a faculdade de razão propriamente dita, como adiantamos, é uma exclusividade humana, e possui a função de acumular e comparar as representações intelectuais primárias entre si, criando representações secundárias, cada vez mais distantes da experiência.

Curiosamente, se a razão é uma parte estritamente consciente de nosso intelecto, pois se enraíza no entendimento com sua lei de causalidade e representações, é também função do próprio querer do corpo, uma vez que os principais objetivos do cérebro são garantir a sobrevivência do organismo humano e a consecução de ações para **satisfazer** os desejos.

Mas a consciência racional esquece a sua função secundária e ilude-se ao tentar impor seu domínio. Ao fazer isso, sempre esbarra na impossibilidade de impor a racionalidade à volição, ou seja, não pode fazer com que o querer implacável e irracional do organismo vivo não queira. Além disso, “cada afeto (*Leidenschaft*), sim, cada inclinação (*Neigung*) ou aversão (*Abneigung*), tingem (*tingiert*) o objeto do conhecimento (*Objekte der Erkenntnis*) com a sua cor”,³⁵⁴ o mais das vezes falsificando a verdadeira percepção pela influência do desejo, da repulsa ou da esperança.

Dessa maneira, caso não seja possível mudar o foco do impulso, trocando motivos problemáticos por outros mais adequados, resta à faculdade da razão apresentar ao intelecto motivos que possam servir para **justificar** racionalmente³⁵⁵ os atos do corpo, recobrando-os *a posteriori* de razões arbitrárias ou ilegítimas, do ponto de vista daquelas outras razões, que dão sentido ao querer inconsciente. As manifestações do intelecto são apenas derivações servis e secundárias à vontade do corpo: “O intelecto é o secundário, o *posterius* do organismo, por este condicionado, como função que é do cérebro. A vontade, pelo contrário, é o primário, o *prius* do organismo, aquilo pelo que este se **condiciona**”.³⁵⁶

A Vontade como atividade orgânica pode ser percebida, mas **não pode ser demonstrada in abstracto**, pois isto se opõe à natureza do querer como o “mais imediato de nossos conhecimentos”. Ela só pode ser sentida diretamente através da experiência subjetiva do organismo, *in concreto*, como **afecção**.

³⁵⁴ *Idem*, p.182.

³⁵⁵ Essa “justificativa” mostra que Schopenhauer já estava atento aos **mecanismos de defesa** do Eu. O vínculo entre o afeto e a representação aparece deslocado na racionalização. Assim, por um lado, a palavra tem a função de negar a experiência real, já que o prazer do impulso do Isso pode ser vivido na consciência como desprazer, que, por sua vez, gera ansiedade. Esta desencadeia o processo de defesa inconsciente e serve para justificar a ação ou o pensamento que não correspondem à experiência (assim mantemos uma boa imagem de nós mesmos). Schopenhauer inclusive ressalta que esses mecanismos são tão inconscientes quanto a própria vontade e, vistos mais detidamente, correspondem a um ardid da própria vontade, que oculta a verdade das representações intuitivas “com mãos ligeiras”, utilizando artifícios lógicos e casuísmos, à maneira dos sofistas. Percebe-se, por este viés, a importância fundamental de Schopenhauer para o desenvolvimento, por Freud, do ponto de vista tópico/estrutural da psicanálise.

³⁵⁶ WN, SW III, *Physiologie und Pathologie*, p. 340.

Desse modo, é do **sentimento** do querer individual, do caráter do próprio corpo, da vontade, que se deduz a essência do objeto em geral, do próprio mundo, que é a Vontade, através de uma **conclusão analógica**:³⁵⁷

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento (*Vorstellung in verständiger Anschauung*), como um objeto entre objetos (*Objekt unter Objekts*) e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente diversa, nomeadamente como aquilo conhecido imediatamente (*unmittelbar Bekannte*) em cada indivíduo, e designado pela palavra *Vontade*. Todo verdadeiro ato de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da **vontade** (*Willensakt*) e a **ação do corpo** (*Aktion des Leibes*) não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; **nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes**, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento.³⁵⁸

O corpo assume então, definitivamente, no pensamento de Schopenhauer, o seu **duplo significado ou identidade**: de um lado como representação submetida aos motivos, de outro como querer indeterminado, independente do princípio de razão. É nessa confluência que encontraremos o sentido dos *Triebe*.

Por um lado, são tendências que atuam isoladas, portanto divergentes entre si. Por outro, podem também formar amálgamas de tendências que colaboram com uma finalidade comum. Com isso, não fornecem um panorama fidedigno da significação geral do querer

³⁵⁷BARBOZA (2001), p. 34, insere a analogia de Schopenhauer no contexto de Kant. Segundo o comentador, o tema é abordado no *Apêndice* da *Dialética Transcendental* da primeira crítica. As Idéias são concebidas enquanto conceitos heurísticos propõe que elas servem para “procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral”, como se tivessem uma unidade absoluta, um fundamento supremo único e onni-suficiente, ou seja, “uma razão originária, criadora e autônoma.” Todavia, os seres das idéias não devem ser tomados em si mesmos, mas “sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogos de coisas reais, não como coisas reais em si mesmas.” (*Apud* Gulbenkian, A 673-4: B 701-2). Segundo Barboza, o aspecto “**frágil**” do método schopenhaueriano residiria em a analogia mediar o acesso à essência das coisas. Com isso contraria Kant, para quem a analogia é **relativa**, e **expressa hipoteticamente** o ser da idéia. Mas, tal posição de Schopenhauer é necessária, pois as afecções da vontade, isto é, o sofrimento e o prazer em suas gradações, não são representações intuitivas, conforme o § 18 de *O Mundo*. De qualquer modo, a transposição é acompanhada de uma tomada de posição que, segundo o filósofo, o egoísmo teórico (*teoretische Egoismus*) dos céticos se recusa a dar. Os céticos consideram todos os fenômenos, exceto a própria existência, como fantasmagorias (solipcismo). Schopenhauer vai construir uma metáfora pra dizer que o ceticismo não pode ser refutado com provas, mas que tem validade apenas negativa, pois ele é um sofisma cético (*skeptisches Sophisma*), que, do ponto de vista prático, só é encontrado nos hospícios (*allein im Tollhause gefunden werden*). De acordo com a metáfora, o argumento cético é como uma “**guarnição de fronteira**”, que, por um lado, é inexpugnável em sua fortificação, mas, por outro, sua guarnição dela não pode sair: “é por isso que se passa sem a atacar, não há nenhum perigo em tê-lo pelas costas”. (SCHOPENHAUER, SW, I, p. 163) A adoção do duplo ponto-de-vista permite ao filósofo abordar aquilo que ultrapassa a percepção do senso íntimo através da analogia, de acordo com o que Freud chamaria de “princípio de realidade”. Coincidentemente ou não, uma crítica idêntica será feita mais tarde por Freud, na 35ª das *Novas Conferências*, na qual posiciona a psicanálise contra o que chama de “anarquismo teórico”.

³⁵⁸ WWV, SW I, 18, p. 158. VR (modificada), p. 157.

do corpo, a unidade da Vontade expressa no caráter individual. Só a história de vida da pessoa pode revelar, *a posteriori*, pelas tendências e ações finalmente conhecidas na biografia íntima, os traços essenciais do caráter, entendido aqui como aspecto metafísico do organismo.

Essa história não é propriamente a rememoração autobiográfica, pois estamos sujeitos a alterar inconscientemente nossas recordações, tendo em vista manter uma boa imagem de nós mesmos, como também para manter viva alguma esperança ou até para justificar ou esconder medos:

Muitas vezes não sabemos nem o que desejamos (*was wir wünschen*) nem o que tememos (*was wir fürchten*). Durante anos podemos abrigar um desejo **sem que o confessemos** ou **sem termos clara consciência** (*klaren Bewußtsein*); o intelecto (*Intellekt*) não deve dele saber, pois a boa opinião (*gute Meinung*) que temos de nós mesmos sofreria. Mas, se a coisa chega a se realizar, compreendemos, devido ao nosso prazer (*Freude*), porém não sem envergonharmo-nos dele, que nós a tínhamos desejado (*daß wir die gewünscht haben*).³⁵⁹

Schopenhauer parte do princípio de que a vontade é sempre a mesma e seus traços, uma vez que aparecem, persistem pela vida. No entanto, os rasgos de malignidade e as más ações, além de serem esquecidos inconscientemente, o são também conscientemente, tanto por **prudência**, como porque os recordamos como **acusações** que agitam nossa consciência.

O filósofo sugere então que, caso queiramos fazer inferências sobre o caráter de alguém, **devemos fazer com que essa pessoa fale sobre a sua juventude**. Considerando que o caráter não muda, mas a ação é refinada na experiência dos erros e acertos, veremos na juventude de alguém os traços que na pessoa experiente são mais bem ocultados. A rememoração nos leva a uma **revivescência de estados**,³⁶⁰ fato aludido por Schopenhauer.

361

³⁵⁹ WWV, E. SW II, 19, p. 270.

³⁶⁰ Na psicanálise esta *revivescência de estados* reaparece refinada sob o mencionado conceito de **regressão**. Conforme a *Conferência 22*, das *Conferências Introdutórias*, o desenvolvimento por etapas típico do ser humano apresenta peculiaridades do ponto de vista da fixação das fases da libido. As antigas tendências libidinais são fixadas ao longo do processo como marcas e, por isso, aquelas que prosseguiram adiante no desenvolvimento podem também, com facilidade, retornar a um desses estádios precedentes — o que Freud define como regressão. A tendência é conduzida a uma regressão desse tipo, se o exercício de sua função — isto é, a obtenção do seu objetivo de satisfação — depara, em sua forma posterior ou mais altamente desenvolvida, com obstáculos externos.

³⁶¹ WWV, E. SW II, p. 304-5. A função da **rememoração** na psicanálise, como oportunidade de uma **regressão** e a consequente revelação das memórias recalçadas, apresenta o mesmo sentido. Freud escreve, por exemplo, que “essa regressão é, pois, indubitavelmente, uma das características psicológicas do processo onírico, mas devemos lembrar que ela não ocorre apenas nos sonhos”. A lembrança e outros processos

Assim, partindo da constatação de que o próprio corpo exprime o puro querer, ainda que a vontade se molde às forças mecânicas do mundo como representação, a noção de corpo pode ser utilizada pelo filósofo como uma chave-mestra “para o ser íntimo (*innern Wesen*) de todos os fenômenos na natureza”.³⁶² Estes incluem não apenas os corpos animais, mas também os vegetais e os corpos inorgânicos.

De acordo com isso, devemos julgar todos os objetos que não sejam o nosso próprio corpo (*Körper*), e desse modo se apresentem à nossa consciência não em um duplo sentido, mas somente como representações,³⁶³ como corpos análogos ao próprio corpo. Eles devem ser assumidos como representações, exatamente como nosso próprio corpo, e assim sendo, homogêneas a ele. Como essas outras representações, o corpo está submetido à lei de causalidade, à série sem fim de fundamentos e conseqüências.

A peculiaridade humana no que diz respeito à causalidade é o **princípio de conhecimento** que assume a figura da motivação; introduz-se uma variante do princípio de razão específica para esse âmbito, que recebe o nome de **princípio de razão do agir**.

Se as ações possuem fundamento suficiente num motivo, e se este é causalidade tanto quanto o é a causalidade no sentido estrito do termo, abre-se assim um panorama privilegiado para o filósofo. Ele pode observar, a partir do próprio Eu, o íntimo da causalidade, pois o seu corpo não passa de um entre outros corpos, todos inseridos no contexto das relações de causa e efeito.

Por outro lado, se deixamos de lado a consideração da existência desses corpos do ponto de vista de suas representações, resta ainda a ser considerado aquilo que, de acordo com a “natureza íntima” do organismo, é o mesmo que “em nós mesmos chamamos Vontade”.³⁶⁴

O **mapeamento das ações ao longo da vida** nos daria uma noção mais clara das características daquela Vontade, o que precisaria ser interpretado não apenas à luz da narrativa aparente, mas através da narrativa oculta que pode ser percebida nos interstícios da linguagem: **a história do querer**, em suas faces de sofrimento e prazer. No entanto, tal mapa, como o dos sonhos, não seria exaustivo. O que dele poderíamos depreender com maior precisão seriam as suas **linhas de força**, as suas **vertentes e destinos privilegiados**. Em suma, na linguagem schopenhauereana, isto corresponderia à **essência do caráter**.

constitutivos de nosso pensamento normal pressupõem um “movimento retrocedente do aparelho psíquico, retornando de um ato complexo de representação para a matéria-prima dos traços subjacentes”. SA II, p. 518.

³⁶² WWV, SW I, 19, p.163-4.

³⁶³ *Idem ibidem*.

³⁶⁴ WWV, SW I, 19, p.163-4..

Enfim, é por sermos fundamentalmente afetados por nossas próprias reações no âmbito da intensidade do querer, de sua premência e de sua satisfação, que podemos assumir um ponto de vista alheio ao princípio de razão. E é justamente esse delicado ponto de abordagem do problema do mundo que adquire vulto, quando Schopenhauer se pergunta sobre a verdadeira natureza da efetividade e, por conseguinte, da matéria (*Materie*) de que somos sujeitos.

A **conclusão analógica**³⁶⁵ é o recurso para a **decifração do enigma das representações intuitivas que o princípio de razão não permitia**, e que nos levou a mencionar o *Paradoxo de Zeller*.

Sermos todos sujeitos de um querer aparece a Schopenhauer como uma **feliz circunstância**, pois nos permite ser ao mesmo tempo o **investigador** e aquele que vai ser **investigado**, nos colocando a possibilidade de **transferir** o resultado dessa investigação para outros corpos, pois de outro modo teríamos que nos deter sem explicação diante de uma força inescrutável:

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da **essência e fazer efeito** de nosso corpo, será em seguida usado como uma **chave** (*Schlüssel*) para a essência de todo fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações para a consciência, serão julgados apenas conforme **analogia** (*Analogie*) com aquele corpo. (...) Além da vontade e da representação, nada é conhecido, nem pensável (*Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar*).³⁶⁶

Admitindo-se que todo fenômeno natural registra esta mesma relação interna sentida em nosso próprio organismo, “a explicação de cada fenômeno natural e das propriedades de cada corpo levaria a uma vontade que neles se manifesta”.³⁶⁷

Schopenhauer expõe o inconsciente como algo positivo, dotado de um ímpeto secreto que se manifesta e define o mundo como representação, por assim dizer lhe concedendo a vida que, do contrário, lhe faltaria inteiramente. Percebe-se que este filósofo introduz um elemento peculiar na filosofia, pois, ao contrário da tradição que lhe antecede, **admite que o princípio do mundo não seja racional, mas sim volitivo e irracional**: “Apenas o fenômeno da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada sem-fundamento”.³⁶⁸

³⁶⁵ *Idem ibidem*.

³⁶⁶ *Idem ibidem*.

³⁶⁷ WN, SW III, *Physische Astronomie*, p. 416.

³⁶⁸ WWV SW I, § 20, p. 166. VR, p. 164.

Nesse sentido, é importante ressaltar que **o corpo é o meio privilegiado de acesso ao conhecimento do núcleo irracional da representação**, ainda que não seja possível chegar diretamente à Vontade como **coisa-em-si**. O conhecimento da Vontade que se dá na Representação, portanto através da linguagem, diz respeito ao organismo atuante, sujeito às **afecções desagradáveis ou prazerosas** que se originam da fonte somática:

O sujeito do querer, tornando-se objeto para o sujeito do conhecer e identificando-se com ele é, ao mesmo tempo condição de possibilidade de conhecimento. O corpo nos seus atos de vontade é o lugar do desvendamento do enigma do mundo, embora tal conhecimento nunca se dê completamente, já que o corpo não pode ser conhecido na sua totalidade, de uma só vez, mas somente *a posteriori*, a partir de seus atos sucessivos no tempo.³⁶⁹

O **conhecimento da coisa-em-si como uma Vontade** através de suas afecções leva Schopenhauer a desenvolver toda uma **obra psicológica** subordinada à sua metafísica, que reflete acerca dos domínios próprios da consciência, de modo complementar aos processos assumidos como inconscientes pelo filósofo, como, por exemplo, a tomada de decisões.

Para Schopenhauer, a Vontade é a **agente oculta** não só dos pensamentos e ações humanos, mas também de todos os processos da natureza. É o operador indeterminado e universal de todas aquelas relações submetidas ao princípio de razão e por outro lado captadas e compreendidas pelo entendimento humano de acordo com o regime de causa e efeito. A causalidade, em seu sentido íntimo, é puro efeito da Vontade, até porque aquela só é causalidade do ponto de vista da representação.

Resulta que, segundo o filósofo, esse **duplo e simultâneo** conhecimento da Vontade e da Representação como **as duas faces do mundo** é essencial para a inspeção do íntimo da natureza; em outras palavras, é a **chave** que abre a “**única e estreita porta para a verdade** (*einzig und enge Pforte zur Wahrheit*)³⁷⁰”, pois o mundo é Vontade, Representação, “e nada mais”. Do ponto de vista individual somos uma ponte entre a causalidade e a vontade. Trata-se, portanto, de uma **dupla identidade** :

Ao invés de nos deslumbrarmos e nos confundirmos com essa **luz interna** (*innern Licht*) ali de onde somos nós mesmos o movido, sendo-nos, portanto, íntima e inteiramente conhecida a parte interna desse processo; e, ao invés de estranharmos inteiramente o **enlace causal** (*Kausalzusammenhänge*) que nos apresenta a natureza, impedindo-nos para sempre de penetrar nele; ao invés disso, projetamos para fora esse novo conhecimento, recebido de dentro, e o projetamos qual chave ao exterior, reconhecendo assim a segunda identidade, a de nossa vontade com aquele até então desconhecido X (*die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekanntem X*), que sempre resta de toda explicação causal (*Kausalerklärung übrigbleibet*). Digamos já, como consequência, que ainda ali onde

³⁶⁹ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 138.

³⁷⁰ WN, SW III, *Physische Astronomie*, p. 416.

é a causa mais palpável o que produz o efeito, existe, todavia, o misterioso, aquele X, o propriamente interno desse processo, o verdadeiro agente (*wahre Agens*), o em-si desse fenômeno (*Na-sicht dieser Erscheinung*) – que não se dá ao fim mais do que como representação e segundo as formas e leis desta, e que é essencialmente o mesmo que o que nos é íntima e **imediatamente conhecido** (*unmittelbar Bekannt*) como *vontade*, nos atos de nosso **corpo**, e que também se nos dá como intuição e representação (*Anschauung und Vorstellung*).³⁷¹

A **coisa-em-si é dada então no interior do próprio corpo**, este que é o ponto privilegiado a partir do qual se decifra o mistério dos fenômenos. Isso faz com que surja a **metafísica imanente** na qual a presença do homem se dá como **organismo finito e imediatamente atuante**,³⁷² no que está implicada também a sua **mortalidade** e, paradoxalmente, a sua **insaciabilidade infinita** enquanto querer viver, derivada da própria inesgotabilidade e imortalidade da Vontade. Desse modo, o corpo humano é o ponto privilegiado em que o condicionado (*Organismus/Stoff*) e o “incondicionado” (*Leib/Materie*) se cruzam.

Se a vontade não é em si mesma condicionada, sua presença impõe exigências imperiosas ao fenômeno, na medida em que tudo o que se conhece como causalidade abriga uma vontade. Onde a causalidade está, está também a Vontade: “Nenhuma Vontade age sem causalidade” (*kein Wille agiert ohne Kausalität*).³⁷³

5. A Vontade como princípio irracional do mundo

A consciência está como que na fronteira entre mundos opostos, ainda que complementares: o mundo como Vontade e o mundo como Representação, cada qual lhe impondo as suas características.

A Vontade impõe-se à consciência pelas afecções de sofrimento e prazer que **independem do princípio de razão**. Por outro lado, o mundo como representação obriga o

³⁷¹ *Idem*, p. 417.

³⁷² De acordo com CACCIOLA, em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 23.

³⁷³ WN, SW III, *Physische Astronomie*, p. 417. A figura do **conflito** aparece, em Schopenhauer, em pelo menos dois níveis. O **primeiro** é a **autodiscórdia do querer**, isto é, a divisão interna da vontade em múltiplos impulsos, dos quais os impulsos fundamentais são a conservação (pela nutrição e pelo impulso sexual, onde o indivíduo é um momento da espécie e o interesse pessoal é a camuflagem do interesse coletivo.) e o retorno ao inorgânico (A vida do organismo como adiamento da grande morte, mas repleta de pequenas mortes, como a reposição celular.). O **segundo** conflito, derivado do primeiro, é o que se dá entre a potência dos estímulos internos do organismo e a causalidade do mundo externo. De fato, como a vontade está inteira em cada coisa, submetida à multiplicidade que corresponde à individuação, o conflito de forças, que é um confronto por hegemonia, é o que constitui essencialmente a objetividade da vontade. Em relação a esse conflito de forças generalizado, pensa-se que dele resulta um equilíbrio precário, sempre rompido e sempre retomado a cada vez, dentro e fora do organismo, exatamente como em **Nietzsche** (por exemplo: “O indivíduo [mas também o organismo, a cultura, a sociedade são...] é luta entre partes”. [fr. P. XIII 7 [25] do final de 1886/ primavera de 1887.] Isso se opõe ao que se vê nas teorias que preconizam a adaptação do ponto de vista da sobrevivência e da mera conservação da espécie, como se houvesse um consenso natural.

entendimento à compreensão da **necessidade** e ao **conhecimento pela experiência**, absolutamente **de acordo com o princípio de razão**.

A consciência humana divide-se pelo embate entre aspectos irracionais inconscientes, referidos à Vontade, representada pelos agulhões dos *Triebe*, e aspectos racionais conscientes. Nesse embate, a consciência tenta justificar os atos da vontade, que não têm sua âncora no mundo visível e são, portanto, livres. As justificativas podem ser parcialmente compatíveis, pois os atos acontecem na série causal. No entanto, o ser em si dos atos depende do caráter inteligível, que é livre em relação à representação ou fenômeno.

Se, por um lado, detecta-se aí uma **cosmologia**, no centro da qual está a Vontade, em seu “trono ancestral”, por outro, o filósofo não pretende criar uma **cosmogonia**, pois a Vontade não é um ente. Assim, ele está impedido de emprestar um sentido positivo à noção de Vontade, que só pode ser pensada por oposição ao conceito de representação.

O mundo efetivo é o reverso do mundo como Vontade. As características de cada um desses mundos são opostas, embora complementares e proporcionais. Assim, a Vontade poderá ser percebida como atividade ou metáfora dessa atividade, e não como coisa palpável, a não ser que nos voltemos para a percepção dos *Triebe* como afetos passíveis de representação parcial de um organismo determinado.

Destes, perderemos a pista na medida em que mergulharmos na pesquisa do sentido íntimo do querer do corpo, um querer que não é passível de totalização, mas que é permutável nas suas formas visíveis: os atos que se colocam como um efetivo absoluto, isto é, o próprio corpo em ação, sentido de si mesmo e em relação ao qual o intelecto matemático não pode estabelecer uma equação definitiva. Cacciola (1995) escreve que a tarefa de separar a coisa-em-si de seus fenômenos prossegue “por meio da determinação negativa da essência em relação às formas do conhecimento fenomênico”.³⁷⁴

Nesse sentido, a conclusão analógica a partir da **dupla-natureza** do corpo (*Leib/Organismus*), é complementada por uma **ontologia negativa**: “A coisa-em-si, além de ser contraposta ao fenômeno, vai se determinando nessa contraposição ao negar características exclusivamente pertinentes ao fenômeno”.³⁷⁵ A partir da contraposição se estabelece, por fim, o conceito de Vontade, que é pensada como alheia ao tempo e à

³⁷⁴ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 53.

³⁷⁵ *Idem*, p. 52. Segundo SAFATLE (2005), uma ontologia negativa só pode ser pressuposta como *background* de um discurso sobre os domínios da dimensão prática, embora não se reduza a meras prescrições sobre a práxis. Parece que a noção de metafísica imanente dialoga com esta concepção.

causalidade, e, portanto, não redutível ao seu fenômeno aparente: “O que importa é depurar a Vontade de toda e qualquer qualidade fenomenal que possa aderir a ela e, principalmente, das formas do conhecimento fenomênico que são as formas do intelecto”.³⁷⁶

A oposição entre Representação e Vontade pode ser expressa nos seis seguintes termos: (a) A vontade individual é dada a cada um na autoconsciência como afecção, algo inteiramente diferente da Representação, pois independe da cadeia de causas aparentes. (b) O princípio de razão, mediante a união entre espaço e tempo, atribui pluralidade aos objetos, pelo que é chamado de *principium individuationis*. Já a Vontade, expõe-se negando esta característica, sendo, portanto, *homogênea*, isto é, tem como atributo a unidade, sendo, por consequência, totalmente independente da pluralidade que caracteriza o fenômeno. (c) A causalidade insere os objetos na série da necessidade. Já a Vontade, pelo contrário, é livre. (d) O tempo, forma arquetípica da finitude, produz o efêmero e o perene. A Vontade, por sua vez, é a essência atemporal daquilo que aparece. (e) Se a Representação é infalivelmente fundamentada pelas relações causais, a Vontade, inversamente, é sem-fundamento.³⁷⁷ (f) Se os motivos da efetividade dispõem alvos a serem atingidos, a Vontade, pelo contrário, é simples ímpeto cego (*blinder Drang*).

A Representação e a Vontade são, para o filósofo, dois pontos de vista (*Standpunkte*) sobre a mesma realidade controversa e cindida. São “os dois lados da lua, o visível e o não-visível”,³⁷⁸ que do ponto de vista do psiquismo representa a oposição entre uma vontade inconsciente e um intelecto dividido (entre a percepção de um mundo interno e uma realidade exterior).

A partir da ontologia negativa conclui-se que a Vontade surge, para o intelecto que representa, sob o signo da descontinuidade e da imprevisibilidade dos afetos. Por outro lado, em se tratando de fenômeno especificamente humano, por mais que o querer nos pareça estar fundamentado em um motivo, este é submetido à impetuosidade íntima e à ausência de uma causa última que justifique o querer em si. Assim, é apenas a construção intelectual que confere sentido à representação de um querer consciente, quando, por exemplo, alguém se desloca até um objeto e o pega.

Apesar do alvo momentâneo que surge então, não temos como avaliar a possibilidade de permanência e nem o sentido do querer a partir de um motivo. O ímpeto está liberto de

³⁷⁶ *Idem ibidem*.

³⁷⁷ Segundo CACCIOLA, em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 137, “a impossibilidade de conferir à Vontade o estatuto ontológico de verdadeiro fundamento do mundo, ou seja, de um substrato transcendente, já se inscreve na proposta da Metafísica imanente”.

³⁷⁸ Citado por CACCIOLA (1995), p. 53.

um alvo necessário no mundo, ou seja, não existe uma relação necessária de causa e efeito entre ação e motivo. É por isso que o ser sem-fundamento da vontade humana torna-se correlato de um **princípio irracional do mundo**,³⁷⁹ ou seja, a Vontade como coisa-em-si.³⁸⁰ Isto não presume um conhecimento da existência do mundo (*Dasein der Welt*) em seus últimos fundamentos (*letzten Gründen*), mas, pelo contrário, parte dos fatos atuais da experiência interna e externa (*Tatsächlichen der äußern und inner Erfahrung*). Eles são vistos como são acessíveis a todos e mostram a sua verdadeira e profunda conexão no contexto do mundo. Não é lícito ir além deles “na direção de qualquer coisa extramundana” (*außerweltlichen Dingen*). Schopenhauer, não pretende obter nenhuma conclusão acerca do que existe além da experiência possível, mas fornece meramente uma interpretação sobre a efetividade a partir dela mesma.³⁸¹

O conhecimento metafísico da Vontade sai, portanto, da esfera do próprio **corpo** e se transfere a toda a **natureza**. O filósofo da Vontade estende a noção do querer (*wollen*), deduzida do sentimento (*Gefühl*) da vontade do corpo enquanto querer-viver, para o âmbito da representação em geral.³⁸² A impetuosidade e a direção espontânea do querer se intensificam igualmente na totalidade do mundo, desde que haja uma oportunidade para isto: A Vontade é o “**núcleo de cada particular, bem como do todo**”. Aparece em cada “**força da natureza que faz efeito cegamente**”, como também na “ação ponderada” do homem. “Se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao **grau** da aparição, não à essência do que aparece”.³⁸³

A Vontade surge como um conceito obtido por extensão do conceito de vontade individual, não sendo, portanto, possível observá-la em si mesma, mas apenas a sentir difusamente no corpo, pela representação intelectual dos afetos que nele se manifestam como sua verdadeira natureza em ação, **supondo** que o mesmo se dê nas outras pessoas. No capítulo 22 de *O Mundo*, Schopenhauer escreve que o conceito de Vontade (*der Begriffe Wille*) é o único “de todos os conceitos possíveis que não tem origem no fenômeno (*Ursprung nicht in der Erscheinung*)”.³⁸⁴ Apesar de o conceito ser “conhecido”

³⁷⁹ Conforme BARBOZA (2001), cap. 2, p. 41.

³⁸⁰ É esse argumento schopenhaueriano que Nietzsche usará para questionar na *Genealogia da Moral*, a estética e a ascese como formas de libertação do querer: Para este filósofo, a **sublimação do querer** através da arte e da moral, na maneira como Schopenhauer entende a polaridade da negação nos Livros III e IV de *O Mundo*, são ainda uma refinada vontade. Esta já não aparece como anulação do querer, mas sim, na utilização do ímpeto insaciável, ressurgendo como impulso de conhecimento.

³⁸¹ WWV, E. SW II, § 50, p. 821.

³⁸² WWV, SW I, p. 171-3. VR, p. 170.

³⁸³ *Idem*, p. 170. VR, p. 169.

³⁸⁴ *Idem*, p. 172. VR, p. 170-1.

diretamente, tal como é em essência, isto é, sem mediação, desprovido ou destituído de todas as formas, inclusive a de sujeito e objeto, ao ser pensado como força, isto é, como representação, torna-se qualquer coisa inteiramente abstrata. Tal é a situação paradoxal do conhecimento da Vontade como impulso. Ou seja, os fatores quantitativos e dinâmicos do *Trieb* se assemelham ao que acontece no âmbito da simples força natural: além deles nada mais é **etiologicamente explicável**.

Historicamente, a defesa filosófica do conceito de Vontade tornou-se problemática para os intérpretes, pois a conclusão analógica depende do bom senso do investigador. Este, aceitando a existência da vontade no registro do próprio corpo individual, como algo imediatamente atuante, pode fazer o mesmo no que concerne aos corpos em geral, mediata ou abstratamente – porém, não mais do que isto.

Por outro lado, seguindo o pensamento schopenhaueriano, tal dificuldade talvez só aconteça porque o **intelecto**, que a tudo investiga, está para o homem como as garras e as presas para as outras espécies animais, isto é, trata-se de um **mero instrumento de sobrevivência** que não é destinado, enquanto fenômeno, a esgotar o problema de sua origem metafísica.

O cérebro humano tem diante de si o exterior do corpo como “a sua **luz mais fulgurante**”. No entanto, a razão, ao se voltar para o próprio íntimo do organismo material, percebe-o envolto em **sombras**, pois, segundo Schopenhauer, “nenhum princípio *a priori* (*Satz a priori*) **iluminará a noite** de nosso próprio íntimo (*eigenen Innern*)”.³⁸⁵

Assim fica caracterizada a condição humana como um paradoxo vivo. A objetivação é exatamente a **autoexposição** (*Sich-Darstellen*) da Vontade no **mundo corporal real** (*realen Körperwelt*). Em contrapartida, esse mesmo mundo se acha “intensamente condicionado pela inteligência” do sujeito que conhece (*erkennende Subjekt*), portanto pelo intelecto, e fora desse conhecimento e como **coisa absolutamente real**, não se lhe pode conceber, pois ele é antes de tudo uma **representação concreta** (*anschauliche Vorstellung*) e, como tal, trata-se de um fenômeno cerebral. Segundo a tese de Schopenhauer, se suprimirmos o mundo material, resta a coisa-em-si:

³⁸⁵ E FW, SW III, p. 540. Freud, em uma carta a Einstein, de 26 de março de 1929, escreve: „Toda a nossa atenção está voltada para fora, de onde os perigos ameaçam e as satisfações acenam. De dentro, só queremos a paz. Assim, se alguém tenta voltar nossa consciência para dentro, [...] toda a nossa organização resiste – como por exemplo, o esôfago e a uretra resistem a qualquer tentativa de reverter sua direção normal de passagem“.

O que se manifesta na consciência de si mesmo (*Selbstbewußsein*), ou seja, **subjetivamente** (*also subjektiv*), como **intelecto** (*der Intellect ist*), na consciência das demais coisas (*andere Ding*), ou seja, **objetivamente** (*also objektiv*), aparece como **cérebro** (*Gehirn*): e o que na consciência de si mesmo, por conseguinte, **subjetivamente**, aparece como **vontade**, está representado na consciência das demais coisas, portanto **objetivamente**, como o **organismo inteiro** (*gesamte Organismus*).³⁸⁶

Aqui fica bem clara a adoção de pontos de vista **simultâneos** para interpretar o mundo efetivo. O filósofo contrapõe a perspectiva do fenômeno regulador, em outras palavras, o intelecto, que percebe os fenômenos extensos no tempo e no espaço, e aquilo que esse modo de percepção não consegue abarcar subjetivamente como uma totalidade, isto é, a intensidade da experiência do próprio corpo.

O filósofo vai afirmar que a Vontade como substrato de toda a natureza é uma “verdade fundamental e paradoxal” (*paradoxe Grundwahrheit*),³⁸⁷ na medida em que a visão do sentido do mundo está no limite do físico, isto é, no limite das explicações possíveis:

O antigo erro diz: Onde há vontade não existe causalidade alguma, e onde há causalidade não há vontade. Mas nós dizemos: **onde quer que haja causalidade há vontade, sem que esta obre jamais sem aquela**. O *punctum controversiae*, é, pois, se podem e devem subsistir juntas e num mesmo momento a vontade e a causalidade, em um só e mesmo processo. O que dificulta a intelecção disto, de qualquer modo, é a circunstância de que a causalidade e a vontade nos são conhecidas de duas maneiras radicalmente diferentes: a causalidade inteiramente do exterior, inteiramente mediata, inteiramente através do entendimento; a vontade inteiramente do interior, inteiramente imediata; e que, por conseguinte, quanto mais clara seja a cada vez a inteligência de uma, tanto mais obscura será a da outra. Resulta que ali **onde melhor soubermos da causalidade, menor será o conhecimento da vontade**; e onde esta melhor se manifesta, o conhecimento da causalidade é diminuído ao ponto de um entendimento rudimentar se atrever a negá-la.³⁸⁸

Aqui se percebe claramente a distinção entre os pontos de vista da Vontade (o “em-si”) e da Representação (o “fenômeno”). São, portanto, dois níveis de percepção, um de acordo com as relações naturais e, portanto, causal, e outro que excede essas relações e direciona a própria causalidade que nos aparece enquanto fenômeno físico em geral ou fisiopsicológico em particular.

A existência de um mundo em si para além da representação consciente, é coisa que só pode ser percebida intimamente, pela consideração do enraizamento do desejo no organismo, e pela analogia desse corpo com aqueles outros percebidos como os seus semelhantes.

³⁸⁶ WWV, E. SW II, p. 316-7.

³⁸⁷ WN, SW III, p. 321.

³⁸⁸ WN, SW III, *Physische Astronomie*, p. 418.

O exercício de pensar o mundo a partir de pontos de vista resulta da percepção fundamental de que a verdade deve incluir a contingência e o desconhecido. A partir do entrelaço de diferentes perspectivas podem-se instaurar modelos flexíveis para a compreensão do mundo, desde que, justamente, mantenha-se a tensão intelectual, ao invés de simplesmente invalidar o conflito como não-senso, na medida em que este é entendido como inerente ao pensar o mundo efetivo.

6. **Caráter individual e vida da espécie**

Cada espécie da natureza possui um caráter próprio, que pode ser reconhecido em todos os seus indivíduos. No entanto, a vontade especificamente humana tem a peculiaridade de não se manifestar apenas como gênero. Não se trata de um simples caráter global como acontece com os animais em geral, mas de um caráter individual complexo e, portanto, multifacetado. Por isso, o caráter humano é também considerado como o grau máximo da objetivação da Vontade, isto é, como um caráter que amplia e especifica enormemente as possibilidades objetivas do querer. Devido a isso, a humanidade expõe grande diversidade de motivações e alvos, que surgem para o intelecto como particularizações que diferenciam enormemente os indivíduos entre si. O **caráter individual** do homem acentua o caráter geral da espécie humana e é o que exprime melhor a Vontade em toda a natureza, sendo reconhecido apenas *a posteriori*, pela análise de seus atos isolados, como já mencionamos anteriormente. Apresenta-se a partir de **três diferentes perspectivas**, sendo então nomeado como caráter inteligível, empírico, ou adquirido.

O “**caráter inteligível**” se traduz como um “ato originário da Vontade” exterior ao tempo, indivisível e imutável. Tal caráter se encontra fora da representação, enquanto idéia.³⁸⁹ Esse ato determina irrevogavelmente a nossa conduta, naquilo que ela tem de essencial: o valor moral. Ele não depende dos motivos empíricos e por isso pode moldar a personalidade individual de dentro para fora.

O “**caráter empírico**” pode ser descrito como o desdobramento fenomênico do caráter inteligível. Enquanto o caráter inteligível é descrito como a “Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau”,

³⁸⁹ Enquanto o caráter animal representa a idéia definidora da sua espécie, o nível de individualização do caráter humano pressupõe, para Schopenhauer, uma idéia definidora própria para cada caráter individual humano.

o caráter empírico é o “fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço”. Apesar de invariável, o caráter está sujeito às vicissitudes das ocasiões e à determinação exterior das causas e efeitos, o que diminui a sua visibilidade enquanto idéia, e impossibilita uma definição clara e precisa do que seja em si mesmo. Por outro lado, o mundo empírico é a única possibilidade da Vontade se expor como algo efetivo, e, portanto, de exercer ou impor o seu querer. O paradoxo desta condição da Vontade é que, ao aparecer como indivíduo no mundo efetivo, ela está imediatamente submetida à representação e às suas formas, tempo e espaço. Assim, a Vontade exposta no caráter individual depende das relações causais e dos motivos que se apresentam e nos quais busca satisfação. O impulso estabelece o vínculo entre a vontade metafísica e a consciência, especialmente no que concerne ao prazer e ao desprazer psíquicos.

Mas, mediante as resistências efetivas inerentes ao mundo como representação, pode-se dizer que a Vontade se modifica? Essa pergunta é importante, pois é preciso saber em que medida é possível pensar uma clínica do inconsciente, tanto como uma auto-superação, no sentido que Nietzsche confere a esta expressão, como do ponto de vista de uma psicanálise. Para Schopenhauer, as ações particulares do homem “são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente seu caráter empírico”. Mas existe em Schopenhauer a possibilidade de mudança de atitude da vontade que resulta no que o filósofo chama de “**caráter adquirido**”. Este é definido pelo filósofo como uma **modificação** de forma, que resulta do conhecimento de si na experiência, na vida prática, “no encontro entre o caráter individual e o mundo intuído.”³⁹⁰

O que se adquire na experiência subjetiva são maneiras mais apropriadas de encaminhar as ações, também expressões mais facilitadas ou apropriadas do querer na forma de objetos reconhecidos, o que demonstra a relevância da memória na fixação dos objetos enquanto prazerosos ou desprazerosos. As motivações aparecem mais precisas, ou se revelam como diferentes abordagens possíveis do próprio querer, o que revela o modo como aquele caráter se relaciona com os demais indivíduos no tempo e no contexto geral da efetividade através das escolhas. As dificuldades inerentes a essas escolhas geram certas modificações, que influenciam a percepção das experiências do querer. No entanto, tais circunstâncias não alteram as tendências originais desse caráter, que são como que um

³⁹⁰ WWV, SW I, p. 401. VR, p. 375.

norte regulador para toda sorte de mudanças efetivamente possíveis no âmbito do indivíduo. Assim, o caráter adquirido guarda íntima relação com uma aprendizagem da forma mais adequada de sua própria expressão fenomênica, tanto do ponto de vista da causalidade externa, no sentido das possibilidades de satisfação, quanto do ponto de vista de um auto-esclarecimento da Vontade como esforço que jamais se completa na experiência individual.

O modo como Schopenhauer analisa as três variações de um mesmo caráter individual, permite a exposição do indivíduo na perspectiva de um **conflito** entre as tendências originais e cegas do caráter inteligível, que expressa a vontade por assim dizer em estado puro, como “*prius*” da experiência, e a necessidade imposta pelo mundo e pelas vontades de outros inumeráveis indivíduos que também lutam pela afirmação da própria existência.

O contraste entre as tendências internas da vontade e a necessidade externa intuída se apresenta ao intelecto, o “*posterius*”,³⁹¹ como uma experiência que ao mesmo tempo em que visa a satisfação, não pode fazer dela mais do que um alvo momentâneo. Por mais que um indivíduo siga apenas desejos conformes ao seu caráter inteligível, não deixa de sofrer no plano íntimo pelo conflito entre desejos inconciliáveis e até mesmo contrários entre si.³⁹² Além disso, caso ocorra uma **conciliação provisória** dos impulsos que dividem o sujeito internamente, o mundo exterior se encarregará de expor o organismo a toda sorte de contradições e necessidades, que novamente provocarão uma cisão entre o querer orgânico e a sua possibilidade prática de realização.

Assim como a Vontade em geral não pode ser satisfeita, por não ter fundamento e não possuir alvo específico, também o caráter humano é expressão da mesma lei implacável. Por isso o organismo está atado à sua vontade, ele é a Vontade.

Essa exigência permanente do caráter individual em relação ao todo do organismo tem sua materialidade nas ações do corpo. Com isso, a Vontade que se efetiva no caráter empírico controla as **ações musculares**. Estas ações, por sua vez, têm sempre uma causa,

³⁹¹ WWV, E. SW. II, § 19, p. 310/11. Também... “das prius des Gehirns wie des ganzen Leibes” em SW II, § 20, p. 318. Utiliza “*Prius*” e “*Kern unseres Wesens*” em SW, Bd. II, § 2, p. 378. Para Schopenhauer, a base da identidade pessoal é a Vontade. No capítulo XIX dos *Complementos ao Mundo*, o filósofo se esforça em tecer um paralelo entre intelecto e vontade, mostrando o primeiro como secundário, dependente, intermitente, por oposição à vontade, que é primária, independente e permanente: “Der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens” [“O intelecto é o fenômeno secundário; o organismo o primário, nomeadamente a manifestação imediata da Vontade.”] (WWV, E. SW II, XIX, p. 259). No mesmo lugar, o filósofo utiliza uma belíssima metáfora para expor a mesma relação: diz que a Vontade está para o intelecto assim como o calor está para luz.

³⁹² WWV, SW, §58, p. 438. VR, p. 411.

que une a um só tempo o ímpeto cego da vontade e os motivos da experiência. O corpo é, portanto, vontade manifesta que, ao entrar em contato com motivos ocasionais (que obedecem à variedade condicionada da realidade), reage de uma maneira determinada e adequada ao caráter individual. A conduta revela, aos poucos, o caráter inteligível e suas possibilidades na experiência do mundo como representação.

A necessidade de um ato se revela só depois de tomada a decisão. Esta envolve, por um lado, a **reflexão racional**, que pode antecipar a possibilidade de um ato a partir de um critério; e, por outro, o **impulso**, que visa um fim determinado, mas não necessário.

O intelecto reflete sobre cada possibilidade de ação, mas quem dá a palavra final é a Vontade, na qual se enraíza o caráter inteligível. O intelecto é, de fato, passivo na hora da escolha, por ser secundário ao corpo como fenômeno primário da vontade individual que lhe é inacessível. No entanto, o intelecto concebe-se como conhecedor do próprio caráter através do histórico dos atos da vontade, que em si mesma é inconsciente. O intelecto julga ter opções igualmente possíveis para entre elas fazer uma escolha, no que está enganado. Esta é, segundo Schopenhauer, a “**ilusão da liberdade empírica da vontade**”.

Se a dor e o conforto orgânicos representam para o psiquismo um **totalmente imediato conhecimento íntimo** (*ein ganz unmittelbares Innerwerden*) dos sucessivos afetos (*sukzessiven Regungen*) da Vontade,³⁹³ o senso íntimo do próprio corpo aparece através desses afetos e das ações musculares reais, no tempo e no espaço, sob a forma de sucessivos impulsos na direção de objetos exteriores orientam as ações. Toda ação do corpo é um ato da vontade, mas o intelecto tem a ilusão de ser livre para escolher dentre os motivos, quando na verdade só os apresenta à ela, a quem cabe a decisão final, caracterizada pela afirmação dos afetos:³⁹⁴

Na esfera do intelecto a decisão entra de modo totalmente empírico, como conclusão final do assunto; contudo, esta se produziu a partir da índole interior, do caráter inteligível, da vontade individual em **conflito** com motivos dados, e, por conseguinte, com perfeita necessidade. O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável.³⁹⁵

A Vontade abstraída do contexto da efetividade não está sujeita à necessidade, pois não tem finalidade última; no indivíduo, pelo contrário, ela está empiricamente submetida

³⁹³ WWV, E. SW II, p. 320.

³⁹⁴ WWV, SW I, p. 401. VR, p. 376.

³⁹⁵ *Idem*, p. 401-2. VR, p. 377

aos motivos, possuindo então alvos momentâneos, que podem ou não ser atingidos. Caso o sejam, encontra-se a felicidade, efêmera por definição. Caso os desejos não possam ser satisfeitos, advém o sofrimento. Nesse ponto surge uma grande controvérsia com Nietzsche, pela forma como Schopenhauer acentua a repetição do desejo como carência insolúvel do funcionamento psíquico. Mesmo que os desejos sejam satisfeitos, surgem continuamente novos motivos em substituição aos que anteriormente captaram o querer, o que torna o sofrimento uma regra inevitável da existência: “**Toda vida é sofrimento**” (*Alles Leben Leiden ist.*).³⁹⁶ Segundo o filósofo, para cada desejo satisfeito, existem pelo menos dez que não o são.

7. Os órgãos sexuais como foco da Vontade

Conclui-se então que o **impulso trabalha continuamente em busca de satisfação**. O desejo é sua ocasião, e a percepção seu motivo. Distinguem-se, de acordo com Schopenhauer, **duas molas ou motivos perceptíveis** que levam o corpo à ação: o **desejo**, que busca o agradável, e a **aversão**, que foge do desagradável.

Outra espécie de afecção, involuntária, porém constatável como representação do querer, deduzida por analogia com os próprios atos espontâneos do corpo, é a que compreende as **funções orgânicas** animais em geral, que manifestam na **saúde** o poder invisível da Vontade e na **doença** a sua autodiscórdia.³⁹⁷

Em Schopenhauer, cada órgão do corpo tem o seu próprio querer, mas igualmente expressa a Vontade como um todo, em resposta ao anseio de vida da espécie, em termos gerais, e em resposta à necessidade de afirmação do desejo peculiar e de conservação da existência individual, em termos particulares. Do ponto de vista da Vontade, a conservação da vida do próprio corpo é ainda um grau muito “humilde”, pois não implica em continuidade da espécie. Por outro lado, a satisfação da necessidade sexual **ultrapassa** a afirmação da existência particular, afirmando o querer-viver em toda sua amplitude, pois tem como consequência a geração de um novo ser. A adesão à vida, isto é, a procriação, perpetua, porém, o **padecimento** humano:³⁹⁸

³⁹⁶ *Idem*, p. 426. VR, p. 400.

³⁹⁷ Como veremos no capítulo seguinte, a consideração desses fatores é importantíssima também para Nietzsche, ainda que com uma ênfase diferente.

³⁹⁸ É uma peculiaridade da interpretação schopenhauereana do desejo esta extensão do fisiológico-comportamental para o moral. Depois, veremos que Nietzsche perceberá nisto apenas um sintoma, uma

Como coisa-em-si, a Vontade do procriador e a do procriado não são diferentes (*nicht verschieden*), pois apenas o fenômeno, não a coisa-em-si, está submetido ao *principio individuationis*. Ora, naquela afirmação, que vai além do próprio corpo até a exposição de um novo, também co-afirma-se sofrimento e morte como pertencentes ao fenômeno da vida.³⁹⁹

Schopenhauer considera então que **a sexualidade é o assunto mais sério**⁴⁰⁰ da humanidade, a característica mais decisiva da animalidade em geral. Em concordância com isto, os **órgãos genitais** são considerados o “**foco**”⁴⁰¹ da Vontade:

Todo se enamorar, por mais etéreo que possa parecer, **enraíza-se unicamente no impulso sexual** (*Geschlechtstriebe*), e é apenas um impulso sexual melhor determinado (*ein näher bestimmter*), mais bem especializado (*spezialisierter*) e mais bem individualizado (*individualisierter*) no sentido rigoroso do termo. Quando, então, sem esquecermos disso, consideramos o papel importante que o impulso sexual desempenha, **em todas as suas gradações e nuances** (*Abstufungen und Nuancen*), não só nas peças de teatro e romances, mas também no mundo real (*wirklichen Welt*), onde ele, ao lado do amor à vida (*Liebe zum Leben*), mostra-se como **a mais forte e ativa das molas propulsoras** (*stärkste und tätigste aller Triebfedern*), absorvendo ininterruptamente a metade das forças e pensamentos (*Kräfte und Gedanken*) da parte mais jovem da humanidade. É ele a **meta final de quase todo esforço humano** (*das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist*).⁴⁰²

Para Schopenhauer, a importância do amor é correlativa “à seriedade e ao ardor dos impulsos” (*Erns und Eifer des Treibens*).⁴⁰³ Desse modo, fica esclarecida a importância dramática que a sexualidade assume para o autor, pois o filósofo amplia o conceito para os mais variados interesses das pessoas,⁴⁰⁴ antecipando as noções freudianas de **sublimação** e a de **destinos do impulso**.

Vida e sexualidade aparecem aqui unificadas, como nunca se viu antes na história da filosofia. A atividade sexual é **a mais importante finalidade da vida humana**, e como que uma síntese desta, especialmente devido à interdependência entre a existência individual e a vida da espécie. Ressalte-se que toda linguagem, toda cultura, no fundo giram em torno do interesse sexual.⁴⁰⁵

idiossincrasia do “caso Schopenhauer”. Por outro lado, a estrutura do pensamento do filósofo de Danzig é indelével sob as máscaras do *Trieb* de Nietzsche.

³⁹⁹ WWV, SW I, p. 450. VR, p. 422.

⁴⁰⁰ WWV, SW II, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, § 44, p. 682. VR II, p. 7.

⁴⁰¹ *Idem*, *LG*, § 42, p. 656.

⁴⁰² *Idem*, § 44, p. 682. VR, p. 7.

⁴⁰³ WWV, E. SW II, p. 682. VR II, p. 8.

⁴⁰⁴ *Idem ibidem*.

⁴⁰⁵ É essa a reflexão mais importante acerca do *Geschlechtstrieb* e aquela que fornecerá as armas a Nietzsche (e também Freud) para extrair consequências e estruturar um pensamento muitas vezes aparentemente oposto ao de Schopenhauer, sem, no entanto, escapar dessa interpretação do psiquismo humano fundamentado no querer inconsciente e do qual a vida consciente é um reflexo.

A existência das gerações futuras é condicionada pela satisfação do impulso sexual em relação a um objeto determinado do sexo oposto, fruto de uma **escolha particular**. O que resulta do conjunto de escolhas possíveis é a própria composição da espécie, não apenas atual, mas também a dos tempos vindouros. É nesse único elemento, segundo o filósofo, que repousa “o patético e o sublime das questões amorosas” (*das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten*).⁴⁰⁶

Desse modo, ele vê no querer-viver, e no desejo sexual que a expressa, a possibilidade de estabelecer uma **passagem** do gênero para o individual, no âmbito da sucessão de inúmeras gerações, que, se por um lado estão submetidas à causalidade das escolhas por motivos, por outro expressam, em seu conjunto, o interesse maior da própria espécie, espelhando a Vontade mesma. Isso quer dizer que a perpetuação da espécie humana depende sempre do enamoramento dos indivíduos uns pelos outros. Esse interesse determinado de um indivíduo, que transcende à necessidade de conservação da própria vida, é capital para a manutenção da espécie.

Daqui se desdobram dois pontos de vista distintos: em primeiro lugar, o que se anuncia na **consciência individual** (*individuellen Bewußtsein*) como “impulso sexual em geral” (*Geschlechtstriebe überhaupt*)⁴⁰⁷ que não se dirige especificamente a um determinado indivíduo do outro sexo, é considerado um correlato da “Vontade-de-vida em si mesma (*Wille zum Leben schlechtin*)”, e, portanto, “**fora do fenômeno** (*außer der Erscheinung*).”⁴⁰⁸ Por outro lado, o que aparece na consciência como impulso sexual já orientado para um indivíduo determinado é a Vontade “enquanto querer viver de um indivíduo determinado”.⁴⁰⁹ Schopenhauer não diz simplesmente que a Vontade quer viver *através* do surgimento de um novo indivíduo da espécie; o que ele diz é que no próprio enamoramento do casal já está prefigurada a Vontade de um novo ser, que **anseia por nascer**, pois a Vontade se afirma já ali. Uma vontade sem conhecimento e que se estende **entre** as gerações.

Assim, a reprodução é a finalidade mais importante de todo organismo e seu **instinto**⁴¹⁰ mais forte. Porém, apenas a espécie, como ato originário da Vontade, possui continuidade dentro da infinita sucessão de indivíduos possíveis. Desse modo, a morte não

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 683. VR II, p. 8.

⁴⁰⁷ *Idem*, p. 684. VR II, p. 10.

⁴⁰⁸ *Idem ibidem*.

⁴⁰⁹ *Idem ibidem*.

⁴¹⁰ O termo instinto aqui é bem aplicado, pois se trata de uma vontade da espécie expressa no indivíduo. Não é o enamoramento peculiar por um indivíduo determinado, mas um imperativo à reprodução.

atinge a Vontade, que em sua unidade dispõe de todos os seres possíveis: o fim atinge meramente o indivíduo fenomênico. É para assegurar a reprodução e, conseqüentemente, a manutenção da espécie, que o impulso sexual está colocado quase inteiramente **fora do controle da mente** e do raciocínio individual, muitas vezes iludindo a consciência: “pois a natureza precisa desse **estratagema** para atingir seus fins” (*Denn die Natur bedarf dieses Strategems zu ihren Zwecken*).⁴¹¹ O indivíduo pensa no ato sexual como um bem para si, quando é, de fato, um bem para a espécie, “de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo”.⁴¹² Essa ilusão é precisamente o instinto, o sentido implacável da conduta da espécie, que, diante da vontade individualizada, utiliza “a **máscara** de uma admiração objetiva” (*Maske einer objektiven Bewunderung*), muito embora o impulso sexual seja uma “necessidade subjetiva” (*subjektives Bedürfnis*): “O arrebatamento vertiginoso que toma o homem quando ele vê uma mulher cuja beleza é para ele das mais adequadas, e lhe preludia a união com ela como supremo bem, é justamente o sentido da espécie” (*der sinn der Gattung*).⁴¹³ Por mais “objetivo e sublime” que pareça o enamoramento, ele tem em mira apenas a “procriação de um indivíduo de uma determinada índole”, o que faz com que o essencial não seja a correspondência amorosa, mas sim a posse física, o gozo.⁴¹⁴

8. A abrangência e a força da sexualidade

Assim, para Schopenhauer, “**é o desejo (Wunsch) que constitui (ausmach) a natureza do homem**” (*das Wesen des Menschen*).⁴¹⁵ O filósofo de Frankfurt diz que nenhum outro prazer repara a privação da satisfação sexual, e encontra manifestações da sexualidade onde antes não se havia suspeitado que existissem:

De acordo com isso está **o importante papel (wichtige Rolle) desempenhado pela sexualidade no mundo humano (welche das Geschlechtsverhältnis in der Menschenwelt spielt)**, onde é realmente o invisível **ponto central de toda ação e conduta (der unsichtbare Mittelpunkt alles Tuns und Treibens)**, e se manifesta em todo lugar, apesar de todos os véus (*Schleiern*) que são jogados sobre ela. Ela é a causa da guerra, o objetivo e o objeto da paz, a base da seriedade e o objeto das piadas, a inexaurível força da razão, a chave de todas as insinuações e alusões, e o sentido de todos os sinais secretos e sugestões, de todos os propósitos secretos, de todos os vislumbres furtivos; ela é o pensamento e desejo diário dos jovens e frequentemente dos velhos também, o pensamento recorrente do lascivo e a constante e recorrente imaginação do casto mesmo contra a sua vontade, o sempre pronto material para uma piada, apenas porque a mais profunda seriedade se aloja em suas raízes. É,

⁴¹¹ WWV, E. SW II, MG, § 44, p. 684. VR II, p. 10.

⁴¹² *Idem*, p. 688. VR II, p. 16.

⁴¹³ *Idem*, p. 689. VR II, p. 17.

⁴¹⁴ *Idem*, p. 684. VR II, p. 10.

⁴¹⁵ WWV, E. SW II, LG, § 42, p. 655.

contudo, o elemento picante e a pilhéria do mundo, que a preocupação principal de todos os homens seja secretamente perseguida e ostensivamente ignorada, tanto quanto possível. De fato, a cada momento nós vemos a Vontade se sentar como a verdadeira majestade hereditária do mundo, a partir da plenitude de sua própria força, no trono ancestral, e desprezando esse lugar com olhares de escárnio, e rindo dos preparativos feitos para subjugar-la, para aprisioná-la, ou pelo menos restringi-la, e quando possível, conciliar-se com ela, ou realmente controlá-la, para que só apareça como uma preocupação subordinada, secundária, no que concerne à vida. Mas tudo isso está de acordo com o fato de que **o impulso sexual é o âmago da Vontade-de-vida, e, conseqüentemente, a concentração de todo querer** (*daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist*).⁴¹⁶

Schopenhauer conclui o trecho dizendo que os órgãos genitais são o **foco** (*Brennpunkt*) da Vontade, e que o impulso sexual sozinho perpetua e conserva (*perpetuirt und zusammenhält*) a humanidade. Para o autor, **cada indivíduo humano é “impulso sexual concreto”** (*konkreter Geschlechtstrieb*).⁴¹⁷ Sua origem está no ato sexual e seu maior desejo dentre todos os possíveis (seja ele confesso ou não) é viver a sua sexualidade do modo mais pleno possível. Assim, enquanto o corpo exerce a plenitude de um desejo efêmero, é assegurada, em contrapartida, a continuidade da espécie. O filósofo diz que o **impulso sexual sozinho perpetua e une a completude do fenômeno** (*dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuirt und zusammenhält*) **da existência humana**, ainda que apenas como uma etapa do esforço para manter a espécie: “Esse último esforço precisa ser mais intenso na proporção em que a vida da espécie ultrapassa aquela do indivíduo em duração, extensão e valor”.⁴¹⁸ Por essa razão, o impulso sexual é **a mais completa manifestação do querer-viver** e de acordo com isso está a sua **primazia sobre todos os desejos possíveis**.

Conectado com essa força avassaladora do impulso sexual está o amor dos pais pelo recém-nascido, pois esses dois sentimentos ultrapassam em muito os esforços concernentes à manutenção da própria existência individual. Sob essas implacáveis formas de amor, que sustentam a ilusão de proporcionarem um bem pessoal, escondem-se apenas as estratégias necessárias para a manutenção da espécie. Assim, Há um constante movimento de renovação da vida e da dor que independem dos propósitos individuais; e que no final aniquila implacavelmente a cada um de nós.

9. Impulso e relação de objeto

⁴¹⁶ *Idem*, p. 656.

⁴¹⁷ *Idem ibidem*. Note-se que Schopenhauer estende o conceito de sexualidade para muito além do ato sexual, fato reconhecido com admiração por Freud.

⁴¹⁸ *Idem ibidem*.

O intelecto é que este é dependente do desenvolvimento do cérebro, como coisa física, que se **cansa** (*ermüdet*) no esforço de pensar, enquanto que a Vontade, como coisa metafísica, é **incansável** (*unermüdetlich*) e não envelhece jamais⁴¹⁹.

A vontade é **totalmente ativa** desde o nascimento. As crianças, quando ainda mal demonstram os primeiros e tíbios traços de inteligência, são sempre cheias de uma vontade-própria completamente incontrolável, gritando, enfurecendo-se sem nenhum propósito, e mostrando assim a **pressão** do querer do qual estão repletas e mesmo transbordantes.⁴²⁰ Essa vontade ainda não tem objetos e isso mostra claramente a função do intelecto: a prática do entendimento.

O filósofo da vontade escreve que a criança recém-nascida “move-se violentamente, grita e chora”,⁴²¹ desejando veementemente, sem que, no entanto, saiba o

⁴¹⁹ *Idem*, p. 272.

⁴²⁰ O sistema de Schopenhauer não é próprio para pensar o caráter sexual dessa vontade infantil, muito embora forneça elementos para fazê-lo. Por exemplo, a noção de que o organismo é vontade objetivada poderia nos remeter ao conceito freudiano de zonas erógenas, mas o filósofo associava a sexualidade à genitalidade. Ele atribui a felicidade da infância à ausência do impulso sexual: “(...) ist die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glückes, das Paradies das Leben”. (...) WWV, E. SW II, *Vom Genie*, Kap. 31, p. 509-510. O filósofo supõe que o intelecto predomine sobre a vontade na infância, enquanto Freud concebe esse predomínio como consequência do recalque da sexualidade no contexto do Complexo de Édipo.

Para que fique clara a diferença de abordagem, considerando o predomínio dos impulsos sobre o intelecto que ambos professam, basta a leitura paralela do texto *Sobre o Gênio*, citado acima, e o texto de Freud *Três Ensaios para uma Teoria Sexual* (ESB VII, p. 231.). No prólogo da quarta edição (1920), Freud adverte que já faz tempo que Schopenhauer expôs à humanidade toda a extensão das influências do impulso sexual nas mínimas coisas. Podemos então perguntar qual o sentido da exclusão da sexualidade infantil do sistema. O fato expõe uma faceta do pensamento do filósofo. Apesar de admitir a vontade como mola do intelecto e de perceber a sexualidade permeando todas as situações da vida, idealiza tanto a infância quanto o fato estético (e a figura do gênio). Se o filósofo valoriza sobremaneira o *Leib*, conferindo-lhe papel central, por outro lado, do ponto de vista estético e moral, enxerga o corpo como uma fonte perene de sofrimentos, devido à sua natureza física, e, principalmente, porque a sua essência metafísica (a Vontade conectada aos impulsos) não descansa jamais. Mas, justamente aí reside o problema. Se a parte metafísica prepondera, parece-nos que o filósofo realiza um corte arbitrário, justificado pelo desenvolvimento e predomínio do intelecto na infância e porque o impulso sexual (entenda-se genital) só despertaria com a vigorosa oposição do intelecto mais maduro da puberdade. Não associa, portanto, o intelecto à sexualidade. Assim, ele supõe uma economia que faz certo sentido à maneira convencional, no sentido de um amadurecimento gradual das funções: Se o que interessa à natureza é a espécie e, portanto, a reprodução, e, por outro lado, o intelecto humano precisa se desenvolver para chegar à sua plena condição como instrumento da vontade, então é justamente na puberdade que essas duas funções encontram uma situação suficientemente desenvolvida para que ocorra uma vigorosa relação, ao mesmo tempo de apoio e antagonismo. Mas, nisso reside uma visão pessimista da sexualidade. Se, por um lado, ela é o foco da vontade, por outro, justamente por isso, é a fonte do mal, o pecado original, pois serve para propagar a vida. Lembra Borges, que diz em algum lugar de sua obra que detestava os espelhos e o sexo, porque ambos reproduzem o ser humano.

⁴²¹ WWV, E. SW II, 19, p. 304. Nessa página, Schopenhauer antecipa em mais de cinquenta anos a descrição de Freud acerca do processo primário: “*Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Médium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt: der Wille ist über die Außenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im dunkeln und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers (cárcere)*”. Semelhante ao que é dito em ESB XII, p. 213. Verificar em Freud também o *Projeto de uma Psicologia* e *A interpretação dos sonhos*.

que quer.⁴²² O intelecto, por outro lado, é mera função orgânica: “desenvolve-se lentamente, seguindo a compleição do cérebro e a maturidade total do organismo”.⁴²³

O recém-nascido está irrevogavelmente abandonado à “imbecilidade e à estupidez”, justamente porque o cérebro ainda precisa completar o desenvolvimento característico de sua anatomia e fisiologia. Devido a essa situação, a vontade “está na escuridão no que concerne ao mundo externo” no qual os seus objetos poderiam ser encontrados, e por isso se enfurece “como um **prisioneiro**” diante das “paredes e grades de seu calabouço”.⁴²⁴ Só com o tempo a consciência se ilumina e, com isto, o caráter da criança se mostra, à medida que vão se apresentando os motivos capazes de excitar aquela vontade.

A função intelectual sofre mudanças no decorrer do tempo, enquanto a vontade permanece intocável, inalterável: “O recém-nascido (*das Neugeborene*) ainda não usa todo o seu entendimento”, só após o segundo mês ela passa “a intuir e apreender coisas do mundo externo (*Außenwelt*)”.⁴²⁵ A **função da fala** e, conseqüentemente, do pensamento, **desenvolve-se lentamente**. A partir desse primeiro passo, direciona-se a percepção para o mundo externo, considerada em Schopenhauer como a de mais radical importância que todos os passos subsequentes, podendo ser comparada à semente a partir da qual toda a árvore se desenvolve.

Mas o cérebro em si mesmo, e também o intelecto como o seu produto, são ativados apenas porque sobre eles incidem impulsos. A função própria do cérebro, como qualquer coisa física, é sujeita à **lei da inércia**,⁴²⁶ e se faz ativa apenas quando o intelecto é posto em movimento pela Vontade.

Em Schopenhauer, a atividade não é inerente ao intelecto. Ele pode ser pouco exigido, quando submetido a impulsos que não exijam demais, mas pode, num sentido oposto, ser muito desgastado, e até mesmo estragado, quando submetido a continuados esforços que superam sua capacidade. É por isso que o **treino da razão** através da prática educativa deve ser gradual e respeitar as diferenças individuais no que se refere à capacidade intelectual. Segundo o filósofo, os indivíduos que apresentam os mais elevados níveis de consciência são justamente os que se desenvolvem mais lentamente; sua

⁴²² WWV, E. SW II, 19, p. 304.

⁴²³ *Idem ibidem*.

⁴²⁴ *Idem ibidem*.

⁴²⁵ *Idem*, p. 302.

⁴²⁶ Segundo Freud, a tendência do sistema nervoso é reduzir sua taxa de ansiedade a zero: esse é o fundamento do Princípio de Prazer, em contraste com o Princípio de realidade, que eleva essa taxa, gerando mal-estar, pois, em parte, sugere que é necessário adiar a satisfação direta dos impulsos.

abordagem intelectual das coisas é profunda e por isso precisam de tempo para compreender, isto é, relacionar os dados que se apresentam à percepção⁴²⁷.

Para o filósofo, a relação dependente do intelecto em relação à vontade tem como consequência que ele consiga refreá-la com dificuldade, no máximo adiando as suas decisões, ganhando tempo para que possa lhe oferecer objetos de reflexão: “O que são a rédea e o chicote (*Zügel und Gebiß*) para o cavalo indomável (*unbändiges Roß*), o intelecto é para a vontade no homem” (*das für den Willen im Menschen der Intelekt*).⁴²⁸ Essa é uma relação que está sujeita a toda sorte de vicissitudes e as rédeas estão, muitas vezes, **entre os dentes da vontade**,⁴²⁹ que aparece então como é: egoísta, perversa e descontrolada.

Se recordarmos o que já vimos sobre as relações da Vontade com o intelecto, veremos que ela aparece de modo indistinto, como uma imediata consciência dos seus sucessivos impulsos que surgem para o pensamento como perturbações afetivas⁴³⁰. Nem todo conteúdo do querer é consciente. Assim, existe apenas um reconhecimento fragmentário, que não permite a intelecção do querer em geral como o substrato das emoções e impulsos, e muito menos como a fonte das ações e pensamentos conscientes. Essas ondas de impulsos afloram e vêm desaguar no intelecto de forma difusa, com constância perturbadora, não importa quantos desejos venhamos a satisfazer. Aqui se revela uma carência a ser satisfeita, que é a **constante comoção da vontade**, nomeada como impulso.

Da vontade expressa no caráter partem os impulsos que o entendimento vai tentar remeter sem sucesso à série causal. O que o entendimento efetivamente referencia da

⁴²⁷ A compreensão intelectual é comparada pelo filósofo à digestão dos alimentos.

⁴²⁸ WWV, E. SW II, 19, p. 275. Na p. 286, ainda no mesmo capítulo, Schopenhauer usa a metáfora de modo inverso, isto é, como se o cavalo montasse o cavaleiro, o que dá uma idéia ainda mais precisa da desproporção de forças entre vontade e intelecto: “*Bei Allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maß seiner Kräfte hinaustreibt*”.

⁴²⁹ Convém notar ao fundo da metáfora de Schopenhauer o uso preciso dos conceitos. O controle da motilidade passa pela consciência, e isto é simbolizado pela delicadeza das mãos, com seus movimentos precisos e a famosa “pinça” entre o polegar e o indicador. Toda cultura e tecnologia estão representadas nas mãos humanas. Em contraste a isso, a vontade controla o intelecto com os dentes, e assim expõe o seu vínculo com a natureza em geral, pela agressividade e poderio irracionais expostos na imagem. A contraposição com Freud é perfeita neste caso, resultando num paralelo e numa concordância perfeitas: “A importância funcional do eu reside no fato de reger normalmente os acessos à motilidade. Podemos, pois, compará-lo, em sua relação com o Isso [que aparece à consciência pela moções dos sucessivos e/ou concomitantes impulsos], ao cavaleiro que controla e refreia a força de sua cavalgadura, superior à sua, com a diferença que o ginete realiza a ação com suas próprias energias, e o eu, com energias emprestadas. Porém, assim como o ginete se vê às vezes obrigado a deixar-se conduzir pela cavalgadura, também o eu se vê forçado, em certas ocasiões, a transformar sua ação na vontade do Isso, como se fosse a sua própria”. (*BN, p. 2708*)

⁴³⁰ WWV, E. SW II, p. 319-20.

vontade é o que resulta da sua presença como **senso íntimo** (*innern Sinn*) dos afetos, em oposição ao que é dado exteriormente, como um corpo orgânico. O senso íntimo constitui sempre forma e visibilidade parciais da Vontade, dentro da série prazer-desprazer, como **afetos** (*Regungen*) ligados a determinadas representações.⁴³¹

Segundo Schopenhauer, ninguém pode por em dúvida que o nosso querer tenha por **objeto** algo de exterior, para o qual está voltado. A percepção e a linguagem são os eixos ao redor dos quais a vontade gravita, impulsionada para uma órbita exterior, pelo menos enquanto persistem motivos como seus objetos.

Subtraído da influência dessa relação da vontade com a representação do mundo exterior (*Außenwelt*), o homem não conservaria mais que uma vontade completamente isolada e como que emparedada no “sombrio interior da consciência individual” (*finstern Innern des Selbstbewußtsein*).⁴³²

Essa consciência, sem objetos, não poderia sequer ser concebida, pois **sempre** se refere a algum objeto para o qual tende, e o eu superficial seria justamente esse ponto de união entre o senso íntimo e os motivos, sem os quais faltariam a causa e a matéria. No entanto, a vontade humana (entenda-se também cada impulso específico) “tende aos motivos, mas não necessita deles” (*der Wille durch die Motive zwar inkliniert, aber nicht nezzessitiert würde*).⁴³³

10. O agulhão do impulso

Como pudemos perceber na descrição da mecânica da vida presente na filosofia de Schopenhauer, este considera o querer-viver um mal,⁴³⁴ pois a natureza ao mesmo tempo precária e insaciável dos organismos faz do sofrimento a essência da existência empírica: “O sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável.”⁴³⁵ Se, por um lado, as forças mecânicas da natureza são esmagadoras, e frente a elas um organismo só pode sentir medo e carências sem fim,⁴³⁶ por outro, o próprio íntimo da existência é também fonte perene de estímulos intensos e contraditórios, dos quais, ao contrário do que acontece com os estímulos externos, não se pode fugir.

⁴³¹ E FW, SW III, p. 530.

⁴³² *Idem*, p. 531.

⁴³³ *Idem*, p. 533.

⁴³⁴ *Idem*, p. 452.

⁴³⁵ WWV, SW I, p. 436. VR, p. 410.

⁴³⁶ WWV, E. SW II, p. 452.

Para o filósofo o sofrimento é “**positivo**”, pois refreia a atividade egoísta inerente à vida. Paralelamente, considera a felicidade como algo meramente “**negativo**”, já que é sempre o alívio passageiro, efêmero, de um querer-viver sempre renascente, sempre sedento de novos objetos.⁴³⁷

O indivíduo busca satisfazer a Vontade no mundo hostil, o que esconde um ardil: o querer-viver ilude o intelecto com a promessa ou esperança de que a felicidade possa ser encontrada pela saciedade dos desejos individuais. Na verdade, segundo o filósofo, a falsa promessa de encontrar um objeto definitivo para aplacar o desejo, apenas mantém ativa a maquinaria da Vontade, que se perpetua através das gerações. O caso mais flagrante disso é exatamente o da não-saciedade do desejo sexual. Toda “gratificação momentânea” é precedida e seguida por necessidades e esforços sem fim.

O filósofo de Frankfurt descreve nossa felicidade como algo fútil e enganoso, pois o tempo, em sua fugacidade, reduz a nada nossos prazeres e alegrias. Nossa vida curta e problemática é uma “contínua decepção” e a felicidade é “destinada a ser **frustrada**, ou reconhecida como **ilusão**” (*Illusion*).⁴³⁸ Com o termo “ilusão”, destaca-se a tendência humana à esperança com relação ao futuro, e também o esquecimento de fatos e o encantamento com relação ao passado que parecem configurar uma “astúcia” da Vontade. De acordo com isso, no mais das vezes, a “felicidade fica sempre (*stets in der*) ou no futuro ou no passado”.⁴³⁹ O presente é comparado a “**pequenas nuvens negras**” (*kleinen dunkeln Wolke*) que cobrem o sol pleno das outras épocas; conseqüentemente é “**sempre inadequado**”.⁴⁴⁰ Porém, ao olharmos com objetividade, se o presente nos apresenta o sofrimento, por outro lado o futuro também é “**incerto**” (*ungewiß*), enquanto o passado é “**irrecuperável**” (*unwiederbringlich*).⁴⁴¹

A vida é “um estado desafortunado”⁴⁴² para o indivíduo, um verdadeiro pesadelo cuja essência é “um sofrimento multifacetado”,⁴⁴³ já que os nossos desejos são incongruentes com o curso do mundo, que nos impõe a necessidade: “O curso do mundo é inteiramente independente de nossa vontade e, conseqüentemente, o mal que cai sobre nós é **inevitável**”.⁴⁴⁴

⁴³⁷ *Idem*, § 19, p.260.

⁴³⁸ *Idem*, p.733.

⁴³⁹ *Idem ibidem*.

⁴⁴⁰ *Idem ibidem*.

⁴⁴¹ *Idem*, p. 734.

⁴⁴² WWV, SW I, p.443. VR, p. 416.

⁴⁴³ *Idem ibidem*.

⁴⁴⁴ WWV, SW II, p.202.

O mundo dos homens é um impiedoso “reino do acaso e do erro” (*Reich des Zufalls und des Irrtums*), que governam “auxiliados pelo chicote (*Geißel*) da insensatez (*Torheit*) e da maldade (*Bosheit*).”⁴⁴⁵ Ao “otimista obstinado” (*verstocktesten Optimisten*) Schopenhauer sugere uma visita aos hospitais, às prisões, às câmeras de tortura, às senzalas, aos campos de batalha e praças de execução.⁴⁴⁶ Para o filósofo, “as alegrias mentem ao desejo, ao afirmarem que seriam um bem positivo quando em verdade são de natureza meramente negativa, meramente o fim de um padecimento”.⁴⁴⁷ O **otimismo**, portanto, é “um escárnio amargo (*bitterer Hohn*) acerca dos sofrimentos inomináveis (*namenlosen Leiden*) da humanidade”.⁴⁴⁸

Esse quadro de horrores pintado por Schopenhauer é contrastante com a promessa de gozo e felicidade inerentes ao querer do corpo, porém exprime com clareza, para o filósofo, a “**autodiscórdia** (*Selbstentzweiung*) **da Vontade**”.⁴⁴⁹ A aparente harmonia interna ou unidade de plano da natureza,⁴⁵⁰ que se caracteriza por um princípio norteador único (a própria Vontade), esconde o **conflito** (*Widerstreit*) inerente à Vontade mesma, espelhada em mundo: “Assim, em toda parte na natureza vemos **luta** (*Streit*), **combate** (*Kampf*) e **alternância da vitória** (*Wechsel des Sieges*); e aí reconhecemos com distinção a **discórdia essencial** (*wesentliche Entzweiung*) da Vontade consigo mesma”.⁴⁵¹ No plano efetivo, como espelho do em-si, esse mundo é comparado a um “inferno (*Hölle*)”,⁴⁵² uma “prisão” (*Strafanstalt*) ou “colônia penal” (*penal colony*).⁴⁵³ Nele, ora somos assassinos, ora vítimas; por vezes somos “almas atormentadas”, por vezes “demônios”.⁴⁵⁴ Assim, nossa vida é considerada “como um episódio inutilmente perturbador (*eine unnützerweise störende Episode*) na ditosa paz do nada” (*in der seligen Ruhe des Nichts.*).⁴⁵⁵ Para o filósofo, já em seus anos derradeiros, a contemplação da futilidade dos sofrimentos de nossa existência é qualquer coisa enlouquecedora.⁴⁵⁶

⁴⁴⁵ WWV, SW I, p. 444. VR, p. 417.

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 445. VR, p. 418.

⁴⁴⁷ *Idem*, p. 511. VR, p. 477.

⁴⁴⁸ *Idem*, p. 447. VR, p. 419.

⁴⁴⁹ CACCIOLA, *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 66. A autora comenta que: “é essa desunião que torna possível a multiplicidade dos seres”. A autora alude à proximidade entre Schopenhauer e Empédocles e aponta para a questão que Schopenhauer se recusa a responder, dada a sua transcendência: Como compreender que a Vontade “abandone sua unidade originária”?

⁴⁵⁰ WWV, SW I, p. 237. VR, p. 228.

⁴⁵¹ *Idem*, p. 218. VR, p. 211.

⁴⁵² PP, SW V, § 156, p. 354.

⁴⁵³ *Idem*, p. 356.

⁴⁵⁴ *Idem*, p. 354.

⁴⁵⁵ *Idem*, p. 352.

⁴⁵⁶ *Idem*, p. 353.

Na verdade, apesar desta aparentemente terrível condenação filosófica da vida, Schopenhauer não se admite um desesperado: o que está intencionalmente fazendo é condenar o otimismo. Segundo ele, a esperança cega os olhos das pessoas para a realidade da vida, o que a faz ser ainda menos suportável do seria naturalmente, caso tomássemos o devido cuidado em nos defender do mal que nos espreita. Além do sofrimento em geral, há aquele que resulta especialmente do egoísmo e da perversidade humanos, potencializado por um intelecto potente e pela linguagem.

O filósofo pensa a partir de uma perspectiva estoica. Nesse caso, ao invés de perseguir a felicidade, que é apenas momentânea, deveríamos, pelo contrário, **evitar o sofrimento**, ainda que este de fato seja inevitável em maior ou menor grau. Assim, entende-se que, para ele, a esperança é um sinônimo de **acomodação** em relação a uma realidade que precisa ser modificada continuamente. Para a humanidade, a vida constitui uma tarefa a ser realizada (*Das Leben ist ein Pensum zum abarbeiten*),⁴⁵⁷ posto que o querer-viver do ser da espécie nos impede de não procriar, ou de cometer o suicídio coletivo.⁴⁵⁸

Em sua obra magna, o filósofo alude ao **mecanismo psicológico** que permite ao ser humano ignorar o sofrimento e a incerteza que caracterizam a vida não apenas presente, mas também passada e futura. O intelecto, sob o efeito das vivências concretas do organismo, **reprime**, isto é, suprime ou modifica aquelas lembranças que são dolorosas à consciência, **deformando-as** ou as **substituindo** por ficções mais aceitáveis, que são misturadas às memórias empíricas efetivas: “Embora o presente imediato (*unmittelbare Gegenwart*) seja corretamente conhecido, é, no entanto, falseado por meio de sua fingida (*fingierten*) conexão com um passado ilusório”,⁴⁵⁹ fazendo da memória algo estritamente lacunar,⁴⁶⁰ um fio que pode se romper por influência de uma necessidade inconsciente de

⁴⁵⁷ *Idem*, p. 353.

⁴⁵⁸ *Idem*, p. 353-4.

⁴⁵⁹ WWV, SW I, §36, p. 275. VR, p. 262.

⁴⁶⁰ FREUD, em *Esboço de Psicanálise (1940-1938)*, Cap. VIII, *O aparelho psíquico e o mundo externo*, afirma a mesma relação lacunar dos processos ligados à consciência, entre os quais a memória. Para o Psicanalista vienense, o conhecimento relacionado ao processo da psicanálise é um instável processo de adequação entre mundo interno do sujeito e realidade externa presente na consciência ligada ao Eu humano: “A realidade sempre permanecerá sendo *incognoscível*. O rendimento trazido à luz pelo trabalho científico de nossas percepções sensoriais primárias consistirá numa compreensão interna (*Einsicht*) das ligações e relações dependentes que estão presentes no mundo externo, que podem, de alguma maneira, ser fidedignamente reproduzidas ou refletidas no mundo interno de nosso pensamento”. Segundo ele, este é um conhecimento das quais nos capacita a “compreender” algo no mundo externo, “provê-lo e, possivelmente alterá-lo.” O procedimento na Psicanálise, segundo o autor, é inteiramente semelhante: “Descobrimos métodos técnicos de preencher as **lacunas** existentes nos fenômenos de nossa consciência e fazemos uso desses métodos exatamente como um físico faz uso da experiência.”

afirmar o viver. Conclui-se que a “astúcia” da Vontade ganha uma dimensão psicológica: trata-se da loucura advinda da “reprimir” (*verdrängen*) o efetivo.⁴⁶¹

No indivíduo humano, a supremacia da vontade fica evidente quando ela proíbe o intelecto de obter acesso a representações, com o intuito de impedir que determinadas **associações de representações**⁴⁶² venham à tona, trazendo consigo emoções dolorosas que contrariem o querer e que exponham a nu as vicissitudes do organismo, sua fugacidade e luta desigual contra o sofrimento e a morte. Do mesmo modo, Schopenhauer considera que **a verdadeira saúde mental reside na boa reminiscência**, isto é, na capacidade de recordar corretamente os fatos vividos.⁴⁶³

A consequência desse pensamento é o de que a Vontade interfere no processo consciente do indivíduo, tentando como que apagar as pistas que levem ao conhecimento insuportável do mal que considera ser a própria vida, devido ao **caráter repetitivo e opressivo do desejo**.

A vontade muitas vezes parece não querer ver a si mesma no espelho da representação. Podemos perguntar se esta é meramente uma questão econômica ligada ao sistema nervoso (uma tendência inercial, ou “princípio de nirvana”, na linguagem da psicanálise) ou se existe aí certa contradição, do ponto de vista de um cálculo da Vontade expresso nessa “astúcia”, o que invalidaria a tese de que a Vontade é puro ímpeto e sem-conhecimento.

No primeiro caso, tratar-se-ia simplesmente de uma defesa inconsciente. Ela expressaria um conflito imanente da vontade do organismo frente ao conhecimento

⁴⁶¹ WWV, SW I, p. 73. VR, p. 82. Verificar também VR, p. 405. Schopenhauer não usa o substantivo, apenas o verbo. Este é usado no mesmo contexto em cerca de dez momentos da obra.

⁴⁶² WWV, SW II, p. 171. O filósofo dedica um capítulo breve, porém denso e cheio de consequências para a psicanálise, a respeito do tema. A visão da consciência e do inconsciente, os processos de deslocamento e condensação, a interferência do impulso no processo de recordação, nos remetem diretamente a textos de Freud, como, por exemplo, SA III, p. 107-9 e 365-9.

⁴⁶³ Segundo MAGEE (1989), *The philosophy of Schopenhauer*, p. 266, Schopenhauer não era apenas um especulador psicológico, como muitos querem crer: “Era um frequente visitante de asilos de insanos, onde pode ter conversas extensas com os internos, e voltava repetidas vezes para conversar com aqueles que lhe despertavam interesse particular”. Essa observação alude às possíveis fontes empíricas da psicologia exposta no segundo volume de *O mundo*. Assim, mostra-se não só a possibilidade de ocorrerem informações coincidentes entre os autores, mas também, e principalmente, que Schopenhauer não era apenas um pensador arguto desde um ponto de vista abstrato, como Freud pensava, mas, pelo contrário, um homem que valorizava sobremaneira a intuição empírica, através do entendimento imediato; em suma, o filósofo confiava nas fontes da experiência (por isso, sua metafísica é imanente) e utilizava conhecimentos de ciências naturais como prova empírica, como vemos em *Sobre a Vontade na natureza*. Também ZENTNER (1995), em *Die Flucht ins Vergessen: Die Anfänge der Psychoanalyse*, p. 1-45, faz referência específica aos quatro semestres de estudo de medicina e a consideração de dois estudos de caso realizados por Schopenhauer no departamento de psiquiatria do hospital *Berliner Charité* (1911), que explicam o interesse do filósofo pela fisiologia e pela psicologia, especialmente sua tentativa de compreender os mecanismos da doença mental.

racional das causas e conseqüências empíricas que nos levariam em último caso à negação da vida. É, em suma, um princípio de funcionamento ligado exclusivamente à economia interna do aparelho psíquico, que reage defensivamente frente à ansiedade e nisso, simplesmente, se configuraria a “astúcia”, mera expressão poética de uma tendência que, ademais, Schopenhauer qualifica de modo até mesmo impressionante para a época.

No segundo caso, teríamos que pensar numa Vontade inteligente e que se previne, impedindo, num regime transcendente, que a marionete humana se emancipe da opressão do desejo. Isso certamente, no contexto da filosofia de Schopenhauer, seria uma distorção evidente.

Se pensarmos com Nietzsche, poderíamos considerar que o impasse seja próprio do pensamento metafísico de Schopenhauer. Este considera a Vontade como um princípio do mundo, uma essência, ainda que irracional, e o resíduo desse pensamento teria que resultar inevitavelmente em questões não-respondidas. No entanto, esta crítica se aplica mais à escolha de palavras do que à coerência interna do pensamento metafísico do filósofo de Frankfurt, de acordo com o que eu já disse anteriormente ao mencionar o conflito como elemento central da Metafísica da natureza.

De qualquer modo, seja como for que interpretemos essa astúcia da vontade, o filósofo parece acreditar que a “loucura” seja uma defesa do organismo para sua própria sobrevivência. Logo, trata-se de um fenômeno natural, inconsciente como os aspectos vegetativos do organismo e cujas conseqüências podem ser percebidas em maior ou menor grau na vida cotidiana de qualquer pessoa, posto que o intelecto é visto como um ministro das relações exteriores em relação à Sua Majestade, a Vontade, que tudo dirige. Isto significa que a insanidade psíquica aparece como uma acentuação da chamada normalidade e não se dá no todo do psiquismo, mas sim apenas em relação àqueles aspectos da efetividade que não podem em absoluto ser assimilados, caso no qual ocorrerá uma ruptura acentuada da cadeia simbólica.

O louco é dotado de razão, mas o fio de sua memória possui grandes lacunas, que são preenchidas por ficções. Essas ficções são produzidas pela própria razão desdobrada em linguagem e fazem com que o verdadeiro se misture com o falso na memória do louco. Isso é explicado porque os sofrimentos excessivos são aqueles que a pessoa revive

continuamente em sua memória, sendo este então o ponto exato em que a Vontade intervém, impedindo a correta reminiscência.⁴⁶⁴

A loucura é um refúgio, o “último meio de ajuda” que protege o louco “das dores espirituais que ultrapassam as suas forças: semelhante a quando se elimina um membro gangrenado e o substitui por um de madeira”. Por outro lado, quando todas essas estratégias falham, ocorre a “completa exaustão” da Vontade, que se mostra como uma inclinação ao **suicídio** (*ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord*).⁴⁶⁵

A repressão, a loucura e o suicídio, assim como a luta das espécies animais umas contra as outras, expõem a autodiscórdia da Vontade, que como que crava os dentes na própria carne e, no entanto, segue, no torvelinho do fenômeno, una e incansável.

Para o filósofo, é impressionante verificar o contraste representado entre dois aspectos de nossa experiência comum: por um lado, o indescritível tumulto que caracteriza a afirmação da vida, os esforços, cuidados, responsabilidades e incessante necessidade sob os quais os organismos vivem; por outro, a vaidade absurda da existência. O que os organismos obtêm de tudo isso? No máximo, como resultado de tanto dispêndio de tempo e depois de muitas privações e decepções, uma vida apenas tolerável e a morte ao fim. Assim, vivemos no palco de uma vida fútil, governada por impulsos e motivos tão incontroláveis como inconciliáveis. A espécie humana e sua existência - na sua completude e universalidade -, surge então para Schopenhauer, como um “**teatro de marionetes**”, a despeito da aparência de finalidade particular que acreditamos ver em nossos atos. Mas os seres humanos não são controlados apenas por cordões externos, a partir da necessidade exterior – pelos objetos externos ou motivos - como marionetes comuns; pelo contrário, do ponto de vista do filósofo, somos controlados fundamentalmente por um **mecanismo interno**, como um “relógio que funciona sem saber por que”:⁴⁶⁶

É a Vontade de vida manifestando a si mesma como um incansável trabalho do impulso (*Triebwerk*), como um impulso irracional, o qual não tem sua razão suficiente no mundo externo. Ela mantém os indivíduos em seus cenários e é *o primum móbile* de seus movimentos; enquanto que os objetos externos, os motivos, determinam meramente a direção desses movimentos no caso específico, pois de outra maneira a causa não poderia ser em qualquer caso apropriada ao efeito.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ É importante reforçar, nesse ponto, o reconhecimento de Freud em relação a Schopenhauer: “O que o filósofo de Dantzig diz sobre a resistência oposta à aceitação de uma realidade penosa coincide de modo tão completo com o conteúdo de meu conceito de repressão, que mais uma vez, devo apenas à minha falta de leitura o fato de poder fazer uma descoberta.” BN I, p. 1900.

⁴⁶⁵ WWV, SW II, p. 465.

⁴⁶⁶ *Idem*, p. 463.

⁴⁶⁷ *Idem*, p. 464.

Para o filósofo, assim como toda manifestação de uma força natural tem uma causa, mas a força mesma não a tem, igualmente todo ato da Vontade tem um motivo, mas a Vontade em si mesma não pode ser referida a uma causa. É um sem-fundo sob a aparência de ordem dada pelos motivos que excitam a vontade humana, como a luz excita a vontade da planta.

O ato volitivo, fundamentado em um motivo, e a Vontade em geral, são uma e mesma coisa, apenas ocorre que o primeiro está conectado ao mundo empírico, enquanto que a Vontade em geral é a fonte irredutível de qualquer ação e não pode ser em si mesma condicionada externamente, até porque é inconsciente.⁴⁶⁸ É justamente porque essa Vontade está, enquanto querer-viver, na base da expressão fenomênica, que o homem ama, acima de qualquer coisa, a própria vida, apesar de estar cheia de necessidades, tristezas, problemas, dor, ansiedade e tédio. Após comparar a quantidade de sofrimento a que uma pessoa é submetida, com a felicidade que ela desfruta, o filósofo conclui que “a vida é um negócio cujo retorno é insuficiente para cobrir seus custos” (*nicht die Kosten deckt*),⁴⁶⁹ muito embora o amor pela vida nos iluda e com isso nos traga falsas esperanças.

Desse modo, não é a Vontade que aparece em consequência do mundo, mas sim o mundo é que aparece em consequência da Vontade. Isto se dá à força de um mecanismo compulsório, inacessível ao conhecimento imediato, e que pressupõe o sofrimento, visto como condição da existência humana. O conjunto do funcionamento da natureza exaure, corrompe, aniquila nossas forças individuais, antes que o golpe final da morte se abata sobre cada um. Ainda que isto em nada afete a continuidade da vida da espécie.⁴⁷⁰

11. A vida e a morte como opostos complementares

Em *O mundo* a vida do indivíduo é apenas tomada de empréstimo à vida perene da espécie. Após procriar, a natureza não se importa mais com ele, e a ilusão que cobria a existência, o “véu de Maia”, desvela-se, mostrando a **transitoriedade** da vida individual. Por outro lado, novos organismos (novos sofredores) surgem, e, mesmo condenados ao aniquilamento, garantem à natureza a continuidade da espécie. Não é o indivíduo, mas

⁴⁶⁸ *Idem*, p.259.

⁴⁶⁹ *Idem*, p. 457.

⁴⁷⁰ WWV, SW I, p. 280. Schopenhauer metaforiza esse mecanismo incansável do sofrimento empírico através do mito grego da “roda de Ixion”. Assim como em Freud, o eterno retorno do querer-viver tem como contrapartida a certeza da morte do organismo individual.

“exclusivamente a espécie, que merece todos os cuidados da natureza”.⁴⁷¹ O indivíduo “não tem valor alguma para ela”, pois ela tem à sua disposição todo o tempo e o espaço, e nestes, o “número infinito de possíveis indivíduos”. Cada um deles está destinado a desaparecer por milhares de formas diferentes e já é determinado a isso “pela própria natureza desde o instante em que tenha servido à conservação da espécie”.⁴⁷²

Desse modo, a Vontade se perpetua pela contínua reposição dos indivíduos das espécies da natureza por outros a eles semelhantes e, conseqüentemente, pela alternância de nascimento e morte. Assim considerados, nascimento e morte aparecem como a pulsação da forma da espécie ou da Idéia, durando através da infinidade do tempo.

Schopenhauer vê na **oposição entre a vida e a morte**, que caracteriza a existência animal e, conseqüentemente, também a existência humana, uma complementaridade que expõe a sua finalidade última: a **perpetuação da espécie através dos inúmeros indivíduos**. Todo organismo procria e morre. O que diferencia o indivíduo humano do restante da natureza é o seu conhecimento de que a procriação (*Zeugung*) é a sua “**causa final**” (*Endursache*).⁴⁷³ Essa causa não é guiada pelo conhecimento, mas procede da Vontade como sua **concentração** (*Konzentration*), na forma de uma **ação instintiva** (*instinktiven*) poderosa, que reserva ao intelecto unicamente a preocupação com os detalhes e não com a essência da **sexualidade**.

O filósofo diz que o quadro objetivo da vida deveria encher as pessoas de ódio pela existência. Mas não é isso o que acontece na maioria dos casos, pois aquilo que o indivíduo humano **mais teme** é a própria morte, a única coisa certa da existência. Isso se dá porque o fenômeno está como que “**atado**”, em sua existência individual, ao cego querer-viver, isto é, à energia vital que é o seu próprio fulcro, a sua própria natureza íntima:

Aquele poderoso apego à vida (*mächtige Anhänglichkeit an das Leben*) é, portanto, **absurdo e cego** (*unvernünftige und blinde*): só é explicável pelo fato de que todo o nosso inteiro ser em si mesmo (*unser ganzes Wesen an sich selbst*) já é Vontade-de-vida, para o qual, portanto, esta vida tem de valer como o bem supremo (*höchste Gut*), por mais amarga, breve e incerta (*verbittet, kurz und ungewiß*) que ela sempre possa ser; e pelo fato de que aquela Vontade, em si mesma, é originariamente sem conhecimento e cega (*ursprünglich erkenntnislos und blind*).⁴⁷⁴

Quando o conhecimento entra em cena, ilumina-se a vida como um sonho vão. Longe de ser a origem do apego à vida, o conhecimento revela a ausência de valor desta.

⁴⁷¹ *Idem*, p. 381-2. VR, p. 359.

⁴⁷² *Idem ibidem*.

⁴⁷³ WWV, E. SW II, p. 654.

⁴⁷⁴ WWV, E. SW II, p. 594.

Sendo assim, deveria impedir o indivíduo de cair em desespero diante da morte: “Se o que faz a morte aparecer-nos tão terrível fosse o pensamento do não-ser, então teríamos que pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos”.⁴⁷⁵ No entanto, parece a Schopenhauer que o problema é de natureza diferente: “O que torna a morte tão temível para nós não é tanto o fim da vida, pois isso não pode parecer a ninguém como particularmente digno de receio; mas antes **a destruição do organismo**: porque este é a própria Vontade-de-vida que se expõe no corpo”.⁴⁷⁶

A consideração do querer-viver expõe um paradoxo inerente ao fato objetivo da existência: por um lado, só a espécie importa para a Vontade; por outro, como a Vontade está sempre inteira em cada indivíduo, só esse indivíduo/vontade importa, sendo isso que fundamenta o **egoísmo** humano.⁴⁷⁷ O egoísmo é “a própria forma do querer-viver (*Lebenswollens*)”.⁴⁷⁸ Quando o indivíduo afirma o seu apego ao corpo, ou seja, afirma a sua própria vontade, já se coloca em estado de isolamento, participando da **ilusão da individuação**. A imagem do homem que desconhece a identidade absoluta da Vontade em todo fenômeno e ignora que sua existência individual é mera aparência, está descrita nesta vertiginosa metáfora schopenhauereana:⁴⁷⁹

Assim como em meio ao mar enfurecido (*tobenden Meere*) que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda montanhas d’água, um marinheiro (*Schiffer*) está sentado em seu pequeno barco (*Kahn*), confiando na frágil embarcação, da mesma maneira o homem individual permanece calmamente sentado, em meio a um mundo pleno de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*, ou modo como o indivíduo conhece as coisas como fenômeno.⁴⁸⁰

Nesse contexto, as tendências a ignorar os perigos e, paradoxalmente, a temer a morte, ocorrem porque o indivíduo não tem diante de si a sua participação na Vontade, a sua parcela de imortalidade não enquanto corpo, mas enquanto Idéia. A morte é simplesmente uma conclusão da razão atada à individuação, já que a Vontade que no fundo

⁴⁷⁵ *Idem*, p. 595.

⁴⁷⁶ *Idem*, p. 597.

⁴⁷⁷ BN II, p. 2379. Segundo Freud, possível ser absolutamente egoísta e, mesmo assim, manter poderosas catexias de objeto, na medida em que a satisfação libidinal em relação ao objeto faz parte das necessidades do Eu. Nesse caso, o egoísmo procurará fazer com que o esforço por obter um objeto não envolva prejuízo para o Eu. É possível ser egoísta e, ao mesmo tempo, “ser desmesuradamente narcisista — isto é, ter muito pouca necessidade de um objeto, seja para o propósito de satisfação sexual direta, seja com relação a aspirações mais elevadas”.

⁴⁷⁸ WWV, SW I, p.438. VR, p. 412.

⁴⁷⁹ BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*, p. 46. Em seu texto que contrapõe Schopenhauer e Nietzsche, o comentador lembra que a metáfora do marinheiro citada a seguir é mencionada em *O Nascimento da tragédia*: KSA I, p. 28. NT, p. 30. Brum sugere também uma correlação entre o “princípio de individuação” de Schopenhauer e o “princípio estético apolíneo” de Nietzsche.

⁴⁸⁰ WWV, SW I, § 63, p. 482. VR, p. 450-1.

somos em si mesma não pode ser criada nem destruída, mas apenas transita através da sucessão de organismos. Por outro lado, o excesso de confiança que se evidencia na metáfora é um correlato reprimido do temor da morte, também explicado pela individuação e, nesse sentido, pela identificação da Vontade ao organismo.

12. Idéia, eterno retorno e sublimação do impulso

Mas, de que modo se cumpre a destinação cósmica da vontade individual, isto é, a vontade ligada à representação do organismo? A pluralidade a que a Vontade se destina na natureza é vista por Schopenhauer como uma **permanente disputa** entre uma série de **graus ascendentes e descendentes** de exposição, que rivalizam entre si pela posse da matéria.

A razão para o **predomínio momentâneo** de uma forma é a oportunidade, a razão para o seu desaparecimento é o **domínio de outra força que a sobrepuja**. A razão metafísica para a disputa é porque a Vontade **está inteira em cada aspecto da natureza**, da mais elementar força natural até o mais complexo dos organismos.

De modo complementar ao que acontece entre as espécies e entre os seres da natureza, também ocorre a **disputa pela matéria no interior do organismo**. A disputa de poder no âmbito anátomo-fisiológico resulta em **mortes parciais** como o sono, a digestão, a renovação celular, e na morte propriamente dita, que é a principal expressão do **retorno ao inorgânico**,⁴⁸¹ estabelecido como uma tendência ao inanimado, mas nunca à inatividade. A roda da Vontade nunca deixa de girar e não possui alvo final, pois o querer que anima toda a estrutura da vida é **incondicionado** e, portanto, **incansável**.⁴⁸²

É interessante se deter sobre a noção de retorno ao inorgânico devido às repercussões no âmbito do pensamento de Nietzsche, pois, esta é uma tese schopenhauereana para explicar não apenas a morte, mas também todo o movimento

⁴⁸¹ Comparar ao Freud de SA III, p. 258-9: „Podemos atrever-nos a identificar nessas duas direções tomadas pelos processos vitais (*in diesen beiden Richtungen der Lebensprozesse*) a atividade de nossos dois impulsos instintuais (*die Betätigung unserer beiden Triebregungen*), os instintos de vida e os instintos de morte (*der Lebenstriebe und der Todestribe*)? Existe algo mais, de qualquer modo, a que não podemos permanecer cegos. Inadvertidamente voltamos nosso curso para a baía da filosofia de Schopenhauer (*in den Hafen der Philosophie Schopenhauers*). Para ele, a morte é o “verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida, ao passo que o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver (*der Sexualtrieb aber die Verkörperung des Willens zum Leben*). O texto ao qual Freud se refere na citação é *Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* (1851). *Sobre a aparente intenção no destino do indivíduo*. PP, SW V, p. 236.

⁴⁸² Este aspecto nos interessa sobremaneira como ponto de origem da discussão a respeito da noção freudiana de **compulsão à repetição**.

inerente à natureza, que para ele garante o **direito dos primeiros ocupantes sobre a matéria**, isto é, justamente as **forças inorgânicas** da natureza.

O inorgânico estaria então nos degraus inferiores da exposição da Vontade no mundo, do ponto de vista de sua complexidade menor, e os organismos multicelulares nos degraus superiores, justamente porque transformam aqueles primeiros ocupantes em apoiadores temporários dos sistemas complexos que se formam em torno dos organismos efetivos.

Assim, o inorgânico participa do orgânico, é a sua base não-histórica, não-linear, o seu *a priori* dentro de um círculo atemporal, e sempre reivindica a posse sobre a matéria a que tem direito prévio. Esse é um dos aspectos do eterno retorno do mesmo, sendo o outro a **repetição de um mesmo querer**, econômica e dinamicamente, em todo o espectro da pluralidade em que se expõe a Vontade no mundo.

Conforme Schopenhauer, “cada grau da objetivação da vontade disputa com os outros a matéria” (*Gere Stone der Objektivation des Willens Max de andem die Materie*).⁴⁸³ Vê-se também, de modo complementar, que “a idéia de homem tinha necessidade (*Die Idee des Menschen durfte*), para se manifestar em todo o seu significado (*Bedeutung*), de não se exprimir sozinha e desligada”. Pelo contrário, devia ser acompanhada “da série descendente dos graus através de todas as formas animais (*durch alle Gestaltungen der Tiere*), passando pelo reino vegetal para ir até ao inorgânico (*Unorganischen*)”.⁴⁸⁴ Assim, cada homem concentra o conjunto de toda a cadeia evolutiva desde os seus níveis mais básicos. Por isso mesmo, a humanidade está no topo de uma pirâmide de idéias,⁴⁸⁵ na base da qual está o mundo inorgânico. De um ponto de vista mais amplo, a morte é meramente o pulsar da vida da espécie imortal, considerada um ato originário da Vontade.

Pode-se admitir que o mecanismo interno de todo corpo seja apenas vontade; além disso, que esta é a mesma Vontade que anima todo o fenômeno. Mas, o que nos permite fazer a passagem de um “em-si” que não obedece ao princípio de razão para um fenômeno condicionado por esse princípio?

Em outras palavras, seria Schopenhauer um dogmático, um filósofo que faz uso abusivo do princípio de razão, quando concebe algo como um núcleo volitivo do mundo, totalmente distinto da representação, que se exprime de modo tão específico e homogêneo

⁴⁸³ WWV, SW I, p. 218.

⁴⁸⁴ *Idem*, p. 226.

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 227.

como nas leis implacáveis do mundo inorgânico e nos organismos animais, especialmente o ser humano, com sua capacidade intelectual e racionalizadora?

De fato, a metafísica de Schopenhauer não evita totalmente o dogmatismo. Se o filósofo não é um dogmático transcendente, ele o é num sentido **imane**nte (“*immanent im Kantischen Sinne des Wort*”),⁴⁸⁶ como ele próprio ressalta na *Epiphilosophie* e também nos *Parerga e Paralipomena*. Nesse segundo texto ele escreve que suas opiniões “são de fato dogmáticas, porém não vão além do mundo dado na experiência” (*Erfahrung gegebene Welt*).⁴⁸⁷

O prefixo “meta” da metafísica schopenhauereana não é um sinônimo de “além” ou de “exterior” ao mundo, mas sim correlato do que seja “interior” ao visível, origem imediata do que aparece e se oculta sob o véu da representação. Poder-se-ia dizer, neste sentido, que o inconsciente da Representação é a Vontade.

Isso contrapõe o modo específico de abordagem do pensamento de Schopenhauer em relação à filosofia de Kant, que no primeiro parágrafo dos *Prolegômenos* escreve que a metafísica é “a ciência do que está além da possibilidade da experiência”,⁴⁸⁸ e “a fonte da metafísica não pode ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser tomados da experiência, interna ou externa”.⁴⁸⁹ Para Schopenhauer, pelo contrário, a metafísica não é concebida como um sobrevôo da experiência, mas sim como a procura da solução do enigma do mundo nele mesmo. Segundo Cacciola (1995), Schopenhauer denuncia nessas concepções de Kant um erro, que é o de “descaracterizar a experiência, abandonando-a como fonte da metafísica.”⁴⁹⁰ Para a autora, Schopenhauer considera as afirmações de Kant um resquício de dogmatismo na filosofia crítica, pois Kant não prova que a matéria para a solução do “enigma do mundo”⁴⁹¹ não possa estar nele mesmo: “A solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo.” Segundo Schopenhauer, a solução do enigma mencionado só é possível “pelo entrelaçamento adequado e executado no ponto certo (*rechten Punkt*) da experiência externa e interna e pela ligação que daí decorre dessas duas fontes de experiência tão heterogêneas (*heterogen Erkenntnisquellen*)”.⁴⁹² A posição do filósofo da Vontade é a de que o corpo é esse ponto certo para o qual convergem coisa-em-si e fenômeno. Do ponto de vista da representação

⁴⁸⁶ WWV, E. SW, II, p. 821.

⁴⁸⁷ PP D, SW IV, § 14, p. 162.

⁴⁸⁸ KKPh, SW I, p. 578. CFK, p. 94-5.

⁴⁸⁹ *Idem ibidem*.

⁴⁹⁰ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 38.

⁴⁹¹ *Idem*, p. 39.

⁴⁹² KKPh, p. 578. CFK, p. 95.

submetida ao princípio de razão, é o corpo como Vontade objetivada que faz com que o mundo “seja mais do que um simples sonho, conferindo-lhe realidade objetiva”. Em contrapartida, “do ponto de vista da representação livre das formas do princípio de razão, o corpo passa a se constituir num empecilho para a visão objetiva da **Idéia**” (*Idee*).⁴⁹³

Desse modo, além de conceber a Vontade como “em-si” do mundo, Schopenhauer também reintroduz na filosofia o dogma das **idéias platônicas** (*Platons Ideen*), tomado de empréstimo a Diógenes Laércio.⁴⁹⁴ Cada Idéia é definida por ele como um **ato originário da Vontade** (*ursprüngliche Willensakt*), portanto alheio ao princípio de razão suficiente. As idéias são **graus** (*Stufen*) determinados e fixos de objetivação da Vontade (*Objektivierung des Willens*), como fontes da pluralidade fenomênica, e, justamente por isso, não pressupõem fundamento conhecível, e nem estão submetidos às leis implacáveis que regem o fenômeno. Tais graus se relacionam com as coisas particularizadas como suas formas eternas ou modelos e estas se lhes assemelham e são conforme a sua imagem.⁴⁹⁵ Assim, a Idéia é a **matriz** da representação e tem como manifestação mais simples as leis da natureza. Suas expressões mais complexas são as espécies animais, no ápice das quais se encontra a humanidade.

Por outro lado, Schopenhauer une Platão a Kant quando expõe a Idéia como a **objetividade** mais adequada da Vontade. A Vontade é vista como a coisa-em-si de Kant, e a Idéia de Platão é o conhecimento completo, adequado e extenuante dessa coisa-em-si, ou seja, a Vontade como objeto.

A noção de que a Vontade se expõe em Idéias, num sentido platônico, reivindica **positividade**;⁴⁹⁶ Schopenhauer procura um sentido empírico para a doutrina platônica, observando finalidades interna e externa aos organismos: Essa finalidade é de dois tipos: em parte é **interna** (*innere Zweckmäßigkeit*), isto é, uma concordância ordenada de todas as partes de um organismo particular que resulta na conservação do mesmo e da sua espécie e, por conseguinte, expõe-se como fim daquela ordenação. Em parte, entretanto, a finalidade é **externa** (*äußere Zweckmäßigkeit*). Trata-se de uma relação da natureza inorgânica com a orgânica em geral, ou também de setores particularizados da natureza orgânica uns com os outros, o que torna possível a conservação do conjunto da natureza

⁴⁹³ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 114-5.

⁴⁹⁴ WWV, SW I, p. 195. VR, p. 191

⁴⁹⁵ *Idem ibidem*.

⁴⁹⁶ CACCIOLA (1995), p. 115, sugere que as duas formas de representação apresentam-se como uma dupla referência ao em-si: “a primeira afirmativa, no sentido de obter uma garantia de realidade para o fenômeno; a segunda negativa, para que a Idéia, como visão objetiva, possa ser apreendida”. É de acordo com esse segundo sentido que Schopenhauer vai pensar os sentidos da arte e da ética.

orgânica ou de certas espécies de animais e, por conseguinte, coloca-se para o nosso julgamento enquanto meio para este fim.⁴⁹⁷

Essas duas finalidades são consideradas expressões da própria essência efetiva de cada fato da natureza, que são, em sua origem, ao mesmo tempo Idéia e Vontade. Assim, a **finalidade interna** que aparece ao julgamento como a harmonia das partes de um dado organismo, é o reconhecimento relativo à unidade da Idéia, que se manifesta igualmente no mundo inorgânico: (...) “Pois em ambos os casos o que nos surpreende é apenas a visão (*Anblick*) da **unidade originária** da Idéia, que, no fenômeno, tomou a forma da pluralidade e da diversidade”.⁴⁹⁸ Já a **finalidade externa** é reconhecida no apoio (*Unterstützung*), na ajuda (*Hülfe*) que os organismos obtêm externamente do reino orgânico e dos outros organismos, encetando um arranjo de espécies em recíproca dependência, no sentido de uma adaptação mútua, que ele chama de *consensus naturae*:

O mundo inteiro, com todos os seus fenômenos, é a **objetividade** de uma **única** e **indivisível** Vontade, é a Idéia que se relaciona com todas as outras como a harmonia com as vozes isoladas; por conseguinte, a unidade da Vontade tem de mostrar a si mesma também na concordância de todos os fenômenos entre si.⁴⁹⁹

O termo “**objetividade**” é empregado tanto para designar a objetivação do em-si em Idéia quanto em corpo humano. Como o corpo é já representação de uma Idéia na efetividade, como representação sujeita ao princípio de razão, portanto **objetividade mediata**, então resta para o termo Idéia ser de fato a única expressão imediata e, portanto, a “mais adequada objetividade possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa em si”.⁵⁰⁰

A condição da espécie como forma temporal da Idéia,⁵⁰¹ isto é, como a “adequada objetivação”,⁵⁰² que expressa o ímpeto original da Vontade no sentido da vida, faz com que, na efetividade, os organismos sejam impelidos a obrarem incessantemente para uma finalidade coletiva: perpetuar a espécie, através da contínua geração de novos indivíduos, conectados entre si por esse vínculo que os antecede.⁵⁰³ Consequentemente, o verdadeiro

⁴⁹⁷ WWV, SW I, p. 228. VR, p. 220.

⁴⁹⁸ *Idem*, p. 234.

⁴⁹⁹ *Idem*, p. 232-3. VR, p. 224.

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 253. VR, p. 242

⁵⁰¹ WWV, E. SW II, *Leben der Gattung*, p. 651.

⁵⁰² *Idem ibidem*.

⁵⁰³ WWV, E. SW II, p. 462.

“*ser-em-si-mesmo* de toda coisa viva reside primariamente em sua espécie”,⁵⁰⁴ ainda que essa espécie viva unicamente através dos indivíduos.

A Vontade alcança a autoconsciência apenas através do indivíduo, e desse modo conhece a si mesma diretamente apenas como indivíduo. No entanto, para o filósofo, é apenas na espécie que a “verdadeira existência” objetiva a si mesma. Isso se revela no fato de que os assuntos da espécie, tais como as relações entre os sexos, “a cuidadosa e caprichosa escolha de outro indivíduo para a satisfação do **impulso sexual** (*Geschlechtstrieb*), a geração e o cuidado com os recém-nascidos, são de importância incomparável para o indivíduo.”⁵⁰⁵

Ressalte-se nesse ponto que Schopenhauer pensa um momento originário no espaço, e por isso utiliza a metáfora do **caleidoscópio**. Supõe, por outro lado, uma relação atemporal, no contexto das Idéias platônicas – o **arco-íris** sobre a cachoeira-, enquanto a sucessão de indivíduos e motivos é a torrente incessante do *Trieb* na individuação, que reapresenta sem cessar o mesmo **drama** da espécie dentro da aparente sucessão genealógica.⁵⁰⁶ Portanto, para Schopenhauer, não há evolução, mas apenas um **eterno retorno da Vontade** expressa nas Idéias da efetividade, em relação às quais o indivíduo é ao mesmo tempo variação imperfeita e, por outro lado, a efetividade de uma Idéia, o seu caráter individual. Esse contexto permite a Schopenhauer pensar em graus variados de exposição da Idéia humana em geral, de acordo com o número dos indivíduos possíveis, e, por outro lado, simultaneamente, permite-lhe pensar cada homem como uma Idéia singular.

Mas, Schopenhauer além de pensar o homem no topo da hierarquia, no contexto das espécies da natureza, trata também da hierarquia interna ao mundo humano. Considerados de um modo geral, como uma massa, os indivíduos comuns são **produtos de fábrica** da natureza.

No outro extremo da hierarquia está a figura do gênio, um **produto especial**, que expressa as máximas perfeições da idéia humana, como amplitude e intensidade de entendimento do mundo como representação, e como perfeição do processo de pensamento, isto é, como capacidade de articulação de conceitos, exatamente porque o entendimento do gênio é extraordinariamente mais amplo do que o corriqueiro.

⁵⁰⁴ *Idem ibidem.*

⁵⁰⁵ *Idem*, p.651.

⁵⁰⁶ WWV, SW I, p. 263. VR, p. 251.

O filósofo dedica um capítulo dos *Complementos (Sobre o Gênio/ Vom Genie)*⁵⁰⁷ à relação da natureza com seu tipo mais raro, dizendo que o gênio se caracteriza pela “perfeição e energia do conhecimento **intuitivo**” (*Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntnis*),⁵⁰⁸ o que implica num excesso de inteligência em relação àquela necessária para simplesmente servir à Vontade. A demanda de energia mais intensa é justamente para a representação da Idéia Platônica (*Platonischen Ideen*),⁵⁰⁹ característica do Gênio.

Devido ao entendimento profundo que lhe caracteriza, o gênio vê o mundo de modo diferente do que os outros homens, um modo que Schopenhauer considera “**objetivo**”, ao contrário do cientista, que dedica à natureza do mundo um olhar interessado, e, portanto, considerado “**subjetivo**”. Tal enquadre é deveras surpreendente, mas perfeitamente coerente com a perspectiva da análise do filósofo, pois o cientista não ultrapassa o limite do interesse da Vontade, seja ele o interesse direto, como nos animais em geral, ou indireto, como aparentemente só o homem é capaz de abstrair e perceber.

O cientista é, portanto, ainda um homem convencional, enquanto o gênio é um luxo da natureza, um excesso de intensidade e abrangência intelectuais: “Na cabeça normal (*normalen Kopfe*) não chegam jamais a adquirir uma objetividade perfeitamente pura as imagens das coisas, porque a sua **força de intuição** (*Anschauungskraft*) se esgota desde que deixe de ser estimulada e movida pela vontade”.⁵¹⁰ Nada disso obsta que um gênio possa ser eventualmente um cientista. O que não é possível é fazer de um homem comum um gênio, pois as características deste são concebidas com exclusividade pela natureza, ou seja, é um fenômeno imprevisível, involuntário, mas natural.

Schopenhauer concebe o cérebro funcionando com energia emprestada ao corpo, o que permite explicar a diferença de grau entre as capacidades cerebrais dos homens. No caso do Gênio, o entendimento possui um excedente de energia suficiente para provocar no cérebro uma imagem pura, clara e objetiva do mundo exterior. Essa imagem não resulta necessariamente de um ato de atenção concentrada, mas de um **aprofundamento involuntário do olhar**, mais intenso e mais amplo.

⁵⁰⁷ WWV, E. SW II, p. 484.

⁵⁰⁸ *Idem*, p.485.

⁵⁰⁹ *Idem ibidem*.

⁵¹⁰ *Idem ibidem*..

O filósofo estabelece uma relação de proporção variável entre vontade e intelecto: o Gênio é composto de **dois terços de inteligência e um terço de vontade**,⁵¹¹ enquanto o homem comum (*Normalmensch*) apresenta a proporção inversa.⁵¹²

As imagens puras da intuição resultantes da ação do intelecto poderoso do gênio são consideradas até certo ponto inúteis para as intenções primárias da Vontade. Tal concentração da capacidade de abstrair pode se tornar um verdadeiro problema por afastar a mente da solução dos problemas práticos ligados à satisfação do egoísmo individual.

A concentração convencional de inteligência, pelo contrário, ajusta as relações de causa e consequência aos interesses práticos da Vontade, em especial à conservação e afirmação da existência do indivíduo. Por isso, a condição de possibilidade da percepção efetiva do real pode ser perturbada, por um lado, pela demanda da vontade por objetos de satisfação disponíveis no mundo, e, por outro, pelo fato de que a vontade reage à frustração dos desejos e ao desconhecimento do real produzindo ilusões para a consciência. O filósofo postula inclusive que a Vontade, na falta de um objeto real aceita ser distraída com objetos ilusórios. Desse modo, conclui-se que o homem comum conhece de modo deficiente tanto o mundo como a si mesmo.⁵¹³

Por contraste, o Gênio é aquele em quem a faculdade de conhecimento se desenvolveu em proporção consideravelmente maior do que aquela exigida pelo serviço da Vontade. Tal exuberância de atividade cerebral representa, nas palavras de Schopenhauer, uma monstruosidade *per excessum*.⁵¹⁴

As concepções expostas acima parecem contrapor à metafísica da Vontade uma **fisiologia do Gênio**, sugerindo que a energia libidinal que utiliza o Eu como reservatório é emprestada à Vontade, e que a força de intensidade dessa energia aparece vinculada ao intelecto como veículo da Vontade para conhecer o mundo. A consequência disso é o vínculo estreito e inconsciente do intelecto com a Vontade.

Um intelecto poderoso é um luxo, um excedente de potência, que permite ao Gênio discernir com facilidade, ainda que de modo momentâneo, a Idéia relativa a cada coisa, ou seja, cada fenômeno em geral e desprendido do interesse particular do contemplador.

⁵¹¹ WWV, E. SW II, p.486.

⁵¹² A proporção variável entre intelecto e vontade se relaciona com a oposição estabelecida por Schopenhauer entre o que é objetivo (pois, em linguagem lacaniana, aproxima-se conceitualmente do funcionamento do sujeito no âmbito do eixo real- simbólico), ou subjetivo (eixo imaginário-real).

⁵¹³ WWV, E. SW II, p. 493.

⁵¹⁴ *Idem*, p. 486. „*Monstris per excessum*“ [*Mißbgen aus Übermaß*].

Schopenhauer sugere que a Vontade se eleva nessa contemplação e consegue ver o próprio semblante no espelho do mundo.

A maneira de conhecer do gênio, por ser desinteressada, permite também a produção de obras que não são “resultado da intenção ou do capricho, mas de uma **necessidade instintiva**” (*instinktartigen Notwendigkeit*).⁵¹⁵

Note-se que para que haja a visão objetiva do mundo é necessário o investimento de um elevado *quantum* de energia psíquica, o que implica num correlato fisiológico. O autor de *Sobre o Gênio* ensaia uma psicofisiologia do impulso,⁵¹⁶ e constata que a objetividade não corresponde a necessidades conscientes, mas que, por outro lado, existe toda uma organização funcional psíquica operando sob a consciência. Esta é uma das visões da contradição da Vontade consigo mesma, pois é a partir de uma necessidade instintiva que o intelecto se libera e se torna involuntariamente o claro espelho do mundo (*klaren Spiegel der Welt*).⁵¹⁷

De acordo com isso, é preciso ressaltar a importância da visão do **eterno retorno** como um regime de intensidades fora do tempo e do espaço. Isso quer dizer que a humanidade não ruma para uma era de bem-aventurança na qual seremos todos gênios, mas que, pelo contrário, todos os aspectos da vida tendem a surgir e se expor somente na medida em que surge a oportunidade, dentro de um contexto de forças em atividade e conflito.

O indivíduo, portanto, apresenta-se como Gênio apenas em sublimes momentos de exceção, nos quais o intelecto, por força de uma pura relação de luminosa intensidade, desprende-se involuntariamente da Vontade e paira sobre o mundo como Representação, captando-o em seu segundo aspecto, isto é, do ponto de vista de sua Idéia, como plena *objetividade* da Vontade. Assim, a arte assume um papel peculiar como potência libertadora do sofrimento.

Segundo Cacciola (1995), quando o filósofo no gênio como essa capacidade inata de um indivíduo superior em vencer os apelos e interesses imediatos da Vontade, não está pensando apenas no gênio artístico, mas também no filósofo. No primeiro caso, “a enorme força do intelecto, auxiliada pela imaginação, sobrepuja a Vontade”. O filósofo, de modo

⁵¹⁵ *Idem*, p. 490.

⁵¹⁶ *Idem*, p. 504-6.

⁵¹⁷ *Idem*, p. 490.

equivalente, equipara-se ao gênio artístico “ao suportar a enorme tensão intelectual necessária para desvendar o enigma do mundo e da existência”.⁵¹⁸

Este estado de desprendimento na contemplação da Idéia é excepcional e, portanto, não admite permanência. Não pode ser sustentado indefinidamente pelo intelecto do gênio. Se não bastassem os níveis de concentração de energia necessários, a atenção pode ser desviada da pura contemplação, e, novamente, o **interesse** (*das Interesse*)⁵¹⁹ inconsciente volta a assumir o controle da situação, guiando e fornecendo temas ao intelecto, disfarçados justamente pelo pensamento deliberado, tendencioso, que é um dos elos da **firme corrente** do querer.

No entanto, a experiência superior representada pela emancipação momentânea do intelecto é marca indelével de um indivíduo de capacidade intelectual superior, o que lhe confere, segundo o filósofo da Vontade, certa serenidade e certo ar melancólico que permanentemente se evidenciam, especialmente na expressão do olhar e nos traços do rosto.

Em meio a essas considerações sobre a genialidade, Schopenhauer separa a atividade enérgica do intelecto superior da sua raiz da vontade enraizada no corpo. Desse modo, ainda que admita os aspectos instintivos do conhecer, o filósofo confere a esse tipo de impulso manifesto no intelecto do Gênio (que permite a este visualizar as coisas em sua natureza profunda e objetiva) a característica de uma antinatureza (*Widernatürlich*).⁵²⁰ Isto é, de uma verdadeira perversão das finalidades naturais do impulso, que só poderá ser compreendida no contexto da própria Vontade. O que se passa é que no momento em que a reflexão aparece como alvo do impulso ocorre como que uma autotraição da Vontade, suspensa na **sublimação** do querer e na **neutralização** do interesse prático.

O filósofo pensa num intelecto humano emancipado em relação à natureza, capaz de produzir objetos variados, alternativas, possibilidades, proporcionando à Vontade alternativas às exigências regulares do instinto (*Instinkt*) e daqueles simples protótipos do *Trieb* humano, caracterizados nos impulsos artísticos (*Kunsttriebe*) e industriais dos animais (que produzirão obras perfeitas como as colméias e as teias de aranha).⁵²¹ Com o

⁵¹⁸ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p.178.

⁵¹⁹ WWV, SW II, p. 491.

⁵²⁰ *Idem*, p. 492. É interessante correlacionar a esses comentários as considerações de Nietzsche acerca do „impulso socrático“ como „anti-natureza“.

⁵²¹ WWV, E. SW II, p. 332. Cada instinto, impulso e mesmo cada parte do corpo possui *vita propria*, isto é, tendências, necessidades e alvos específicos Para uma visão mais abrangente do problema, verificar no mesmo volume WWV, E. SW II, p. 348, e cap. 27.

intelecto humano, o alvo do impulso é ao mesmo tempo indeterminado, no sentido geral, e especialmente determinado, no sentido específico.

Schopenhauer sugere também um segundo movimento de emancipação do intelecto, quando este supera a sua posição passiva como fornecedor de objetos para a Vontade. Através da filosofia e da arte a consciência pode ter uma visão clara do outro lado do mundo, o mundo como Vontade ou como Coisa-em-si.

Isto conduziria naturalmente a uma compreensão mais aguda do desejo e da vida dos impulsos, entendidos então pelo intelecto como um mecanismo absurdo e voraz, sem fim nem princípio.

Nesse sentido, no final do quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer reconhece a Vontade como ponto de partida de sua filosofia e como a “essência em si” do mundo e vê, novamente, em todos os fenômenos apenas a sua objetividade. Escreve que, caso sigamos a Vontade desde o ímpeto sem conhecimento (*Drange dunkler*) da obscura força natural (*Naturkräfte*) até a ação mais consciente do homem, então, “de modo algum fugiremos da consequência de que, com a livre negação (*freien Verneinung*) e supressão da Vontade (*Aufgeben des Willens*⁵²²) também são suprimidos todos os fenômenos”.

Os contínuos ímpetos (*Drangen*) e impulsos (*Treiben*) sem finalidade (*ohne Ziel*) e sem repouso em todos o graus de objetividade (*und ohne Rast auf allen Stufen der Objektivität*) nos quais e através dos quais o mundo subsiste (as múltiplas formas do fenômeno, das singulares às universais, seguindo uma à outra rumo à degradação; tempo e espaço; sujeito e objeto), tudo isso é suprimido junto com a supressão da Vontade: “nenhuma representação, nenhum mundo” (*keine Vorstellung, keine Welt*).⁵²³

Em contrapartida, o que se insurge contra esse desaparecimento no nada, isto é, nossa natureza íntima, é em verdade apenas o querer-viver, a vontade-de-vida (*Wille zum Leben*),⁵²⁴ como todo o nosso mundo igualmente é. O filósofo escreve que a nossa repugnância ou rechaço ao nada, é apenas uma expressão diferente do modo como queremos a vida, por nada sermos ou conhecermos senão a Vontade.

Reconhece-se que “sofrimento incurável” e “tormento sem fim” são essenciais ao fenômeno da Vontade, e por outro, supõe que pela Vontade suprimida, o mundo desaparece e paira diante de nós apenas o nada. Reconhece por fim que: para nós que

⁵²² WWV, SW I, p. 557.

⁵²³ WWV, SW I, p. 557.

⁵²⁴ *Idem ibidem*.

estamos cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é o nada, mas, inversamente, para aqueles nos quais a “Vontade virou-se e negou-se (*gewendet und verneint*), este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é — Nada (*nichts*)”.⁵²⁵ Logo, o nada é relativo tanto em relação à posição ocupada frente à própria vontade, na relação sujeito-objeto, quanto, de um outro ponto de vista, pela posição da Vontade em relação à si mesma, ou vinculada à individuação ou fora dela. A consequência disso é a de que o conflito relativo à afirmação ou à negação da existência e do mundo é constitutivo não só da linguagem, mas também da própria experiência que é metaforizada na linguagem, através, por exemplo, do substantivo “nada”, pois, segundo o filósofo, um nada absoluto não pode sequer ser pensado.

A ênfase da filosofia de Schopenhauer é a imanência, a concretude e a intuição, vinculadas à arte e ao corpo, os quais o filósofo acentua como foco e ponto de partida para o conhecimento filosófico. O deslocamento de perspectiva que se observa, impõe o conceito como algo a ser atingido, e não algo de que se parte. A partir da experiência concreta do organismo e do mundo a sua filosofia postula a necessidade de traduzir o mundo em linguagem conceitual e conhecimento objetivo.⁵²⁶ É essa a importância fundamental do conceito de impulso, que funciona como verdadeiro elo entre a experiência interna e externa do organismo, pois só através dele, como fenômeno fisiopsicológico, pode-se chegar à Vontade sem-fundamento, o outro lado do mundo como representação.

Terceiro capítulo – O conceito de impulso em Nietzsche

1. Considerações Iniciais

É uma tarefa complexa formar uma imagem da filosofia de Nietzsche, tanto do ponto de vista metodológico, quanto do ponto de vista da definição do objeto em questão: o conceito de **impulso** (*Trieb*). Moura (2005) escreve, nesse sentido, que “nenhum autor parece suscitar tantas dificuldades metodológicas para o seu intérprete quanto Nietzsche.”

527

⁵²⁵ *Idem*, p. 557-8.

⁵²⁶ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 179. Sem o senso íntimo das forças que movem o organismo na direção de seus alvos, os conceitos seriam meras fantasmagorias e diversão para uma consciência emparedada em si mesma e incapaz de revelar o próprio sentido inconsciente e existencial.

⁵²⁷ MOURA, C.A.R. de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. IX.

Uma das principais questões com a qual o intérprete se defronta é: Como situar um pensamento que se opõe à sistematicidade e por vezes, considerada a obra como um todo, impõe mudanças de atitude frente a um mesmo conceito, tanto no sentido de sua especificação, quanto no sentido de sua função em determinados contextos?

Esse é o caso, por exemplo, da profusão de impulsos específicos ao longo da obra e da sua relação com o conceito de **vontade de potência**, que, ao contrário de ser uma essência no sentido tradicional do termo, define-se melhor como um **princípio de funcionamento**. Segundo Giacóia (1995), a vontade de potência não é situada por Nietzsche como uma unidade fundante, mas sim como uma constituição plural de impulsos a partir de múltiplas oposições. Estas pressupõem as **resistências mútuas** entre as tendências que a formam e “que não se suprassumem em nenhuma síntese final, de maneira que ao invés de um princípio de unificação, temos diante de nós um multiplicador de oposições.”⁵²⁸

Em Nietzsche, os impulsos têm posição e função capital desde as suas obras filológicas e a partir delas eles são multiplicados e reproduzidos como que por “**cissiparidade**”.⁵²⁹ Giacóia (1995), após afirmar a recorrência do conceito de impulso nos textos de Nietzsche, escreve que ele é um “sem-fundo misterioso onde se abisma todo indicar e denotar, carga energética impalpável, invisível e plurívoca, ao mesmo tempo matéria e demiurgo de toda concreção do mundo orgânico e cultural”. Ao fazer essa referência à “natureza proteiforme”⁵³⁰ do impulso, Giacóia também menciona o regime de forças ligado ao **estado inorgânico**. Com isso nos remete à amplitude e à complexidade do *Trieb* em sua conexão com o conceito de **vontade de potência**: “Cada movimento, cada figura da história do mundo é **sintoma** de ajustamentos e subversões de **relações de poder** vigentes entre as mais vigorosas correntes pulsionais.”⁵³¹ Assim é que Nietzsche escreve: “O todo do mundo orgânico é a rede (*Aneinanderfädelung*) de seres com pequenos mundos

⁵²⁸ GIACÓIA, O. *O conceito de pulsão em Nietzsche*. In: *As pulsões*, p. 92.

⁵²⁹ ASSOUN, P. L. *Freud et Nietzsche*, p. 124. O termo se refere àquilo que se reproduz, dividindo-se em duas partes. Giacóia (1995, p. 80) cita e concorda com Assoun, mas não traz a referência correta da página citada.

⁵³⁰ KSA XII, *Nachgelassene Fragmente*, 1885/87, p. 654. O adjetivo *proteiforme*, que, segundo o *dicionário Houaiss da língua portuguesa* significa o que „muda frequentemente de forma“, é usado por Nietzsche para designar a indeterminação dos alvos do impulso e a impossibilidade de atribuir uma „causa“ aos impulsos em função de seus alvos ou efeitos. Não havendo indicações em contrário, as traduções dos fragmentos póstumos são de minha autoria.

⁵³¹ *Idem Ibidem*.

fictícios em torno de si: ao transporem para fora de si, em experiências, sua força, seus desejos, seus costumes, como seu mundo exterior”.⁵³²

Desse modo, o conceito de vontade de potência é um verdadeiro **eixo psicológico** da obra. Ele orienta o pensamento do filósofo sobre a estrutura do conceito de impulso e coloca todas as suas manifestações específicas sob o primado do mesmo impulso fundamental por apropriação e domínio.⁵³³

Propõe-se, a partir dessa situação dinâmica originária de conflito, imposição e resistência mútua entre impulsos, delimitar o problema do inconsciente e o da relação entre impulso e vontade de potência em Nietzsche.⁵³⁴ A opção por esses dois níveis de aproximação está contextualizada no âmbito mais amplo de nosso trabalho, envolvendo Freud e Schopenhauer, e prepara a discussão final sobre os conceitos de repetição e sublimação, fundamentais à clínica da psicanálise.

Inicialmente, mostra-se de suma importância retomar o problema mencionado por Giacóia (1995) sobre as relações entre vontades de potência e esclarecer melhor nossas

⁵³² KSA, 11, *Nachgelassene Fragmente*, 1885, p. 503. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr.

⁵³³ BN II, 1949. Para Freud, pelo contrário, a Vontade de potência é um impulso parcial. Sem negar a sua importância, ele não se convenceu jamais de que possam “desempenhar papel dominante e exclusivo”.

⁵³⁴ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p.10. No mesmo volume em que Giacóia traduz a expressão “*Wille zur Macht*” como “vontade de poder”, Marton, em seu prefácio, defende a tradução por “vontade de potência”, o que expõe a dificuldade de tradução. Escreve Marton: “Optamos por traduzir a expressão *Wille zur Macht* por “vontade de potência”. E isto por várias razões. Adotamos a escolha feita por Rubens Rodrigues Torres Filho na sua tradução para o volume *Nietzsche — Obras incompletas* da coleção *Os Pensadores* (São Paulo, Abril Cultural, 2ª Ed., 1978.). Permanecemos fiéis a outros escritos nossos, em que desde 1979 fizemos esta opção. Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder pode levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político (e nesse caso contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente interpretações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parecemos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *Machen*, como fazer, produzir, tomar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. **É o impulso de toda força efetivar-se** e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais. Contudo, a principal razão, que nos leva a manter a escolha que fizemos, consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções de tradução (“vontade de potência” e “vontade de poder”), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção *Wille zur Macht* abriga em Nietzsche.” Ao final, portanto, Marton explica a aparente incongruência com relação a Giacóia. Já na tradução de *Além do bem e do mal* feita por Paulo César de Souza encontramos também uma nota (p. 221) bastante rica sobre a sua opção pela tradução como “vontade de poder”: “A expressão é tradicionalmente vertida por “vontade de potência”. Assim traduziu Mario Ferreira dos Santos em 1943, como título de uma coletânea póstuma de fragmentos publicada pela irmã de Nietzsche”. Após fazer considerações de caráter filológico, comparando traduções em diversas línguas, Souza escreve que para responder a questão sobre qual termo é mais abrangente, poder ou potência, é preciso comparar também as diversas acepções dos termos em português. Após fazê-lo, conclui pela expressão “vontade de poder”. Para o nosso uso no presente trabalho optamos pela versão tradicional, procurando utilizar também o vocábulo “poder” toda vez que a palavra “potência” nos pareceu especificamente inadequada em determinados contextos. Em tese, essa contextualização se refere a duas situações no eixo acúmulo/descarga de impulsos: 1) acumular potência, reunir força, tornar possível; 2) comandar, exercer poder, dominar. A primeira situação se refere à vontade (*Wille*) e ao efeito da ação como acúmulo de carga, e a segunda se refere ao ato que efetiva a descarga do impulso (*Trieb*) determinado. Basicamente é um efeito de retroalimentação da força natural em questão.

preocupações frente às dificuldades suscitadas pela obra. Ao analisar as relações e equívocos entre a **consciência humana** e o **mundo**, seja ele **interior** ou **exterior** ao sujeito, suspeita-se que o intérprete corra o risco de subordinar a filosofia de Nietzsche a uma psicologia do inconsciente.⁵³⁵ Porém, em Nietzsche esta é uma das perspectivas de análise do problema da filosofia, uma parte integrante e fundamental do seu projeto filosófico maior.

A concepção ampliada da psicologia que engloba o problema do inconsciente como ponto de origem da consciência, é parte constitutiva do programa genealógico de Nietzsche. Funciona “como um operador estratégico em sua genealogia da moral, em suas análises dos fenômenos religiosos, em sua apreciação das grandes figuras históricas antigas e modernas, em sua crítica da ciência, da arte, da educação e da política”.⁵³⁶

Conforme o mesmo Giacóia (2006), o programa da psicologia nietzschiana inclui a identificação dos fatores afetivos condicionantes da cultura, a desconstrução do consciencialismo filosófico, além do reconhecimento e valorização de um vasto psiquismo inconsciente que subordina o conceito de unidade subjetiva a uma fisiopsicologia do impulso.⁵³⁷ O que permite a Nietzsche tratar a consciência como enganadora e superficial, é o reconhecimento da atuação inteligente dos instintos⁵³⁸ e variados impulsos que fundamentam e, segundo ele, comandam o estado consciente. Por isso, o nosso psicólogo das configurações de forças escreve que “todos os nossos motivos conscientes (*bewußten Motive*) são fenômenos de superfície (*Oberflächen-Phänomene*)”, e que “atrás (*hinter*) deles está (*steht*) a luta de nossos impulsos (*Triebe*) e estados (*Zustände*), a luta (*Kampf*) pelo poder (*Gewalt*)”.⁵³⁹

⁵³⁵ GIACÓIA, O. *O conceito de pulsão em Nietzsche*, p. 91-5. Giacóia articula as noções de impulso e vontade de potência, sob o prisma do monismo metafísico, das resistências mútuas inerentes à ordem pulsional, e do conceito de sublimação, isto é, do refinamento dos alvos dos impulsos. Em MÜLLER-LAUTER (1997), p. 86, encontra-se delimitação semelhante do problema, pois ali é mencionado que a “vontade de poder não é um fundamento do mundo, que produz vida, ou se exterioriza como arte, ou se efetiva como humanidade. Muito ao contrário, as “configurações” (*Gestalten*) apresentadas por Nietzsche são segundo sua essência, vontade de poder.” Esta, de acordo com a sua morfologia, manifesta-se na pluralidade como intensificação do sentimento de poder.

⁵³⁶ GIACÓIA, O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 10-11.

⁵³⁷ *Idem ibidem*.

⁵³⁸ Nietzsche utiliza o conceito de instinto ou como forma perene e fixa do impulso, em termos de estrutura filogenética adaptativa e normativa, ou como outro nome para o próprio impulso, mantendo, nesse caso, a estrutura deste, com seus alvos variáveis para além da norma. Isso significa, evidentemente, que para ele a distinção não se mostrou tão importante quanto o é na psicanálise.

⁵³⁹ KSA XII, 1[20], p. 15.

Esta divisão topológica entre duas instâncias, uma consciente e outra inconsciente, nos remete a problemas que, no contexto da obra de Nietzsche, precisam ser pensados a partir de sua tarefa auto-imposta de ser “médico e sintomatologista da cultura.”⁵⁴⁰

No entanto, tal abordagem da psicologia não seria ela própria sintomática? Os impulsos são pensados a partir da consciência e da racionalidade de um Eu humano que opera por linguagem conceitual, que por sua vez é produto de uma economia inconsciente de impulsos. Não seriam os próprios *Triebe* simples ficções, modos perspectivos de apropriação subjetiva de um mundo inconsciente e desconhecido? A justificativa dos conceitos de impulso e inconsciente esbarraria então nas mesmas dificuldades já encontradas e mencionadas em Schopenhauer e Freud: a de serem noções abordadas a partir de metodologias que desconfiam dos produtos da racionalidade, e das quais, de modo recíproco, a racionalidade desconfia.⁵⁴¹

Serão os impulsos e instintos elementos psicológicos efetivos, no sentido em que expõem uma fisiopsicologia real e universal, que submete cada caso de indivíduo humano peculiar, variando apenas o seu aspecto qualitativo em cada situação, o regime de intensidades, o modo de negociação com o princípio de realidade? Ou, talvez, pelo contrário, tudo isso deva ser encarado como uma nova avaliação unilateral e inadequada de nossa consciência racional, já que estamos confessadamente impossibilitados de conhecer de fato o ser íntimo das coisas? Nietzsche enfrenta essa questão e assume um ponto de vista diverso dessas duas alternativas estanques, que pode ser expresso da seguinte maneira: impulso e instinto são palavras a partir das quais “não esclarecemos nada (*nichts erklären*), mas sim **designamos** (*bezeichnen*) e **aludimos** (*andeuten*)”.⁵⁴²

Se instintos e impulsos são metáforas do funcionamento psíquico, a questão é saber em que medida o perspectivismo poderia anular o esforço de descrição da realidade do inconsciente e em que medida não seria, pelo contrário, o método melhor adaptado para fazê-lo.

⁵⁴⁰ GIACÓIA, O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 10.

⁵⁴¹ ESB, XV, p. 34. Freud escreve que temos o hábito de identificar o que é psíquico “com o que é consciente”. Nessa visão a consciência é a característica que “define o psíquico”, e a psicologia um simples “estudo dos conteúdos da consciência”. A psicanálise, segundo ele, não pode aceitar a identidade do consciente com o mental: “Ela define o que é mental, enquanto processos como o sentir, o pensar e o querer, e é obrigada a sustentar que existe o pensar inconsciente e o desejar não apreendido. Dizendo isso, de saída e inutilmente ela perde a simpatia de todos os amigos do pensamento científico solene, e incorre abertamente na suspeita de tratar-se de uma doutrina esotérica, fantástica, ávida de engendrar mistérios e de pescar em águas turvas.”

⁵⁴² KS XII, 1[86], p. 32.

Em ambos os casos, toda e qualquer abordagem ou leitura do mundo efetivo, ainda que verdade de certo ponto de vista, permaneceria invariavelmente uma ficção. Esse vínculo entre psicologia e conhecimento perspectivo da fenomenalidade do conhecimento aparece explicitado em um fragmento póstumo dos anos 1887-8:

Eu mantenho (*halte*) inclusive a fenomenalidade (*Phänomenalität*) do mundo *interior*: Tudo aquilo de que chegamos a ser conscientes (*bewusst*), primeiro esteve completamente regrado (*zurechtgemacht*), simplificado (*vereinfacht*), esquematizado (*schmatisirt*), interpretado (*ausgelegt*) — o processo real da “percepção” interna (*innern Wahrnehmung*), a *unificação* causal entre pensamentos (*Gedanken*), sentimentos (*Gefühlen*), desejos (*Begehrungen*), como a união entre sujeito e objeto, para nós estão absolutamente ocultas (*verborgen*) — e talvez sejam **pura imaginação** (*reine Einbildung*). Este “**mundo interior aparente**” (*scheinbare innere Welt*) se acha tratado por inteiro com as mesmas formas e os mesmos procedimentos que o mundo “exterior”. Jamais tropeçamos com fatos (*Thatsachen*): prazer (*Lust*) e desprazer (*Unlust*) são tardios e derivados fenômenos do intelecto...⁵⁴³

Ou seja, Nietzsche tem perfeita consciência da dificuldade mencionada. Em fragmentos dos anos anteriores (1885-6) o autor do Zarathustra expressa que os “pensamentos são ações” (*Gedanken sind Handlungen*)⁵⁴⁴ e todos os movimentos (*alle Bewegungen*), inclusive os pensamentos racionais, são “signos de um acontecer interno” (*Zeichen eines inneren Geschehens*),⁵⁴⁵ e representam a síntese dessas intensidades que lutam por hegemonia e expressam as mudanças de forma desse mundo interno.

As forças se compreendem a si mesmas e umas em relação às outras por intermédio da linguagem das ações e pensamentos. A isto corresponde que as **estimativas de valor** (*Werthschätzungen*) são **inatas** (*angeboren*). Elas dizem respeito tanto à atividade inconsciente dos impulsos uns em relação aos outros, quanto também em relação aos motivos exteriores, através dos quais se estabelece a relação de objeto.⁵⁴⁶ Porém, assim como o pensamento consciente elas não são ainda “um acontecer interno em si mesmo (*innere Geschehen selber*), mas apenas uma linguagem de signos (*Zeichensprache*) para o equilíbrio de poder dos afetos (*Machtausgleich von Affekten*)”.⁵⁴⁷

Estimativas de valor e pensamentos expressam os apetites ou os impulsos que imperam ao fundo deles, realidades ao fundo de realidades, aparências ao fundo de aparências. Nossa percepção consciente e racionalidade não constituem fatos internos ou externos, portanto, nenhuma realidade em si, mas apenas **signos** da atividade

⁵⁴³ KSA XIII, 11[113], p. 53.

⁵⁴⁴ KSA XII, 1[16], p. 14.

⁵⁴⁵ KSA XII, 1[28], p. 17.

⁵⁴⁶ KSA XII, 1[21], p. 15.

⁵⁴⁷ *Idem ibidem*.

fisiopsicológica. No entanto, apesar disso, já existe neste modo de conceber o mundo interno ao sujeito a consideração de uma verdade profunda, inconsciente, enquanto superfície de profundidades mais abissais ainda.

Nesse caso, em que consistiria uma vontade de potência, entendida como tudo o que de fato existe por trás do mundo sensível, inclusive do inorgânico? Não estaríamos diante de um substrato ontológico?⁵⁴⁸ Encontramos a essência desse questionamento em Moura (2005): “Como decretar que a essência deste mundo é a “vontade de potência” (*Wille zur Macht*) e, ao mesmo tempo, negar valor “ontológico” a essa afirmação?”⁵⁴⁹

A tarefa de responder tais questionamentos é mesmo das mais complicadas e recomenda prudência, pois de modo algum, frente a um autor reconhecidamente inclassificável, poder-se-á defender a exclusividade de **um único** método para a interpretação de sua obra.

A oposição de Nietzsche à **sistematicidade** indica que uma interpretação não poderá se configurar como algo além de uma possibilidade entre outras, talvez todas elas fadadas ao mesmo destino comum às interpretações, o de serem refutações de si mesmas.

Nietzsche não considera necessário que se tome partido em favor dele e de suas formulações e interpretações: “Parece-me uma atitude incomparavelmente inteligente, em relação a mim, uma dose de curiosidade, como diante de uma **planta estranha** (*fremden Gewächs*), com uma **oposição irônica** (*ironischen Widerstande*).”⁵⁵⁰

De qualquer modo, o foco da crítica de Nietzsche ao valor da consciência e da racionalidade não é o de estabelecer a vontade de potência como causa do fenômeno, mas sim o de colocar as coisas do ponto de vista de seus fins e meios. Estabelece-se assim uma

⁵⁴⁸ FONSECA, Thelma S. M. L. da. *Nietzsche e a auto-superação da crítica* (2007), p. 129. A autora cita o trecho de Deleuze no qual o autor tenta justificar as aparentes incongruências da obra de Nietzsche, especialmente em relação aos conceitos de “eterno retorno” e “vontade de potência”, como consequência da interrupção abrupta do desenvolvimento da obra por motivos de saúde. Tal argumento baseia-se, provavelmente, numa simples suposição, pois não há nada nos fragmentos póstumos que resolva definitivamente a questão. Na página 131 do mesmo volume, a autora faz uma observação que interessa sobremaneira ao nosso encaminhamento: “Não parece estranho que um autor, após dirigir todas as suas críticas à necessidade de fundamentação transcendente, simplesmente proponha uma nova ontologia sem sequer sinalizar sua mudança de rumo?” Perguntamo-nos se o eterno retorno pode ser uma isca que pretende fígar e deslocar o dogmático para dentro de um niilismo ativo, superando assim, dentro da própria psicologia de grupo, da qual ele não consegue escapar de outra maneira, o niilismo reativo? Afinal, a linguagem do Zaratustra, uma espécie de profeta às avessas, já não indica certa preocupação em seduzir utilizando a linguagem típica da literatura religiosa cristã?

⁵⁴⁹ MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XXVIII.

⁵⁵⁰ Cf. NIETZSCHE a Carl Fuchs, 29 de julho de 1888, *in Werke*. Hanser Verlag, Band 3, P. 1308. “*Es ist durchaus nicht nötig, nicht einmal erwünscht, Partei dabei für mich zu nehmen: im Gegenteil, eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich intelligentere Stellung zu mir.*” Também é esta a exigência de Zaratustra frente aos seus seguidores.

recusa cética à possibilidade do conhecimento e inclusive a suspeita de que não exista uma causa originária sob as formas aparentes e seu fazer-efeito.

Nietzsche, no tratamento psicológico que dá à filosofia, pretende justamente desestabilizar a noção de causalidade originária, expondo a natureza do inconsciente como atividade e cargas de intensidades necessitadas de objetos, isto é, descreve o inconsciente de um ponto de vista que unifica os aspectos quantitativos e dinâmicos sob inúmeras formas perspectivas:

A causalidade originária (*Ursächlichkeit*) nos escapa; admitir entre os pensamentos um laço causal originário imediato, como faz a lógica — é consequência da mais torpe e da mais grosseira das observações. Entre dois pensamentos jogam seu jogo *inclusive todos os afetos possíveis* (*alle möglichen Affekte*): mas os movimentos são **demasiado rápidos** (*zu rasch*), por isso os **desconhecemos** (*verkennen*), por isso os **negamos** (*leugnen*)...⁵⁵¹

Nesse fragmento vemos se configurar, de maneira extraordinariamente cristalina, a concepção do inconsciente como lugar de disputa de forças, precisão e velocidade de movimento. O funcionamento intenso e primário do processo inconsciente é desconsiderado pela racionalidade ao longo da história da filosofia, pois tendemos a avaliar a partir do processo secundário. Este exige coerência e não consegue acompanhar o ritmo de produção e movimentação dos elementos afetivos subjacentes à consciência. É interessantíssimo perceber que a estrutura de vasos comunicantes mencionada ao falarmos da ação dos impulsos na visão da psicanálise aqui encontra uma expressão semelhante, quando Nietzsche expõe que o fluxo das associações de idéias depende do influxo dos impulsos sob a expressão **simultânea** de “todos os afetos possíveis”.

Nessa concepção, a matéria conceitual com a qual lida o filósofo é semelhante à cera e à teia e, portanto, pressupõe-se que possa derreter ou ser rompida,⁵⁵² o que expõe a impossibilidade de uma verdade absoluta, reconhecida de antemão como inatingível.

Ao fundo da verdade lógica está o impulso à formação de metáforas (*Trieb zur Metapherbildung*), chamado então de “**impulso fundamental**” (*Fundamentaltrieb*), que produz as suas “criaturas liquefeitas, os conceitos” (*verflüchtigen Erzeugnissen, den Begriffen*).⁵⁵³ Mais tarde, esse impulso será incorporado como um aspecto formativo da vontade de potência, associado à característica fundamental de apropriação, acúmulo de forças e amálgama em unidades cada vez maiores.

⁵⁵¹ KSA XIII, 11[113], p. 54.

⁵⁵² KSA I, *Verdade e mentira no sentido extramoral*, p. 882. OIN, p. 49.

⁵⁵³ *Idem*, P. 887. OIN, p. 50.

Para Nietzsche, o modo adequado de apreciar o problema do conhecimento é entendê-lo como **atividade, experiência acumulada** e constante **vir-a-ser** de novas possibilidades ou caminhos: “Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a **corrente interna** que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa”.⁵⁵⁴ Trata-se de um estilo ou atitude frente ao conhecimento que se permite a liberdade da contradição, do paradoxo e exige a consideração da incerteza e da falibilidade inerentes ao pensamento: “Entre as condições da vida poderia estar o erro” (*unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein*).⁵⁵⁵

O **homem do conhecimento** pode então estar livre para tornar-se a “sua própria fonte de experiência”, aceitar o passado e entendê-lo como a condição de possibilidade para os caminhos futuros. Tal atitude se transfere também para a humanidade como caso universal do indivíduo: “Não é possível, exatamente com a ajuda de tais experiências, explorar com maior compreensão enormes trechos do passado humano?” Esta pergunta que pressupõe uma resposta positiva, e que certamente não sofre por uma origem das coisas em estágios simples e imperfeitos, é complementada por outra: “Não foi exatamente neste chão que às vezes tanto lhe desagrada [ao homem do conhecimento], no chão do pensamento impuro, que medraram muitos dos esplêndidos frutos da cultura antiga?”

Do mesmo modo, quando se pode finalmente perceber o mundo com a consciência livre de impedimentos abstratos ou crenças é então possível olhar além das coisas que existem ou existiram, “crescer além delas”, pois “permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos”.⁵⁵⁶

Esse mesmo distanciamento e espírito cético podem ser aplicados ao conceito de impulso: Se admitirmos pacificamente que ele e mesmo a sua base instintiva perene possam ser descrições adequadas de fatos fisiopsicológicos, não estaremos nos refugiando novamente no dogmatismo? Não, caso consideremos essa hipótese como um momento transitório do conhecimento e uma **alusão** ao mundo inconsciente. Também a verdade sobre esse inconsciente é um “batalhão móvel (*bewegliches Heer*) de metáforas”,⁵⁵⁷ cuja aplicabilidade prática e teórica já pressupõe a própria superação.⁵⁵⁸ É uma forma de

⁵⁵⁴ KSA II, 320. PCS A, p. 241.

⁵⁵⁵ KSA III, § 121, p. 478. OIN, p. 202.

⁵⁵⁶ KSA II, § 500, p. 235. PCS A, p.179.

⁵⁵⁷ KSA I, p. 880. OIN, p. 48. Mencione-se que a palavra “Heer” significa literalmente exército.

⁵⁵⁸ COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*, tradução de Maria F. Molder, p. 33. Segundo o autor italiano, o ponto inaugural da crítica de Nietzsche à noção de verdade objetiva é o texto inacabado *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Ali, a verdade é um exército móvel de metáforas. Colli considera esta uma “intuição genial”: “A eleição da chave interpretativa — a metáfora — trai a unilateralidade da resolução, o ponto de

organizar o pensamento que pressupõe a transitoriedade das noções e a composição com outras referências do porvir. De fato, isso já expõe por que não existe uma definição estável do próprio conceito de impulso, ao mesmo tempo em que justifica as diversas concepções do que seria um impulso fundamental, e também a derradeira acomodação da teoria em torno do conceito de vontade de potência.

2. Concepção unitária e ponto de partida da psicologia

Em *Além do bem e do mal* (1886) Nietzsche escreve que toda psicologia, “até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas (*Tiefe*). Compreendê-la como **morfologia** (*Morphologie*) e **teoria da evolução da vontade de poder** (*Entwicklungslehre des Willens zur Macht*), tal como faço — isto é algo que ninguém ousou sequer em pensamento”.⁵⁵⁹

Os pontos de vista psicológicos mencionados por Nietzsche podem ser abordados a partir de suas notas sobre psicologia e, mais especificamente, sobre a psicologia dos psicólogos (*Psychologie des Psychologen*), conforme aparecem na sua assim chamada “obra póstuma”. Nessas anotações pessoais de sua maturidade, entre os anos de 1885 e 1889, o filósofo expõe uma visão geral da concepção da psicologia da vontade de potência e suas implicações em relação aos desenvolvimentos anteriores e contemporâneos de sua obra publicada. De fato, elas são importantes em nosso contexto, pois abordam os conceitos de impulso e vontade de poder de tal maneira, que se pode entrever ali um esboço de uma possível teoria da psicologia do impulso que nunca chegou a termo. Essa incompletude não diminui o seu impacto e importância sob os pontos de vista pelos quais nos acostumamos a analisar o conceito de impulso na psicanálise, isto é, descritivos, quantitativos e dinâmicos.

A análise psicológica das limitações da consciência e da amplitude do psiquismo envolve temas como o da natureza e atividade dos impulsos e resulta, ao final, em uma compreensão da fisiopsicologia do impulso como uma vontade de potência. Além disso,

vista de quem cresceu como filólogo. O mundo que nos rodeia dissolve-se idealisticamente na “transferência” do enigmático fundo das coisas para uma linguagem estranha”. Colli considera tal abordagem problemática: “Mesmo se a palavra “aparência” é refutada, a idéia de fundo continua sendo schopenhaueriana”. Nietzsche também peca por metáfora, pois “explica tudo em termos de metáfora”. Isto porque o conceito de metáfora proposto por ele é uma “metáfora interpretativa” de um processo vital e universal, semelhante à metáfora, que a inclui, mas tem outras características mais complexas e intangíveis. “Por outro lado ele sequer demonstra que seja impossível para um filósofo escapar à metáfora.”

⁵⁵⁹ KSA V, p. 38. PCS D, p. 29.

resulta também em uma análise verdadeiramente inaugural da consciência como sintoma: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite **sequer remotamente** (*Entferntesten*) o que é”.⁵⁶⁰

De fato, tudo parte da opinião schopenhaueriana de que o Eu é uma instância ilusória. Sugere, em acréscimo, bem de acordo com o sentido afirmativo de sua filosofia, que o Eu seja uma antecipação enrijecida do que poderia existir em seu lugar, após uma preparação adequada, se, por hipótese, a consciência já estivesse ciente do ilusório em sua própria constituição. Esse parece ser o seu exercício pessoal como psicólogo: não um esforço de compreensão da subjetividade, mas sim da potência que subjaz em cada atividade psíquica e que a determina. Por isso não se compreende, em geral, pelo consciencialismo, a natureza do psiquismo. Há algo de inadequado que um instrumento da vontade conheça a si mesmo.

Pelo contrário, para Nietzsche o problema da consciência é menos o de compreendê-la do que o de formá-la. Ela não é algo que possuímos realmente, mas apenas uma **zona de transição** entre os afetos e o mundo, o que exige mantê-la limpa de grandes convicções: “É preciso manter toda a superfície da consciência — consciência é superfície (*Oberfläche*) — limpa de qualquer dos grandes imperativos”.⁵⁶¹ O conceito que está por trás disso é rico em implicações na análise da cultura, da linguagem e de seus perigos: “Para aquilo que não se tem acesso (*Zugang*) por vivência (*Erlebnis*), não se tem ouvido (*kein Ohr*)”.⁵⁶² Por isso, é preciso toda cautela com a racionalidade, pois, historicamente, ela não se dá o tempo necessário para conhecer e logo já pensa saber. Inversamente, isso explica porque o conhecimento sobre o inconsciente é tão difícil de ser assimilado pela cultura. Ao fim, o excesso de informação sem nexos causais leva à desconsideração: “Onde nada é ouvido, também nada há”.⁵⁶³

Nietzsche sugere que toda opinião rígida é sintoma de um regime inadequado de satisfação dos impulsos, seja por excesso de exclusividade dessa satisfação, por conciliar tendências que deveriam ser mantidas em seu antagonismo, por incompatibilidade completa entre saberes ou por medo de cair num “abismo enganoso (*Irr-Schlunde*)”.⁵⁶⁴ O extraordinário alcance dessa concepção para a prática da psicanálise justifica completamente a sua presença nesta tese, assim como justifica também a sua afirmação em

⁵⁶⁰ KSA VI, p. 293. PCS H, p. 48.

⁵⁶¹ *Idem*, p. 294. PCS H, p. 48.

⁵⁶² *Idem*, p. 300. OIN, p. 375.

⁵⁶³ *Idem ibidem*.

⁵⁶⁴ KSA IV, p. 197. ZAR, p. 191, utiliza “enganoso sorvedouro”.

Ecce Homo: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor”.⁵⁶⁵

A convicção de ter apresentado uma obra inaugural à humanidade se baseia na sua percepção do que estava falsificado nas questões psicológicas pela necessidade de verdade, especialmente a questão do Eu e da consciência a ele vinculada: “A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do psicólogo Nietzsche; mais precisamente, *a* tarefa que o distingue como psicólogo”.⁵⁶⁶ A verdade oculta sob o discurso psicológico tradicional é a de uma moral inconsciente, herdada e tirânica, que falsificou no cerne todas as questões relacionadas ao psiquismo humano.

Oculto sob o manto da ilusória consciência — inacabada e intermitente — age o inconsciente: ele é a fonte dos impulsos que formam a própria consciência, que não passa de uma especialização do modo como esses impulsos atuam.

Essa é a ampla perspectiva de análise sobre a qual o filósofo se debruça utilizando as armas da psicologia. Por isso, buscou-se nos póstumos de Nietzsche a complementação do que ele fala sobre o assunto em sua obra publicada, especialmente no que concerne ao conceito de vontade de potência. Nesses cadernos pessoais percebe-se a preparação e ordenação dos fatores que em sua obra publicada surgem, muitas vezes, de modo mais alusivo, rapsódico e condicional.

Questiona-se entre os historiadores da filosofia a validade de se recorrer aos manuscritos não-publicados como referência para interpretar a obra de Nietzsche. É uma discussão clássica nos meios nietzschianos, impulsionada pelo imenso volume de póstumos, se comparado ao de textos publicados.⁵⁶⁷

Pode-se recorrer à reflexão do próprio Nietzsche sobre a relação entre obra publicada e obra íntima. No aforismo 90, de *A Gaia Ciência*, intitulado *Luzes e sombras (Lichten und Schatten)*, ele escreve: “Os livros e manuscritos (*Niederschriften*) são coisas diferentes em diferentes pensadores: um recolhe no livro as luzes que soube furtar e carregar consigo, dos raios de um conhecimento que sobre ele relampejou; um outro dá apenas as sombras, as imagens em preto e cinza daquilo que na véspera se edificou em sua alma (*Seele*).”⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ KSA VI, p. 305. PCS H, p. 58.

⁵⁶⁶ GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche Como Psicólogo*, p. 7.

⁵⁶⁷ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 58-9. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr.

⁵⁶⁸ KSA III, p. 446. PCS C, p. 117.

Pode-se conceber, seguindo esta reflexão, que os livros publicados de Nietzsche representam um pensamento em pequenas doses, uma filosofia aparente, concebida considerando a compreensão do leitor, enquanto as anotações refletem o pensamento íntimo, as antecipações e projetos de uma filosofia jamais fechada em sistema. Até porque, para ele, a função da linguagem é eminentemente comunicativa e em caso nenhum exaustiva. Em *Além do bem e do mal*, essa reflexão aparece quando ele menciona a suspeita de que os filósofos não tenham nunca expressado suas opiniões “verdadeiras e últimas”: “Não se escrevem livros para esconder precisamente o que se traz dentro de si?”.

569

Desse modo, supõe-se que a liberdade das simples anotações feitas em cadernos, faça com que estes alcancem um grau maior de legitimidade e inocência, justamente porque ali não há o compromisso com o definitivo que a letra impressa pressupõe. Mas, mesmo os póstumos são fachada de alguma outra coisa, e outras ainda.⁵⁷⁰

Na sequência do aforismo citado acima, Nietzsche deixa claro que suspeita haver sempre outra verdade por trás do que é declarado por um filósofo, não apenas para os outros, mas também para si mesmo. Ele e duvida que “um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras e últimas”, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna — um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão”. Desse modo, conclui que “toda filosofia é uma filosofia de fachada”.

As sínteses da consciência, segundo o filósofo, resultantes de um esforço e de uma fadiga, não são e não podem ser mais do que uma possibilidade entre outras: “Toda filosofia esconde uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também é uma máscara”.⁵⁷¹

Tal modo de encarar as coisas, além de fazer da suspeita a maneira mais natural de considerar o sentido das formulações conscientes, é também a inclusão do inconsciente e da ação produtiva do inconsciente na equação, o que na filosofia nietzschiana,

⁵⁶⁹ KSA V, 289, p. 234. PCS D, p. 193.

⁵⁷⁰ MARTON, S. *A terceira margem da interpretação*. In: *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 15. A autora defende a mesma tese da seguinte maneira: “No fim das contas, o autor de Zarathustra é um pensador a quem não se aplica a máxima estruturalista que insiste em dever o historiador trabalhar tão-somente com a obra assumida pelo autor. Por isso mesmo, é fundamental distinguir, no conjunto dos inéditos, os escritos póstumos e os esboços preparatórios de trabalhos publicados, as paráfrases de textos já concluídos e os projetos de empreendimentos futuros. É imprescindível discernir com clareza os diversos registros em que as anotações póstumas se situam. Daí, a importância de discutir e avaliar as diversas edições da obra do filósofo”.

⁵⁷¹ KSA V, 289, p. 234. PCS D, p. 193.

especialmente nos *fragmentos póstumos*, determina o processo consciente e a racionalidade.

Por isso a consciência só exhibe amostras do que é produzido internamente, do mesmo modo que, na organização da percepção externa, também capta e reúne de maneira especialmente determinada uma amostragem do que é efetivo e, portanto, particularmente passível de percepção. A origem do processo de pensamento deve ser procurada no inconsciente: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, não quando ‘eu’ quero”.⁵⁷² Desse modo, reflete o filósofo, “é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso (*Es*) pensa: mas que esse ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, **dito de maneira suave**, apenas uma suposição”. Para ele, como se não bastasse, até mesmo dizer “isso pensa” já é um exagero interpretativo que pressupõe um agente, o que para ele é apenas um hábito gramatical útil, mas que produz o indesejável efeito de abolir a diferença e planificar o real.

Há um **submundo** (*Untermwelt*) em cada psiquismo,⁵⁷³ uma **estrutura social de impulsos e afetos** (*Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*),⁵⁷⁴ com uma forma de expressão e linguagem desconhecidas da consciência e que, exatamente por isso, manipula e seduz essa consciência, que, na verdade, representa uma espécie de **sujeito plural unificado artificialmente**. Por exemplo, “a vontade de superar um afeto é, em última instância, apenas a vontade de um ou de vários outros afetos.”⁵⁷⁵

Como a obra de Nietzsche faz um constante esforço de reinterpretação da efetividade, a obra não-publicada, nesse sentido, torna-se importante como parte **oculta e preparatória** de uma filosofia em devir. Nesse sentido, Müller-Lauter (1997) comenta⁵⁷⁶ que “Nietzsche se compreendia como o mais escondido de todos os ocultos” (*der Versteckteste aller Versteckten*).⁵⁷⁷ Cita o aforismo 160 de *Além do bem e do mal*, onde se lê que “não amamos mais suficientemente nosso conhecimento, tão logo o comunicamos”.⁵⁷⁸ Entende-se disso que os manuscritos têm um valor afetivo especial, um valor de tesouro de significantes. E o que não foi escrito, porém filosofou, tem mais valor ainda.

Nietzsche utiliza os manuscritos para um debate íntimo com seu interlocutor mais próximo, ele mesmo. Nesse sentido, Müller-Lauter cita também um fragmento póstumo de

⁵⁷² *Idem*, 17, p. 31. PCS D, p. 23.

⁵⁷³ *Idem*, 295, p. 237. PCS D, p. 195.

⁵⁷⁴ *Idem*, 17, p. 27. PCS D, p. 19.

⁵⁷⁵ *Idem*, 117, p. 93. PCS D, p. 73.

⁵⁷⁶ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 58. Trad. de O. Giacóia Jr.

⁵⁷⁷ KSA X, 4 [120], p. 149. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr., p.58.

⁵⁷⁸ KSA V, 160, p. 100. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr., p.58.

1887 onde se lê: “Eu não considero mais os leitores: como poderia eu escrever para leitores?... Mas eu me anoto, para mim (*Aber ich notire mich, für mich*).”⁵⁷⁹

Os manuscritos de fato parecem complementar, expandir, deslocar a perspectiva e com isso até mesmo fornecer alternativas à sua obra publicada do mesmo período. O exemplo principal é a presença menos frequente do conceito de vontade de potência na obra publicada. Nos póstumos, pelo contrário, o impulso ao poder (*Trieb zur Macht*) ou a vontade de potência (*Machtwille, Wille zur Macht*), entendidos ambos como um impulso comum a todo impulso, formam o leito comum para onde confluem todos os textos.

Por decorrência disso, nos *póstumos*, desde 1869, também é muito forte o tema do inconsciente:

O inconsciente (*das Unbewußte*) é maior que o não-saber (*ist größer als das Nichtwissen*) de Sócrates. O *demônio* (*Dämonium*) é o inconsciente (*ist das Unbewußte*), mas apenas se opõe à consciência de vez em quando, colocando-lhe obstáculos: não atua (*wirkt*) produtivamente, senão apenas criticamente. Um mundo estranhamente invertido! Em geral, o inconsciente é sempre o **elemento produtivo** (*das Produktive*), e a consciência o **elemento crítico** (*das Kritische*).⁵⁸⁰

Ao estabelecer a equivalência entre o *inconsciente* e o *demônio* socrático, Nietzsche expõe simultaneamente o inconsciente como instância psíquica produtiva e, além disso, revela um modo de manifestação do inconsciente, como algo do sujeito e não reconhecido como pertencente ao sujeito. De modo suplementar, estabelece a relação e o regime de forças entre inconsciente e consciente, ao passo em que atribui ao *demônio* uma espécie de natureza invertida, uma especialização desmedida e autocontraditória. A racionalidade personificada no inconsciente de Sócrates é essa natureza deslocada, anômala.

O inconsciente em geral, pelo contrário, é visto como atividade criadora: “A força inconsciente constitutiva de formas (*Die unbewußte formenbildende Kraft*) se revela na procriação (*Zeugung*): aqui se ativa um impulso artístico (*Kunsttrieb*)”.⁵⁸¹ A força inconsciente é uma qualidade originária do psiquismo, e como tal se ativa espontaneamente em todas as formas conhecidas e desconhecidas.⁵⁸² Todos os nomes de impulsos tratados por Nietzsche expressam sempre a mesma vontade de potência somada a

⁵⁷⁹ KSA XII, 9 [188], p. 450. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr., p. 58.

⁵⁸⁰ KSA VII, 1 [43], p. 21.

⁵⁸¹ KSA VII, 16 [13], p. 397.

⁵⁸² Tanto GIACÓIA (1995, p. 80) como ASSOUN (1980, p. 124) recolhem um imenso catálogo de especializações de usos do *Trieb* em Nietzsche. O fundamental, segundo o que escreve Giacóia na mesma página citada, é que toda tematização do impulso na obra de Nietzsche se vincula intimamente com a teorização das forças: “Este é um ponto de vista sumamente relevante para uma abordagem conveniente da problemática da pulsão (*Trieb*) em Nietzsche”.

uma qualidade através da qual se impõe, no contexto fisiopsicológico que antecede a ação e pressupõe a experiência. O todo, ilimitado e inapreensível, corresponde, em última instância, a uma constante atividade de descarga (*Entladung*) de impulsos.⁵⁸³

Não apenas “toda inclinação, amizade, amor”,⁵⁸⁴ em suas profundidades e alturas, dizem respeito à fisiologia das relações do inconsciente com a consciência, mas também o conhecimento expressa a mesma relação entre as instâncias. O inconsciente é visto como fonte do conhecimento: “Toda extensão (*Erweiterung*) de nosso conhecimento surge a partir de **fazer consciente o inconsciente**” (*bewußtmachen des Unbewußten*).⁵⁸⁵ Isso é possível porque, ao contrário do pensamento consciente, “o pensamento inconsciente deve realizar-se sem conceitos, e, portanto, por intuições”.⁵⁸⁶ Por isso ele é o elemento produtivo.

O filósofo se pergunta sobre que “linguagem de signos” (*Zeichensprache*) pode bastar para revelar o inconsciente: “Muitos conhecimentos são apenas para alguns, e outros requerem um estado de ânimo mais favorável e preparado”.⁵⁸⁷ Tais variações dependem das intensidades relativas de prazer e desprazer, e da capacidade de estabelecer gradações: “aquilo que é uma sensação projetada ao mesmo tempo formas, que logo voltam a produzir novas sensações”⁵⁸⁸ Desse modo, há uma íntima relação entre as formas quantitativas e qualitativas do afeto, influenciando-se mutuamente.

Apesar da influência mútua entre consciente e inconsciente, a consciência se encontra sempre defasada para inteligir a totalidade do psiquismo e suas manifestações, dentre os quais o acervo de nossas percepções e vivências: “A memória é anterior à consciência”.⁵⁸⁹ Aliás, “não tem nada a ver com os nervos, nem com o cérebro”. É uma “propriedade originária” dada por aquisição filogenética, como uma **vontade de apropriação**⁵⁹⁰ (*Willen zur Aneignung*): “O homem leva consigo a memória de todas as gerações passadas”.⁵⁹¹

O que sustenta essa tessitura filogenética da memória é a vontade de potência, que dela necessita em suas constantes estimativas de valor. O grau de fixação da recordação vai

⁵⁸³ *Idem*, 3 [12], p. 63

⁵⁸⁴ *Idem*, 16 [42], p. 408.

⁵⁸⁵ *Idem*, 1 [43], p. 21.

⁵⁸⁶ *Idem*, 19 [107], p. 454.

⁵⁸⁷ *Idem*, 1 [43], p. 21.

⁵⁸⁸ *Idem*, 19 [84], p. 448.

⁵⁸⁹ *Idem*, 19 [161], p. 470.

⁵⁹⁰ KSA XII, 7 [3], p. 255.

⁵⁹¹ KSA VII, 19 [161], p. 470.

depende do quanto possibilita a descarga dos impulsos, isto é, o quanto potencializa e desenvolve o sistema psíquico através da possibilidade de antecipar a reação ao fenômeno conhecido: “A representação correta (*richtige Vorstellen*) de um objeto (*Objekt*) é originariamente apenas um meio (*Mittel*) com a finalidade (*Zweck*) de apreender, pegar e se apoderar.”⁵⁹²

Nietzsche acredita que atribuir excesso de valor ao conhecimento consciente, é reflexo de uma necessidade de ilusão dada a partir desse processo mencionado. Assim, a vida “necessita crer na verdade, mas logo basta a ela a ilusão”.⁵⁹³ As verdades não são demonstradas por provas lógicas (*Logische Beweise*), mas por provas de força (*Beweise der Kraft*). Essas provas de força sinalizam a efetividade do meio escolhido e seguem um princípio de facilitação que está na origem da memória. Ao longo do tempo, o que era intenção e apetite veemente, é **sublimado em fim**, e passado mais tempo, torna-se **crença** em uma causa e verdade. Dito em termos linguísticos, é o processo de passagem da metáfora ao conceito analisado em *Verdade e Mentira no sentido extramoral*. A memória da metáfora se desgasta, e o hábito proveniente da crença de inúmeras gerações estabiliza os signos em conceitos canônicos. Com isso vem a parcialidade e rigidez da consciência e a consequente dissociação de um processo e de um conteúdo inconscientes, dados simultaneamente e em proporções variadas. O quanto uma pessoa vai ser inconsciente dependerá de uma hierarquia de impulsos, dentro de um sistema no qual o predomínio excessivo de certas tendências inibirá as opostas, impedidas de terem acesso aos possíveis alvos de satisfação postos pela percepção consciente.

Num fragmento da primavera de 1888⁵⁹⁴ Nietzsche toma partido da oposição entre consciente e inconsciente para diferenciar dois tipos de psicólogos: os psicólogos racionais e aqueles outros, seus hipotéticos opositores, batizados por ele como psicólogos do futuro: **psicólogos das configurações de forças** (*Krafte*) e **impulsos** (*Triebe*).

Nietzsche se vê como ponto inicial dessa linhagem e, por decorrência, não reconhece antecessores entre os filósofos: “Se tenho algo que me coloca à frente de todos

⁵⁹² *Idem ibidem*. A concepção é similar às de Schopenhauer em suas teses sobre as relações da Vontade com o objeto efetivo, por exemplo quando trata do tema da loucura (as alucinações, e mesmo as distorções de memória, são comparadas a babás que distraem a Vontade na falta de objetos de reais de satisfação). Os conceitos de resistência e defesa de Freud também seguem a mesma linha de raciocínio adotada por Nietzsche. As representações estão vinculadas a uma quota de afeto e a memória depende do sentido do afeto, que pode tanto determinar fluxos rumo a representações adequadas e vinculadas à memória da satisfação, como também exigir deslocamentos, condensações, ou mesmo a simples censura de trechos de cadeias associativas.

⁵⁹³ *Idem*, 19 [43], p. 433.

⁵⁹⁴ KSA XIII, 14 [27], p. 230.

os outros psicólogos, é porque minha visão é mais aguçada para a mais difícil e intrincada espécie de **retroinferência** na qual são cometidos a maioria dos erros”. Tais erros, segundo ele, são os “da retroinferência que vai da obra a seu autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele carece, de todo modo de **pensar e valorar a necessidade** que se encontra por detrás dele comandando”.⁵⁹⁵

Para Nietzsche, o psicólogo consciencialista é alguém que “não vê além de três ou quatro passos ao seu redor”⁵⁹⁶ e que se contenta, no mais das vezes, com a observação da simples subjetividade, que não passa, segundo ele, de uma seleção de representações baseadas na percepção do prazer e do desprazer psíquicos: “Nosso entendimento é uma força de superfície, é *superficial*. A isso se chama também ‘subjetivo’.”⁵⁹⁷

Os psicólogos antigos são vistos por Nietzsche como os mitólogos da unidade da natureza e do Eu, do fundamento, do ser e das leis da natureza. Nada obsta, portanto, que possamos entender a ilusão da consciência como algo que é potencializado pela atitude consciencialista. Ela tende a ignorar que o pensamento consciente não é mais do que uma “seleção de representações”. Por trás dessa aparente consciência está a força artística inconsciente que “elege e acentua as imagens semelhantes”.⁵⁹⁸ A afirmação de certas tendências é ligada à memória das experiências de satisfação, especialmente dos impulsos tornados hegemônicos e conscientes — a consciência é uma espécie de triunfo e libertação.

Os “psicólogos do futuro” (*Psychologen der Zukunft*) são caracterizados “pela pouca boa-vontade (*wenig guten Willen*) para a **auto-observação** (*Selbstbeobachtung*)”. Para ele, é um “signo de degeneração (*Zeichen von Ertartung*) que um instrumento trate de ‘conhecer a si mesmo’ (*sich selbst zu erkennen*): nós somos instrumentos de conhecimento e gostaríamos de possuir a inteira ingenuidade e precisão de um instrumento.” Por conseguinte, “é lícito que não analisemos a nós mesmos, que não nos ‘conheçamos’.”⁵⁹⁹

Desse modo, a primeira característica (*Erstes Merkmal*) do “instinto de conservação (*Selbsterhaltungs-Instinkts*) dos grandes psicólogos é jamais buscarem a si mesmos, não terem “olhos, nem interesse, nem curiosidade para consigo...” Mas, por que a forma de auto-observação consciencialista é recusada? Nietzsche explica da seguinte maneira: “O grande egoísmo de nossa vontade dominante quer de nós que fechemos lindamente os olhos ante nós mesmos, — que tenhamos que aparecer como ‘impessoais’,

⁵⁹⁵ KSA VI, *Nietzsche contra Wagner*, p. 426. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr.

⁵⁹⁶ KSA XIII, 14 [27], p. 230.

⁵⁹⁷ KSA VII, 19 [66], p. 440.

⁵⁹⁸ *Idem*, 19 [78], p. 445.

⁵⁹⁹ KSA XIII, 14 [27], p. 230.

‘desinteressados’, ‘objetivos.’”⁶⁰⁰ Trata-se, literalmente, de uma inversão de valores em relação à psicologia racional e, nesse sentido, de uma ironia em relação às noções de impessoalidade, desinteresse e objetividade, expostas como máscaras de uma vontade para a qual o intelecto tende.

Segundo Müller-Lauter (1995),⁶⁰¹ a ênfase de Nietzsche não está na assim chamada lei natural, mas na situação de cada coisa em relação à dinâmica da constituição e disputa por hegemonia: “O único critério para a verdade de uma exposição da efetividade consiste se e em que medida ela está em condições de se impor a outras ex-posições.”⁶⁰² Desse modo, o **perspectivismo** não seria uma anulação do poder da interpretação em infinitas possibilidades de variação, mas uma **avaliação** e uma **escolha** (que se impõe e se reconhece como escolha entre outras): “Cada exposição tem tanto direito quanto tem poder”.⁶⁰³

Isso anula qualquer possibilidade de interpretação que não se saiba perspectiva. Se a perspectiva é a representação da própria vida do impulso, pois cada um deles é igualmente vontade de potência, o critério de valor é a intensidade e a possibilidade de levar a vida adiante que cada momento de hegemonia de um impulso pressupõe. Se a perspectiva induz ao erro, a rigidez da perspectiva o perpetua. Um desses erros é o Eu. Outro é a visão da consciência como totalidade do psiquismo.

Os assim chamados “psicólogos do futuro” não teriam “tempo nem curiosidade”⁶⁰⁴ para dar voltas em torno da própria consciência, isto é, em torno dos meros efeitos e fenômenos de superfície. A curiosidade desses psicólogos interroga, pelo contrario, uma psicologia do inconsciente e o modo de atividade fundamental do psiquismo. Essa atividade abrangeria tanto as funções orgânicas básicas quanto os processos de designação, avaliação qualitativa (todas as percepções sensoriais e qualidades são juízos de valor, e a consciência é altamente seletiva em relação ao que se julga importante e útil à conservação individual)⁶⁰⁵ e pensamento. Além disso, percebem nesse processo algo mais amplo que a vida: “a vida é apenas um caso particular (*Einzelfall*) da vontade de poder”.⁶⁰⁶

⁶⁰⁰ *Idem ibidem*.

⁶⁰¹ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 131. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr.

⁶⁰² *Idem ibidem*.

⁶⁰³ *Idem ibidem*.

⁶⁰⁴ KSA XIII, 14 [28], p. 231.

⁶⁰⁵ KSA XII, 2 [95], p. 107-8.

⁶⁰⁶ KSA XIII, 14 [121], p. 301.

Em sentido oposto, Nietzsche alude à miopia da auto-observação consciencialista, que não considera como os impulsos inconscientes — conjunto dinâmico de forças que se regulam mutuamente — se inserem no contexto da vida.

O programa da “grande psicologia” de Nietzsche deve incluir, pelo contrário, além da tarefa de “reportar a esfera espiritual da cultura a seus condicionantes afetivos e pulsionais, uma série de outras tarefas”. Dentre elas, Giacóia (2001) destaca “a desconstrução do primado atribuído à consciência no domínio psicológico, o reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente, a proposta de um novo conceito de unidade subjetiva”, vale dizer, processos que resultam na unidade fisiológica do Eu, “que se orienta por uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade”.⁶⁰⁷

3. A alma social e sua incompletude

A economia psíquica é caracterizada por uma **divisão de trabalho dos afetos** (*Arbeitsheilund der Affekte*) no interior da sociedade (*Gesellschaft*), de tal maneira que os indivíduos e grupos sociais cultivam uma espécie de alma incompleta, insatisfeita, angustiada, mas, precisamente por isso, mais útil. Isto representa do ponto de vista do **desenvolvimento dos impulsos**, que alguns teriam se tornado rudimentares em certas situações enquanto outros teriam se desenvolvido, alcançando hegemonia no indivíduo e na cultura como um todo.

As **qualidades psíquicas** valorizadas socialmente seguem uma tendência econômica majoritária, que resulta do “máximo aproveitamento possível da força individual” e na desvalorização ou mesmo na dissipação de tudo o que é excepcional, pois a individualidade aumenta a tensão interna ao sistema e prejudica seu equilíbrio: O **legislador** ou **instinto de sociedade** (*Instinkt der Gesellschaft*) “escolhe certa quantidade de estados e afetos com cuja atividade se garante um rendimento regular”. Trata-se, nas palavras do filósofo, de um “**maquinalismo**” (*machinalismus*), que aparece como consequência das “**necessidades regulares** desses afetos e estados (*Zustände*)”.⁶⁰⁸

Em contrapartida, se a tarefa do “legislador” é tornar o homem útil, isso implicará na desvalorização dos **sentimentos agradáveis** ligados à potência individual, a tal ponto

⁶⁰⁷ GIACÓIA JR, O. *Nietzsche Como Psicólogo*, p. 11.

⁶⁰⁸ KSA XII, 10 [10], p. 459.

que serão percebidos pelo psiquismo doente como **desagradáveis**.⁶⁰⁹ O resultado é o **cultivo do desagradável** e a visão do maquinalismo como forma de existência superior e mais admirável, “que adora a si mesma” (*sich selbst anbetend*).⁶¹⁰

Trata-se de uma curiosa forma de narcisismo coletivo, mas também de miséria cultural. Uma das “horríveis consequências” desse estado de coisas é o “**desejo de sofrer**” (*die Begierde nach Leiden*). Formam-se multidões de jovens sequiosos de aflição e que não sabem o que fazer de si mesmos: “sempre necessitam de outros!” (*sie haben immer Andere nöthig!*)⁶¹¹

Na forma comum de organização social o valor está no alheio, em função da valorização excessiva da utilidade e do maquinalismo. O tipo nobre ou aristocrático, seja ele rei, artista, filósofo ou criminoso, parece ao ser humano vulgar uma espécie de doente, alguém que sofre de algum adoecimento da razão e que é, por isso, menosprezado.

A natureza vulgar se caracteriza por jamais perder de vista a utilidade e a vantagem: Esse pensamento de uma vantagem e finalidade é mais forte “que os mais fortes impulsos nela existentes: não permitir que esses impulsos a desencaminhem para ações despropositadas — eis sua sabedoria e amor-próprio.” Inversamente, a “natureza superior é a mais insensata: — pois o indivíduo nobre, magnânimo, que se sacrifica, sucumbe mesmo a seus instintos, e em seus melhores momentos a razão faz uma pausa.”⁶¹²

Essa dimensão por assim dizer sociológica da divisão de trabalho (*Arbeitsheilung*) dos impulsos não pressupõe, em qualquer caso ou grupo social, a eliminação do *maquinalismo*, pois ela tem função de apoio em qualquer hierarquia possível, inclusive aquela que é interna ao próprio organismo.

O corpo orgânico é também uma **sociedade de impulsos** que configuram, em última instância, uma visão íntima da **fisiologia do poder** (*Physiologie der Macht*), que pressupõe uma **aristocracia no corpo** (*Aristokratie im Leibe*): em suma, impulsos dominantes e escravos (impulsos reduzidos à simples funcionalidade) são concebidos até mesmo no âmbito da **luta dos tecidos** (*Kampf der Gewebe*) do organismo.⁶¹³

Porém, é preciso considerar também em que medida a forma de organização dos afetos favorece a vida, e em que medida favorece a sua depreciação, tendo em vista a orientação do egoísmo, em seus âmbitos coletivo e individual. Trata-se de uma questão

⁶⁰⁹ *Idem*, p. 460.

⁶¹⁰ *Idem*, p. 461.

⁶¹¹ KSA III, p. 418-9. PCS C, p. 93.

⁶¹² *Idem*, p. 374-5. PCS C, p. 56.

⁶¹³ KSA XII, 2 [76], p. 96.

política, mas também de saúde pública. Em *A Gaia ciência*, Nietzsche escreve que “não existe uma saúde em si” (*gesundheit an sich*). O conceito de saúde depende de objetivos, dos horizontes que se colocam para o indivíduo, da conformação de seus impulsos, de seus erros, e, sobretudo, “dos ideais e fantasias de sua alma”. Desse modo, há “inúmeras saúdes do corpo”, e, quanto mais “deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da ‘igualdade entre os homens’, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal”.⁶¹⁴

Nietzsche entende que frente às duas tendências do egoísmo coletivo (ascendente e descendente) é de suma importância expor a questão do **valor dos valores**.

Sua opinião é a de que o caráter ascendente e seu egoísmo devem ser promovidos e, portanto, o cuidado com sua conservação e crescimento têm direito a ser extremos — portanto, implica em uma valorização das formas de desenvolvimento dos valores psíquicos que permitam a existência de indivíduos, logo poderes, voltados para a própria auto-educação.

A análise da linha descendente sugere, pelo contrário, formas de decadência e enfermidade, mesmo que promovam a organização e o sucesso de uma forma social. A linha decadente também expressa uma forma de egoísmo, a qual tem, inversamente, pouco valor: “O egoísmo (*Egoismus*) tem tanto valor (*so viel Werth*) quanto vale fisiologicamente (*physiologisch*) aquele que o tem”.⁶¹⁵ Isto quer dizer que o sistema nervoso tende a expressar vitalidade e enfraquecimento não apenas como estados, mas como **traços de caráter em evolução ao longo de gerações**. Trata-se de um problema sério que resulta de uma reflexão que procura reavaliar a psicologia da subjetividade e sua posição no conjunto da teoria do psiquismo nietzschiana.

4. A psicologia da subjetividade e a questão dos valores psíquicos

A psicologia da subjetividade, da qual resulta a auto-observação dos fenômenos conscientes, é apenas uma **pequena parte** da psicologia em geral e se relaciona às tendências hegemônicas ligadas aos traços culturais mais marcantes, valorizados e considerados necessários à própria manutenção e evolução de uma forma civilizatória

⁶¹⁴ KSA III, p. 477. PCS C, p. 144.

⁶¹⁵ KSA XIII, 14 [29], p. 231.

específica. Todo sucesso, deste ponto de vista, reforça o traço cultural através das gerações de indivíduos subsequentes.

Mas Nietzsche considera que o perigo da auto-imposição de uma única tendência normativa hegemônica e coletiva é que ela pode se tornar **signo de envelhecimento** e degeneração tanto no âmbito do desenvolvimento cultural, quanto também no do orgânico.

As tendências hegemônicas são traços bem-sucedidos, ampliados e hipervalorizados das próprias possibilidades de existência. Devido a essa peculiaridade da vida do impulso, encontramos-nos diante da curiosa situação de uma forma de vida que, ao se impor como vontade de potência ao conjunto das formas possíveis, pode acabar se tornando um perigo para a própria vida. Em acréscimo, o excesso de domínio de uma única tendência afetiva ao conjunto do psiquismo retira deste o seu dinamismo e o lança na **repetição inconsciente** dos valores afetivos que se apropriaram dos estados conscientes à maneira de uma tirania. Ao faltar o equilíbrio dinâmico entre as tendências, “chocam-se duas **quantidades** de poder muito diferentes, a mais forte se estende sobre a mais débil para continuar debilitando-a até que finalmente se produz a submissão, a adaptação, a integração, a assimilação”.⁶¹⁶ A unidade se forma em torno do impulso tirânico, que os outros impulsos apóiam, desviados de seu funcionamento original e muitas vezes excluídos da ordem consciente. Assim, funcionam amalgamados em torno daquele que predomina, e pelo qual se satisfazem indiretamente.

A unilateralidade pressupõe uma organização que **repele** constantemente as tendências desvalorizadas, tornadas então inconscientes. Elas são interpretadas como más ou até mesmo percebidas como exteriores ao sujeito, como o demônio socrático. Nietzsche inclusive usa a expressão “**pequenos demônios**” para se referir aos impulsos. As tendências proscritas passam a ser ignoradas e impedidas de disputar o poder no conjunto do psiquismo, o que o torna rígido, unilateral, e, portanto, doente.

5. A consciência doente

A consciência se torna, ao longo da história da humanidade, uma **monstruosidade por excesso** e a força do inconsciente, seu instinto de liberdade (*Instinkt der Freiheit*), outro nome da vontade de potência,⁶¹⁷ tende a se voltar contra o próprio psiquismo e

⁶¹⁶ KSA XII, 5 [82], p. 221.

⁶¹⁷ KSA V, p. 326. PCS E, p. 76.

contra o organismo como ressentimento e auto-agressão. Em páginas extraordinariamente generosas da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o filósofo escreve: “Todos os instintos (*Instinkte*) que não se descarregam para fora *se voltam para dentro* (*wenden sich nach innen*) — isso é o que chamo de interiorização (*Verinnerlichung*) do homem: é assim que no homem cresce o que denomina sua ‘alma’.”⁶¹⁸

Essa é uma hipótese teórica do hiper-dimensionamento da consciência (*Bewußtsein*) e do surgimento da consciência moral (*Gewissen*). Assim, Nietzsche conclui que o sofrimento do homem consigo mesmo resulta da “violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então baseava a sua força.”⁶¹⁹ Essa filogenia do supereu humano expõe, no fundo, a mesma força ativa, apenas voltada sobre si mesma e talvez contra si mesma, numa dobra inconsciente, no “labirinto do peito” (*Labyrinth der Brust*).⁶²⁰

A origem do inconsciente e do consciente, de um ponto de vista topológico, tal como os conhecemos hoje, como quantidades, vetores, qualidades psíquicas, surge aqui em sua primeira e mais contundente explicação: “Esse instinto de liberdade **reprimido, recuado, encarcerado no íntimo**, por fim é capaz de desafogar-se somente em si mesmo”.⁶²¹

Com isso, um enorme *quantum* de força é **inibido** em sua descarga, volta-se contra o próprio homem e gera a **má consciência** (*schlechten Gewissens*),⁶²² entendida por Nietzsche como uma força conformadora, atividade destrutiva e autodestrutiva que constrói os **ideais negativos** (pois a linguagem é também atividade de satisfação, e, portanto, expressão da vontade de potência) descritos como uma “planta hedionda”: “Essa oculta violentação de si mesmo”. (...) “Esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalitrante.” (...) “Esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de

⁶¹⁸ *Idem*, p. 322. PCS E, p. 73.

⁶¹⁹ *Idem*, p. 323. PCS E, p. 73.

⁶²⁰ *Idem*, p. 325. PCS E, p. 75. Segundo GASSER (1997, p. 442-3) existe um paralelo profundo entre essa concepção de Nietzsche e o que diz Freud em *Totem e Tabu*. É homóloga a questão da dívida para com os ancestrais, assim como também a psicologia da interiorização. Nesse sentido, verificar SA IX, p. 426. Nos dois casos trata-se de renúncia do impulso, mas Nietzsche se interessa pelo problema do predomínio de determinadas convicções, enquanto Freud parece querer atestar uma origem comum a toda culpa e sua permanência estrutural. Do ponto de vista terminológico, em *O mal-estar na cultura* Freud utiliza inclusive as expressões “schlechtes Gewissen” (má consciência) e “Gewissensangst” (angústia de consciência). SA IX, p. 251-4. No quarto capítulo de nossa tese veremos que Freud pensa também na culpa a partir de pressupostos filogenéticos, o que, de certo modo, o aproxima de Schopenhauer.

⁶²¹ *Idem ibidem*.

⁶²² *Idem ibidem*.

uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por **prazer em fazer sofrer.**”⁶²³

Portanto, “a má consciência é uma doença” – que também é vista, em outro sentido, como uma “gravidez” (*Schwangerschaft*),⁶²⁴ pois gera e sustenta o nosso modelo civilizatório – e não apenas para o indivíduo, mas também para miríades de gerações educadas na forja da culpa, do sacrifício e da autopunição em proveito do poder da estirpe.

Nesse caso, na medida em que a estirpe se desenvolve e ganha domínio sobre os outros agrupamentos humanos, a veneração aos míticos fundadores ancestrais ganha ares divinos: “Os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, **assumir proporções gigantescas** e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente **transfigurado em deus.**”⁶²⁵

Com a má consciência ocorre uma especialização da vontade de potência que se impõe como tendência, que é nomeada como impulso socrático, ou como impulso à verdade. Quanto mais vasto for o domínio de uma tendência sobre as outras, mais enfermo o psiquismo, ainda que a Vontade de potência se realize também na doença.

Em geral, a tirania de um grupo de afetos é reforçada por sua aceitação social. Com isso, a consciência torna-se menos “individual”, pois toma o partido do grupo à qual pertence, e mais amplo e desconhecido o proscrito campo do inconsciente. As tendências vencidas tornam-se então imorais, bárbaras, demoníacas — e assim são qualificadas quando irrompem na consciência que lhes é estranha.

Se, pelo contrário, dois poderes como esses ponham em suas relações recíprocas um freio à vontade de poder sem limites, e não apenas se aceitem como iguais, “mas se queiram como iguais, esse é o começo de toda ‘boa vontade’ sobre a Terra”.⁶²⁶ As relações recíprocas entre poderes são uma sutil alternativa à tirania.

Os meios de observação da consciência são adequados somente à percepção e encadeamento dos fenômenos exteriores a partir da **linguagem**, da qual decorre a nomeação dos objetos e a descrição dos eventos como formas de causalidade. Para o filósofo, “quando somente observamos os fenômenos internos (*inneren Phänomene*), somos comparáveis aos surdos-mudos (*den Taubstummen*) que advinham as palavras que

⁶²³ *Idem*, p. 326. PCS E, p. 76.

⁶²⁴ *Idem*, p. 327. *Idem*.

⁶²⁵ *Idem*, p. 328. PCS E, p. 78.

⁶²⁶ KSA XII, 5 [82], p. 221

não ouvem pelo movimento dos lábios”. A partir dos “fenômenos (*Erscheinungen*) do sentido interno” **deduzimos** fenômenos “visíveis e **de outro tipo**”, que **perceberíamos** “se nossos **meios de observação** (*Beobachtungsmittel*) fossem suficientes, e a que se denomina **corrente nervosa** (*Nervenstrom*).”⁶²⁷

Nessa concepção percebem-se duas coisas: a) A insuficiência da concepção do mundo interno que tenha como fundamento a mera subjetividade consciente, o que, em Nietzsche, caracteriza a cisão do sujeito do conhecimento: “desconfiamos (*mißtrauen*) dos contempladores do próprio umbigo (*Nabelbeschauern*) porque consideramos a auto-observação uma degeneração do gênio psicológico (*psychologischen Genies*)”.⁶²⁸ O consciencialismo é, para Nietzsche, além de supérfluo, expressão de decadência no **instinto do psicólogo** (*Instinkt des Psychologen*). b) A possibilidade de reduzir o psiquismo à sua fisiologia, do ponto de vista de um funcionamento inconsciente **afetivo** e também **avaliador**, originado em nossas necessidades, que cria a consciência para seu próprio uso: “O homem não é apenas um indivíduo (*Individuum*), mas uma totalidade orgânica (*Gesammt-Organische*)”, que vive de acordo com uma determinada linha-mestra ou perspectiva geral.⁶²⁹ Sob a noção de um psiquismo de fundo orgânico, o **ponto de partida psicológico** (*Psychologischer Ausgangspunkt*) de Nietzsche envolve a consideração dos seguintes aspectos:

- a. Nosso pensamento (*Denken*) e nossas estimativas de valor (*Werthschätzen*) são apenas uma expressão possível dos impulsos afetivos que imperam por trás deles.⁶³⁰ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche põe em dúvida toda realidade, exceto “nosso mundo dos apetites e paixões” (*unsre Welt der Begierden und Leidenschaften*), e escreve que não podemos “descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos — pois pensar é apenas uma **proporção desses impulsos entre si** (*Verhalten dieser Triebe zu einander*)”.⁶³¹
- b. Os afetos se especializam cada vez mais: sua **unidade** é a **vontade de potência** (*Machtwille*): “para tomar a expressão mais forte de **todos** os impulsos, que terá dirigido, até agora, todo o desenvolvimento do orgânico. Toda força motora é vontade de potência.”⁶³²
- c. A vontade de potência é considerada a forma primitiva do afeto e todos os outros afetos possíveis são apenas as suas configurações e desenvolvimentos desse impulso. Em *Além do*

⁶²⁷ *Idem ibidem*.

⁶²⁸ *Idem*, 14 [28], p. 231.

⁶²⁹ KSA XII, 7 [2], p. 251.

⁶³⁰ KSA XII, 1 [30], p. 17.

⁶³¹ KSA V, p. 54. OIN, p. 274.

⁶³² *Idem ibidem*. Também em KSA XIII, 14 [121], p. 300-1.

bem e do mal (1886), por exemplo, ele escreve que a vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) dos filósofos é vontade de potência (*Wille zur Macht*).⁶³³

- d. A **essência íntima** do ser é a vontade de poder (*das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist*), fato necessariamente anterior à relação sujeito-objeto, a qual justamente se constitui a partir da base psíquica puramente desejante e originariamente impessoal.⁶³⁴
- e. Nietzsche conclui a partir dessa forma de articular o problema do psiquismo, que no lugar da aspiração à felicidade deve ser posta a aspiração dos impulsos por poder.
- f. Uma lei natural, nesse sentido, é apenas uma fórmula para o estabelecimento de relações e graus de poder, isto é, uma **hierarquia de forças**.
- g. O **prazer advém do sentimento de potência**. Nesse sentido, o prazer é associado exclusivamente ao crescimento do poder, e todo desprazer representa uma **resistência** a ele. Tal resistência é pressuposta e considerada necessária na relação entre as miríades de forças, que possuem todas certas qualidades específicas, mas que, de um ponto de vista quantitativo podem todas ser reduzidas à mesma vontade de potência.
- h. Ela é, portanto, a força motora (*treibende Kraft*)⁶³⁵ e incondicionada (*unbedingten*)⁶³⁶ da natureza, tanto do ponto de vista da natureza inorgânica como da orgânica.⁶³⁷
- i. A luta é o meio de equilíbrio entre os impulsos contrários (*Gegentrieb*), isto é, entre vontades de potência especializadas,⁶³⁸ que podem ser reduzidas a uma **quantidade dinâmica** (*dynamische Quanta*) “cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em seu ‘produzir efeitos’ (*wirken*).”⁶³⁹ É dessa dinâmica elementar (*elementarste Thatsache*) que decorre a noção do filósofo de que a tirania de um único impulso deva ser vista como signo de decadência.

6. A crítica da consciência e da razão

Nietzsche pensa a consciência como uma qualidade do psíquico, que pode faltar e não é sequer essencial: “A consciência (*Bewusstheit*) é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte.”⁶⁴⁰

⁶³³ KSA V, p. 20 e 145. PCS D, p. 13 e 118.

⁶³⁴ KSA XIII, 14 [80], p. 260.

⁶³⁵ KSA XIII, 14 [121], p. 300.

⁶³⁶ KSA XII, 1 [54], p. 23.

⁶³⁷ KSA XIII, 14 [121], p. 301.

⁶³⁸ KSA XII, 1 [4], p. 11.

⁶³⁹ KSA XIII, 14 [79], p. 259.

⁶⁴⁰ KSA IV, p. 39. ZAR, p. 60.

O que determina todas as relações ligadas ao intelecto é a fisiologia do impulso, cuja origem é o íntimo do organismo: “O corpo (*Leib*) é uma grande razão (*Vernunft*), uma multiplicidade (*Vielheit*) com um único sentido (*Sinne*), uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”.⁶⁴¹ Desse modo se estabelece a necessidade de organização como algo intrínseco a um funcionamento maior, no qual a razão possui meramente uma função como instrumento da vontade de potência: “Instrumento (*Werkzeug*) de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’ (*Geist*), pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.” O corpo é essa grande razão que “não diz Eu, mas faz o Eu” (*die sagt nicht Ich, aber thut Ich*).⁶⁴²

Mas, se a dinâmica elementar da existência pressupõe uma totalidade orgânica, e se a unidade do Eu é meramente condicionada pela maneira como se organiza a fisiologia dos impulsos, ficamos diante de um duplo problema.

Por um lado, a **unidade de consciência** é um esforço orgânico que busca sujeitar a efetividade a uma **interpretação** (“*alma é somente uma palavra*”),⁶⁴³ que, ao final, estabelece o regime de causas como um meio de se apoderar do real, e através da **linguagem**, pretende dominá-lo: “As palavras (*Worte*) permanecem (*bleiben*): os homens crêem que também os conceitos (*Begriffe*) designados por elas!”⁶⁴⁴

Desse modo, a relação dos homens com as palavras expõe, na filosofia de Nietzsche, o seu caráter estético, o efeito sedutor e encantatório do signo, que congela, e que esconde a relação significativa que está por trás da designação, isto é, o perspectivismo da interpretação. Tal tentativa sintética do intelecto pode ser descrita como arbitrária e superficial, pois impõe ao múltiplo uma única mirada e chama de verdade aquilo que é puro e simples exercício de poder, como quando, diante do novo, integramos o desconhecido às velhas classificações dessa verdade que sustentamos.

O primeiro aspecto do problema da consciência é a crítica da consciência e de sua superficialidade: a abordagem racional da experiência não nos remete senão à nossa própria verdade e posição, das quais a especialização e o erro são as condições essenciais. **Há uma perda em toda especialização**, e essa especialização é o que caracteriza a vida orgânica. Há no orgânico como que uma nostalgia da capacidade sintética do inorgânico:

⁶⁴¹ *Idem ibidem.*

⁶⁴² *Idem ibidem.*

⁶⁴³ *Idem ibidem.*

⁶⁴⁴ KSA XII, 1 [98], p. 34.

este representa “a maior síntese de forças” e por isso “é o mais elevado e digno de admiração. — Falta ali o erro, a limitação perspectivista”.⁶⁴⁵

Por outro lado, se essa superficialidade perspectivista é a nossa própria condição como avaliadores da existência e de nós mesmos, isto nos leva ao segundo aspecto do problema, que é a possibilidade e o risco do interpretar a transitoriedade das configurações de poder que revelam e escondem suas faces simultaneamente: Desde cada um de nossos “impulsos fundamentais” (*Grundtriebe*) há uma “estimativa perspectivista diferente” (*eine verschiedene perspektivische Abschätzung*) de todo acontecer e de toda vivência. Cada um desses impulsos “se sente (*fühlt sich*) em referência a cada um dos outros, inibido ou favorecido, adulado, cada um tem sua própria lei evolutiva [*Entwicklungsgesetz*] (suas subidas e descidas, seu ritmo [*Tempo*], etc.) — e um perece [*absterbend*] enquanto o outro cresce [*steigt*].”⁶⁴⁶

Cada perspectiva pretende dominar e possui igualmente “uma multiplicidade de meios expressivos (*Ausdrucksmitteln*) e formas (*Formen*). As presumidas ‘paixões’ [*Leidenschaften*] singulares (por exemplo, o homem cruel) são apenas *unidades fictícias* [*fiktive Einheiten*]”, na medida em que aquilo que, proveniente de “nossos impulsos básicos, entra na consciência como algo homogêneo (*gleichartig*) é imaginariamente unificado de modo sintético em um ‘ser’ ou uma faculdade (*Vermögen*), em uma paixão”.⁶⁴⁷ Da mesma maneira que a unidade presumida no conceito de “alma” é vista como “uma expressão (*Ausdruck*) de todos os fenômenos da consciência” passíveis de interpretação. No entanto, como causa de todos esses fenômenos a “autoconsciência” (*Selbstbewußtsein*) é meramente fictícia.⁶⁴⁸

A matéria é uma espécie de **sintoma em movimento** (*Bewegungssymptom*) de um acontecer desconhecido (*unbekant Geschehen*): “Os movimentos são sintomas, os pensamentos (*Gedanken*) também são sintomas: por trás deles se nos mostram os apetites, e o apetite fundamental (*Grundbegierde*) é a vontade de poder”.⁶⁴⁹ Mas de que os pensamentos são sintomas? Os pensamentos são “signos de um jogo (*Spiel*) e uma luta de afetos (*Kampf der Affekte*): estão sempre unidos com suas raízes ocultas.”⁶⁵⁰ Exatamente

⁶⁴⁵ KSA XII, 1 [105], p. 34.

⁶⁴⁶ KSA XII, 1 [58], p. 25.

⁶⁴⁷ *Idem ibidem*.

⁶⁴⁸ *Idem ibidem*.

⁶⁴⁹ *Idem*, 1 [59], p. 25

⁶⁵⁰ *Idem*, 1 [75], p. 29.

devido a essa conexão com os afetos e por permitirem a sua expressão e satisfação, os “pensamentos são ações” (*Gedanken sind Handlungen*).⁶⁵¹

Nietzsche escreve, nesse sentido, que quem mede o valor de uma ação de acordo com a intenção pela qual terá ocorrido, refere-se com isso à *intenção consciente*: “mas em todo atuar há muitas intenções inconscientes; e o que aparece em primeiro plano como ‘vontade’ e ‘fim’ é interpretável de muitas maneiras e é em si só um sintoma”. Tudo o que se explicita é apenas uma “explicação”, uma “interpretação que pode ser *falsa*; ademais, uma simplificação e falsificação arbitrária”.⁶⁵² Em outro fragmento póstumo, ele acentua que a intenção (*Absicht*) consciente é “apenas a interpretação de um estado (de desprazer [*unlust*], apetite [*Begehren*], etc.)”.⁶⁵³

Então fica clara a intenção de expor o consciente e o inconsciente como qualidades do psíquico, sendo a consciência e o pensamento já efeitos secundários da atividade inconsciente que lhes antecede: “O mundo do pensamento é só um segundo grau (*zweiter Grad*) do mundo fenomênico”.⁶⁵⁴ Dispostos para compreender o mundo exterior e para comunicar-se com ele, o intelecto e os sentidos “têm que ser *superficiais*”.⁶⁵⁵

Nesse sentido, a razão é instrumental e as conclusões lógicas a que chegamos a respeito do que acontece, referem-se a uma interpretação tanto unilateral quanto momentânea, pois depende do estado de espírito, da perspectiva do olhar e de uma série de outros fatores que condicionam a percepção a cada momento: “Não há nenhum acontecimento em si (*Es giebt kein Ereigniß an sich*). O que sucede de fato é sempre um “grupo de fenômenos *escolhidos* (*Ercheinungen augelesen*) e reunidos” que toma o lugar do caos efetivo para um “ser que interpreta” (*interpretirenden Wesen*).⁶⁵⁶

As concepções, mesmo as mais imediatas, são apoiadas na **linguagem**, e como tais, representam apenas **designações**: “A linguagem (*Sprache*) serve para designar estados (*Zustände*) e apetites (*Begehrungen*)”. Portanto, os “conceitos (*Begriffe*) são signos do reconhecer (*Zeichen zum Wiedererkennen*). Não há ali uma pretensão lógica, pois “o pensar lógico é um decompor (*Auflösen*)”.

Em contrapartida, “toda coisa que ‘compreendemos’ (*begreifen*), todo estado, é uma síntese (*Synthesis*), que não pode ‘compreender’, mas sim designar (*bezeichnen*): e

⁶⁵¹ *Idem*, 1[16], p. 14.

⁶⁵² *Idem*, 1 [76], p. 29.

⁶⁵³ *Idem*, 1 [49], p. 22.

⁶⁵⁴ *Idem*, 1 [36], p. 19.

⁶⁵⁵ *Idem*, 1 [85], p. 32.

⁶⁵⁶ *Idem*, 1 [115], p. 38.

inclusive isso apenas na medida em que se reconhece certa semelhança com algo passado.”

⁶⁵⁷ Esse reconhecimento, isto é, a estrutura de memória e de associação de idéias, a cadeia significativa, enfim, tem lugar no inconsciente e seu último elo é o estado consciente. O pensamento seguinte, ou o reconhecimento de um fato novo, tomam seu lugar no conjunto da estrutura dos impulsos que estão em jogo no momento e das configurações de poder entre eles. ⁶⁵⁸

A verdade, nesse sentido, é o que satisfaz o impulso ou impulsos dominantes, e é por isso que Nietzsche se refere ao “caráter vicioso do intelecto” (*die Lasterhaftigkeit des Intellekts*), pois este está ligado à história das possibilidades de satisfação anteriores. ⁶⁵⁹

Como surgem a esfera perspectivista e o erro? Na medida em que, mediante um ser orgânico, não apenas o ser, mas a luta mesma quer conservar-se, crescer e ser consciente de si. Segundo Nietzsche, o que chamamos “consciência” e “espírito” são apenas meios e ferramentas mediante a qual se quer conservar não um sujeito, mas uma luta entre forças desmedidas: “O homem é o testemunho das enormes forças que podem ser postas em movimento por um pequeno ser de conteúdos múltiplos”. ⁶⁶⁰ Nietzsche desloca o conceito de conservação para o contexto da luta entre os impulsos e sugere, de modo suplementar, que a própria luta quer se preservar.

Essa alusão ao pensamento como expressão consciente dos conflitos inconscientes resulta na sua concepção de que é “quase cômico que nossos filósofos exijam que a filosofia tenha que começar com uma crítica da faculdade de conhecer: não é muito improvável que o órgão do conhecimento possa ‘criticar’ a si mesmo?” Devido à desconfiança em relação aos resultados obtidos pelo conhecimento, mas também devido à necessidade de segurança que parece estar ao fundo da vontade de verdade, a consciência racional não é um juiz frio, mas interessado. Ou, antes, é a vontade inconsciente o que se esconde por trás da racionalidade, que jamais julga coisa alguma senão seus próprios objetos de interesse.

É o interesse o que organiza o olhar e a percepção aparentemente frios e objetivos. Esse parece ser o sentido desse fragmento a seguir: “O caráter da incondicionada (*unbedingt*) vontade de potência está presente em todo o reino da vida (*Reiche des Lebens*). Se temos um direito a negar (*leugnen*) a consciência, por outro lado dificilmente o

⁶⁵⁷ *Idem*, 1 [50], p. 22.

⁶⁵⁸ *Idem*, 1 [61], p. 26.

⁶⁵⁹ *Idem*, 2 [66], p. 90.

⁶⁶⁰ *Idem*, 1 [124], p. 40.

temos a negar os afetos impulsores, por exemplo, em uma selva. A consciência contém sempre um **duplo reflexo** (*doppelte Spiegelung*) — não há nada imediato.”⁶⁶¹

Da mesma maneira, “tudo o que penetra na consciência (*Bewußtsein*) é o último anel de uma cadeia (*Glied einer Kette*), uma conclusão (*Abschluß*).” O filósofo diz que a percepção de que um pensamento possa ser “imediatamente causa de outro pensamento é algo só aparente”. O **acontecer** nele que apresenta realmente um enlace tem lugar “ao fundo de nossa consciência” As séries aparentemente causais, as sucessões de sentimentos e pensamentos “que aparecem são sintomas de um autêntico acontecer!” Isto é, por baixo de cada pensamento “se esconde um afeto”. Nenhum pensamento, assim como nenhum sentimento e nenhuma vontade nascem de um impulso determinado, “mas sim de um *estado global*, uma superfície total de toda a consciência e resultam da **fixação de poder** nesse instante de todos os impulsos que o constituem, ou seja, tanto dos impulsos que no momento dominam como dos que o obedecem ou resistem”. Nesse caso, estabelecendo então o sentido e o nexos inconsciente das associações entre fatos e palavras, o “pensamento seguinte é um signo de como, no entanto, desenvolveu-se a situação de poder em seu conjunto.”⁶⁶² O conjunto dos impulsos atua a partir de configurações, em relação às quais existem os apoiadores, os antagonistas e aqueles que dominam e impõem seu poder aos outros a cada vez. É da relativa estabilidade obtida nessa relação que se constitui a unilateralidade e a unificação da consciência em torno de um Eu que se reconhece como tal e nega outras configurações possíveis.

O fato de que o “gato homem” caia sempre sobre suas quatro patas, quer dizer sobre sua única pata chamada “Eu”, é só um sintoma de sua “unidade”, ou mais corretamente de sua “unificação fisiológica”: não uma razão para crer em sua “unidade anímica”.⁶⁶³

O “Eu” ou “sujeito” é visto “como linha do horizonte (*Horizont-Linie*)”, como o mais superficial, o que resulta numa “inversão da mirada perspectivista (*perspektivischen Blicks*).” Mas, mesmo o superficial é profundo em sua “horizontalidade”, o que quer dizer que a síntese da consciência abriga também tantas coisas, que fica de certa forma parcialmente justificada a ilusória percepção da consciência de ser a totalidade do psiquismo.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ KSA XII, 1 [54], p. 23-4.

⁶⁶² *Idem*, 1 [61], p.26

⁶⁶³ *Idem*, 1[72], p. 29.

⁶⁶⁴ *Idem*, 2 [67], p. 91.

A mesma coisa é dita anteriormente em *Aurora*, num aforismo denominado “*Na prisão*” (*Im Gefängnis*),⁶⁶⁵ no qual ele escreve sobre a dinâmica da percepção: “Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, **a linha deste horizonte é meu destino imediato**, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno de cada um há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar. De modo semelhante, o ouvido nos encerra num pequeno espaço, e assim também o tato. É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo: (...) a esse medir chamamos ‘perceber’ — e tudo, tudo em si é erro!”

Para Nietzsche não importa quão aguçada seja a nossa capacidade de percepção, este parâmetro só existe em função da circunscrição de um âmbito de funcionamento peculiar e sintomático: “Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de nossos juízos e ‘conhecimentos’ — não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão o que se deixa apanhar em *nossa* teia.” Considerar a falsificação dos sentidos não é exatamente algo novo em filosofia, mas, para ele, além da máscara da consciência “imediate” há sempre uma série de possíveis novas máscaras, pois estamos presos em nossa própria teia de percepções e juízos, à nossa perspectiva como avaliadores dentro do próprio contexto existencial. Por outro lado essa linha do horizonte encerra um tipo peculiar de profundidade, uma profundidade da superfície, pois a superfície também pressupõe camadas de infundáveis interpretações: o caráter perspectivista da existência.⁶⁶⁶

Em relação ao nosso próprio “Eu”, ele escreve que “a linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de nossos processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos”.⁶⁶⁷ Para o filósofo estamos habituados à imprecisão da observação “ali onde nos faltam palavras”, como se o viver se esgotasse no dizer, o que claramente tem o sentido de expor as dificuldades da autoconsciência: “Nós nos conhecemos mal”, nos conhecemos, segundo ele, pelos estados extremos, pelas exceções, isto é, por aquilo que aflora à consciência. Através desses dados imprecisos e distorcidos fazemos a leitura do que somos: “Mas nossa opinião sobre nós mesmos, que

⁶⁶⁵ KSA III, 117, p. 110. PCS CC, p. 90.

⁶⁶⁶ KSA III, 374, p. 626.

⁶⁶⁷ KSA III, p. 107.

encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado ‘Eu’, colabora desde então na feitura de nosso caráter e destino”.⁶⁶⁸ Do mesmo modo, o processo de educação forma como que uma segunda natureza. A partir daí, em nossa vida adulta, ou a nossa natureza primária se revela através dessa educação, ou simplesmente definha, asfixiada pela unilateralidade da consciência.

A mesma dificuldade que temos em relação a nós mesmos, dá-se também em relação ao nosso conhecimento das outras pessoas: conhecemos do outro apenas as suas fronteiras, “aquilo com que ele se inscreve e se imprime em nós e sobre nós”. Nós atribuímos ao outro as “sensações que seus atos despertam em nós”. A isso ele chama de “falsa positividade inversa”.⁶⁶⁹ Isso significa que vivemos num mundo fantasmático uns em relação aos outros. O outro acaba sendo como que “um satélite de nosso próprio sistema” e a nossa percepção dele é totalmente matizada pela nossa própria forma básica de percepção, pela nossa circunstância de vida, pelos afetos que a pessoa nos desperta, e outras considerações do gênero: “**Interpretação** (*Auslegung*), **não explicação** (*Erklärung*).” O filósofo sugere, em um fragmento do tempo em que redigia os esboços de *Além do bem e do mal*, que não existem fatos, mas apenas opiniões. Para ele, introduzir um sentido significa “na maioria dos casos uma nova interpretação por cima de uma velha interpretação que se tornou incompreensível e que agora é só um signo”.⁶⁷⁰

7. O caráter vicioso do intelecto: consciência e repetição

A **concepção unitária** (*Einheitsconception*) da psicologia como campo predominantemente inconsciente, expõe então a limitação da subjetividade e a pobreza da percepção do senso íntimo: “O sistema nervoso (*das Nervensystem*) é um reino (*Reich*) muito mais extenso”⁶⁷¹ do que a simples consciência: o mundo da consciência (*Bewußtseinswelt*) foi ampliado (*hinzugefügt*) artificialmente: “Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Vêem-na como a ‘unidade do organismo’!” O filósofo conclui: “Essa ridícula superestimação da consciência

⁶⁶⁸ *Idem ibidem*.

⁶⁶⁹ KSA III, p. 110-1.

⁶⁷⁰ KSA XII, 2 [82], p. 100.

⁶⁷¹ KSA XIII, 14 [144], p. 329

tem por corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido”. Porque acreditaram já ter a consciência, “os homens não se empenharam em adquiri-la — a e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova”.⁶⁷²

Nietzsche entende que é preciso respeitar o tempo de desenvolvimento próprio a cada coisa. Isso aparece, por exemplo, em *Aurora, Livro V*. Em um aforismo chamado *As pequenas doses (Die kleinen Dosen)*,⁶⁷³ ele diz que “se a transformação deve ser a mais profunda possível, que o remédio seja dado em doses mínimas, mas ininterruptamente, por longos períodos!” Também as novas valorações precisam ser introduzidas em pequenas doses, a que temos que nos acostumar gradualmente. A isto ele chama plantar uma nova natureza. Toda mudança brusca, assim como a cura milagrosa, são charlatanices baseadas na esperança de “súbito restabelecimento” (*plötzliche Genesung*).

Outro exemplo está em *Crepúsculo dos Ídolos*, a respeito da formação de uma cultura nobre: “Aprender a ver — habituar o olho ao sossego, à paciência, a deixar as coisas se aproximarem; adiar o julgamento, aprender a rodear e cingir o caso individual de todos os lados.”⁶⁷⁴ Para ele, a primeira preparação para a espiritualidade é “não reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes”, e ser capaz de adiar, de prorrogar a decisão e resistir ao estímulo do impulso, de modo desconfiado, recalitrante.⁶⁷⁵

Se Nietzsche acha vantajoso que as circunstâncias tenham impedido o desenvolvimento excessivamente rápido da consciência, isso não impede que ele critique as pretensões do consciencialismo. Os erros humanos também são úteis, mas continuam erros. Nesse sentido, uma das razões para que ele considere a restrição do desenvolvimento da consciência uma vantagem está no âmbito da intensificação do poder através do próprio erro. O argumento é o de que a unilateralidade e os erros da consciência também foram historicamente instrumentos de afirmação da vontade de potência. Isso significa que a verdade por trás do erro é a intensificação através de uma perspectiva, seja ela equívoca ou não. Tal modo de pensar desloca o critério de verdade para a força da interpretação, e não para o conteúdo dela, como faria o consciencialista. A força, no caso, esconde-se por trás da interpretação unilateral e de seu sintoma afetivo.

⁶⁷² KSA V, p. 110-1. PCS CC, p. 90.

⁶⁷³ KSA V, p. 305. PCS CC, p. 262.

⁶⁷⁴ KSA V, p. 108. PCS F, p. 60.

⁶⁷⁵ *Idem ibidem*.

No contexto acima mencionado, também a idéia de **tornar a consciência instintiva** é interessante e merece atenção, para pensar através dela a noção de **automatismo perfeito** (*volkommenen Automatismus*), que aparece em seus fragmentos póstumos. Em *Aurora* Nietzsche diz que a **mestria** (*Meisterschaft*) é alcançada quando, “na realização, não se erra nem hesita”.⁶⁷⁶ Esta é uma pista para pensar o que ele diz nos fragmentos da primavera de 1888 acerca da destinação futura da consciência. Escreve que no processo de conjunto (*Gesamtprozeß*) da **adaptação** (*Adaptation*) e **sistematização** (*Systematisation*) a consciência não desempenha (*spielt*) **nenhum** papel (*keine Rolle*).⁶⁷⁷ A consciência é então redimensionada em seu pensamento e aparece como um **efeito** ou como uma **superfície** especular em relação ao psiquismo inconsciente: “A vida inteira seria possível sem que ela, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento”.⁶⁷⁸ O filósofo sugere que o Eu, ou “unidade de consciência”, não acompanha necessariamente nossas representações, pois “também nossa vida de pensamento, sentimento, vontade” não dependem de nossa consciência. Esta atua “em papel secundário”, é quase “indiferente, supérflua, destinada quem sabe a desaparecer, e a tomar-lhe o lugar um automatismo perfeito,”⁶⁷⁹ cuja metáfora pode ser, por exemplo, a dança: “poder dançar (*Tanzkönnen*) com os pés, com os conceitos, com as palavras”.⁶⁸⁰ Se a tomada de consciência é um problema do nosso estilo de adaptação, que também é visto como uma consequência da necessidade de comunicação, ela não diz respeito à “existência individual do homem, mas apenas àquilo que nele é da natureza de comunidade e de rebanho; que também, como se segue disso, somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou.”⁶⁸¹ Isso significa, de acordo com Giacóia (2006), que a força e o grau de refinamento da consciência se determinam “em proporção com a força e o refinamento da capacidade de comunicação.”⁶⁸²

Em Nietzsche, o conceito de “gênio da espécie” (*Genius der Gattung*) que dá título ao aforismo, adquire um sentido histórico vinculado ao modo como a consciência procede, utilizando uma linguagem de signos, para fazer sua auto-análise. Por mais que a consciência seja aguçada no sentido de compreender a própria individualidade, não pode

⁶⁷⁶ *Idem*, 537, p. 306. PCS F, p. 263.

⁶⁷⁷ KSA XIII, 14 [144], p. 329.

⁶⁷⁸ KSA III, *Vom „Genius der Gattung“*. OIN, p. 216.

⁶⁷⁹ *Idem ibidem*.

⁶⁸⁰ KSA V, p. 110. PCS F (modif.), p. 61.

⁶⁸¹ KSA III, p. 591. OIN, p. 216.

⁶⁸² GIACÓIA JR., O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 33.

fazer mais do que utilizar para isso a perspectiva e a linguagem que caracterizam o rebanho ao qual se refere a sua utilidade. Um utilitarismo que pode ser enganoso, quem sabe uma estupidez, talvez “a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos”.⁶⁸³

Em consonância com isso, é preciso ressaltar que no fragmento póstumo citado anteriormente sobre o “automatismo perfeito”, é pressuposta a adaptação e a sistematização de dados, cujo sentido é impor regularidade e formas ao caos.⁶⁸⁴ A sistematização é uma função psíquica inconsciente que impõe à consciência seus parâmetros de avaliação, sejam quais forem as justificativas apresentadas subjetivamente para fundamentar o que o inconsciente literalmente pensou.

A força interna de sentido tende a expressar a **repetição de estados anteriores de satisfação**, que são valorizados não apenas pelo modo ou grau de satisfação obtidos, mas também pelo fato de serem facilitados no ambiente social, não importa o quão equivocados possam estar em suas interpretações dos chamados fatos da vida. Essa facilitação se dá através da linguagem e confere poder às formas valorizadas. A aptidão e a necessidade de comunicação revelam a função da consciência. Aquele que é o mais necessitado dos seres é também o mais carente de comunicação. Através dessa ampliada capacidade de formar sentido produziu-se um imenso excedente, “como que uma fortuna que pouco a pouco se acumulou”,⁶⁸⁵ e nos proporcionou tal plenitude de forças, que supera a perspectiva da indigência e nos permite gastar e dissipar tal patrimônio para além da utilidade. No entanto, o excesso também representa uma perigosa acentuação de perspectivas hegemônicas que dominam a cultura, especialmente no que se refere à história dos conceitos e das técnicas. A acentuação e aprofundamento histórico formam **unidades de sentido** cada vez mais densas e canônicas.

Tal imposição de valores de percepção não se dá a partir da expectativa de causalidade, que para ele é um mero efeito e também uma “falsificação utilitária” (*nützlichen Fälschung*).⁶⁸⁶ Sob a racionalidade das formas manifesta-se a vontade de potência, que organiza inconscientemente o olhar subjetivo: “A finalidade (*Finalität*) na razão (*Vernunft*) é um efeito (*Wirkung*), não uma causa (*Ursache*)”.⁶⁸⁷

No entanto, a crença na causalidade é uma necessidade psicológica humana, que está ligada à “impossibilidade de representar um acontecer sem intenções”

⁶⁸³ KSA III, p. 593. OIN, p. 218.

⁶⁸⁴ KSA XIII, 14 [152], p. 333.

⁶⁸⁵ KSA III, p. 591. OIN, p. 216.

⁶⁸⁶ KSA XIII, 14 [153], p. 336.

⁶⁸⁷ *Idem*, 14 [152], p. 333.

(*Unvorstellbarkeit eines Geschehens ohne Absichten*).⁶⁸⁸ A intencionalidade é associada à necessidade de ter por verdadeiro, o que não diz nada sobre a verdade ou falsidade da crença, mas resulta objetivamente na falsificação dos dados da consciência. Nietzsche entende que a falsificação inconsciente da finalidade distorce irremediavelmente a suposta causa percebida, tingida pelas cores do interesse. Tal intenção refere-se sempre ao apoderar-se ou ao repelir de uma coisa: isso é tudo o que de fato compreendemos. Ou seja, a verdade, longe de ser uma conquista do intelecto consciente, é uma estrutura de designação, e, por outro lado, um problema de natureza fisiológica e inconsciente.

Grosso modo, disso decorre que a consciência e a percepção a ela vinculada poderiam ser reduzidas, por hipótese, a uma função automática ou reflexa sem a necessidade de mediação da linguagem como a conhecemos e da função reflexiva. Desde que essa conformação da vontade de potência fosse perfeitamente adaptada ao caos e à necessidade, como o é em muitos casos na natureza, ou no caso do metabolismo vegetativo do organismo humano.

Nesse sentido qual seria a real importância da incrível variedade de alvos dos impulsos, isto é, das variações qualitativas da vontade de potência? Não seria o aumento de poder dos próprios impulsos? Considerando a hipótese do automatismo perfeito, isso não parece contrariar a equiparação feita por ele do **impulso à potência** (*Trieb nach Macht*) com a **liberdade** (*Freiheit*)?⁶⁸⁹ Desse ponto de vista não parece haver uma dupla ironia? Tanto no sentido de evidenciar a animalidade constituinte de nosso ser mais íntimo, em contraste com a tese do primado do impulso racional como, por outro lado, de evidenciar também que o ser humano é não apenas um animal, mas também um “**animal ainda não determinado**” (*noch nicht festgestellte Thier*),⁶⁹⁰ e por isso o seu constante vir-a-ser? Além disso, um animal pretensioso, que pretende fazer de seus esquemas uma verdade eterna à qual seu destino está ligado?

Ou seja, a **angústia** ligada à nossa **inadaptabilidade**, à **finitude** e à **transitoriedade**, parece não ser condizente com o automatismo perfeito designado no fragmento, a não ser no sentido de certa nostalgia do instinto, com seus alvos estritos e unívocos. Parece mais uma provocação do filósofo em relação ao valor dado em geral à consciência e à racionalidade, simples instrumentos que, ao final, não nos colocam em uma condição muito diferente daquela que rege a vida de outros animais.

⁶⁸⁸ KSA XII, 2 [83], p. 103.

⁶⁸⁹ *Idem*, 1 [33], p. 18.

⁶⁹⁰ KSA V, p. 81.

A comparação entre a nossa importância no contexto da natureza e, por exemplo, a das formigas, aparece no aforismo 14 de *O andarilho e sua sombra*: “Talvez uma formiga, numa floresta, imagine ser a finalidade e a intenção (*Ziel und Absicht*) da existência da floresta, de forma tão intensa como fazemos ao espontaneamente ligar o fim da humanidade ao fim do planeta.”⁶⁹¹ Ao final da história da humanidade se encontra apenas a urna funerária do último homem e coveiro em seu “luminoso túmulo flutuante” (*leuchtenden und schwebenden Grabhügel*).⁶⁹² Para a humanidade “não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacraína não podem, no final de sua ‘trajetória terrestre’ alcançar o parentesco divino e a eternidade. O tornar-se arrasta atrás de si o haver sido”.⁶⁹³

O homem é visto, nesses dois aforismos, como um comediante⁶⁹⁴ que pretende que seu principal instrumento adaptativo, o intelecto, torne-se a prova de sua origem divina e da necessidade de conservação da própria humanidade.

A crítica da confusão do intelecto que toma a finalidade como critério de verdade, o leva diretamente ao perspectivismo, mas também a um intuicionismo baseado nas possibilidades do inconsciente.⁶⁹⁵ Para ele, o **alvo** (*Ziel*) do impulso não é uma causa primária. Esta é identificada no acúmulo de estímulos e no *Drang* do impulso: “A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma, para algum fim”.⁶⁹⁶ Já a outra causa é considerada insignificante, uma espécie de ajuste do intelecto que visa tanto proporcionar um alvo para o impulso, quanto justificá-lo momentaneamente, e integrá-lo à ordem consciente. O *quantum* irrompe rumo à satisfação de uma maneira ou de outra, e a circunstância depende da ocasional conjunção entre essa necessidade primária que ele compara a um **barril de pólvora** (*Pulvertonne*), e seu **fósforo** (*Streichholz*), a causa percebida ou, dito de outro modo, o objeto fortuito, porém satisfatório.

Müller-Lauter (1997) se depara com essa questão que abrange tanto o problema do perspectivismo, quanto o problema da especificação do alvo como efetividade da vontade de potência e o resolve à sua maneira. Segundo o comentador, se o critério de verdade, para Nietzsche, não é a perspectiva consciente adotada, mas sim a **intensificação do poder**

⁶⁹¹ KSA II, p. 549. PCS B, p. 172.

⁶⁹² *Idem ibidem*. Uma variação dessa tradução poderia ser: “túmulo suspenso e luminoso”.

⁶⁹³ KSA III, p. 54. PCS C, p. 44.

⁶⁹⁴ KSA II, p. 548. PCS B, p. 171. Nesse aforismo Nietzsche chama o ser humano de “comediante” (*Komödiant*) e considera cômico que nos enxerguemos como a finalidade (*Zweck*) da existência do mundo.

⁶⁹⁵ KSA III, p. 607. PCS C, p. 262.

⁶⁹⁶ *Idem ibidem*.

(*Machtsteigerung*), fica clara a **interpenetrabilidade** (*Ausdeutbarkeit*) do mundo. Toda interpretação (*Ausdeutung*) é posta à prova como sintoma de crescimento e declínio. Toda explicação (*Deutung*) que sirva à intensificação do poder é “mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida”.⁶⁹⁷

Essa abordagem é coerente com a crítica de Nietzsche à natureza do impulso de conservação conforme os fragmentos póstumos. A consciência e os impulsos a ela ligados não são originários: “Os fisiólogos (*Physiologen*) deveriam refletir antes de por o impulso de conservação (*Erhaltungstrieb*) como impulso cardinal (*kardinalen Trieb*) dos seres orgânicos (*organischen Wesen*)”. Sobretudo, “algo vivente quer *deixar sair* sua força (*seine Kraft auslassen*): a ‘conservação’ é só uma das consequências disto. — Cuidado com os princípios teleológicos supérfluos (*überflüssigen*)! E entre eles está inteiro o conceito de ‘impulso de conservação’.”⁶⁹⁸

Tal impulso se torna dominante em função de que os esquematismos da razão são tomados como verdades e, deste modo, servem à vontade de potência. Em sua hegemonia, a razão quer se conservar, colocar-se como a instância suprema de valor em geral e, mais ainda, com poderes criadores sobre a “realidade”.

Ao fundo, no entanto, no psiquismo inconsciente, permanece a luta e uma determinada configuração de forças, na qual esse e todos os outros impulsos continuam se hostilizando entre si, submetendo-se, ou se ligando uns aos outros sinteticamente. Na superfície, no entanto, a aparente calma. O amansamento da superfície psíquica se trata, em geral, de uma acomodação frente ao caos, um efeito hipnótico,⁶⁹⁹ que atua como **censura** (eis o mecanismo do recalque) e esfriamento sobre o conjunto das forças e impulsos (*Kräfte und Triebe*). Para ele é necessário se libertar desse jugo unilateral, primeiro identificado à afirmação da vida e depois, pelo seu predomínio excessivo, à morte, para que seja também novamente liberada a potência e com isso, surjam novas possibilidades e direções.⁷⁰⁰

Ao contrário de um impulso que domina sempre, impulsos que se alternam no poder de acordo com a configuração momentânea da totalidade dos impulsos e com as possibilidades de satisfação. Com isto, a hierarquia é preservada como disposição de forças: “Os impulsos dominantes (*herrschenden Triebe*) querem *ser considerados também*

⁶⁹⁷ MULLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 126-7.

⁶⁹⁸ KSA XII, 2 [63], p. 89.

⁶⁹⁹ KSA XII, 6 [7], p. 236.

⁷⁰⁰ KSA XII, 7 [5], p. 274.

como instâncias supremas de valor (*höchste Werth-Instanzen*) em geral, e mais ainda, como poderes criadores e dirigentes (*schöpferische und regierende Gewalten*)”. Para Nietzsche parece evidente que esses impulsos ou bem “se hostilizam (*gegenseitig*) entre si ou se submetem (quem sabe se liguem também sinteticamente) ou bem se alternam (*wechseln*) no domínio”. No entanto, “seu profundo antagonismo é tão grande que quando todos querem sua satisfação, deve-se pensar em um homem de profunda *mediocridade* (*tiefer Mittelmäßigkeit*).”⁷⁰¹ Nesse sentido, existem simultaneamente a necessidade de liberação de forças e a de aprofundar perspectivas para florescer um estado de coisas produtivo. É um limite tenso e que deve assim permanecer.

Um dos mecanismos naturais do psiquismo para permitir a variação e com isso a satisfação de tendências excluídas da subjetividade, é a **ruptura da unidade de propósitos da consciência no momento preciso da ação**.⁷⁰² Os propósitos inconscientes recalçados tomam a consciência de assalto: “Assim fazemos justamente o que é insensato (*Unvernünftige*), por uma espécie de teimosa magnanimidade (*trotziger Grossherzigkeit*) que todo afeto (*Affect*) traz consigo”.⁷⁰³ Submetidos à censura, só resta aos afetos inconscientes irromperem subitamente — no instante em que o propósito deveria ser executado — e tomarem o poder, ainda que provisoriamente, de um só golpe, insubmissos e como que “envergonhados” da oposição que a racionalidade de nossos projetos sensatos (*vernünftige Entwürfe*) lhes faz. Desse modo, o grupo de afetos sistematizados em torno da consciência precisa abrir espaço para a irrupção dessas formas de expressão que contrariam seus propósitos.⁷⁰⁴

Nietzsche se pergunta se a noção de um automatismo não adviria justamente da possibilidade de aprofundamento de um esquematismo, enquanto, pelo contrário, a liberação da vontade de poder em sua miríade de impulso possibilitaria a tendência contrária. Através dela os impulsos até então condenados a um estado de semi-escavidão poderiam ganhar a vida e adquirir poder, destituindo de sua posição suprema o impulso à verdade, retirando-lhe a sua autoridade teleológica, que até agora teria funcionado, segundo o filósofo, para o enrijecimento do homem, para a sua mortificação.⁷⁰⁵

Retirar o poder de um impulso ou grupo de impulsos dominantes como os ligados à racionalidade resulta em uma reflexão que supõe o afeto dirigindo os alvos da razão, seja

⁷⁰¹ KSA XII, 7 [3], p. 257.

⁷⁰² WWV, E., SW II, p.259. Nietzsche retoma as teses de *Sobre o primado da Vontade na autoconsciência*.

⁷⁰³ KSA II, p. 407.

⁷⁰⁴ *Idem ibidem*.

⁷⁰⁵ KSA XII, 7 [6], p. 277-8.

na rigidez da meta última ou na fluidez do que busca o sempre melhor nas metas parciais. Conforme um célebre aforismo de *Humano, demasiado humano*, intitulado “O andarilho” (*Der Wanderer*), quem chegou “ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho — embora não como viajante em direção a um alvo último: pois este não há.”⁷⁰⁶

Ao final, quando Nietzsche pensa acerca das raízes inconscientes da racionalidade, percebe a variedade dos alvos como destinos sempre não-necessários do impulso, enquanto o alvo unívoco aparece como erro de avaliação da consciência e sintoma de decadência, na medida em que o predomínio de um único impulso ou de um único alvo de impulso traz consigo a unilateralidade da consciência e a estagnação das forças.

8. O campo do inconsciente

A partir do que foi dito acima, conclui-se que o problema do inconsciente como campo originário do psiquismo, o vínculo com a linguagem, os mecanismos de censura, a impotência da consciência frente à força dos impulsos e outros temas freudianos aparecem tratados na obra de Nietzsche. O que resta talvez polêmico entre eles é precisamente a questão da vontade de potência como impulso fundamental, a partir do qual os impulsos afirmadores e negadores se desenvolvem.

Mas será que o filósofo chega a pensar o impulso como uma estrutura, dividindo-o em partes como faz Freud? É certo que o caráter eminentemente aforismático da filosofia madura de Nietzsche coloca-nos um obstáculo. Quanto aos *Fragmentos póstumos* esse problema se acentua, e demanda do pesquisador uma certa paciência ao montar as peças de um pensamento que é avesso a tais tentativas de sistematização, devido ao modo como Nietzsche encara o problema da verdade e do perspectivismo das opiniões sobre os fatos da vida. O que em Freud parece melhor sistematizado ao longo da obra, em Nietzsche aparece de modo mais fragmentário, mas, ao final, pelo visto, segue o mesmo princípio de organização.

9. Corpo como fonte

⁷⁰⁶ KSA II, p. 362.

Em Nietzsche a fonte dos impulsos é o próprio organismo atuante, muito embora a sua visão do corpo seja precisamente inversa à de Schopenhauer do ponto de vista da interpretação dos valores que correspondem à descoberta desse corpo como fonte dos impulsos: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido — e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria”.⁷⁰⁷ Para Nietzsche, os fisiólogos e os filósofos de seu tempo acreditavam que a consciência mais clara, isto é, o pensar mais lógico, o intelecto mais frio, resultaria em uma ordem psíquica superior. Nietzsche, pelo contrário, questiona esse valor “ignóbil” (*unvornehm*),⁷⁰⁸ na medida em que tal perspectiva pressupõe o **empobrecimento** das relações do organismo com as possibilidades da experiência. Nisso, consiste com a teoria psicanalítica, especialmente a que trata da neurose obsessiva, na qual a sobrevalorização e erotização dos processos de pensamento, por conta de um recalque da sexualidade, inibem a ação motora rumo aos objetos reais, restando à consciência andar em círculos na trilha de sintomas que substituem os desejos e aludem à sua realização involuntária e distorcida.⁷⁰⁹

Nietzsche escreve, por outro lado, que a consciência mais superficial involuntariamente permite a ação de um impulso mais profundo, que a guia, conectado e integrado ao íntimo de nossa natureza orgânica, que funciona em um registro totalmente diferente da tentativa de controle da natureza a que a consciência unilateral se propõe, duplamente desconectada: 1) de seus alvos mais íntimos, que são temidos; 2) do próprio mundo exterior, tão desvalorizado e empobrecido de sentido quanto o próprio corpo.

Nietzsche propõe então que a noção de valor, que em seu modo de ver aparece monstruosamente distorcida pelas construções do intelecto frio, seja redimensionada: para ele, o que importa é “medir o valor segundo a **amplitude** da utilidade (*Weite der Nützlichkeit*)”.⁷¹⁰ Desse modo, é vedado à consciência legislar sobre o as necessidades do corpo, restringindo-as à mera conservação do organismo, por negação do próprio corpo e do mundo no qual ele se insere. Tal atitude se justificou historicamente apenas como meio de impor nossa humanidade à natureza e aos “animais selvagens”. Mas, de um ponto de vista mais amplo, a racionalidade é uma solução que implicou no afastamento gradual das fontes da vida. Nietzsche não recusa o erro da supervalorização da consciência, mas, pelo

⁷⁰⁷ KSA V, p. 39. ZAR, p. 60

⁷⁰⁸ *Idem*, p. 109. PCS F, p. 60.

⁷⁰⁹ SA VII, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, p. 31.

⁷¹⁰ KSA XII, 5 [68], p. 210.

contrário, antevê uma utilidade para esse poder alcançado pela humanidade, que significa uma espécie de **correção de rota** da utilização da racionalidade: “**Pode-se utilizar este poder para seguir formando-se livremente a si mesmo: a vontade de potência como auto-elevação** (*Selbsterhöhung*) e **fortalecimento** (*Verstärkung*)”.⁷¹¹ Essa é a visão das possibilidades do intelecto em uma cultura aristocrática que aparece também em *Nascimento da Tragédia*, no *Zaratustra*, na *Genealogia da Moral* e no *Crepúsculo dos Ídolos*. É tratada de diversas maneiras, mas sempre gira em torno de uma possibilidade de intensificação de poder. Além disso, visa a **superação** das condições anteriores de existência — senão não haveria motivo para Nietzsche estabelecer uma crítica à consciência em seus moldes atuais.

Ressalte-se que a aparente frieza do intelecto não é uma ausência de vontade, pois a **passividade** é vista por ele como uma **resistência**, como **reatividade**. Literalmente, o sentido de tal resistência é “estar refreado no movimento adiante”.⁷¹² Na *Genealogia* percebe-se claramente o quanto a passividade é, na verdade, uma **forma de atividade invertida**. Por um lado uma **agressão** que se volta contra o próprio sujeito impedido de atuar livremente, e por outro um **ressentimento** que resulta na desvalorização do próprio atuar. Para o filósofo, a expressão “interiorização do homem” traduz a situação em que os “instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro”. Os instintos de liberdade do selvagem são domesticados e se voltam “contra o homem mesmo”. A “má consciência” que resulta desse amansamento civilizatório faz surgir no mundo um homem que se fere a si mesmo, lançando-se contra as barras da própria jaula, tornado carente e angustiado.⁷¹³

Em oposição a isto, “**ativo**” significa para ele “tender à potência”. A conservação do organismo e a satisfação dos impulsos são vistas como uma derivação da tendência a “tudo querer incluir em si”.⁷¹⁴ Isso é exatamente o que concebe Freud acerca do impulso de vida. E, mantendo a mesma lógica freudiana (na verdade seria melhor dizer o oposto), o problema da procriação, que na verdade é o problema da alternância entre vida e morte, é descrito da seguinte maneira: a geração “é apenas derivada”, originariamente, ali “onde uma vontade não consegue organizar tudo o que é apropriado” para a sua expressão, “entra

⁷¹¹ KSA XII, 5 [63], p. 208.

⁷¹² KSA XII, 5 [64], p. 209.

⁷¹³ KSA V, p. 322.

⁷¹⁴ *Idem ibidem*.

em ação uma contravontade, que empreende a separação, um novo centro de organização, depois de uma luta com a vontade originária.”⁷¹⁵

Desse modo, vida e morte acabam se tornando expressões de uma luta e de uma reorganização das forças naturais que jogam livremente no campo do mundo e dos organismos. É pela especialização que chegamos, de acordo com esse modo de ver as coisas, ao modo reprodutivo e à alternância entre vida e morte. Por outro lado, a especialização resulta, em certo ponto da trajetória da vontade, na sobrevalorização do intelecto o que faz com que a vida se volte contra si mesma. É, no fundo, uma espécie de remontagem da metafísica schopenhauereana no campo fenomênico, eliminando dela aquilo que Nietzsche considera a sua falta de sentido histórico e a desvalorização do “mundo fenomênico”. Nietzsche se coloca em oposição ao niilismo chamado por ele de **reativo**, e contrapõe a este um niilismo **ativo** — uma reação contra a estratégia estritamente apolínea⁷¹⁶ que para ele caracteriza o caminho da civilização de Sócrates até a sua época. Essa questão será retomada no capítulo final, mas já é mencionada aqui como crucial para os autores que estudamos: o valor da vida, o valor do indivíduo, e o valor da civilização e da cultura — e as chaves para isso são o **corpo** e a **linguagem**.

Em Nietzsche, o corpo e as suas possibilidades são vistos como um valor mais alto que o dado pelos homens de “coração carnal” ao “espírito”. Tal visão do corpo deve ocupar um lugar essencial na hierarquia de valores dos homens sensíveis, ao contrário dos “sensualistas”, dentre os quais estão os **negadores do corpo**: “A força (*Kraft*) e o poder (*Macht*) dos sentidos — isto é o mais essencial em uma pessoa bem formada (*wohlgerathenen*) e total (*ganzen*): primeiro tem que estar dado o ‘animal’ magnífico — que importa se não toda a ‘humanização’!”⁷¹⁷ Para ele, o sentido da maturidade e da auto-superação passa pelo livre acesso à própria potência. Sobre os negadores do corpo, os

⁷¹⁵ KSA XII, 5 [64], p. 209.

⁷¹⁶ MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*, p.235. A atitude paranóica de grupos humanos frente ao estranho impede a percepção da diversidade. Também produz aquilo que Nietzsche considerava uma anomalia, isto é, a inversão de papéis entre o inconsciente e a consciência, entre a instância formativa, que encadeava a ação recíproca dos impulsos dionisíaco e apolíneo, e a instância analítica, vinculada à consciência racional e ao elemento apolíneo (essa a atitude básica vinculada ao recalque do dionisíaco na cultura). Encontra-se em Moura uma passagem que explicita o sentido da filosofia de Nietzsche como um colocar em jogo novas variáveis com o intuito de revigorar o jogo civilizatório da humanidade: “Fazer da razão o tirano, como preconizava o domesticador Sócrates, significava neutralizar a resistência interior, eliminar a possibilidade mesma da disputa, pôr fim à disputa e superação de si. “Civilizar”, enquanto estratégia exclusivamente apolínea, é impedir uma verdadeira criação. Ao contrário, a cultura, enquanto **disciplina dos instintos, que os mantém na perpétua disputa e superação de si, é a fórmula da criação**. Era isso o “querer helênico”: a multiplicidade anárquica dos instintos era sempre disciplinada, Dionísio era inseparável de Apolo.

⁷¹⁷ KSA XII, 5 [34], p. 196.

antípodas do “animal magnífico”, há uma célebre passagem do *Zaratustra*: “Mesmo em vossa estultice e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio. Eu vos digo: é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida. Não consegue mais o que quer acima de tudo: — **criar para além de si.**” Para Nietzsche esse é o secreto fundamento de toda atividade humana: “ Isto ele quer acima de tudo; é o seu fêrvido anseio. Mas achou que, agora, era tarde demais para isso; — e, assim, o vosso próprio ser quer perecer, ó desprezadores da vida”.

A impossibilidade de criar para além de nós mesmos nos torna, involuntariamente, caluniadores do corpo e da vida: “Há uma inconsciente inveja (*ungewusster Neid*) no vesgo olhar (*scheelen Blick*) de vosso desprezo”.⁷¹⁸ Não há como fazer dessa calúnia uma ponte para a superação das condições humanas, pois ela nega o corpo, que é o fundamento da espiritualidade, e não seu oposto: negar o corpo é que é, para ele, sensualismo. O corpo é a fonte dos impulsos que realizam sua espiritualidade através dos objetos sensíveis e abstratos: “o corpo criador criou o espírito (*Geist*) como [uma] mão da sua vontade” (*eine Hand seines Willens*).⁷¹⁹

10. O fator quantitativo como acúmulo de estímulos

Em *A Gaia ciência*, Nietzsche estabelece a diferenciação entre a **causa do agir** (*Ursache des Handelns*) e a **causa do agir de tal e tal modo** (*Ursache des So- und So-Handelns*): “A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada (*ein Quantum von aufgestauter Kraft*), esperando ser utilizada de alguma forma, com algum fim”.⁷²⁰ Já a causa do agir específico é fortuita, “geralmente um simples acaso”, que desencadeia o ato de satisfação, isto é, o prazer de descarga. A segunda causa é um motivo arbitrário e indiferente, se comparado ao “*quantum* de energia que urge”. A primeira causa é uma força motriz (*treibende Kraft*), enquanto a segunda é um simples pretexto.

O instinto mais íntimo (*innerster Instinkt*) não é o já relacionado ao objeto, mas “o de seu *quantum* de força (*Quantums Macht*)”,⁷²¹ que busca encontrar satisfação no objeto. A própria fisiologia do impulso é o originário deste processo incessante, que não tem dia e

⁷¹⁸ KSA IV, p. 41. ZAR, p. 61.

⁷¹⁹ *Idem ibidem*.

⁷²⁰ KSA III, p. 607 PCS C, p. 262.

⁷²¹ KSA XII, 10 [82], p. 505.

nem noite. Fundamentalmente, a vida é vista como uma tensão constante. Toda tensão, por sua vez, visa se descarregar através de uma ação de qualquer tipo.

Um *quantum* de poder (*Matchquantum*) é definido pelo efeito (*Wirkung*) que produz e pelo efeito ao qual resiste, tal efeito é sempre uma vontade de violação (*Wille zur Vergewaltigung*), um querer-poder (*Matchwillen*), e de defender-se de violações. O *quantum* de vontade de poder expressa o caráter “que não pode ser suprimido” da ordem mecânica ou natural, “sem que se suprima essa ordem mesma”.⁷²² Assim Nietzsche resolve o problema daquilo que chama de ficção do sujeito e da causa. Eles são mera **semiótica** (*bloße Semiotik*)⁷²³ e não designam nada de real. Por exemplo, a mecânica como teoria do movimento “é já uma tradução”, um artigo de fé, assim como os conceitos de unidade e sujeito: “Nossa concepção de Eu não garante nada em favor de uma unidade real”. Ao fundo das definições e de nosso processo civilizatório e de pensamento restam apenas *quanta* de força atuando entre si. Tal relação é pré-conceitual e, portanto, inconsciente. Nesse sentido, somos *agidos* por nossos impulsos.

A história da cultura, sob o manto da aspiração à felicidade, oculta uma saga na qual o ser humano converteu-se em “senhor das forças naturais, senhor da sua própria selvageria (*Wildheit*) e devassidão (*Zügellosigkeit*): Os desejos (*Begierden*) terão aprendido a obedecer, a serem úteis” (*haben nützlich*).⁷²⁴ Nesse sentido, a inteligência, a clareza, a dureza consigo mesmo e a lógica, por exemplo, a dialética socrática, são armas contra “a selvageria dos impulsos” (*Wildheit der Triebe*).⁷²⁵ O perigo do livre curso dos impulsos primitivos foi contido pela inteligência, mas para isso certos impulsos foram alçados ao papel de tiranos. Esse é o sentido do recalque e também, segundo Nietzsche, o sentido das alucinações auditivas de Sócrates, que seria controlado por um demônio inibidor. Nietzsche admira-se com a monogamia da moral em Sócrates. Conclui que também ela serviu à vida em uma situação de emergência, em uma situação de decadência e dissolução da cultura, na qual Sócrates foi o médico, e sua filosofia o remédio.⁷²⁶

Desse modo, a nossa força ganhou direção através do erro, foi domesticada,⁷²⁷ e por isso o erro foi útil para o aumento e controle do poder: “O ser humano, em comparação

⁷²² KSA XIII, 14 [79], p. 259.

⁷²³ *Idem*, p. 258.

⁷²⁴ KSA XIII, 11 [111], p. 52.

⁷²⁵ *Idem*, 14 [92], p. 269.

⁷²⁶ *Idem ibidem*.

⁷²⁷ KSA XIII, 14 [133], p. 315.

com um pré-humano, representa um enorme *quantum* de poder — não um *plus* de felicidade”.⁷²⁸

Nietzsche desloca a questão da satisfação como busca da felicidade, problema subjetivo e relacionado ao campo da linguagem consciente, para uma realidade mais íntima, na qual o radical é a fisiologia do impulso: “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, senão um *pathos*; é o fato mais elementar, e somente a partir dele resulta um devir, um produzir efeitos.”⁷²⁹ Nesse sentido, se reduzirmos todos os movimentos e contramovimentos civilizatórios à sua essência, restam apenas *quanta* dinâmicos em sua relação de tensão com outros *quanta* dinâmicos, isto é, a relação consiste em **produzir efeitos uns sobre os outros**.⁷³⁰

Ao fundo de palavras como “civilização”, “humanização” e “progresso” efetua-se um “tremendo processo fisiológico, que não para de avançar”.⁷³¹ Apesar de sua determinação no âmbito da cultura, da homogeneização de valores e escravidão sutil, representam apenas uma organização inconsciente de forças, e, apesar de palavras como “democracia” e “socialismo”, referem-se, no fundo, a instituições involuntárias “para o cultivo de tiranos”.⁷³² Isso mostra a dependência da consciência e da racionalidade de formas inconscientes de organização das forças psíquicas.

O resultado desse movimento imperioso é a organização restritiva do poder, sequiosa de domínio: “Suas necessidades (*Bedürfnisse*) e faculdades (*Vermögen*) são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo o que vive, cresce e se multiplica”. A força que tem o psiquismo de apropriar-se do que lhe é diverso e estranho, “manifesta-se num forte pendor (*starken Hange*) a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório”.⁷³³ Tal tendência fundamental “arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de ‘mundo exterior’.”⁷³⁴ Ao utilizar as aspas, Nietzsche sugere uma sutil ironia em relação a uma possibilidade de separação do conceito de mundo exterior em relação ao mundo do sujeito. Se não bastasse a forma de apropriação que dispõe o real de acordo com critérios inconscientes e exclui de sua ordem tudo o que não interessa, há também o aspecto criativo do processo: A vontade de potência atua como

⁷²⁸ KSA XIII, 11 [111], p. 52.

⁷²⁹ KSA XIII, 14 [79], p. 259.

⁷³⁰ KSA XIII, 14 [79], p. 259.

⁷³¹ KSA V, p. 182 . Tradução PCS D, p. 150.

⁷³² *Idem ibidem*.

⁷³³ *Idem*, p. 167. PCS D., p. 136.

⁷³⁴ *Idem ibidem*.

artista e transfiguradora de formas, incessantemente buscando a aparência e a superfície, inventando esse mundo percebido.

Desse modo, a vontade de potência incorpora novas experiências, enquadra coisas novas em velhas concepções, pois é preciso **digeri-las** — o psiquismo se assemelha desse ponto de vista, a um estômago. Tudo isso permite o **crescimento** da força, ou antes, “a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada”.⁷³⁵ O acúmulo da sensação de força determina o *quantum* de prazer.

O direcionar-se da força que busca seu aumento é determinado pelo acúmulo inerente à atividade do sistema psíquico e instaura a sua necessidade aparente frente à consciência e à racionalidade. Para isso colabora também a própria oposição à força, pois a contenção parcial também ajuda a direcioná-la; tal oposição à descarga do impulso pode assumir várias formas práticas: tornar-se inconsciente de algo, deixar-se iludir, desviar o olhar, ou mesmo a “invisibilidade” do objeto, que traduz a impossibilidade de perceber aquilo que não se quer ou para o que não se tenha palavras, e, portanto, não possa ser enquadrado nas velhas tábuas da lei da consciência e da razão: Ao serviço de uma mesma vontade “se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer não”.⁷³⁶

Tal aspecto da vontade de potência equivale, fisicamente, a um aumento de pressão rumo a uma configuração de forças, a um direcionamento, um tomar rumo aos objetos. Essa necessidade de expansão direcionada é característica do regime de alimentação dos impulsos. Ela permite a formação de unidades cada vez maiores, seja dentro de um único caminho, como é comum, seja tateando em busca de novos rumos e interpretações do inevitável acontecer. Nesse sentido, “o fim é um epifenômeno (*Begleiterscheinung*) na série de alterações das forças atuantes (*wirkender Kräfte*) que provocam a ação conforme um fim”.⁷³⁷

Não há, nessa concepção, uma variação quantitativa da força interna ao sistema psíquico: as quantidades são fixas. Mas, ocorre um direcionamento da totalidade da força que a potencializa rumo a algo, que melhor a determina. Desse modo, não é possível, por exemplo, aumentar a inteligência de uma pessoa do ponto de vista quantitativo, mas proporcionar-lhe linguagem, isto é, fins e meios cada vez mais estritos e especificados, que

⁷³⁵ *Idem ibidem.*

⁷³⁶ *Idem ibidem.*

⁷³⁷ KSA XII, 7 [1], p. 248.

melhor expressem esse extraordinário potencial criativo do psiquismo. A imagem que nos chega à consciência funciona como um sistema de referências, como orientação a respeito da finalidade. Desse modo, a finalidade consciente não é uma causa, mas um sintoma ilusório do acontecer determinado, que em si mesmo já é resultante do sentido inconsciente da ação. Quer dizer, a consciência é atravessada por esse sentido inconsciente e não pode fazer mais do que estabelecer uma espécie de justificação ideativa e limitada da ação.

11. O ímpeto atuante

Decorre disso que a vontade de potência é a **unidade** à qual tudo pode ser reduzido, posto que é a expressão mais forte de todos os impulsos e a que **dirige todo o desenvolvimento orgânico**. Logo, todas as nossas estimativas de valor e necessidades antiquíssimas ligadas à história dos organismos e recentes ligadas à história humana e individual resultam do vínculo direto com as perspectivas de expressão da vontade de poder.

Todas as funções orgânicas, assim como a consciência e a racionalidade, correspondem a formas desse impulso diretivo e, portanto, universal. Nietzsche escreve em suas anotações íntimas: “O homem não é só um indivíduo, mas uma totalidade orgânica (*Gesamt-organisches*) que continua vivendo em uma determinada linha (*in Einer bestimmten Linie*). Com o fato de que o homem subsista fica demonstrado que uma espécie de interpretação (ainda que em contínua construção) também terá subsistido, de que o sistema de interpretação (*System der Interpretation*) não terá variado”.⁷³⁸ Aqui, evidencia-se a hipótese, condicional é verdade, mas consistente com a perspectiva da adaptação da vontade de potência como ele a formula tanto nos escritos íntimos quanto na obra publicada, de que o orgânico, a fonte, **determina** o psíquico. Com isso, impõe também o comportamento ativo do organismo e os alvos psíquicos correspondentes à atividade, não importa o grau de complexidade do determinado organismo.

Para Nietzsche, é crucial, nesse sentido, perguntar-se **por que toda atividade está unida a um prazer**: “Porque existia previamente um impedimento, uma pressão (*Druck*)? Ou mais adequadamente porque todo adequar é um superar, um apoderar-se, e provoca um *aumento do sentimento do poder*?”⁷³⁹ No âmbito da consciência humana o filósofo vai

⁷³⁸ KSA XII, 7 [2], p. 251.

⁷³⁹ *Idem*, p. 252

avançar ainda um pouco nessa seara e dizer que o prazer acompanha o pensar não apenas pelo sentimento de poder, mas também pelo prazer de criar e da contemplação do que é criado, “porque toda atividade chega à consciência como consciência de uma ‘obra’.”⁷⁴⁰ A profundidade da criatividade e da análise do valor, não apenas estético, mas também prático e moral, está conectada diretamente à vida do impulso como atividade rumo à potência e, conseqüentemente, à satisfação.

Essa função diretiva não corresponde a uma organização no sentido consciente, mas a uma pressão (*Druck*), a um ímpeto (*Drang*) em comércio incessante com a consciência, em busca de representações e objetos reais às quais se conecta por necessidade e também por luxo e excesso. Essa necessidade não está ligada simplesmente à conservação, como já foi visto, mas ao aumento ou diminuição de potência interna ao sistema psíquico através das suas formas de expressão mais ou menos compatíveis, e que por isso mesmo são mais ou menos viáveis à finalidade do sistema.

12. Alvo como satisfação: a dieta do impulso

Os impulsos não são diretamente acessíveis e por isso a noção histórica de autoconhecimento como conhecimento dos estados conscientes é limitada à superfície psíquica. Segundo Nietzsche, a consciência só pode viver em sua própria teia (*Netze*), conforme a bela imagem de *Aurora*,⁷⁴¹ o que resulta na ignorância acerca do próprio inconsciente:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e o refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros.⁷⁴²

Não há como medir exatamente essa totalidade com suas cargas de intensidade e aspectos qualitativos predominantes a cada momento. É nesse ponto que intervém uma

⁷⁴⁰ *Idem ibidem*.

⁷⁴¹ KSA III, p. 110. PCS CC, p. 90.

⁷⁴² *Idem*, p. 111. PCS CC, p. 91.

imagem bastante curiosa da vida e da “dieta” do impulso: “Cada instante de nossa vida faz alguns dos **braços de pólipo** de nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante.”⁷⁴³ Os meios de alimentação dos impulsos são “distribuídos com **mão cega**, sem saber quem passa fome e quem está saciado”.⁷⁴⁴

As vicissitudes do conjunto dos impulsos são, portanto, determinadas pela casual alimentação das partes, e, por isso, “o pólipo crescido será algo tão casual como foi seu desenvolvimento”. Expresso de modo mais claro, Nietzsche supõe que quando um impulso se acha num ponto “em que **deseja satisfação** — ou **exercício de sua força**, ou **desafogo** dela, ou **preenchimento de um vazio** — é tudo linguagem figurada —: ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins, se o indivíduo corre, descansa, lê, irrita-se, luta, fala ou exulta, **o impulso como que tateia**, em sua sede, todo estado em que se acha ele, e, se ali nada encontra para si em geral, tem de esperar e continuar sedento”.⁷⁴⁵

Essa imagem do impulso como predador sedento em busca de satisfação expõe uma peculiaridade que vai além do simples acúmulo e necessidade de descarga. Ela expõe uma atividade inconsciente constante de **avaliação e expectativa**, e, além disso, uma hierarquia íntima, pois a qualquer hora existirão os impulsos mal-alimentados, que vivem na periferia do poder, e simultaneamente, os impulsos e grupos de impulsos dominantes e bem-alimentados, que obtêm satisfação direta.

A ênfase na alimentação dos impulsos guarda relação direta com as relações deles com a consciência, tanto em relação àqueles impulsos que formam o Eu como unidade fisiopsicológica, quanto em relação àqueles que se satisfazem de forma indireta ou defletida, ou mesmo não se satisfazem e definham: “Alguns dias ou meses de não-satisfação (*Nicht-Befriedigung*) e ele murcha, como uma planta sem chuva. Essa crueldade do acaso (*Grausamkeit des Zufalls*) talvez saltasse aos olhos de maneira ainda mais viva se todos os impulsos fossem radicais como a fome, que não se satisfaz com *comida sonhada* (*träumter Speise*)”.⁷⁴⁶

A rigor, a diferença entre impulsos radicais que exigem satisfação direta e outros que podem ser satisfeitos de modo alucinatório, levam Nietzsche ao âmago da interpretação dos sonhos. Para ele, os impulsos eletivos, sobretudo os assim chamados morais, fazem justamente isso: procuram a satisfação onde a encontram, seja num sonho

⁷⁴³ *Idem*, p. 112.

⁷⁴⁴ *Idem ibidem*.

⁷⁴⁵ *Idem ibidem*.

⁷⁴⁶ *Idem ibidem*.

ou através de outros impulsos. Isso é extraordinário, pois simultaneamente nos dá um painel do modo de atividade do inconsciente e, em contrapartida, estabelece a organicidade da crítica dos valores: A sua conjectura é a de que “nossos **sonhos** têm o valor e o sentido de, até certo grau, *compensar* (*compensieren*) a casual ausência de ‘alimentação’ durante o dia.”⁷⁴⁷

O sonho surge no meio do aforismo que trata do “regime” dos impulsos como um meio de **satisfação alucinatória de desejos**, como um **alvo sublimado** do impulso:

Por que o sonho de ontem foi pleno de ternura e lágrimas, o de anteontem foi brincalhão e exuberante, um anterior foi aventureiro e de uma busca sombria e constante? Por que razão nesse desfruto belezas indescritíveis da música, por que paio no ar e vôo naquele outro, com o enlevo de uma águia, em direção a picos distantes? Tais criações que dão margem e desafogo aos nossos impulsos de ternura, de humor, de aventura, ou a nosso anseio de música e montanhas — cada qual terá a mão seus próprios exemplos mais notáveis —: são interpretações de nossos estímulos nervosos (*Nervenreize*) durante o sono, interpretações *muito livres*, muito arbitrárias, do movimento do sangue e das vísceras, da pressão do braço e das cobertas, dos sons do sino da torre, dos cata-ventos dos notívagos, e outras coisas assim.⁷⁴⁸

Também interessante é o modo como o filósofo sublinha em seguida que esse **conteúdo manifesto do sonho**, que se apóia em eventos cotidianos e pode não se alterar muito ao longo das noites, serve a cada vez a um impulso diferente: “Outro impulso quis satisfazer-se (*sich befriedigen*), ocupar-se, exercitar-se, reanimar-se, desafogar-se”. Cada um deles pode se servir do mesmo conteúdo manifesto e se satisfazer alucinatoriamente, com toda a liberdade de interpretação, desenfreada e inventiva. Os impulsos na vida de vigília, apesar de não terem tal liberdade de interpretação característica da vida que sonha, igualmente nada fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades estabelecem o regime causal. Com isso há toda uma arbitrariedade em nossa racionalidade, pois ela também é regulada pelo desejo: “Não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta”. Todo produto da consciência resulta de “imagens (*Bilder*) e fantasias (*Phantasien*) sobre um **processo fisiológico** de nós desconhecido (*unbekanntem physiologischen Vorgang*)”.⁷⁴⁹

A cada incidente da vida um impulso toma a frente e o vivencia: “Por que exatamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto. (...) O que são, então, nossas vivências (*Erlebnisse*)? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se

⁷⁴⁷ *Idem ibidem. PCS CC, p. 92.*

⁷⁴⁸ *Idem ibidem.*

⁷⁴⁹ *Idem ibidem. PCS CC, p. 93.*

acha! Ou deveríamos dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar? (*Erleben ist ein Erdichten?*)”⁷⁵⁰

Nietzsche não está apenas dizendo que a percepção não alcança o real, que a realidade é apenas fantasmática, mas, além disso, está dizendo que se trata de um processo criativo, no qual se confunde a voz ativa e a passiva: somos criados por esse processo e a nossa visão dele é um erro gramatical baseado na noção de sujeito consciente. Na verdade, a essência de toda essa atividade se passa abaixo do limiar da consciência e temos acesso a ela apenas por uma tradução imperfeita.

13. O objeto não-necessário

O barco da consciência segue a corrente dos impulsos e o objeto não é força motriz, mas sim uma especial e determinada eleição, da qual depende a expressão da vontade de potência. Para o filósofo, **não existe Vontade de potência sem objeto**. Só é possível pensá-la como *quantum* de força motora já com certas qualidades, isto é, com conteúdo especialmente determinado. Em Nietzsche, pode-se falar tanto de um conteúdo de experiência direta ou concreta, quanto também de uma forma indireta e abstrata de se relacionar com os objetos possíveis através da linguagem. Formas não-excludentes, pois a linguagem pode tanto valorizar, apoiar, como rechaçar ou recobrir de equívocos uma experiência concreta de satisfação.

É uma mesma vontade de potência que se determina em muitas formas, isto é, em muitos impulsos. Ou seja, é um impulso ao poder o que determina que todo e qualquer impulso vise hegemonia sobre os outros e necessite de objetos para se afirmar e enraizar no inconsciente, no Eu e no mundo.⁷⁵¹

Nietzsche escreve que “não há nenhum querer, senão apenas um querer - algo”.⁷⁵² Na opinião dele, **o fenômeno secundário é inseparável do primário**: “Não se deve separar a meta situando-a fora do estado”. Isso fica claro no complemento que ele faz: “Aquele estado geral de tensão, graças ao qual uma força trata de descarregar-se — **não é um querer**”. A suposição de um sujeito do querer é, como já dissemos, um preconceito filosófico baseado nas noções de sujeito e predicado.

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 114.

⁷⁵¹ KSA XII, 1 [30], p. 17.

⁷⁵² KSA XIII, 11 [114], p. 54.

Se o impulso exige o objeto, este, no entanto, é uma determinação não-necessária. No quarto livro de *A Gaia Ciência*, existe um aforismo ⁷⁵³ que trata dessa questão, ainda que de modo metafórico, aproveitando-se da semelhança entre os vocábulos “*Wille*” (vontade) e “*Welle*” (onda): “Com que avidez esta onda se aproxima, **como se** houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias”. Após seguir nessa descrição do ímpeto natural, Nietzsche estabelece uma comparação entre a “vontade” da onda e a nossa: “Assim vivem as ondas — assim vivemos nós, seres que têm vontade!” A semelhança entre o apetite insaciável das ondas e a vida dos impulsos, esses “belos monstros” (*schönen Unthiere*), adquire um aspecto sublime: “Eu as conheço, a vocês e seu segredo, eu conheço a sua estirpe (*Geschlecht*)! Vocês e eu somos da mesma estirpe! — vocês e eu, nós temos o mesmo segredo (*Geheimniss*)!”. Apesar de todas as variações que o impulso humano permite, ele, como a onda, ainda se baseia nesse funcionamento ao mesmo tempo básico, espetacular e assustador, de uma força natural irrefreável, que não segue lei nenhuma propriamente, mas se apropria de todas as “leis” que lhe confirmam a possibilidade de exercer efeitos com a mesma exuberância impetuosa da onda. A comparação é ainda mais perfeita, pois alude simultaneamente ao aspecto cíclico do acúmulo e descarga de sua potência, exatamente como as ondas que se sucedem umas às outras. Cada onda é a primeira e a última, cada objeto se impõe apenas como alvo provisório, necessariamente ilusório, mas fundamental para permitir a descarga do afeto.

Partindo dessa analogia entre onda e vontade, podemos avançar no conhecimento do objeto, não da perspectiva da consciência, mas da atividade cíclica dos impulsos, cuja referência básica para a consciência está dada nas relações de prazer desprazer.

14. Prazer e desprazer, meta e alvos do conjunto dos impulsos

Para Nietzsche, a vontade de poder só pode exteriorizar-se mediante resistências (*Widerstande*), ela busca o que lhe resiste. Para exemplificar o quanto isto é universal em sua opinião, ele utiliza a imagem de um ser primitivo: “esta é a tendência originária (*ursprüngliche Tendenz*) do protoplasma quando estende pseudópodos e tateia ao seu redor”. ⁷⁵⁴ Nesse sentido, a **apropriação** (*Aneignung*) e a **incorporação** (*Einverleibung*)

⁷⁵³ KSA III, p. 546. PCS C, p. 209.

⁷⁵⁴ KSA XII, 9 [151], p. 424.

são, sobretudo, “um querer **subjugar**” (*Überwältigen-wollen*).⁷⁵⁵ Nietzsche percebe o triunfo da força e do excesso onde outros só vêem a tibia necessidade de conservação.

Nesse sentido, a intenção humana (e na filosofia são criticados diretamente hedonistas, utilitaristas e eudemonistas) de abolir o sofrimento — isto é o que o filósofo chama de “felicidade à inglesa” — parece a Nietzsche uma diminuição do ser humano:

A disciplina (*Zucht*) do sofrer, do grande sofrer — não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultivava a força, seu temor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza — não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?
756

Não se trata de buscar o sofrimento, mas de uma compreensão de que a ação pressupõe a resistência, e de que, além disso, prazer (*Lust*) e sofrimento (*Leid*) são parâmetros secundários, que tem apenas valor de orientação e referência para os estados conscientes. É nessa mesma direção que ele diferencia **alvo** (*Ziel*) e **finalidade** (*Ende*).

O alvo é a satisfação, e isto resulta do processo inconsciente que pressupõe prazer e dor como **estados concomitantes**, resistência ao ímpeto e superação da resistência, enquanto a finalidade é um problema do processo consciente em relação a um objeto determinado. Este é secundário e não origina o desejo que o supõe como alvo de satisfação. A ilusão da consciência e da racionalidade se sustenta na necessidade de formar um conceito da realidade, para melhor afirmar a potência da vontade. Uma consequência indesejada desse processo é que ele torna o psiquismo consciente ingênuo em relação à sua raiz fisiológica. Desconhece sua origem e função como efeito da economia fisiopsicológica, e como aspecto da hierarquia e da “dieta” dos impulsos. Ou seja, origina-se de um processo inconsciente. A noção de **finalidade** que subjaz ao método perceptivo da consciência é um simples sintoma (*Begleiterscheinung*)⁷⁵⁷ “da série (*Reihe*) de alterações (*Veränderungen*) das forças atuantes (*wirkender Kräfte*) que provocam a ação conforme um fim”.⁷⁵⁸ O Eu se relaciona apenas à percepção dos objetos possíveis, o que oculta a situação íntima e a amplitude das forças do conjunto do psiquismo.

⁷⁵⁵ *Idem ibidem*.

⁷⁵⁶ KSA V, p. 160-1. PCS D, p. 131. A palavra *Zucht* teria sido mais adequadamente traduzida pelo vocábulo “arte”, no sentido medieval de uma mestria e de um artesanato, cultivo de si mesmo, ou “*autosuperação*”. Talvez por isso mesmo, o tradutor tenha preferido a palavra disciplina, que, no entanto, retira do texto esse aspecto de criação inventiva de si mesmo e lhe impõe involuntariamente um caráter de rigidez militar ou de matéria recebida nos bancos escolares, que parece contrária ao espírito da filosofia nietzschiana.

⁷⁵⁷ O termo se refere ao sintoma como “fenômeno concomitante” ou como “consequência” de outra coisa.

⁷⁵⁸ KSA XII, 7 [1], p. 248.

Fins e meios designam uma “indescritível indeterminação”⁷⁵⁹ que, como preceitos, como vontades, podem efetivamente predominar e comandar. Mas, isso implica na existência de um sistema subjacente de apoio, formado por inúmeros impulsos obedientes, e educados na determinação. O objetivo desse esforço coletivo é substituir a indeterminação do efetivo por amostras e quantidades fixas que estreitam as relações em torno de sentidos, para melhor dominar a profusão de fenômenos e chegarmos à finalidade consciente e às percepções a ela relacionadas (sujeito e mundo externo, por exemplo).

Certos aspectos do acontecer “interno” e “externo” são escolhidos para participar do processo consciente, isto é, são favorecidos em detrimento de outros. A maioria dos impulsos e “percepções exteriores” possíveis fica à margem desse mundo percebido, formando um processo inconsciente de avaliações e interpretações. O fim e o meio são interpretações em que se sobressaem traços hierarquizados numa aparente causalidade, os quais dependem inteiramente da hierarquia entre os impulsos, e da sua condição de acesso direto ou indireto ao objeto. Todo o sistema psíquico funciona conjuntamente, seus impulsos constantemente atuando em jogos de facilitações e resistências mútuas.

Uma das consequências disso é que prazer e dor são índices enganosos, pois, como em Freud, a consciência pode perceber o prazer reclamado pelo impulso inconsciente como **desprazer psíquico**, devido ao seu compromisso com a supremacia de certos valores culturais. Estes drenam as forças do indivíduo, colocando-o frente a determinados alvos anteriormente facilitados e tornados frequentes. Mas, por outro lado, certas formas de satisfação podem ser muito complexas de obter ou, como é frequente, serem inaceitáveis. Isto resulta numa grande dificuldade de percepção desses afetos, e, conseqüentemente, em desprazer psíquico, o que determina a sua exclusão do processo consciente.

Em *O andarilho e sua sombra*, num aforismo chamado “Os erros fundamentais”, Nietzsche sugere que apenas a partir de duas condições ilusórias ocorrem prazer ou desprazer psíquico: ou quando se acredita na “*igualdade* de certos fatos”, ou quando se acredita na “*liberdade do arbítrio*”.⁷⁶⁰ No primeiro caso, trata-se da comparação e equiparação arbitrárias, estabelecidas pelos padrões da memória acessível à consciência. No segundo caso, quando faz ou pensa que poderia ter feito ou deixado de fazer algo. Dessas duas condições equivocadas se extrai prazer e desprazer psíquico (*seelische Lust/Unlust*).

⁷⁵⁹ *Idem ibidem*.

⁷⁶⁰ KSA II, p. 547. PCS B, p. 170.

É da situação de perene ignorância frente às dificuldades da consciência e da racionalidade que surge o sentimento básico de poder da consciência, que concebe o homem como um “superanimal” (*Ueberthier*), um “quase-deus” (*Fast-Gott*), que supõe o “impensável como inexistente” (*Nichthinwegzudenkende*).⁷⁶¹ Em suma, uma forma equivocada de “apreender os fatos” a partir do modo seletivo como os objetos de percepção e satisfação são recepcionados na consciência. O problema não está tanto na seletividade, mas na pretensão de completude e na suposição das causas e efeitos a partir da consciência.

O prazer pressupõe pequenos impedimentos e sentimentos de desprazer, desde que não sejam excessivos. Nietzsche define o bem-estar como um sentimento de poder que se desencadeia frente a ligeiras resistências, pois, no conjunto do organismo, ocorre uma contínua superação de impedimentos. Esse sentimento de triunfo das forças orgânicas chega à consciência como sentimento global, como alegria, como liberdade. Inversamente, se os impedimentos superam a potência do sistema psíquico ou do organismo, não há sentimento de poder e, portanto, sente-se desprazer. Prazer e desprazer são vistos, de fato, como entrelaçados. Caso se queira “diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor” (*Schmerzlosigkeit*), então se deve “abater e diminuir também a capacidade para a alegria” (*Fähigkeit zur Freude*).⁷⁶²

Por outro lado, o filósofo não os vê como causa de reações ou como condições prévias à reação, portanto, não seria por isso que se faz ou se deixa de fazer algo, mas para atender às necessidades inconscientes dos impulsos: Em muitas circunstâncias, a pessoa busca o que a faz sofrer e evita o prazer, enquanto o pressuposto lógico seria o contrário.

Visto de modo mais abrangente, tudo o que chega a ser consciente é um fenômeno derivado, uma conclusão — e não causa nada. A crença no prazer e na dor como causas revela a intenção de enganar-se de maneira útil.⁷⁶³

Desse modo, o centro da consciência não coincide com o centro fisiológico do psiquismo, o que coloca o fenômeno do corpo como o mais rico em determinações. Para Nietzsche, esse imenso desconhecido representado pela conexão do psiquismo com o orgânico, deve fazer com que nos guardemos de decidir sobre o **significado último** do corpo (*Leib*). Nesse sentido, o **erro capital** dos psicólogos é considerar a **representação**

⁷⁶¹ *Idem*, p. 548. PCS B., p. 171.

⁷⁶² KSA III, p. 384.

⁷⁶³ KSA XIII, 14 [152], p.335.

indistinta (*undeutliche Vorstellung*) como uma espécie inferior de representação em relação àquela que lhes parece clara.

Pelo contrário, aquilo que se afasta de nossa consciência e por isso se torna obscuro, pode, em si, ser perfeitamente claro: “O tornar-se obscuro” (*Dunkel*) é simplesmente “uma questão da perspectiva da consciência” (*Sache der Bewußtseins-Perspektive*), da “ótica da consciência” (*Bewußtseins-Optik*), e não necessariamente uma característica inerente ao afeto ou ao objeto representados.⁷⁶⁴

Disso decorrem todas as vicissitudes dos alvos dos impulsos. Se o equívoco é inerente à parcialidade, tudo o que se atribui ao objeto como suas qualidades, e às ações enquanto seus motivos, dizem respeito apenas ao ponto de vista unilateral da consciência. Desse modo, o que está sendo realmente satisfeito por esse objeto é algo suspenso entre os motivos alegados e a necessidade inconsciente que está em jogo através dos valores e das estimativas de valor que resultam nos alvos dos impulsos.

15. A Vontade de potência como princípio de funcionamento: “Supera a ti próprio!”

Procurou-se expor aqui a íntima relação entre vontade de potência e impulso como fenomenologia inconsciente, dotados de uma gramática, de uma forma, de inúmeras perspectivas de abordagem dos problemas, em relação às quais a consciência busca meios de enlaçar e reduzir a pluralidade desconcertante a um esquema eficaz e manejável.

Nietzsche aborda as relações entre inconsciente e consciente não apenas como qualidades psíquicas, mas também como instâncias concomitantes. Causas e efeitos são vistos como fenômenos interpretativos, muitas vezes simultâneos, sem direitos conclusivos sobre uma possível verdade diagnóstica inerente ao conjunto do psiquismo. Resulta que apenas a vontade de potência tem, a cada vez, autoridade.

O critério de verdade passa a ser o predomínio da interpretação e não o respeito a supostas leis, sejam elas morais, físicas ou químicas. É justamente a noção de **predomínio** como critério de verdade que simultaneamente permite o desenvolvimento da vontade de potência, e por outro lado impede o apropriar-se definitivo de uma única perspectiva de leitura do mundo como critério universal de verdade.

⁷⁶⁴ KSA XII, 5 [55], p. 205.

Segundo Müller-Lauter (1997), o único critério “para a verdade de uma exposição da efetividade consiste se e em que medida ela está em condições de se impor contra outras ex-posições”.⁷⁶⁵ Se outros ideais relacionados a outras vontades de potência se contrapõem aos ideais hegemônicos, isto já é próprio da maneira como os impulsos se articulam no inconsciente.

Desse ponto de vista, o filósofo vê um nexos e um vínculo entre as noções de vontade de potência e os conceitos de saúde e doença, sejam eles índices de adequação cultural ou fisiopsicológica. A divisão econômica, quantitativa, entre poderes, depende da força relativa entre as partes do organismo fisiopsicológico; do mesmo modo ocorre na relação do organismo com o mundo. É desse conflito de interesses internos e externos — sempre critérios e estimativas: eu, outro, bom, mau, útil, inútil... — que surge a tendência à hegemonia de um impulso ou grupo de impulsos.⁷⁶⁶

A **grande saúde**, nesse caso, é um novo fim e um novo meio que lhe corresponde em meio à mutação dos valores, isto é, uma nova saúde, mais forte, “mais engenhosa”, “mais tenaz”, “mais temerária”, algo que “constantemente se conquista ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão!...”.⁷⁶⁷

Aqueles que “têm sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios” e ao invés de buscar apenas a manutenção do sistema de forças hegemônicas, interrogam novas possibilidades de existência, Nietzsche chama de “**argonautas do ideal**”. São “conquistadores, exploradores do ideal, artistas, santos e legisladores, sábios”. Podemos talvez incluir nessa categoria os analisados da psicanálise, “mais corajosos talvez do que prudentes”, e, contudo, “perigosamente sádios”, “sempre sádios outra vez”. Apesar de sofridos, tais argonautas serão insaciáveis como o é a própria vontade de potência. Terão diante de si terras inexploradas, e novos ideais, em novos mundos, abundantes de coisas belas e estranhas, ricos de perigos a serem enfrentados.

Desse modo, ao invés de conservação de velhos ideais, importa colocar diante de si a nova perspectiva, a nova interpretação e, sobretudo, a nova experiência. Desse modo, também os fortes e destemidos precisam romper com a crença de que estariam submetidos a leis naturais, sejam estas físicas, químicas ou morais. É nesse contexto que Müller-Lauter escreve que os futuros filósofos necessitam da perspectiva, e também da amplitude de conteúdo que permite a intensificação do poder sem a rigidez da verdade unívoca. A

⁷⁶⁵ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 131.

⁷⁶⁶ GASSER, R. *Nietzsche und Freud*, p. 630.

⁷⁶⁷ KSA III, p. 635. OIN, p. 223.

interpretação desses filósofos deverá “explicar a efetividade em sua totalidade, assim como em suas particularizações, para não permanecer aquém das explicações gerais já dadas”. Eles não se submetem à tradição simplesmente por não considerá-la mais seriamente. As “novas tábuas” têm de desmascarar as velhas explicações como interpretações do mundo que não sabem que o são, e por isso “não entrevêm a essência do interpretar”.⁷⁶⁸

Nada impede que, para isso, porém, a nova perspectiva “possa se servir de uma outra interpretação como de um instrumento, na medida em que esta é útil para a intensificação do poder”.⁷⁶⁹

Por isso, o conselho dado ao médico por Zaratustra é o seguinte: “Médico, ajuda a ti próprio (*hilf dir selber*): assim ajudas também a teu doente (*deinem Kranken*). Seja esta a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio”.⁷⁷⁰ Tal médico precisa sempre de novo se superar a si mesmo, pois somente onde há existência há também vontade, como está dito também no *Zaratustra*: “Mas não há vontade de vida, e sim — assim vos ensino— vontade de potência! Muito, para o vivente, é estimado mais alto do que o próprio viver; mas na própria estimativa fala — a vontade de potência!” Ou seja, é o próprio de todo impulso específico a vontade de potência, e é próprio dessa vontade estimar valores: “Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis poder, ó estimadores de valores (*Werthschätzenden*); e esse é vosso amor escondido e o esplendor, estremecimento e transbordamento de vossas almas”.⁷⁷¹ O refinamento dos alvos de impulsos é um dos caminhos da superação dentro de uma perspectiva que, ao final, deverá também ela própria ser superada e tornada supérflua pela ascensão de um novo poder, que trará consigo uma nova saúde, e com ela, novas formas destruir e criar.

Quarto capítulo – A propriedade fundamental do impulso

1. Impulso, metapsicologia e filosofia

Em que o entendimento das semelhanças e diferenças entre a metapsicologia de Freud e as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche ajuda a esclarecer o conceito psicanalítico de impulso? A tentativa de responder a esta pergunta foi a preocupação

⁷⁶⁸ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 131.

⁷⁶⁹ *Idem ibidem*.

⁷⁷⁰ KSA IV, p. 100. OIN, p. 233.

⁷⁷¹ *Idem*, p. 149. OIN, p. 239.

dominante dos capítulos anteriores e nos levou a uma leitura da articulação do conceito na perspectiva de cada um deles.

A noção é sistematizada por Freud e é em torno dessa sistematização que se constrói a maior parte do trabalho teórico e clínico do Psicanalista vienense ao longo de mais de vinte anos. Porém, apesar do esforço de esclarecimento que se observa em suas duas teorias do impulso, percebemos que a metapsicologia guarda uma necessária face obscura, pois uma parte do conceito de impulso não é positivada, talvez devido à sua própria natureza. Em muitos casos, apenas crescem os problemas e a obscuridade, como no caso da inclusão do impulso de morte na segunda dualidade concebida por Freud. Para resolver problemas acumulados, cria-se um problema maior ainda.

Por um lado, os impulsos são conectados ao orgânico e por outro, só conhecemos os seus representantes psíquicos conscientes. Estes representam um fenômeno secundário e também a face algo ilusória de um fenômeno mais complexo. Nesse sentido, Freud faz muitas perguntas e nem sempre obtém respostas que lhe pareçam satisfatórias. Por exemplo, o que mantém a teimosa independência dos impulsos parciais e sua tendência regressiva quando é impedido o curso de seu desenvolvimento? O que os faz se ligarem espontaneamente em torno de certas representações? Qual o vínculo que os leva ao seu funcionamento sintético ou condensado, e por que essas conexões são às vezes tão arbitrárias e deslocadas de suas representações apropriadas, realizando sua satisfação de modo defletido, sendo, portanto, aparentemente desvinculadas de seus alvos e objetos originais?

A dificuldade teórica ligada à obscuridade do conceito é o que lhe confere a plasticidade ao longo da obra, mas também é o que questiona a sua validade e necessidade entre os detratores. Com isso, o conjunto das teorias apresenta um caráter parcialmente hipotético, ainda que tais hipóteses partam da observação direta dos fenômenos clínicos. Com o passar dos anos, Freud é praticamente lançado ao campo especulativo, como ele o denomina. Isto ocorre porque a complexidade do psiquismo humano e do problema do inconsciente exige não apenas reformulações de hipóteses prévias, mas também respostas a problemas não previstos nas primeiras obras. Como, por exemplo, a questão da natureza parcialmente inconsciente do Eu, as questões do narcisismo e da destrutividade, e a tendência regressiva dos impulsos. Tais dificuldades exigem do Psicanalista uma construção de hipóteses de trabalho que articulam a observação clínica direta ao pensamento filosófico.

Certamente não estamos falando aqui da aproximação em relação ao pensamento filosófico frequentemente criticado por Freud como consciencialista, racionalista e dogmático, mesmo porque os capítulos anteriores expuseram fontes mais adequadas e favoráveis à aproximação. Os autores em relação aos quais ele apresenta extensa afinidade são aqueles que o antecederam na descoberta do inconsciente descrito como uma pluralidade de impulsos que conferem caráter ao psíquico e que são responsáveis pelo direcionamento da consciência racional e moral. Autores que fizeram perguntas semelhantes e forneceram respostas que, em conjunto com as de Freud, proporcionam uma imagem mais abrangente do conceito de impulso. Se este não perde em obscuridade, certamente ganha em riqueza.

Em Schopenhauer e Nietzsche o conceito não adquire tamanha envergadura como na metapsicologia, pois não é tratado como um conceito fundamental, ainda que apareça de modo recorrente como uma chave que permite a caracterização do funcionamento psíquico, que se dá a partir de um ímpeto constante ligado ao organismo. Tal ímpeto, em Schopenhauer, está baseado na carência, enquanto em Nietzsche está baseado na abundância.

A recorrência do conceito em ambas as obras expõe que os seus autores visualizaram a necessidade de uma explicação imanente do psiquismo, essencialmente diferente daquelas baseadas nos conceitos de alma e instinto, que são flagrantemente dominadas por uma ordem racionalista e consciencialista. Ambas as concepções, pelo contrário, em consonância com Freud, expõem os aspectos psíquicos inconscientes e as suas conexões com o fenômeno orgânico e sua natureza desejante.

É devido a esta situação da noção de impulso nos desenvolvimentos dos dois autores que suas obras podem ser estudadas e interpretadas por um viés psicológico.⁷⁷²

⁷⁷² De fato, não pretendemos com isso tomar essas filosofias como ensaios de uma futura psicanálise, pois, como dissemos na introdução, e como fica claro ao longo dos capítulos, cada obra tem suas próprias destinações. Do mesmo modo, não nos parece adequado, inversamente, tratar a psicanálise fundamentada no **método clínico** como uma filosofia. Mas isso não impede que os autores estudados, cada qual com suas próprias preocupações e especificidades, articulem questões extraordinariamente semelhantes. SAFATLE, na apresentação do livro *A filosofia após Freud* (2008, p. 10), expõe a mesma preocupação em preservar a autonomia dos campos do saber que se articulam: “Não se trata aqui de ignorar sistematicamente a autonomização da legitimidade das esferas do saber na época atual e de propor alguma espécie de imperialismo filosófico no qual a filosofia teria sempre a última palavra a dizer a respeito dos desenvolvimentos dos campos empíricos de pesquisas. Nem se trata por outro lado, de dissolver o estatuto autônomo do discurso filosófico”. Para o autor, “talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias”.

Especialmente o papel que o corpo em sua conexão com a linguagem adquire nessas filosofias expõe a utilização do impulso como operador conceitual. O impulso expõe tanto o sentido da autodiscórdia da Vontade em Schopenhauer, quanto também proporciona estofo à noção de vontade de potência em Nietzsche. Ele permite meios de acesso à integralidade dos fenômenos psíquicos por intermédio da conexão entre o desejo e seus alvos.

Em ambos os autores o impulso fornece um nexos ao psiquismo, através da concepção de uma ordem inconsciente e outra consciente, que funcionam em conjunto e são reguladas automaticamente em função do regime de alimentação dos impulsos. Como consequência disso, o funcionamento primário do psiquismo inconsciente resulta nos fenômenos de superfície que surgem secundariamente e formam o horizonte da problemática consciência racional. Nesse caso, tanto em um autor como em outro, o “livre-arbítrio” é questionado. O Eu consciente passa a ter limitações que o destituem do papel de agente e o transformam em “agido”. Do papel de senhor, passa ao papel de servo, o que é determinado pela preponderância do inconsciente na imposição das ações e reações supostamente conscientes. Ao mundo psíquico consciente resta o papel de fornecer objetos para o inconsciente exercer seu poder dentro de uma implacável ordem causal. As análises e justificativas racionais para as ações específicas querem unificar e pacificar a mente consciente em relação aos poderes desiguais dos múltiplos impulsos inconscientes, cada qual impondo a sua dose de parcialidade às decisões do indivíduo.

Se o conceito de impulso permite a conexão do psíquico ao orgânico através da limitação da ordem racional aos fenômenos de superfície, como foi dito acima, proporciona também uma visão coerente da natureza como um ímpeto incessante que quer se afirmar em cada situação fenomênica. Os fenômenos inteligentes são o último resultado dessa cadeia natural, em relação à qual o fenômeno mais básico seria aquele baseado no conceito de força. Essa é uma esfera importante para o debate entre Nietzsche, Schopenhauer e Freud, mas cujos desdobramentos filosóficos excedem parcialmente o campo específico da psicanálise.

Sem dúvida, apesar do campo fisiopsicológico comum, as diferenças de interpretação subsistem, assim como variam os limites de inserção e operacionalidade do conceito de impulso nas obras. As diferenças mais marcantes são especialmente visíveis no campo da consideração ética e estética do impulso, de seu objetivo e objeto. Precisamente porque o valor da consciência racional é desestabilizado no âmbito das suas descrições

específicas do impulso, as interpretações deslizam para o campo da estética e da moral, sendo destituídas, especialmente em Nietzsche, de necessidade. Isso se dá porque a própria racionalidade foi questionada e, com isto, os conceitos adquirem validade e relevância apenas na medida em que correspondem aproximadamente à observação prática. Um dos desdobramentos possíveis disso é a metapsicologia de Freud, cuja teoria se esforça em corresponder ao sentido da observação clínica psicanalítica.

Em contrapartida, essas duas filosofias pressupõem também uma expectativa de reposicionamento da consciência frente ao conjunto do psiquismo. Schopenhauer e Nietzsche, cada um com as suas próprias preocupações, querem extrair de suas concepções do *Trieb* uma possibilidade de que a consciência adquira aquilo que em geral não tem, isto é, um grau de **autonomia** em relação ao querer, alcançado através de duas distintas formas de superação da servidão intelectual e afetiva.

O sentido da autonomia, em Schopenhauer, pressupõe uma separação entre vontade e intelecto através de um processo sublimatório. O filósofo ensina que a plasticidade do impulso determina em termos gerais as mudanças de alvos e objetos ao longo da experiência de um indivíduo. Isto significa que a progressão temporal da vida cotidiana já implica em inevitável sublimação das **perdas**, ainda que permaneça eminentemente **sexualizada**, a não ser no caso da **conversão** que caracteriza o **ascetismo**, estado no qual a dessexualização se completa.

No entanto, a arte⁷⁷³ aparece como fonte de um tipo de sublimação que o filósofo associa à contemplação desinteressada e que nos tornaria momentaneamente independentes da precariedade ligada à experiência das perdas individuais. Essa segunda forma de sublimação depende, não só na arte, mas também no caso das realizações culturais mais abrangentes, dos variados graus de genialidade possíveis em termos humanos. A experiência da contemplação é semelhante ao estado ascético, pois implica em dessexualização, mas difere deste por ser uma supressão apenas momentânea do querer ligado ao egoísmo individual. Tanto no caso da supressão parcial como no da total, apenas o sujeito do conhecimento permanece atuante, e esse estado é semelhante àquele que encontramos, para usarmos uma linguagem psicanalítica, no período de latência da infância. No grau superior da capacidade intelectual a vontade ilumina a si mesma e se contempla na natureza como aquela máquina enlouquecida de produzir estímulos

⁷⁷³ O conceito de arte é ampliado em Schopenhauer, podendo incluir realizações culturais mais abrangentes, como a própria filosofia.

circulares e que jamais encontrarão satisfação final. Desse modo, apenas o gênio e o asceta atingem uma compreensão profunda do que significa o mundo, em suas faces de Vontade e Representação.

Em Nietzsche, leitor de Schopenhauer, surge uma interpretação diferente. Nessa obra é preconizada uma harmonização das forças em conflito e a sublimação é tratada como um perene refinamento dos alvos e objetos do impulso. Isto já é pressuposto na própria tendência primária descrita anteriormente por Schopenhauer, da qual é agora destituído o caráter de dessexualização que aparece na relação com a arte e com os graus de extrema espiritualidade. A diferença entre os autores está no modo como Nietzsche valoriza o ímpeto vital a partir da aceitação do sofrimento, sem resignar-se a ele, e da consideração do prazer como fenômeno primário ligado ao sentimento de potência. Essa inversão de valores o leva à consideração de que mesmo o gênio e o asceta permanecem máscaras da Vontade de potência, enquanto fenômenos que garantem a sua afirmação e continuidade sob quaisquer condições. Nesse sentido, mesmo a negação é uma afirmação disfarçada. A propriedade fundamental do impulso seria, de acordo com isto, a sua capacidade de sublimação e a retomada da vitalidade e da alegria em outras condições.

Freud, como seria de se esperar, não ficou imune a essas questões, muito pelo contrário. As nuances e as mudanças que o conceito de impulso sofre ao longo dos escritos freudianos refletem não apenas a sua importância crucial como a noção central da metapsicologia, mas expõe também as dúvidas e dificuldades na construção de um modelo teórico adequado para a clínica cotidiana. Tal modelo deve corresponder à complexidade de funcionamento do psiquismo e permitir uma abordagem coerente de seu modo de atuação em relação ao sentido do corpo e das relações de objeto. Nesse caso, a própria razão de ser da psicanálise se encontra na valorização e capacitação do Eu destinado a uma maior autonomia, obtida através da superação do estado de coisas que resulta do processo de recalçamento e implica na sintomatologia neurótica.

No texto escrito em 1926 sob o título de *A questão da análise profana*, é definida a finalidade terapêutica da psicanálise: “Queremos reconstituir o ego (*Ich*), libertá-lo de suas limitações e devolver-lhe o domínio sobre o id (*Es*), que perdeu como consequência de suas repressões passadas. Este e somente este é o objetivo da análise, e toda a nossa técnica se acha orientada para ele”.⁷⁷⁴ A interpretação e a superação das resistências formam um processo que pretende dar instrumentos ao Eu para que este consiga adquirir domínio sobre

⁷⁷⁴ BN III, p. 2924.

os impulsos. À parte a imprecisão de Freud quando fala de restituir ao Eu um domínio que segundo o próprio Psicanalista ele nunca teve, percebe-se claramente o valor dado à conquista de um estado de consciência em que os antigos conflitos ligados ao recalque sejam superados. A partir disso são superadas também as limitações impostas ao processo vital e à sexualidade.

Considerando os autores conjuntamente, o grau máximo de dificuldade dessas três diferentes formulações teóricas do impulso se localiza no âmbito da sexualidade e daquilo que constitui a especificidade do conceito de impulso em relação ao de instinto. Isto é, a possibilidade de deslocamento psíquico entre representações e o que isso significa em termos de atividade psíquica, de comportamento prático e de interação entre indivíduos e grupos sociais.

É possível a dessexualização do investimento ou o que ocorre é o refinamento dos alvos originais dos impulsos? Se esta é uma situação polêmica no interior das obras dos dois filósofos e entre eles, o é também ao longo dos textos de Freud, pois o psiquismo apresenta essa propriedade ou característica de modificar sua forma original de satisfação de desejos e os seus objetos correspondentes. A tentativa do aparelho psíquico é proporcionar caminhos de realização que resultem no menor grau possível de perturbação.

Como o deslocamento psíquico entre representações exige a variação do objeto, tornam-se também variáveis os destinos dos impulsos, que, de acordo com o texto metapsicológico de 1915, podem ser satisfeitos plenamente, recalcados, transformados em seus contrários, retornarem ao próprio Eu do indivíduo ou serem sublimados.

A capacidade de sublimação, variável de indivíduo para indivíduo, adquire relevância nesse processo, e em torno dela Freud procurará respostas sobre as possibilidades do Eu. Desse modo, considerar a superação das condições anteriores de existência envolve, inicialmente, a capacidade de liberar em ações diretas parte da sexualidade reprimida, o que valoriza a experiência mundana, e, de modo complementar, depende da rearticulação dos impulsos através de formas de satisfação sublimadas, pois inevitavelmente a satisfação direta é limitada pelas circunstâncias de vida.

Para o Psicanalista não é considerada possível a “cura” completa, isto é, a ausência de conflitos psíquicos. Mesmo no caso do sucesso parcial a falta nos ronda, por exemplo, através das dificuldades de relacionamento, do envelhecimento e da morte. Em vista disso, é preciso transformar parte dessa energia bruta, que não pode ser vivida na experiência direta, em energia sublimada, o que envolve um processo relativamente isolado, que não se

baseia apenas em aceitação e resignação, mas também num certo gosto pela solidão e pela satisfação obtida em objetos internalizados. Tais objetos são representações psíquicas com valor simbólico e significativo e o melhor exemplo deles são os objetos artísticos.

A diferença entre as características do recalque e da sublimação é controversa em Freud. Isso também reflete e reproduz conflitos entre as posições filosóficas de Schopenhauer e Nietzsche. A mais antiga das teses freudianas parece sugerir que ocorreria uma dessexualização do alvo do impulso. Uma segunda tese, adotada a partir de 1910, deixa mais claro que permanece a finalidade de satisfação sexual, mas transportada para um contexto que supera o recalque e permite a realização de desejos sem a angústia derivada da tentativa de satisfação direta, pois o embate entre forças muito diferentes, psiquismo e cultura, envolve muitas vezes desprazer psíquico à consciência.

Essa relativa ambiguidade da teoria freudiana em relação ao alvo e ao objeto do impulso já é anunciada na filosofia de Schopenhauer, pela maneira como este autor simultaneamente percebe a sexualidade nas menores questões da vida e, por outro lado, faz o elogio do desinteresse e da contemplação. Em Nietzsche, ocorre a crítica da contemplação desinteressada e do ascetismo expostos por Schopenhauer nos Livros II e IV de *O Mundo como Vontade e Representação*. Mas não há, por outro lado, como seria de se esperar nesse caso, um elogio da metafísica da sexualidade presente no Tomo II, muito embora o filósofo da Vontade de Potência adote uma perspectiva semelhante à de Schopenhauer nesse texto. Ou seja, a sexualidade sublimada resulta em linguagem, em cultura e está presente nos afetos mais sutis e aparentemente desprovidos de conotação sexual.

Se o que há de comum entre os três pensadores os destaca em relação à tradição consciencialista, há uma profunda divergência quanto ao problema dos valores ligados à descoberta do inconsciente. Basicamente, eles concordam no papel crucial e no poder inconsciente representado pelos impulsos no conjunto do psiquismo e em seu domínio sobre a consciência, mas o fazem com propósitos bastante diferentes e de certa maneira antagônicos.

Para Schopenhauer, há nessa concepção do impulso como representante psíquico da vontade do organismo uma verdade essencial que predomina sobre a racionalidade, enquanto para Nietzsche tal verdade é alusiva e perspectiva como tudo o mais que se refere à linguagem e ao conhecimento. Para Freud, por sua vez, trata-se de um método e modelo teórico que buscam uma descrição adequada da natureza do psiquismo. Este modelo, na

opinião dele, corre o risco de ser modificado ou superado, muito embora o Psicanalista vienense não o considere uma ilusão. Em *Além do princípio de prazer* (1920), ele se refere explicitamente a isto: “Assim, dada a obscuridade que até hoje envolve a teoria das pulsões (*Trieblehre*), não devemos descartar logo de início novas hipóteses, caso elas nos acenem com perspectivas de maiores esclarecimentos”.⁷⁷⁵

2. O conceito de sublimação em Freud

O que se descreve como impulso sexual mostra ser de uma natureza altamente complexa e sujeita a decompor-se novamente em seus impulsos componentes. Cada impulso amalgamado dessa forma é “inalteravelmente caracterizado por sua **fonte**”,⁷⁷⁶ isto é, pela região ou zona do corpo da qual suas linhas de força se derivam. Tais linhas de força caracterizam o **ímpeto** dos impulsos. Cada um deles possui, ademais, como aspectos distinguíveis, um **objeto** e uma **meta**. A meta ou objetivo do impulso é sempre a descarga acompanhada pela satisfação, mas é capaz de ser convertida de **atividade** para **passividade**, o que seria talvez uma explicação freudiana para o efeito “quietivo” da arte na *Metafísica do belo*.

O **objeto** acha-se menos estreitamente ligado ao ímpeto do que se supôs a princípio em psicanálise; é facilmente trocado por outro e, além disso, um impulso que possuía um objeto externo pode ser voltado para o próprio Eu do sujeito. Os impulsos separados podem permanecer independentes ou — de um modo que Freud considera inexplicável⁷⁷⁷ — combinarem-se e fundirem-se uns com os outros, para realizarem um trabalho em comum. Podem também se substituírem mutuamente e transferirem seu investimento libidinal de uns para os outros, de forma que a satisfação de um determinado impulso pode assumir o lugar da satisfação de outros: “A vicissitude mais importante que um instinto (*Trieb*) pode experimentar parece ser a *sublimação* (*Sublimierung*); aqui, tanto o objeto (*Objekt*) quanto o objetivo (*Ziel*) são modificados; assim, o que originalmente era um instinto (*Trieb*) sexual encontra satisfação em alguma realização que não é mais sexual, mas de uma valoração social ou ética superior.”⁷⁷⁸ Desse modo, através da sublimação, as

⁷⁷⁵ KSA V, p. 262. OP, p. 174. Também em BN, III, p. 2916.

⁷⁷⁶ ESB, XVIII, p. 272.

⁷⁷⁷ Vimos anteriormente que os esforços de Nietzsche estão concentrados na reflexão sobre essa tendência dos impulsos.

⁷⁷⁸ *Idem ibidem*.

atividades que não têm aparentemente nenhuma relação com a sexualidade encontram seu lugar como destinos do impulso sexual.⁷⁷⁹

O verbo **sublimar** (*sublimieren*) empregado por Freud, tem origem no latim *sublimare*, que significa “elevar”; remonta à idade média e aos primórdios da química, e foi empregado por vários predecessores de Freud no ambiente filosófico, dentre eles Nietzsche, Schopenhauer e Novalis.⁷⁸⁰ Novalis, por exemplo, no fragmento 77 de *Pólen* (1798) opõe o “filisteu rústico” ao “sublimado”, e no fragmento 96 diz que “se o mundo é como que um **precipitado** da natureza, o mundo dos deuses é uma sublimação dela”.⁷⁸¹

A metáfora química da sublimação é útil a Freud porque ela opõe o mundo puramente físico ao mundo cultural humano, que tende em casos especiais a uma espécie de sublimação da natureza. Em termos de metapsicologia, refere-se à capacidade de deslocamento dos alvos e objetos de impulso, que não é, porém, esclarecida em detalhes. Em nenhum momento Freud sustenta entrever a inteligibilidade integral dessa característica sublimatória própria e espontânea do impulso, de tal modo que mesmo atualmente os diferentes aspectos do problema “ainda não se combinam para formar um quadro integral”.⁷⁸² A característica mais importante do processo é o **deslocamento** inerente ao próprio impulso, semelhante ao que ocorre em relação aos sintomas neuróticos. Porém, qual a diferença entre o recalque e a sublimação? Esta é apenas uma das formas de retorno do recalcado? Se acompanharmos passo a passo a teoria de Freud, veremos que a dificuldade é constante. Portanto, quando se fala em sublimação na teoria freudiana, fala-se de um conceito relativamente incerto e inconcluso.

O termo surge pela primeira vez no “Manuscrito L”, incorporado à correspondência de 2 de maio de 1897, endereçada ao amigo Fliess. Ali não há uma definição técnica do termo, mas ele aparece duas vezes, já vinculado à noção de sexualidade e, especificamente, às **fantasias históricas**. Freud escreve que as fantasias estão para as coisas ouvidas como os sonhos para as coisas vistas e elas servem à **tendência de refinar as lembranças**, de

⁷⁷⁹ CASTIEL, Sissi V. *Sublimação: Clínica e Metapsicologia*, p. 11.

⁷⁸⁰ Em geral, os psicanalistas tendem a pensar que o conceito de sublimação, assim como o de impulso, do modo como Freud os trata, são originais. No entanto, apresentam-se poucas provas disso. É o caso de FERRAZ (2000, p. 69): “O conceito de sublimação, da maneira como é entendido pela psicanálise, é um conceito original de Freud.” De fato, é difícil falar em termos de originalidade em relação a conceitos que apresentam uma história relacionada a um debate anterior entre autores com opiniões semelhantes. Parece-nos mais que Freud foi um grande sistematizador e se aproveitou muito bem das discussões que proliferaram em seu ambiente cultural. Freud não reivindica exclusividade, mas sim especificidade.

⁷⁸¹ NOVALIS. *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, PP. 81 e 91.

⁷⁸² LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*, p. 638.

sublimá-las.⁷⁸³ Tal referência, apesar de restrita a um simples comentário, mostra que Freud pensa a sublimação tanto como um processo espontâneo e regular do psiquismo como também associado ao retorno do recaiado, o que acentua a influência restritiva da cultura e da moral. As fantasias seriam as sublimações entendidas como descorporificação dos fatos para atender a finalidades protetoras, ou a proteção seria uma consequência do refinamento que afirma e transforma o desejo em qualquer coisa mais sutil e adaptada aos fins de realização?

Ambas as interpretações se confrontam quando o termo surge pela primeira vez na obra publicada, nos *Três ensaios para a teoria da sexualidade*, de 1905. Neste texto, ao analisar o sentido sexualizado do olhar humano, Freud escreve que o ocultamento do corpo pelas roupas desperta a curiosidade, que busca completar o objeto sexual, revelando as suas partes ocultas, podendo, no entanto, “ser desviada (‘sublimada’) para a arte”, se o seu interesse puder ser deslocado dos órgãos genitais “para a forma do corpo (*Körperbildung*) como um todo”.⁷⁸⁴ Mais adiante, Freud esclarece que se trata do desvio das forças dos impulsos das metas sexuais (*sexuellen Zielen*) e sua concomitante orientação para novos objetivos: “processo que merece o nome de sublimação”.⁷⁸⁵ Freud acrescenta que esse processo, aqui entendido como retorno do recaiado, inicia-se no “período de latência sexual da infância”.

⁷⁸³ BN III, p. 3566.

⁷⁸⁴ SA V, p. 66. ESB, p. 148.

⁷⁸⁵ SA V, p. 85. ESB, p. 167. *Sexualziel*, de acordo com os *Três ensaios* (SA V, p. 47; BN II, p. 1172), tem o sentido de uma ação (*Handlung*) para a qual o impulso dirige seu ímpeto (*Drang*). A dessexualização, nesse caso, é referente a essa ação específica em direção à qual o ímpeto do impulso direciona a consciência e não à meta geral de satisfação, que é mantida. Esta meta de satisfação não é diretamente considerada por Freud, o que implica em possibilidade de confusão para os intérpretes. Isto é importante porque é só no texto de 1915, *Impulsos e destinos de impulso* (KSA, III, p. 86), que a meta será definida explicitamente como satisfação (*Befriedigung*). No entanto, como vimos aqui, já em 1905 é possível que uma ação de caráter dessexualizado permaneça vinculada à satisfação sexual, isto é, proporcione prazer de alívio pela remoção do estímulo representado pela exigência de trabalho dos impulsos sexuais, desde que a ação apareça à consciência como desvinculada desse propósito. Isso é corroborado pelo prólogo à quarta edição, de 1920, no qual Freud elogia Schopenhauer. Tal elogio se refere à célebre página da *Metafísica do amor sexual* em que o filósofo alude à presença da sexualidade nos mínimos fatos da vida. Em geral, no entanto, esta interpretação não prevalece entre os intérpretes. Diz-se precisamente o contrário. Por exemplo, em CASSIEL (2007, p. 12). Em seu livro sobre a sublimação, a autora sustenta que nesse momento da obra de Freud “os objetivos passariam de sexuais para não sexuais”, o que justificaria falar em dessexualização. Portanto, é um ponto da teoria em que a interpretação é especialmente controversa. Uma das chaves para a compreensão do sentido das palavras de Freud em 1905 é facilmente encontrado nas referências do próprio autor a Schopenhauer citadas anteriormente. Inclusive a necessidade de mencionar essa antecipação no prólogo é sintomática, assim como a enorme quantidade de acréscimos, especialmente em notas, escritas ao longo de quinze anos, com o sentido de elaborar e completar os ensaios, cuja importância maior é definir o sentido ampliado da sexualidade na obra de Freud, especialmente a maleabilidade dos alvos e objetos dos impulsos parciais e de sua organização não necessária em torno da sexualidade genital adulta.

Apesar de Freud, nesse texto, falar especialmente da arte e não da fantasia, parece pressuposto um vínculo entre o fantasiar espontâneo e o conceito de arte. Seria a arte uma fantasia revestida de técnicas que possibilitam a sua comunicação a outras pessoas? Certamente a arte tem em comum com a fantasia o fato de ser descrita como um desvio do impulso de uma meta sexual para alvos não sexuais. Nesse sentido, o **belo** é tudo o que um dia foi **sexualmente estimulante**. Considere-se também que a meta não sexual do impulso sublimado é relacionada não apenas à arte, mas vinculada também às realizações culturais em geral. Em terceiro lugar, a localização do início do processo de sublimação propriamente dito no período de latência, não elimina o caráter espontâneo da variação dos alvos vinculado ao caráter perverso dos impulsos parciais (*Partialtrieben*), outro caminho possível para compreender o mecanismo do processo de fantasiar descrito no “Manuscrito L”.

No manuscrito de 1897 não existem elementos suficientes que definam o processo pelo qual o deslocamento de representações aconteça, a não ser pelo fato de que as fantasias precedem os sintomas e parecem ter a função, em vista disso, de bloquear as recordações temidas, isolando e depois metabolizando o material psíquico implicado no processo neurótico. Como tal tentativa se mostra insuficiente, advêm os sintomas histéricos. Isso reforça a noção de sublimação como defesa apoiada, porém, numa tendência originária e satisfatória do impulso, isto é, a capacidade de alterar significativamente seus alvos e objetos. É importante insistir nesse ponto para que possamos resgatar a sublimação como processo psíquico espontâneo de realização das metas do impulso e não como simples reatividade defensiva.

Uma indicação esclarecedora da independência relativa da sublimação em relação ao recalque ocorre quando Freud menciona que o sonho se refere a um processo **regressivo** e a fantasia a um **progressivo**, uma menção enigmática e contextualizada mais tarde, em 1908, no texto *O poeta e a fantasia*.⁷⁸⁶ Nesse momento da obra, a fantasia é comparada ao sonho e ao jogo. Assemelha-se ao processo onírico pelo fato de que se refere a um desejo infantil que é realizado na fantasia de modo alucinatório, o que nos remete ao processo primário. Tem em comum com o jogo e a brincadeira infantis a característica de preparação e antecipação de experiências futuras que representam a possibilidade de realização dos desejos enraizados na infância, o que se relaciona ao processo secundário. A face ativa e a face reativa da sublimação aparecem então como fenômenos que se

⁷⁸⁶ *Idem*, p. 1345. O texto publicado resulta de uma conferência de 6 de dezembro de 1907, em Viena.

complementam e possibilitam a afirmação do desejo mesmo em circunstâncias desfavoráveis.

Também em 1908 é publicado o segundo texto no qual a sublimação é tratada propriamente como um conceito psicanalítico ligado à noção de impulso. Trata-se de *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, no qual a sublimação é definida como a forma pela qual ocorre a vinculação do impulso sexual à cultura, através da dessexualização da meta (supõe-se que Freud ainda fale da ação determinada ou, por outro lado, da justificativa consciente da ação) do impulso, mas com a manutenção do mesmo objeto.

Diga-se de passagem, que o deslocamento proposto é coerente com a estrutura metapsicológica daquele momento da obra, que sugere o vínculo da libido com o impulso sexual (que pode ser decomposto nos impulsos parciais que o formam) considerado oposto a outro impulso fundamental, o de conservação (supostamente vinculado a uma energia de caráter neutro, dessexualizado). A energia inespecífica estaria ligada à produção de linguagem e cultura pelo propósito de conservação. Além de uma oposição de tendências, a relação entre os impulsos pressupõe também o apoio mútuo no âmbito das grandes realizações humanas, impulsionada pela superação da **periodicidade** (*Periodizität*) que caracteriza a sexualidade animal em geral e coloca em jogo uma força constante em busca de objetos de satisfação.⁷⁸⁷ Isso expõe o modo como a sexualidade se preserva sob o propósito de conservação, numa solução de compromisso: “O impulso sexual põe à disposição do trabalho cultural (*Kulturarbeit*) quantidades de força (*Kraftmengen*) extraordinariamente grandes, e isto graças à particularidade, especialmente acentuada nela, de poder deslocar o seu alvo (*Ziel*) sem perder, quanto ao essencial, a sua intensidade (*Intensität*)”.⁷⁸⁸ Nessa relação, existe uma afinidade relativa entre a meta sexual originária (*urprünglich sexuelle Ziel*) e a sublimada, o que justifica o deslocamento entre representações, e possibilita interpretar o sentido da sublimação do mesmo modo que se chega ao sentido de um sintoma.

É devido a essas características determinadas pela função de apoio que Freud sugere que assim como os impulsos sexuais e os de conservação atuam conjuntamente, também haveria a atração das forças libidinosas para alvos dessexualizados, o que resultaria em sublimação. Apenas ocorre que a dessexualização diz respeito à ação que

⁷⁸⁷ SA IX, p. 18. BN II, p. 1252.

⁷⁸⁸ *Idem ibidem*.

leva à satisfação e não à satisfação em si mesma, pois o alvo alternativo dos impulsos é valorizado socialmente.⁷⁸⁹

Esse modelo teórico pressupõe certo impasse na fundamentação do conceito de sublimação, pois muitos autores, como Birman (1998),⁷⁹⁰ imaginam que Freud fale em algum nível de renúncia erótica, delineada por Freud como a condição de possibilidade da neurose. Na verdade, o esforço de Freud é mostrar justamente o contrário, isto é, que o impulso reprimido encontra na sublimação um caminho satisfatório de descarga. Isso pressupõe o triunfo do desejo através do princípio de realidade, concebido por Freud como um viabilizador do princípio de prazer. Como ainda não fica clara nessa primeira fase da teorização a singularidade do mecanismo da sublimação, autores como Castiel (2007)⁷⁹¹ supõem que Freud quer apenas mostrar que a sublimação está na origem das realizações culturais humanas e não definir a sublimação em si mesma. Mas, apesar de dar certa margem para confusão sobre o sentido da dessexualização,⁷⁹² lembramos que ela não se confunde realmente com o recalque, pois a renúncia está apenas no contexto da ação e não na meta geral de satisfação e essa é a razão pela qual a sublimação não produz angústia, ao contrário do recalque.⁷⁹³

Isso fica mais evidente na sequência do texto, pois Freud contrasta a capacidade de deslocamento psíquico com a fixação do impulso, contexto que o torna incapaz de sublimação. Em qualquer caso, há certa proporção entre essas duas tendências dependentes de uma capacidade fisiopsicológica inata do organismo e da influência suplementar e antagônica das forças mobilizadas no ambiente sócio-cultural. Essa capacidade dita inata é a **força originária** dos impulsos sexuais (*urprüngliche Stärke des Sexualtriebes*) que buscam caminhos de satisfação.⁷⁹⁴

Se o ambiente cultural não é suficientemente flexível e a força mobilizada pelos impulsos sexuais for muito intensa, isso produzirá um conflito defensivo de certa magnitude que prejudicará a capacidade de deslocamento e a maleabilidade dos impulsos

⁷⁸⁹ Já nos *Três ensaios*, no capítulo *As vias de influência recíproca*, Freud sugere que a sublimação utiliza as mesmas vias pelas quais as “perturbações sexuais” se propagam para as outras funções do corpo. Tais vias se prestam, na saúde, à sublimação. A função de apoio expõe a **reversibilidade** do funcionamento do sistema psíquico.

⁷⁹⁰ BIRMAN, J. *A imaginação, a fantasia e o sublime em psicanálise: uma leitura de Eros e civilização*. Rio de Janeiro: UERJ/IMS, Physis v. 8, nº 1, 1998. Cit. por CASTIEL (2007), p. 37.

⁷⁹¹ CASTIEL, Sissi V. *Sublimação: Clínica e Metapsicologia*, p. 12.

⁷⁹² *Idem*, p. 22.

⁷⁹³ Essa situação que dificulta a interpretação nos parece que se dá no mesmo âmbito da confusão entre a origem do impulso sexual e da sexualidade analisada no capítulo sobre Freud.

⁷⁹⁴ SA IX, p. 18. BN II, p. 1252.

em relação aos alvos e objetos. Parece-nos então que a sublimação, nesse texto de Freud, adquire contornos que a separam e a opõem às resistências que levam à interrupção do livre desenvolvimento das forças sexuais e à inibição psíquica inconsciente. O funcionamento proposto baseia-se num mecanismo de fundo biológico que, por um lado, regula a medida de capacidade constitucional de satisfação mediante os deslocamentos dos impulsos, e, por outro, também exige a necessidade de expressão direta da sexualidade.

Segundo Laplanche & Pontalis (1998) a hipótese da dessexualização das metas mencionada acima é também intrínseca⁷⁹⁵ ao estudo de Freud sobre Leonardo da Vinci,⁷⁹⁶ publicado em 1910 e centrado no tema da atividade intelectual e artística em sua relação com a sexualidade. Nessa obra, o Psicanalista vienense explicita a natureza da sublimação a partir de uma especificidade de mecanismo que não é diretamente visível nos textos anteriores e que confirma os comentários que fizemos a partir do texto de 1908: “A libido escapa ao destino do recalque sendo sublimada **desde o começo** em curiosidade e ligando-se ao poderoso impulso de pesquisa como forma de se fortalecer”.⁷⁹⁷

Na sublimação não haveria o recalque dos impulsos sexuais, mas a descarga direta desses impulsos parciais na atividade de produção do objeto sublime e na ânsia de saber. Nesse caso, fica claro que a meta se manteria sexual, de um modo geral, mas o objetivo específico seria dessexualizado.⁷⁹⁸ Enquanto a produção do sintoma neurótico mostraria a sua insuficiência no mal-estar e na imobilidade das defesas necessárias para a manutenção do recalque, na sublimação, pelo contrário, haveria alívio e fruição, ainda que mais sutis do que os proporcionados pela satisfação direta. Essa nova abordagem, ainda que incipiente, mais tarde se revelaria produtiva para o método, para a teoria e para a clínica. Nela a superação do recalque ocorre dentro dos limites aceitáveis pela cultura e permite a superação do impasse entre natureza e civilização, através da ampliação do campo simbólico e das possibilidades e caminhos de satisfação dos impulsos.⁷⁹⁹

Interessa-nos saber também que, nesse momento, a intensidade do gênio artístico e científico pode levar a uma quase completa supressão da sexualidade propriamente dita, a

⁷⁹⁵ LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*, p. 639.

⁷⁹⁶ SA, X, p. 87. ESB, XI, p. 67.

⁷⁹⁷ *Idem*, p. 18. BN II, p. 1616.

⁷⁹⁸ Esse é um argumento que em essência corresponde às análises de Schopenhauer na metafísica do amor sexual e às teses de Nietzsche sobre a sublimação como refinamento dos alvos do impulso.

⁷⁹⁹ Por exemplo, cometer incesto ou assassinar alguém no contexto de uma peça de teatro não implica em desrespeito às leis e tabus. No entanto, como nos sonhos, os afetos das pessoas envolvidas no contexto teatral podem circular livremente, liberando parcialmente o psiquismo das cargas sob recalque e permitindo a elaboração e a sutilização das representações vinculadas aos impulsos.

qual fica praticamente anulada sob os deslocamentos. Essa leitura de Freud acerca do “caso” Leonardo em parte corresponde à visão do gênio artístico da *Metafísica do belo*. A leitura da sublimação como quietivo permanece, e quanto maior o gênio, maior a capacidade de sublimação. Por outro lado, a *Metafísica do amor sexual* também se faz presente no texto freudiano. Isto se dá através da maneira como Freud explica a dessexualização vinculada apenas ao Eu consciente. Em si ela não ocorre, pois está conectada apenas à percepção camuflada do impulso sexual devido aos deslocamentos de alvos (o que corresponde ao ponto de vista de Nietzsche a respeito da dessexualização na *Genealogia da moral*).

Na conclusão do texto, Freud esclarece que o modo como o recalque da sexualidade se estabelece em Leonardo o leva a “sublimar sua libido na ânsia de saber” e estabelece a “inatividade sexual para o resto de sua vida”. A peculiaridade do recalque e do estilo de sublimação que no caso do gênio da renascença tiveram como resultado a obra extraordinária que foi legada à humanidade, em outros casos poderia resultar em inibição da capacidade intelectual ou em uma disposição incoercível para a neurose obsessiva, fatos que para Freud estão ligados à **disposição biológica do caráter**: “Os impulsos e suas transformações constituem o limite do que a psicanálise pode discernir; daí em diante cede lugar à investigação da biologia”.⁸⁰⁰ Logo, o impulso sexual permanece ativo na “dessexualização”, pois o que está em jogo na transformação é somente a forma da atividade sexual, ou seja, as suas “transformações”.

É nesse ponto da obra que o conceito de impulso adquire maior clareza de exposição do ponto de vista da representação psíquica. Se a fonte determina os investimentos libidinais, estes são extremamente flexíveis do ponto de vista das suas fixações e possibilidades, fatos que já estavam anunciados em desenvolvimentos anteriores, mas que amadurecem do ponto de vista da sua visibilidade. A hipótese da dessexualização passa a ser descrita precisamente como uma forma da própria sexualidade que em certas condições culturais, necessita uma linguagem dessexualizada de expressão. Nesse sentido, o próprio desenvolvimento da teoria leva Freud a uma análise mais pormenorizada da unidade de consciência, que cada vez mais passa a ser tratada como uma consequência da vida dos impulsos, de tal forma que o próprio intelecto e sua linguagem

⁸⁰⁰ BN II, p. 1619. O campo metafísico relacionado à expressão “disposição biológica do caráter” (como, por exemplo, o campo implicado nos conceitos de “Vontade” e “Idéia platônica”) é mantido por Freud no campo exterior à Psicanálise, mas entra em jogo, porém, quando analisa os fatores quantitativos do impulso.

comunicativa e racional podem ser interpretados como um refinamento progressivo da linguagem libidinal, porém passível de muitas variações.⁸⁰¹

Em *Totem e tabu*, de 1913, a forma típica de atuação dos impulsos em relação aos objetos é explicitada. No processo primário os impulsos componentes agem uns sobre os outros, pois ainda não há conexão com um objeto externo. Essa atividade engendra a possibilidade de uma unidade psíquica rudimentar, pois, nesse caso, a forma de satisfação originária dos impulsos encontra-se no próprio **corpo** do sujeito o que permite acesso constante ao “objeto”: “Os componentes instintivos separados da sexualidade atuam independentemente uns dos outros, a fim de obter prazer e encontrar satisfação no próprio corpo do sujeito. Essa fase é conhecida como auto-erotismo, sendo sucedida por outra, na qual um objeto é escolhido.”⁸⁰²

O auto-erotismo poderia ser comparado a um “circuito fechado” de satisfação que, por um lado é alucinatória, e por outro acontece de fato, a partir de investimentos libidinais exteriores, que captarão o psiquismo para a experiência de relação objetal.

Para Freud, torna-se então conveniente pensar a condição de possibilidade da relação de objeto e para isso ele utiliza o mesmo caminho que o levou ao conceito de sublimação. Assim, os impulsos auto-eróticos, que são objetos uns dos outros (primeira fase do auto-erotismo), finalmente se organizam e passam a se apoiar mutuamente em torno de um único objeto (segunda fase do auto-erotismo). Esse objeto é o Eu (*Ich*), representação da identidade do próprio psiquismo e baseado na imagem corporal: “Nessa fase intermediária, cuja importância a pesquisa tem evidenciado cada vez mais, os instintos (*Triebe*) sexuais até então isolados já se reuniram num todo único e encontraram também um objeto. Esse objeto, porém, não é um objeto externo, estranho ao sujeito, mas se trata de seu próprio ego, que se constituiu aproximadamente nessa mesma época.”⁸⁰³

O narcisismo que advém dessa situação pode ser descrito como uma transformação sublimatória do processo primário, relacionada ao progressivo aprimoramento da organização interna ao próprio psiquismo (fator biológico) e à incidência do amor e do cuidado dos pais sobre o bebê (fator cultural). O Eu incipiente vive então para si mesmo, o

⁸⁰¹ Nesse caso, ocorre um paralelo com aspectos das obras de Schopenhauer e Nietzsche mencionados nos seus respectivos capítulos. Em Schopenhauer precisa ser considerado especialmente o capítulo XIX do Tomo II de *WWV*, intitulado *Sobre o primado da Vontade na autoconsciência*. Em Nietzsche podemos citar, por exemplo, o aforismo 333 do Livro IV de *A Gaia Ciência*, intitulado *O que significa conhecer*.

⁸⁰² ESB XIII, *Totem e Tabu*, p. 99.

⁸⁰³ *Idem ibidem*.

que é denominado narcisismo: “O sujeito comporta-se como se estivesse amoroso de si próprio”,⁸⁰⁴ isto é, os desejos libidinais e o egoísmo não são distinguíveis.

Disso se conclui que os investimentos de objeto seguem uma lógica correlata à teoria da representação de Schopenhauer. O primeiro fato da consciência é a representação rudimentar da divisão entre sujeito e objeto como efeito da relação narcísica originária. Nesse caso, o objeto de desdobra a partir do próprio bebê que é descrito simultaneamente como fonte e destino de investimentos narcísicos. O que dá clareza de ser um objeto em meio aos outros é o investimento materno, que tende a ser inconstante. A possível ausência de satisfação expõe a natureza intermitente do investimento dos outros indivíduos. A onipotente exigência de satisfação determina a força do narcisismo e também que dificilmente o auto-erotismo será abandonado: “Essa organização narcisista nunca é totalmente abandonada.”⁸⁰⁵ Essa é a origem tanto do conflito entre sexualidade e cultura, objeto do texto de Freud, como também o embrião da teoria estrutural que vai se delineando na obra. Há uma variável constante, o impulso, e outra inconstante, o objeto de satisfação. O saldo dessa equação é a estrutura do próprio sujeito e os destinos dos impulsos a ele vinculados. Resulta desse encaminhamento que o processo secundário é já uma sublimação do processo primário, o que expõe a maleabilidade e a tendência dos impulsos à organização em torno de alvos e objetos.

A consideração de que o narcisismo é estrutural, no sentido de que ele sustenta a unidade de consciência deverá, necessariamente, a partir desse ponto da teoria, implicar na reestruturação do conceito de impulso: “Uma unidade comparável ao ego (*Ich*) não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem que ser desenvolvido. Os instintos (*Triebe*) auto-eróticos, contudo, ali se encontram desde o início”.⁸⁰⁶ Mas, como uma ação psíquica qualquer pode transformar esse funcionamento inconscientemente auto-erótico em narcisismo, ou seja, como é possível incluir a distinção sujeito-objeto nessa equação?

No texto de 1914, *Sobre o narcisismo: Uma introdução*, Freud já trabalha claramente com o conceito de uma estruturação narcísica do sujeito, pois o Eu torna-se o ponto de transição do psiquismo para a ordem objetal. Ele não é apenas resultado da estruturação do psiquismo como sistema fechado (objeto auto-erótico inconsciente), mas é também meio que possibilita a consideração do outro e do mundo exterior ao sujeito (narcisismo e objetos de satisfação em geral). Fica evidente a correlação com

⁸⁰⁴ *Idem ibidem.*

⁸⁰⁵ *Idem ibidem.*

⁸⁰⁶ *Idem*.ESB, XIV, p. 93.

Schopenhauer e Nietzsche desse ponto de vista. O Eu é eminentemente prático, funcional. Não tem realidade independente do psiquismo inconsciente. Ele é visto como produto secundário de uma ordem maior que o antecede e determina. É uma sentinela entre dois mundos, duas ordens, e em grande medida é também uma peça de ficção que resulta das sublimações dos impulsos em função das referências que se impõem à organização primária do psiquismo em torno dos fatores quantitativo-dinâmicos. Por um lado, intensidade, por outro, vias de expressão, facilitações, restrições e encaminhamentos de modos de satisfação. Dito de outro modo, o narcisismo torna-se uma estrutura que determina a unidade de consciência em torno das relações de objeto possíveis (o próprio Eu corporal incluído entre eles como objeto originário). O resultado é uma unidade precária que sexualiza os objetos e, paradoxalmente, por influência externa, teme a sexualidade.

Desse modo, quando Freud fala de narcisismo, no texto de 1914, já considera claramente a circulação da libido entre o Eu e os objetos. Como já citamos no capítulo sobre Freud, o Eu passa a ser descrito como o “grande reservatório da libido”, de onde partem os investimentos nos objetos. A relação entre o narcisismo e a sublimação é determinada pela necessidade psíquica de ultrapassar os limites do auto-erotismo e se ligar aos objetos fugidios que já se impuseram (como o seio materno) como meios de satisfação. A atividade sublimatória permite a simbolização que resulta de uma reação psíquica à ausência do objeto de desejo, que gradativamente se mostra irremediavelmente separado do próprio corpo orgânico e de suas necessidades imperiosas. A mãe pode se atrasar para amamentar, e, no extremo dessa relação, o aleitamento acaba, induzindo a introdução de novas formas de alimentação, e, com isto, transformando os vínculos objetais. Todo esse processo pode resultar em algo lúdico e interessante, ou em algo problemático e desconfortável para o sujeito (em alguma proporção). Isso expõe, no mínimo, o quanto a nossa consciência está ligada desde o início ao afeto e suas transformações.

A sexualização da relação entre o Eu e os objetos pode resultar, de acordo com as possibilidades do psiquismo, em idealização (*Idealisierung*) ou em sublimação. Se na idealização o objeto é excessivamente valorizado e produz fixação, na segunda o objeto é apenas algo a que o impulso se liga como a um caminho ou via de satisfação momentânea. O impulso sublimado encontra sua satisfação em um contexto diferente do original, enquanto na idealização há supressão de parte da sexualidade mantida sob recalque, o que implica em rigidez e dependência dos objetos idealizados. Nesse caso a perda ou

inacessibilidade desses objetos pode resultar em grandes prejuízos psíquicos. A tendência à idealização implica em fixação da libido, recalçamento de moções dos impulsos sexuais e dificuldade em sublimar o narcisismo, o que fecha os caminhos de satisfação. O ideal desmedido não pode ser alcançado e o destino do impulso correlato é o recalçamento. Quando, por outro lado, a onipotência de pensamento é menor, o Eu ideal se refina em ideal de Eu, simplesmente normativo, há a possibilidade de satisfazer os impulsos através de sublimações. Nesse caso, existe recalque porque há limite e castração, mas há também uma fluidez proporcionada e condicionada pela compreensão do valor perspectivo do objeto faltante. Em contrapartida, a idealização do objeto imobiliza o sujeito e aumenta consideravelmente o grau de sofrimento psíquico, tanto pelo represamento dos impulsos incompatíveis, quanto pela distância que se estabelece entre o sujeito e seus alvos.

Se, por um lado, a sublimação é uma capacidade originária dos impulsos, por outro, ela depende também do modo como o processo de diferenciação entre sujeito e objeto será encaminhado na prática social, facilitando ou dificultando as mudanças (por exemplo, a percepção da mudança como sofrimento ou encaminhamento de possibilidades). Desse modo, as experiências de sublimação adquirem um fundamento estrutural. Se, num primeiro momento, a estruturação narcísica é protetora (já resultando da sublimação do processo primário), num segundo momento a ordem de satisfação libidinal exige alternativas de descarga dos impulsos, que, se não existirem ou existirem de modo precário e conflituoso, produzirão sofrimento psíquico. Por outro lado, a própria falta e o sofrimento são formas de encaminhamento das transformações. O recalque, a falta e a frustração são, por conseguinte, meios psíquicos que modificam a posição do sujeito: primeiro autoerotismo e inconsciência, depois narcisismo e relação de objeto.⁸⁰⁷ Os investimentos afetivos dos pais garantem que a diferença entre a demanda e a satisfação real não seja vivida de modo excessivamente intenso, de tal maneira que seja possibilitada a sublimação, isto é, a transformação da falta em diferença assimilável e até buscada, o que explica a

⁸⁰⁷ Mais tarde (em 1923), Freud vai sugerir que o narcisismo primário é anterior ao ego. Seu modelo, a partir daí, torna-se a vida intra-uterina que não é considerada em 1914. Tal problema teórico expõe o viés schopenhaueriano de Freud na descrição dos processos primário e secundário. A entrada no mundo é uma desorganização do circuito do desejo relacionado à vida fetal auto-suficiente. O nascimento exige resposta do psiquismo que é impelido adiante pelo sofrimento e tende à organização para superar a falta e a precariedade do processo primário, pois a satisfação não é mais imediata. Quanto mais clareza em relação aos objetos, mais satisfação e, simultaneamente, melhor definida será a distinção entre o Eu e a realidade. O problema da satisfação se torna dramático na relação de objeto e, por isso, quando a sublimação faz parte desse processo, reconduz o desejo ao campo das possibilidades de satisfação. Esse triunfo do desejo na sublimação é o viés nietzschiano do Psicanalista vienense. O processo inteiro vivido pelo psiquismo individual mostra a importância crucial do conceito de sublimação na teoria dos impulsos do ponto de vista do enriquecimento da experiência do desejo.

característica “progressiva” da sublimação introduzida no “Manuscrito L”. Esse aspecto lúdico da experiência dos impulsos é uma capacidade psíquica e uma relação com investimentos amorosos provenientes de outras pessoas.

As consequências desse novo modo de pensar serão mais claramente percebidas e dimensionadas em *Impulsos e destinos do impulso*, de 1915. Neste texto, a diferença entre o processo vinculado ao recalque e o processo ligado à sublimação é explicitada, pois esta aparece vinculada ao retorno do recalçado como a última das transformações sofridas pelos impulsos. A meta do impulso é sempre a satisfação, mas o deslocamento do interesse para a representação ligada a um objeto anteriormente dessexualizado permite a superação não-angustiosa do recalque e, com isso, torna-se possível usufruir a experiência de uma alegria serena e aparentemente desinteressada, sem que essa alegria se desvincule do orgânico e do processo de satisfação dos impulsos.

Para possibilitar essa visão, é preciso acompanhar a sequência dos argumentos de Freud, como nos lembra Hanns (2004): “Se por um lado o *Trieb* emana da natureza, precipita-se historicamente nas espécies, ancora-se no somático e invade a vida psíquica como imperativo”, por outro lado, no âmbito do psiquismo e da linguagem, “embora continue a carregar essas dimensões anteriores, ele as ultrapassa e as ressignifica, alterando-se profundamente”, sem, contudo, “jamais desligar-se do corpo”.⁸⁰⁸ Sob as transformações ou vicissitudes existe a fisiologia do impulso (o *Drang*) operando normalmente, como no caso da histérica, que aparentemente dessexualizada, sucumbe à neurose justamente pela sua constituição fortemente sexualizada. A diferença é que a histérica, como o obsessivo, não consegue sublimar significativamente os impulsos sexuais, restando-lhe apenas a via do sintoma neurótico. Isto é, ao invés de renunciar a uma parte do desejo para potencializar a experiência do próprio desejo, o neurótico tende à restrição angustiosa e à satisfação através do sintoma.⁸⁰⁹

Do mesmo modo que o recalque e as resistências determinam o infantilismo dos impulsos (fixação e rigidez produtora de angústia) e a neurose, a sublimação, em

⁸⁰⁸ HANNS, L. *Comentários do editor brasileiro*. In: OP I, p.143.

⁸⁰⁹ A sublimação é uma possibilidade de saída do impasse colocado entre sexualidade e civilização. É injusto atribuir ao primeiro Freud, como fazem Castiel, Birman, Laplanche e Marcuse a idéia de que a sublimação é somente a possibilidade que resta diante da renúncia sexual, o que resultaria em subjetividades empobrecidas simbolicamente. Toda a confusão, nesse sentido, se baseia no fato citado anteriormente de que a meta é inicialmente definida pela ação e não pela satisfação. Isso dissolve implicitamente a contradição observada pelos autores entre sexualidade polimorfa e dessexualização do impulso. Embora não seja explicitado, mesmo nos primórdios da teoria a sublimação permite que o sujeito possa renunciar à satisfação plena da sexualidade, sem prejuízo da satisfação do impulso sexual.

contrapartida, permite o desligamento dos objetos originários e a renovação da existência individual em novas bases. Decorre dessas modificações dos conceitos que a regulação do princípio de realidade e a possibilidade da sublimação não apenas permitem, mas também exigem uma abordagem reformulada do princípio de prazer, que passa da hipótese da descarga total e da ausência de excitação (tudo ou nada) para a idéia mais realista de que ele visa o mínimo de excitação possível. Isso encaminha a transformação dos conceitos e serve de preparação para as formulações observadas anos mais tarde na segunda teoria dos impulsos. O que se acentua no texto de 1915 é que sexualidade e a conservação do sujeito não são duas coisas distintas, especialmente porque a sublimação adquire o estatuto de destino privilegiado que evita a angústia e o conseqüente reinvestimento no recalque da sexualidade. Isto confere utilidade clínica ao conceito de sublimação, já que ela corporifica o processo de progressivo distanciamento do narcisismo iniciado com o próprio recalque e transforma a experiência psíquica da sexualidade num campo de possibilidades alternativas de satisfação independentes das formas anteriormente fixadas.

810

A diferença formulada anteriormente entre a meta de satisfação e a ação que a possibilita é finalmente explicitada por Freud, nos seguintes termos: “Embora a meta final de toda pulsão (*Trieb*) seja sempre a mesma, são diversos os caminhos (*Wege*) que podem conduzir a essa meta.”⁸¹¹ A satisfação é a meta geral e implica na supressão da estimulação. Os “caminhos” são aquelas “ações” citadas como metas nos *Três ensaios*, e todo o impasse percebido na interpretação da dessexualização da meta (*Ziel*) finalmente se dissolve.

No entanto, em 1915, resta a Freud qualificar melhor a posição do psiquismo originário e do Eu frente à sublimação, problema que surge claramente com a nova dualidade dos impulsos de 1920 (com a introdução dos conceitos de compulsão à repetição e de impulso de morte), e com a nova tópica estrutural de 1923 (a divisão tópica entre Isso, Eu e Supereu). A partir da reestruturação da teoria, os problemas levantados anteriormente alcançam novas propostas de solução e encaminhamento, o que leva Freud a novos problemas. Nesse momento maduro da obra freudiana a origem da sublimação passa a seguir a mesma gênese do próprio Eu consciente, seguindo os textos preparatórios anteriores, o que finalmente exige uma reestruturação da teoria como um todo.

⁸¹⁰ Segundo CASTIEL (2007, p. 73), a sublimação dos impulsos depende de que “tenha ocorrido o luto pela perda do objeto primordial no que concerne à transformação do ego (Ich) ideal em ideal do ego”.

⁸¹¹ SA III, p. 86. OP I, p. 148.

Após mais de vinte anos de prática clínica não parecia mais possível a Freud ordenar toda a série de fatos psíquicos observáveis com regularidade meramente a partir do **princípio de prazer**. O ponto de vista da libido implícito no conceito de princípio de prazer não é abandonado, mas é reposicionado em função de sua insuficiência, o que levou o Psicanalista a considerar o que estaria “além” (*jenseits*) desse princípio. Isso ocorre na medida em que a posição masoquista do ser humano frente ao próprio sofrimento parece implicar na consideração de um mecanismo autônomo e repetitivo observado durante os tratamentos psicanalíticos.

A hipótese encontrada por Freud refere-se à tendência primitiva de **regresso** a uma ordem de funcionamento psíquico anterior à do narcisismo e da satisfação ligada a objetos de prazer. Se a lógica interna à libido já é em si mesma fortemente regressiva, pois diante de todo obstáculo encontrado ao seu desenvolvimento ela retorna aos modos anteriores de funcionamento e satisfação, o processo vital é visto, em seu âmago, como uma especialização peculiar do mundo orgânico frente ao inorgânico. Do ponto de vista dos impulsos, apenas a sublimação escapa parcialmente dessa ordem regressiva que a engloba, pois garante o desdobramento de possibilidades, já que não está excessivamente vinculada a um único objeto específico de desejo e permite a sua ramificação em outros objetos, o que acrescenta novos caminhos aos já percorridos anteriormente pelos organismos humanos.

Essa é a situação a que chega a teoria dos impulsos quando, em 1919, ele está escrevendo sobre o tema da morte e, segundo ele, por falta de antecedentes teóricos, finalmente se debruça seriamente sobre a obra de Schopenhauer.⁸¹² Desse encontro tardio, surgem as assim chamadas “**especulações**” sobre a compulsão à repetição e sobre o impulso de morte.⁸¹³ A definição de impulso nesse momento da obra Freud acentua o

⁸¹² SA V, p. 259. OP II, p. 171. Nosso comentário segue o que já mencionamos no capítulo sobre Freud.

⁸¹³ Segundo nota de Strachey à Edição *Standard*, mencionada também por Ballesteros na edição espanhola das obras de Freud, isto ocorre pela primeira vez em 1914, no texto *Recordar (Erinnern), Repetir (Wiederholen) e Elaborar (Durcharbeiten)*, quando Freud comenta os problemas de manejo clínico ligados à memória sob recalque. No texto, Freud escreve que ao analisando não **recorda** propriamente os conteúdos recalcados, mas de fato o faz, de certo modo, através da sua atuação peculiar. A atuação é como uma mensagem criptografada. A memória é reproduzida não como lembrança, mas **em ato**. O paciente **repete**, sem consciência de que o ato é como um hieróglifo de sua história de vida. É uma maneira involuntária de fazer ressurgir a memória do recalcado, ainda que de modo cifrado, à maneira do trabalho do sonho, dos sintomas, do chiste. Assim, o paciente de Freud não sabe nem “que” nem “o que” está repetindo e **começará** seu tratamento por uma repetição deste tipo: “Enquanto o paciente se acha em tratamento, não pode fugir a esta **compulsão à repetição** (Segundo Strachey, em suas famosas notas, e também na edição López-Ballesteros, esta é a primeira aparição do termo na obra de Freud); e, no final, compreendemos que esta é a sua maneira de recordar” (FREUD, S. BN, II, 1914, p. 1685). Quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação ou repetição substituirá o recordar. O paciente retira do arsenal do passado as

caráter biológico e histórico que determina o funcionamento da vida a partir da matéria inorgânica (*unbelebter Materie*). O impulso “é um ímpeto” (*Drang*) interno ao organismo que visa a “restabelecer um estado anterior” abandonado pela linhagem de organismos devido à influência de forças perturbadoras externas de magnitude inimaginável.⁸¹⁴ Trata-se, portanto, de uma “elasticidade” inercial, o que expõe a natureza conservadora da vida, ao contrário do que se imagina. A gênese do impulso é descrita como uma tensão em relação à qual a matéria (*Stoff*) até então inorgânica procurou desmanchar, para poder retornar ao seu estado original: “Assim nasceu a **primeira pulsão** (*Trieb*), a pulsão de retornar ao estado inanimado” (*Trieb zum Leblosen zurückzukehren*).⁸¹⁵ A partir dessa situação inicial e pela continuidade da ação das forças externas os organismos continuaram a se modificar, através de avanços e retrocessos adaptativos dos quais fazem parte o surgimento dos impulsos sexuais e de conservação, assim como também a consciência humana. Desse modo, Freud situa as condições de gênese e especialização dos impulsos a partir da ordem regressiva fundamental.

Essa ordem regressiva do impulso aparece primeiramente associada à noção de **compulsão à repetição**: “A atividade psíquica inconsciente é dominada por um automatismo ou impulso de repetição (repetição compulsiva), inerente, que é com toda probabilidade a **essência mesma dos impulsos**, capaz de poderio suficiente para sobrepor-se ao princípio de prazer.”⁸¹⁶ Uma compulsão suficientemente forte para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu “**caráter demoníaco**”, o que leva Freud à conclusão de que a compulsão à repetição é percebida como algo estranho ao psiquismo e não próprio dele e por isso inspira algum temor, grande ou pequeno. No entanto, trata-se apenas do ímpeto fisiológico dos impulsos.⁸¹⁷

armas com que se defende contra o progresso do tratamento (FREUD, S. BN, II, 1914, p. 1685). Em outro texto, *O Estranho*, Freud menciona que a divisão do eu no processo de defesa implica, para que possa haver intercâmbio dos conteúdos inconscientes com a consciência, que haja um “**retorno constante do semelhante** — a repetição dos mesmos traços faciais, características, destinos, atos criminais, ou até dos mesmos nomes em várias gerações sucessivas.” (BN, III, 1919, p. 2493.)

⁸¹⁴ SA V, p. 246. OP II, p. 160.

⁸¹⁵ *Idem*, p. 248. OP II, p. 162.

⁸¹⁶ BN III, p. 2496.

⁸¹⁷ Em *Inibição, sintoma, e medo (Angst)*, de 1923, Freud diz que os neuróticos obsessivos se ligam a atividades específicas (que depois seriam levadas a efeito quase *automaticamente*) como “ir dormir, lavar-se, vestir-se e andar de um lado para o outro; e também tendem à **repetição** e ao desperdício de tempo”. Até aquele momento não está de modo algum claro para Freud por que isto ocorre dessa maneira, mas pensa que há correlação com a sublimação de impulsos ligados ao erotismo anal, isto é, uma forma de lidar com os impulsos homossexuais infantis. É também nesse sentido que corre a descrição da análise do “homem dos ratos” (1909), o que evidencia a persistência dessa questão ao longo de 15 anos. Na *Conferência XXXII, Angústia (Angst) e vida de impulso*, de 1933, a geração da angústia é correlata de uma “repetição” de antigas experiências traumáticas.

O aspecto “elástico” do impulso é o que permitirá distinguir uma nova dualidade frente à característica regressiva universal que parece conduzir a teoria ao **monismo** do impulso de morte: “É como se houvesse um ritmo alternante (*Zauderrhythmus*) na vida dos organismos”. O grupo dos impulsos de morte “precipita-se à frente, a fim de alcançar o mais breve possível o objetivo final da vida (*Endziel des Lebens*)”. O grupo dos impulsos de vida, após chegar a um determinado ponto de sua trajetória, “apressa-se a voltar para trás, a fim de retomar esse mesmo percurso a partir de um certo ponto e assim prolongar a duração do trajeto”.⁸¹⁸ A conclusão de Freud é que, a partir daquele momento originário em que a substância inorgânica adquire essa tensão peculiar à vida o dualismo tenha se estabelecido e os impulsos de vida tenham entrado em ação, “ainda que no início da vida não tenha existido uma sexualidade e tampouco a diferença entre os sexos”.⁸¹⁹

Em Freud, o corpo é não somente a fonte dos impulsos (*Triebquelle*), cuja principal propriedade é a sua **força constante**, mas é também a origem da **tendência regressiva** ou **conservadora** dos impulsos que os impele a alcançar um fim antigo por caminhos tanto conhecidos quanto novos. Esse fim último de toda existência orgânica é indicado, essencialmente, como a **tendência de retorno ao inorgânico**. Os impulsos que visam a morte, visíveis na **compulsão à repetição** e na **agressividade**, buscam o fim antigo diretamente, enquanto seus derivados mais recentes lidam com o problema da vida, tentando conduzir o organismo ao estado inorgânico apenas após os longos rodeios da existência individual.

Em *Além do princípio de prazer*, Freud mostra-se relativamente cético em relação às possibilidades de sublimação dos impulsos: “Talvez seja difícil para muitos de nós renunciar à crença de que o ser humano possua uma pulsão que busca o constante aperfeiçoamento” (*ein Trieb zur Vervollkommnung*) e que proporcionou à humanidade o seu atual “nível de produção intelectual e de **sublimação ética**” (*Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung*)⁸²⁰ e da qual se espera que propicie a transformação do ser humano em um **além-do-homem** (*Übermensch*). Seu ponto de vista é comedido: “Não acredito em uma pulsão interna (*inneren Trieb*) dessa espécie e não acho possível preservar essa ilusão consoladora (*wohlthuende Illusion*)”. Isto porque ele compreende o progresso civilizatório como resultado das **restrições autoimpostas** pela humanidade: “A incansável

⁸¹⁸ SA III, p. 250. OP II, p. 164.

⁸¹⁹ *Idem*, p. 251. OP II, p. 165.

⁸²⁰ *Idem*, p. 251. OP II, p. 164. A crítica não parece incidir diretamente sobre a concepção de Nietzsche, mas sim a uma interpretação corrente à época de Freud.

necessidade de contínuo aperfeiçoamento que se observa em uma minoria de pessoas pode ser facilmente compreendida como consequência do recalque pulsional (*Triebverdrängung*) sobre o qual está edificado o que há de mais valioso na civilização”.⁸²¹ Nesse caso, a sublimação não pode nunca ser suficiente para substituir as experiências diretas ou primárias de satisfação e com isso remover a tensão contínua à qual o psiquismo está submetido: “É da diferença entre o prazer efetivo obtido pela satisfação e o prazer esperado que surge o fator impelente (*treibende*) que não vai permitir ao organismo estacionar.”⁸²²

Desse modo, fica evidente que a sublimação é considerada um mecanismo psíquico originário ligado às modificações da substância viva, mas que só adquire sua relevância extraordinária em função das exigências civilizatórias ligadas ao recalque. O texto reafirma a vantagem da sublimação e a flexibilidade de deslocamentos que proporciona o refinamento da experiência e o aperfeiçoamento dos padrões culturais em certas direções, mas sugere, por outro lado, que elevados níveis de sublimação não são uma característica comum. A massa da humanidade está presa à tentativa de satisfação direta dos impulsos primitivos, o que entra em choque com a idéia de aperfeiçoamento cultural e resulta em enfermidades psíquicas. É por isso que Freud considera a civilização uma fina camada sobre o mundo primitivo dos impulsos antigos.

A sublimação decorre do fato de que a vida não nos coloca alternativas senão tomar outra direção quando somos restringidos em nosso caminho, ainda que não haja perspectiva de satisfação final. No entanto, se as condições dinâmicas que permitem a capacidade sublimatória estão presentes em todos nós, apenas em raros casos as condições econômicas favorecem esse fenômeno.

Em *O Eu e o Isso* (1923), precisamente na parte sobre *os dois tipos de impulsos* (*Die beiden Triebarten*), Freud escreve que foi estudando o **trabalho onírico** (*Traumarbeit*) que pela primeira vez se deparou com a “maleabilidade” (*Lockerheit*)⁸²³ nos deslocamentos (*Verschiebungen*) do processo primário (*Primärvorgang*). Os objetos têm uma posição de importância secundária nos sonhos. Em termos metapsicológicos, esses objetos são os caminhos de descarga (*Weges der Abfuhr*) dos impulsos. Para Freud,

⁸²¹ *Idem ibidem*.

⁸²² *Idem*, p. 165.

⁸²³ SA V, p. 312. OP III, p. 54. O termo *Lockerheit* significa literalmente “frouxidão”. Essa fluidez ou maleabilidade caracteriza o processo sublimatório como tendência embora o conceito de sublimação, do ponto de vista da sexualidade objetiva, esteja naturalmente vinculado às transformações dos impulsos no processo de desenvolvimento da libido.

isso contrasta com a característica do Eu consciente, que é mais específico em relação à escolha tanto de um objeto quanto de um caminho de descarga, devido ao vínculo com o princípio de realidade, tendo a imagem corporal e a consideração de um mundo externo, com suas variáveis, como pontos de referência. Então, pode-se concluir que é no funcionamento do psiquismo primário que se encontra a gênese da sublimação, ainda que sua função civilizatória se conecte ao princípio de realidade e ao processo secundário.

Para o Psicanalista, a libido capaz de ser ao mesmo tempo deslocável (*Verschiebungsenergie*) e dessexualizada (*desexualisierte Libido*) é descrita como energia *sublimada* (*sublimiert*), pois se mantém em sintonia com a finalidade principal de Eros, que é a de “unir e atar” (*zu vereinigen und zu binden*) e por isso auxilia no sentido de estabelecer a “unidade” (*Einheitlichkeit*) característica da consciência. Na segunda tópica, o Eu alcança seu estatuto definitivo como uma estrutura que se desenvolve a partir do narcisismo original para, sob a influência de Eros, buscar novas possibilidades que o levam a uma fluidez maior. A tendência à unidade relativa se dá através de sua capacidade de sublimação, que possibilita formar novas conexões e ampliar sua experiência em todos os campos da vida.⁸²⁴ Como os processos de pensamento, no sentido mais amplo, devem ser incluídos entre esses deslocamentos vitais, então a atividade de pensar é também suprida pela sublimação de forças eróticas do impulso (*Sublimierung erotischer Triebkraft*).

Conclui-se que Freud sugere que a sublimação ocorre regularmente através da mediação do Eu, em função da posição peculiar deste entre as forças íntimas e as exteriores ao indivíduo. Freud chama a atenção para a dinâmica inconsciente: O Eu retira a libido dos primeiros investimentos do Isso nos objetos, desviando-a deles para si próprio. Em seguida, conecta a libido às suas próprias alterações produzidas por meio da identificação com os pais. O sentido lógico da conexão entre o Eu e a sublimação é precisamente esse. A transformação de libido erótica em libido do Eu envolve um **abandono de metas sexuais**, isto é, uma dessexualização, ou, inversamente, sexualiza a consciência e o pensamento. De qualquer modo, isto ilumina o que Freud considera uma importante realização do Eu em sua relação com Eros: “Na medida em que ele se apodera da libido dos investimentos objetivos, impondo-se como único objeto de amor, e dessexualizando ou sublimando a libido do Id (*Es*), ele trabalha contra os propósitos de Eros e se coloca a serviço de moções pulsionais (*Triebregungen*) que se opõem a Eros”.⁸²⁵ O processo ligado à passagem do

⁸²⁴ *Idem ibidem.*

⁸²⁵ *Idem ibidem.*

narcisismo primário ao secundário (Eu ligado aos objetos) é exposto, portanto, a partir de sua conexão com a dualidade dos impulsos.⁸²⁶

Na opinião de Freud, esse é “um importante aprimoramento (*Ausgestaltung*) da teoria do narcisismo (*Lehre vom Narzißmus*)”.⁸²⁷ Originariamente a libido se acumula quase completamente no Isso. Em contrapartida, o Eu consciente é fraco e ainda em processo de formação (já que ele é considerado por Freud uma forma especialmente modificada do Isso). O *Es* envia parte da libido como investimento para as formas objetais eróticas; em consequência, o Eu se fortalece e passa a se apoderar dessa libido de objeto, impondo-se ao Isso como “objeto amoroso” (*Liebesobjekt*). É nesse ponto que Freud cunha a sua famosa definição: “O narcisismo do Eu (*Der Narzißmus des Ichs*) é, dessa forma, um narcisismo secundário (*sekundärer*) que foi retirado dos objetos (*entzogener*)”.⁸²⁸ A sublimação é importante porque retira desse processo parte da angústia resultante do freio imposto ao princípio de prazer, coisa que o sintoma não consegue fazer (e por isso o sofrimento associado à neurose e à psicose).

Em *O problema econômico do masoquismo*, de 1924, o Psicanalista vienense faz um sumário de suas posições anteriores sobre as tendências que afirmam e negam a vida, e assume um ponto de vista que as transforma em **três diferentes princípios de funcionamento** dos impulsos, tomando, pela primeira vez, a existência de um **masoquismo primário** como certa. A existência desse masoquismo primário é explicada nesse artigo com base na “fusão” e “defusão” das duas classes de impulsos. Trata-se de um estado em que a pulsão de morte é ainda dirigida para o próprio indivíduo, mas ligada pela libido e fundida com ela. Na verdade, nesse momento, considerando o processo primário e a análise do Eu, não existe ainda uma divisão suficientemente clara entre sujeito e objeto, o que não permite ao impulso estabelecer um padrão objetual de satisfação. É uma fase auto-erótica e a libido deverá se distribuir num regime de satisfação ainda muito restrito em relação ao seu campo de possibilidades, embora a recorrência seja a norma assim que o alvo melhor é identificado.

A natureza enigmática e aparentemente autocontraditória de um impulso que **visa** o desprazer é tratada no debate introdutório que **inaugura** a distinção entre o princípio de nirvana e o princípio de prazer, até então tidos como correlativos. Tal consideração de um

⁸²⁶ *Idem*, p. 50. A tensão dual permite pensar um processo de criação e destruição, sob o qual ocorrem fusões e defusões.

⁸²⁷ *Idem*, p. 312. OP III, p. 55.

⁸²⁸ *Idem*, p. 313. OP III, p. 55.

masoquismo originário leva Freud a reformular suas noções anteriores de que o desprazer psíquico deveria necessariamente coincidir com um aumento, e o prazer com uma diminuição da tensão causada pelos estímulos presentes no psiquismo: “Tivemos de nos dar conta de que, no curso do desenvolvimento dos seres vivos, houve uma modificação que **transformou** o princípio de nirvana, associado à pulsão de morte (*Todestrieb*), no princípio de prazer”. Portanto, a partir daquele momento, Freud não mais considera “o princípio de nirvana e o princípio de prazer como uma mesma coisa”.⁸²⁹ O impulso de vida é percebido como o fator que **determina** essa modificação ao impor a sua co-participação na regulação dos processos vitais, lado a lado com o impulso de morte. Freud explicita então uma curiosa sequência de relações: “O **princípio de nirvana** expressa a tendência da pulsão de morte (*Todestrieb*); o **princípio de prazer** representa a sua transformação em reivindicação da libido; e o **princípio de realidade**, a influência do mundo exterior”.⁸³⁰

Para Freud esses três princípios do funcionamento dos impulsos convivem entre si em relativa harmonia, muito embora o conflito seja também inevitável. Isso ocorre porque o princípio de nirvana “privilegia a redução quantitativa da carga de estímulos”, enquanto o princípio de prazer determina as “características qualitativas dessa redução de carga”, e o princípio de realidade exige “um adiamento do escoamento dos estímulos acumulados (*Reizabfuhr*)” e também “uma aceitação temporária da tensão gerada pelo desprazer”.⁸³¹ Desse modo é aberta a via da sublimação dos impulsos.

Considerando-se a evolução do conceito de sublimação no conjunto da obra de Freud, não há uma definição estável, especialmente no que concerne à medida de participação entre meta e objeto nesta relação, o que amplia as possibilidades de interpretação, mas também dá margem a certos impasses devido à complexidade do conjunto da teoria. O Psicanalista vienense nem mesmo chega a dedicar grande atenção a este destino do impulso no texto metapsicológico de 1915, o que possibilitaria uma visão de conjunto da teoria.

Existem dificuldades e obscuridades referentes ao conhecimento da propriedade sublimatória dos impulsos sexuais. Mas, é seguro dizer, a partir de Freud, que a capacidade de agir vicariamente uns pelos outros e de mudar prontamente de objetos implica em que

⁸²⁹ OP III, p. 106.

⁸³⁰ *Idem ibidem*.

⁸³¹ *Idem*, p. 107.

sejam capazes de funções que se acham muito distantes de suas ações e intenções originais — isto é, que sejam capazes de sublimação.⁸³²

3. Sublimação e contemplação em Schopenhauer

Vimos que Freud pensa a sublimação (*Sublimierung*) como uma modificação das ações e objetos de satisfação (*Befriedigung*) dos impulsos sexuais, ocasionada pela diferença entre o grau de pressão do desejo e as possibilidades de satisfação direta. A diferença entre uma coisa e outra resulta no fator que impele os impulsos rumo aos seus destinos “dessexualizados”. Estes possibilitam formas de aprimoramento da linguagem e produção de bens culturais que resultam no processo civilizatório, capitalizando as forças da sexualidade e as redirecionando para alvos socialmente produtivos. Por isso, toda atividade humana é sempre sexualizada em algum grau e visa satisfação. Mas, no caso de Schopenhauer acontece o mesmo?

O filósofo da Vontade utiliza dois termos: sublimação (*Sublimierung*), que esclarece um processo de conversão, utilização e embelezamento das representações, embora não seja feita nenhuma tentativa de sistematização diretamente como destino de impulso. Esta noção é complementada pelo conceito de sublime (*Erhabenen*)⁸³³ presente especialmente na **metafísica do belo** (*Metaphysik des Schönen*), que caracteriza o homem como “ímpeto tempestuoso e obscuro do querer”, que tem a polaridade “dos órgãos genitais como seu foco”, e simultaneamente o contraste da polaridade do cérebro, que na linguagem do filósofo representa o “sujeito eterno, livre, sereno, do puro conhecer.”⁸³⁴

4. Sublimação como *Sublimierung*

⁸³² Em Schopenhauer isso está vinculado à falta e às possibilidades intelectuais humanas. Em Nietzsche, por outro lado, o sublimar é importante do ponto de vista da autosuperação. Em qualquer desses casos, a sublimação é recurso psíquico frente à precariedade do ser orgânico. O conceito de sublimação é evocado por Freud a partir do próprio funcionamento dos impulsos sexuais e de sua possível inteligibilidade. Se lembrarmos a célebre página de Schopenhauer, que tanto impressionou o Psicanalista, na qual o filósofo relaciona a sexualidade às atividades mais corriqueiras, perceberemos o extraordinário paralelo com os temas freudianos, tais como o sonho, o chiste, a psicopatologia da vida cotidiana e a análise das neuroses. O que há de comum a esses temas (além de serem fundamentados no funcionamento compulsivo do impulso) é que eles expõem a exigência de satisfação a partir de sua conexão com formas de linguagem, sejam elas mais concretas e rígidas, no âmbito da defensividade, ou mais simbolizadas e sublimatórias.

⁸³³ WWV, SW I, p. 287. VR, p. 273. Segundo a nota de Jair Barboza à sua tradução da obra magna de Schopenhauer, *Erhabenen* é a substantivação do verbo *erheben*, elevar-se: “O sublime, pois, é um estado de *Erhebung*, elevação. Já o objeto empírico que ocasiona tal estado é dito sublime, *erhaben*.”

⁸³⁴ *Idem*, p. 275.

O termo *Sublimierung* (*sublimação*) tem sua origem nos primórdios da química e significa uma operação de mudança de estado por influência do calor ou de um reagente que provoque oxidação ou alcalinização. Schopenhauer descreve esse processo em *Sobre a visão e as cores* (1816). Uma mudança total de percepção da cor pode ser provocada por uma alteração ínfima, delicada, superficial e até mesmo indemonstrável nas qualidades do corpo ao qual ela é inerente: “Assim, por exemplo, o cinabre obtido com o enxofre através da fusão do mercúrio é preto, tal como uma ligação similar do chumbo com o enxofre: só depois de ser **sublimado** (*sublimiert*), o cinabre assume a conhecida cor vermelho fogo, embora não se possa demonstrar nele uma mudança química”.⁸³⁵ Em linhas gerais, o sentido da metáfora expõe que a partir de pequenas e quase imperceptíveis alterações no quadro concreto da realidade se tornam possíveis profundas alterações na percepção dos fatos. A mudança concreta pode ser indemonstrável, mas a realidade de percepção é o **reagente** mais sensível.

Schopenhauer reconhece a sublimação como metáfora da conversão do afeto ou pela via imaginária (idealização sustentada em abstrações), ou pela via da simbolização (reconhecimento e elaboração da falta e da diferença). Tais usos expõem a relação do desejo com a satisfação e com o sofrimento derivado das recorrentes faltas e vicissitudes às quais o querer-viver nos impele.

O termo é associado pelo filósofo ao esvaziamento da experiência em conceitos abstratos. Nos *Fragmentos para a história da Filosofia*, ele escreve a respeito do esforço de Giordano Bruno em excluir o antropomorfismo do teísmo. Conclui que pelo empenho de se apreender só abstratamente a representação do objeto, “este é **sublimado** numa vaga figura nebulosa (*sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt*), cujo esboço, aos poucos, desvanece completamente pelo esforço de eliminar a figura humana” (*menschliche Figur*); com isso, o pensamento “fundamentalmente infantil” (*kindliche Grundgedank*) acaba finalmente em nada.⁸³⁶ A figura da viabilização do desejo através do conhecimento que está por trás da sublimação aparece aqui de modo bastante nítido, inclusive assessoriamente prenunciando as teses freudianas que conectam a figura de Deus à do pai, expondo a religião como expressão de desejos infantis e por outro lado, associando a figura de Deus à ordem simbólica. As tentativas de limpar do teísmo o antropomorfismo que lhe é peculiar apenas esvaziam o sentido racional da religião e a expõem como desejo.

⁸³⁵ SEH, SW III, p. 277. Tradução de Erlon J. Paschoal, p. 126.

⁸³⁶ PP, SW IV, p. 145. PP C, p. 105.

O mesmo processo é descrito em outro contexto quando o filósofo afirma que certas noções presentes no catolicismo têm origem em grosseiros dogmas judaicos recalçados, sublimados e tratados de modo tacitamente alegórico.⁸³⁷

No capítulo 49 do Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo define a noção de sublime como **processo psíquico**. Depois de escrever que “é insensato fechar os olhos e não querer reconhecer a clara revelação de que o verdadeiro destino da existência humana é a dor”, diz que a vida está “completamente rodeada” por ela. Menciona também que a maior de todas as dores é a morte, cunhando a frase que mais tarde será citada por Freud, expondo assim o caminho de sua leitura na preparação de *Além do princípio de prazer*: “A morte é, com certeza, o verdadeiro (*eigentliche*) alvo (*Zweck*) da vida”.⁸³⁸ Em certo sentido, a vida é “preparação e prelúdio” dessa morte que nos expõe o sentido ético da existência. Para o moribundo, o curso completo da vida equivale à presença do motivo na conduta humana comum e proporciona a visão do resultado essencial e moral da existência.

Desse modo, toda a libido é direcionada à representação de sua própria história e a toma como objeto de satisfação sublimada e um tanto paradoxal. Pois, o saldo final da existência é o reconhecimento de que a vontade humana na totalidade de seu trajeto empírico é uma narrativa de grandes e pequenos esforços e sofrimentos, que resultam precisa e invariavelmente no ocaso da vida individual.

O filósofo sugere que a visão da morte faz do homem um ser único na natureza. Essa peculiaridade aliada à experiência do envelhecimento natural produz um efeito que “refina” (*vergeistigt*) e “sublima” (*sublimiert*) o querer. Desse modo, Schopenhauer surpreende a sublimação nos momentos finais da vida, tornada essencial para a conversão e liberação da vontade humana de todas as suas máscaras, das quais a derradeira é a própria consciência que precisará ser também abandonada.⁸³⁹

Ressalte-se o aspecto espontâneo dessa sutileza ética na consideração da morte individual, pois ela expõe o vazio dos alvos que o querer-viver visa atingir e também a inútil recorrência do sofrimento sob o aguilhão do desejo que ao final resulta na falta incontornável.

Segundo Schopenhauer, o que expõe o caráter equívoco da vida é a presença simultânea de duas tendências diametralmente opostas: uma a da vontade individual

⁸³⁷ PP, SW V, p. 428.

⁸³⁸ WWV, E. SW II, p.817.

⁸³⁹ *Idem*, p. 819.

dirigida aos seus alvos e destinos particulares, naturalmente enganosos, e a outra, uma tendência dirigida contra a nossa felicidade e voltada para o aniquilamento da vontade individual e da ilusão que nos mantêm encadeados à corrente tormentosa do mundo efetivo.⁸⁴⁰

É interessante vermos anunciados nessas duas tendências os impulsos de vida e de morte freudianos. Do confronto máximo entre as tendências surge a necessidade mais premente e inevitável de sublimação, pois mesmo os homens práticos, sem arte, sublimam a contragosto, de acordo com suas capacidades, por força da dor, do envelhecimento e da morte. Isso indica que há sempre uma centelha de gênio em cada um, que permite a identificação à humanidade e um sentimento de pertença, ainda que apenas através da dor compartilhada.

Para o filósofo de Frankfurt, a morte une simultaneamente mestres e escravos, pobres e ricos, aristocratas e burgueses, homens e mulheres, jovens e velhos. A dor e a morte são os mestres da humanidade e o sofrimento recorrente encurrala a vontade orgânica, que se refugia no seu último refúgio, a sublimação. A vontade atada à individuação “se refina e sublima (*sublimiert*), e ao mesmo tempo se refugia em sua **última cidadela** (*letzste Festung*), da qual só a morte poderá desalojar-lhe.”⁸⁴¹ Entende-se disso que, para o filósofo, a função da atividade sublimatória no cotidiano dos homens comuns é proporcionar refúgio e caminhos à Vontade de vida (*Wille zum Leben*), que é mais frequentemente frustrada do que afirmada. Nesse sentido, a função da alegria desinteressada ligada ao objeto artístico é proporcionar uma conversão momentânea da Vontade desligada de seus alvos imediatos. Diante da morte real a Vontade contempla a vida como se fosse um objeto artístico. Sexualidade, envelhecimento e morte são aspectos da espiritualidade que acentuam a falta e o trágico da existência, tanto se considerada a partir da compaixão e da espontaneidade da negação, como se considerada a partir do também espontâneo, recorrente e afirmativo desejo. Entende-se então que, para Schopenhauer, o sentido ético da existência se confunde com o encaminhamento do problema da atividade do impulso e refere-se à sublimação do querer-viver e da individualidade, convertidas no reconhecimento do aspecto ilusório da satisfação. Portanto, ruma-se ao desligamento dos alvos individuais e à contemplação da totalidade da vida como fenômeno da Vontade.

⁸⁴⁰ *Idem ibidem.*

⁸⁴¹ *Idem ibidem.*

5. Sublimação como *Erhabenen*

O aspecto impelente do querer é caracterizado por Schopenhauer como algo próprio ao conjunto da natureza. Segundo o que diz Schopenhauer no capítulo 52 de *O Mundo como Vontade e Representação*, “matéria alguma é perceptível sem forma e qualidade, isto é, sem exteriorização de uma força não mais explicável, na qual justamente se exprime uma Idéia”. Segundo o autor, a matéria nunca pode ser completamente destituída de volição, ou seja, a sua natureza essencial é a atividade.⁸⁴² Do mesmo modo, o âmago do homem consiste “em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente”. Isso é o que caracteriza a atividade dos impulsos sexuais. Felicidade e bem-estar significam meramente “que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio.”⁸⁴³

Para o filósofo, o que melhor define a vida humana são as carências e necessidades. A única experiência que em geral nos permite considerar uma condição existencial diferente é a contemplação do belo, seja na arte ou na natureza. Essa contemplação tem um **aspecto subjetivo**, a **resistência**, e um **aspecto objetivo**, o **objeto** da contemplação que não está limitado ao objeto artístico (refere-se também às Idéias que situam as coisas em seu gênero, possibilitando o distanciamento necessário para que ocorra a contemplação).

O que diferencia o conceito de belo do conceito de sublime é o **aspecto subjetivo** da relação com o objeto contemplado. A beleza do objeto apresenta uma **índole facilitadora** que permite a contemplação **sem resistência**, o que produz uma forma de satisfação caracterizada pela alegria serena e desconectada dos alvos individuais do querer. Tal passagem da servidão da Vontade para a contemplação desinteressada é imperceptível, e, portanto, involuntária. Esse é o ponto que o filósofo ressalta como uma libertação do querer, pois a estrutura de “satisfação compulsiva”, para falar em termos freudianos, é anulada em prol dessa forma de apreciação das Idéias que se expõem ou na natureza ou na obra de arte.

No entanto, nem sempre a contemplação do belo é facilitada. O estado de puro conhecimento pode ser também dificultado e obtido com o apoio da consciência, mesmo

⁸⁴² WWV, SW I, p. 339.

⁸⁴³ *Idem*, p. 341.

nos casos em que o objeto contemplado apresenta uma grandeza hostil contra a Vontade humana exposta no organismo, o que **produz resistência**, pois repugna a Vontade. Nesse caso, ou o objeto exibe uma potência que suprime qualquer resistência do indivíduo, caso do **sublime dinâmico**, ou os objetos reduzem o corpo à insignificância, o que resulta no **sublime matemático**.⁸⁴⁴

Se em relação ao conceito de Belo pode-se dizer que o puro conhecimento ganhou a preponderância sem luta devido ao sutil deslocamento facilitado pela forma bela, no sublime, ao contrário, o puro conhecimento é obtido por intermédio de um desprendimento violento “das relações do objeto com a Vontade conhecidas como desfavoráveis”.⁸⁴⁵ É um estado de consciência que vai além do vínculo entre Vontade e objeto e se sustenta com certa dificuldade, pois a proximidade do desfavorável pode nos desviar rapidamente para a percepção conforme o princípio de razão, vinculado à Vontade e com função, neste caso, de enlaçar subjetivamente a relação com o objeto inquietante.

O conceito de sublime (*Erhabenen*) não é um equivalente do conceito de sublimação (*Sublimierung*) freudiano. Para encontrarmos um modo adequado de apreciar a relação existente entre ambos é preciso pensar que belo e sublime não são conceitos estanques, mas, pelo contrário, são concebidos a partir de **graus de transição** entre um e outro. Schopenhauer emprega o termo *Übergang* no sentido de transcurso gradual, não havendo um ponto de transição claro e definitivo entre as duas noções. Além disso, do ponto de vista do objeto o sentimento do sublime é uno com o conceito de belo. Distingue-se deste apenas pelo “acréscimo” de que o contemplador se eleva para além da relação

⁸⁴⁴ *Idem*, p. 287. VR, p. 275. Para Kant, de cuja leitura Schopenhauer parte, o que nos conduz ao conceito de sublime é a necessidade de superar e assimilar aquilo que é dinâmica ou matematicamente incompatível com a nossa capacidade de imaginação. Toda grandeza dada, ainda que não possa ser inteiramente apreendida, exige totalidade, portanto “compreensão em uma intuição, e reclama exposição (*Darstellung*)” (KANT. KDU, 26, p. 176-7). A impotência é superada pela racionalidade, à distância. Num primeiro momento o espectador é impotente, pois a razão que se ocupa da relação matemática e dinâmica do sublime não consegue totalizar as grandezas dadas. Num segundo momento é potente, pois abre mão da exigência quantitativa e abarca a totalidade do fenômeno exatamente como grandeza incomensurável. Esses dois pontos de vista, envolvendo a mesma razão são inaceitáveis para Schopenhauer, para quem a razão não deve se intrometer nas coisas do Belo. Nesse caso, o que está em jogo é a espontaneidade da relação (uma alegria desvinculada do interesse) e não a razão, entendida como faculdade dos conceitos ou representações secundárias. A semelhança com Kant aparece nos deslocamentos dos pontos de vista da impotência à possibilidade. Como em Kant, o objeto incomensurável é ameaçador e a contemplação do sublime permite elevar-se acima do sentimento de impotência e fracasso da razão, o que resume a idéia de sublime. Se em Kant os deslocamentos se encontram no interior da razão, para Schopenhauer, pelo contrário, o que está em jogo é um sentimento. Se o objeto é hostil em relação à vontade humana e a reduz a nada e se o espectador, embora reconhecendo a opressão e a hostilidade daquela grandeza, **desvia-se dela conscientemente**, então o preenche o “**sentimento do sublime**” (*Gefühl des Erhabenen*). Nesse caso, o contemplador do objeto dinâmica ou matematicamente grandioso está no estado de **exaltação** (*Erhebung*). Por conseguinte, pode-se também nomear o objeto que ocasiona tal estado como **sublime** (*erhaben*) (WWV, SW I, p. 287).

⁸⁴⁵ *Idem*, p. 288. VR, p. 274.

conhecida como desfavorável do objeto com a Vontade, o que equivale a dizer que para que os impulsos em jogo possam encontrar a sua satisfação deverão antes superar as resistências produzidas na relação com o objeto sublime (*Erhaben*). Os graus sequenciais pelos quais transitam suavemente o belo e o sublime aparecem na metáfora da luz e do calor e nas expressões “sublime no belo” e “um traço de sublime”. Elas são utilizadas pelo autor para expressar que já nos graus ou traços mais tênues de transição entre os sentimentos do belo e do sublime, há um pequeno esforço “para permanecer no puro conhecimento”.⁸⁴⁶

Essa é uma relação bastante esclarecedora também a partir de uma consideração psicanalítica. Para tanto, o intérprete de Schopenhauer deve considerar a divisão tópica feita por Freud, na qual o inconsciente é tido como um objeto estranho ao sujeito da consciência devido ao recalque da sexualidade. Por analogia podemos considerar um aspecto sublime nessa relação, devido à ameaça e ao antagonismo que a satisfação do desejo representa em relação à norma cultural.⁸⁴⁷

Nesse caso, o inconsciente é apreendido e interpretado como uma vontade que é mais frequentemente frustrada do que satisfeita. De modo similar ao que ocorre na observação da natureza aqui também se percebe o contraste violento de tendências que caracterizam o sentimento do sublime. Por um momento, o observador imperturbável e consciente da sua condição como sujeito do querer contempla a si mesmo como uma vontade cega em busca de objetos de satisfação. O sujeito do conhecer se eleva sobre essa sua condição e abandona por um instante a servidão da Vontade, o que permite que o próprio querer seja objeto do conhecimento, como no caso da *Metafísica da natureza* que é objeto do segundo livro da obra magna de Schopenhauer.

⁸⁴⁶ *Idem*, p. 289. VR, p. 276.

⁸⁴⁷ Tanto Schopenhauer como Freud escrevem sobre a dessexualização dos alvos de impulso de modo relativamente ambíguo, mas talvez possamos encontrar uma distinção entre os autores no modo como o primeiro define o belo. Este é simultaneamente um “quietivo” da Vontade e um meio de satisfação que conduz a uma forma de alegria desinteressada, o que implicaria em dessexualização literal (Nietzsche encara isso como uma idiossincrasia de Schopenhauer e diz jocosamente que este toma a sexualidade como “inimiga pessoal”). Mas, infelizmente, a *Metafísica do amor sexual* parece impor dificuldades a esta distinção de pontos de vista, como veremos adiante. Parece-nos, portanto, uma atitude mais ponderada analisarmos Schopenhauer como fizemos com Freud e entender essa relação como uma gradação do gênero da que ocorre entre belo e sublime, considerando então a existência de alvos cada vez mais distantes da satisfação brutal da Vontade, pois não é possível suprimir o organismo. Tais alvos distantes das tendências originais são convertidos nas metas dessexualizadas necessárias para possibilitar a satisfação sem angústia em meio ao processo civilizatório. Parece-nos que esse sentido de interpretação não é incompatível com a filosofia de Schopenhauer, apesar de também percebermos nele certa aversão a pensar o belo como uma forma de sexualidade atenuada.

Não podemos deixar de mencionar que nessa relação da vontade humana com o que lhe oferece resistência existe um ponto de perfeita complementaridade entre duas diferentes perspectivas de abordagem: a do conhecimento de acordo com o princípio de razão, objeto do primeiro livro, e a do conhecimento independente do princípio de razão, a *Metafísica do belo*, objeto do terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*.

E é nesse ponto que Schopenhauer introduz um ponto de vista ético (*Ethische*) em relação ao sentimento do sublime. Ele será objeto do quarto livro, no qual o contraste entre a perspectiva do conhecimento objetivo e o ponto de vista subjetivo da Vontade expõe a insignificância física do indivíduo em relação ao mundo e a dependência do intelecto em relação à dinâmica inconsciente da vontade individual. Diante das grandezas incomensuráveis percebidas dentro e fora de nós nos sentimos reduzidos a nada em meio a uma existência sem sentido.

Do ponto de vista fenomênico, a Vontade, “saindo da noite da inconsciência (*Nacht der Bewußtlosigkeit*) para despertar à vida”,⁸⁴⁸ encontra-se transportada a um mundo sem começo nem fim. Este é povoado por miríades de indivíduos, todos plenos de aspirações, sujeitos a dores e erros, e “como se tivesse passado como por um sonho angustioso” (*bangen Traum*), ela finalmente volta à sua “antiga inconsciência” (*alten Bewußtlosigkeit*).⁸⁴⁹

Para o filósofo de Frankfurt, a tendência do querer-viver é sempre o conhecimento interessado, pois o homem é um ser eminentemente prático. O conhecimento visa, no mais das vezes, a obtenção de objetos para a satisfação e repete, exatamente por isso, um modo de funcionamento inconsciente que faz do homem uma marionete do desejo e, dada a pluralidade deste e a fugacidade da satisfação, associa às capacidades intelectuais humanas o aumento extraordinário do sofrimento existencial: “É justamente, porém, com o conhecimento que se perde a infalibilidade do impulso da vontade, não dotada de conhecimento”.⁸⁵⁰ O alvo e o objeto do impulso, sendo maleáveis, não nos conduziram à liberdade, mas sim à angústia, ao erro, aos motivos ineficazes.

A pergunta sobre **se é possível uma exceção** em relação à regra implacável do eterno retorno do querer é respondida a partir do capítulo 34 de *O Mundo*.⁸⁵¹ Tal mudança requer um ponto de vista ligado à contemplação estética e com isso o conhecimento

⁸⁴⁸ *WWV, E.*, SW II, p. 733.

⁸⁴⁹ *Idem ibidem*.

⁸⁵⁰ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 112.

⁸⁵¹ *WWV, SW I*, p. 256-7. VR, p. 245.

momentaneamente se liberta da servidão em relação à Vontade: “Se é só com o conhecimento que surge o erro, isso acontece apenas quando está a serviço da Vontade. Se ele se liberta de seus fins, o que pode ocorrer em certos homens, o conhecimento pode tornar-se puro, transformando-se num ‘claro espelho do mundo’ e na fonte da arte”.⁸⁵² Na contemplação estética o homem cessaria de ser meramente individual, separando-se momentaneamente do egoísmo inerente ao desejo e ao conhecimento prático vinculado ao princípio de razão. Pela identificação ao outro, ou seja, através da “compaixão”, o indivíduo se liberta parcialmente da escravidão ligada à repetição compulsiva do querer.

6. O caráter sublime

Nesse mesmo sentido, a tendência humana a se elevar acima da vontade individual define o **caráter sublime** (*erhabenen Charakter*).⁸⁵³ Este se origina do fato de que a vontade pode “não ser excitada por objetos que, normalmente, são propícios para excitá-la; mas, ao contrário, também aí o conhecimento prepondera.”⁸⁵⁴

Schopenhauer entende que o correlativo da genialidade, isto é, o conhecimento da Idéia, é **objetivo**,⁸⁵⁵ por ser imediato e desvinculado do mundo prático. Nessa situação o sujeito como que **se integra ao objeto**. Nele o mundo como representação aparece em estado puro como objetividade da Vontade, relação na qual sujeito e objeto estão perfeitamente equilibrados: “Na Idéia, sujeito e objeto mantêm pleno equilíbrio. Ora, como também aqui o objeto nada mais é senão representação do sujeito, do mesmo modo o sujeito, ao abandonar-se totalmente no objeto intuído, torna-se esse objeto mesmo (*Gegenstand selbst*), visto que toda a consciência (*ganze Bewußtsein*) nada mais é senão a sua imagem nítida” (*deutlichstes Bild*).⁸⁵⁶

O modo de conhecimento típico da ciência, por outro lado, é **subjetivo**, pois visa afirmar o querer-viver através do conhecimento da relação entre os fenômenos, nunca podendo chegar, através disso, ao que o mundo é, senão como representação abstrata dessas relações particulares no tempo, no espaço e de acordo com o princípio de razão.

⁸⁵² CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 112.

⁸⁵³ WWV, SW I, p. 293. VR, p. 279.

⁸⁵⁴ *Idem ibidem*. VR, p. 280. A via reversa é a impossibilidade da sublimação, que faz aquele que contempla retornar ao seu estado cotidiano de necessidade como dependente sujeito do querer. Nesse caso, Schopenhauer considera tudo o que excita diretamente a vontade humana indigno da arte e algo que dificulta a passagem do sujeito do querer para o estado em que é puro sujeito do conhecimento.

⁸⁵⁵ *Idem*, p.281. VR, p. 268.

⁸⁵⁶ *Idem*, p. 259. VR, p. 247.

Portanto, o modo de conhecimento da arte é considerado superior ao da ciência: O olho que ali vê é um “**olho cósmico**” (*klares Weltauge*).⁸⁵⁷ Tal capacidade de se manter provisoriamente fora do tempo é o que de modo particular apresenta um efeito quietivo, pois o tempo sempre nos impele rumo ao novo objeto, o que se traduz em angústia e sofrimento, pois, se por um lado o objeto pode sempre escapar, por outro a satisfação é sempre algo momentâneo. Como a ação do tempo é implacável, o estado estético é transitório e sua duração depende do grau de genialidade, ou seja, do predomínio maior ou menor do intelecto sobre o querer subjetivo.

Semelhante consciência dotada de um intelecto poderoso e de um modo de afeto objetivo pode abarcar a totalidade do mundo como Representação, e é nisso que consistiria o **Gênio** (*Genie*) propriamente dito, seja ele criativo ou filosófico, pois não podemos esquecer que para ele a grande filosofia merece ser considerada irmã da arte. O aspecto de “afeto objetivo” incluído acima é o que corresponde à alegria: sem ela, o intelecto poderoso fica à mercê do princípio de razão e aí nos mantemos girando na roda de Íxion. BARBOZA (2001) fala de um “Gefühl **aprazível em si mesmo**, que nega a vontade em vez de afirmá-la”.⁸⁵⁸ Entendemos que é negado o aspecto vinculado da satisfação e afirmada uma satisfação desprovida de motivo, isto é, livremente flutuante.

A arte possibilitaria então a satisfação praticamente desvinculada de objetivo prático, ou seja, obtém-se da relação com o objeto artístico uma forma de felicidade mais duradoura e relativamente independente das agruras da vida, isto é, uma forma sublimada, ou indeterminável por motivos egoístas.⁸⁵⁹

De qualquer modo, em contrapartida a esse poder intelectual e afetivo do gênio, o homem comum possui a mesma capacidade contemplativa em graus menores e tão variados como existem pessoas. Isso é determinado por um lado, pela potência do intelecto, que recebe a sua carga, a sua potência ou investimento, de uma vontade igualmente forte. Há, portanto, uma questão constitucional envolvida, como já foi dito no capítulo sobre Schopenhauer. Do ponto de vista da **proporção** entre intelecto e vontade, o Gênio apresentaria 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade, o que faria dele uma pessoa pouco prática e, fisiologicamente, um *monstris per excessum*, devido à força anormal do seu intelecto.⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ *Idem*, p. 266. VR, p. 266.

⁸⁵⁸ BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, p. 77.

⁸⁵⁹ *Idem*, p. 82. O vínculo da contemplação com a alegria é explorado por Nietzsche contra Schopenhauer.

⁸⁶⁰ WWV, E. SW II, p.486.

Em geral, segundo o filósofo, poder-se-ia dizer que se o homem convencional, chamado ironicamente de “produto de fábrica da natureza”, apresentaria esta capacidade invertida: Os homens comuns seriam 2/3 vontade e 1/3 intelecto: “A vontade sobrepuja o conhecimento, e o seu intelecto limitado é colocado por completo a serviço do querer, do qual nem por um instante consegue se livrar.”⁸⁶¹ Aparentemente, a própria fisiologia do sistema nervoso desses indivíduos comuns é responsável pelo excesso de subjetividade (*Subjektivität*), isto é, de vínculo com o querer.

A compreensão do Gênio como puro sujeito do conhecimento pressupõe que tudo participa do mesmo fenômeno, que todos esses fenômenos dizem respeito, ainda que imperfeitamente, às suas Idéias, e que, por sua vez, elas fazem a transição entre a Vontade e a Representação, formando uma totalidade: A Vontade é a mesma tanto no objeto contemplado como no indivíduo. Eles não são de fato diferentes. Trata-se sempre da Vontade como coisa-em-si que através da contemplação artística conhece a si mesma no espelho do mundo como representação, fora da pluralidade e da diferença, livre das formas vinculadas ao princípio de razão (que a escravizam nas formas da repetição), como se por um momento Tântalo esquecesse a sua sede.

7. A sublimação da sexualidade

Um ponto de vista aparentemente oposto ao da “supressão” do querer-viver é expresso na metafísica da sexualidade, capítulo 44 do Tomo II de *O mundo como Vontade e Representação*: “Por mais objetiva e sublime (*erhabenen*) que possa parecer” a admiração de uma pessoa apaixonada, esta não passa de uma “necessidade subjetiva” (*subjektives Bedürfnis*) vinculada exclusivamente à satisfação sexual. A finalidade inconsciente (*unbewußte Zweck*) é disfarçada por estratégias (*Strategems*) que iludem a consciência (*Bewußtsein*).⁸⁶² A sexualidade é a meta mais importante da vida humana:⁸⁶³ “Todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual (*Geschlechtstriebe*).”⁸⁶⁴

Na maioria esmagadora das oportunidades o ser humano, ao se ocupar com a satisfação direta dos seus desejos, é conduzido inconscientemente ao circuito enraizado no

⁸⁶¹ SW IV, p. 537. PP A, p. 207.

⁸⁶² WWV, E. SW II, p. 684. VR II, p. 10.

⁸⁶³ *Idem*, p. 682. VR II, p. 8

⁸⁶⁴ *Idem*, p. 681. VR II, p. 7.

instinto (*Instinkt*) que guia a espécie (*Gattung*) e que, através dos variados alvos possíveis (incluindo a conservação individual) quer apenas satisfazer os impulsos sexuais (tendo como finalidade normativa a procriação de um indivíduo determinado). O destino dos impulsos é representado na busca à felicidade, que tem um carácter subjetivo porque pretende obter satisfação de objetos específicos, enquanto a capacidade sublimatória é objetiva e expõe o carácter ilusório do objeto do desejo.

Essa aplicação do conceito de sublime é oposta à acepção ingênua que é mencionada pelo filósofo no mesmo texto, ao comentar que espíritos ingênuos e dominados pela sua sexualidade muitas vezes expressam seus sentimentos “nas mais sublimes (*sublimsten*) e etéreas (*ätherischestem*) imagens”. Schopenhauer supõe que para eles a sua opinião de que a satisfação dos impulsos sexuais “é a meta de quase todo esforço humano” e a “mais ativa das molas propulsoras” parecerá “demasiado física (*physisch*), demasiado material (*materiell*).”⁸⁶⁵ O filósofo escreve também que é sobre a elevada importância da sexualidade que repousa o “patético (*Pathetische*) e o sublime (*Erhabene*) das questões amorosas”.⁸⁶⁶ Quer dizer com isto que mesmo nos afetos aparentemente mais etéreos o que está em jogo é a “seriedade e o ardor dos impulsos” que visam perpetuar a humanidade.

Parece-nos que a contradição envolvendo “*Metafísica do amor sexual*” e “*Metafísica do belo*” se dissolve parcialmente quando se admite que em certos casos é possível que o alvo originário ceda lugar à tendência sublimatória e alcance outras formas de realização através de ações aparentemente “dessexualizadas”, isto é, desconectadas da finalidade sexual original.

O filósofo de *A metafísica do amor sexual* entende que apenas perdemos de vista o alvo sexual do impulso sublimado. Nos textos da *Metafísica do belo* e na ética do quarto livro temos um quadro diferente. O contraste se dá porque neles devemos considerar também que, em certos casos, é possível conhecimento desconectado de um alvo sexual direto, seja como estado transitório, seja como supressão total da vontade individual. Para Schopenhauer, isso é determinado pelo predomínio parcial ou completo do intelecto sobre a Vontade. Em tal situação o conhecimento se liberta e permite ao homem contemplar a

⁸⁶⁵ *Idem ibidem*. VR II, p. 6. Tradução modificada. Aplicações irônicas dos termos ligados à noção de sublimação estão presentes na *Metafísica do amor sexual* e outros lugares, como no prefácio à primeira edição de *Os dois problemas fundamentais da ética* (E SW III, p. 500). A ironia schopenhauereana sugere uma espécie de falsificação da sublimação para uso popular, pois nesse caso se baseia em abstrações pseudoprofundas que contrastam com a definição do conceito. Este remete ao conhecimento intuitivo do mundo, ao predomínio do intelecto sobre o desejo e à consequente conversão do egoísmo em compaixão.

⁸⁶⁶ *Idem*, p. 683. VR II, p. 9.

vida sem dela participar diretamente. Na *Metafísica do belo*, essa é a condição prévia à sublimação, que obtém um efeito suspensivo sobre o querer.

Em geral, o que é originário (*urprüngliche*), e, portanto, genuíno (*echt*) nas obras humanas ou nas forças naturais, opera inconscientemente,⁸⁶⁷ passando à forma consciente apenas como representação. É possível, no entanto, que o intelecto alcance um estágio em que se libera parcial ou completamente da atividade inconsciente (*unbewußt*) que em geral prepondera em tudo o que existe. Isto produz uma mudança subjetiva que afeta também a atividade inconsciente, que em geral visa cumular a vontade de objetos de satisfação, mas que, nesse caso, torna-se contemplativa.

8. O alvo da sublimação

Mas o que estaria sendo sublimado, em geral? Em duas palavras, sexualidade e morte. No texto sobre a metafísica da morte vemos o jogo de alternância entre a vida e a morte: “O nascimento e a morte são a contínua renovação da consciência da Vontade, em si mesma sem começo nem fim.”⁸⁶⁸ Se a vida nos impõe o reconhecimento do caráter compulsivo e permanente do querer-viver que expressa a condição fenomênica da Vontade, a morte nos remete à idéia de que o indivíduo é “uma lanterna que é apagada depois que prestou o seu serviço”.⁸⁶⁹ Do ponto de vista biológico o alvo da vida é a morte. Por isso, nesse contexto, a sublimação adquire um caráter de resignação frente às perdas da existência individual (Este aspecto prático da sublimação é desenvolvido especialmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*).⁸⁷⁰

Repare-se que na contemplação há uma excisão fundamental que separa de modo peculiar a “florescência”, o intelecto, de sua “raiz”, a Vontade. Nesse momento iluminado o homem concebe, absorvendo-se em fixa contemplação, o objeto que tem diante dos olhos. Imerso em rara condição, não o observa como um objeto entre outros, mas enquanto Idéia, no sentido platônico. Nessa hora de repouso da Vontade, o objeto é contemplado sem considerar onde, quando, por que, como, para que, mas sim na sua natureza essencial, ou seja, o que ele é independente do princípio de razão o que nos transporta da condição trágica à resignação, dos motivos à ausência deles: de um lado, o conhecimento é simples

⁸⁶⁷ PP, SW V, p. 705.

⁸⁶⁸ *WWV, E. SW II*, p. 639. VR II, p. 125.

⁸⁶⁹ *Idem ibidem*. VR II, p. 124.

⁸⁷⁰ PP, SW IV, p. 373.

auxiliar da Vontade, meio de ajuda, de outro, é “a única possibilidade de libertação do jugo da vontade, a única fonte da vida estética e da vida ética, que significam, respectivamente, **contemplação e resignação**”.⁸⁷¹ É nesse sentido que o filósofo sugere que a resignação é a essência do **trágico**.

Na *Metafísica do belo* a tragédia é a forma suprema da poesia. O poeta trágico expõe o conflito da Vontade consigo mesma que determina a índole do mundo. Na tragédia, o caráter do mundo aparece desdobrado “plenamente no grau mais elevado de sua objetividade” e “entra em cena de maneira aterrorizante levantando o véu das ilusões humanas”. Com isto, os até então “poderosos motivos (*gewaltigen Motive*) perdem o seu poder” e, em vez deles surge “o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como quietivo da Vontade (*Quietiv des Willens*)”. Ele “produz a **resignação** (*Resignation*), a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma” (*Wille zum Leben*).⁸⁷² A purificação pelo sofrimento é, portanto, não apenas retrospectiva, mas também perspectiva. O personagem trágico abandona os poderosos alvos de impulso que no seu entrecruzamento espontâneo produzem complicações infernais. Estas, somadas ao caráter fortuito e ocasional da vida, levam o filósofo à constatação que a própria existência é o mal a ser expiado na tragédia.

A tendência afirmativa do povo grego clássico necessitaria de um ponto de vista suplementar ao prático, que permitisse enlaçar o trágico, aceitando o luto inevitável ao final de todos os esforços concretos. Foi preciso inventar um modo de intuição do objeto que não mais correspondesse a uma afecção do corpo, que não se submetesse à ordem espaço-temporal e que falasse da condição humana sob o primado do impulso, isto é, da indeterminação: “Já que a hipótese da supressão do corpo é impossível, Schopenhauer explica a origem do conhecimento puro pelo **esquecimento** do corpo, do indivíduo e, portanto, da vontade que nele se objetiva”.⁸⁷³ Nesse sentido, segundo o filósofo, a impressão trágica é “análoga à do **sublime dinâmico**” (*dynamisch Erhabenen*), pois ela nos eleva a um patamar acima da vontade e de seus interesses particulares, e nos leva a amar a contemplação daquilo que em geral repugna em absoluto. O “arrebamento ao sublime” (*Schwung zur Erhebung*) que todo trágico envolve, nasce de que nos faz ver “que o mundo e a vida não podem nos oferecer verdadeira satisfação”. Por conseguinte, “não

⁸⁷¹ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 112.

⁸⁷² WWV, SW I, p. 355. VR, p. 333.

⁸⁷³ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 113.

merecem que nos apeguemos a eles”. Nisto consiste o espírito trágico, que nos conduz à “resignação”.⁸⁷⁴

Isso resume, portanto, duas abordagens sobre o sujeito do conhecimento e sobre a representação, equivalentes ao primeiro e ao terceiro livros de *O Mundo*. Um subjetivo, vinculado à satisfação da vontade exposta no organismo, e outro, que ruma na direção oposta, é considerado a visão objetiva da Idéia platônica, e chama-se **contemplação**. Nela, o mundo e o próprio sujeito se tornam representações puras, desvinculadas do interesse prático.

O processo ligado à tragédia como forma artística e não mais do ponto de vista das personagens trágicas, é descrito pelo filósofo em termos psicológicos. Na contemplação estética o sujeito se perde no objeto, é como se apenas este existisse, fora do tempo e do espaço, e, por outro lado, nenhum sujeito ou relação entre objetos e o querer, entendido aqui do ponto de vista do interesse prático ligado à lógica da satisfação dos impulsos do querer-viver. Logo, já que o sofrimento e o prazer são baseados na relação entre o querer e os objetos, a **contemplação quebra o vínculo subjetivo** e se torna um quietivo da Vontade, ou seja, sublima o querer-viver, o enlaça. Nesse momento, que não pode se estender indefinidamente, o sujeito se torna um “puro sujeito do conhecimento” (*reinen Subjekt des Erkennens*), que, na sua intuição da Idéia, toma o **essencial de um só golpe** (*mit einem Schlage*),⁸⁷⁵ ao contrário do conhecimento de acordo com o princípio de razão, que toma as coisas isoladamente, as sequencia e as correlaciona. Tal sublimação

⁸⁷⁴ WWV, E. SW, II, p. 556-7. Do mesmo modo que a sexualidade constitui o verdadeiro foco da vontade humana, enquanto esta se afirma, assim também a resignação ou supressão da vontade indicam o ponto de vista ético em que a Vontade sublimada nega a si mesma. Mas, por que a Vontade haveria de negar a si mesma, se Schopenhauer se esforça para indicar, simultaneamente, que o homem é impulso sexual concreto? ROGER, em *Atualidade de Schopenhauer* (prefácio à edição brasileira de *Sobre o fundamento da moral*, introdução, p. LXII) pergunta se não haveria aí uma decisão arbitrária, “que somente motivos íntimos poderiam explicar?” Segundo Roger (em concordância com SONDAG, Y. *Nietzsche, Schopenhauer, o ascetismo e a psicanálise, Revue Philosophique*, set. 1971, p. 355 e ss.), essa era a convicção de Nietzsche, a que se dá hoje em dia um sentido psicanalítico, ou seja, a noção de uma sublimação estética da sexualidade – idéia explorada não apenas por Freud, mas também por Nietzsche. Roger acredita que a concepção da Vontade que se volta sem cessar contra si mesma na estética e na moral de Schopenhauer está na origem das pesquisas nietzschianas sobre o “ressentimento” moral. Este é definido pelo filósofo da *Vontade de potência* como um “canto de criaturas descontentes” que “busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício” (PCS E, p. 107). Nietzsche opera uma inversão de signos nos conceitos schopenhauerianos e transforma a “autosupressão” que caracterizaria o movimento intrínseco à sublimação em “autosuperação”. Escreve, na terceira dissertação da *Genealogia da moral* (tradução citada, p. 148), que “todas as grandes coisas perecem por si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autosuperação” que há na essência da vida.” Do mesmo modo, o “puro sujeito do conhecimento” adquire a conotação ora de um “impulso à verdade” ora de uma “vontade de verdade”. O autor da *Genealogia* escreve que o sentido do nosso ser é o de que, em nós, a vontade de verdade “toma consciência de si mesma *como problema*” (*idem ibidem*). Desse modo, é negada a objetividade da contemplação.

⁸⁷⁵ WWV. SW I, p.260. VR, p. 249.

mencionada não é só a extinção momentânea da Vontade, mas também uma “alegria estética” (*ästhetische Freude*), uma alegria do “puro conhecer e de seus caminhos” (*Freude über das reine Erkennen und seine Wege*). Há um esquecimento momentâneo do mundo prático que possibilita um redimensionamento do viver e até mesmo do morrer.⁸⁷⁶

Como vimos, Schopenhauer é complexo não apenas pelos problemas que se propôs a resolver, mas principalmente pelas perguntas que nos legou, dentre elas a do estatuto do corpo em relação ao conhecimento, que move violentamente tanto Nietzsche como Freud: “A contemplação estética, propiciando um tipo de conhecimento particular que se produz pelo esquecimento das afecções corporais sublinha a depreciação do corpo na filosofia de Schopenhauer”.⁸⁷⁷ Existe um aspecto paradoxal nessa relação que será investigado por Nietzsche, pois, se tivermos em mente as afirmações do segundo livro de *O Mundo*, ou seja, da *Metafísica da Vontade*, o corpo é também critério de realidade: “É a partir da essência íntima das manifestações do corpo, da identidade do sujeito, do conhecimento com o corpo, que se pode desvendar o enigma da existência”.⁸⁷⁸

Tal paradoxo das duas formas de conhecimento talvez precise ser mantido e não possa ser completamente superado, pois o ponto de vista do conhecimento interessado, apesar de ser frequentemente sintomático, pois é conectado à capacidade de sofrer, serve também de **critério de realidade**,⁸⁷⁹ enquanto o ponto de vista estético é superior ao prático, porém, distribuído desigualmente entre as pessoas. Igualmente espontâneo, ele é, porém, mais raro e refinado, mais dificilmente alcançado e permite a apreensão do processo existencial, a sua assimilação como uma forma de conhecimento especial que nos leva à arte e também às filosofias de caráter existencial e à psicanálise.

9. Fisiologia da estética e sublimação em Nietzsche

Vimos no capítulo sobre Nietzsche que o prazer pressupõe **resistências**, desde que estas possam ser superadas e o desejo afirmado. Por outro lado, o percurso rumo à

⁸⁷⁶ Aqui nos detemos para refletir que, como em Freud, ocorre uma substituição do objeto vinculado do desejo por outro objeto, já desvinculado do interesse prático, e que satisfaz a vontade de forma indireta, defletida; portanto não é voraz, e com isso nos liberta da escravidão da vida prática, que é a fonte do sofrimento humano e de nosso desgaste físico e mental ao longo da existência. O Schopenhauer da *Metafísica do belo* e da ética interpreta isso como uma supressão da Vontade, enquanto o da *Metafísica do amor sexual* pensa nos ardis e disfarces pelos quais os impulsos sexuais sublimados se afirmam.

⁸⁷⁷ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 114.

⁸⁷⁸ *Idem ibidem*.

⁸⁷⁹ *Idem ibidem*.

satisfação dos impulsos não se restringe a uma única possibilidade efetiva de obtenção de prazer. Em certas condições, a conservação de metas antigas pode resultar em profundo desprazer psíquico, na medida em que fins e meios não correspondam à intensificação da Vontade de potência. A estagnação impele espontaneamente o psiquismo a buscar novas formas de satisfação.

A importância do conceito de sublimação em Nietzsche decorre de sua proximidade em relação a noções afirmativas como as de perspectiva e autossuperação. Por isso, dissemos que o refinamento dos alvos dos impulsos é a condição inerente à própria Vontade de potência. Em concordância com isto, segundo o filósofo, as estimativas de valor são inerentes aos impulsos, na medida em que nelas fala a própria Vontade de potência.

Por isso a sublimação é de crucial importância no contexto da fisiopsicologia nietzschiana. O caminho da sublimação dos impulsos é o caminho das metas cada vez melhor avaliadas. A variação de meios e fins de satisfação possibilita o surgimento de novas configurações de impulsos, assim como novas formas de apoio entre eles, o que determina a potencialização do prazer psíquico.

Nesse sentido, todas as perspectivas atualmente hegemônicas do ponto de vista da economia psíquica deverão ser novamente superadas e, conseqüentemente, tornadas supérfluas pela ascensão de novos poderes, que também trarão consigo novas configurações de forças e, conseqüentemente, formas também inusitadas de criar e destruir.

Em Nietzsche, é precisamente esse encaminhamento do conceito de impulso o que evidencia que a sublimação não pode em hipótese alguma ser fundamentada em uma única forma de estimar valores. Pelo contrário, depende de uma constante reorganização desses valores no âmbito do inconsciente, restando à consciência um papel secundário e potencialmente equívoco, na medida em que os impulsos a ela ligados, por força de ideais moralizadores, podem adotar uma postura defensiva em relação à vida, o que não ajuda o organismo a criar para além de si mesmo. Nesse caso, a Vontade de potência sobrevive, porém enferma. E este é o diagnóstico do filósofo em relação à condição humana em sua época, especialmente no que concerne ao cansado continente europeu.

Para o filósofo, a vontade incondicional da civilização cristã européia era a de fazer valer exclusivamente valores morais, o que para ele significava “a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis” de uma “vontade de declínio” (*Willens zum Untergang*).⁸⁸⁰

⁸⁸⁰ KSA I, p. 18. NT, p. 20.

No prólogo chamado *Tentativa de autocrítica*, escrito anos mais tarde, Nietzsche estabelece uma oposição muito semelhantes aos impulsos de vida e de morte da segunda teoria dos impulsos freudiana. A oposição feita é entre afirmação e negação da Vontade. A moral da compaixão é descrita como uma “vontade de negação da vida”, um “**instinto secreto de aniquilamento**”, um “**princípio de decadência**”, “eterno não”, o “começo do fim”, o “perigo dos perigos”. A tendência oposta é batizada pelo filósofo como um “instinto em prol da vida”. Trata-se, nas palavras do autor, de uma “contradoutrina” dionisíaca, puramente artística e anticristã.⁸⁸¹ Ao contrário de ressaltar a falta, como Schopenhauer faz ao escrever sobre a necessidade de se resignar à impossibilidade de verdadeira satisfação, Nietzsche ressalta a possibilidade de reafirmar a vida e com isso obter outras satisfações para outras metas e outros objetos. Com isso, faz um elogio à sublimação como afirmação e refinamento dos alvos de acordo com o enlaçamento e apoio mútuo das duas tendências de impulso, a dionisíaca e a apolínea. Começa a se estruturar aí o que depois resultaria nas suas formulações inacabadas sobre a Vontade de potência.

Na opinião de Nietzsche, portanto, mesmo a negação intelectual da Vontade é um impulso de base instintiva que reafirma o querer-viver através da negativa, exatamente como a denegação descrita por Freud, ainda que esta peculiar afirmação corresponda a um sintoma de empobrecimento e adoecimento psíquicos. É através desse enfoque dual entre uma afirmação da afirmativa e de uma oposta afirmação da negação que o filósofo vai recusar a hipótese schopenhauereana da dessexualização dos impulsos. Entende que a sublimação (*Sublimierung*) não é apenas uma salutar experiência de afirmação, renovação da vida e da alegria através da atividade singular de criação e reorganização do jogo de forças, mas também uma forma de conservação da Vontade de potência mesmo nas situações e contextos ligados à decadência cultural, à rigidez moral e às enfermidades psíquicas. Desse modo, inclusive a dor e o sofrimento podem suscitar prazer, se aparecerem associados ao sentimento (*Gefühl*) de elevação (*Erhabenen*). Por isso, o termo *Erhabenen* (sublime) será utilizado para designar estados e qualidades aparentemente contraditórios, mas que tem em comum a intensificação do desejo e do prazer: “o coexistir das forças mais luminosas e mais fatídicas” (*lichtesten und verhängnissvollsten Kräfte*).⁸⁸²

10. A sublimação como *Erhabenen*

⁸⁸¹ *Idem ibidem*.

⁸⁸² KSA VI, p. 314. PCS H, p. 65.

O vocábulo alemão “*Erhabenen*” designa tanto a qualidade rara e superior, conforme o uso corrente do termo, quanto, irônica e inversamente, aspectos da enferma situação da cultura ocidental após quase dois mil anos de cristianismo. Os exemplos são abundantes ao longo da obra em variados contextos.⁸⁸³ É utilizado, por exemplo, para falar do mito trágico em *O nascimento da tragédia* (1871). Nessa obra são reconhecidas a especificidade e autonomia do prazer estético relacionado ao impulso dionisíaco:

Para aclarar o mito trágico, o primeiro reclamo é justamente o de procurar o prazer a ele peculiar na esfera esteticamente pura, sem qualquer intrusão no terreno da compaixão, do medo, do moralmente **sublime**. Como é que o feio e o desarmônico, isto é, o conteúdo do mito trágico, podem suscitar um prazer estético? (...) O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância na música. O dionisíaco, com o seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico.⁸⁸⁴

Nietzsche acolhe a dissonância além do limite estabelecido por Schopenhauer. Este considera a música como a arte suprema, pois ela é a “cópia (*Abbild*) da Vontade mesma”.⁸⁸⁵ Nessa escala comparativa a arte poética da Tragédia não apresenta o mesmo grau de perfeição, pois corresponderia simplesmente à contemplação adequada das Idéias platônicas na efetividade e, portanto, na Representação, a música é vista como a única forma de arte que ultrapassa as Idéias e é independente do mundo fenomênico. Portanto, a música transcende à capacidade de representação (é nesse mesmo sentido que Nietzsche escreve, no início do capítulo 25, sobre um domínio artístico situado para além [jenseits] do apolíneo [des Apollinischen]).⁸⁸⁶

A correlação da música com a Vontade fica evidente quando Schopenhauer compara a harmonia à física e à metafísica da natureza, enquanto a melodia é comparada à ética. Nessa analogia musical, o baixo contínuo corresponde à natureza inorgânica, assim como as vozes intermediárias entre o baixo e a melodia traduzem a sequência total das

⁸⁸³ Nietzsche utiliza o vocábulo “*Erhabenen*” nas expressões “sublime precursor” (*erhabenen Vorkämpfer*), “gestos sublimes” (*erhabenen Gebarden*), “sublime e exaltada arte trágica” (*erhabenen und hochgepriesenen tragischen Kunst*), “grandes e sublimes formas” (*erhabenen Formen*), “sublimes paladinos” (*erhabenen Vorkämpfer*), “moralmente sublime” (*Sittlich-Erhabenen*), “sublime olhar”, “escala do belo e do sublime”, “construção sublime”, “expressão do sublime, do terrível, do misterioso”, “sublime-inquietante”, “feio-sublime”, “sentimento do sublime”, “estados de espírito sublimes”, “instantes sublimes e arrebatados”, “sublime diversão”, “sublime e eterna parvoíce”, “linguagem do sublime”, “expressar algo sublime”, “dogmas e sublimes monstros”, “aspirações ao elevado”, “sublime desrazão”, “inerentemente sublime”, “naturezas raras e sublimes do mundo antigo”, “elevada possibilidade”, “ser sublime”, “sublimes e absolutas construções filosóficas”, “sublime aborto”, “descobridores do terreno do sublime”.

⁸⁸⁴ KSA I, p. 21. NT, p. 137.

⁸⁸⁵ WWV. SW I, p. 359. VR, p. 340.

⁸⁸⁶ KSA I, p. 154. NT, p. 143.

Idéias através das quais a Vontade se objetiva.⁸⁸⁷ Também o caráter humano encontra um correspondente nos desvios da correção aritmética dos intervalos musicais: “O desvio da correção aritmética dos intervalos mediante um temperamento qualquer, ou produzida pelo tipo escolhido de tom, é análogo ao desvio do indivíduo do tipo da espécie”.⁸⁸⁸ Por outro lado, as “dissonâncias impuras”, isto é, aquelas que não formam nenhum intervalo determinado, são consideradas como “abortos monstruosos”, semelhantes àqueles situados entre espécies animais ou entre homem e animal.

Para Nietzsche, de acordo com a sua obra inaugural, a existência e o mundo se justificam apenas como fenômeno estético. Isto significa que mesmo o feio e o desarmonico expressam um jogo artístico em que a Vontade de potência, na plenitude de seu prazer, joga consigo mesma na efetividade. Nessa variação de intervalos que estabelece harmonia e desarmonia de características, Nietzsche vê o fenômeno dionisíaco lúdico que constrói e desconstrói o individual como “eflúvio de um arquiprazer”. Nesse ponto, recorda Heráclito, que compara a “força plasmadora do universo” a uma criança que, brincando, constrói montes de areia e volta a derrubá-los.⁸⁸⁹

Em Schopenhauer, por outro lado, a melodia musical narra uma história da Vontade iluminada pela clareza de consciência, mas conta também a sua **história secreta**, na qual reconhecemos a vida dos impulsos inconscientes: a melodia evidencia “cada agitação, cada esforço, cada movimento”. Expõe “tudo o que a razão expõe sob o vasto e negativo conceito de sentimento, que não pode ser acolhido em suas abstrações”.⁸⁹⁰ Entendemos que a metáfora da melodia e de suas infinitas variações que sempre se reconduzem ao tom fundamental é perfeitamente adequada para descrever as possibilidades sublimatórias dos impulsos. Em Nietzsche, por outro lado, o encontro entre as variações harmônicas e melódicas corresponde à natureza humana e à imensa gama de possibilidades que são compreendidas por ele como algo que joga entre o fundo dionisíaco e a representação apolínea.

Se o puro dionisíaco é impossível de ser vivido, há que se transfigurar a imagem terrível do mundo trazida pela dissonância e pelo desprazer. O homem é a própria encarnação da dissonância e precária, a fim de poder viver, de uma ilusão magnífica que cobrisse com um véu de beleza a sua própria essência. Note-se que Nietzsche não recusa o

⁸⁸⁷ *Idem*, p. 21. NT, p. 22. Nietzsche usa essa mesma imagem: “Um baixo profundo de cólera” (*Grundbass von Zorn*).

⁸⁸⁸ WWV, SW I, p. 361. VR, p. 340.

⁸⁸⁹ KSA I, p. 153. NT, p. 142.

⁸⁹⁰ WWV, SW I, p. 362. VR, p. 341.

terrível dado na fisiologia pulsional de caráter dionisiaco, mas entende que os desígnios artísticos da sublimação apolínea tornam a existência digna de ser vivida e nos levam a desejar viver o momento seguinte.⁸⁹¹

Em *Humano, demasiado humano* (1878), essa visão que se liga à análise fisiopsicológica adquire uma conotação diferente, pois Nietzsche se afasta da perspectiva da arte e adota uma posição de análise histórico-científica. O que persiste sob a mudança, pelo menos em termos de impulso, é o entendimento de que há um poder sublimatório que historicamente passa da arte para a ciência. Nietzsche supõe que instintos e impulsos estejam entre os fatos inalteráveis do homem que possibilitam uma visão mais fluída da natureza humana, na qual, assim como não são mais admitidos fatos eternos, também não são mais admitidos um ser ou caráter irrevogáveis: “Com a religião, arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’ (*Wesen der Welt an sich*); estamos no domínio da representação, nenhum ‘pressentimento’ (*Ahnung*) pode nos levar adiante”. E conclui: “Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo”.⁸⁹²

Do mesmo modo, os impulsos sublimados em “pensamento rigoroso”, em “intelectualização das artes”, em “espiritualização dos sentidos”, se aprofundam e ampliam as possibilidades psíquicas em novas formas de satisfação que são traduzidas pelo filósofo na expressão “olhar inteligente”. As modificações desse olhar no sentido da sua intelectualização e do privilégio do espírito científico mudam a sensibilidade e o pensamento rigoroso assume um valor maior do que a estrutura simbólica “mais bela e a construção mais sublime” (*erhabenste Bauwerk*).⁸⁹³ O termo sublime aparece então associado às formas idealizadas de expressão artística e filosófica e o filósofo chega a supor que as formas de pensamento estético e moral façam parte apenas da superfície das coisas: “o homem moral pressupõe que aquilo que está essencialmente em seu coração deve ser também a essência e o coração das coisas”.⁸⁹⁴ Chegamos então a um simples mundo fisiopsicológico de impulsos que tateiam em busca de formas de satisfação.

Portanto, para o filósofo da Vontade de potência, os modos de consideração do real são alusivos e determinam o olhar sobre o mundo efetivo apenas como intensificadores da

⁸⁹¹ KSA, 1, p. 155. NT, p. 143. Nesse sentido, os impulsos dionisiacos e apolíneos poderiam ser chamados também, apenas como uma pequena ousadia de interpretação, de impulsos dionisiacos puros e sublimados.

⁸⁹² KSA II, p. 30. PCS A, p. 20. Tradução modificada.

⁸⁹³ *Idem*, p. 26. *Idem*, p. 17.

⁸⁹⁴ *Idem*, p. 27. *Idem*, p. 18.

experiência interpretativa, cumprindo uma função histórica determinada. Tal compreensão acerca da consciência racional certamente adquire conotação preparatória em relação às futuras análises que tenderão à compreensão genealógica da moral, o que pressupõe a crítica à possibilidade de fundamentar a moral para além de uma valoração transitória. Nietzsche entende que os dogmatismos religiosos e filosóficos exigem a noção de fundamento imediatamente articulada em relação aos correspondentes ideais de felicidade, produzindo com isso interpretações baseadas em erros e auto-ilusão: “A má exegese (*schlechte Erklärungskunst*) não está de modo algum superada”.⁸⁹⁵

Em contraste com isto, o sentimento do sublime é afirmado novamente na percepção do inconsciente, agora não mais falando sobre o mundo da arte grega, mas sobre a dessexualização da linguagem científica e sobre as consequências ou efeitos dessa dessensualização no âmbito geral da cultura de massas moderna. A mudança subjetiva invade a arte no período nietzschiano por meio da intelectualização: “O lado feio do mundo, originalmente hostil aos sentidos, foi conquistado para a música; sua esfera de poder, sobretudo para a expressão do sublime, do terrível, do misterioso, aumentou espantosamente”. Do mesmo modo, no domínio das artes visuais, “alguns pintores tornaram o olho mais intelectual e ultrapassaram em muito aquilo que antes se chamava prazer das cores e das formas”.⁸⁹⁶ Também aqui o lado do mundo tido como desagradável é assimilado e conquistado pela inteligência artística, tornando o mundo mais feio do que nunca, mas, por outro lado, tornando-o mais belo do que jamais foi, pela via da intelectualização do olhar. A arte chega a assimilar então exatamente aquilo que para Schopenhauer era antiartístico, isto é, o sensual e o repugnante.

Para Nietzsche, o fato de ocorrer um abandono das metas sublimatórias religiosas no mundo moderno e a sua transfiguração em espírito científico, devido à impossibilidade de manter a crença naqueles pressupostos ligados ao cristianismo, não significa que os afetos ligados à religiosidade tenham sido abandonados. Se, por um lado, “estados de espírito sublimes” e “comovidos”, “plenos de pressentimentos”, “profundamente contritos”, “ditosos de esperança”, não podem mais se realizar na fé em poderes divinos, realizam-se agora através de outros elementos culturais. Nessa caracterização Nietzsche expõe não apenas a natureza essencial do sentimento sublime, mas também a própria forma

⁸⁹⁵ *Idem*, p. 29. *Idem*, p. 19.

⁸⁹⁶ *Idem*, p. 177. *Idem*, p. 134. Algumas considerações sobre a evolução histórica desse “feio-sublime” se encontram também na segunda parte desse livro, nas *Opiniões e sentenças diversas*, num aforismo intitulado *O estilo barroco*. *Idem*, p. 437. PCS B, p. 68.

como a sublimação como destino de impulso se efetiva através das diversas interpretações que fundamentam e esclarecem o entendimento do processo vital do psiquismo.

A busca por elevação conduz o sentimento de prazer por caminhos tortuosos. Isto se dá porque a tendência dos impulsos é buscar a satisfação até mesmo no sofrimento, desde que este propicie o sentimento de elevação e da proximidade de um “mundo da verdade mais profundo”. Em termos freudianos, isso mostra a vizinhança entre sintoma e sentimento sublime, na medida em que a afirmação da potência dos impulsos exige o retorno do recalado, para usar termos freudianos, o que pode conduzir a descarga por vias contraditórias entre si (de acordo com os modos de facilitação existentes).

Em *Aurora* (1881), essa ramificação característica da vida dos impulsos é descrita no aforismo denominado “Por rodeios” (*Auf Umwegen*). Para Nietzsche todo impulso já filosofou um dia, e o trabalho da razão é traduzir impulsos. Desse modo, o filósofo busca unir vontade e intelecto num mesmo processo. Não há nenhuma gradação rumo a um “quietivo” da vontade humana, mas o próprio calmante expressa já um efeito da sublimação do impulso. A alimentação dos impulsos através dos alvos e objetos intelectualizados expressa uma tendência ao peculiar, ao individual, a uma saúde particular, utilizando para isso os rodeios da mente. Seguindo o mesmo princípio sugere que: “Há muitas outras, e certamente muitas mais altas sublimidades da filosofia, não apenas aquelas que são mais sombrias e mais exigentes que as minhas — talvez todas elas não sejam outra coisa que rodeios intelectuais de semelhantes impulsos individuais?”⁸⁹⁷

A sublimidade fica caracterizada como o efeito da sublimação dos impulsos. Ela é um fenômeno individualizado e intransferível de satisfação, que não aspira ao definitivo ou ao excessivo, mas, pelo contrário, à afirmação da frágil transitoriedade expressa na metáfora da borboleta: “Enxergo com novo olhar os furtivos solitários volteios de uma borboleta”. Nietzsche observa os volteios adejantes e escreve que ela parece “despreocupada de viver apenas um dia, de que a noite será fria demais para a sua alada fragilidade. Para ela também se poderia encontrar uma filosofia: embora certamente não seria a minha.”⁸⁹⁸ Há sempre o sentimento de uma imensidão de momentos e pequenos acontecimentos diante dos impulsos, a ser preenchida por rodeios em torno de novos objetivos, de uma sempre nova gravidez: “aquilo cresce, aquilo vem à luz”.⁸⁹⁹ As estimativas de valor, nesse sentido, devem corresponder à peculiaridade do desejo que as

⁸⁹⁷ KSA III, p. 323. PCS CC, p. 276.

⁸⁹⁸ *Idem*, p. 324. PCS CC, p. 277.

⁸⁹⁹ *Idem*, p. 323. PCS CC, p. 276.

instaurou. Por outro lado, não se deve colocar as metas estimadas muito longe de si e para além das forças individuais, no limite máximo de tensão. Pelo contrário há que se buscar a satisfação dentro das possibilidades efetivas de realização e não exagerar nas expectativas.

Ao que está dito em *Aurora*, juntamos o que aparece a respeito em *Assim falou Zaratustra* (1884). No texto *Dos seres sublimes*, Nietzsche compara os “seres sublimes” a “penitentes do espírito cheios de desprezo”: “Um ser elevado (*Gehobner*), deve ser para mim, e não somente um ser sublime” (*Erhabener*).⁹⁰¹ No ser “elevado” o desejo submerge na beleza, ele tem “os músculos relaxados e a vontade desatrelada”. Ao “ser sublime” Zaratustra diz: “algum dia deverás ser bonito e segurar o espelho diante da própria beleza”. O que é acentuado nessa comparação entre uma tendência fluída de impulso e uma rígida é a questão da valorização ou depreciação do corpo, correlata do jogo entre afirmação ou negação da vontade, Eros e Tânatos.

A imagem dos “músculos relaxados” perfaz uma analogia com o que em *Aurora* foi exposto na metáfora da borboleta. A crítica ao schopenhauerianismo pessimista da sua contemporaneidade traz consigo a inversão de sinais que Nietzsche opera em relação aos conceitos de Schopenhauer: “Venceu monstros (*bezwang Unthiere*), resolveu enigmas (*Löste Räthsel*); mas deveria, ainda, redimir seus monstros e enigmas, deveria, ainda, transformá-los em crianças celestes.”⁹⁰²

11. O conceito de sublimação como *Sublimierung*

O conceito de sublimação (*Sublimierung*) aparece em Nietzsche em *A Filosofia na época trágica dos gregos* (1873), tratado a partir de sua relação com a linguagem e com a cultura. Ao comparar a cultura grega com a cultura moderna, escreve que “ao contrário dos modernos, para os quais a realidade mais pessoal se **sublima** em abstrações (*Abstraktionen sublimiert*), para os gregos a máxima abstração concretizava-se sempre numa pessoa”, pois

⁹⁰⁰ *Idem*, p. 325. PCS CC, p. 278.

⁹⁰¹ KSA IV, p. 151. ZAR, p. 148.

⁹⁰² *Idem ibidem*.

o homem era a verdade e o fundamento das coisas.⁹⁰³ Apesar da intenção de estabelecer uma oposição e distinção entre as duas épocas, Nietzsche expressa também a característica volátil da sublimação do impulso, que substitui uma vivência concreta por outra, de caráter mais abstrato, reflexivo, e que enlaça os poderes dionisíacos sob o manto da beleza e da comunicabilidade que fundamentam a linguagem e a cultura.

Ao longo de nosso texto, nos capítulos específicos sobre nossos três autores, procuramos evidenciar a forte correlação entre química e fisiologia pulsional. Isso explica que ela seja usada também no contexto dos alvos de impulso mais elevados que, ao se distanciarem dos objetos, refugiando-se em abstrações, sugeriram, desde Platão, por exemplo, no Fedro (na metáfora da carruagem alada da alma), o distanciamento entre corpo e alma. Desde Schopenhauer essa “alma” passa a ser pensada nas relações sublimadas de impulso que, em *O Nascimento da Tragédia* (1871), já aparece transfigurada como “um **poderoso anelo** para a aparência”,⁹⁰⁴ no fundo, outro modo de falar da sublimação.

A visão dionisíaca de mundo, cheia de esperança, opõe-se à negação da Vontade, e especialmente ao pensamento schopenhaueriano de que a tragédia conduz à resignação (*Resignation*): “Quão diversamente falava Dionísio comigo! Quão longe de mim se achava justamente então todo esse resignacionismo! (*Resignationismus*)”⁹⁰⁵ Segundo ele, o resignacionismo **não corresponde** à psicologia do trágico: “A tragédia precisamente é a prova de que os gregos não foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui (*vergriff sich hier*), como se enganou em tudo.”⁹⁰⁶

Para Nietzsche, ao contrário do que escreve Schopenhauer, a bela aparência tem a clara função de permitir a experiência do terrível e a sua assimilação universal, levando a vida adiante, isto é, afirmando o querer-viver e a destruição, estabelecidos como pressupostos da criação: “Minha filosofia é um platonismo invertido.” Para Nietzsche, “quanto mais distante se está do ente verdadeiro, tanto mais pura, bela, e melhor, é a vida”. O alvo é a “vida na aparência”.⁹⁰⁷

A transição do conceito de sublimação do terreno estético para o moral põe em relevo o debate com Schopenhauer, e evidencia tanto a questão do perspectivismo das interpretações e a necessidade de auto-superação, quanto a generalização do fenômeno

⁹⁰³ KSA I, p. 815. *A Filosofia na época trágica dos gregos*, tradução de M. I. Vieira de Andrade, p. 29.

⁹⁰⁴ KSA I, p. 38. NT, p. 39.

⁹⁰⁵ *Idem*, p. 19-20. NT, p.20.

⁹⁰⁶ KSA VI, p. 309. PCS H P.61.

⁹⁰⁷ KSA 7, 7[156], p. 199.

estético como estrutura originária da relação de objeto. Aquilo que é o próprio da natureza do impulso, ou seja, os seus alvos e objetos variáveis, definem a sutílização e a sublimação como características originárias do próprio impulso e a metáfora como seu representante no campo da linguagem, como se vê em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873).
908

O termo sublimação (*Sublimierung*), que, como em Schopenhauer e Freud, nos remete à mudança de estados físicos de um corpo sólido para o estado gasoso, é definido no § 1 de *Humano, Demasiado Humano*. Nesse texto, Nietzsche propõe uma “química dos conceitos e sentimentos” (*Chemie der Begriffe und Empfindungen*), argumentando que também nesse domínio as cores mais extraordinárias “são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas”. O sentido do termo é semelhante ao exposto por Schopenhauer na *Metafísica do amor sexual*, mas inclui também a origem dos bons e consoladores sentimentos vinculados ao belo e ao sublime, mostrando a contemplação desinteressada como uma máscara de impulsos inconscientes: “A rigor não existe **ação altruísta** (*unegoistisches Handeln*), nem **contemplação** totalmente desinteressada (*völlig interesseloses Anschauen*); ambas são apenas **sublimações** (*Sublimierungen*), em que o elemento básico parece ter se **volatizado** (*verflüchtigt*) e somente se revela à observação mais aguda”.⁹⁰⁹

Ao final, a experiência sublimatória poderia ser reduzida a uma fisiopsicologia conectada diretamente ao pensamento genealógico, através do uso dessa curiosa chave entre mundo concreto e mundo abstrato que é a sublimação dos impulsos. Diga-se de passagem, a sublimação aparece também aqui, de fato, associada ao sintoma, que, aliás, pode ser pensado como uma espécie de sublimação angustiosa, inoperante e que, ao falhar, produz sofrimento psíquico, o que indica, como em Freud e Schopenhauer, a dificuldade inerente ao processo de sublimação dos impulsos.⁹¹⁰

⁹⁰⁸ Por esse efeito sublimatório, o impulso não permite uma história de desenvolvimento linear e nem a inferência de um destino ideal. A inquietação humana, nesse sentido, relaciona-se à capacidade para a variação, para estabelecer contrastes, que impõe decisões e escolhas, além de provocar a passagem das valorações estéticas, como, por exemplo, as estruturas de linguísticas de nomeação e sentido, para as morais, que estabelecem hierarquias de valores defensivas que geram resistências e recalque. Tudo propício à hospitalização da cultura, pois parece não haver dúvida para Nietzsche, de que essa conexão acaba produzindo deflexões sintomáticas em meio ao movimento sublimatório, que, quando fracassa, provoca sofrimento psíquico.

⁹⁰⁹ KSA II, p. 23. PCS A, p. 15.

⁹¹⁰ A cultura é muito mais antiga do que o indivíduo histórico, que nem sempre consegue acompanhar o nível de sublimação exigido socialmente, tanto por suas características constitucionais como pelo seu desenvolvimento libidinal frente às experiências infantis, fatores que conjuntamente o conduzem ao sintoma psíquico. Os aspectos unilaterais da cultura que um dia tiveram função sublimatória se tornam (pela sua

No segundo volume de *Humano, demasiado humano* (1879-80), parte I, aforismo 95, Nietzsche escreve sobre o “achado” que foi o cristianismo para as pessoas de “sexualidade sublimada” (*sublimierten Geschlechtlichkeit*).⁹¹¹ O tema retorna em *Para além do bem e do mal* (1885/86), aforismo 189. Nietzsche escreve que pessoas e épocas inteiras são contaminadas pelo fanatismo moral, o que força certos impulsos a se curvarem e rebaixarem, utilizando como exemplo o período mais cristão da Europa, quando “apenas sob a pressão de juízos de valor cristãos, o **impulso sexual** (*Geschlechtstrieb*) foi **sublimado em amor** (*amour-passion*).⁹¹² Logicamente, a contraparte dessa sublimação, quando o recalque é mal sucedido, é o sintoma psíquico, e por aí é explicado o repertório medieval de flagelos autodestrutivos e de caça às bruxas.

Talvez devido a essas mesmas correlações anteriores o vocábulo apareça novamente, em *Aurora*, no livro III, aforismo 202, desta vez associado à idéia de **promoção da saúde** (*Pflege der Gesundheit*). Ocorre quando Nietzsche defende a tese de que a criminalidade deve ser tratada como uma enfermidade psíquica (*Geisteskranken*), de tal modo que o criminoso possa encontrar proteção “contra si mesmo” (*gegen sich selber*) e contra o “molesto impulso tirânico” (*lästigen tyrannischen Trieb*) que o move. Escreve que as possibilidades e meios de cura (*Geheiltwerdens*), isto é, “de eliminação, transformação, sublimação desse impulso” (*Ausrottung, Umbildung, Sublimierung jenes Triebes*), devem ficar muito claros para tal criminoso.⁹¹³

Fica claro que Nietzsche pensa na sublimação do impulso como uma forma de alívio e de cura das enfermidades psíquicas. Ele pensa na cura psíquica como uma arte médica que possa enxergar na culpa uma forma de adoecimento: “Não deveríamos poder dizer: todo culpado é um doente? – Não, ainda não chegou esse momento. Ainda faltam os médicos para os quais isso que chamamos de **moral prática** (*praktische Moral*)⁹¹⁴ deverá

fixação à linguagem) conceitos determinados. Estes produzem também uma espécie de sintomatologia social, o que já está implícito em toda crítica à racionalidade encontrada em nossos três autores e revisada por nós nos capítulos anteriores.

⁹¹¹ KSA II, p. 415. PCS A, p. 48. É impressionante como parece tão natural ao filósofo falar sobre isso sem conhecimento prévio de Freud, mas, isso é facilmente explicado se lembramos de suas leituras do Schopenhauer da *Metafísica do amor sexual* e do Platão de *O Banquete*. Fica assim um pouco mais fácil de entender o sistema de referências, devido aos aspectos sublimatórios ligados ao amor sexual nesses dois autores. A lembrança do termo *Eros* que Nietzsche utiliza nesse aforismo evoca diretamente Platão. Do mesmo modo, verificamos um sistema de referências semelhante em Freud, nesse caso, influenciado também por Nietzsche.

⁹¹² KSA V, p. 111. PCS D, p. 90.

⁹¹³ KSA III, p. 176.

⁹¹⁴ O sentido do vocábulo “moral” nos escritos de Nietzsche não se limita à ética e aos bons costumes, mas abrange todas as coisas humanas (impulsos, sentimentos, pensamentos, atos, cultivo de si), em oposição ao físico, ao instintivo, ao natural, ao extra-humano.

ter se transformado num aspecto de sua arte e ciência da cura; ainda falta, de modo geral, o ávido interesse (*hungrige Interesse*) por tais coisas”.⁹¹⁵ E qual a relação da culpa com a sublimação? Bem, de acordo com Freud, o sentimento de culpa leva o indivíduo a cometer ações em busca de autopunição, pois a diferença entre a violência do impulso e a capacidade de sublimação gera a necessidade do ato percebido como culposos, como também afirma Nietzsche. O impulso muito violento é mais dificilmente sublimado, pois ele tende ao concreto e não se contenta com abstrações. Por isso a preocupação de Freud em entender em que medida é possível eliminar, transformar ou sublimar o impulso.⁹¹⁶

Em *A Gaia Ciência* (1881/82), a sublimação é estabelecida também em relação aos modos de consciência (*Gewissen*) históricos que predominam nas diversas épocas, por exemplo, religião e ciência, num trecho que depois é citado novamente pelo próprio Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia*. O uso do termo expõe a sua correlação com o sintoma inconsciente preponderante na cultura ocidental através das épocas, isto é, a educação para a verdade, que faz referência ao famigerado “instinto socrático”: “Vê-se o que triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã (*christlichen Gewissen*), traduzida e **sublimada em consciência científica** (*übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen*), em asseio intelectual (*intellektuellen Sauberkeit*) a qualquer preço.”⁹¹⁷

Com essa transformação do ideal de verdade, segundo o filósofo, aparece-nos de forma terrível “a questão de Schopenhauer: **então a existência tem algum sentido?**” (*hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?*)⁹¹⁸ Para Nietzsche essa é uma questão que Schopenhauer respondeu de modo cristão, ainda que fosse honesto e admirável ateu. E diz, ironicamente, que a resposta envolvendo ingredientes como pessimismo, contemplação e resignacionismo é um tanto precipitada. O sincero horror com que, na opinião de Nietzsche, Schopenhauer contempla o mundo desdivinizado, que se tornara por isso, “cego, louco, e questionável”, fez dele um “evento alemão”, muito embora Schopenhauer fosse pessimista “como um bom europeu e *não* como alemão”. O comportamento simultaneamente respeitoso e irônico mostra bem como Nietzsche procura preservar a pergunta de Schopenhauer, dizendo que, simultaneamente, ela não foi entendida pelos

⁹¹⁵ *Idem*, p. 178.

⁹¹⁶ BN III, p. 2427.

⁹¹⁷ KSA III, p. 600.

⁹¹⁸ *Idem ibidem*.

“pessimistas de intestino preso” que eram, na opinião dele, muitos dos seus contemporâneos.

Na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral* (1887), o filósofo aborda mais uma vez a sublimação, e através dela reforça a sua crítica ao ideal ascético. O filósofo se vê como alguém que não quer “em absoluto fornecer água para os moinhos dissonantes e rangentes dos nossos pessimistas cansados da vida”.⁹¹⁹ Se considerarmos que essa mesma imagem era usada por Schopenhauer em relação aos homens da Igreja, veremos que o mesmo raciocínio é retomado nos moldes do que foi dito em *A Gaia Ciência*. A crítica à sua contemporaneidade é sarcástica. Ele fala de “plantas pantanosas”, de “amolecimento doentio”, de “vergonha dos instintos”. Para o filósofo, querendo “tornar-se ‘anjo’ o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida – de modo que às vezes ele tapa o nariz diante de si mesmo.”⁹²⁰

Em seguida, Nietzsche estabelece uma comparação irônica entre as épocas em que o sofrimento era um argumento em favor da existência (porque não se prescindia de fazer-sofrer para promover a vida) e a sua época atual, onde acontecia o contrário e o sofrimento se tornara uma acusação contra a existência. O resultado é o aumento da sensibilidade humana à dor. Para ele, não restavam dúvidas de que “comparados com uma noite de dor de uma mulher culta histérica, os sofrimentos de todos os animais até agora interrogados com o bisturi, para a obtenção de respostas científicas, simplesmente nada significam”. E arremata: “Talvez possamos admitir a possibilidade de que o “prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação (*Sublimierung*) e sutilização (*Subtilisierung*)”.⁹²¹ Ou seja, deveria passar para o plano “imaginativo e psíquico”, e ornado “de nomes tão inofensivos” que não despertassem suspeitas “nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência”, e, para exemplificar, fala da “compaixão trágica” (*tragische Mitleiden*).⁹²² Entende-se que, para ele, as pessoas ficam revoltadas com a falta de sentido do sofrimento e por isso é inventado todo tipo de recurso, inclusive aquele que, ao negar a vida, reafirma-a. O estilo de argumentação de Nietzsche é comparável, nesse caso, à crítica de Schopenhauer ao ato

⁹¹⁹ *KSA VII*, p. 302. PCS E, p. 56.

⁹²⁰ *Idem*, p. 303. PCS E, p. 57.

⁹²¹ *Idem ibidem*.

⁹²² *Idem*, p. 304. PCS E, p. 57.

suicida. O filósofo de Frankfurt considera a *Selbstmord* um derradeiro gesto de afirmação da Vontade.⁹²³

O ideal ascético não recusa “a existência” como supõe, antes afirma “a sua própria existência”. Tudo isso muito coerente com o que vimos sobre a Vontade de potência se afirmar mesmo através de sua própria negação.⁹²⁴

Os problemas da significação do ideal ascético e da análise do impulso do ponto de vista da sublimação levam-no a concluir que tudo o que se afirma grandiosamente no mundo traz em si o gérmen da própria destruição. Se o cristianismo como dogma pereceu, agora seria o momento de perecer enquanto moral. E a pergunta que ele se faz, no que imagina ser o limiar de uma época nova, é: “Que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós a Vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?”⁹²⁵ O ideal ascético sofre do problema do próprio sentido, mas o seu sofrer não era o sofrer em si mesmo, mas a falta de sentido para o sofrimento. O ascetismo é uma “vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida”. No entanto, apesar de tudo isso, o ideal ascético permanece vontade, pois o homem preferirá “querer o nada a nada querer”.⁹²⁶

Para Nietzsche, a Vontade de potência é inseparável de seus alvos especialmente determinados e não-necessários. A essência da atividade sublimatória aparece na busca da satisfação e da alegria vinculadas à auto-expansão e aos sentimentos de potência e beleza: “No belo, o ser humano se coloca como medida de perfeição”. Não existe belo-em-si. O que é belo é o que diz sim, o que devolve ao ser humano a sua própria imagem. É nomeação, atribuição e vaidade: “Seu instinto mais profundo (*unterster Instinkt*), o da autopreservação e autoexpansão, ainda se manifesta em tais sublimitades (*Sublimitäten*). O ser humano acredita que o mundo está repleto de beleza – ele se esquece de si mesmo como causa dela.”⁹²⁷ A beleza do objeto exterior promove a expansão, enquanto o feio é sintoma e sinal de degenerescência. Ou seja, a beleza é colocada no campo fisiopsicológico do “impulso à potência”. Segundo o filósofo, o ódio à decadência é o que faz a beleza profunda se impor no mundo através do prazer estético.

⁹²³ PP, SW V, p. 361.

⁹²⁴ KSA III, p. 304. PCS C, p. 57.

⁹²⁵ *Idem ibidem*.

⁹²⁶ *Idem*, p. 412. PCS C, p. 149.

⁹²⁷ KSA VI, p. 123. PCS F, p. 148. Tradução modificada. Esse uso do termo instinto quando se supõe que Nietzsche deveria usar *Trieb*, é o que faz Assoun e Giacóia, por exemplo, imaginarem que os termos são intercambiáveis. Nossa hipótese, pelo contrário, é de que existe um critério. Aqui o termo instinto evoca a idéia de um alvo fixo nesse sentido exposto anteriormente. Isto é, algo de invariável.

Tal posição contraria a de Schopenhauer, que pretende que a arte seja um instrumento redentor do querer-viver e uma forma para a negação parcial da Vontade. Nietzsche se opõe a isto dizendo que a arte afirma a Vontade de potência. No Capítulo IX do *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), sugere que as posições de Schopenhauer na *Metafísica do belo* são “a maior falsificação de moedas psicológica (*die Grösste psychologische Falschmünzerei*) que já houve na história.”⁹²⁸ Segundo Nietzsche, o feito de extraordinário niilismo faz de Schopenhauer o herdeiro ateu da tradição cristã: “Schopenhauer fala da beleza com melancólico fervor – por que, afinal? Porque nela vê uma ponte pela qual se vai adiante, ou se adquire sede para ir adiante... Ela o redime da ‘vontade’ por alguns instantes – ela o chama à redenção para sempre...”

A beleza aparece na *Metafísica do belo* como “redentora do ‘cerne da vontade’ (*Brennpunkte des Willens*), da sexualidade – vê nela o instinto procriador (*Zeugtrieb*) negado... Estranho santo! Alguém te contradiz, e eu temo que seja a natureza.”⁹²⁹ Nietzsche evoca todos os efeitos atraentes da beleza como suas testemunhas: “Para que existe beleza nos sons, cores, aromas, movimentos rítmicos da natureza? O que faz brotar a beleza?” Evoca também o testemunho de um filósofo verdadeiramente apreciado por Schopenhauer: “Felizmente um filósofo também o contradiz. Uma autoridade não menor do que a do divino Platão (*göttlichen Plato*)”. Sabe-se que o próprio Schopenhauer se referia a Platão desse modo (como Freud na *Interpretação dos sonhos* e em *Além do princípio de prazer*), o que apresenta um acento irônico, pois, no entendimento de Nietzsche, o filósofo grego sustenta uma tese diferente: “a de que toda beleza **estimula** a procriação – de que esse é o *proprium* [característico] de seu efeito (*Wirkung*), do **que é mais sensual até o mais espiritual** (*vom Sinnlichsten bis hinauf in’s Geistige*).”⁹³⁰

Parece-nos que aqui a diferença não seja tanto do ponto de vista do modo como, ao final, é descrita a sublimação, isto é, como algo que refina os impulsos, especialmente o sexual. Ambos concordam com isto, mas divergem sobre o que significa dizer que a sublimação dessexualiza a relação com o objeto. O que está em questão é o **sentido moral**

⁹²⁸ *Idem*, p. 125. PCS F, p. 76. Tradução literal da expressão utilizada por Nietzsche, que no alemão, segundo o tradutor “presta-se mais ao uso figurado do que seu equivalente em português”.

⁹²⁹ *Idem ibidem*. *Brennpunkte* é traduzido, em geral, pelos estudiosos de Schopenhauer, como “foco” ou, literalmente, “ponto focal”. E quanto à tradução de *Zeugtrieb* por instinto, é algo difícil de compreender, pois em geral, Souza traduz o termo corretamente como impulso, o que seria mais adequado para não aumentar a confusão dos intérpretes e leitores em relação à terminologia. Esta historicamente guarda certa ambiguidade, como ele mesmo já mencionou em diversas notas e comentários, como por exemplo, na nota 16, p. 154, de sua tradução da *Genealogia da Moral*.

⁹³⁰ *Idem*, p. 126. Tradução citada, p. 76. “Toda beleza estimula a procriação” (Platão, *Simpósio*, 206b-d).

⁹³¹ das teses de ambos, e em especial a que supõe o conhecimento da Idéia como negação da Vontade, o que, para Nietzsche, remete sempre à projeção da personalidade do sujeito sobre o objeto, ou seja, é subjetiva e perspectiva. Não há nenhum universal na atribuição de sentido, mas pelo contrário, o sentido é pura subjetividade envolvendo o objeto. E a subjetividade tem um pano de fundo sexual. A depreciação da sexualidade e do corpo nasce da consideração da carência e do sofrimento ligados ao querer-viver e, para Nietzsche, o que é depreciado deveria ser exaltado. ⁹³² O que Nietzsche parece não admitir em relação a isto é que Schopenhauer abra uma exceção na regra implacável do querer e conclua que na arte a na ascese o corpo e os seus impulsos possam vir a ser suprimidos e substituídos por uma alegria desinteressada.

Devemos recordar também que em Schopenhauer essa superação do querer orgânico não elimina pura e simplesmente a Vontade metafísica, pois não somos senão fenômeno da Vontade. Porém, ao esquecermos por um momento as “afecções corporais”, como escreve Cacciola, excluímos apenas a perspectiva cotidiana do indivíduo. Mesmo partindo dessa possibilidade exclusiva encontrada na arte, temos que considerar ainda a simultaneidade de todas as formas de experiência da Vontade na individuação, o que inclui afirmar e negar como fenômenos concomitantes e não excludentes, pois, se todas as manifestações da Vontade no tempo estão de acordo com o princípio de razão, a Vontade como coisa em si e sua “objetividade” mais adequada, a Idéia, existem fora do tempo, ou seja, abrangem mas não são abrangidos pela perspectiva histórica. O sentido dos argumentos de Schopenhauer está vinculado, portanto, à simultaneidade de diferentes perspectivas sobre o ser e o objeto, o da Vontade como coisa-em-si e o da representação, que se apresentam como diferentes maneiras de abordar o problema do corpo orgânico: “a primeira afirmativa, no sentido de obter uma garantia de realidade para o fenômeno; a segunda negativa, para que a Idéia, como visão objetiva, possa ser apreendida”. ⁹³³

⁹³¹ SCHÖNDORF, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, p. 176. Segundo este autor, desde a gênese da noção de Idéia nos manuscritos de Schopenhauer, ela está em correlação com o conceito de “consciência melhor” (*besseres Bewußtsein*). Daí surge uma visão negativa da corporeidade humana. Nesse caso, o acento na libertação dos desejos por meio dessa consciência melhor está além do conhecimento racional e se situa no campo da moral e da religião e por isso o vínculo com a noção de ascese.

⁹³² CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 114. Segundo a autora, a contemplação estética propicia um tipo de conhecimento “que se produz pelo **esquecimento** das afecções corporais”. O juízo depreciativo do corpo que se evidencia nessa visão do impulso e da sublimação revela um paradoxo, pois, no Livro Segundo de *O Mundo*, “o corpo é critério de realidade, ou seja, é a partir da essência íntima das manifestações do corpo, da identidade do sujeito, do conhecimento com o corpo, que se pode desvendar o enigma da existência”.

⁹³³ *Idem*, p. 115.

O ser orgânico pelo qual a Vontade se expressa na representação, aprisiona-a na subjetividade própria ao ser indivíduo e exige as vicissitudes do impulso no sentido da sublimação, devido à experiência do sofrimento purificador. A verdade última da sublimação, no contexto do Princípio de razão, é a ausência de sentido de tudo, o niilismo de pensamento. Porém, há a possibilidade também de um fenômeno ligado à representação independente do princípio de razão, que requer não apenas a intuição, mas também a imaginação (*Phantasie*).

Segundo Cacciola (1994), se o conhecimento da Idéia é do tipo intuitivo, “ele não fica restrito aos objetos efetivamente presentes ao sujeito”. Por meio da imaginação, “aquilo que é dado ao gênio, na sua experiência pessoal, é ampliado, fazendo com que ele possa ver nas coisas singulares mais do que a natureza realizou, isto é, aquilo que ela teria tido a intenção de realizar e não conseguiu”.⁹³⁴ Isso é explicado pelas lutas entre os vários graus de sua objetivação. Nessa perspectiva, “o corpo passa a se constituir num empecilho para a visão objetiva da Idéia”,⁹³⁵ o que implica como já vimos na necessidade de um intelecto poderoso, que apresenta uma qualidade inata e rara, a genialidade, que não se sustenta senão momentaneamente e de tempos em tempos.

O Schopenhauer de Nietzsche projeta o mundo como local de sofrimento e conclui pela necessidade de resignação, elogiando a contemplação e a ascese.⁹³⁶ A atitude resignada provém da moral fundamentada na compaixão, o que, para Nietzsche, é um sintoma particular de Schopenhauer e também um sintoma coletivo da modernidade. Do

⁹³⁴ *Idem*, p. 115.

⁹³⁵ *Idem ibidem*.

⁹³⁶ Nietzsche pensa a alegria na disputa e no equilíbrio de forças, enquanto Schopenhauer pensa em atuar sobre o objetivo do impulso e evitar ao máximo sua influência sobre o intelecto. O raciocínio é bastante coerente com a sua articulação do funcionamento do impulso e especialmente dos impulsos sexuais. Baseia-se no fator motor, isto é, no ímpeto constante do impulso. Porque a satisfação dos impulsos implica em felicidade, converte-se também em causa de intenso sofrimento quando o mundo exterior nos priva da satisfação de nossas necessidades psíquicas. Freud, em *O mal-estar na cultura* (1930, BN, p. 3026), comenta a questão da contemplação e do ascetismo. Escreve que uma das formas pelas quais o ser humano busca a felicidade é tentando influenciar a vida dos impulsos. Esta é uma forma de evitar a dor que não pretende atuar sobre a sensibilidade e modificar o mundo exterior, mas sim tenta dominar as fontes internas de nossas necessidades. O extremo dessa técnica é o “aniquilamento dos impulsos”, como ensina “a sabedoria oriental e o realiza a prática do yoga”. O sucesso significa abandonar toda atividade e sacrificar a vida, para ganhar em troca “a felicidade do repouso absoluto”. Escreve também que um caminho idêntico, porém com um objetivo menos extremo, empreende-se ao perseguir apenas a moderação da vida dos impulsos sob “o governo das instâncias psíquicas superiores, submetidas ao princípio de realidade”. Em sua opinião, essa segunda via não significa a renúncia ao propósito de satisfação, mas se obtém através dela certa proteção contra o sofrimento, pois o impulso sob controle gera menos dor que o simplesmente inibido. Porém, ambas as vias produzem uma inegável limitação das possibilidades de prazer, pois o sentimento de felicidade experimentado ao satisfazer um impulso “indomável” é “incomparavelmente mais intenso” do que o que se sente ao saciar um impulso “dominado”. Esta é a razão econômica do “caráter irresistível” dos impulsos perversos e das coisas proibidas em geral.

ponto de vista genealógico, a manutenção do espírito cristão no ateísmo e o pessimismo que nega a existência são apenas conclusões entre outras possíveis.

A crítica do ascetismo moral, o “eunuquismo”, como Nietzsche escreve na terceira dissertação da *Genealogia*, por um lado distorce e diminui Schopenhauer, pois este admitia a possibilidade da afirmação para quem seja capaz de enfrentar o mundo e o sofrimento com altaneiro heroísmo. O campo da diferença mais específico entre os dois autores, neste sentido, está no modo como Schopenhauer conclui suas teses subordinando o tratamento estético ao moral, enquanto Nietzsche parece fazer o contrário, impedindo que seja emitido um julgamento definitivo sobre o valor da vida. Por isso, a sublimação que, em Schopenhauer, aparece como purificação baseada na falta e na precariedade do indivíduo, ressurgem em Nietzsche numa linguagem que valoriza sobremaneira os impulsos de vida e suas metáforas: a gestação, a geração, a fecundidade.

É nesse campo transfigurado que ele vai mencionar a castidade dos filósofos como uma fecundidade peculiar, dedicada não à geração de filhos, mas à filosofia – eis o caráter da sublimação. Não há castidade na atitude do filósofo, assim como não há castidade na abstenção de relações sexuais no caso do atleta ou do artista. Para descrever o que acontece nesse peculiar ascetismo, Nietzsche usa a metáfora do “instinto materno” (“*mütterlicher Instinkt*”), que, em proveito da obra em formação, “recorre inapelavelmente a todos os Complementos e reservas de força, de vigor da vida animal”.⁹³⁷ O ascetismo é então reinterpretado a partir de uma **fisiologia da estética** (*Physiologie der Ästhetik*), na qual se observa uma proporção de forças, na qual a força maior *gasta* (*verbraucht*) a menor. É preciso ressaltar esse ponto, pois emite uma luz sobre o mecanismo básico que possibilita a sublimação: a força defletida é exigida, incorporada e amalgamada a uma força dominante, o que está em total acordo com o mecanismo já visto em relação à Vontade de potência.

O próprio Schopenhauer aparece na citação a seguir como exemplo da caracterização do efeito sublimatório do impulso sexual:

Interpretemos agora o caso Schopenhauer conforme estas observações: evidentemente a visão do belo atuava nele como **estímulo** liberador da força principal de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia e tomava conta da consciência. Com isso não se deve excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha origem precisamente no ingrediente “sensualidade” (assim como da mesma fonte vem o “idealismo” das moças núbis) – de que, assim, a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual.⁹³⁸

⁹³⁷ KSA V, p. 354-5. PCS E, p.101.

⁹³⁸ *Idem ibidem*.

Nessa transfiguração, não é apenas o objeto que muda, mas o próprio alvo surge alterado frente à consciência. Não se trata apenas de satisfazer a sexualidade com um objeto diferente do alvo sexual, mas a própria sexualidade atua como força de reflexão e olhar aprofundado, encontrando, com isto, a sua satisfação no objeto artístico – como se não tivesse mais nada a ver com a sexualidade.

Nesse caso, a vontade do organismo condiciona os alvos diretos da sexualidade, enquanto o recalque, que determina sintoma e sublimação, exige a aparência estimada, numa peculiar seleção, correção, e reforço de certas características que não são inerentes ao estado estético. Eles dependem, de acordo com Nietzsche, dos valores em jogo no psiquismo individual. Estes, afirmam ou negam alguma coisa na relação do sintoma com os objetos. Tais proporções entre afetos acentuam ou diminuem aspectos da efetividade percebida, mas são sempre igualmente perspectivos.

O que mantém o movimento sublimatório no sujeito? A resposta parece ser: o fluxo sublimatório é mantido pela sublimação do próprio ideal que resultou na sublimação interior, isto é, a sublimação do impulso predominante, em torno dos quais as outras vontades de poder se amalgamaram até então.⁹³⁹

A perspectiva do *Ágon* é a manutenção da disputa e não a vitória final. Se o domínio de uma força gera uma taxa de sublimação e outra de angústia, sendo, portanto, sintomática, é preciso contrariar a tendência majoritária, testar alternativas, novas direções e interpretações. Sem dúvida não serão interpretações aleatórias, mas, quem sabe, possam ser até mesmo paradoxais, pois a verdade só diz respeito à coerência interna do

⁹³⁹ Freud faz perguntas semelhantes às de Schopenhauer e Nietzsche e as responde a partir de suas preocupações clínicas, que de certo modo conciliam as opiniões dos filósofos. Para o Psicanalista vienense, as condições inerentes ao recalque tornam desejável uma medida de sublimação dos impulsos e resultam também, inevitavelmente, no encontro do sujeito com o “rochedo da castração”. O impulso à potência é considerado apenas um impulso parcial. Além disso, entre a realização direta do impulso, a sublimação possível e o recalque, surgem condições que determinam que o desejo não possa jamais ser completamente satisfeito. Daí a angústia existencial que contrasta com a transitoriedade das possibilidades de satisfação e da qual decorre a necessidade de renúncia ao impossível. Disso se conclui que uma linha de força determinada traz consigo tanto o seu **modo** próprio de sublimação, quanto os seus **limites** sublimatórios. Em *O Mal-estar na civilização*, Freud escreve que o ponto fraco da sublimação como **método para obter felicidade** reside em não ser geralmente aplicável, pois só é acessível a poucas pessoas: “Pressupõe a posse de dotes e disposições especiais que, para qualquer fim prático, estão longe de serem comuns. E mesmo para os poucos que os possuem, o método não proporciona uma proteção completa contra o sofrimento. Não cria uma armadura impenetrável contra as investidas do destino e habitualmente falha quando a fonte do sofrimento é o próprio **corpo** da pessoa.” (BN III, p. 3027) Assim, a falta é o destino final da individuação, pois o alvo da vida é a morte. Mas, Freud concorda com Nietzsche em relação à sublimação fora dessas condições extremas, isto é, nas condições em que predominam as diferenças e não a falta. Nesse caso, a mudança de objeto na sublimação é necessária e favorece a constituição de outros objetos possíveis.

sistema que a engendrou. A saúde fisiopsicológica depende do regime de alimentação dos impulsos, e a vida deve, enquanto durar, e em qualquer caso, predominar sobre o cansaço e a morte – signos da imobilidade.⁹⁴⁰

Nietzsche não recusa completamente o ascetismo, pois diz que “uma dura e serena renúncia (*Entsagsamkeit*) feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade, e também entre as suas consequências mais naturais”.⁹⁴¹ Mas, isso deve apoiar a natureza, e não violentá-la.

Conclusão

Em Freud, como também em Nietzsche e Schopenhauer, o *Trieb* é eminentemente um **ímpeto** (*Drang*) que possui caráter de força propulsora imediata e constante, dotada de sensibilidade e irritabilidade. A pressão do ímpeto constante visa à satisfação através de objetos variáveis e especialmente determinados, pelos quais se efetiva. A constância da força é correlata à circularidade do *Trieb*. Em contraste com isso, o *Instinkt* se caracteriza pela regularidade e a sazonalidade. O *Drang* pode ser explicado tanto em termos de

⁹⁴⁰ Nietzsche escreve que tanto em Heráclito quanto em Schopenhauer a luta é própria de todo o devir, mas as acentuações divergem. Em Schopenhauer, a luta “é apenas uma prova da divisão interna da Vontade de vida (*Selbst-Entzweiung des Willens zum Leben*), uma autofagia (*An-sich-selber-Zehren*) deste impulso sombrio e confuso (*finstren dumpfen Triebes*)”. (KSA I, p. 826.) Em contrapartida, como observa CACCIOLA (1994), a criação e a destruição em Heráclito e Nietzsche, “excluem o autodevorar-se do querer-viver, ou seja, a punição que atinge tudo o que vem a ser.” (CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 71). Existe sempre a tensão entre uma concepção semelhante e uma conclusão diametralmente oposta, pois em Nietzsche o fundamento do real como autodevoração adquire características harmoniosas, como em sua leitura do devir em Heráclito. Outro exemplo disso é o modo como o princípio apolíneo enlaça e equilibra o princípio dionisíaco em *O Nascimento da Tragédia*, proporcionando ao terrível e ao orgiástico uma bela forma. Nisto consistiria a essência do trágico.

⁹⁴¹ KSA V, p. 356. PCS E, p. 101. Em linguagem lacaniana, isso seria o próprio sentido da expressão “desejo do analista”, e implica, ao final, numa transferência sem repetição. Tal condição revitaliza o jogo entre os poderes e sugere novos modos de satisfação e, conseqüentemente, novos objetos, *ad infinitum*.

Instinkt quanto de *Trieb*. No primeiro caso existe uma “harmonia de plano” que resulta no comportamento adaptativo do conjunto da natureza (ainda que com variações ou, para usar uma metáfora musical, “dissonâncias”). No segundo caso existe sempre uma inquietação por novos caminhos de satisfação e também a impossibilidade de estabelecer uma norma natural de funcionamento.

Essa é uma razão para não concordarmos com Assoun (1980) quando traduz *Trieb* por instinto: “O **instinto** (*Trieb*) em Nietzsche serve para valorizar uma realidade ou para desqualificá-la”.⁹⁴² É interessante a abordagem qualitativa do *Trieb*, que reforça seu caráter estético de escolha inconsciente. Por outro lado, a terminologia empregada é inadequada e até paradoxal em qualquer um de nossos três autores, pois o instinto carrega a conotação de alvo e objeto fixos, enquanto uma das peculiaridades do *Trieb* humano é a sua maleabilidade, que permite a variação dos alvos e objetos.

Resulta de tudo isso que se o mundo orgânico natural é valorizado nesses autores e está na base dos fenômenos do impulso, este não pode ser explicado a partir do instinto. No idioma alemão, apesar da extensa variedade de usos do termo *Trieb*, que contempla inclusive características do *Instinkt*, entende-se que a amplitude de usos caracteriza o seu valor cultural ligado ao desejo e à atividade civilizatória, que caracteriza o psiquismo humano por sua vontade de autoimposição ao conjunto da natureza e de diferenciação que resulta no indivíduo peculiar. Dessa forma de pensar resulta a noção de variação de características que será importante no conjunto dessas duas filosofias e também na caracterização dos conceitos da psicanálise de Freud.

Em Freud, como em Nietzsche e Schopenhauer, o *Trieb* possui conotação de **valor** e **função**. Apenas não há o emprego de argumentos que estabeleçam um valor pré-determinado, e é precisamente isto que produz a complexidade própria ao psiquismo humano e a concomitante dificuldade de descrição desse psiquismo. Considere-se a fluidez do objeto do *Trieb* freudiano, tema de extensas discussões no interior da obra, que resulta em alvos variados e na distinção entre sintoma e sublimação – tema importante da parte final de nosso texto.

Em Schopenhauer, da mesma maneira, a distinção entre *Instinkt* e *Trieb* é fundamental para qualificar a função intelectual superior, a intuição intelectual e a escolha de objetos para a satisfação do querer-viver, cujo ponto focal é o *Trieb* sexual, o *Geschlechtstrieb* (tema básico tanto da Metafísica da natureza quanto da Ética). É isso o

⁹⁴² ASSOUN, P. L. *Freud et Nietzsche*, p. 146

que é ressaltado na questão da amplitude de alvos e motivos para a satisfação de um mesmo querer sem fundamento.

Para Giacóia (1995),⁹⁴³ não fica estabelecida na filosofia de Nietzsche um emprego sistematicamente diferenciado dos termos *Trieb* e *Instinkt*, tal como ocorre na Psicanálise. Em nosso modo de entender, isso corresponde mais à destinação dos discursos que permite a Nietzsche uma maior ironia no uso dos termos, uma liberdade maior, como quando, por exemplo, refere-se ao *instinto socrático*, *instinto inglês* ou a um *instinto de rebanho*. Essas definições são lúdicas e não têm a pretensão de promover uma distinção conceitual, mas sim de caracterizar a “animalidade” exatamente onde se pensou uma separação ou ruptura radical entre homem e animal, como é o caso de Descartes. Por outro lado, em certos textos de Nietzsche, o *Trieb* de fundo biológico, como o de Schopenhauer e o de Freud, aparece claramente definido. O exemplo maior disso é o escrito inacabado *Verdade e mentira no sentido extramoral*.

Em outros pontos da obra, especialmente nos *Fragmentos póstumos*, o *Trieb* é constantemente associado ao conceito de *Vontade de potência*, como quando Nietzsche se refere a um *impulso à potência* e não a um *instinto à potência*. O *Trieb* apresenta um vínculo com a *Vontade de potência* que revela a sua amplitude em relação ao *Instinkt*, pois o impulso à potência é a base comum de toda e qualquer coisa natural, estando associado a toda força natural e não apenas à força orgânica. O impulso humano retoma com mais nitidez a tendência do conjunto da natureza à contínua especialização e ramificação em novas possibilidades de expressão, enquanto o *Instinkt* se limita a reproduzir uma dessas formas de especialização com poucas variações.

O que verdadeiramente corresponde à aproximação do *Instinkt* com o *Trieb*, nesse sentido, é a força fisiológica que se impõe ao psiquismo em ambos os casos; por outro lado, a universalidade de sua distinção está nos alvos e objetos variáveis que incluem o objeto do instinto animal como uma de suas possibilidades.

É essa caracterização que enriquece o debate ético entre Schopenhauer e Nietzsche e que depois aparecerá condensado no interior da obra de Freud, do ponto de vista da possibilidade de dessexualização dos impulsos. O Schopenhauer de 1819 (especialmente nos Livros II e IV de *O Mundo como Vontade e Representação*) e o de 1844 (especialmente nas *Metafísicas da morte e do amor sexual*) são diferentes, pois no segundo a sublimação é vista como um ardil da Vontade, enquanto no primeiro representa uma

⁹⁴³ GIACÓIA, O. *O conceito de pulsão em Nietzsche*. In: *As pulsões*, p. 79.

separação radical entre intelecto e vontade no momento da contemplação do belo e na ascese. Nietzsche, especialmente na *Genealogia da moral*, ressalta essa dificuldade e entende que é impossível separar a vontade de seus alvos, o que do ponto de vista da sublimação, representa a necessidade de ramificação constante, tendo em vista a afirmação da própria vontade inerente ao organismo biopsíquico.

Freud, de acordo com a nossa leitura, pensa em ações dessexualizadas com finalidade de satisfação sexual, o que implica em variações de alvos e objetos, mas não da meta básica do impulso. O próprio *Todestrieb* originário é pensado, do ponto de vista da existência orgânica, como um contraponto amalgamado aos impulsos de vida (os impulsos parciais ligados à sexualidade e à conservação) com uma dupla função. Primeiro, determina a característica regressiva própria aos impulsos, que ao final encaminha os organismos à morte (retorno ao inorgânico) e, segundo, proporciona os elementos de destruição necessários à própria continuidade e ramificação das possibilidades de existência e modificação criativa da vida.

Se o *Trieb* de Nietzsche parte da concepção do trágico, na qual o terrível da existência é **enlaçado** por uma tendência embelezadora, o de Freud se mantém no âmbito da ciência, como uma energia física, cuja **essência** é material e possui uma expressão psíquica, que revela a impossibilidade de satisfação inerente ao *Trieb*. No entanto, em *Além do princípio de prazer* essa necessidade de ligar (o verbo utilizado por Freud é justamente *binden*) o terrível dentro e fora de nós é igualmente exposta como uma característica humana, como também ocorre em *O Nascimento da Tragédia* e na *Metafísica do belo* de Schopenhauer. A diferença crucial se dá no campo da ética do impulso. A teoria de Freud visa apenas explicar o fenômeno complexo e lidar com ele no âmbito da clínica, o que implica em falar, por um lado, em termos de falta irremediável e, por outro, em termos de diferenças entre desejo e efetividade que precisam ser assimiladas e encaminhadas entre possibilidades de satisfação direta, frustração e satisfação indireta dos impulsos.

Nas filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, o problema se desloca para o campo da afirmação e da negação da Vontade. Em grande medida, a filosofia de Nietzsche é uma tentativa de responder à condenação da vida e à resignação ao sofrimento que lhe parecem ser a tônica da ética de Schopenhauer. Toda metodologia e os argumentos nietzschianos na verdade provêm de fontes schopenhauereanas, e nos parecem modificações que se aproveitam de pontos controversos. Os exemplos cabais desse aproveitamento estão dados

no modo como Nietzsche explora os argumentos schopenhauerianos sobre a idealidade da percepção, sobre a necessidade até mesmo alucinatória de satisfação da vontade individual, a intemporalidade da Vontade fora da Representação, assim como também a vulnerabilidade e secundariedade do intelecto frente ao querer, e especialmente frente ao impulso sexual, considerado o foco da vontade.

Freud trata do tema dessa sublimidade inerente ao impulso em inúmeros pontos da obra, especialmente quando escreve a respeito do conceito de “trauma”, em *Além do princípio de prazer*. Nessa obra, expõe que à força traumática do **impacto violento** proveniente do exterior (como, por exemplo, quando se fala de traumatismo corporal na linguagem médica) corresponde à força de impacto dos *Triebe* nascidos de fontes orgânicas e que aparecem representados na consciência como afetos relacionados a objetos de satisfação de desejos, com força constante e dos quais não se pode fugir. Disso advêm os processos relacionados à formação de sintomas e sublimação, que aparecem nos três autores com uma finalidade semelhante, muito embora expressando um sentido ético peculiar a cada um dos discursos e, especialmente no caso de Freud, de acordo com suas necessidades práticas de fundo terapêutico.

O problema da força nos três autores coloca a questão do *Trieb* como **verdade material**, servindo, portanto, como substrato à experiência. No entanto, trata-se de efetividade de um ponto de vista perspectivo e não de uma verdade unilateral, na qual a descrição pretendesse ser mais do que simplesmente adequada. Toda tentativa de descrição é alusiva e como tal, parte analogicamente de características observáveis dos fenômenos conscientes, o que na verdade resulta em interpretações dos fenômenos inconscientes. Nessa concepção enraíza-se o pensamento genealógico e perspectivo de Nietzsche, mas é observável igualmente na *Metapsicologia* de Freud e na *Metafísica imanente* de Schopenhauer.

Do ponto de vista dos vínculos entre Vontade e Vontade de potência, temos um limite tenso entre duas situações. a) Primeiro, o mundo é pura Vontade (de potência) e, portanto, não pode ser exaurido pelos critérios da linguagem que o representam. b) Segundo, isso parece, incomodamente, conservar certo grau de realismo em relação à noção de um mundo primordial inconsciente, que é representado no regime de forças. É exatamente devido a esse limite diáfano entre o *Trieb* e a sua representação – o que Freud chama de “representante do impulso”-, que se colocarão os grandes problemas. A riqueza desse questionamento multilateral pode lançar luzes sobre a interpretação lacaniana de

Freud e também sobre a psicanálise contemporânea. Hoje se põe em dúvida até mesmo a necessidade de uma **metapsicologia**, enquanto para Freud, psicanálise e metapsicologia são termos inseparáveis.⁹⁴⁴

Apenas por essa breve tentativa de expor a diferenciação entre os casos, já se percebe o quanto o mecanismo “de borda” do *Trieb*, apontado por Lacan como a estrutura fundamental desse conceito em Freud, já está presente no diálogo das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche. O objeto é a única coisa segura, mas apenas a título de algo que deve ser contornado: “É pela falta que se institui o desejo”.⁹⁴⁵ O que quer dizer que é apenas mais desejo o que se encontra no fundo do desejo. Jamais alvo final, jamais satisfação final. Ora, não é essa a essência da experiência dos *Triebe* em Schopenhauer e Nietzsche, apontando para soluções ético-estéticas antagônicas em torno do binômio afirmação/negação do querer-viver?

É necessário enfrentar essas questões relacionadas ao *Trieb* para entender melhor o que significa a **especificidade** que Nietzsche e Freud reivindicam para as suas obras. Não se trata aqui de uma suposta **originalidade**, pois isso significaria negar os desenvolvimentos históricos anteriores e o impacto da filosofia schopenhauereana sobre a formação de ambos os autores, erro ao qual tendem todos aqueles que desconhecem Schopenhauer. O campo do *Trieb*, especialmente no que concerne à sua característica sublimatória, é difícil de ser fundamentado em termos filosóficos e científicos. Ainda assim, permite a abordagem de um extenso campo de pesquisas metodológicas, empíricas e teóricas, que abrange as interfaces possíveis entre filosofia e psicanálise, e que nem de perto podemos dizer que tenha alcançado um ponto de estabilidade; muito pelo contrário. A questão entre nós é tão tensa e cheia de nuances complexas quanto era no período histórico dos autores estudados.

É especialmente importante, de acordo com o que percebemos em nossa pesquisa, a revalorização de Schopenhauer como precursor dessa interlocução. Por isso um dos nossos objetivos foi expor uma leitura de Schopenhauer um tanto diferente daquela de Lacan (1966) para quem o filósofo é apenas um vago precursor de Freud, e cuja obra parte de noções imprecisas e tendenciosas: “Seguramente, o inconsciente esteve sempre presente,

⁹⁴⁴ Segundo ASSOUN, (1976, p. 70) “o ‘meta’, compreendido em ‘metapsicologia’, vai precisar-se como designando o fundamento psicológico do psiquismo, vale dizer, o inconsciente”. A metapsicologia é a “psicologia que penetra no pano de fundo do consciente”. Assoun, na mesma obra, percebe algo que precisa ser mencionado: o fato de que Freud mantém a metapsicologia sob suspeição, devido ao “desejo especulativo cuja satisfação possibilitara”.

⁹⁴⁵ LACAN, J. *Escritos I, Do Trieb de Freud*, tradução de Vera Ribeiro, p. 866.

existindo, agindo, antes de Freud, mas importa sublinhar que todas as acepções que foram dadas, antes de Freud, dessa função do inconsciente [ver no inconsciente os efeitos da fala sobre o sujeito], não tem nada a ver com o inconsciente de Freud.”⁹⁴⁶ Não estaríamos, ao concordar com isso, negando a existência e os pressupostos das críticas da linguagem feitas por Schopenhauer e Nietzsche, que articulam a relação dos *Triebe* com o campo da experiência humana? Penso que sim. Apesar das diferenças entre os autores, observamos um extraordinário respeito de Nietzsche e Freud em relação ao seu precursor, ainda que evidentemente não concordem e muitas vezes até ironizem Schopenhauer (e no caso de Freud tal ironia se estende à própria Filosofia e seus métodos indissociáveis das peculiaridades dos filósofos). No entanto, como podemos observar, a atitude irônica é apreciável e mesmo desejável, pois, por exemplo, para Nietzsche, demonstra compreensão.

De um modo resumido, conclui-se que o que justificou a presença simultânea dos três autores nesta tese sobre o *Trieb* é a percepção de uma íntima conexão da *Metapsicologia* de Freud com a *Metafísica da natureza* de Schopenhauer e também com os textos de Nietzsche que tratam dos temas do impulso e da *Vontade de potência*. Nos três pensadores **a consciência é vista como uma simples qualidade psíquica vinculada às funções orgânicas de síntese e comunicação**. Além disso, a razão é **deficitária** em relação aos impulsos inconscientes soberanos. Também em Schopenhauer, é só em momentos excepcionais que o intelecto se eleva e se desprende de suas relações práticas com o querer-viver, enquanto a esmagadora massa dos fenômenos orgânicos está vinculada à afirmação incondicional da vontade inconsciente conectada ao corpo (*Leib*).

Outra justificativa baseia-se na coerência de suas visões acerca da importância intelectual do afeto (*Affekt*). O mundo obscuro dos afetos surge como ponto de origem inconsciente dos fenômenos racionais. Ali se define o modo como se estabelecem as relações do *Trieb* com os objetos presentes na efetividade. Os *Triebe* determinam tanto as relações orgânicas quanto as culturais, e mesmo os processos civilizatórios e as capacidades exigidas para a sublimação.

Em conexão com o que foi dito acima, os três autores reivindicam a inconsciente **pluralidade do sujeito** sob a ilusão de unidade proposta pela consciência. A unidade fictícia é questionada pela natureza e funcionamento dos *Triebe* divergentes entre si. Tal divisão é constituinte e estrutural.

⁹⁴⁶ *Idem*, p. 121. Existe certa tendência em Lacan a perceber o inconsciente freudiano a partir do recalcado: “O inconsciente é a soma dos efeitos da fala”. Mesmo aí “o que não pode ser lembrado se perde na conduta”. Isto é, na repetição.

É importante ressaltar não se observa em nenhuma dessas obras a presença de um **fundamento** para o querer (*Wollen*) em geral. No entanto, essa impossibilidade de fundamentação é percebida por Schopenhauer, Freud e Nietzsche a partir de perspectivas diferentes.

Em Freud e Schopenhauer, a “função desejanete” que o *Trieb* representa no campo de uma práxis recorta um desejo cujo princípio encontra-se essencialmente em impossibilidades. Há um tom **pessimista**, muito embora ambos percebam vias de acomodação desse pessimismo em possibilidades de viabilização do desejo.⁹⁴⁷ Em Schopenhauer, para contrabalançar o terrível da existência, há a sabedoria de vida e o consolo metafísico.

Em Nietzsche, igualmente é considerado o sofrimento. Mas, há uma prevalência da criação e do prazer sobre a falta. Isto se dá porque o prazer é considerado resultado da autoimposição de uma vontade de potência. A história é vista como uma sucessão de atos de domínio que não têm finalidade, mas apenas obedecem a relações de forças. Em outras palavras, a vontade é a atividade das forças em busca de domínio, o que resulta em prazer.⁹⁴⁸

Recuperar o corpo do “animal magnífico” que poderia ser o homem é a tarefa da cultura, da qual faz parte a fisiopsicologia. Esta deve ser um instrumento de interpretação dos impulsos particulares como formas de exposição da Vontade de potência. Há uma evidente correlação com a função clínica da psicanálise, embora a prática clínica não deixe Freud tão otimista quanto Nietzsche.

Neste filósofo, a “grande saúde” resulta da compreensão da transitoriedade como estabelecimento constante de fins e meios, isto é, de uma permanente reavaliação dos valores ligados à existência. Toda conquista precisa ser abandonada em prol de uma nova saúde, mais forte e mais temerária que a anterior, sem a perspectiva de uma meta final. Na saúde, deseja-se a nova perspectiva, isto é, que se estabeleçam novas configurações de poderes. O pessimismo é visto como o cansaço da vontade de potência e a alegria é o valor

⁹⁴⁷ DI MATTEO, em *Schopenhauer e Freud: Afinidades eletivas?* (In: *Schopenhauer e o idealismo alemão*, 2004, p. 241), pergunta se os dois pensadores estariam “oferecendo-nos um pessimismo teórico em troca de um otimismo prático?” Seriam soluções que igualmente privilegiariam a resignação e o consolo?

⁹⁴⁸ Como dissemos no capítulo específico, o prazer é associado exclusivamente ao crescimento do poder, e todo desprazer representa uma **resistência** a ele. Tal resistência é pressuposta e considerada necessária na relação entre as miríades de forças, que possuem todas certas qualidades específicas, mas que, de um ponto de vista quantitativo podem todas ser reduzidas à mesma vontade de potência.

predominante. Não é necessária a permanência, mas sim ocupar bem o seu tempo e seu lugar.

A questão da viabilização das diferenças que está implícita na sublimação é algo que aproxima Nietzsche e Freud e os afasta simultaneamente de Schopenhauer. O processo de diferenciação é a saída da circularidade do impulso no caso dos dois autores, ainda que Freud se mostre reticente quanto às possibilidades concretas e constitucionais de afirmação e sublimação dos impulsos. O afastamento em relação a Schopenhauer se dá porque neste há uma pretensão diversa em relação ao intelecto, que por um lado prático é visto como representante da vontade orgânica, mas no qual também se deposita a esperança de anular o próprio desejo.

O aspecto de sofrimento que margeia a questão do desejo se refere à **circularidade** do querer-viver. Isto, traduzido na linguagem dos impulsos, é a peculiaridade de não terem nem darem descanso, seja de dia ou de noite, e permanecerem em constante conflito por hegemonia, seja no interior do organismo fisiopsicológico, seja como processo natural referente aos diversos graus de exposição da Vontade, no caso específico de Schopenhauer. Essa é uma questão que no âmbito da prática clínica precisa ser entendida e debatida de modo mais amplo e isso inclui necessariamente Nietzsche e Schopenhauer como debatedores ao lado de Freud.

Do ponto de vista da luta interna e externa dos organismos, quanto mais o querer-viver é iluminado pela função intelectual, maior o domínio sobre a natureza, mas também maior ainda o conflito, o que vai resultar precisamente no incremento da **destrutividade** e **capacidade de sofrer** humanas. Em Schopenhauer, isto cessa apenas nos momentos de **contemplação**, devido à **genialidade** que em graus variados todos apresentamos, ou na **negação** (*Verneinung*) da Vontade, quando o querer se anula a partir da **compassividade**, da identificação com o sofrimento comum ao ser orgânico, especialmente no que tange à sexualidade, ao envelhecimento e à morte. O eterno retorno, em Schopenhauer, é traduzido como uma condenação ética ao aspecto compulsivo da atividade da Vontade exposta inteira em cada aspecto do mundo.

Em Nietzsche, a intensificação, inversamente, parte da referência comum aos impulsos por poder, que inclusive buscam o que lhes resiste, formando soluções de compromisso e combatendo entre si, restando também uma possibilidade de refinamento dos alvos dos impulsos. A diferença em relação ao inevitável sofrimento é que Nietzsche recusa parcialmente a compaixão, que para ele enfraquece, tornando-se, portanto, um afeto

em geral indesejável. Ele privilegia, pelo contrário, o combate no sentido “agonal”: a resistência mútua é necessária para manter a própria luta. Desse modo, o sofrimento é assimilado em prol de afirmação e potência. Esta inclui nos seus graus mais baixos a sobrevivência e nos patamares mais elevados os potentes afetos ligados ao intelecto e à arte como criação e destruição.

Freud, por sua vez, conecta a circularidade do *Drang* à característica regressiva dos impulsos. Esta é vinculada à regressão aos modos anteriores de satisfação e o seu funcionamento é determinado por eles. O Psicanalista, especialmente em *Além do princípio de prazer*, pensa em termos de uma espécie de genealogia da libido humana ligada à compulsão à repetição e à tendência de retorno ao inorgânico. Se, por um lado, ele valoriza a **transitoriedade** e defende que ela seja afirmada (dizendo que a medida de valor é justamente a escassez do tempo), por outro, a impetuosidade constante dos impulsos, o sofrimento e a morte, são inevitáveis no curso da vida individual. Eles exigem da consciência ligada ao Eu certa resignação em relação à destrutividade inerente ao processo vital, como em Schopenhauer. É quase como se Freud adotasse, por força de seus próprios encaminhamentos clínicos e teóricos, os pontos de vista e as análises de Nietzsche como um complemento à discussão presente na *Metafísica da natureza* e na *Metafísica da sexualidade* de Schopenhauer e os englobasse na característica mais originária e abrangente ligada primeiro à transitoriedade, depois ao próprio ocaso no inorgânico, reino da *Metafísica da morte*. O ponto de vista ligado à “Vontade como em-si do mundo” é tratado apenas no âmbito orgânico e da história do desenvolvimento psíquico e libidinal, o que confere a este pensamento um núcleo ou ponto focal dado no problema dos impulsos, de seus destinos e vicissitudes. Tal como vimos também em Schopenhauer e Nietzsche, o conceito de impulso é um operador conceitual inerente à teoria da psicanálise.

Já a “circularidade” do querer-viver é o ponto do qual partem as considerações de nossos três autores sobre o impulso. Do ponto de vista psíquico, resulta dessa circularidade toda a sintomatologia ligada ao desejo. A existência de sintomas psíquicos provoca o questionamento sobre as possibilidades de satisfação direta e de sublimação, ainda que, ao final, nos deparemos sempre com o rochedo da castração. Os limites e a abrangência do conceito de sublimação vão determinar as saídas éticas para o impasse da existência.

Em Freud, como em Schopenhauer e Nietzsche, o **desamparo** é considerado e resulta da onipotência do querer. Por trás de cada objeto desejado há o curto-circuito da

satisfação: “O desejo é desejo de desejo”.⁹⁴⁹ No entanto, na obra do Psicanalista, a dificuldade da satisfação de desejos é nuançada pela **diferenciação** entre satisfação direta, sintomática e sublimada. Esta última permite a viabilização do desejo em tom menor, isto é, Freud constata que o impedimento da “satisfação completa” não inviabiliza o processo psíquico. Justamente o traço libidinal do objeto ligado ao Eu se torna a referência para os deslocamentos simbólicos rumo a outros objetos possíveis que poderão ser constituídos pela via sublimatória, o que constitui a marca do próprio desejo e a especificidade do *Trieb* em relação ao instinto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREAS-SALOMÉ, L. & FREUD, S. **Correspondência completa**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud, la Philosophie et les Philosophes**. Paris : PUF, 2005.

⁹⁴⁹ LACAN, J. *Do Trieb de Freud*. In: *Escritos*, p. 866.

_____. **Freud, a filosofia e os filósofos**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

_____. **Freud et Nietzsche**. Paris : PUF, 2005

BARBOZA, Jair. **A Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo : USP, 2001.

_____. **Schopenhauer – a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

BETTELHEIM, B. **Freud a Alma Humana**. Cultrix: S.P., 1982.

BIRMAN, Joel. **Ensaio de teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Jorze Zahar, 1993.

BLOCH, E., **Das Materialismus-Problem, seine Geschichte und Substanz**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

BRANDÃO, Eduardo. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2002.

BROBJER, T. **Nietzsche's Ethics of the Character – A study of Nietzsches ethics and its place in the history of moral thinking**. Uppsala: Skrifter / Dept. of History of Science and Ideas, Uppsala University, 1995.

BRUM, J. T. **O pessimismo e suas vontades**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Oliveira e Mello. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Editora da USP, 1994.

CASTIEL, Sissi V. **Sublimação: clínica e metapsicologia**. São Paulo: Escuta, 2007.

CARONE, M. **Freud em português: tradução e tradição**. *in*: Freud e o Gabinete do Dr. Lacan. Paulo César de Souza (org.). São Paulo: Brasiliense, 1989.

FERRAZ, J. **Pulsão e libido – Um estudo comparativo de teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

FONSECA, Thelma S. M. L. **Nietzsche a auto-superação da crítica**. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

FONSECA, E. R. da. **Corpo e mundo em Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da UFPR, 2003.

FOUCAULT, Michel **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2004.

FREZZATTI JR, Wilson Antônio. **A fisiologia de Nietzsche – a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. **Nietzsche contra Darwin**. Ijuí: Unijuí, 2001.

FULGENCIO, Leopoldo. **O método especulativo em Freud**. São Paulo: EDUC, 2008.

_____. **Kant e as especulações metapsicológicas em Freud**. Revista Natureza Humana, v. 5, n. 1, 2003, pp. 129-173.

GAY, Peter. **Lendo Freud – Investigações e entretenimentos**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. **Freud para historiadores**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

_____. **Freud – Uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana (1, 2, 3)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001/2004.

GASSER, R. **Nietzsche und Freud**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

GIACÓIA JR., O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

_____. **Além do princípio de prazer – um dualismo incontornável**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008.

_____. **Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche**. In: Dois Pontos vol. 2: Kant. Curitiba: UFPR, 2005.

GOETHE, J. W. **Dramen**. Berlin: Deutsche Buch-gemeinschaft, 1957.

_____. **Máximas e reflexões**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUBRICH-SIMITIS, Ilse. **De volta aos textos de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. **Freud: Primeiros textos e textos da maturidade**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GUPTA, R. **Schopenhauer: His Philosophical achievement/ Freud and Schopenhauer**. New Jersey: Barney & Nobles Books, 1980.

HANNS, Luiz. **A teoria pulsional na clínica de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

_____. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HASSE, H. **Schopenhauer**. München: Verlag Ernest Reinhardt, 1926.

_____. **Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen**. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1913.

HERZOG, Regina (Org.). **A psicanálise e o pensamento moderno**. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2000.

HÜBSCHER, Arthur. **Denker Gegen den Strom**. Bonn: Bouvier Verlag, 1988.

JANAWAY, Christopher. **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. (org.) **The Cambridge Companion to Companion to Schopenhauer**. New York: Cambridge University Press, 1999.

JONES, Ernst. **Vida e obra de Sigmund Freud**, 3ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

KAMATA, Y. **Platonische Idee und anschauliche Welt bei Schopenhauer.** *Schopenhauer Jahrbuch* n° 70, Frankfurt am Main, 1989, pp. 84-93.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche – Philosoph, Psychologist, Antichrist.** Princeton: PUP, 1974.

_____. **Freud and his Poetic Science.** *In: Discovering the Mind, Vol. III.* New York: McGraw-Hill, 1980.

_____. **Kierkegaard and Schopenhauer.** *In: Discovering the Mind, Vol. II.* New York: McGraw-Hill, 1980.

_____. **Nietzsche: Consciousness as a surface and the Will to Power.** *In: Discovering the Mind, Vol. II.* New York: McGraw-Hill, 1980.

_____. **Nietzsche als der erste Grosser Psychologe.** *In: Nietzsche Studien* 7, 1978.

KANT, I. **Kritik der Reinen Vernunft.** Hamburg: Felix Meiner (A e B), 1781 e 1787.

_____. **Prolegomena zu einer jeder zu künftigen Methaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.** Leipzig: Ed. Karl VorländerMeiner, 1920.

_____. **Crítica da razão pura.** *In: Os pensadores.* São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Conflito das Faculdades.** Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Duas introduções à Crítica do Juízo.** São Paulo: Iluminuras, 1995.

KEMPER, Jochen. **Standard Freud – Uma avaliação crítica do reducionismo nas edições da obra freudiana.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

KOWALEWSKI, Arnold. **Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung.** Königsberg: Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1908.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche.** São Paulo: Editora Ática, 1979.

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

_____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **O seminário**. Livro 7. **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **O seminário**. Livro 8. **A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **O seminário**. Livro 10. **A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **O seminário**. Livro 11. **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **O seminário**. Livro 17. **O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

LAFARGA, F. **El Discurso sobre la traducción en la Historia**. Barcelona: EUB, 1996.

LAPLANCHE, J. **Teoria da sedução generalizada**. *in*: Teoria da Sedução Generalizada e outros Ensaio. Artes Médicas, Porto Alegre, 1988.

_____. **Clinique de la traduction freudienne**, *L'Écrit du Temps*, 7, pp. 7-14. Paris: 1984.

_____. **Traduzir Freud**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Os dilemas da tradução freudiana**, entrevista a Rubens Marcelo Volich, *Folha de São Paulo*, Folhetim, nº 602, 30.07.1988.

_____. **O Inconsciente e o Id**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

LEVIN, Kenneth. **Freud: A Primeira psicologia das neuroses**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1980.

MAGEE. **The philosophy of Schopenhauer**. New York, University Press, 1989.

MAGNUS, Bernd & HIGGINS Kathleen M. (Org.) **The Cambridge Companion to Nietzsche**. New York: CUP, 2005.

MAIHONY, P. J. **Sobre a definição do discurso em Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MALTER, R. **Arthur Schopenhauer – Transzendentalphilosophie und Melaphysik des Willens**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1991.

MAN, P. **Alegorias da Leitura – Linguagem Figurativa em Rosseau, Nietzsche, Rilke e Proust**. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

MARQUES, A. **Nietzsche: Cem Anos do Projeto “Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores”**. Lisboa: Veja, 1986.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche – A transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **O Eterno retorno do mesmo: Tese cosmológica ou imperativo ético?** (org.) *In*: NOVAES, A.. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Discurso Editorial, 2000.

_____. (Org.) **Nietzsche hoje?**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MÉDITCH, P. **La Théorie de l'Inelligence chez Schopenhauer**. Paris, Félix Alcan, 1923.

METHLING, Alexander. **Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers – Eine Untersuchung zur Struktur seines Systems**. Köln: Shaker, 1993.

MEZAN, Renato. **Freud: A trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Freud, Pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Figuras da teoria psicanalítica**. São Paulo: Escuta/ EDUSP, 1995.

- MITTASCH, A. **Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph**. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952.
- MORGENSTERN, M. **Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft**. Bonn: Bouvier Verlag, 1985.
- MOURA, A. H. de. **As pulsões**. São Paulo: Escuta, 1995.
- MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.
- NUNES, Benedito. **O Nietzsche de Heidegger**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- ORSTON, Darius Gray (Org.). **Traduzindo Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- PEREZ, Daniel O. (Org.) **Kant no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2005.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Best Seller, 2002.
- _____. **Fedro**. In: Diálogos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1981.
- PRADO JR., Bento (Org.). **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PROCTOR-GREG, N. **Schopenhauer and Freud**. Psychoanal. Q. 25, 197-214, 1956.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **História da psicanálise na França**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- ROSSET, Clément. **Écrits sur Schopenhauer**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- RUDGE, Ana Maria. **Pulsão e linguagem – Esboço de uma concepção psicanalítica do ato**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SÁ, Álvaro de. **Contatos de Freud com os conceitos energéticos e o saber termodinâmico**. In: **Revista Clínica Psicanalítica** Nº 3, p. 31 a 53. Rio de Janeiro: *Aoutra* Editora, 1988.

SAFATLE, Vladimir (Org.). **Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. (Org.). **A filosofia após Freud**. São Paulo: Humanitas, 2008.

_____. **A paixão do negativo – Lacan e a dialética**. São Paulo: UNESP, 2006.

SALLES, J. C. (Org.). **Schopenhauer & o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária**. In: *Cadernos Nietzsche* nº 16. São Paulo: Grupo de estudos Nietzsche, 2004.

SANDLER, Paulo César. **Os primórdios do movimento romântico e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____. **As origens da psicanálise na obra de Kant**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____. **Goethe e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

SCHIAVON, João Persi. **O caminho do campo analítico**. Curitiba: Travessa dos Editores, 2002.

_____. **A lógica da vida desejanse – pteros**. Curitiba: Criar Edições, 2003.

SCHÖNDORF, Harald. **Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes**. Munique: Berchman, 1982.

SELDER, Ricardo (Org.). **Scilicet: Os objetos a na experiência psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud – o vocabulário freudiano e suas versões**. São Paulo, Ática, 1999.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

_____. **O espírito e a letra.** São Paulo: Ática, 1975.

TRAVERSO, Paola. “**Psyche ist ein griechischen Wort**”... — *Forme e funzioni della cultura clássica nell’opera di Sigmund Freud.* Wuppertal: Tese de doutorado, 2000.

VALAS, P. **Freud e a perversão.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

WAHRIG, Gehard. **Sprachbrockhaus.** Leipzig: F.U. Brockhaus, 1989.

ZENTNER, M. R. **Die Flucht ins Vergessen:** die Anfänge der Psychoanalyse. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1995.