

ISSN 1415 - 4668



ANO 2009

REVISTA IDEACÃO
Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia

Conselho Editorial

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)
Desidério Murcho (King's College - UK)
Dante Augusto Galeffi (UFBA)
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)
Edvaldo Souza Couto (UFBA)
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)
Elyana Barbosa (UFBA)
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)
João Alves Campos (UEFS)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Joceval Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
José Crisóstomo de Souza (UFBA)
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)
Maria Constança Pissara (PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFES)
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)
Olivier Freire Júnior (UFBA)
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n.22, v.I, jul./dez. 2009

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia
[NEF/ UEFS]**

Coordenador Geral
Eduardo Chagas Oliveira

Vice-coordenador
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos

Secretária
Jaciene Silva e Carvalho

Membros
Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva /
Caroline Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira / Elyana
Barbosa / João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha /
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos / Nilo Henrique Neves dos Reis

Membros Associados
Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) /
Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro
(UNEB) / Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira
(UWO/USA) / Marcelo Santana (UFRB) /
Wilson Nascimento Santos (UFBA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

REITOR

José Carlos Barreto de Santana

VICE-REITOR

Washington Almeida Moura

DIRETOR DO DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Onildo Araújo da Silva

VICE-DIRETOR DO DCHF

Jaimeval Caetano de Souza

EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

ORGANIZAÇÃO DOS TEXTOS

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Suely Aires Pontes

EDIÇÃO DE TEXTO

Leticia Telles (UNEB) — Inglês

Elizangela Chagas Cerqueira (UEFS) — Francês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) — Espanhol

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

NESTE NÚMERO

Zeljko Loparic

Sergio Augusto Franco Fernandes

Fátima Caropreso

Carlota Ibertis

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Solicita-se permuta. Exchange desired

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia — NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana — UEFS



REVISTA IDEÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Universidade Estadual de Feira de Santana
Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294
Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br
Feira de Santana — Bahia — Brasil

EDITORIAL PROCEDURES

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT¹;

b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a floppy disk, with author's authorization for publishing.

ATTENTION: The texts must follow the norms above

NORMAS EDITORIAIS

A Revista IDEIAÇÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em Word For Windows 7. 0, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);

e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em disco flexível, com autorização do autor para publicação.

ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas

REVISTA IDEACÃO

FEIRA DE SANTANA	n. 22 v.I	p. 1 - 205	Ano 2009
------------------	-----------	------------	----------

Sumário - Summary

Normas Editoriais - Editorial Rules

Apresentação - Presentation

Artigos - Articles

Artigos - Articles

O CONCEITO DE TRIEB NA PSICANÁLISE E NA FILOSOFIA

Zeljko Loparic

23 - 107

NOTAS SOBRE HEDONISMO, FILOSOFIA E PSICANÁLISE

Sergio Augusto Franco Fernandes

109 - 132

**MERLEAU-PONTY E A PSICANÁLISE: UMA REVISÃO DA CRÍTICA AO
INCONSCIENTE FREUDIANO**

Fátima Caropreso

133-148

**QUANDO ESQUECER É APENAS ESQUECER:
ACERCA DE UMA POSSIBILIDADE POUCO LEMBRADA NA TEORIA
FREUDIANA**

Carlota Ibertis

149-169

**O FALSO-SELF PRODIGIOSO E A “ERA DA TÉCNICA”:
UM DIÁLOGO POSSÍVEL ENTRE D. W. WINNICOTT E MARTIN
HEIDEGGER**

Caroline Vasconcelos Ribeiro

171-205

EDITORIAL

Desde que foi idealizada em caráter experimental pelo professor Eliab Barbosa Gomes, *Ideação* sempre esteve associada ao projeto de difundir o conhecimento no campo da Filosofia, mostrando-se, no entanto, receptiva às contribuições de outros segmentos do saber. Este perfil de caráter interdisciplinar estava intrinsecamente vinculado ao fato de consistir em um veículo pertencente ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (NEF-UEFS). Os professores associados ao Núcleo possuíam uma formação de caráter análogo — interdisciplinar — à proposta da revista e isso favoreceu a pulverização de temáticas e estudos que transcendiam o ideal de pureza filosófica que, para muitos, deveria caracterizar o veículo.

Uma avaliação atualizada indica que a maturidade do periódico, associada à constante qualificação do corpo docente da instituição — originalmente formada por jovens pesquisadores — sinaliza a possibilidade de uma reformulação da revista que, embora deva manter seu caráter interdisciplinar, deverá tornar-se cada vez mais especializada. Ademais, a criação do curso de graduação em Filosofia e a consolidação do curso de Especialização em Filosofia contemporânea, prestes a ganhar novos contornos, permitirá a elaboração de uma (re-)significação do perfil de *Ideação*.

Ideação nunca se propôs a ser uma revista temática. A ausência desta pretensão, contudo, jamais impediu a realização de edições especiais, temáticas ou destinadas a homenagear autores ou pensadores de grande relevância e destaque para o campo da

investigação filosófica e da área das Humanidades. Os dois volumes que integram esta edição de Ideação, neste sentido, voltam a cumprir este propósito. Idealizados pela professora Caroline Vasconcelos Ribeiro (UEFS), resultou do empreendimento desenvolvido em parceria com a colaboradora Suely Aires Pontes (UFRB) cujo empenho na organização dos textos permitiu a consolidação desta obra de grande interesse para os pesquisadores do campo da Filosofia da Psicanálise. Considerando que esta publicação coincide com a realização do IV Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, atividade associada ao GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), entendemos que se trata de um momento de inserção de Ideação em um novo cenário das publicações especializadas na área de Filosofia.

No mais, a imersão no conteúdo dos textos, precedida pela atenta leitura da coesa apresentação assinada pelas professoras destacadas, se mostram suficientes para o acesso a uma nova experiência de Ideação.

Eduardo Chagas Oliveira

APRESENTAÇÃO

Uma das passagens emblemáticas do diálogo platônico *O Banquete* refere-se à versão de Diotima para a gênese de Eros. A sacerdotisa de Mantinea revela que o deus do amor foi engendrado na ocasião dos festejos relativos ao natalício de Afrodite, quando um dos convivas do banquete, Poros (o astuto, o engenhoso), embriagado de néctar, deitou-se com aquela que estava à porta a buscar restos, Penúria (a mendicante). A característica da concepção de Eros marcará a sua natureza, à qual será conferida tanto o vigor, a potência e a engenhosidade herdada do pai, quanto a indigência e a carência oriundas da mãe, daquela que é inquilina da miséria. De toda beleza que flui da narração da estrangeira de Mantinea, gostaríamos de destacar a seguinte afirmação proferida em relação à natureza de Eros: “Filho de Penúria e Poros, *a origem determinou-lhe a sorte*”.¹ Sendo assim, Eros, partícipe dos atributos cativos aos seus genitores, tem sua natureza marcada pela forma como se deu sua origem.

A ênfase que estamos atribuindo à fala sobre a gênese de Eros tem o intuito de realçar a força de uma proveniência e o modo como ela determina a natureza do que assim é gerado. Por isso, gostaríamos de apresentar esse dossiê ao leitor tomando como ponto de partida a sua procedência,

¹ Platão. *O Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009, p.95 [grifo nosso]

o foco de sua concepção. A ambiência institucional da qual provém a *Revista Ideação* é o Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia (NEF) da Universidade Estadual de Feira de Santana. Esse dossiê, cujo tema é o diálogo entre a Filosofia e a Psicanálise, traz a marca da interdisciplinaridade cativa à sua seara de origem. Tendo como veículo de divulgação a *Revista Ideação*, o Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia se caracteriza, especialmente, pelo fomento a reflexão dialógica e a investigação plural entre campos de saber. Em consonância com essa proposta do NEF ou, se quisermos, em consonância com sua origem, apresentamos ao leitor uma coletânea de artigos de autoria de renomados pesquisadores nacionais, cuja marca comum é o exercício dialógico entre a Filosofia e a Psicanálise. Para alcinhar o campo que fomenta este tipo de exercício, utiliza-se a expressão “Filosofia da Psicanálise”. Devido ao fato desta expressão não ser tão corrente quanto as expressões “Filosofia do Direito”, “Filosofia da Ciência”, “Filosofia da Matemática”, por exemplo, reputamos que seja pertinente introduzir nosso leitor na discussão em torno do que se entende por Filosofia da Psicanálise, do que se nomeia com esta rubrica.

Protagonista do debate filosófico em relação ao campo psicanalítico, o professor Bento Prado Jr, sempre enfatizou que a relação entre estes dois campos autônomos de saber deveria se pautar numa via de mão dupla.² Isso significa dizer que a psicanálise, de modo algum, poderia ser passivamente

² Cf.: Prado Junior, B. (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1991

subordinada à condição de objeto de um inquérito filosófico, de uma tribuna em busca de um modelo ideal de ciência. Visto que esta relação não deve ser unidirecional, a expressão “Filosofia da Psicanálise” considera não só as fecundas possibilidades de reflexão filosófica sobre o campo de conhecimento criado por Freud e ampliado por seus seguidores, mas também aventa as interrogações passíveis de serem propostas pela psicanálise à filosofia. Segundo Safatle, Prado Jr, ao propor este programa bilateral de procedimento investigativo, instituiu, no âmbito da pesquisa brasileira, um campo de investigação “(...) peculiar, pois atravessado por uma exigência de difícil equação.”³

A dificuldade cativa a este âmbito de investigação concerne ao risco de se cair, como indica Safatle, numa espécie de imperialismo filosófico, no qual a filosofia teria a última palavra a dizer sobre a pesquisa psicanalítica e estaria em condições de requisitar desta ciência suas “credenciais de nobreza epistêmica”⁴. Outro obstáculo relativo a este campo refere-se ao perigo de se reivindicar uma espécie de imunidade da psicanálise em relação à crítica filosófica.⁵ Em relação a rubrica “Filosofia da Psicanálise”, é imperativo excluir, quando da delimitação de sua natureza, os dois perigos apontados acima. Quer dizer: é indispensável tanto eliminar

³ Safatle, V, P. “Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise.” In: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. Rio de Janeiro, v. VII n. 2 jul/dez 2004, p.280.

⁴ Cf. Assoun, P. L. *Introdução à Epistemologia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983, p.19

⁵ Sobre este risco conferir: Simanke, R. T. “O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é”. In.: *Educação Temática Digital*. Campinas, vol 11, mar/2010.

a idéia de que a psicanálise precisa ser abordada sob a tutela da filosofia e ser submetida, como diz Monzani, a um julgamento com regras pré-determinadas, quanto abolir a tentativa de blindagem do campo psicanalítico em relação ao tratamento criterioso da filosofia.⁶ Daí a necessidade contínua de se afirmar, com Prado Jr, que o genitivo presente na expressão filosofia da psicanálise deve ser entendido num duplo sentido, a saber: 1) como uma filosofia da psicanálise, ou seja, como uma reflexão na qual a filosofia faz da teoria psicanalítica seu objeto; 2) como uma filosofia da psicanálise, isto é, como uma espécie de questionamento filosófico que a psicanálise pode destinar aos filósofos, indicando questões cardeais ao próprio aparato da tradição filosófica.⁷ Em suma, podemos dizer que tanto a filosofia pode endereçar densos questionamentos à psicanálise, quanto esta pode desafiar aquela a lançar suspeitas sobre temas relativamente canonizados pela tradição, convidando-a a renovar antigas tensões.

No panorama filosófico brasileiro a “Filosofia da Psicanálise” teve como foco principal os programas de pós-graduação do estado de São Paulo e, posteriormente, ramificou-se para o restante do país. Com o passar do tempo e ampliação dos espaços de discussão, uma diversidade de vertentes orientadoras do debate entre a filosofia e a psicanálise passou a ocupar o cenário acadêmico brasileiro, resultando

⁶ Acerca do perigo de se instalar um tribunal filosófico para se exigir “títulos de direito” da psicanálise, Cf.: Monzani, L. R. “O que é a filosofia da psicanálise?”. In: *Revista Philósofos*. Goiânia, vol 13, dez 2009.

⁷ Cf.: Prado Junior, B. (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1991.

em publicações oriundas de diversas perspectivas de abordagem. A concretização desta ambiência investigativa, em função do estabelecimento e consolidação de programas de pós-graduação, conferiu a este diálogo o caráter de uma disciplina, instituída com certa autonomia e identidade. Nesse sentido, Simanke salienta que a inserção institucional das consecutivas gerações de pesquisadores que foram sendo formados nos centros de investigação e programas de pós-graduação fizeram, “(...) com que fosse legítimo falar de uma filosofia da psicanálise no Brasil e no mundo, como uma área de pesquisa que, no presente, encontra-se já fortemente consolidada, institucionalizada e com um amplo campo de diálogo (...)”⁸

Estes dois números da *Revista Ideação*, que ora apresentamos, congregam trabalhos de pesquisadores inseridos no interior da tradição da Filosofia da Psicanálise brasileira e, em consonância com sua proveniência, trazem a público um debate interdisciplinar, marcado por uma pluralidade de perspectivas de abordagem filosófica do campo psicanalítico. Além dos artigos de uma nova geração de pesquisadores afinada com esta área de reflexão, reeditamos neste dossiê o histórico artigo do também protagonista da implantação desta linha de pesquisa no Brasil, o professor Zeljko Loparic. Trata-se do trabalho *O conceito de pulsão (Trieb) na psicanálise e na filosofia*, que foi inicialmente publicado em 1999, no livro intitulado *Psicanálise e Filosofia: um diálogo*, organizado por Jorge Machado, editado pela editora da PUC do Rio Grande do Sul e há muito esgotado para venda. Com este

⁸ Simanke, R. T. “O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é”. In.: *Educação Temática Digital*. Campinas, vol 11, mar/2010, p.193.

dossiê queremos tanto fazer jus à memória da instalação deste campo de interrelação da Filosofia com a Psicanálise — e o texto de Loparic cumpre esta função —, quanto abrir sendas para a divulgação da produção das novas gerações de pesquisadores nesta área.

Como vimos, a trilha instituída para o diálogo entre o campo filosófico e o psicanalítico, por ser uma via de mão dupla, apresenta-se como uma área de pesquisa que instaura possibilidades diversas de contato entre estes ramos de saber e institui vias profícuas de problematização. Em função disso, o leitor perceberá que este dossiê publicado pela *Revista Ideação* é um emblema do cenário desenhado pelo estabelecimento da disciplina “Filosofia da Psicanálise” no Brasil. É emblemático porque nos oportuniza o contato com uma multiplicidade de abordagens sobre o tema, com um elenco plural de linhas filosóficas que dialogam com a psicanálise e com uma diversidade de escolas psicanalíticas, cujo aparato teórico, convida, de alguma forma, à realização de uma genealogia conceitual de natureza filosófica.

O momento de publicação deste dossiê, organizado pelas professoras Caroline Vasconcelos Ribeiro (UEFS) e Suely Aires (UFRB), não poderia ser mais oportuno. O dossiê vem a público no mesmo período em que a Bahia é sede do **IV Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise**. Em sua quarta versão, este congresso — realizado em intervalos de dois anos e associado ao Grupo de Trabalho (GT) Filosofia e Psicanálise da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) — congrega pesquisadores de diversas instituições do país e do exterior, oferecendo a oportunidade de um contato com as diferentes diretrizes

da pesquisa em Filosofia da Psicanálise. Acreditamos que com este dossiê da *Revista Ideação* e com a realização, em solo baiano, de um evento desta magnitude, nos será facultado dizer que o lugar da Filosofia da Psicanálise começa a ser engendrado, com vigor, em terras nossas. Assim, remetendo o leitor ao prelúdio desta apresentação, podemos nos sentir à vontade para dizer e desejar que essa origem vigorosa determine a natureza do futuro desta seara na Bahia.

Caroline Vasconcelos Ribeiro
Suely Aires Pontes

O CONCEITO DE TRIEB NA PSICANÁLISE E NA FILOSOFIA*

THE CONCEPT OF TRIEB IN PSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY

Zeljko Loparic

UNICAMP/SBPW

loparicz@uol.com.br

RESUMO: O presente artigo tem três partes principais. A primeira parte (seções 1-2) trata do conceito especulativo de *Trieb* (“pulsão”) na psicanálise freudiana. A segunda parte (seções 3-9) examina o desenvolvimento desse conceito na filosofia alemã de Leibniz a Nietzsche e insere Freud nessa tradição metafísica. A terceira parte (seções 9-12) mostra a crise do conceito de *Trieb* na psicanálise (Winnicott) e na filosofia (Heidegger), para esboçar, nas páginas finais, a concepção de uma ciência do homem baseada não na ideia de destino dos *Triebe* (das “pulsões”), mas no estudo da acontecência do homem no mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Freud; Winnicott; Heidegger; *Trieb*; Acontecência.

ABSTRACT: This paper has three main parts. The first (sections 1-2) deals with the speculative concept of *Trieb* (“drive”) in Freudian psychoanalysis. The second part (sections 3-9) examines the development of that concept in German philosophy from Leibniz to Nietzsche, and

inserts Freud in that metaphysical tradition. The third part (sections 9-12) exhibits the crisis of the concept of *Trieb* in psychoanalysis (Winnicott) and in philosophy (Heidegger), so as to sketch out in the final pages a view of a science of the human being based not on the idea of destiny of the *Triebe* (“drives”), but in the study of the historicity of the human being in the world.

KEY-WORDS: Freud; Winnicott; Heidegger, *Trieb*; Historicity.

O propósito principal do presente trabalho é estabelecer um paralelo entre o uso freudiano do conceito de *Trieb* e os diferentes usos do mesmo conceito na filosofia moderna.¹ O conceito de *Trieb* foi introduzido na metafísica ocidental já no século XVII, portanto, muito antes de ter sido retomado por Freud na sua metapsicologia. Esse paralelo visa mostrar que os vários sentidos, bem como as hesitações e as incertezas do uso freudiano podem ser melhor compreendidos quando comparados com as teorias do *Trieb* dos filósofos modernos, sobretudo os alemães. Ao examinar a história da filosofia, seguirei as indicações do próprio Freud sobre os principais filósofos dos quais se serviu ou que reconhece como seus predecessores. Em diferentes ocasiões, Freud nomeou Kant, Schopenhauer e Nietzsche como precursores filosóficos do seu pensamento. Em todos esses autores, o conceito de *Trieb* é pensado a partir do conceito metafísico de força (em latim *vis*, em alemão *Kraft*), uma novidade essencial da filosofia moderna. Na Grécia antiga, não havia forças. O pensador que as introduziu foi Leibniz. Na sua monadologia, a substancialidade — aquilo que faz um ente ser um ente ou, como diz Heidegger, o ser dos entes — é concebida em termos de forças primitivas ativas, entidades semelhantes aos apetites acompanhados de representações que podemos observar na nossa experiência interna. Essa teoria dinâmica da substancialidade (do ser dos entes) fez fortuna. Os momentos essenciais dessa história estão contidos justamente nas obras de Kant, Schopenhauer e Nietzsche.² Em Kant, todas as ações causais de todas as coisas, sejam elas fenomenais ou numerais, foram subsumidas ao conceito de força. Nessa subsunção estão incluídas todas as pulsões (*Triebe*)

e todos os instintos (*Instinkte*) inferiores, por exemplo, a pulsão sexual, bem como as forças apetitivas superiores, entre estas, a vontade humana.³ Em Schopenhauer, a vontade torna-se a realidade última. Esta não é apenas vontade da vida, bifurcada em instinto de procriação e de preservação, mas, na medida em que busca a si mesma, ela é vontade de vontade. Em Nietzsche, essa vontade de vontade passou a existir como vontade do poder.

A primeira tese defendida no presente artigo afirma que o conceito freudiano de *Trieb* não pertence apenas à história da física e da biologia, mas também, e de pleno direito, à linha de desenvolvimento da metafísica que acabo de delinear.⁴ Dito de outra maneira, o conceito de *Trieb* tem conotações que não podem ser entendidas apenas por oposição ao conceito biológico de instinto animal, só ficando claramente compreensíveis à luz da história da filosofia moderna.⁵ Creio que é dessa herança metafísica que os conceitos de pulsão e de força em Freud recebem o seu pleno significado, o seu poder e, finalmente, o seu caráter problemático.

De Leibniz a Freud, a história do conceito de *Trieb* percorre uma trajetória ascendente. Na nossa época, essa história entrou, contudo, numa fase descendente, tanto na filosofia como nas ciências humanas. Winnicott, para muitos o mais criativo psicanalista depois de Freud, procedeu à substituição do conceito de pulsão por outros conceitos tais como tendência à integração ou, quando preservou o seu uso, mudou substancialmente o seu sentido. Dessa maneira, ele produziu uma “redescrição” da psicanálise, na qual o termo “pulsão”, tomado no sentido de Freud, não aparece

mais. Por outro lado, na obra filosófica de Heidegger — uma das figuras-chave da filosofia do nosso século — os diferentes sentidos do conceito de pulsão, inclusive o freudiano, foram submetidos à “desconstrução” explícita. Desconstruir um conceito significa reconduzi-lo ao seu lugar de origem no acontecer da existência humana ou — esse é o segundo sentido de desconstrução em Heidegger — ao seu lugar na acontecência⁶ do ser ele mesmo, depositada na história da metafísica ocidental.⁷

A discussão heideggeriana das forças leva ao “ultrapassamento” não somente do conceito de forças, mas da metafísica ocidental no seu todo, e mesmo da razão técnica, forma consumada da racionalidade metafísica. Na época moderna, a razão dos filósofos acabou sendo reduzida, diz Heidegger, à razão científica, representada exemplarmente pela cibernética. A racionalização progressiva da vida humana, preconizada pela filosofia em nome da libertação do homem do automatismo natural (animal), terminou por introduzir, em seu lugar, um outro automatismo, o do cálculo. Em Nietzsche, esses dois automatismos, o animal e o da razão, são reconhecidos como sendo, no fundo, da mesma natureza, ainda que o primeiro seja mais eficiente que o segundo. A identidade básica entre o cálculo da razão e o do instinto, entre a “força da razão” e a “força da pulsão”, proclamada por Nietzsche, é o fundamento de tese heideggeriana da periculosidade tanto da razão como do instinto.⁸ Esse é o ponto de partida da semântica heideggeriana não apenas pós-moderna, mas propriamente pós-metafísica dos termos que descrevem os momentos do acontecer humano tradicionalmente chamados de “dinâmicos”, “energéticos”, termos quantitativos hoje

coloquiais e que são diretamente emprestados da metafísica das forças.⁹ Para evitar prejudicar, pela própria terminologia, os resultados da discussão que se segue, passarei a chamar os aspectos mencionados de “urgências”, questões de ser que “não permitem demora”, assuntos “prementes”. Será conveniente cunhar o neologismo “urgencial” para caracterizar, de maneira neutra e meramente descritiva, esses mesmos fenômenos como tais. Convém introduzir ainda o termo “urgencialidade”, para poder falar do caráter urgencial da existência, mais precisamente, da acontecência humana.

Se compararmos os resultados principais de Winnicott e de Heidegger, constataremos — esta é a segunda tese do presente artigo — que existe um paralelo notável entre a recusa e a “redescrição” winnicottiana da metapsicologia das pulsões de Freud e a “desconstrução” heideggeriana da pulsão na metafísica.

Mas — e assim encaminho a minha terceira tese — a atual crise das teorias que trabalham com forças pulsionais não implica em ocaso do pensamento filosofante nem na morte da psicanálise. Longe de dismantelar a psicanálise, o afastamento do conceito de pulsão do seu paradigma (matriz disciplinar) oferece, pelo contrário, o único meio de se apreciar adequadamente o seu desenvolvimento, evidenciado pelos trabalhos de Winnicott e de outros psicanalistas posteriores a Freud que tomaram a mesma direção. O que se exige, isso sim, é que as “explicações dinâmicas” da vida humana e sua fundamentação metafísica sejam excluídas do corpo doutrinal dessa disciplina.¹⁰ Do mesmo modo, Heidegger não declara por terminada a tarefa do pensamento que incitou à produção da metafísica tradicional. Não se

trata, para ele, de eliminar os momentos “urgenciais” do acontecer humano (o Dasein heideggeriano é tudo, salvo um modo de ser contemplativo), mas de compreendê-los de maneira adequada. O que Heidegger sustenta é que essa compreensão não deve partir de um construto hipotético, como o de força pulsional, mas deve basear-se nos fenômenos existencial-ontológicos¹¹ característicos do próprio existir humano, em particular - e esse é um ponto essencial ao qual voltaremos em seguida - no cuidado para com o sentido do próprio ser, para com os outros e para com as coisas que encontramos no mundo em que vivemos.

AS APORIAS DO USO FREUDIANO DO CONCEITO DE *TRIEB*

Em *Além do princípio de prazer*, Freud volta a dizer o que já havia afirmado outras vezes, a saber, que nenhum conhecimento é mais importante para a fundamentação de uma psicologia correta do que o das pulsões (*Triebe*). Essa reafirmação do caráter emblemático das pulsões deve ser entendida a partir do método empregado por Freud no seu estudo dos distúrbios da vida humana, revelados na sua clínica. Seguindo o projeto da ciência natural que herdou de Helmholtz e dos neokantianos, Freud se empenhava em buscar explicações dinâmicas para uma série de fenômenos clínicos que caracterizam a acontecência humana. “Nós não queremos apenas descrever e classificar os fenômenos”, diz Freud nas *Lições introdutórias à psicanálise* (1916/17), “queremos concebê-los como indícios de um jogo de forças [*Kräftepiel*] na nossa psique [*Seele*]”. “Nós nos esforçamos

em elaborar”, continua ele, “uma concepção dinâmica dos fenômenos psíquicos”. Por isso, “os fenômenos efetivamente percebidos devem ceder a cena a anseios [*Strebungen*] apenas supostos”.¹² A necessidade que Freud tinha de encontrar um conceito de pulsão bem articulado e fundado era, portanto, de natureza essencialmente metodológica e mesmo metafísica, e não empírica ou clínica.¹³ De acordo com essa metodologia, os distúrbios eram, de antemão, efeitos causais de processos dinâmicos, quantitativos, no interior do aparelho psíquico do homem. O termo “efeito” deve ser entendido no sentido estrito de consequência causal e o termo “processos dinâmicos”, como essencialmente semelhante aos processos naturais que envolvem a ação de forças físico-químicas ou biológicas.

Tendo em vista esse projeto (essencialmente kantiano, como mostrarei posteriormente) da teoria dos fenômenos observados na prática clínica, compreende-se por que Freud irá lamentar, em 1920, o fato de não existir uma compreensão “nem que seja aproximativa da natureza comum e das eventuais peculiaridades das pulsões”.¹⁴ Ele se mostra penalizado por constatar que os psicólogos “andam no escuro” e introduzem tantas pulsões quantas querem, procedendo com elas do mesmo modo como os antigos filósofos gregos da natureza operavam com os quatro elementos, isto é, de maneira ainda pré-científica. A própria psicanálise, concede Freud, não está em condições muito melhores. Ela também fabrica hipóteses sobre pulsões — palavras significativas que têm o sentido de uma autocrítica — sem dispor de qualquer teoria geral para orientar a construção dessas hipóteses e para evitar incertezas ou mesmo arbitrariedades.

A fim de identificar as dificuldades com as quais Freud se deparava na sua teoria das pulsões, considerarei o que ele diz sobre os principais caracteres desse conceito, a saber: 1) a natureza das pulsões, 2) o número das pulsões, 3) a dinâmica das pulsões, 4) o acesso ao objeto, 5) as metas 6) as leis das pulsões, 7) as relações entre as pulsões, 8) a trajetória das pulsões, 9) as pulsões e a moral, 10) o *status* epistemológico da teoria das pulsões.

1) *A natureza das pulsões.* Na consciência, as pulsões são representadas pelos afetos vinculados a representações (de objetos desses afetos). Freud hesita, entretanto, quanto à natureza última das pulsões. Ele não decide a pergunta se elas são entidades físicas (ou químicas ou fisiológicas) ou psíquicas.¹⁵ Tampouco chega a uma posição definitiva quanto a sua fonte última (se esta é o corpo, a psique, ou o universo).¹⁶

2) *O número das pulsões.* Ao longo da sua obra, Freud insistirá na tese de que existem duas pulsões básicas, ou dois grupos de pulsões básicas, em conflito entre si. Ele nunca abrirá mão nem do dualismo e nem do antagonismo pulsional. Mas ele hesitará fortemente quanto ao modo de agrupar as pulsões em dois grupos antagônicos. Num primeiro agrupamento, de 1915, as pulsões libidinais estão em conflito com as de preservação individual. Num segundo agrupamento, de 1920, as pulsões libidinais e as de autoconservação se opõem, conjuntamente, às pulsões agressivas.

3) *A dinâmica das pulsões.* É ao conceito de força que remete, em primeiro lugar, o conceito de pulsão em Freud. As pulsões, diz ele, agem (*wirken*) como forças, não “como forças de choque momentâneas, mas sempre como força constante [*konstante Kraft*]” (SA, III, p.82). O caráter de

força da pulsão é sublinhado também na análise da pressão (*Drang*) pulsional. “Por pressão de uma pulsão”, escreve Freud, “entendemos o seu caráter motor, a soma de forças [*die Summe von Kraft*] ou a medida de exigência de trabalho por ela representada” (SA, III, p.85; meus grifos). Mas a pressão de uma pulsão é pensada ainda como efeito de uma quantidade de energia, conceito não vetorial, distinto da força pelo menos na física.

4) *O acesso ao objeto*. Em 1915, Freud define a pulsão como pressão em direção a um objeto, com uma meta a atingir. Ele entende que o objeto de uma pulsão é dado na representação, tipicamente na percepção ou na fantasia. As pulsões são ditas diferentes dos instintos, tal como concebidos pela ciência biológica da época de Freud, justamente na medida em que seus objetos podem ser determinados também pelas representações produzidas pela fantasia. Essa concepção entrará em crise em 1920, com a introdução da pulsão de morte. Esta última visa algo que não pode ser dado por nenhuma representação (percepção, fantasia ou conceito). A nossa própria morte não é representável nem na nossa consciência nem no nosso inconsciente. Por isso, a pulsão de morte é dita trabalhar silenciosa e secretamente.¹⁷

5) *As metas*. Em 1915, a meta geral das pulsões é a diminuição da quantidade da excitação até um valor constante. Em termos fenomenais, o prazer. Em 1924, contudo, Freud constata que os aumentos da excitação podem também ser prazerosos. De acordo com o princípio de prazer, a diminuição da quantidade da excitação até uma constante não pode, portanto, ser considerada a única meta das pulsões. O fato de a meta da pulsão de morte dever ser pensada como a

excitação zero — estado que não parece poder ser assinalado nem pelo prazer nem pelo desprazer — aparece como uma complicação adicional.

6) *As leis das pulsões*. Essas leis nunca foram explicitadas, razão principal pela qual a psicanálise permanecia sob a suspeita de carecer de caráter científico. De qualquer maneira, os princípios gerais que governam os “destinos” das pulsões e a realização de suas metas (o de prazer, de realidade e de nirvana) são todos causais. As pulsões, mesmo quando entendidas como desejos, agem de acordo com o princípio metafísico de causalidade que domina, na concepção científica do mundo, todos os processos da natureza.¹⁸ Em Freud, as assim chamadas associações livres não são livres de modo algum. Esse determinismo naturalista tem o seu preço: na metapsicologia de Freud, o conceito de liberdade não pode mais ser definido.¹⁹

7) *As relações entre as pulsões*. As relações básicas são a mistura e o conflito. Freud nunca ofereceu qualquer regra de composição para as forças pulsionais em nenhum desses dois casos. Freud costuma falar em conflito entre as pulsões do ego e as do id, e entre as pulsões do superego e as do id. A dificuldade em segui-lo aumenta devido ao fato de ele não ter clareza sobre a relação entre as pulsões e o aparelho psíquico, mais precisamente, as instâncias psíquicas.²⁰

8) *A trajetória das pulsões*. Tal como concebidas inicialmente, as pulsões percorrem caminhos que podem ser ditos lineares e progressivos, da fonte até o objeto. Só recuam, regridem, quando reprimidas. Já na segunda fase de sua obra, Freud passa a conceber toda e qualquer pulsão como circular,

repetitiva, segundo o modelo da pulsão de morte que é por definição regressiva.

9) *As pulsões e a moral.* Freud hesita entre criticar a moral por reprimir a libido, causando neuroses, e aprovar a repressão por civilizar o ser humano. A afirmação de Freud: “O Eu deve surgir no lugar do id” pode ser lida como uma profissão de fé no processo de racionalização. A tese de que o imperativo categórico de Kant é uma herança direta do complexo de Édipo é o exemplo mais típico e mais controvertido da tentativa freudiana de conectar o destino das pulsões com o processo de moralização do homem. Nem sempre está claro, entretanto, se Freud é um teórico do progresso pela “ditadura da razão”, no estilo iluminista, ou um resignado observador da eterna oposição cósmica entre a construção e a destruição, entre Deus e Diabo.²¹

10) *O status epistemológico da teoria das pulsões.* Se, em muitos textos, Freud não deixa dúvida quanto ao caráter científico da metapsicologia das pulsões (por exemplo, ele chega a propor as pulsões como “construções auxiliares”, do tipo científico), outras vezes ele as chama de mitos e mesmo de instrumentos de bruxaria. Freud não só ficou preso à metafísica da modernidade, como está longe de ter desmitologizado a psicanálise.²²

Essas considerações permitem entender as razões da profunda insatisfação de Freud, explicitada em 1920, com o estado da teoria psicanalítica das pulsões. Os escritos de Freud posteriores a essa data pouco modificaram esse quadro. Não creio ser possível reconstituir, na obra de Freud como um todo, uma teoria consistente e razoavelmente completa da dinâmica psíquica. Para uma compreensão

adequada da crise permanente em que se encontrava a teoria freudiana das pulsões desde o seu primeiro esboço, convém abandonar a leitura puramente interna e considerar — é esse precisamente o ponto de partida do presente trabalho — a tradição filosófico-científica das explicações dinâmicas à qual Freud se filia e da qual emprestou vários dos seus momentos essenciais.

AS DIFERENTES FONTES DO USO FREUDIANO DO CONCEITO DE PULSÃO

Freud recorreu a várias fontes a fim de lançar luz sobre os momentos da vida humana que ele chama de “dinâmicos” e que, pelas razões expostas, prefero denominar de “urgenciais”. Uma das suas estratégias era a de se deixar guiar pelo uso na língua alemã, tanto coloquial como erudita, do termo “*Trieb*” e de vários outros que descrevem esses momentos.²³

Em alemão, a palavra “*Trieb*” figura comumente como tradução de “*instinct*”, palavra usual em francês e inglês, que tem o sentido de “impulso [*impulsion*] natural dos seres vivos”²⁴ e que deriva do latim *instinctus*, de *instinguere*, excitar, incitar, impelir.²⁵ Como está registrado no dicionário dos irmãos Grimm, “os animais seguem o impulso [*Trieb*] das suas inclinações naturais”. Aqui, “*Trieb*” designa o momento propriamente impulsionante de apetites animais, remetendo assim ao campo semântico do conceito de força, ímpeto, que, como veremos, está na origem da história

semântica do *Trieb* freudiano. Segundo o mesmo dicionário, “*Trieb*” significa ainda a força interna (*innere Kraft*) ao ser humano, distinguida, pelo poeta Schiller, da força da necessidade externa.²⁶ Na época de Schiller, falava-se em *Bildungstrieb*, pulsão de formação, *Geselligkeitstrieb*, instinto social, *Wissenstrieb*, vontade de saber, *Spieltrieb*, paixão pelo jogo etc. O termo “*Trieb*” servia para nomear momentos urgentiais de uma série de comportamentos, mesmo no domínio de atividades culturais de alto grau de abstração, sentido que Freud também levará em conta.²⁷

Em alemão coloquial, de acordo com a diversidade de objeto, fala-se ainda em pulsões “sensíveis” e “espirituais”, “baixas” ou “nobres”, uso em que está implícita a variedade de objetos e de metas das pulsões, bem como o reconhecimento de que as suas escolhas não são comuns a toda a espécie, nem determinadas hereditariamente. Freud saberá tirar daí conseqüências importantes e bem conhecidas para a sua teoria da sexualidade. Existe, ainda, a distinção entre diferentes pulsões básicas, tais como fome e amor, algumas em conflito entre si, tais como amor e ódio. Em *Três ensaios sobre a teoria sexual* (1905), Freud recorre ao “uso da linguagem” também para discriminar os diferentes sentidos dos conceitos de sadismo e de masoquismo (Freud 1905, SA, V, p.67). Em 1920, Freud fez corresponder a pulsão sexual ao Eros “dos poetas e dos filósofos, que mantém unido tudo o que vive”. Entre os poetas filosofantes preferidos por Freud estão Goethe e Schiller, este último destacado seguidor de Kant. Em 1930, Freud cita os seus versos que dizem que a engrenagem (*das Getriebe*) do mundo é mantida unida por “Fome e Amor”.²⁸

Quanto aos filósofos, além dos pensadores alemães modernos já mencionados (Kant, Schopenhauer e Nietzsche), Freud tem em mente vários antigos, entre eles Platão²⁹ e Empédocles. Freud considera Empédocles um “pesquisador e pensador, profeta e mágico, político, filantropo e médico naturalista” de destaque. Embora “exato e sóbrio em suas pesquisas físicas e fisiológicas”, Empédocles não recua, anota Freud, “diante da obscuridade da mística e constrói especulações cósmicas de uma ousadia surpreendentemente fantasiosa”.³⁰ Fraseado interessante pois, além de expressar uma louvação à liberdade do pensador pré-socrático grego, parece ter um sentido auto-referente, dizendo da coragem com a qual Freud ousou desafiar teorias enrijecidas.

Tanto os filósofos como os poetas aproximam Freud dos mitos e da religião. Freud sabe disso e cita o historiador de filosofia Heinrich Gomperz para assinalar que o mito platônico da ânsia (*Verlangen*) de união que move os amantes, usado por Freud na segunda tópica para esclarecer a meta da pulsão erótica, encontra-se já nos Upanichades, em particular, em Brihad-Aranyaka.³¹ O Eros e a Morte freudianos estão remetidos ao Deus e ao Diabo (Freud 1930), o que sugere não apenas referências cristãs, mas também judaicas, encontradas no *Antigo Testamento* e no *Talmud*.

Freud vale-se, ainda, da ciência moderna. Ele especula, por exemplo, que talvez a oposição entre o amor e o ódio remeta a uma relação originária de oposição que é expressa na polaridade entre a atração e a repulsão, no sentido da física newtoniana (Freud 1932, SA, IX, p.281; Freud 1933, SA, I, p.536). É na biologia (fisiologia e bioquímica) que

ele se inspira para formular a “linguagem metafórica” (*Bildersprache*) das suas “especulações psicológicas” sobre os aspectos “enigmáticos” e “não visualizáveis” das pulsões (SA, III, p.268). Em 1905, Freud serviu-se também da literatura psiquiátrica médica existente, quando introduziu a “mais importante” das perversões: o sadismo-masiquismo.³²

Num estudo completo do assunto, caberia ainda examinar a diferença ou mesmo a oposição entre o campo de uso do conceito de *Trieb* e o de outros conceitos próximos, mas não idênticos, como o de *Energie* (energia). Na época de Freud, os energeticistas, na física e na química, entre eles Wilhelm Ostwald, recusavam o conceito de força e explicavam tudo em termos de formas de energia (potencial, cinética etc.).³³ Seria oportuno também revisitar as propostas de reformulação da teoria física sem o uso do conceito de força, feitas na época. Uma dessas reformulações é de Heinrich Hertz, físico que pertencia, como Freud, ao Escola de Helmholtz e cujas idéias eram do conhecimento geral. Segundo Hertz, a mecânica clássica pode ser reformulada usando apenas três conceitos fundamentais (não definidos): o de tempo, o de espaço e o de massa, eliminando-se, portanto, o conceito de força.³⁴ Ao domínio da física pertencem também os conceitos freudianos de mecanismo de transmissão de energia psíquica (aparelho psíquico), de escoamento de energia etc.³⁵

Como se vê, o conceito de *Trieb* pertence a vários campos semânticos e a diferentes tradições culturais que vão desde a ciência pura até a mitologia, o que torna o seu significado ao mesmo tempo muito rico e muito impreciso.³⁶ A fim de explorar melhor esse significado, evocarei, no que

segue, a tradição especificamente filosófica, mais precisamente metafísica. Nesse estudo, levarei em conta os aspectos da abordagem freudiana das pulsões destacados anteriormente.

OS INSTINTOS E AS FORÇAS EM LEIBNIZ

Ainda que Freud não se refira explicitamente a Leibniz, qualquer exame da história do conceito de força na filosofia e na ciência ocidentais deve passar pela sua obra. Restrinjo-me aqui ao exame dos conceitos leibnizianos de instinto e de *vis appetitiva*, força apetitiva (apetite).

No homem, o instinto é um pendor (*penchant*) ou uma inclinação (*inclination*) distinta da vontade, afirma Leibniz nos seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*.³⁷ Enquanto a razão é regida pelas leis inatas e percebidas clara e distintamente, isto é, pela luz natural da razão, o instinto é governado pelas “verdades” que, não obstante serem também “inatas” e inscritas no “coração” do ser humano, não podem ser conhecidas clara e distintamente. O efeito prático dessas verdades pode ser comparado ao das leis naturais: assim como caminhamos sem pensar nas leis mecânicas, em muitas situações práticas agimos automaticamente, sem reflexão e mesmo sem poder nos dar conta das leis instintuais que seguimos.

Há em nós um grande número de pendores instintuais. Um deles é o instinto geral de socialidade. Há ainda vários instintos particulares, tais como o afeto do macho pela fêmea, amor do pai e da mãe pelos filhos e outros que são

a base do direito natural e que se encontram também nos animais. No homem, há ainda instintos relativos à dignidade, com que preservemos o pudor, sintamos repúdio pelo incesto, enterremos os cadáveres humanos e que evitemos a antropofagia. É também pelos instintos que somos levados a cuidar da nossa reputação, para além dos cuidados com as necessidades e com a própria vida, e a ter remorsos da consciência. Tudo isso ajuda a razão e são indícios dos conselhos que a natureza humana dá ao ser humano. Os instintos naturais são, assim, a base dos bons costumes e mesmo das religiões históricas. Essa é a razão por que entre os bárbaros há, por vezes, mais bondade do que entre os civilizados. Entre aqueles não se encontra, por exemplo, a avidez de acumular nem a ambição de dominar, males condicionados pelo uso explícito da razão.

Embora nos permitam agir sem reflexão, os instintos não nos determinam de maneira irresistível. Nós resistimos a eles por paixões. Ou os obscurecemos por preconceitos, caso em que os “caracteres da natureza”, em que as leis dos instintos são “gravados na nossa alma”, não podem mais ser lidos corretamente (ed. Gerhardt, V, p.87). Ou, ainda, nós os alteramos, pelos costumes (p.84). Nunca, entretanto, podemos apagá-los das nossas mentes. Embora não conheçamos as suas razões, constatamos que nos levam a fazer o que a razão ordena. Tudo se passa como se fossem a lei que Deus inscreveu nos corações dos homens, conforme diz Paulo de Tarso na *Epístola aos Romanos* (2, 15).

No começo do século XVIII, o conceito de instinto é ainda “pré-científico”. Ele se refere às urgências que pesam

sobre o homem como resultado do chamamento da voz de Deus para uma vida ao mesmo tempo feliz e sociável. Mesmo distintas da vontade que visa antes de tudo a justiça, as premências dos instintos apontam para uma dimensão da natureza humana que pode ainda ser interpretada como uma fonte indispensável de uma vida moral. Essa concepção dos instintos, que ainda mantinha aberta ao homem — em virtude da sua própria natureza - a possibilidade de transcender o determinismo das causas meramente mecânicas, foi definitivamente obscurecida pela conceituação biológica, elaborada no século XIX. Mecanizado tanto pela ciência como pela filosofia, deixando de ser fonte do saber natural sobre o bem e o mal, o instinto passou a significar o conjunto de respostas pré-programadas diante de estímulos sensíveis, externos ou internos.

A mecanização obscurecedora do instinto — e, por conseguinte, da natureza humana — começou precisamente com Leibniz, através de interpretação do instinto pelos conceitos de força e de representação. Inicialmente, as forças foram introduzidas na física por Newton. Hoje esquecemos facilmente que a *vis inertiae* e a *vis attractionis* eram entidades inteiramente novas e representavam, na época, um sério desafio epistemológico tanto para a física tradicional como para a metafísica. Pareciam assinalar o ressurgimento de qualidades ocultas medievais, expulsas por Descartes da filosofia natural com aplausos gerais. O próprio Newton considerava a sua força de ação à distância um absurdo metafísico: um corpo não pode agir sobre um outro sem um meio material; só espíritos podem agir à

distância. Por isso, recusava-se a aceitá-la como qualidade primitiva da matéria.

Foi a metafísica da época que se encarregou da tarefa de colocar as forças entre os princípios fundamentais das coisas. Robert Cotes, no seu Prefácio à segunda edição dos *Principia* de Newton, de 1713, contesta a objeção de que a gravitação seja uma “qualidade oculta”, pois dela se sabe pelo fato de ela afetar coisas que realmente existem. A gravidade é uma qualidade primária tanto quanto a extensão, a mobilidade ou a impenetrabilidade; sendo simples, não exigiria nenhuma explicação ulterior.³⁸

Deve-se a Leibniz, entretanto, o passo decisivo na elaboração de uma concepção propriamente metafísica de força, que passou a dominar tanto a filosofia como a física e que permitiu a mecanização do instinto. Já em Descartes, a essência, a substancialidade de uma coisa, tanto da *res cogitans* como da *res extensa*, foi determinada como representidade, isto é, como um modo de ser relativo à representação de um sujeito. Em Leibniz, à representação fica acoplado o apetite. O apetite, diz Leibniz, é “a ação do princípio interno que faz a mudança ou a passagem de uma percepção [representação] à outra”. O conceito de apetite permitiu a Leibniz definir todas as coisas como autômatos representantes impulsionados por uma força, pela *vis activa* primitiva, controlada por diferentes tipos de representação. Tudo o que há no universo, diz Leibniz, “são substâncias simples e nelas, percepções e apetites”. A essência de cada coisa, de cada mônada, passa a ser o apetite representante.³⁹

Autômatos espirituais, as mônadas leibnizianas só existem na medida em que são efetivas, ou seja, em que agem

causalmente. O modo de realização da *vis* é a impulsão ou pressão (*Drang*).⁴⁰ A sua causalidade ou efetivação é controlada pela percepção. Tanto a força que efetiva, que “existentifica”, como o objeto efetivado, “existentificado”, existem como efetividades (*Wirklichkeiten*).⁴¹ Em Descartes, o sentido do ser dos entes era a efetividade como representidade por um sujeito representante. Em Leibniz, o ser passa a significar a efetividade do portador do apetite representador ou do produto desse apetite. A efetivação apetitivo-representante não é apenas uma das qualidades primárias, ela é a essência mesma de cada coisa.

Em vários sentidos, as pulsões freudianas são próximas do conceito ao apetite representante de Leibniz. A pulsão freudiana ou é uma força motora ou uma moção, um movimento causado por esse tipo de força. A sua manifestação consciente é definida como representação do seu objeto investida por cargas afetivas. Essa definição é completada pela tese de que nada poderíamos saber de uma pulsão (dos seus objetos ou metas), se ela não se prendesse a uma representação (SA, III, p.136). Uma contraprova dessa tese é a afirmação de que, havendo recalque, isto é, acontecendo a expulsão da representação representacional ou da sua carga emocional do âmbito da consciência, o aparelho psíquico passa a nada saber da pulsão ou da moção pulsional causada por esta (SA, III, p.115-16). Quando fala de representante representacional da pulsão e de suas cargas, Freud, no essencial, não faz outra coisa do que retomar o conceito leibniziano de apetite representante, desenvolvido na tradição do subjetivismo cartesiano. A sua teoria das pulsões pertence, portanto, à tradição metafísica ocidental que se iniciou

com a teoria cartesiana da substancialidade como representidade por um sujeito e que se firmou com a tese de Leibniz de que a essência de cada ente é determinada pelo apetite (força motora) e pela representação controladora.

A PULSÃO (*TRIEB*), O INSTINTO (*INSTINKT*) E A FORÇA (*KRAFT*) EM KANT

Freud explicitou, em diferentes oportunidades, a sua filiação à filosofia kantiana.⁴² Numa conversa de 1910, Freud disse a Binswanger: “O inconsciente é metafísico, nós o pomos simplesmente como real”. Na seqüência, Freud afirmou que ele postulava o inconsciente assim como Kant postulava a coisa em si por detrás de fenômenos. Binswanger, como bravo médico realista que era, discordou, mas aparentemente não ousou dizer nada. Ele conta ainda que, em 1914, seu amigo, o filósofo Paul Häbelin, foi surpreendido por Freud pela pergunta se a coisa em si de Kant não era o mesmo que ele, Freud, compreendia por inconsciente. Häbelin riu e disse que não, porque as duas coisas se situariam em níveis totalmente diferentes.⁴³

Binswanger e Häbelin não estavam entendendo Freud. Como se vê no fim do primeiro capítulo de “O inconsciente” (1915), Freud estava trabalhando no interior da crítica kantiana dos limites do conhecimento humano. Ele usava o conceito de inconsciente psíquico justamente como uma coisa em si no sentido kantiano, ou seja, como um objeto incognoscível em si, mas que, no entanto, deve ser introduzido

como uma “ficção” dinâmica a fim de que seja possível a formulação de explicações dinâmicas sobre as neuroses.⁴⁴ Para mostrar isso, cabe examinar, em primeiro lugar, o que Kant diz sobre a coisa em si, os aspectos dinâmicos da coisa em si e sobre o uso desses aspectos na construção das teorias científicas. Em segundo lugar, convém examinar as teses de Kant sobre a natureza do *Trieb*.

Em Kant, a coisa em si é um objeto que não pode ser dado (aos homens) na experiência possível e que, por isso, não pode ser conhecido. A coisa em si opõe-se ao fenômeno, algo a que podemos aceder na nossa intuição (visualização, *Anschauung*) sensível e que podemos conhecer. Embora não nos seja dada na experiência, a coisa em si pode ser distintamente pensada por meio de categorias em geral, inclusive pelas de quantidade, de substância e de causalidade. Em virtude da primeira, podemos falar em uma, várias ou mesmo em todas as coisas em si. Em virtude da segunda, é possível conceber a coisa em si como entidade substancial, separada e permanente. Em virtude da terceira, é possível pensar os caracteres causais das entidades substanciais que são coisas em si. Em particular, podemos formar o conceito de causa primeira não fenomenal e irreduzível, comumente chamada de “força fundamental”. Exemplos kantianos dessas forças são justamente a gravitação e a impenetrabilidade de Newton (Kant 1787, p.347). Outros exemplos são a vontade livre, pensada (e conhecida) como causa primeira não fenomenal e irreduzível das ações fenomenais. Esse é um resultado da teoria kantiana da objetividade — referente a objetividades ideais (não empíricas), tanto no domínio teórico como no prático — de importância capital, porque regulamenta

o uso do conceito de coisas em si e, dessa maneira, franqueia a sua aplicação tanto na filosofia como nas ciências naturais.

No primeiro capítulo de “O inconsciente”, Freud enquadra a sua psicanálise na teoria kantiana da objetividade e da construção das ciências da natureza. Ele o faz em dois passos: identifica o inconsciente à coisa em si kantiana e, em seguida, explica como pode ser feito o uso do inconsciente na compreensão dos fenômenos clínicos.

Em primeiro lugar, a admissão de processos psíquicos inconscientes na matriz básica da teoria psicanalítica deve ser entendida como “uma extensão da correção que Kant operou na nossa concepção da percepção externa” (SA, III, p.130). Kant alertou-nos, diz Freud, “para não identificar a nossa percepção ao incognoscível percebido”. Continuando essa mesma linha de argumentação, a psicanálise avisa “que a percepção do consciente não deve ser colocada no lugar do seu objeto, o processo psíquico inconsciente”. Por analogia ao mundo físico, “o mundo psíquico tampouco precisa ser efetivamente tal como ele nos aparece”. Essas afirmações identificam, inequivocamente, o inconsciente freudiano como coisa em si, como númeno no sentido de Kant.

A razão pela qual se faz necessário recorrer à coisa em si também na psicanálise não é apenas epistemológica, mas também metodológica. As premências reveladas nas patologias neuróticas não podem ser explicadas pelos processos conscientes. Explicações completas desse tipo de dado exigem que sejam postulados “estados” inconscientes numerais. Isso posto, surge uma nova questão: como devem ser concebidos esses estados para que possamos, por meio deles, produzir explicações

satisfatórias dos fenômenos conscientes, em particular, dos distúrbios psíquicos? Para a compreensão da resposta de Freud, fica decisiva uma outra consideração metodológica, já mencionada: para serem satisfatórias, as explicações devem ser dinâmicas. Por conseguinte, os estados inconscientes devem ser concebidos como forças numênicas, no sentido de Kant.

Forças de que natureza? Freud concede não estar em condições de decidir a questão substancial de saber se as forças do inconsciente são de natureza física ou psíquica. Seguindo Dubois-Reymond, ele dirá que, no fundo, essa questão ontológica é uma “questão de palavras”, uma alternativa indecível, um pseudoproblema. Mesmo assim, resta a pergunta metodológica: como devem ser concebidas as forças do inconsciente para que se possa efetivamente trabalhar com elas na elaboração das explicações dinâmicas dos sintomas neuróticos? Freud descarta a alternativa fisicalista pela simples razão de que os eventuais caracteres físicos, químicos e fisiológicos das forças inconscientes lhe eram inteiramente desconhecidos e inacessíveis. Ao mesmo tempo, Freud sente-se em condições de abraçar a alternativa psicológica, à luz das seguintes considerações: 1) os estados inconscientes são procurados para dar conta dos fenômenos patológicos efetivamente observados; 2) desta maneira, esses estados são postos em contato com os processos psíquicos conscientes; 3) mediante “um certo trabalho”, os mesmos estados inconscientes deixam-se traduzir (*umsetzen*) e mesmo substituir (*ersetzen*) pelos estados conscientes; 4) sendo assim, eles podem ser “descritos por todas aquelas categorias que nós aplicamos aos atos psíquicos conscientes, a saber, como representações,

anseios, decisões etc.”. Esse quarto ponto é decisivo. Embora não possamos decidir qual é a verdadeira natureza dos estados inconscientes nem conhecer qualquer das suas eventuais propriedades, podemos projetar sobre essas coisas em si todas as determinações pelas quais caracterizamos as coisas para nós, a saber, os fenômenos. Em particular, podemos tratar os estados inconscientes como se fossem causas, como se fossem ânsias, isto é, como se fossem entidades dinâmicas. Depois de ter subsumido os estados inconscientes às categorias kantianas, mais precisamente, à teoria kantiana da consciência, Freud se vê autorizado a concluir que “sobre vários desses estados latentes temos que dizer que eles só se distinguem dos conscientes justamente pela supressão da consciência”. Dessa maneira, fica aberto o caminho para fazer hipóteses ou suposições sobre eles e para descrevê-los por analogia com os estados conscientes. Se é permitido supor que o inconsciente é povoado pelo mesmo tipo de entidades que a consciência kantiana, é permitido, em particular, atribuir-lhe as mais diversas variedades de representação e de apetites.⁴⁵

Concluída a inserção do projeto freudiano da ciência psicanalítica do inconsciente no quadro kantiano de construção de teorias nas ciências naturais,⁴⁶ passo a considerar as seguintes questões: o que, de acordo com Kant, o *Trieb*, e, em segundo lugar, o *Instinkt* têm a ver com a coisa em si ou com as forças numerais fundamentais? A resposta a essas duas perguntas pode ser dada simultaneamente já que, em Kant, o “*Trieb*” traduz o galicismo “*Instinkt*” e as duas palavras são em geral usadas como sinônimos.⁴⁷

O *Trieb* ou o instinto são um tipo de apetite (*Begierde*) gerado por nossa capacidade apetitiva (*Begehrungsvermögen*). O apetite, em geral, é a capacidade de ser, por meio de representações, a causa de objetos dessas representações. Por representação, Kant compreende uma classe de estados subjetivos que abrange desde as modificações subjetivas do tipo de sensação até as idéias da razão. A capacidade de um ente de agir de acordo com suas representações é a vida. O sentimento (*Gefühl*) de prazer e de dor pode acompanhar todas as representações de objetos.

Nesse quadro, Kant introduz toda uma gama de apetites que podem ser divididos em sensíveis, tais como os instintos, e em intelectuais, tais como os interesses e a vontade livre, de acordo com a natureza de experiências representacionais que os controlam (sensações e percepções, no primeiro caso, conceitos pragmático-técnicos e morais, no segundo). O instinto propriamente dito é “uma necessidade sentida de fazer algo ou de gozar de algo de que ainda não se tem um conceito” (Kant 1797, p.19). Kant o distingue da propensão (*Hang*), exemplificada pelo pendor para o álcool, e a inclinação (*Neigung*), tal como o egoísmo. A propensão é “tão somente a predisposição para um gozo”. A experiência dessa predisposição produz a inclinação. Esta última já pressupõe “a familiaridade com o objeto do apetite” que serve de regra a um certo hábito. O instinto ocupa um lugar entre a propensão e a inclinação. Por um lado, ele é uma necessidade já vivenciada. Por outro, ele não depende do acesso conceptual ao seu objeto.⁴⁸ O instinto deve ser diferenciado, ainda, dos apetites superiores que são determinados pelos conceitos puros e, em especial, pela vontade livre. Vontade livre é o apetite

que sabe que pode agir e que age determinado não pelos objetos (representações empíricas), mas pela razão ela mesma; ela é o apetite autodeterminado.⁴⁹

O que num apetite é determinado pela representação é o seu móbil, literalmente, a sua “mola propulsora” (*Triebfeder*), que obedece ao princípio de causalidade, embora não necessariamente de causalidade fenomenal ou material. O conceito de mola ou motivo nos leva, por isso, ao de força (*Kraft*, cf. Kant 1787, p.574), sob o qual Kant subsume todas as manifestações causais de coisas, sejam elas fenomenais, sejam elas coisas em si. Quando é determinada pela sensação, estímulo (*Antrieb, stimulus*) sensível, essa força chama-se interesse “patológico” ou ainda desejo bruto. Quando determinada pela razão, chama-se interesse puro ou desejo puro⁵⁰. Dessa maneira, a ação causal do apetite é controlada, também causalmente, seja pela sensibilidade seja pela razão ela mesma. Nesse último caso, a razão é pensada como causa e o seu controle assume a forma de imperativos, hipotéticos ou categóricos (Kant 1787, p.575).

Dessas considerações surgem duas perguntas importantes: o modo de determinação da mola do apetite é fixo ou modificável? Na segunda alternativa, o apetite, no ser humano, pode deixar de ser determinado por representações sensíveis e passar a ser controlado pelas conceituais? A importância dessas perguntas está clara: se o modo de determinação de um apetite for variável, ele não percorrerá sempre os mesmos circuitos, ele poderá ser desenvolvido, ter uma história. E, tendo uma história, caberá perguntar se essa história é meramente natural ou se ela pode ser dita especificamente humana. Nesse segundo caso, o instinto

preservará, ainda, como em Leibniz, o sentido de apetite pré-científico, isto é, de um querer não totalmente mecanizável.

Há indicações claras, na obra de Kant, a favor da hipótese de que os instintos não são mecanizáveis, mas historicizáveis. Alguma delas podem ser retiradas das observações de Kant sobre a sexualidade humana. O *Instinkt* sexual pode ser influenciado tanto pelos sentidos como pela razão que, nesse caso, se vale de jogos da imaginação. Embora comece a se manifestar como determinado pelos sentidos, o apetite sexual — o amor sensível no homem — pode passar a ser dirigido indiretamente pela razão, que para Kant não é uma força material, mecanicamente determinada.⁵¹

É muito instrutivo seguir mais de perto o que Kant tem a dizer sobre esse assunto. Ao envolver o apetite nos artifícios da imaginação, a razão, diz Kant, deu origem, na história da humanidade, a inclinações de luxúria. Essas inclinações apresentam-se como novos modos do instinto sexual. Não existe qualquer *Trieb* natural dirigido à luxúria como meta. Esta é um produto da racionalização do querer humano. Foi a razão que, em virtude da aplicação dos artifícios da imaginação na determinação dos instintos, fez surgir “uma depois da outra, ninhadas de inclinações dispensáveis e mesmo contrárias à natureza”. Essa experiência inédita de autonomia, que testemunha a capacidade interna do ser humano de transcender a natureza internamente, deu à razão um primeiro pretexto para “zombar da ‘voz da natureza’”.

Os abalos provocados pela imaginação sem controle podem, no início, ter sido até insignificantes. Mesmo assim, eles foram suficientes para fazer com que o homem descubra em si uma possibilidade importante: a de escolher um

“modo de vida” e de não estar amarrado, como os animais, a objetos apontados pelo instinto natural.⁵² Mas o homem, cujo modo de viver ultrapassou os limites fixos da natureza, logo passou a sentir angústia e temor. Sem conhecer racionalmente as propriedades pouco claras e os efeitos longínquos das coisas, ele não sabia como operar com essa sua nova capacidade. Sem regras de autocontrole, ele estava “à beira de um abismo”. Quando saiu do mundo de “objetos singulares” dos seus apetites, que até então o instinto lhe destinava, abriu-se para ele um mundo infinito de objetos, na escolha dos quais ele viu-se perdido. Ainda assim, uma vez saboreado esse estado de liberdade, era-lhe por certo impossível retornar “à servidão sob o domínio do instinto” (Kant 1786, p.88).

Esse fragmento da história kantiana do progresso do homem do estado de natureza ao mundo civilizado trata da passagem do agir instintual, determinado pelos sentidos, ao agir volitivo, determinado pela racionalidade técnica e moral. Kant oferece aqui mais do que uma mera teoria da sublimação. Temos enunciada a tese de que o homem, quando liberado dos vínculos do instinto e ainda não submetido aos da razão, fica tomado por uma vertigem libertina e por uma tentação de transgredir que talvez não esteja distante da preferência dos perversos sadianos por tudo que é “proibido pela natureza”.⁵³

Kant chegou a fazer algumas observações muito precisas relativas à influência específica da imaginação sobre o instinto (*Instinkt*) ou a pulsão (*Trieb*) sexual. Ao longo da sua história, o homem não demorou a descobrir “que a

excitação sexual, que nos animais repousa meramente sobre um estímulo [*Antrieb*] transitório, em grande parte periódico, pode, no seu caso, ser prolongada ou aumentada pela força da imaginação [*Einbildungskraft*]. A sexualidade humana, embora mais moderada que a animal, “é praticada [*getrieben*] de maneira mais duradoura e uniforme, quanto mais o seu objeto for retirado [do controle] dos sentidos”. Com esse recurso, evita-se o tédio que traz consigo a saciação de um apetite meramente animal (Kant 1786, p.89). Aos poucos, o homem passou a ter consciência “de um certo controle da razão sobre os estímulos”. A folha da figueira foi uma das “manifestações da razão” no domínio do sexo. A proibição que ela assinala não é tanto uma censura quanto “um artifício para passar dos estímulos meramente sentidos aos estímulos ideais [*idealisch*]”. Operada a mudança no modo de determinação da sexualidade, o homem criou uma nova capacidade, a de transitar, pouco a pouco, “do apetite animal até o amor” (Kant 1786, p.89).

Fica, dessa maneira, assegurada à sexualidade humana tanto a possibilidade de variação do objeto como a flexibilidade de realização. O amor sensível humano começa como um apetite que obedece a leis totalmente diferentes das da vontade livre para transformar-se, ao longo da história da humanidade, em uma força capaz de ser controlada, assim como a vontade livre, por leis morais. O que vale para a humanidade vale também para cada ser humano individualmente. A sexualidade de cada homem pode transfigurar-se de apetite sexual animal em apetite amoroso, demonstrando

a vitória da lei moral sobre o princípio do prazer.⁵⁴ Chegamos ao resultado surpreendente: no ser humano, o apetite sexual, ao longo da história quer coletiva quer individual, pode deixar de ser um mecanismo rígido, que obedece aos estímulos apenas sensíveis, para tornar-se um apetite superior, em condições de se submeter à voz da razão. A sexualidade humana que, no início da história da humanidade e de cada indivíduo se comporta como uma força natural, submetida às causas naturais, passa, no decorrer do processo de humanização, a exibir propriedades reservadas a forças numerais ou coisas em si externas ao domínio da natureza.

Olhando em direção à psicanálise, pode-se dizer que, já em Kant, a sexualidade humana exibe propriedades semelhantes à libido de Freud. A sexualidade humana de Kant pode ser vista seja como força física, seja como força psíquica. Ela pode habitar mundos diferentes, o sensível e o numenal. Nunca existe em estado puro, mas só se constitui ao longo da história geral ou individual. A vontade moralizada de Kant afeta, e mesmo coage, em nome da lei moral, o instinto governado pelo princípio do prazer de uma maneira que antecipa muito diretamente a censura freudiana. Desconheço se Freud conhecia os textos citados de Kant. Mas isso não é relevante no presente contexto. O importante é notar que o uso freudiano do conceito de pulsão sexual pode ser discutido, de maneira frutífera, no interior do sistema kantiano e que, dessa maneira, se torna mais fácil avaliar a sua significação e a sua força teórica.

A PULSÃO (*TRIEB*) E O INSTINTO (*INSTINKT*) EM SCHOPENHAUER

Freud reconheceu várias vezes que Schopenhauer foi um importante precursor da psicanálise. Em 1926, na sua *Autobiografia*, ele admite que existe “uma ampla concordância entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer”. O pensador alemão conhecia, destaca Freud, “o primado da afetividade, a significação predominante da sexualidade e até mesmo o mecanismo de recalque”. Ao introduzir a distinção entre o *Trieb* de vida e de morte, em 1920, Freud não esconde que esteja amarrando o barco da metapsicologia no porto da metafísica de Schopenhauer para quem, diz Freud, “a morte é o ‘verdadeiro resultado’ e, nessa medida, a meta da vida, enquanto a pulsão sexual é a encarnação da vontade da vida” (Freud 1920, SA, III, p.259).⁵⁵

Alguns anos antes, em 1917, Freud admitiu que filósofos famosos foram os primeiros a reconhecer a existência de processos psíquicos inconscientes. Entre eles, encontra-se Schopenhauer, “cuja vontade ‘inconsciente’ é equivalente às pulsões psíquicas da psicanálise” (1917, p.144). Foi o mesmo pensador quem “advertiu a humanidade com palavras de impacto inesquecível acerca da importância, ainda tão subestimada, da pulsão sexual. A psicanálise tem uma *única vantagem*, a de não afirmar essas duas proposições que tanto ferem o narcisismo — a importância psíquica da sexualidade e a vida psíquica inconsciente — com base na abstração, mas de tê-los demonstrado pelo material relativo à vida cotidiana de cada personalidade individual” (GW, XII, p.12; meus grifos).

A afirmação freudiana de que a vontade inconsciente de Schopenhauer é, no essencial, equivalente às pulsões psíquicas da psicanálise apoia-se na tese de Schopenhauer de que todo *Trieb* observável é uma manifestação da vontade pensada kantianamente como força numenal.⁵⁶ Seguindo a metafísica das pulsões de Kant, Schopenhauer dirá que as pulsões básicas são incognoscíveis como tais.⁵⁷ Uma coisa, entretanto, está certa: a fonte última das pulsões não é o corpo. Essa origem é uma coisa em si: a vontade. O corpo não é a origem de todo *treiben* (pressionar), ele é a sede de certos tipos de *Trieb*, em particular, o sexual.

Mas o paralelo entre Freud e Schopenhauer não termina aí. Há dois *Triebe* básicos, diz Schopenhauer, que se opõem um ao outro: o de conservação individual e o de preservação da espécie, sendo que o segundo tem a primazia sobre o primeiro (em termos de Freud, a sexualidade ganha das pulsões do eu). Frequentemente se pensa, diz Schopenhauer, que além do instinto de amamentação não há outro instinto no homem. Isso é um engano. O *Trieb* sexual ou de amor é uma manifestação legítima, e mesmo a principal, da vontade de vida (SW, II, p. 684). Mais ainda, é nesse caso que se conhece a essência interna de todo instinto (SW, II, p.690).

Em Schopenhauer encontramos, também, uma outra oposição, a que contrapõe o *Trieb* da vida à sua negação. Schopenhauer não fala em pulsão de morte.⁵⁸ Não obstante, a morte, meta final da vida, é pensada como um efeito de poderes misteriosos (*geheimnisvolle Mächte*). Radicados em nós mesmos, esses poderes se conjugam e entram em

ação na hora da nossa morte e determinam o nosso destino eterno (*das ewige Schicksal*) (SW, IV, p.272). A liberdade para o nada pode ser efetivada. Ela é o sinônimo de nirvana, de extinção ou aniquilação real (SW, II, p.651 e 717).⁵⁹

A vontade como tal não tem nenhum objeto, ela é um impulso cego. Seus objetos provem da representação: eles são dados pelo intelecto, que é um produto da vontade. As pulsões nos animais têm objetos e são desencadeadas (motivadas) por objetos fixos, dados no intelecto animal. Esse intelecto não pode variar os objetos, estes são os mesmos para toda a espécie. Já no caso dos seres humanos, o *Trieb* sexual não tem objetos determinados. Estes podem ser diversificados pela imaginação dos indivíduos e escolhidos de acordo com os critérios individuais relativos a diferentes pontos de vista. Exemplo: escolhas homossexuais de adolescentes ou de homens idosos. A pederastia é um resultado natural e serve à natureza.⁶⁰

Os instintos operam como se tivessem um conceito de meta, quando de fato agem sem meta ou, melhor sem conhecer a verdadeira meta. O indivíduo sexuado pensa servir a si mesmo e ao seu prazer, embora de fato sirva apenas à espécie (SW, II, p.688), ao interesse mascarado, encapuçado, do gênero (SW, II, p. 693). Nesse sentido, ele é propriamente falando uma loucura (*Wahn*). Se é possível dizer que a vida tem uma última meta, então esta meta é a morte, o nirvana. Esta meta tampouco pode ser conhecida. Esse é um ponto, diz Schopenhauer, “que permanece inacessível para sempre a todo conhecimento humano como tal”. Dela só podemos ter um conhecimento negativo, análogo ao da teologia negativa.⁶¹

Prosseguindo, poder-se-ia estabelecer, sem nenhuma violência, paralelos claros entre o modo como Schopenhauer liga a ética à sua concepção da vontade e das pulsões e as tentativas de Freud de pensar a moralização da dimensão pulsional do ser humano.

A PULSÃO (*TRIEB*) E O INSTINTO (*INSTINKT*) EM NIETZSCHE

Freud nunca escondeu o parentesco das suas idéias com as de Nietzsche. As “antecipações e idéias” do filósofo da vontade de poder coincidem freqüentemente e da maneira mais surpreendente, diz Freud em *Autobiografia*, “com os resultados trabalhosos da psicanálise”. Para os propósitos deste artigo interessa apenas determinar em que medida as idéias de Nietzsche sobre as pulsões antecipam o que Freud tem a dizer a respeito.

Qual é a natureza das pulsões segundo Nietzsche? O *Trieb* é, antes de mais nada, uma força motora (*treibende Kraft*). A última força motora é a vontade de poder. Ela não é de natureza mecânica (III, p.449). Trata-se de um “acontecer interno” (III, p. 455) que só pode ser apreendido no homem. Logo, o *Trieb* não tem a sua fonte última no corpo, nem é o representante de forças corpóreas no psiquismo. Só há uma fonte dos *Triebe*, a vontade de poder. Dessa “mais íntima essência do ser” derivam todas as forças mecânicas, todas as pulsões nos animais, bem como todas as funções organizadoras (fisiológicas, psicológicas ou espirituais) e todas as vontades do homem (II, p.587, 601; III, p.449). Entre os principais *Triebe*, está o de preservação (nutrição)

e o de propagação. Existem várias pulsões epistêmicas, entre essas o *Trieb* do saber científico e filosófico (II, p.571), e mesmo o *Trieb* da verdade (II, p.118). Não há pulsão de morte. Os *Triebe* são organizados hierarquicamente, o que gera conflitos, mas não há dualismo de princípio.

Um dos mais importantes aspectos da teoria nietzschiana das pulsões diz respeito ao modo como são determinadas e como operam as pulsões. É correto dizer que os *Triebe* avaliam o que é útil e o que é nocivo, que interpretam o mundo e os seus prós e contras (III, p.903). Mas o *Trieb*, ele mesmo, não é inteligente. Sendo mera força motora, ele deve a sua capacidade de escolha de objetos e o controle das suas ações a certos mecanismos que Nietzsche chama de instintos (*Instinkte*) e, secundariamente, à própria razão (II, p.649). São esses os mecanismos de escolha e de valoração de objetos e de metas que necessariamente acompanham as pulsões.

De todas as formas de inteligência, o instinto que age inconscientemente é a mais inteligente (II, p.683). Sua função é criativa e não predeterminada hereditariamente. O que hoje entendemos por homem não vai além de uma máquina, no mesmo sentido em que Descartes diz que o animal era uma máquina (II, p.1174). A razão é um instrumento de escolha derivado do instinto e decadente. Só o instinto dá a certeza (II, p.972). Essa certeza se enfraquece na medida em que o instinto se torna consciente (II, p.928; III, p.648). A consciência é indiferente e supérflua, e talvez destinada a desaparecer para ceder lugar ao automatismo completo (III, p.732). “Tornar-se consciente” ou “espiritual” vale como sintoma de imperfeição (II, p.1175). Em nenhum

processo de adaptação e de sistematização, a consciência desempenha algum papel (III, p.732). Nenhuma cabeça é tão fina que possa construir máquinas capazes de competir com a perfeição de qualquer processo orgânico. As funções animais “são, em princípio, um milhão de vezes mais importantes do que todos os belos estados e alturas da consciência” (III, p.681). “O completo automatismo do instinto”, diz Nietzsche em *Anticristo*, é a “pressuposição para todo tipo de maestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida” (II, 1226).⁶² Por isso, o saber constituído na consciência deve ser reincorporado (II, p.44). O ponto de vista do corpo é superior ao da razão. Ora, homem “corporificado” é o homem “instintualizado”. O modo de agir completamente automatizado é mais seguro que o modo de agir pelo cálculo racional⁶³. Como toda máquina, o homem funciona mais perfeitamente na medida em que age mais instintivamente (III, p. 824).

A meta principal dos *Triebe* é o poder e não o prazer. O prazer é uma meta derivada e superficial. Cada *Trieb* “é um tipo de busca de domínio, cada um tem sua perspectiva que gostaria de impor a todos os outros como norma” (III, p. 903). Por isso, os *Triebe* supremos querem ser considerados também como instâncias valorativas supremas, como poderes criadores e governantes (III, p. 868), inclusive tendo ingerência sobre os outros *Triebe*. As instâncias da vida consciente, o espírito, a alma, também devem servir, antes de tudo, ao incremento da vida (III, p.681). Mesmo a tarefa suprema da filosofia, a transvaloração de todos os valores tradicionais, só pode ser realizada por meio de instintos, a saber, de instintos do super-homem.

Não só o gênio está no instinto, a bondade também. O instinto tem a mesma meta última que a razão: o bem, o “Deus”. Essa foi a tese de Platão (os atenienses eram todos homens do instinto) e de todos os teólogos e filósofos posteriores, com a única exceção de Descartes, que só reconhece a autoridade da razão. Mas a razão é apenas um instrumento duvidoso do instinto e Descartes é um pensador “superficial” (II, p.649). Só os instintos dão à vida tanto o sim como o não (III, p. 798). O sim maquinal, o bem determinado pelo instinto, é a forma de existência mais alta e a mais digna que pode ser criada. No essencial, a forma de existência determinada pelo conceito formal kantiano “Você deve” é do mesmo tipo que o sim instintual (III, p.630). O que é que ensina uma moral, um livro de leis? Ensina o instinto, isto é, o sentimento profundo de que só o automatismo torna possível a perfeição na vida, assim como na criação.⁶⁴ As escolhas básicas dos prós e dos contras são feitas pelo instinto, sempre na sua perspectiva necessariamente egoísta e injusta (I, p.443). Do ponto de vista kantiano, todos os verdadeiros *Triebe* são imorais (III, p.612-13). Mas Kant não se deu conta, contudo, de que todos os *Triebe* morais só têm domínio sobre o homem porque são derivados dos imorais (II, p.587). Do ponto de vista da vontade de poder, mais morais que a razão são as pulsões.

Quanto ao *status* epistemológico do conceito de *Trieb*, Nietzsche não tem muitas ilusões quanto a sua firmeza. Os nossos conhecimentos sobre a natureza dos *Triebe* vão muito pouco além de apontamentos bastantes grosseiros. Nietzsche reconhece que o número, a força, as marés, o

jogo e, sobretudo, as leis das forças pulsionais permanecem-nos “inteiramente desconhecidos” (II, parágrafo 117). Mais, o próprio conceito geral de força não passa de uma ficção da nossa razão que visa, tal como todas as suas outras ficções, congelar o eterno fluxo do devir que é o eterno retorno do mesmo. Em última instância, toda teorização sobre as forças e as pulsões é uma forma de mentira extramoral.

Existem, entre Freud e Nietzsche, vários paralelos: a natureza dinâmica das pulsões, a origem “cósmica”, o caráter repetitivo e conservador das pulsões, a sua imoralidade originária e a gênese pulsional da moral. Há também diferenças significativas. Freud não aceitou a tese de Nietzsche de que todas as pulsões derivam de uma única fonte, a vontade de poder. Ele negou-se a reduzir a libido à vontade de poder e o ato sexual a um ato de dominação, como propunha Adler, seguindo Nietzsche. Freud discordou de que o automatismo instintual seja a forma mais alta de guiar as pulsões. Ao proceder assim, ele tentou preservar a vida pulsional tanto da racionalização kantiana como da instintualização nietzschiana.

DE LEIBNIZ A FREUD

Esse breve apanhado da história do conceito de pulsão na filosofia alemã permite elucidar os dez pontos de vistas de Freud sobre as pulsões em psicanálise.

1) *A natureza da pulsões*. Embora não haja acordo sobre o detalhamento da ontologia das pulsões, em todos

os autores (mesmo em Kant) a pulsionalidade é definitiva da substancialidade ou do ser, não só do homem mas de todos os entes em geral. A teoria freudiana aparece como uma elaboração dessa mesma idéia a partir dos problemas apresentados especialmente pela pulsionalidade da sexualidade humana.

2) *O número de pulsões.* Não há acordo sobre o número de pulsões. Contudo, em Schopenhauer, como já em Empédocles, encontramos tanto o dualismo como o antagonismo pulsional.

3) *A dinâmica das pulsões.* Em geral, as pulsões são concebidas como causas dinâmicas, como forças motoras, quantificáveis, isto é, em princípio, mensuráveis.

4) *O acesso aos objetos.* O conceito de pulsão foi concebido a partir da relação sujeito-objeto elaborada na teoria cartesiana da subjetividade. Desde Leibniz, a relação de objeto não é mais apenas representacional, ela é também urgencial, sendo que as urgências assumem as diferentes formas de apetite (instinto, inclinação, desejo, vontade etc.). Em nenhum dos casos, a urgência pulsional visa qualquer coisa diferente de um objeto. A sua direção, assim como a da relação cognitiva, é definida unicamente pela referência a um objeto.

5) *As metas.* As metas são positivas e negativas. A meta básica positiva é a felicidade e a justiça (Leibniz), a felicidade e a moralidade (Kant) ou o poder (Nietzsche). A meta negativa é a ausência da tristeza (Leibniz) ou a libertação do determinismo natural (Kant). Em Schopenhauer, a meta positiva é idêntica à negativa, a ausência da dor.

6) *As leis das pulsões.* Com poucas exceções (como a da lei da vontade de Kant), essas leis não são formuladas com

clareza. Em todos os autores, encontra-se a pressuposição de que elas sejam deterministas, ou seja, casos especiais do princípio universal de causalidade.

7) *As relações entre as pulsões.* As relações são em geral de conflito. Em Kant, há conflito entre o princípio de prazer e a lei moral, em Schopenhauer, entre as pulsões sexuais e as de autopreservação, em Nietzsche, há o conflito generalizado entre os centros da vontade de poder. Em Leibniz, contudo, prevalece a idéia de continuidade entre as verdades do instinto e as da razão.

8) *As trajetórias das pulsões.* Para Leibniz, as pulsões são indestrutíveis, assim como as mônadas elas mesmas, tendo sido criadas no início do mundo e só podendo ser aniquiladas pelo Criador. Podem, portanto, sempre renascer e recomeçar a agir. Via de regra, admitem ser racionalizadas na história linear da humanidade e dos indivíduos. Em Kant, tanto a sexualidade como a vontade moral são forças que se desenvolvem linearmente e que, ao se racionalizarem, se historicizam. Em Nietzsche, o jogo entre os centros da vontade de poder é circular. O eterno retorno do mesmo é o modo de existir do universo e de todos os centros de poder.

9) *As pulsões e a moral.* Em todos os autores, as pulsões têm conexão essencial com a moral. Para alguns, elas devem ser moralizadas por meio da sua compreensão mais clara e da racionalização das suas leis (Leibniz e Kant). Para outros, a moral profunda deve, pelo contrário, seguir os caminhos pulsionais (Schopenhauer e Nietzsche).

10) *O status epistemológico da teoria das pulsões.* Todos os autores tratam a teoria das pulsões como parte central

da metafísica geral. Desde Kant, essa forma de teorização recebeu o nome de especulação. Para alguns autores, a especulação é uma exigência da razão (Leibniz, Kant e Schopenhauer); para outros, ela é uma forma de literatura ficcional que, em última instância, visa encobrir o fluxo do existir (Nietzsche).

Em todos esses pontos, há analogias entre as especulações “científicas” de Freud sobre as pulsões e as desenvolvidas na grande tradição filosófica sobre o mesmo assunto; algumas delas foram assinaladas na seção anterior. Isso é suficiente para demonstrar o meu primeiro ponto: que a teoria freudiana das pulsões não foi desenvolvida num vácuo, que ela se insere, de direito, na metafísica das forças desenvolvida pela filosofia moderna. Sem tomar parte ativa no debate metafísico sobre as forças, Freud optou, quanto a esse tema, pelas posições de Schopenhauer e, numa medida menor, pelas de Kant. Freud sabia que estava se movendo numa tradição ambígua e mesmo contraditória. Ele sabia ainda que era difícil acomodar o material clínico nesse contexto teórico. Entretanto, apesar dessas dificuldades e hesitações, as tentativas freudianas de pensar os momentos urgentiais da vida humana relevantes para a clínica permaneceram filiadas ao *trend* da naturalização e da objetificação do querer humano, característico do movimento geral de mecanização da imagem do mundo na ciência e na filosofia modernas.⁶⁵

WINNICOTT: UMA PSICANÁLISE NÃO-PULSIONAL

A experiência clínica adquirida durante décadas pelos melhores psicanalistas não demorou a acentuar a fraqueza

da concepção freudiana da natureza humana. Na segunda parte do nosso século, a psicanálise buscou cada vez mais se distanciar das metáforas mecânicas e dinâmicas de cunho fisicalista introduzidas por Freud na sua teoria das pulsões, procurando se liberar do naturalismo freudiano. Um exemplo desse desenvolvimento é a reconstrução lacaniana da psicanálise equivocadamente chamada de “retorno Freud”. Um outro lugar clássico desse distanciamento é a obra de D. W. Winnicott, autor que, deixando de empregar a retórica pseudofreudiana de Lacan, distanciou-se explicitamente da metapsicologia das forças do fundador da psicanálise.⁶⁶

Ao tentar aplicar a teoria psicanalítica às fases primitivas da vida humana, Winnicott viu-se obrigado a reconhecer que o conceito de pulsão, tal como usado por Freud e por Melanie Klein, não dava conta de vários aspectos essenciais da vida dos bebês. Os fenômenos urgenciais precoces são claramente distintos, segundo Winnicott, dos desejos e das moções pulsionais freudianas provindas do id, pedindo satisfação. Existem nos bebês e nos seres humanos em geral necessidades (*needs*) e urgências (*urges*) básicas que não podem, em princípio, ser vistas como decorrências das exigências instintuais biológicas ou libidinal-pulsionais. As precisões do eu imaturo ficam “perdidas” se descritas em termos de satisfação de pulsões instintuais (*instinctual drives*).⁶⁷ O “motivo” inicial do bebê humano é a “necessidade pessoal”. É só o tempo e com a ajuda do ambiente que essa se transforma em desejo.⁶⁸ À luz das suas observações dos bebês e da experiência clínica com pacientes psicóticos muito regredidos, Winnicott constatou, ainda, que a doutrina freudiana dos instintos de vida e de morte e, com esta, o

dualismo pulsional não podiam mais ser usados como quadro teórico de compreensão e de tratamento do acontecer da vida humana em geral.

A rejeição do conceito freudiano de pulsão vai acompanhada, na última fase da obra de Winnicott (1960-1971), de uma teoria alternativa da urgencialidade. Desde aproximadamente 1965, Winnicott passou a interpretar todos os momentos urgenciais no quadro de um processo desconhecido por Freud e pela psicanálise tradicional: o processo de amadurecimento pessoal. Este é gerado, segundo Winnicott, pela “tendência integrativa” que caracteriza a própria “natureza humana”. Recorrendo à tradição da filosofia grega, Winnicott falará de um “universal” que preside ao amadurecimento por integração pessoal e caracteriza o estar vivo (*aliveness*) do ser humano.⁶⁹

O objetivo dessa “tendência inata para crescimento e evolução pessoal”⁷⁰ é um só e, assim mesmo, múltiplo. Existir para o ser humano significa, segundo Winnicott, tem que ser. Isso quer dizer que o bebê humano busca, ao mesmo tempo, a) atingir o “*status* de unidade” (de indivíduo), 2) instalar-se no ambiente ou no mundo⁷¹ e 3) entrar em contato com outros e com as coisas do mundo.⁷² Nenhum desses objetivos pode ser atingido sem a realização dos outros dois. A busca de atingir a condição de unidade desdobra-se, ao longo do processo de amadurecimento, necessariamente em várias tarefas (Winnicott 1989, p.244).

Em cada fase da vida, essa “incumbência” de existir tem um sentido diferente. No início da vida, ela se reduz à tarefa de constituição e manutenção da mera continuidade do ser.⁷³ A manutenção dessa continuidade permanece

tarefa básica ao longo de toda a vida. Esta só pode ser realizada pelo bebê humano na relação de dependência (quase) absoluta da mãe-ambiente. Da continuidade do ser inicialmente constituída surgem as primeiras necessidades (*needs*) do bebê humano, aquelas que assinalam o início do seu processo de amadurecimento: a necessidade de constituir um si-mesmo primário e as três tarefas do processo de amadurecimento normal, características da assim chamada primeira mamada teórica (a inserção no espaço e no tempo⁷⁴, o alojamento no corpo e o início de relações de objeto com objetos subjetivos). Essas três tarefas dizem respeito à instalação no mundo e ao encontro com os outros e com as coisas ainda totalmente pessoais. Somente depois de ser assegurada a continuidade do ser, a primeira identidade pessoal, e de ser criada a realidade externa que o bebê humano poderá tratar de se abrir ao encontro com o mundo de “objetos” externos, distintos de si-mesmo, humanos e não humanos,⁷⁵ encontro que será cada vez mais, embora nunca exclusivamente, dominado pelo princípio de realidade.

Dessa maneira, o processo de amadurecimento gera soluções só para engendrar uma infundável série de tarefas — algumas incontornáveis, decorrentes da natureza humana, outras opcionais, circunstanciais — a serem resolvidas uma após outra, numa certa ordem, sem que haja qualquer solução final positiva. O problema irremissível último do ser humano é a morte. Essa problema não admite nenhuma solução positiva no interior do mundo. Ele tem sim uma solução, só que esta custa “nada menos do que tudo”.⁷⁶

Vemos a diferença entre essas teses de Winnicott e a concepção dinâmica da natureza humana. A tendência à integração de Winnicott não é nem uma pulsão, nem um mero resultado da fusão entre diferentes pulsões. Não se trata de uma força de modo algum, mas de uma urgencialidade originária de outro tipo: a que busca a unidade articulada do si-mesmo, do mundo e da convivência com outros no trato com as coisas, e, à luz dessa múltipla meta originariamente articulada, governa toda a acontecência do ser humano. O ponto de partida pulsional de Freud, associado à sua teoria do aparelho psíquico, é insatisfatório justamente porque não dá conta dos “fenômenos integradores” revelados ao longo do processo de amadurecimento.⁷⁷ A vida humana não resulta de uma constelação inicial de pulsões localizadas numa máquina humana e submetidas ao princípio de causalidade universal (chamado de princípio de prazer ou de nirvana), mas da urgência primordial de se constituir (“criar”, diz Winnicott) a si mesmo e ao mundo como uma unidade e de ir ao encontro de outros e de coisas acessíveis nesse tipo de abertura.

A tendência integrativa se manifesta de diferentes modos. Dela surge, como vimos, a expectativa de encontrar algo em algum lugar. Mas isso é somente o começo. A tendência integrativa é fonte de toda “atividade que caracteriza o estar vivo” do ser humano.⁷⁸ Do estar vivo surge “toda aquisição do bebê”, é dele que se originam diretamente “os impulsos em direção ao movimento e à mudança”.⁷⁹ Aqui está também a fonte da “criatividade originária”, traço essencial de cada indivíduo humano⁸⁰.

Um dos fenômenos integrativos particularmente interessantes que ocorre ao longo do amadurecimento humano é a união do amor e da luta (Winnicott 1989, p.245). Essa união não se dá, como afirma a psicanálise tradicional, pela fusão de duas pulsões (*instints*) distintas e originariamente separadas. Ela refaz, antes, a unidade primária do primeiro *drive*. Esse primeiro *drive* é uma “única coisa” que bifurca, ao longo do acontecer maturacional, em *drives* potencialmente ou realmente destrutivos ou construtivos. A destrutividade precoce, diz Winnicott, é simplesmente o sintoma de estar vivo e não tem relação qualquer com a raiva de um indivíduo devida a frustrações decorrentes do confronto com o princípio de realidade.⁸¹ O mesmo vale para os comportamentos construtivos primários. Sendo assim, a fusão posterior do amor e da luta não é uma unificação e sim uma reunificação. O destino da tendência integrativa primária — o desenvolvimento do seu lado destrutivo ou construtivo — depende de uma série de conquistas maturacionais (por exemplo, da constituição da realidade externa) que são sensíveis, todas elas, à facilitação do ambiente. De novo, o modelo para se pensar o *drive* ou a urgencialidade winnicottiana primária não é mais a força motora, ou a soma de forças motoras que agem continuamente seguindo as suas próprias leis, como em Freud,⁸² mas a incumbência herdada de estar vivo num ambiente humano.

Além de substituir o dualismo pulsional inato de Freud e de M. Klein pela tendência à integração, Winnicott debruçou-se ainda sobre a relação entre essa tendência e as tensões instintuais ou os *drives* puramente biológicos, tais como fome ou excitação sexual. No início do processo de amadurecimento, esses momentos impulsores não estão

ainda integrados como urgências pessoais e ainda preservam o sentido de fatos externos. Uma fome é vivida do mesmo modo que um trovão, diz Winnicott. Com o processo de amadurecimento mais adiantado e, em particular, com a constituição pelo bebê da capacidade de usar objetos externos, os instintos biológicos passam a ser integrados e transformam-se em momentos urgentiais do acontecer humano. Isso significa que eles são localizados doravante no próprio corpo e na própria pessoa. A sexualidade, em particular, resulta de uma “elaboração imaginativa” das “funções corporais” específicas em conexão com ações também específicas que levam à sua satisfação. É só em relação a esse momento acional que o prazer começa a desempenhar um papel importante: quando o instinto é satisfeito pela ação apropriada, então há “recompensa do prazer” e — fato não menos importante — o “alívio temporário do instinto”. Esse alívio inicia “um período de descanso muito necessário entre duas ondas de exigências” instintuais (1988, p.39). Um bebê constantemente “excitado” ficaria traumatizado e adoeceria.

Esses elementos da teoria winnicottiana demonstram que, com Winnicott, a psicanálise abandonou o modelo do ser humano herdado por Freud da metafísica moderna das forças, modelo constituído, no essencial, por Leibniz e que consiste em considerar o homem como existindo à maneira de um apetite representante. Tendo afastado o paradigma monadológico — da subjetividade fechada nas suas representações e entregue aos seus apetites — Winnicott abraça, como fundamental, uma teoria da tendência à integração (à identidade pessoal) e do crescimento pessoal de um indivíduo

essencialmente aberto ao encontro com o mundo. Winnicott sabia que essa teoria tinha poucos paralelos na filosofia dominante e nas ciências humanas européias e não presumia que pudesse ser aceita de imediato. Mas esperava mais compreensão por parte dos seus colegas de profissão. No fim da vida, ele lamentou o fato de o seu conceito de objeto transicional — que explicita um momento essencial no acontecer do amadurecimento humano — ter sido, até aquele momento, muito malentendido pelos próprios psicanalistas. O mesmo poderia ser dito de vários outros dos conceitos centrais da teoria winnicottiana, tais como o de objeto subjetivo, o de preocupação de cada indivíduo humano pela continuidade do seu ser ou o de verdadeiro si-mesmo. Entretanto, Winnicott não se dizia totalmente só. Ele anotou, repetidas vezes, que várias das suas teses foram antecipadas por poetas, filósofos e teólogos. Não fica claro, porém, em que autores Winnicott estava pensando exatamente. Conhecemos alguns dos seus poetas prediletos (Donne e Eliot), mas sabemos pouco ou nada dos filósofos e teólogos que gozavam da sua preferência. Creio poder dizer, contudo, que o pensamento de Winnicott, com ou sem o seu conhecimento, desenvolveu-se numa direção em muitos pontos paralela ao caminho seguido por Heidegger.⁸³

A DESCONSTRUÇÃO DO *TRIEB* EM HEIDEGGER

Em Heidegger, principal representante da filosofia alemã neste século, a história do *Trieb* chega a um momento de

inflexão decisivo. Esse conceito é desconstruído, assim como o seu correspondente metafísico, o conceito de força.

Desconstruir um problema ou um fenômeno não é o mesmo que anulá-lo. Consiste antes em remetê-lo, como se fosse um sintoma, a seu lugar de origem. Todos os problemas e todos os fenômenos que caracterizam o ser humano têm a sua origem na questão do ser (presença). Na primeira fase do seu pensamento, marcada por *Ser e tempo*, Heidegger desenvolveu a questão do ser a partir dos modos de existir do ser humano concebido como o ente que se singulariza pela incumbência de ser (transitivo) o aí, isto é, o espaço-tempo de manifestação de todas as coisas, inclusive de si mesmo, e de ser, em virtude disso responsável por tudo e por todos. Aqui, desconstruir um conceito significa emitir o seu “atestado de nascimento” na estrutura temporal-acontecencial do existir do ser humano. Em sua segunda fase, após 1936, Heidegger compreende o ser como um acontecer que excede a estrutura do existir humano e possui um tempo próprio. Nessa fase, desconstruir um conceito significa mostrar o que ele revela sobre o destino do ser-presença tal como registrado na história da metafísica ocidental, desde o início grego da filosofia até os nossos dias.

Em *Ser e tempo*, Heidegger não apresentou nenhuma tentativa de desconstruir o conceito de força, mas dedicou páginas importantíssimas à desconstrução do conceito de *Trieb*. O conceito de *Trieb*, afirma Heidegger, não pode ser considerado primitivo, como acontece na psicologia e outras ciências humanas ou naturais. O fenômeno designado por esse termo tem a sua origem existencial-ontológica no

fenômeno de cuidado (*Sorge*), constatado no existir humano. O “assunto” do cuidado não é, em primeiro lugar, um outro ser humano nem, ainda menos, um objeto intramundano qualquer. O cuidado originário do ser humano não é para com ente algum; ele é concernido pelo sentido da presença dos entes em geral. De que maneira se dá essa preocupação? Todo ser humano individual existe, este é um dado fenomenal, como o aí dos entes no seu todo. Ser, para o homem, significa ser o horizonte de manifestação de todas as coisas, inclusive de si mesmo como fenômeno empírico (concreto, ôntico). Segue-se daí que precisamos fazer uma distinção rigorosa entre, por um lado, ser-o-aí e, por outro lado, manter relações com seres humanos e outros entes intramundanos. Na linguagem psicanalítica, o ser-o-aí, sem ser uma relação de objeto, possibilita e determina *a priori* todas as relações desse tipo.

Mais ainda, as relações de objeto são afetadas pelos modos como acontece o ser-o-aí. Nessa acontecência constituem-se, por seu turno, as diferentes maneiras de ser-no-mundo e, assim, os diferentes mundos, com suas diferentes temporalidades, espacialidades e estruturas categoriais. Esses *a priori* comandam o encontro com os entes intramundanos e com os outros seres humanos em cada época ontológico-acontecencial.⁸⁴ O ser-o-aí não é um modo de existir contemplativo, é antes um ter-que-ser, um ter-que-deixar-ser todos os entes, cuidando deles. Por isso, o encontro com as coisas tampouco tem, na origem, o caráter contemplativo, ele é essencialmente um ter-que-fazer, um agir responsável para com o sentido do ser e para com o ser do ente no seu todo, num mundo de tarefas.⁸⁵ A responsabilidade “engajada” é a concretude

originária, a facticidade primeira imposta ao homem pela sua própria natureza, sem explicação possível.⁸⁶

A responsabilidade embutida na própria existência do ser humano precisa ser claramente tematizada uma vez que dela derivam todas as outras urgências. Existir significa transcender o seu poder ser-no-mundo em direção à sua própria possibilidade de não mais estar no mundo. Existir implica, portanto, ultrapassar o si-mesmo empírico e, com ele, todas as relações humanas e os investimentos objetivos. Ao perder o si-mesmo mundano, o homem recupera o si-mesmo próprio, a sua identidade original constituída a partir da possibilidade exclusiva e identificadora de não mais ser o aí do si-mesmo empírico e das coisas. O sentido da identidade originária é, portanto, a constante não-identidade consigo mesmo do si-mesmo. A cisão entre o si-mesmo mundano e o si-mesmo próprio, entre as possibilidades mundanas e a possibilidade extramundana de não mais existir, longe de aniquilar o ser humano, constitui, pelo contrário, a sua única e verdadeira “substancialidade”. O homem subsiste enquanto homem só na medida em que, dessa ou daquela maneira, corresponde à diferença íntima que o constitui, causada por nada e a nada devida, denominada por Heidegger diferença ontológica.

Esse conceito de dilaceramento originário, assinalado por uma dor incurável, marca o ponto nevrálgico de todo o pensamento heideggeriano. O homem heideggeriano vive da relação especial com a diferença entre o não-ser e o ser do si-mesmo e de todos os entes, entre o sempre possível fechamento de todas as possibilidades e a sustentação, pelo próprio existir, da abertura dos entes. Como é que o

homem se relaciona com a diferença ontológica, com essa cisão primária que o habita? Pela voz da diferença ela mesma, que no cotidiano é chamada de voz da consciência. Essa voz destina-lhe uma dupla mensagem que é um duplo requerimento: o de assumir o seu poder não-ser e, ao mesmo tempo, o de cuidar de ser o horizonte último de todos os homens e de todas as coisas. Mensagem ambígua, cindidora, que chama o homem para transcender toda positividade e, ao mesmo tempo, descender em direção de coisas que vêm ao seu encontro, tornando-o responsável por tudo e para com todos.⁸⁷

O remetimento para o mundo, o direcionamento para os outros, é a responsabilidade intransferível delegada a todo ser humano desde o seu nascimento, como um lance não desejado.⁸⁸ Nessa responsabilidade, já sabemos, reside toda a facticidade e toda a substancialidade do homem. Dela deriva, também, e esse é o ponto central no presente contexto, toda a urgencialidade do ser humano. A “pulsionalidade” humana originária não é outra coisa do que ter-que-se-dirigir-para o mundo, urgência singularizadora de existir com outros num mundo de coisas que vêm ao nosso encontro, urgência exacerbada, na origem, pelo poder não mais existir, pelo não-ser. Os fenômenos “pulsionais” que caracterizam o “movimento” da acontecência humana não são manifestações de forças mecânicas, eles derivam do cuidado do homem para com o seu ser-no-mundo. A urgencialidade do cuidado é um fenômeno unitário desde o começo do existir humano (o seu “nascimento”) e não pode ser construída *a posteriori* nem tampouco a partir de atos isolados da vontade ou do

desejo, nem a partir dos *Triebe* isolados ou de quaisquer outros fenômenos urgentiais derivados, tais como propensão (*Hang*) ou pressão (*Drang*).

Sendo assim, o que é uma propensão? É a busca de ser “vivido pelo mundo” em que já se está. O sentido existencial da propensão é o de modificar o modo como se concretiza a transcendência; isto é, o modo como se lida com a diferença ontológica. Ao invés de se abrir ao mundo (ambiente de tarefas) e cuidar dos outros e das coisas, antecipando a possibilidade de não-mais-ser-o-aí, o homem que se submete às suas propensões concretiza-se tão somente como aquele que “sempre” já está aí “junto-das-coisas”. A propensão se dependura sobre as relações de objeto intramundanas às quais o ser humano já se entregou. Dessa maneira, ela silencia a voz da diferença ontológica que interpela, desde sempre, o existir para as suas responsabilidades.

O que é o existir pressionado (*das Bedrängtsein*)? Que significa a “pressão de viver”? É um tender para algo, a qualquer preço, que traz em si o seu próprio estimulante (*Antrieb*). Aqui, também, a antecipação é imprópria, mesmo se quem impulsiona e quem é o impulsionado são uma e mesma pessoa. O ímpeto vital procura recalcar (*verdrängen*) as outras possibilidades de existir, inclusive a de não mais ser-o-aí. Dessa maneira, o ímpeto atropela tanto a compreensão do sentido das coisas como o envolvimento afetivo com elas e com outros seres humanos. Não obstante, o ser-o-aí nunca é um “mero ímpeto” em direção de objetos ao qual poderiam juntar-se, ocasionalmente, outros comportamentos de dominação ou de direcionamento, mas é “desde sempre” cuidado, um modo de ser constituído pelo chamamento da

diferença entre (ainda) poder ser-o-aí e poder não (mais) ser-o-aí.

Por serem “abertos”, assim como se abre a porta para alguém ou para algo, e, nesse sentido, possibilitados existencial-ontologicamente pelo cuidado, nem a propensão “para ser vivido” pelo mundo, nem o ímpeto “para viver” no mundo podem ser extirpados dentre as possibilidades humanas capazes de envolver-nos. No entanto, quando são reinterpretados existencial-onticamente a partir do cuidado genuíno que os fundamenta, esses modos de ser perdem a sua “força” sobre a existência humana. Esta fica entregue única e exclusivamente à origem de toda urgência que pesa sobre o ser humano: a responsabilidade irremissível, pessoal, para com tudo e todos, podendo até mesmo não mais estar aí.⁸⁹

O mesmo vale, em particular, para os ímpetos básicos de Freud: a fome e o amor. Embora Heidegger nunca trate deles especificamente, fica claro que também devem ser derivados do cuidado e, dessa maneira, privados das conotações emprestadas à metafísica das forças. Fica menos claro que linha de análise deve ser seguida para desconstruir a pulsão de morte. O ser-para-a-morte heideggeriano não é propriamente uma urgência, nem um “assunto” do cuidado. Assim mesmo, o poder não mais ser é uma possibilidade que pode ser antecipada, para a qual podemos estar de prontidão, com a qual nos envolvemos na angústia.⁹⁰ Se for remetido a esse modo de ser do ser-o-aí, o conceito de pulsão de morte de Freud será também destituído de todos os aspectos cósmicos e biológicos, bem como de toda a vagueza especulativa que caracterizam o seu uso em Freud.

De um modo geral, se decidirmos desconstruir o conceito de *Trieb* a partir do conceito de cuidado e do ter-que-ser, podemos dizer que, na sua origem, o homem não é determinado pelas pressões “pulsionais” em direção de objetos (ou, no narcisismo, do eu), mas que ele pode passar a ser determinado por estas quando se esquece de que existe — previamente a qualquer relação de objeto — como a abertura, como aquilo que possibilita o direcionamento aos objetos.⁹¹ Esse esquecimento não ocorre devido à sedução pelos objetos eles mesmos, mas porque o existir humanos os “deixa ser” *a priori* como objetos sedutores. Na origem, a sedução que o mundo cotidiano exerce sobre os homens é o resultado direto do rechaço (*abdrängen*) e da fuga da responsabilidade solitária para com o aí de todas as coisas e de todas as relações humanas.⁹² O homem “prefere” apegar-se afetivamente ao familiar do que existir desabrigado e exposto ao vazio. Em Heidegger, a angústia e os “afetos” em geral são constitutivos do ser-em (*das In-sein*) como tal, do assentamento concreto na abertura do mundo, e não apenas da relação entre o sujeito e o objeto, nem mesmo o sujeito e sua pulsão, como pensa Freud.

Surge, assim, um problema tipicamente heideggeriano de estudar os modos de envolvimento e de submissão ao mundo-tarefa que precedem, no sentido de possibilitarem, qualquer encontro de objeto. De acordo com Kant, as operações *a priori* do nosso aparelho cognitivo funcionam, ao mesmo tempo, como condições de possibilidade da experiência em geral e como condições de possibilidade dos próprios objetos da experiência. Também em Heidegger, os modos fundamentais de ser-no-mundo determinam *a*

priori tanto os modos de nosso encontro com as coisas intramundanas como as características ontológicas das coisas a serem encontradas. O ser-no-mundo dos adultos normais projeta, previamente a qualquer encontro concreto, um mundo dominado pela causalidade natural, um todo de significações que corresponde ao determinismo preconizado pela ciência.⁹³ A causalidade natural e o determinismo não são tirados da experiência empírica, eles são constituídos *a priori* no acontecer do ser-o-aí e projetados sobre os entes como tais no seu todo.

O estudo dos modos de envolvimento e de submissão ao mundo possibilitadores do encontro das coisas, permite dizer que o homem pode adoecer já na sua relação com o mundo, independentemente de qualquer episódio objetal. Quando tal ocorre, quando o mundo está doente, as relações de objeto ficam necessariamente afetadas também. Um exemplo de mundo perigoso que, por um efeito cascata, torna perigosas as coisas em geral, é justamente o nosso, o mundo da técnica. O que ameaça e faz adoecer o ser humano na época atual não são, em primeiro lugar, os inseticidas, a poluição, a radioatividade excessiva, enfim, as coisas que povoam o nosso cotidiano, mas o modo de ser das coisas no seu todo, a “instalação perseguidora” de tudo e de todos. A possibilidade de adoecer na relação com o mundo, excluída pela psicanálise freudiana centrada nas relações de objeto herdadas do conceito de pulsão, pode ser ilustrada pela tese de Winnicott de que o bebê é capaz de sofrer traumas psicotizantes devido à não confiabilidade do ambiente, antes e independentemente de qualquer relação de objeto (com objetos externos ou internos). Sem falar

explicitamente de “mundo doente”, M. Boss afirma ter observado que, nos dias de hoje, muitos adolescentes não querem mais saber da ajuda médica individual por considerarem que os “sistemas da ordem social” em que são obrigados a viver “estão doentes”.⁹⁴

A análise heideggeriana das propensões, das pressões e de todos os outros “aspectos dinâmicos” do acontecer humano é uma tentativa de flagrar o movimento de ocultamento das urgências da vida humana pela naturalização e objetivação. Ao mesmo tempo, a recordação da queda no cotidiano visa promover a recuperação dos poderes criadores e das responsabilidades do cuidado genuíno: do ser-no-mundo junto das coisas com os outros seres humanos, à luz da diferença ontológica. Por uma análise existencial desse tipo, a máquina desejante e pulsional da psicanálise tradicional fica transubstanciada em uma pessoa de cara quebrada pela exposição à possibilidade constante do não-ser, em alguém essencialmente desamparado e, por uma enigmática transmissão do peso do existir, único responsável pelo o seu poder morar num mundo de coisas a serem feitas (e não meramente contempladas) e numa comunidade de liberdades todas elas também essencialmente finitas.⁹⁵

Em sua segunda fase, Heidegger empreende explicitamente a desconstrução do conceito de força, tentando mostrar, primeiro, que a compreensão originária grega do sentido do ser dos entes no seu todo não era baseada no conceito de força, e, segundo, que esse conceito oculta a questão do sentido do ser, questão pela qual se define a essência do ser humano. Simultaneamente, Heidegger elabora uma série de análises desconstrutivas de vários conceitos do mesmo

campo semântico, entre os quais se encontra o de *Trieb*.⁹⁶ Os textos decisivos para esse tema são os que Heidegger dedica a discussão com Nietzsche. Uma outra fonte importante são os seminários de Zollikon, que contêm o material das discussões de Heidegger com médicos e psicanalistas suíços mantidas durante o período de 1959 a 1969 (cf. Heidegger 2001).

Entre as muitas análises desconstrutivas do conceito de força em Nietzsche, destaco, para começar, aquela em que Heidegger trata da instintualidade. Até recentemente, escreve Heidegger, por “instinto” entendia-se uma característica do animal: “o fato de que este, no seu âmbito de vida, busca o que lhe é útil e persegue o que lhe é nocivo, sem tender para nada além disso”. O instinto era seguro e a sua segurança decorria da “atrelagem cega ao seu domínio de utilização”. Na época de hoje, iniciada por Nietzsche, a instintualidade animal e a racionalidade humana ficaram aproximadas, senão identificadas. O intelecto que guia a humanidade dos nossos dias está reduzido à tarefa de submeter tudo que existe à calculabilidade incondicional. Além da vontade de dominação não há outra coisa do que “a certeza do mero *Trieb* a computar”, para o qual “a calculabilidade de tudo é a primeira regra de cálculo”. A certeza da calculabilidade incondicional desumanizadora corresponde exatamente à da cega atrelagem. “O *Trieb* da animalidade e a *ratio* da humanidade tornam-se idênticos”, conclui Heidegger⁹⁷. Essa identidade recai tanto sobre a vontade humana como sobre a animalidade. Para a pulsão calculadora da técnica moderna caduca, a distinção kantiana

entre as leis da natureza e as da liberdade. Cada uma delas, à sua maneira, passa a ser objeto de cálculo e de planejamento.⁹⁸

Heidegger não apenas estabelece uma filiação entre *Trieb* e vontade do poder técnico como também aponta para a periculosidade de ambas. Entender o ser humano em termos de *Trieb* significa concebê-lo como ente que pode e deve ser manipulado causalmente, mais precisamente, tecnicamente. Essa é a verdade atual do *Drang* como “aspecto motor” da pulsão. Os destinos das pulsões deixaram de ser apenas auscultados, elas mesmas se tornaram objeto da intervenção técnica, como todas as outras forças motoras cujo desempenho pode ser calculado. Nesse contexto, o ser (a presença) de todas as coisas (em particular, das mães para os bebês e dos bebês para as mães) passa a ter o sentido de uma “instalação” calculável. A vida humana perde o seu caráter essencialmente problemático e íntimo para ser erigida em empreendimento que visa render dividendos (satisfações). O sentido original do ser, problemático devido à evidência de que o ser não pode ser pensado sem o não-ser, cede lugar para o ser-eterno-presente, totalmente instalável, para o ser-eterna-positividade, subsistência só condicionalmente problemática porque em princípio “constanteável” segundo as regras do querer que busca a estabilidade.⁹⁹ Essa é a posição do segundo Heidegger sobre o sentido acontecencial do conceito de força e o efeito *desumanizador* desse sentido do ser: ele impossibilita a concretização da capacidade humana de se abrir à experiência da presença sempre questionável do mundo e dos outros, capacidade que, de acordo com Heidegger, constitui a essência mesma do homem.

DE FREUD A WINNICOTT E HEIDEGGER

Se compararmos com atenção os resultados principais de Winnicott e de Heidegger, constataremos que existe um paralelo notável entre a “redescrição” winnicottiana da metapsicologia das pulsões de Freud e a “desconstrução” heideggeriana da pulsão na metafísica. Para demonstrar essa segunda tese, considerarei os dez momentos da teoria freudiana das pulsões.

Nem em Winnicott, nem em Heidegger, a natureza humana é definida pelas pulsões dirigidas para objetos. Para Winnicott, a essência do homem consiste na tendência à identidade pessoal no contato com o mundo. O cuidado heideggeriano tampouco concerne originariamente os objetos, mas o sentido do ser projetável no aí que o homem tem-que-ser. Com o afastamento do conceito de pulsão do centro da concepção da natureza humana, torna-se irrelevante a questão sobre o número de pulsões para ambos os pensadores.¹⁰⁰ As considerações dinâmicas ou econômicas também caducam. A questão freudiana de metas (modos de satisfação) a serem realizadas nos objetos passa a ocupar uma posição de importância secundária. Além disso, as leis das urgências não são mais expressão de necessidade natural. Nem as necessidades decorrentes da preocupação com a continuidade de ser nas relações de dependência, nem o cuidado para com os outros à luz da possibilidade do não-ser, isto é, da diferença ontológica, têm algo a ver com um conflito de forças existentes na natureza. O caminho percorrido pelo amadurecimento humano vai, em Winnicott, do não-ser original ao não-ser final, a acontecência do ser-no-mundo

estende-se, em Heidegger, entre o nascimento e a morte; em nenhum dos casos, faz qualquer sentido falar em sair ou volta ao “estado anorgânico”, o porto inicial e terminal da pulsão de morte de Freud. A moralidade fica totalmente desligada, na sua origem, do problema da censura ou mesmo do controle das pulsões. Em Winnicott, ela começa a manifestar-se na forma de “direito” do bebê sobre a sua primeira possessão, o objeto transicional, passando por uma articulação decisiva com o surgimento, já na fase do concernimento, da responsabilidade, da culpa e do trabalho de emendar efeitos dos ataques destrutivos. Em Heidegger, a ética é mais primitiva ainda, ela é co-originária da ontologia, já que o ser-o-aí é a responsabilidade para com o horizonte de todos os sentidos e para com o ser dos outros seres humanos enquanto outros¹⁰¹. Finalmente, nem Winnicott nem Heidegger diriam que as teses que sustentam são, nem mesmo parcialmente, fruto de especulações a serviço da concepção dinâmica das urgências humanas. Ambos, ainda que cada um à sua maneira, sustentam que aquilo que afirmam sobre a natureza do homem pode ser visto a olho nu no existir humano. Há, portanto, um forte paralelo entre o psicanalista inglês e o filósofo alemão que os opõe à metapsicologia de Freud, merecendo, sem dúvida, ser estudado em profundidade.

Se quiséssemos resumir em um conceito a diferença que separa Winnicott e Heidegger de Freud, evidenciada nas análises anteriores, poderíamos dizer, utilizando livremente um termo de Th. S. Kuhn, que se trata de uma mudança da matriz disciplinar ou do paradigma da psicanálise. Como o paradigma kuhniano tem vários componentes, podemos

ser mais precisos e dizer que se trata de mudança no componente metafísico dessa matriz.¹⁰² Cabe sublinhar, no entanto, que o termo “paradigma” de Kuhn não serve para caracterizar com toda a precisão necessária a mudança que estamos elaborando. Kuhn prevê a mudança da filosofia-guia de uma disciplina científica, mas não que essa filosofia-guia possa deixar de ter o caráter de uma metafísica. Ora, o propósito principal do projeto desconstrucionista de Heidegger é justamente o de substituir, no quadro de admissões prévias (*a priori*) das ciências do homem, a metafísica pelo pensamento do (sentido do) ser. O principal impacto do pensamento heideggeriano sobre a psicanálise não consiste em sugestões de como refazer a metapsicologia, mas de como se livrar da meta-psicologia - construção concebida e elaborada por Freud para desempenhar, em relação à psicologia, a mesma função que a meta-física desempenha, desde a antigüidade grega, em relação à física. De acordo com o que foi exposto anteriormente, a rejeição da metapsicologia do aparelho psíquico e das pulsões, por parte de Winnicott, vai na mesma direção.

A PSICANÁLISE E A QUESTÃO HUMANA

A recusa da metapsicologia ou, na melhor das hipóteses, a sua redescrição radical, não levaria ao fim da psicanálise como prática e como teoria? Não são poucos os psicanalistas que temem tal conseqüência e defendem a metapsicologia. Creio, no entanto, que essa pergunta pode ser invertida: será que a psicanálise poderá dar conta das suas próprias

descobertas no campo da clínica e escapar da esclerose se persistir na metafísica das forças? A essa dúvida, acrescenta-se, nos dias de hoje, uma outra: a psicanálise baseada em pulsões corre o risco de se tornar uma tecnologia do aparelho psíquico. Foi Foucault quem, apoiado em Heidegger, detalhou com maior precisão os vários momentos desse perigo quando opôs a humanidade da *ars amatoria* à objetividade da *scientia sexualis*.

Para que se possa realmente evitar a estagnação na teoria e a esterilidade na clínica, para que seja descartado definitivamente o perigo de manipulação, faz-se necessário criticar, ou melhor, desconstruir o sentido metafísico do conceito de pulsão: esse é o diagnóstico da situação atual da psicanálise que decorre da obra de Winnicott e de Heidegger. A fim de se manter como uma disciplina criativa, tal como era na época de Freud, e poder progredir, a psicanálise terá que se distanciar da herança da metafísica moderna que, desde Leibniz, transforma todos os entes em autômatos, quer espirituais (vontades determinadas por representações ou, tal como em Lacan, sujeitos efetuados pelos cálculos no campo simbólico), quer físicos (máquinas ou aparelhos susceptíveis de serem determinados e manipulados pelos *inputs* físicos ou químicos, os psicofármacos).¹⁰³ Caso esse distanciamento ocorra, será avistado e possivelmente desfeito o lugar mesmo de que se originam as pulsões: a concepção moderna da entidade do ente como apetite que representa. Com isso, todo o resto da problemática freudiana das pulsões também estará datado. O destino do homem não poderá mais ser pensado como produto gerado no caminho de certas forças motoras.

Feita a desconstrução, abrem-se perspectivas de uma psicanálise não mais centrada nos destinos das pulsões, mas nos destinos pessoais dos seres humanos. A compreensão da questão humana fica remetida ao domínio das urgências constitutivas da identidade pessoal do homem e não mais à relação pulsional sujeito-objeto, dilacerada entre prazer e desprazer. Esse crescimento renovador e promissor — essa é a terceira tese do presente artigo — foi iniciado pela obra de Winnicott e de outros analistas, entre eles M. Masud R. Khan e Heinz Kohut, cujo pensamento tomou o mesmo rumo. Para se concretizar, esse crescimento exigirá novos esforços e, certamente, também novos rompimentos. Será preciso um empenho adicional em refazer os laços entre a psicanálise e a filosofia pós-metafísica. Não poderá ser evitado — esse ponto fica aqui apenas enunciado — o rompimento com a linguagem e as teorias da linguagem da metafísica moderna, seguido de uma atitude de prontidão para uma relação renovada com a linguagem, à luz da qual seria possível reaproximar a fantasia da poesia, para não mais asfixiá-la numa forma alternativa de cálculo. A esse respeito, Winnicott e Heidegger também têm uma causa comum. Winnicott lembrou repetidas vezes que muitas das suas idéias foram antecipadas pelos poetas. Ele também sublinhou que as descrições das diferentes fases do desenvolvimento humano exigem linguagens distintas e que a linguagem correta para uma fase torna-se errada se aplicada a outras fases.¹⁰⁴ Heidegger, por outro lado, não se cansará de insistir que a nossa relação com a linguagem não deve continuar a ser dominada pela distinção metafísica entre a expressão e o expresso, sobretudo se o expresso for um

objeto ou uma relação de objeto. Ele dirá, ainda, que “a linguagem da ciência do homem, assim como, por exemplo, a da poesia, deve ser polissêmica”.¹⁰⁵

NOTAS

* Texto revisto e ampliado da comunicação apresentada no XV Congresso da Sociedade Brasileira de Psicanálise, Recife, 11-14/10/95 e reapresentada na SBP, Rio de Janeiro, em 13/09/97. Inicialmente publicado em Machado (org.) 1999, p. 97-157.

¹ Guardo o termo alemão “*Trieb*” para poder falar dos diferentes usos ou sentidos de um conceito comum à tradição filosófica e à psicanálise sem ter de abordar, de início, o problema da tradução. Só depois do estudo do conceito de *Trieb*, poder-se-á debater a propriedade dos termos pelos quais este é designado em diferentes línguas. Para facilitar a leitura, usarei “pulsão” como tradução portuguesa provisória de “*Trieb*”.

² O conceito de *Trieb*, porém, é usado por muitos outros filósofos alemães, entre eles Fichte, Schelling e Hegel. Já antes de Kant, J. R. Boskovic desenvolveu uma teoria dinâmica do real fazendo a ponte entre a dinâmica de Leibniz e a de Newton.

³ Para maiores detalhes sobre o sentido de ser em Kant, cf. Heidegger 1961, in Heidegger 1979.

⁴ Este esboço é baseado em Heidegger, cujas reflexões sobre a história da metafísica moderna podem ser encontradas em monumentais volumes de lições e ensaios agora acessíveis na Edição completa (*Gesamtausgabe*) das suas obras. A razão do destaque dado a Heidegger no presente contexto ficará clara em seguida.

⁵ Esta observação se aplica, em particular, à leitura exclusivamente fisicalista e biologizante de Laplanche.

⁶ Uso o termo “acontecência” para traduzir “*Geschichtlichkeit*” de Heidegger, palavra comumente traduzida por “historicidade” ou “historialidade”.

Empregarei, ainda, “acontecencial” e “acontecencialidade” para falar de fenômenos pertencentes ao campo do vir-a-ser humano.

⁷ Exemplos dos dois sentidos de desconstrução mencionados serão apresentados posteriormente.

⁸ O conceito de periculosidade da filosofia é explicado em Loparic 1990.

⁹ Os dois termos são derivados de “*dynamis*” e de “*energeia*”, palavras-chave da filosofia de Aristóteles que ainda não têm o sentido moderno de força e energia.

¹⁰ Um estudo desse tipo seria, sem dúvida, muito útil para a análise do conceito de *Trieb* em Jung, também profundamente envolvido na tradição cultural alemã.

¹¹ Traduzo o termo “*existenzial*” de Heidegger por “existencial-ontológico” e “*existenziell*” por “existencial-ôntico”.

¹² Cf. Freud 1916/17. p. 86. Para uma análise mais detalhada desse ponto, cf. Loparic 1985.

¹³ Portanto, não uma necessidade apenas empírico-científica. Sobre a preferência de Freud pelas explicações dinâmicas e a metodologia de Freud em geral, cf. Loparic 1985.

¹⁴ Cf. Freud 1920, SA, III, p.260.

¹⁵ Por exemplo, em *Pulsões e seus destinos* (1915), Freud trata as pulsões como “conceitos limites” que designam “representantes psíquicos” de estímulos ou forças físicas (III, p.85). Há, também, assimetrias curiosas. Freud atribui à pulsão sexual uma energia, chamada “libido”, mas não se decide a atribuir uma energia específica à pulsão de morte.

¹⁶ Em *Além do princípio de prazer* (1920), Freud aproxima, como veremos ainda, as pulsões de manifestações da vontade, no sentido de Schopenhauer. E em *Mal-estar na cultura* (1930), Freud trata o Eros e a Morte como agentes cósmicos, não se sabe se forças ou formas de energia, sem vínculo específico com o corpo ou com a mente.

¹⁷ Freud, em nenhum momento, considerou a possibilidade de que possam existir urgências que não dizem respeito aos objetos propriamente ditos (para Freud, mesmo o si-mesmo é um objeto) e sim a outros tipos de “assunto”. Mostrarei, em seguida, que Heidegger atribui ao ser humano uma urgência não-objetual originária, a saber, o cuidado para com o sentido do ser e a abertura do mundo. No contexto de Heidegger, ficará impróprio designar a nossa relação para com outros seres humanos como “relação de objeto”,

conceito que a linguagem coloquial emprestou à teoria da subjetividade da filosofia moderna.

¹⁸ Contra Heisenberg, que sustenta que a relação de indeterminação da mecânica quântica teria “definitivamente estabelecido a não validade da lei de causalidade”, Heidegger sustenta, com razão, que o que foi derrubado “não é o princípio da causalidade, com o qual a validade da física como tal fica ou cai”, mas “tão somente o cálculo unívoco e completamente exato das previsões” (Heidegger 1994, p.177).

¹⁹ Laplanche, no seu esforço de reeditar a dinâmica freudiana em termos explicitamente fisicalistas e causais, não faz mais do que obedecer ao espírito naturalista da metapsicologia freudiana. Resta saber se o fisicalismo pode dar conta, sem deturpações essenciais, dos fenômenos clínicos observados em situações de análise.

²⁰ Sobre esse ponto, cf. Freud 1937, cap. 6 (EB, p.382).

²¹ Sobre a ditadura da razão, cf. Freud 1933, lição 35, e Freud 1930, cap. 6.

²² O caráter mitológico e ficcional do conceito freudiano de pulsão foi destacado em Heidegger 1994, p.218.

²³ Sobre os diferentes sentidos do termo “*Trieb*” em alemão, cf. Hanns 1996.

²⁴ Até o século XVII, o “*instinct*”, em francês e inglês, tem o sentido de impulso (*impulsion*) em geral. Cf. Bloch/Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*.

²⁵ Em alemão antigo, “*Trieb*” tinha um sentido derivado de “*treiben von Vieh oder Herde*”, tanger ou tocar bois ou gado.

²⁶ Em “*der Not gehorchend, nicht dem eigenen Trieb*”, obedecendo à necessidade externa e não ao ímpeto próprio, cf. Wahrig G., *Deutsches Wörterbuch*.

²⁷ “Dinâmico”, em português, vem do grego *dynamis*, poder, força, que deve ser distinguido de *energeia*, atividade, operação. Significa, ainda, função, mecanismo. Em Aristóteles, *energeia*, atualidade, se opõe a *dynamis*, potencialidade. Os sentidos gregos dessas palavras devem ser distinguidos dos modernos.

²⁸ Cf. o poema filosófico de Schiller intitulado “*Die Weltweisen*” (*Os caminhos do mundo*), em que se lê, na última estrofe, que “a natureza, praticando o seu dever materno, cuidando para que a cadeia não se rompa e para que o anel não se quebre. Por enquanto, até que a filosofia venha a assegurar o edifício do mundo, ela mantém em movimento a engrenagem [*das Getriebe*] pela fome e

pelo amor” (Schiller 1987, v. 1, p.223). Essa dicotomia era universalmente aceita. Ela se encontra, por exemplo, em toda a obra do Marquês de Sade.

²⁹ Uma importante referencia a Platão encontra-se em Freud 1920, SA, III, p.266-67.

³⁰ CF. Freud 1937, SA (EG), p.385.

³¹ Cf. a 2a. edição (1921) de Freud 1920, cap. 6 (SA, III, p. 266, nota 2).

³² Freud nunca cita nem Sade nem Sacher-Masoch e, ao que tudo indica, nunca leu nenhum dos dois autores, como é o caso de vários outros importantes teóricos do sado-masiquismo.

³³ A energia gera trabalho e efeitos dinâmicos que não devem ser entendidos como forças.

³⁴ Cf. Hertz 1984.

³⁵ Nem sempre se presta a devida atenção às diferenças entre metáforas dinâmicas e energeticistas em Freud. É natural pensar os nossos desejos (e intenções) dirigidos a objetos como forças vetoriais. Mas a energia não é um vetor e, por isso, não serve para visualizar os desejos. Aqui, como em outros contextos, é inútil insistir sobre as incongruências de Freud. Ele admite ser impreciso e não hesita em empregar as metáforas mais diversas, desde que sejam frutíferas na organização teórica do material clínico já obtido e na busca do material novo.

³⁶ Esse fato foi assinalado por Freud quando disse que “a doutrina das pulsões é, por assim dizer, a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação” (I, p.529). Na carta a Einstein, de 1932, Freud escreve: “Talvez o Senhor tenha a impressão de que as nossas teorias sejam uma espécie de mitologia e, nesse caso, nem mesmo animadora. Mas será que toda ciência natural não termina numa mitologia desse tipo? Será que para você as coisas são diferentes hoje na física?” (Freud 1933, SA, IX, p. p283).

³⁷ Trata-se de uma obra publicada postumamente (1756) e escrita já nos primeiros anos do século XVIII.

³⁸ Sobre esse ponto, cf. Hesse 1962, cap. 6.

³⁹ Cf. Heidegger 1961, II, p.440-41. Essa análise do conceito de força em Leibniz é baseada nesse texto capital de Heidegger.

⁴⁰ Essa tradução do modo de agir da *vis activa* leibniziana foi sugerido por Heidegger (1964/1928). Heidegger usa o termo “*Drang*” justamente a palavra

que designa o aspecto dinâmico das pulsões freudianas. Sobre esse ponto, cf. Heidegger 1961, v. 2, e 1964. E. Stein traduz “*Drang*” de Heidegger por “pulsão”, cf. Heidegger 1979, p.218 nota. Não há nenhuma evidência para se pensar que Heidegger, na sua tradução da *vis* de Leibniz, teria levado em conta a teoria freudiana das pulsões. O ímpeto tem, ainda, como em Leibniz, o caráter de *conatus*, conação, busca impulsionante de possibilidades, inclinação para a realização e, como diz Heidegger, para a “constanteação” (*Beständigung*) de tudo o que há. Tomando esse sentido, a *vis* pode tornar-se tendência, apetição à qual pertence a representação.

⁴¹ Estou traduzindo “*Wirklichkeit*” por “efetividade”, de acordo com a tradição kantiana que distingue entre a realidade (*Realität*) e a efetividade (*Wirklichkeit*) de um objeto.

⁴² Essa filiação foi notada por diversos autores, entre eles Heidegger. Em 1965, Heidegger afirmou: “A metapsicologia de Freud é a transposição da filosofia neokantiana [da natureza] ao ser humano. Por um lado, ele [Freud] usa as ciências naturais e, por outro, a teoria kantiana da objetividade” (Heidegger 1994, p. 260).

⁴³ Cf. Binswanger 1970, p.275-76.

⁴⁴ Freud postula a existência do inconsciente como entidade necessária para a explicação de um tipo de fenômeno e não como um mero “modo de falar”. Sobre esse ponto, cf. Loparic 1985.

⁴⁵ Cf. Freud 1915, cap. 1.

⁴⁶ Ao admitir essa posição, não estou querendo dizer que a ciência freudiana do inconsciente pode ser elucidada, na sua totalidade, unicamente a partir de Kant.

⁴⁷ Exemplo: “A inclinação interna de uma capacidade apetitiva de possuir um certo objeto, antes que este seja conhecido, é o instinto (como o *Trieb* de acasalamento e o *Trieb* parental dos animais)” (Kant 1798, par. 77). Em *Die Religion*, Kant sublinha o parentesco entre o *Kunsttrieb* dos animais e o *Trieb* do sexo (cf. Kant 1793, p.676).

⁴⁸ Cf. Kant 1793, p.676n; Kant 1797, p.316; Kant 1798, p.599.

⁴⁹ O apetite superior, ligado à consciência da capacidade de modificar objetos ou influenciar outras pessoas pela ação, é o livre arbítrio. Desejo é o apetite superior sem essa consciência.

⁵⁰ Cf. Kant 1787, p.561; Kant 1790, p.318.

⁵¹ Isso vale também para as formas de amor “superiores”, como o amor de benevolência, típico do agir moral decorrente da vontade livre do homem.

⁵² O texto diz “*Lebensreise*”, viagem da vida, um provável erro tipográfico de “*Lebensweise*”, modo de vida, mas que não deixa de apresentar um sentido alternativo interessante.

⁵³ Lacan não está longe da verdade quando observa que há um momento sadiano na teoria kantiana do acontecer humano (cf. Lacan 1963). Ele erra, entretanto, quando afirma que o sadismo é uma interpretação possível da moral kantiana (cf. Loparic 1989).

⁵⁴ Sobre o conflito entre a lei moral e o princípio prazer, cf. Kant 1788, par. 7, Esclarecimento.

⁵⁵ Freud está citando o texto de Schopenhauer intitulado “*Transcendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*”, publicado em *Parerga una Paralipomena* (1851), construído como uma especulação biológica e metafísica, muito longe, portanto, da ciência empírica pura e dura. Thomas Mann, no seu discurso pronunciado por ocasião da atribuição de Prêmio Goethe de literatura a Freud, chamou a atenção para a importância desse texto para Freud (assim como de outros autores, entre eles Novalis, Nietzsche e Kierkegaard). É interessante notar que, ao citar essa obra de Schopenhauer, Freud omite a frase “*Transcendentale Spekulation*” do seu título. Talvez Freud quisesse evitar a acusação de recorrer a um texto violentamente metafísico no momento decisivo em que explicitava o novo sentido do seu conceito central de *Trieb* e a sua nova classificação dos *Triebe*.

⁵⁶ À maneira de Kant, Schopenhauer usa “*Trieb*” como sinônimo do galicismo “*Instinkt*”. As diferenças entre as pulsões e os instintos são indicadas por adjetivos “animal” e “humano” ou “no homem”.

⁵⁷ Cf. SW, II, p.716-17.

⁵⁸ Isso explica, talvez, por que Freud diz que modifica Schopenhauer (1933). Vemos em que sentido: no de hipostasiar, como mais uma força, a negação de todas as forças.

⁵⁹ Em outros textos, Schopenhauer mostra-se menos causalista. A negação da vida, diz ele, não é uma vontade positiva da morte, ela é antes um não querer, a cessação do querer, o desapareço do querer, do incessante *Drang* e *Trieb*, o

nirvana. Esse não querer significa a saída do domínio da causalidade, da efetivação, e mesmo do controle do princípio da razão suficiente. Ao chegar nesse ponto, o indivíduo recupera a liberdade de ser ou de não ser ou, como diz Schopenhauer, torna-se capaz de ver que o nosso mundo tão real, com todos os seus sóis e vias lácteas, não é nada (SW, IV, par. 71).

⁶⁰ Em certos textos, Schopenhauer diz que o instinto é uma atividade inteiramente cega, não dirigida pelas representações nem pelo conhecimento (SW, I, p.175, 224; III, p.361). Em outros, ele se corrige e afirma que os animais têm um conhecimento imediato, isto é, não conceptual (mediato) das circunstâncias em que iniciam suas ações instintivas. Nos animais, o intelecto tem um papel subordinado, a saber, o de especificar o caso de aplicação da regra que governa o instinto (SW, II, p.444). Ele apenas preenche as lacunas nas circunstâncias e determina a hora, o lugar da ação (SW, II, p.449). Essa mesma hesitação existia até há pouco tempo até mesmo entre os biólogos. Só com os estudos etológicos e os da psicologia cognitiva ficou claro que os instintos animais repousam sobre o uso de uma série de recursos cognitivos e que não podem ser explicados, como se pensava antes, meramente pelos estímulos externos e pelo reflexo inato. Cf. Miller, Galanter e Pribram 1970.

⁶¹ Sobre esse assunto, cf. SW, II, p.717; cf. I, p.554-6.

⁶² Sobre como trabalha e o que faz o instinto, cf. II, 1095.

⁶³ Em Nietzsche, o instinto e o corpo servem para criticar a filosofia do controle dos movimentos formulada em termos da filosofia cartesiana da consciência. Nietzsche pensa poder livrar-se da subjetividade cartesiana ao transferir o controle do poder agir sobre o corpo.

⁶⁴ Cf. III, p.697. Sobre esse ponto, cf. ainda II, 1226.

⁶⁵ Pierre Férida, leitor de Heidegger de longa data, não tem nenhuma dificuldade em reconhecer que Freud tentou “transpor a metafísica em metapsicologia” (cf. Férida *et al.* 1998, p.40). Curiosamente, Férida não se pergunta sobre as conseqüências que decorrem do projeto heideggeriano de desconstrução da metafísica para o futuro da metapsicologia.

⁶⁶ Um estudo interessante das críticas, feitas no âmbito anlogo-saxão, do modelo naturalista freudiano da pessoa humana encontra-se em Guntrip 1961.

⁶⁷ Cf. Winnicott 1989, p.242.

⁶⁸ Cf. Winnicott 1988, p.102.

⁶⁹ O ser humano não se define tão somente pelo seu estar vivo. Vários aspectos da clínica das psicoses obrigaram Winnicott a considerar estados de não-vida ou anteriores à vida como constitutivos da natureza humana (1988, p.132). Winnicott falará, ainda, do surgimento do viver a partir do não-viver e do ser que se torna fato tomando o lugar do não-ser (1965, p.191; 1988, p.131). Esse uso do termo “não-ser” é uma evidência particularmente clara do caráter não-metafísico do pensamento de Winnicott.

⁷⁰ Cf. 1989, p.194.

⁷¹ Em geral, os termos “ambiente” e “mundo” poder ser tomados como sinônimos na linguagem de Winnicott. Esse uso sincrético de expressões de origens diferentes, muito comum na obra de Winnicott, produz dificuldades de compreensão. Ele sabe disso. Uma prova é a seguinte observação de Winnicott sobre a diferença entre o *Raum* e o *Welt*, introduzida em Rilke. O *Raum* “é o espaço infinito no qual o indivíduo pode operar sem passar pela experiência arriscada de destruição e sobrevivência do objeto”. O *Welt*, por sua vez, “é o mundo na medida em que, por sobreviver, ele foi objetificado pelo indivíduo” e, por conseguinte, está disponível “para ser usado” (1989, p.240). Aqui, o espaço infinito é pensado como ambiente de operações consideradas do ponto de vista formal ou abstrato e o mundo, como ambiente concreto do viver humano efetivamente experienciado.

⁷² A tendência à integração leva (*carries forward*) o bebê humano para o ambiente (Winnicott 1989, p.242-3).

⁷³ A necessidade de constituir, antes de mais nada, a continuidade do ser e uma certa força do eu é claramente afirmada, por exemplo, em Winnicott 1965, p.52 e 54.

⁷⁴ Um ser humano, diz Winnicott, é uma “amostra temporal” (*time-sample*) da natureza humana (Winnicott 1988, parte IV, cap. 1.)

⁷⁵ Sobre a tendência integrativa, Winnicott 1987, caps. 29 e 34, n. 7. Pelo exposto anteriormente, esse conceito de Winnicott não deve ser aproximado da vontade do poder de Nietzsche.

⁷⁶ Essa frase, tirada de um verso do quarto quarteto de T. S. Eliot, foi usada por Winnicott como título de sua biografia não acabada. Sabemos de vários textos e através do estemunho de Clara Winnicott que Winnicott incluía, conscientemente, a morte nas tarefas da vida. Em suas anotações avulsas,

feitas no final de sua vida, encontra-se a seguinte prece: “Meu Deus, que eu possa estar vivo quando eu morrer” (Winnicott 1989, p.4).

⁷⁷ A tendência integrativa tampouco pode resultar de interação entre instâncias do aparelho psíquico. A teoria da repressão, dos mecanismos de defesa e do jogo das instâncias psíquicas está longe, diz Winnicott, de permitir o tratamento adequado do processo de individuação do ser humano ao longo da história individual e coletiva.

⁷⁸ Cf. Winnicott 1989, p.239.

⁷⁹ Cf. Winnicott 1988, p.144.

⁸⁰ Cf. Winnicott 1989, p.205.

⁸¹ Cf. Winnicott 1989, p.239.

⁸² O primeiro *drive* unitário não é a única raiz de agressividade. A outra raiz é uma ocorrência: a interrupção da continuidade do ser pela intrusão externa que força a reação (Winnicott 1988, p.133). Todas as outras manifestações da agressividade explicam-se também pela combinação dessas duas raízes: a “tendencial” e a “acontecencial”. É o caso, por exemplo, da agressividade do bebê contra a mãe que não sobrevive a seus ataques e provocações (1989, p.245). Os ataques são efetivos e devem ser postos na conta da tendência à integração enquanto *drive* unitário. Mas a não sobrevivência da mãe gera, ainda, uma reação diante da interrupção do processo de integração, em consequência da qual a tarefa de integrar o eu como separado do não-eu não pode ser realizada. Quando a integração do eu por oposição ao não-eu é bem sucedida, ela possibilita, por seu turno, que a criança venha a experienciar em si mesma as raízes de agressividade e que se torne, em virtude dessa nova experiência e da tendência à integração, capaz de sentimento de culpa e tenha condições de se sentir responsável e de emendar, pelo uso criativo dos objetos, os estragos que provocou na mãe-ambiente (1989, p.245-46). O que vale para a agressividade, vale igualmente para as atitudes construtivas: a constituição da capacidade de brincar e de trabalhar não deve ser atribuída tão somente ao primeiro *drive*, mas também ao seus fracassos e êxitos.

⁸³ Contra essa aproximação, pode-se objetar que Winnicott prefere Donne e Eliot, conhecidos como “poetas metafísicos”, enquanto Heidegger reconhece o caráter exemplar de Hölderlin, justamente porque o seu canto não se move mais no domínio aberto pelo pensamento metafísico. Uma resposta completa

a essa objeção não pode ser dada no contexto do presente artigo. A discussão pode ser iniciada observando que a designação de “metafísico” foi dada a Donne (por Dryden e, em seguida, por Johnson) não em razão deste abraçar essa ou aquela metafísica, mas por ele gostar, supostamente, de “exibir” os seus conhecimentos metafísicos. Eliot tentou mostrar que Donne, assim como todos os outros grandes poetas que poderiam ser chamados de metafísicos, entre eles Dante, não exibem a sua erudição mas “transmutam” pensamentos em sentimentos (Eliot 1993, cap. 1 *et passim*). Uma amostra do que se pode aprender de tal “alquimia” encontra-se nas lições sobre o sentido do ser na modernidade européia elaboradas por Heidegger a partir da obra de Rilke, poeta que o próprio Heidegger caracteriza como “metafísico”.

⁸⁴ Com esse termo traduzo a expressão heideggeriana “*seinsgeschichtlich*”.

⁸⁵ A tese de que, segundo o Heidegger de *Ser e tempo*, o mundo cotidiano é um “ambiente de tarefas” foi exposta e defendida em Loparic 1982, p.159-61.

⁸⁶ Esse ponto foi aprofundado em Loparic 1998b.

⁸⁷ Para maiores detalhes sobre o conceito de responsabilidade em Heidegger, cf. Loparic 1998b.

⁸⁸ Como diz o Marquês de Sade, ser um indivíduo infeliz, “jogado sobre esse triste universo contra a sua vontade” Cf. Prefácio de *A filosofia na alcova*, ed. Pauvert, III, p.380.

⁸⁹ O termo “pessoal” não é de Heidegger. Ele é usado aqui para sugerir mais um parentesco entre Heidegger e Winnicott.

⁹⁰ No presente contexto, o termo “angústia” é usado no sentido existencial-ontológico de *Ser e tempo*, e não no sentido usual em psicanálise.

⁹¹ Daí se segue que há modos do existir humano em que ainda não há “pulsões”. Um exemplo concreto (ôntico) de um modo de existir em que o ser humano “ainda não é capaz de aceitar a experiência ou de assimilar eventos pulsionais” é o que caracteriza o período do amadurecimento humano chamado por Winnicott de “primeira mamada teórica”, cf. Winnicott 1988, IV, cap. 1.

⁹² Caberia examinar, à luz do fenômeno de fuga, a tese de Winnicott de que o apego inicial do bebê à mãe e às coisas do seu ambiente é a única garantia da sua saúde.

⁹³ Freud parece ter adivinhado algo dessa astúcia dos humanos. A suposição habitual de que todo ser vivo deve morrer por razões internas talvez decorra, diz ele no início do capítulo VI de *Além do princípio de prazer*, da nossa decisão de buscar nela um consolo. Já que temos que morrer e perder os nossos seres queridos, que isso aconteça por força de uma lei natural inexorável e não devido ao acaso que talvez poderia ser evitado! A necessidade interna da morte pode muito bem ser tão somente mais uma ilusão que nós mesmos criamos para, como diz Schiller, “podermos suportar o peso do existir [*die Schwere des Daseins*]”. Essas são considerações notáveis que revelam a profunda luta interna, em Freud, entre o seu naturalismo científico oficial e o seu humanismo de porta de fundos, jamais abandonado. Winnicott, apoiado em resultados da própria psicanálise, não precisará mais da cobertura “ideológica” do cientificismo.

⁹⁴ Para uma posição que nega qualquer papel das relações ao mundo na etiologia dos distúrbios psíquicos, cf. Stein 1998. A leitura de Heidegger oferecida por Stein é decisivamente determinada pela teoria lacaniana do objeto de desejo como operador constitutivo do acesso ao mundo real e das relações de objeto. É possível que Stein se apoie também em Tugendhat que nega, opondo-se a Heidegger, que o humor possa revelar outra coisa do que o êxito ou o fracasso do nosso querer ou desejar, cf. Tugendhat 1979, p.208.

⁹⁵ Não é possível tratar, no quadro do presente trabalho, da preocupação com o poder morar. Algumas indicações encontram-se em Loparic 1995a. A partir dos conceitos existenciais-ontológicos de cuidado e de ser-para-a-morte, caberia, sem dúvida, reconsiderar também as importantes observações freudianas sobre o desamparo constitutivo do ser humano.

⁹⁶ Uma tentativa de desconstrução do conceito freudiano de *Trieb* encontra-se em Heidegger 1994, p.217-219.

⁹⁷ Todas as citações remetem a Heidegger 1954, p.91-97.

⁹⁸ Nesse ponto, Heidegger dirigirá duas críticas a Nietzsche. A primeira diz respeito ao fato de ele ter pensado poder se livrar da subjetividade cartesiana transferindo o controle do agir da razão para o corpo, isto é, o instinto. A subjetividade cartesiana é a primeira formulação de um sistema de controle moderno de tudo que existe e, por isso, o instinto nietzschiano deve ser visto como apenas uma derivação a partir deste ponto de partida. A segunda refere-se a Nietzsche subestimar o poder da razão de gerar automatismos que possam

competir ou até mesmo superar, pela sua generalidade, os dos instintos. Esse engano decorre do fato de Nietzsche não ter atentado para a natureza computacional da razão.

⁹⁹ O neologismo “constanteável” foi cunhado tendo em vista o verbo *beständigen*, tornar constante, “constantear”, que Heidegger usa para caracterizar o modo como são presentificados os entes na época da técnica.

¹⁰⁰ Winnicott vai dizer que, para os seus propósitos, não interessa fazer a distinção entre os tipos de demanda instintual, entre o instinto no animal e no homem, nem entrar na discussão sobre a classificação dos instintos e nem mesmo decidir se há um, dois ou talvez uma multiplicidade de instintos. Todas essas perguntas, consideradas importantes na psicanálise freudiana, cedem o lugar, no paradigma winnicottiano, à problemática da elaboração imaginativa das funções corpóreas.

¹⁰¹ Sobre o paralelo entre Winnicott e Heidegger, no que diz respeito a ética, cf. Loparic 1998b.

¹⁰² Essa tese foi exposta em Loparic 1996a e 1997.

¹⁰³ Sabemos da ambigüidade de Freud sobre esse ponto. Cf., por exemplo, *Esboço de psicanálise* (1938), em que Freud, já no fim da vida, admite uma química das neuroses. Lacan brindou a psicanálise com o “cálculo do sujeito”. Nesse contexto, a defesa tradicional contra a técnica que consiste na afirmação do humanismo contra a razão meramente instrumental não pode mais ser considerada suficiente. De acordo com Heidegger, a razão (racionalização) prática é tão objetificante quanto a instrumental. Ou como diz Nietzsche, moralizar é também, e sobretudo, automatizar, ainda que de uma maneira “decadente”. O destino catastrófico de vários projetos de “moralização” educacional ou política da vida humana, tanto individual como coletiva, realizados ao longo da história do Ocidente, são a prova disso.

¹⁰⁴ Cf. Winnicott 1988, parte II.

¹⁰⁵ Cf. Heidegger 1987, p.184. Sobre a questão da linguagem em Heidegger, cf. Loparic 1999.

REFERÊNCIAS

BINSWANGER, Ludwig. 1970: *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*. Paris, Gallimard.

CATAFESTA, Ivonise F. da M. (org.) 1997: *A clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a Universidade*. São Paulo, Instituto de Psicologia da USP.

ELIOT, T. S. 1993: *The Varieties of Metaphysical Poetry*. New York, Harcourt Brace & Co.

FÉDIDA, Pierre e LACOSTE, Patrick. 1998: “Psicologia/ Metapsicologia. A função dos pontos de vista”, *Revista latino-americana de psicopatologia fundamental*, v. 1, n. 2, p.23-58.

FREUD, Sigmund. 1914: *Contribuições à história do movimento psicanalítico*.

FREUD, Sigmund. 1915: *O inconsciente*.

FREUD, Sigmund. 1915: *Pulsões e seus destinos*.

FREUD, Sigmund. 1916/17: *Lições introdutórias à psicanálise*.

FREUD, Sigmund. 1917: *Uma dificuldade da psicanálise*.

FREUD, Sigmund. 1920: *Além do princípio de prazer*.

FREUD, Sigmund. 1930: *O mal-estar na cultura*.

FREUD, Sigmund. 1933: *Nova série de lições introdutórias à psicanálise*.

FREUD, Sigmund. 1937: *Análise terminável e interminável*.

FREUD, Sigmund. 1953: *Abriss der Psychoanalyse*. Frankfurt a/M, Fischer.

FREUD, Sigmund. 1960: *Gesammelte Werke* (GW). Frankfurt a/M, Fischer.

FREUD, Sigmund. 1975: *Studienausgabe* (SA). 10 v., com suplemento (EB). Frankfurt a/M, Fischer.

GUNTRIP, Harry. 1961: *Personality Structure and Human Interaction*. London, The Hogarth Press.

HANNS, Luís A. 1996: *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro, Imago.

HEIDEGGER, Martin. 1927: *Sein und Zeit*. Tradução brasileira: *Ser e tempo*, 2 v. Rio de Janeiro: Vozes.

HEIDEGGER, Martin. 1961: “A tese de Kant sobre o ser”, in Heidegger 1979, p. 235-54.

HEIDEGGER, Martin. 1964/1928/: “Aus der letzten Marburger Vorlesung”, In: *Wegmarken*, GA, v. 9, p. 79-101. Tradução brasileira: “A determinação do ser do ente segundo Leibniz”, In: Heidegger 1979, p.215-29).

HEIDEGGER, Martin. 1954: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske.

HEIDEGGER, Martin. 1961: *Nietzsche*, 2 v. Pfullingen, Neske.

HEIDEGGER, Martin. 1976: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt a/M, Klostermann (*Gesamtausgabe*, GA, v. 9).

HEIDEGGER, Martin. 1971: *A determinação do ser do ente segundo Leibniz*, S. Paulo: Duas Cidades.

HEIDEGGER, Martin. 1979: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, Abril.

HEIDEGGER, Martin. 2001: *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, Vozes.

HERTZ, Heinrich. 1984 [1894]: *Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*. Vaduz, Sändig Reprint.

HESSE, Mary. 1965: *Forces and Fields*. Totowa, N. J., Littlefield, Adams.

HISGAIL, Fani (orga.) 1989: *14 conferências sobre Jacques Lacan*. S. Paulo, Escuta.

KANT, Immanuel. 1786: *Der mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*.

KANT, Immanuel. 1787: *Kritik der reinen Vernunft* (B). 1. ed. (A) 1781.

KANT, Immanuel. 1788: *Kritik der praktischen Vernunft*.

KANT, Immanuel. 1790: *Kritik der Urteilskraft*.

KANT, Immanuel. 1793: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

KANT, Immanuel. 1797: *Die Metaphysik der Sitten*.

KANT, Immanuel. 1798: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

LACAN, Jacques. 1963: “Kant avec Sade”, in Lacan 1966, p.765-90.

LACAN, Jacques. 1966: *Écrits*. Paris, Seuil.

LEIBNIZ, Gottfried W. 1765: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (*Gesammelte philosophische Werke*, ed. Gerhardt, v. 5).

LOPARIC, Zeljko. 1982: “A fenomenologia do agir em *Ser e tempo*”, *Manuscrito*, v. 6, n. 1, p. 149-80.

LOPARIC, Zeljko. 1990: *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, Papirus.

LOPARIC, Zeljko. 1985: “Resistências à psicanálise”, *Cadernos de história e filosofia da ciência*, n. 8 (1985), p.29-49.

LOPARIC, Zeljko. 1989: “Lacan e a ética do desejo perverso”, in Hisgail (org.) 1989, p.29-52.

LOPARIC, Zeljko. 1995: “Winnicott e Heidegger: afinidades”, *Boletim de Novidades*, janeiro de 1995, p.53-60. São Paulo, Escuta.

LOPARIC, Zeljko. 1996a: “Winnicott: uma psicanálise não-edipiana”, *Percurso*, ano 9, n. 17, p.41-7.

LOPARIC, Zeljko. 1997a: “Winnicott e M. Klein: um conflito de paradigmas”, in Catafesta (org.) 1997, p.43-60.

LOPARIC, Zeljko. 1997b: “A máquina no homem”, *Psicanálise e universidade*, n. 7, p.97-113.

LOPARIC, Zeljko. 1998a: “Psicanálise: uma leitura heideggeriana”, *Veritas*, v. 43, n. 1, p.25-41.

LOPARIC, Zeljko. 1998b: “Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger”, in Loparic 2003, cap. 2.

LOPARIC, Zeljko. 1999: “É dizível o inconsciente?”, *Natureza humana*, v. 1, n. 2, p.323-85.

LOPARIC, Zeljko. 2003: *Sobre a resposabilidade*. Porto Alegre, EDIPUCRS.

MACHADO, Jorge (org.) 1999: *Filosofia e psicanálise. Um diálogo*. Porto Alegre, EDIPUCRS.

MANN, Thomas 1936: “Freud und die Zukunft”, in Freud 1953, p.193-222.

MILLER, George A., GALANTER, Eugene e PRIBRAM, Karl H. 1970: *Plans and the Structure of Behavior*. Austin, Holt, Rinehard and Winston.

NIETZSCHE, Friedrich. 1960: *Werke*, ed. Schlechta, 3 v. München, C. Hanser.

SCHILLER, Friedrich. 1987: *Sämtliche Werke* (SW), 5 v. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHOPENHAUER, Arthur. 1851: “Transcendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen”, *Parerga una Paralipomena*, in SW, IV, p.243-72.

SCHOPENHAUER, Arthur. 1986: *Sämtliche Werke* (SW), 5 v. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

STEIN, Ernildo. 1998: “Regime de construção de objetos e desconstrução da relação de objeto”, *Veritas*, v. 43, n. 1, p.109-133.

TUGENDHAT, Ernst. 1979: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

Winnicott, Donald W. 1965: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London, The Hogarth Press.

Winnicott, Donald W. 1988: *Human Nature*. London, Free Association Books.

Winnicott, Donald W. 1989: *Psycho-Analytic Explorations*. London, Karnak Books.

NOTAS SOBRE HEDONISMO, FILOSOFIA E PSICANÁLISE

NOTES ON HEDONISM, PHILOSOPHY AND PSYCHOANALYSIS

Sergio Augusto Franco Fernandes

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

sergioaffernandes@gmail.com

RESUMO: Com o intuito de desfazer um velho equívoco, visto que algumas leituras ainda reiteram a idéia de que a psicanálise apresenta-se como um discurso “liberador”, colocamos à tona um antigo problema que diz respeito à relação entre a noção de hedonismo e o pensamento de Freud. Analisaremos, de forma breve, as teorias platônica e aristotélica sobre o prazer, haja vista que, por muito tempo, antes do advento da psicanálise, estas predominaram no cenário filosófico ocidental. Nossa pretensão é apenas mostrar que a teoria freudiana não se assemelha aos padrões de uma teoria hedonista tradicional, ou seja, o hedonismo, para a psicanálise, corresponde a um mito filosófico do qual Freud se afastou de maneira extrema.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Freud; Hedonismo; Psicanálise.

ABSTRACT: In order to dispel an old misconception, as some readings still reiterate the idea that psychoanalysis presents itself as a discourse “liberator”, put forth an old problem that concerns the relationship between the notion

of hedonism and Freud's thinking. We will review, briefly, the platonic and aristotelian theories about pleasure, considering that, long before the advent of psychoanalysis, they predominated in western philosophical scene. Our intention is only to show that freudian theory does not resemble the pattern of a traditional hedonistic theory, ie, hedonism, for psychoanalysis, corresponds to a philosophical myth which Freud departed in an extreme way.

KEY-WORDS: Freud; Hedonism; Philosophy; Psychoanalysis.

Apresentaremos um velho problema que diz respeito a uma relação que, comumente, se estabelece entre a noção de hedonismo (*hedoné*) e o pensamento de Freud, e que resulta, na maioria das vezes, num enorme equívoco. Na verdade, o que pretendemos mostrar é muito simples: que a teoria freudiana não corresponde aos moldes de uma teoria hedonista tradicional. Vale lembrar que houve uma época em que muitos pensavam que a psicanálise era um discurso “liberador”, que havia chegado para desenterrar o desejo e permitir a sua realização. Certamente, a maioria dessas questões repousa sobre um mal entendido fundamental, que tentaremos, na medida do possível, esclarecer. Para tanto, partiremos de uma breve análise das correntes cirenaica e epicurista, observando, logo em seguida, as duas teorias sobre o prazer que, antes de Freud, “reinaram” no Ocidente, a saber, a platônica — principalmente — e a aristotélica. Buscaremos, primeiramente com Herbert Marcuse, na sua crítica ao hedonismo¹, uma distinção importante entre as duas correntes citadas, sendo, portanto, bastante profícuo iniciarmos por esse aspecto.

DO PONTO DE VISTA DOS CIRENAICOS²

O interesse dos cirenaicos pelo hedonismo era predominantemente moral, visto que colocavam o critério da verdade na sensação e o do bem, no prazer. O homem teria como fim o prazer, não sendo a felicidade mais do que um sistema que abarcaria os prazeres passados, presentes e futuros. Nessa perspectiva, os impulsos e carências do

indivíduo estariam vinculados à sua satisfação em relação ao sentimento de prazer, sendo que, para a felicidade se constituir, os prazeres teriam que ser freqüentes, ou seja, a felicidade deveria se constituir por meio desses prazeres, da maneira mais freqüente possível. Marcuse se refere a Diógenes Laércio, quando este diz que o prazer individual é desejável por si mesmo, sendo que, em contrapartida, a felicidade só é desejável em função das sensações individuais de prazer. Nesse sentido, só o prazer importaria, visto que ele se mostra como única felicidade dada ao indivíduo. Notemos, portanto, que o prazer é tido como sinônimo de felicidade.

Marcuse aponta para o protesto materialista dos cirenaicos contra a interiorização, quando estes afirmam que os prazeres físicos são bem melhores que os prazeres da alma e que as dores físicas são piores que as dores da alma. Nota-se, então, que esse hedonismo não estabelece diferenças entre os prazeres individuais, nem entre os indivíduos que desses prazeres desfrutam. Esses indivíduos deveriam satisfazer-se tais como são, tornando o mundo objeto de fruição imediata, remetendo a felicidade a essa entrega. De acordo com Marcuse³, a fruição e a verdade, juntamente com a felicidade e as relações essenciais entre os indivíduos, deveriam ser consideradas elementos inconciliáveis. O hedonismo reivindicaria, portanto, a felicidade para todas as pessoas, de forma igualitária. Entretanto, diz o autor o seguinte:

Não há nenhuma harmonia entre o interesse geral e o interesse particular, entre a razão e a felicidade;

quando o indivíduo acredita ter encontrado a conciliação entre ambos os interesses, é vítima de uma ilusão necessária e salutar: a razão ludibria os indivíduos. O verdadeiro interesse (da universalização) reifica-se em face dos indivíduos e transforma-se num poder que os domina. Com a idéia de felicidade, o hedonismo quer conservar o desenvolvimento e a satisfação do indivíduo como fim dentro de uma realidade anárquica e miserável.⁴

Contudo, o protesto contra a universalidade e os sacrifícios a ela oferecidos leva os indivíduos ao isolamento e à oposição entre eles mesmos. Para o hedonismo, a felicidade deve permanecer como algo eminentemente subjetivo, ou seja, deve-se afirmar como verdadeiro o interesse particular do indivíduo, justificado contra toda e qualquer universalidade. Este seria, segundo Marcuse, o limite do hedonismo, onde o conceito de felicidade somente poderia ser obtido na medida em que se abstrai a universalidade. Nesse sentido, o conceito de objetividade concreta da felicidade não se justificaria para o hedonismo: “O hedonismo aceita as necessidades e interesses dos indivíduos como algo simplesmente dado e valioso em si.”⁵ Sendo assim, não seria equivocado concluir que esse tipo de hedonismo mostra-se incapaz de poder aplicar a categoria da verdade à de felicidade.

DO PONTO DE VISTA DOS EPICURISTAS⁶

O epicurismo sustenta que o prazer é o bem supremo, desde que se leve em conta um certo tipo de prazer enquanto

“verdadeiro”, superior a todos os outros. Os epicuristas não decidem por qualquer prazer; chegando mesmo a recusar determinadas “modalidades” de prazer, na medida em que destas pode resultar um excesso de coisas desagradáveis, isto é, se há necessidades e desejos cuja satisfação pode ter como conseqüência a dor, o melhor seria, então, evitá-los. No que diz respeito às dores, seria mais sensato aos epicuristas preferir as mesmas do que as coisas agradáveis, na medida em que, suportando essas dores, o resultado pode vir a ser um prazer maior. Diz Epicuro:

Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo.⁷

A razão, assim, torna-se juiz do prazer, podendo também ser considerada como o próprio prazer supremo, ao permitir avaliar entre o valor de um prazer momentâneo e um desprazer posterior. A razão permitiria, então, uma fruição moderada, com o intuito de manter uma saúde equilibrada e permanente. Para Marcuse, as diferenças na avaliação do prazer se realizariam com o fim de se obter uma maior segurança e durabilidade possível do prazer: “É um hedonismo negativo: seu princípio consiste antes em evitar o desprazer que em desejar o prazer.”⁸ Há de se notar, mais adiante, uma semelhança entre essa definição de “hedonismo negativo”

e o princípio que, de acordo com Freud, rege o nosso aparelho psíquico.

A crítica de Marcuse instala-se a partir do seguinte: se o prazer deve ser medido pela verdade, a verdade deve, então, ser tida como uma forma de prazer socialmente aceita, cujo objetivo deveria ser a tranqüilidade da alma, aquela buscada pelos sábios. Essa idéia, de acordo com o autor, é uma idéia em que, tanto o conceito de prazer quanto o conceito de sábio acabam por perder o sentido. Vamos tentar entender. No epicurismo, a razão se converte em prazer ou o prazer se torna racional, nascendo, então, o ideal do sábio, aquele cuja razão e cujo prazer não consegue ir muito longe, haja vista que podem sempre chocar-se com conhecimentos, que acabariam por suprimir a fruição da felicidade. Sua razão seria, desde então, muito limitada, na medida em que apenas se ocuparia com o cálculo dos riscos e com a técnica espiritual, que consistiria em extrair de tudo o melhor. O prazer, então, seria despedaçado, visto que a relação cuidadosa entre o indivíduo, os homens e as coisas negar-se-ia a aceitar o domínio destes homens sobre o indivíduo, justamente onde tal dominação poderia trazer felicidade, isto é, no entregar-se ao deleite. A felicidade se encontraria, pois, de forma inversa a da existência, como alguma coisa que foge à autonomia do indivíduo, que não pode ser conquistada nem tampouco controlada pela razão. Para Marcuse, não se pode chamar felicidade ao que se encontra ao alcance da razão, nem ao que a alma vivencia. A fruição da felicidade consistiria, justamente, na exterioridade da sensibilidade e, não, na “interioridade” da razão:

É justamente em virtude dessa receptividade, dessa entrega declarada da sensibilidade aos objetos (homens e coisas), que a sensibilidade pode tornar-se fonte da felicidade, pois nela, de maneira totalmente imediata, o isolamento do indivíduo é superado, e ele pode apreender os objetos sem que a mediação essencial deles pelo processo da vida social e, portanto, seu lado infeliz, seja constitutivo da fruição. No processo do conhecimento, na razão, ocorre precisamente o contrário.⁹

Com a razão, a espontaneidade do indivíduo termina por chocar-se contra o objeto, como que contra uma coisa estranha, tendo que superar tal estranheza para apreender o objeto na sua particularidade. Se o método da razão consiste em proporcionar clareza acerca da origem e fundamento das coisas, a própria razão, introduzida no campo do conhecimento conceitual, faz com que o termo “prazer” apareça como falso, ao menos nessa perspectiva.

DO CONCEITO DE *HEDONÉ*

De acordo com F. E. Peters¹⁰, as primeiras discussões acerca da possibilidade do prazer vir a constituir a finalidade última da vida do homem, tiveram seu lugar provavelmente no clima essencialmente ético e subjetivista da geração de Sócrates e dos sofistas. É por isso que ele acha que devemos recorrer também às reconstruções fora dos diálogos socrático-platônicos (as correntes cirenaica e epicurista, como vimos), visto que estes nos apresentam sempre um lado “tendencioso”,

lado este que será sempre condizente a uma crítica do prazer enquanto força regente, desmedida, desenfreada.

Ainda segundo Peters¹¹, uma teoria apresentada pelo médico grego Alcméon de Crotona diz que a saúde consiste num estado de equilíbrio dos elementos do corpo. Tal teoria lhe chamou a atenção por apresentar inúmeras implicações filosóficas, principalmente na sua adaptação, para explicar a origem e a natureza do prazer. Conforme esse ponto de vista, a privação de um dos elementos vitais do corpo conduziria a um desequilíbrio, sendo que o conseqüente e penoso sentido de necessidade é que viria a criar o desejo (ou o impulso) para uma “plenitude” complementar. Sendo assim, seria esta última correção do natural equilíbrio do corpo que se responsabilizaria pelo prazer.

Não é difícil perceber que as correntes hedonistas foram influenciadas pelas primeiras teorias sobre o prazer, uma de origem platônica e, outra, de origem aristotélica, que acabaram marcando as definições posteriores – o cirenaísmo e o epicurismo, por exemplo. Ressaltamos que, anteriormente a Freud, o mundo ocidental conviveu com essas duas grandes teorias, sendo que a de origem platônica apresenta mais semelhanças com a freudiana, como será visto.

DO PRAZER EM PLATÃO

Para o hedonismo clássico — refiro-me aquele que se encontra presente nas críticas socrático-platônicas — o prazer se coloca na posição de princípio e fim de uma vida feliz. Sendo assim, o hedonista vai estar sempre na posição

do insaciado, daquele que busca o prazer a qualquer custo. Vamos prestar atenção ao que Platão tem a dizer. No diálogo *Philèbe*¹², ele alarga os horizontes do prazer, ao tentar integrá-lo à vida boa. A posição puramente hedonística é rejeitada, do mesmo modo que uma espécie de anti-hedonismo radical, que nega a existência do prazer. Nessa perspectiva, a teoria de Platão¹³ mostra-se moderada, onde a vida boa apresenta-se como sendo a vida “misturada”, uma vida que contém tanto o agradável quanto o intelectual.

Nesse sentido, prazer e dor são tidos como sensações simultâneas (vale lembrar que nos diálogos platônicos a dor é correlata ao desprazer), que podem ser verdadeiras ou falsas, sendo o que são sem nenhum acréscimo de qualidade. O critério adotado por Platão para julgar as sensações de prazer das diversas classes de homens é eminentemente subjetivo. Tanto no livro IX, da *República*¹⁴, quanto no *Philèbe*, o modo pelo qual Platão trata o problema do prazer reduz-se à questão de saber se todas as sensações de prazer teriam, como tais, o mesmo valor ou se existiria qualquer coisa como prazeres falsos e prazeres verdadeiros e o que os distinguiria uns dos outros. Segundo Werner Jaeger, o principal argumento de Platão, nessa perspectiva, apóia-se no seguinte:

(...) a maioria das nossas ditas sensações de prazer são apenas a sensação de nos vermos livres de algo desagradável, isto é, uma coisa puramente negativa. Se atentarmos bem, veremos que as ‘maiores’ sensações de prazer por nós experimentadas, emanam desta fonte negativa, quer dizer, nascem do alívio gerado, ao desaparecer a angústia causadora de um estado

ou de uma situação que provocava dor ou desassossego. Este fenômeno, em que se sente como algo positivamente agradável o alívio situado num lugar intermédio entre o prazer e a dor, Platão compara à ilusão dos sentidos por nós sofrida, quando, ao subirmos uma montanha, no meio do caminho temos a sensação de já nos encontrarmos no cume.¹⁵

O corpo, então, aparece enquanto fonte, tanto dos prazeres como das dores. Retornando ao diálogo *Philèbe*, Sócrates vai contradizer o personagem Filebo ao afirmar que a ausência de dor é diferente do sentimento de prazer: “O que eles dizem, é que tudo o que Filebo e seus adeptos denominam prazer consiste apenas em escapar das dores.”¹⁶ Segundo Sócrates, a maioria das pessoas têm uma concepção falsa do prazer, já que prazer e ausência de sofrimento são de naturezas diferentes. Do ponto de vista freudiano, o prazer aproxima-se bastante da noção de uma calma, de uma tranqüilidade, ou seja, algo que segue nessa direção, aproximando-se, de alguma forma, à noção platônica. De acordo com Monzani, o prazer não pode ser definido como ausência de desprazer: “Ele só é ou só aparece no ato mesmo de desaparecimento do desprazer.”¹⁷

Lembra-nos Marcuse que a crítica platônica ao hedonismo é a primeira a elaborar os conceitos de prazer verdadeiro e prazer falso, sendo a verdade e a falsidade categorias que devem ser aplicadas a cada prazer individual. A referida crítica, que ressalta a conexão essencial entre prazer e desprazer, diz o seguinte: junto com cada prazer está dado o desprazer, visto que o prazer é tido como realização e superação de alguma coisa que falta, sendo que esse algo

que falta vai sempre ser sentido de forma dolorosa, pois que o prazer vai sempre conter o seu contrário. Portanto, o prazer não pode ser tido como o que é “bom”, nem tampouco a “felicidade”, pois ambos contêm seu próprio contrário, a menos que seja possível encontrar um prazer sem mistura, separado do desprazer. E mesmo que existisse esse prazer puro, verdadeiro, ele somente poderia ser encontrado nas coisas mais distantes da vida social:

A receptividade do abandono sincero ao objeto da fruição (que Platão considera como pré-requisito do prazer) só existe na completa exterioridade, na qual silenciam todas as relações essenciais entre os homens. A felicidade encontra-se, assim, situada no pólo oposto da interiorização e da interioridade.¹⁸

Essa relação que se estabelece entre prazer e felicidade (do ponto de vista platônico) acaba por converter o prazer num problema moral, visto que o prazer passa a se submeter às exigências da sociedade, entrando no domínio do dever, dever esse para consigo mesmo e para com os outros. Note-se que é dessa vinculação entre prazer e felicidade que Platão estabelece o seu conceito de “comunidade”. Nesse sentido, a verdade do interesse particular e de sua satisfação é determinada pela verdade do interesse geral. Sendo assim, conclui Marcuse: “A moral é a expressão do antagonismo entre o interesse particular e o geral. É o código daquelas reivindicações que têm importância vital para a autoconservação da coletividade.”¹⁹

Paradoxalmente, Sócrates, no diálogo *Philèbe*, ao afirmar que todos os prazeres são falsos, logo em seguida fala de

prazeres verdadeiros, que seriam os prazeres puros. Discorre, então, acerca dos prazeres isentos de toda dor ou cessação de dor, lugar cuja privação não deveria ser sensível nem dolorosa. Fala das linhas geométricas, dos sons “doces e claros”, das belas cores, das belas formas e da maioria dos odores. Em relação às figuras geométricas, diz o seguinte: “(...) são sempre belas naturalmente e por si mesmas e nos proporcionam prazeres específicos, que nada têm de comum com o prazer provocado pelo ato de coçar.”²⁰ Estes seriam, então, os prazeres que não são associados a nenhum sofrimento. Sócrates acrescenta a estes os prazeres do conhecimento, isentos de dor e pouco acessíveis à maioria dos homens.

Tentemos compreender. Platão dividia os prazeres em puros e impuros (verdadeiros e falsos). Os prazeres puros (verdadeiros) seriam aqueles perfeitos no seu gênero (vista, audição, odor), que se mostram bons e benéficos para o indivíduo. No *Philèbe*, Platão os acolhe como partes integrantes da vida feliz; já os prazeres impuros (falsos), seriam aqueles que se mostram sujeitos ao excesso, à falta de limites, ao descontrole, sendo obtidos através das satisfações gustativa ou sexual. Seu modelo, de acordo com Monzani²¹, é o alimentar, digestivo, com base no modelo vazio/repleção. A diferença entre esse modelo platônico e o modelo freudiano, cujo contraste nos interessa, seria a seguinte: primeiramente, Freud não distingue, como o faz Platão, dois tipos de prazer — verdadeiro e falso — visto que todos, para ele, existem na forma do movimento. Em segundo lugar, a diferença mostra-se ainda mais notável, na medida em que há uma inversão do modelo: Platão = vazio/repleção; Freud = repleção/vazio, ou seja, em termos platônicos, o prazer é sentido na

medida em que preenchemos esse vazio (modelo digestivo) e, no sentido freudiano, o prazer é sentido na medida em que o pleno (estímulos/tensões) é esvaziado, sendo esse esvaziamento/descarga sentido como prazer.

DO PRAZER EM ARISTÓTELES

No que diz respeito ao modelo aristotélico, a diferença parece ser total, haja vista que, para Aristóteles (Livros VII e X de *Ética a Nicômaco*)²², o prazer é o sinal, o efeito simultâneo que se produz quando a ousia — entenda-se substância — atinge o seu acabamento, ao realizar e explicitar a sua essência. O prazer teria, pois, um estatuto de plena positividade, visto que indicaria a total realização da ousia, isto é, a felicidade, que, do ponto de vista aristotélico²³, apresenta-se como um fim em si mesma. Numa crítica ao texto platônico (mais especificamente ao modelo vazio/repleção), Aristóteles ironiza:

Dizem, também, que a dor é a ausência daquilo que é conforme a natureza, e que o prazer é o preenchimento dessa falta. Mas tais sensações são corporais. Se, pois, o prazer é o preenchimento daquilo que está de acordo com a natureza, o que sente prazer será aquilo em que ocorre o preenchimento da falta, a saber, o corpo. Mas não se acredita que seja assim; portanto, o preenchimento não é prazer, embora possamos sentir prazer quando ele ocorre, assim como sentiríamos dor ao sermos operados.²⁴

Para Aristóteles, essa doutrina baseia-se nas dores e prazeres associados à nutrição, além do fato de que as pessoas que,

previamente, sentem falta de alimentos e sofrem com isto, sentem prazer ao ser preenchida essa falta. Acontece que, para o estagirita, isso não ocorre com todos os prazeres, a exemplo dos prazeres do conhecimento, do olfato, dos sons, das sensações visuais, das recordações e esperanças, que não pressupõem dor. Não haveria, nesse caso, nenhuma falta a preencher.

Na verdade, prazer e dor, para Aristóteles, enquanto conceitos opostos e polarizantes, aparecem como sendo o móvel de todo vício e de toda virtude. Do ponto de vista aristotélico, a dimensão “virtude” do desejo antecipa a dimensão “real” da ação humana, sendo a perseguição ou a fuga de algo que irá constituir tanto o prazer quanto a dor. Diz Eduardo Bittar: “O prazer experimentado na fruição de algo conduz o sujeito agente à busca reiterada deste mesmo algo, visto ser o prazer algo naturalmente desejado pelo homem.”²⁵ Já a dor, ao contrário, estaria a afastar o homem da experiência que lhe causa tal sensação. Nesse sentido, o prazer, enquanto fator de atração e a dor, enquanto fator de repulsão, conduziria o homem à escolha de meios e fins que o fizessem usufruir mais do que possa ser prazeroso e distanciar-se ao máximo do que lhe possa ser doloroso. Seria, pois, por meio desse processo de discernimento que Aristóteles definiria a natureza da escolha e, conseqüentemente, o que é virtuoso e o que não é.

DO PRAZER EM FREUD E SEU MECANISMO PSÍQUICO

Do ponto de vista freudiano, sabemos que o conceito de prazer, apesar de estar vinculado a um mecanismo bastante complexo, praticamente não sofreu modificações

no seu percurso. Certamente, o que constituiu problema para Freud e continua constituindo para os estudiosos do tema, produzindo diferentes articulações e, conseqüentemente, diferentes interpretações, não é o conceito de prazer em si, mas, sim, a sua vinculação com outras referências teóricas. Todavia, o conceito de prazer ao qual nos referimos deve ser pensado a partir da seguinte citação:

Podemos apenas nos atrever a asseverar o seguinte: que o prazer liga-se de algum modo com a redução, a diminuição ou a extinção das cargas de estímulos que trabalham no interior do aparelho mental, e que, de maneira semelhante, o desprazer está em conexão com o aumento dessas cargas.²⁶

Nesse sentido, podemos afirmar que o aparelho psíquico se encontra regulado de forma a evitar o desprazer (acúmulo de excitações) e ir ao encontro do prazer (a descarga da excitação). Teria sido, pois, por isso, que Freud denominou, inicialmente, o princípio regulador do aparelho psíquico de “princípio de desprazer-prazer” e, somente mais tarde, de “princípio de prazer”. Freud atribui, então, uma dimensão dita “econômica” a esses processos relativos ao prazer, visto que a questão que se impõe é a de saber o que acontece com as quantidades de energia que circulam pelo aparelho psíquico.

No sentido de uma dimensão econômica, podemos dizer que o aparelho psíquico serve ao propósito de dominar e eliminar as cargas de estímulos e o acúmulo de tensão, provenientes de dentro e de fora, que incidem sobre ele. Para Freud, ao contrário do que pensava a maioria dos filósofos da sua época, a consciência não

era tida como atributo fundamental dos processos psíquicos; ela seria apenas uma das funções desses processos, encarregando-se de perceber as excitações que chegam do mundo externo e do mundo interno (sendo as do mundo interno as sensações de prazer e desprazer). Vale lembrar que, na concepção freudiana, o desprazer não significa necessariamente dor, como nos fazem pensar os textos platônicos, onde a dor é sempre correlata ao desprazer. A dor é um fenômeno bastante conhecido, porém, na teoria freudiana ela possui uma especificidade conceitual que a faz existir num universo bastante preciso, diferenciado do universo do desprazer.

A dor (Schmerz) aparece como sendo um dos primeiros dados da conceitualização freudiana, estando presente desde o Projeto de psicologia (1895). No item 6 da primeira parte do Projeto²⁷, a dor é definida como irrupção de grandes quantidades²⁸ de energia no sistema psíquico. Pensando num aparelho psíquico uniformemente orientado para a diminuição das tensões, a irrupção dessas quantidades estaria na origem do par desprazer/dor. O problema, então, parece ser a obscura fonte dessas quantidades.

Tal problemática é demarcada no próprio Projeto, no capítulo 12, da parte I, intitulado “A Experiência da Dor”²⁹, onde Freud faz, pela primeira vez, uma distinção entre dor e desprazer. A dor, de acordo com o autor, pode produzir no sistema psíquico um grande aumento de nível de estímulos, que é sentido como desprazer pelo sistema perceptivo, além de uma propensão à descarga e uma facilitação entre a propensão à descarga e uma imagem mnêmica (uma lembrança) do objeto que provoca a dor. A dor, então, nessa perspectiva, possui uma “qualidade” especial, que a faz se destacar ao lado do desprazer.

Concluindo

Monzani³⁰ nos faz notar que, sob certas circunstâncias, há uma convergência entre Platão e Aristóteles, no que concerne à questão do prazer. Platão, mesmo operando uma clivagem nos prazeres sensíveis, não os condena no todo. Haveria um conjunto sólido de prazeres sensíveis que, além de escaparem da condenação, possuiriam, em si mesmos, um estatuto de total positividade, ou seja, embora em Aristóteles o campo dos prazeres sensíveis seja maior do que em Platão, trata-se de uma diferença de grau e não, de natureza, sendo o prazer sensível, para ambos, um componente essencial e indispensável para se atingir a *eudaimonia*, isto é, a vida feliz.

Deve-se ressaltar, haja vista que estamos de acordo com Monzani³¹, o que ele chama de “concepção positiva” e “concepção negativa” do prazer. A concepção positiva seria aquela que valoriza o prazer como signo de vida, de realização, de acabamento do ser enquanto tal; a negativa, seria aquela que possui as características contrárias. Essa ressalva serve para lembrar que as teorias anteriores sobre o prazer deixaram, na sua maioria, indícios que nos fazem pensar um possível estado de ausência de dor como algo em si mesmo positivo, como foi o caso da ataraxia³², entre os gregos antigos. Notemos que, em Freud, essa possibilidade, no que diz respeito aos princípios, é desconsiderada, na medida em que o aparelho psíquico “(...) não age com a finalidade de produzir um estado positivo de bem-estar, mas sim no sentido de atingir a inexcitabilidade, o grau zero de excitação, o nada.”³³

Sendo assim, os homens, ao buscarem a vida feliz, no sentido dessa forma positiva descrita acima, não percebem que buscam o impossível, visto que seu aparelho psíquico se encontra estruturado para atingir outra finalidade, qual seja, atingir o grau zero ou, paradoxalmente, um nível mínimo de excitação. Como deve ser do conhecimento do leitor de Freud, após a virada de 1920, com a introdução do conceito de pulsão de morte na sua teoria, a finalidade do aparelho psíquico radicaliza-se, na medida em que passa a apontar para as vias complexas e obscuras do desejo.

Trata-se, por conseguinte, de uma definição bastante simples, ao menos numa primeira aproximação, onde, talvez, não seja errôneo resumi-la da seguinte forma: todo acúmulo de estímulo é sentido pelo aparelho psíquico enquanto desprazer, sendo que a sua inclinação é de tornar-se livre desse excesso que produz desprazer, fazendo com que o escoamento desse excesso seja sentido pelo aparelho psíquico como prazer. Se tal inclinação chega a dominar a maior parte dos nossos eventos psíquicos, estará, então, trabalhando como um princípio regulador dos processos mentais, passando a funcionar enquanto tendência geral do nosso aparelho. De acordo com Monzani, tal concepção faz com que afastemos, logo de início, essas imagens forjadas, “(...) de um Freud herdeiro das tradições hedonistas clássicas, apologista e reabilitador dos direitos do prazer na sua plenitude.”³⁴

Enfim, não podemos negar que, da concepção grega à concepção psicanalítica, o prazer e a possibilidade de felicidade

sofreram uma sistemática desvalorização, tendo, na sua base, uma também sistemática desvalorização da vida. Monzani³⁵ aponta para duas hipóteses que nos ajudam a pensar melhor essa grande questão que nos legou o autor vienense: uma, coloca-o no lugar de uma das etapas do “niilismo europeu” e, a outra, certamente mais interessante e mais elucidativa para nossas questões, apresenta Freud como sendo um dos primeiros homens a “desmontar” duas grandes ilusões, a saber, as idéias de prazer e de felicidade. Portanto, para concluir, fazendo nossas as palavras de Monzani, o hedonismo, para a psicanálise, corresponde a um mito filosófico do qual Freud se distanciou de maneira radical.

NOTAS

¹ Marcuse, Herbert. “Para a crítica do hedonismo”. In: *Cultura e Sociedade*, vol. I. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

² O “Cirenaísmo” é a filosofia dos cirenaicos, escola fundada por Aristipo de Cirene (séc. IV a. C.).

³ Marcuse, *op. cit.*, p.167.

⁴ *Op. cit.*, p.168.

⁵ *Op. cit.*, p.169.

⁶ Seguidores das idéias do filósofo grego Epicuro (341-270 a.C.).

⁷ Epicuro. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora da UNESP, 2002, p.37/39.

⁸ Marcuse, *op. cit.*, p.170.

⁹ *Op. cit.*, p.171.

¹⁰ Peters, F. E. *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*. 2ª edição, tradução de Beatriz R. Barbosa. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1983, p.95.

¹¹ *Op. cit.*, p.95-96.

¹² Platão. “Philèbe”. In: *Oeuvres Completes*. Tome IX, II partie. Traducción: A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

¹³ Platão, *Philèbe*, 20a-b, 59c, 61c.

¹⁴ Platão. *A República*. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2000.

¹⁵ Jaeger, Werner. *Paidéia a formação do homem grego*. Tradução A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes/UnB, p.662.

¹⁶ Platão, *Philèbe*, 44c.

¹⁷ Monzani, Luiz Roberto. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: UNICAMP, 1989, p.190.

¹⁸ Marcuse, *op. cit.*, p.174-175.

¹⁹ *Op. cit.*, p.177.

²⁰ Platão, *Philèbe*, 51c – d.

²¹ Monzani, Luiz Roberto. “O paradoxo do prazer em Freud”. In: Fulgencio, Leopoldo e Simanke, Richard Theisen (orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005, p.162.

²² Aristóteles. “Ética a Nicômaco”. In: *Col. Os Pensadores*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

²³ *Op. cit.*, p.188.

²⁴ *Op. cit.*, p.181-182.

²⁵ Bittar, Eduardo. *Curso de filosofia aristotélica – leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri: Editora Manole, 2003, p.1022.

²⁶ Freud, Sigmund. “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (1916-17 [1915-17]), in: *Obras Completas, vol. XVI*, tradução J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996, p.324.

²⁷ Freud, Sigmund. “Proyecto de psicologia” (1950 [1895]), In: *Obras Completas, vol. I*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996, p.351.

²⁸ Quanto aos sinais que indicam quantidade (Q e Qn’) utilizados por Freud no “Projeto...”, cito Strachey: “Cumprer acrescentar que o próprio Freud, em diversas ocasiões, mostra-se incoerente no uso desses sinais, e com suma frequência escreve

a palavra “Quantität” por extenso ou apenas abreviada. É lógico que o leitor terá que encontrar sua própria solução para este enigma; nós limitamo-nos a respeitar escrupulosamente o manuscrito, escrevendo ‘Q’, ‘Qn’ ou ‘quantidade’.” Strachey, James. “Introdução do Editor Inglês”. (Freud 1950 [1895], p.333).

²⁹ Freud, Sigmund. “Proyecto de psicologia “ (1950 [1895]), In: *Obras Completas, vol. I*, tradução J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996, p.364.

³⁰ Monzani, “O paradoxo do prazer em Freud”, p.163.

³¹ *Op. cit.*, p.164.

³² No final da citação que segue, Epicuro define o conceito de *ataraxia*: “Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma.” [Epicuro. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora da UNESP, 2002, p.43].

³³ Monzani, *op.cit.*, p.165.

³⁴ Monzani, *Freud, o movimento de um pensamento*, p.190.

³⁵ Monzani, *O paradoxo do prazer em Freud.*, p.167.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco”. In: *Col. Os Pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia aristotélica — leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri: Editora Manole, 2003.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

FREUD, Sigmund. “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (1916-17 [1915-17]). In: *Obras Completas, vol. XVI*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.

FREUD, Sigmund. “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). In: *Obras Completas, vol. I*. Tradução J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes/UnB, 1989.

MARCUSE, Herbert. “Para a crítica do hedonismo”. In: *Cultura e Sociedade, vol. I*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

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

MONZANI, Luiz Roberto. “O paradoxo do prazer em Freud”. In: FULGENCIO, Leopoldo e SIMANKE, Richard Theisen (orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*. 2ª edição, tradução de Beatriz R. Barbosa. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *A República*. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2000.

PLATON. “Philèbe”. In: *Oeuvres Completes*. Tome IX, II partie. Traduccion: A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

MERLEAU-PONTY E A PSICANÁLISE: UMA REVISÃO DA CRÍTICA AO INCONSCIENTE FREUDIANO

MERLEAU-PONTY AND THE PSYCHOANALYSIS: THE CRITIQUE OF THE
FREUDIAN UNCONSCIOUS REVISITED

Fátima Caropreso

Universidade Federal de Juiz de Fora

fatimacaropreso@uol.com.br

RESUMO: Esse artigo discute a possibilidade de diálogo entre a psicanálise e a fenomenologia tal como esta se apresenta no pensamento de Merleau-Ponty. O objetivo é encontrar elementos para uma abordagem da consciência a partir da psicanálise – uma lacuna na teoria que foi várias vezes reconhecida pelo próprio Freud. Tendo isso em vista, o trabalho discute as críticas do filósofo a alguns conceitos centrais da metapsicologia, tais como repressão e representação inconsciente, e tenta evidenciar alguns equívocos na compreensão dos mesmos. Torna-se possível, assim, mostrar como se dá uma progressiva convergência com a perspectiva freudiana ao longo do desenvolvimento da filosofia de Merleau-Ponty. Essa convergência permite, pelo menos em princípio, que se pense numa complementação da metapsicologia com uma abordagem da consciência fundamentada na fenomenologia merleau-pontyana.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise Freudiana; Fenomenologia; Inconsciente.

ABSTRACT: This paper discusses the possibility of a dialogue between psychoanalysis and phenomenology as it is presented in Merleau-Ponty's thought. The objective is to find some ground for an approach to consciousness from a psychoanalytical standpoint – a gap in the theory which was often acknowledged by Freud himself. With this in mind, I discuss the philosopher's critique of some main metapsychological concepts, such as repression and unconscious representation, and try to put in evidence some of its misunderstandings. It is possible then to show that there is a progressive convergence with the Freudian perspective in the development of Merleau-Ponty's philosophy. This convergence makes it possible, at least in principle, a completion of the metapsychology with an approach to consciousness based or inspired in Merleau-Ponty's phenomenology.

KEY-WORDS: Freudian Psychoanalysis; Phenomenology; Unconscious.

A partir do momento em que Freud desvincula os conceitos de mente e de consciência e faz da hipótese do inconsciente a peça-chave de sua teoria, a consciência transforma-se em um problema para a metapsicologia freudiana que perdurará ao longo de todo o desenvolvimento da obra. No *Esboço de Psicanálise* (1938[1940]), Freud afirma que a hipótese do inconsciente — o “psíquico genuíno” — é a condição sobre a qual a psicologia pode constituir-se como uma ciência da natureza. Nesse texto, Freud parece propor uma cisão no campo da psicologia entre uma psicologia do inconsciente que se configuraria como uma ciência natural e uma psicologia da consciência, que abordaria seu objeto a partir de uma *outra perspectiva* que não chega a ser especificada. Essas observações sugerem a possibilidade de uma aproximação entre a psicanálise e a fenomenologia, de modo que esta última pudesse vir a complementar a abordagem metapsicológica da mente com a investigação sistemática da consciência de que esta carece. Dentro da tradição fenomenológica, Merleau-Ponty é o filósofo que mais dialogou com a psicanálise, mesmo manifestando, freqüentemente, uma atitude fortemente crítica. Um dos pontos nodais dessa crítica é a concepção freudiana de um “inconsciente” constituído por “representações reprimidas”, que lhe parece mais agravar do que resolver os impasses das “psicologias da representação”. É possível, contudo, mostrar que as concepções sobre a natureza da representação e do inconsciente que são atribuídas a Freud nem sempre correspondem ao sentido específico que estas possuem nos textos freudianos. O propósito deste trabalho é retomar parte dos pontos de vista de Merleau-Ponty sobre a psicanálise e a teoria do

inconsciente e avaliar em que medida a concepção de inconsciente, criticada ao logo desse percurso, se justifica em função do sentido estritamente freudiano dessa noção, com vistas a esclarecer os termos de um possível diálogo entre a psicanálise e a fenomenologia.

Como aponta Coelho Jr. (1991), nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty — *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945) —, a psicanálise aparece como teoria em parte a ser criticada e contraposta à fenomenologia e, em parte, a ser reconhecida como fonte de um conhecimento que não podia ser simplesmente negado. No entanto, a partir de 1953, a psicanálise passará a ser referência obrigatória. A partir de então, o diálogo entre o pensamento de Merleau-Ponty e a psicanálise torna-se cada vez mais constante.

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty argumenta que, com a duplicação do psíquico em inconsciente e consciente, Freud perpetuou os modelos mecanicistas em psicologia, tendo simplesmente inventado uma nova instância causal para dar conta dos fenômenos psíquicos, com o agravante de que essa nova instância teria uma duvidosa realidade objetiva e uma necessidade teórica mais duvidosa ainda, o que faria as concepções psicanalíticas tenderem para uma metafísica um tanto quanto irresponsável. Poder-se-ia, assim, questionar se:

(...) os próprios conflitos dos quais ele [Freud] fala, os mecanismos psicológicos que ele descreveu (...) exigem verdadeiramente o sistema de noções causais pelo qual ele os interpreta, e que transforma numa metafísica da existência humana as descobertas da psicanálise. (Merleau-Ponty, 1942, p.192)

Essa crítica tem um nítido acento politzeriano. A metapsicologia — da qual o inconsciente é o conceito fundamental — desvirtuaria a descoberta freudiana, ao contrabandear, para o coração da doutrina, a metafísica embutida num cientificismo naturalista que já demonstrara sua ineficácia no campo da psicologia. A *necessidade* do conceito de inconsciente é, pois, contestada explicitamente pelo autor:

A pretendida inconsciência do complexo se reduz, portanto, à ambivalência da consciência imediata. A regressão do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, enfim, a inconsciência do recalcado manifestam apenas o retorno a uma maneira primitiva de organizar a conduta, um flexionamento das estruturas mais complexas e um recuo rumo às mais fáceis. (Merleau-Ponty, 1942, p.194)

Além disso, Merleau-Ponty argumenta que a teoria freudiana do aparelho psíquico consiste em uma extensão injustificada do patológico para o funcionamento normal. Os conflitos de força e os mecanismos energéticos descritos por Freud representariam um tipo patológico de funcionamento mental e não seria legítimo, portanto, conceber nesses moldes os processos psíquicos em geral. Nas suas palavras: “A obra de Freud não é um quadro da existência humana, mas um ‘quadro de anomalias’, por mais freqüentes que elas sejam” (*ibid.*, p.194).

Na *Fenomenologia da percepção* (1945), Merleau-Ponty parece conceber o inconsciente freudiano como consistindo em um mero duplo da consciência. Segundo sua interpretação, não haveria diferença essencial entre a composição do inconsciente e

a da consciência: tratar-se-iam de campos de *representações* que poderiam, em princípio, prescindir da percepção, do corpo e do mundo; que poderiam existir autonomamente, pairando misteriosamente sobre a existência real do corpo. Assim:

A idéia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência se remeteria à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, dos dois lados, a mesma ilusão retrospectiva – introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo aquilo que eu poderia, na seqüência, apreender em mim mesmo. (Merleau-Ponty, 1945, p.436)

Concebida como duplo da consciência, a noção de inconsciente se sobrecarregaria com todas as dificuldades e equívocos das filosofias da consciência — de uma consciência que se dá a si mesma como primeiro e fundamental objeto de apreensão, ou seja, uma consciência que é antes de tudo auto-consciência. Freud teria, assim, engendrado um segundo *cogito*, ao propor um inconsciente substancial, autônomo com relação à percepção, que consistiria num outro campo de representações, um “outro cenário”, onde o mesmo ideário cartesiano apareceria duplicado. Esse inconsciente se destacaria da experiência, da relação sensível que se dá através do corpo, refugiando-se no campo das representações e, assim, sofreria do mesmo “vício” da noção clássica de consciência. Por conseguinte, nesse momento, “não há o que buscar no inconsciente, não há porque recorrer ao inconsciente, quando é o corpo que simboliza todas as dimensões da existência” (Coelho Jr., 1991, p.135).

No curso sobre *O problema da passividade*, proferido em 1954-55, Merleau-Ponty volta a discutir a noção de inconsciente, com o objetivo de contestar uma clivagem estrita entre o real e o imaginário. Ele argumenta que o sonho, construção imaginária, ergue-se, não obstante, sobre o fundo inesgotável *disso* que sonha em nós; portanto, ele se constrói sobre o núcleo da realidade do sujeito que sonha. No entanto, para que essa formulação seja viável, é preciso escapar à interpretação do conceito de inconsciente que o vê como um “segundo *Cogito*”, instalado em alguma região abissal da alma. Merleau-Ponty assume que esse é o sentido do conceito em Freud: “Recrimina-se, com razão, a Freud por ter introduzido, sob o nome de inconsciente, um segundo sujeito pensante(...)” (Merleau-Ponty, 1968, p. 69). Contudo, ao contrário do que havia sido sustentado em seus primeiros textos, recusar essa concepção não mais quer dizer desqualificar totalmente o conceito. Essa maneira de entender o inconsciente que ele atribui a Freud – como depositário de representações reprimidas, que o sujeito decide não assumir, mas das quais precisa ter alguma forma de conhecimento mesmo para poder recusá-las — não possuiria nenhum valor. Mas haveria algo mais interessante na abordagem freudiana: “a idéia de um simbolismo que seja primordial, originário (...), responsável pelo sonho e, de modo mais geral, pela elaboração de nossa vida” (Merleau-Ponty, 1968, p.70). Para se preservá-lo, seria necessário, contudo, abandonar a idéia de que o sonho é uma tradução entre duas linguagens estranhas uma a outra (a do conteúdo latente e a do conteúdo manifesto), mas transparentes a cada um de seus respectivos sujeitos pensantes. Tratar-se-ia, ao contrário, no sonho, de “viver o conteúdo latente através do conteúdo manifesto” (*ibid.*, p.70). Esse simbolismo primordial — que não deixa de ter

as características daquilo que Freud denominou “processo primário” — faz da consciência onírica uma consciência perceptiva, no sentido em que Merleau-Ponty a entende: aquela que procede por uma lógica de implicação e promiscuidade, cuja descrição é comparável a dos mecanismos freudianos. Aí residiria, portanto, o essencial da contribuição freudiana: não a de revelar uma realidade insuspeitada por sob as aparências da experiência comum, mas sim uma série de camadas de significação, que podem dar espessura e profundidade às interpretações do real, desde que se renuncie a buscar, nesse domínio, critérios diferenciais de verdade, que desabonem ou privilegiem umas camadas com relação às outras.

Fica evidente, na argumentação de Merleau-Ponty, que é nos aspectos mais interpretativos e *clínicos* da psicanálise que ele identifica os elementos mais interessantes e recuperáveis para seus objetivos filosóficos. Contudo, pode-se, talvez, argumentar que justamente, essa relativa desatenção à metapsicologia tenha dificultado a compreensão de que aquilo que ele propôs como solução para que o conceito de inconsciente pudesse ser resgatado já estava, de alguma maneira, em Freud e que suas críticas se dirigem a uma concepção de inconsciente que não corresponde à que lhe pode ser atribuída.

Em *O inconsciente*, Freud argumenta que a identificação do psíquico ao consciente é uma convenção inadequada, pois sobrestima sem fundamentação visível o papel da consciência. Por outro lado, a suposição de um psíquico inconsciente é necessária e legítima pois os dados da consciência são lacunares e não podem ser compreendidos sem essa hipótese. A partir disso, elabora uma complexa justificação para a suposição do inconsciente que não poderia ser reconstituída aqui (ver Caropreso

e Simanke, 2007). De qualquer modo, fica claro que, para Freud, a hipótese do inconsciente é condição para que os fatos clínicos possam ser compreendidos. Como vimos, a crítica de Merleau-Ponty de que a necessidade teórica do inconsciente é duvidosa vai exatamente no sentido oposto ao da argumentação freudiana. Resgatar alguns elementos do sentido especificamente freudiano do conceito talvez contribua para pôr em perspectiva essa discordância.

O conceito de inconsciente é definitivamente admitido por Freud no *Projeto de uma psicologia* (1895[1950]). Alguns anos antes, em *Sobre a concepção das afasias* (1891), ele sustentara ainda a identidade entre a consciência e o psíquico: este seria necessariamente consciente e concomitante a certos processos corticais associativos. Em 1895, Freud passa a conceber esses processos corticais como consistindo em processos psíquicos inconscientes, e a consciência passa a ser pensada como o “lado subjetivo” de uma parte dos mesmos. No *Esboço de Psicanálise* (1938[1940]), Freud volta a afirmar claramente que os processos psíquicos inconscientes são processos físicos cerebrais e que a consciência seria algo que acompanharia uma parte desses processos:

(...) esses processos conscientes não formam séries sem lacunas, fechadas em si mesmas, de modo que não haveria outra alternativa a não ser adotar a suposição de processos físicos ou somáticos concomitantes do psíquico, aos quais parece necessário atribuir uma perfeição maior do que às séries psíquicas, pois alguns deles têm processos conscientes paralelos e outros não. Isso sugere, de uma maneira natural, por o acento, na psicologia, sobre esses processos somáticos, reconhecer neles o psíquico genuíno

e buscar uma apreciação diversa para os processos conscientes. (Freud, 1938[1940], p.155)

Desde a introdução do conceito de inconsciente, fica claro que não há um sujeito do inconsciente para Freud: a subjetividade *emerge* a partir do inconsciente, mas só existe na consciência. O inconsciente não é, portanto, uma segunda consciência, não se produz a partir de um sujeito pensante, mas é o determinante desse sujeito, o processo a partir do qual o sujeito pensante emerge. Não se trata, como argumenta Merleau-Ponty, da postulação de um segundo *cogito*. Inconsciente e consciência não são duas organizações semelhantes, cada uma consciente de si, mas sem acesso a outra, mas sim dois *momentos* de um mesmo processo que, em seu início, é inconsciente e que, a partir de certo momento, torna-se suscetível de tornar-se consciente.

Essa maneira de conceber a relação entre o inconsciente e a consciência fica clara em *A interpretação dos sonhos* (1900). Na seção B do capítulo 7, Freud expõe a representação tópica do aparelho psíquico, na qual este aparece como composto por vários sistemas, entre eles o inconsciente e o pré-consciente, que são representados como *localidades* distintas. A representação tópica, contudo, pode dar margem à interpretação de que esses sistemas seriam dois campos psíquicos distintos, existindo separadamente um do outro. Para evitar esse equívoco, Freud ressalta, mais adiante, que a representação tópica é utilizada com fins ilustrativos, mas que os sistemas não correspondem a localidades psíquicas diferentes, mas a *dois tipos de processos coexistentes* – o processo primário, que corresponderia ao sistema inconsciente e o processo secundário, que corresponderia ao pré-consciente e se formaria a partir do primeiro:

Se as consideramos com maior atenção, as elucidações psicológicas da seção anterior não nos sugerem a suposição da existência de dois sistemas perto do extremo motor do aparelho, mas sim de dois processos ou de dois modos no decurso da excitação. (...) sempre devemos estar dispostos a abandonar nossas representações auxiliares quando nos acreditamos em condições de substituí-las por alguma outra coisa que se aproxime mais da realidade desconhecida. (Freud, 1900, p.578)

O aparelho psíquico consistiria, assim, em vários níveis de processos sobrepostos, o último dos quais se faria acompanhar da consciência. Esta, portanto, corresponderia às etapas finais de um processo que, no início, seria inconsciente e que, enquanto tal, possuiria características distintivas — mobilidade dos investimentos, ausência de contradição, atemporalidade — que consistiriam num modo primário de funcionamento psíquico. Assim, a caracterização do inconsciente como um mero duplo da consciência — *um outro campo de representações*, onde a mesma concepção da mente apareceria duplicada — não parece corresponder à concepção freudiana.

Similarmente, dificilmente poderia ser atribuída a Freud a tese de que o inconsciente se restringiria ao reprimido. Desde o *Projeto...* — e, de forma mais clara, em *A interpretação dos sonhos* — fica claro que o reprimido corresponde apenas a uma parte do inconsciente freudiano: Freud argumenta aí que o processo secundário se sobrepõe ao primário, mas que uma parte do funcionamento do aparelho psíquico permanece como processo primário, constituindo o núcleo do inconsciente: “Em conseqüência deste surgimento tardio do processo secundário, o

núcleo do nosso ser, que consiste em moções de desejos inconscientes, permanece inapreensível e não-inibível para o pré-consciente (...)” (Freud, 1900, p. 572). O reprimido corresponderia àquela parte do inconsciente composta por representações incorporadas ao processo secundário, mas que acabaram sendo excluídas desse processo por provocarem desprazer:

(...) entre estas moções (...) se encontram também aquelas cujo cumprimento entrou em relação de contradição com as representações-meta do processo secundário. O cumprimento de tais desejos já não provocaria um afeto prazeroso, e sim desprazer e justamente esta mudança do afeto constitui a essência do que designamos “repressão”. (Freud, 1900, p.573)

Merleau-Ponty parece supor que o inconsciente freudiano seria inteiramente composto por representações deste tipo. Contudo, em nenhum momento, essa foi a hipótese freudiana. Desde suas primeiras obras, ele propôs a existência de um inconsciente originário que manteria uma forma primitiva de funcionamento e nunca chegaria a ser acessível à consciência. Da mesma forma, ao dizer que o conteúdo manifesto do sonho se opõe a um conteúdo latente, ele parece pressupor que Freud afirma a existência de dois conteúdos externos um ao outro, que permaneceriam em níveis diferentes: um consciente (o manifesto) que esconderia um outro inconsciente (o latente). Novamente, uma leitura atenta de *A Interpretação dos sonhos* deixa claro que *o conteúdo manifesto é uma distorção do conteúdo latente, consiste num rearranjo deste último*. A interpretação do sonho não descobriria um conteúdo escondido por trás de um manifesto,

mas tenta encontrar um outro sentido, num outro nível de significação, daquilo que se manifesta à consciência onírica. Esse outro sentido não se oculta para além do sentido manifesto, mas encontra-se oculto no próprio sentido manifesto. Este não seria como uma máscara que esconde um rosto, mas o próprio rosto deformado até se tornar irreconhecível. Não se trata, portanto, de reencontrar o rosto a partir da máscara, mas de reconstituir o rosto original a partir dos traços do atual. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, de acordo com Freud, o conteúdo latente é, de certa forma, vivido através do manifesto e que Merleau-Ponty poderia ter encontrado na teoria freudiana aquilo que ele acreditou ter que acrescentar-lhe.

Assim, num primeiro momento, Merleau-Ponty parece rejeitar totalmente a noção de inconsciente, embora se possa argumentar que a idéia de inconsciente atribuída a Freud não corresponde ao que ele, de fato, propôs. Quando muda sua posição, a partir de 1954 — e passa a considerar que o conceito de inconsciente possui algum interesse filosófico, desde que reinterpretado de maneira diferente da formulação freudiana — Merleau-Ponty, aparentemente sem percebê-lo cabalmente, defende um conceito de inconsciente não totalmente estranho a Freud. Portanto, no decorrer de sua própria reflexão, ele parece ter concluído pela legitimidade da suposição de um inconsciente que, em última instância, já se encontrava em Freud.

Como vimos, é na dimensão clínica da psicanálise que, segundo o filósofo, esse inconsciente poderia ser resgatado. Talvez se possa sustentar, porém, que justamente essa falta de atenção à metapsicologia tenha dificultado a compreensão do sentido especificamente freudiano do inconsciente, de onde resultaram

tanto as críticas iniciais quanto a proposta posterior de redefinição, que conduziram a uma concepção não de todo distante daquela formulada por Freud. A constatação dessa afinidade talvez contribua para abrir uma perspectiva de diálogo e, eventualmente, de uma complementação da psicanálise a partir da fenomenologia.

REFERÊNCIAS

CAROPRESO, F. e SIMANKE, R. T. Uma reconstituição da justificativa freudiana para o inconsciente. *Revista Ágora*, v. XI, número I, janeiro/ junho, 2008, p.31-51.

CAROPRESO, F. *O nascimento da metapsicologia: representação e consciência na obra inicial de Freud*. São Carlos: Edufscar e Fapesp, 2008.

CAROPRESO, F. *Freud e a Natureza do Psíquico*. São Paulo: AnnaBlume e Fapesp, 2010.

COELHO Jr., N. O Inconsciente em Merleau-Ponty. Em: *O Inconsciente: várias leituras*. (Knobloch, F., org.). São Paulo: Escuta, 1989.

FREUD, S. *Zur Auffassung der Aphasien: eine Kritische Studie*. Leipzig: Franz Deuticke, 1891.

FREUD, S. Projeto de uma Psicologia (1895/1950). Em: *Notas a "Projeto de uma Psicologia"*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

FREUD, S. Die Verdrängung (1915). *Studienausgabe*. Frankfurt: Fischer, v. 3, p.103-118, 1982.

FREUD, S. Das Unbewusste (1915). *Studienausgabe*. Frankfurt: Fischer, v. 3, p.119-162, 1982.

FREUD, S. Die Traumdeutung. (1900). *Studienausgabe*. Frankfurt: Fischer, v. 2, 1982.

FREUD, S. Esquema del psicoanálisis (1940[1938]). *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. 23 , p.133-210, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: P.U.F., 1942.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968.

**QUANDO ESQUECER É APENAS ESQUECER:
ACERCA DE UMA POSSIBILIDADE POUCO LEMBRADA NA
TEORIA FREUDIANA**

WHEM FORGETTING IS JUST FORGET:
ABOUT A POSSIBILITY LESS REMEMBERED IN FREUDIAN THEORY

Carlota Ibertis

Universidade Federal da Bahia
carlota.ibertis@ufba.br

RESUMO: Na *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud utiliza o termo normal para se referir ao esquecimento. Embora não tenha desenvolvido esse ponto por extenso, há indícios de que ele distingue dois tipos de esquecimento: o normal, por uma parte, e o resultante do recalque, por outra. O olvido normal não obedeceria à intencionalidade psíquica de amenizar conflitos, mas apenas à necessidade de seleção de conteúdos para otimizar o funcionamento psíquico. O objetivo desse artigo é evidenciar que para Freud nem toda lacuna na memória seria causada por recalque e que a afirmação acerca da conservação permanente dos conteúdos na memória é ambígua.

PALAVRAS-CHAVE: Esquecimento Normal; Recalque; Condensação; Conservação; Traços Mnêmicos.

ABSTRACT: In the *Psychopathology of Everyday Life*, Freud uses the term normal to refer to oblivion. Although it has not developed this point at length, there is evidence that

he distinguishes two types of forgetting: the normal, on one hand, and the result of repression for another. The normal of forgetfulness not obey the intention of alleviating psychological conflicts, but only to the need for selection of content for optimum mental functioning. The aim of this paper is to show that nor any gap in memory would be caused by repression and that the assertion about the permanent preservation of content in memory is ambiguous in the Freudian theory.

KEY-WORDS: Normal Forgetfulness; Repression; Condensation; Preservation; Mnemic-Trace.

A compreensão mais difundida acerca de como Freud concebia o caráter lacunar da memória atribui esse fenômeno ao efeito do recalque ao tempo que sustenta a conservação de tudo o que se vivencia. Entretanto, na *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud utiliza termos como normal, não-tendencioso e tendencioso para se referir ao esquecimento, acenando em primeiro lugar para diferentes modalidades do fenômeno e, em segundo, levantando suspeitas acerca da tese da conservação permanente de todas as vivências. Para elucidar os significados de esquecimento na concepção freudiana, faz-se necessário começar distinguindo entre traço mnêmico e representação.

TRAÇO MNÊMICO E REPRESENTAÇÃO

No texto sobre as afasias, Freud introduz a questão do traço mnêmico perguntando-se pelo correlato fisiológico da idéia que surge pela primeira vez ou daquela que volta a surgir. Tal correlato é caracterizado possuindo caráter processual, ou seja, não-estático, mas localizável. Começando em um ponto específico do córtex se estende por ele todo e ao longo de certas vias:

Quando esse fato tem lugar, deixa atrás de si uma modificação, com a possibilidade de uma lembrança, na parte do córtex afetado. É muito duvidoso que esse sucesso fisiológico esteja associado de algum modo com algo psíquico. Nossa consciência não contém nada que, desde o ponto de vista psicológico, possa justificar o termo “imagem latente da lembrança”. No entanto, cada vez que

o mesmo estado cortical volta a ser suscitado, o sucesso psíquico anterior surge novamente como lembrança.

([1891] 1992, p.99-100; 1973, p.71)

Freud se vale dessa breve descrição de traço mnêmico¹ para problematizar a relação entre processos físicos e psíquicos. Se estes últimos são identificados com processos conscientes, não há indício de ligação entre ambos os tipos de processos e, no entanto, cada vez que se apresenta o mesmo estado cortical, segue-se a lembrança. O parágrafo pretende ser uma aplicação do princípio de distinção entre processos fisiológicos e psicológicos sem por isso deixar de constatar certa relação de concomitância.

No *Projeto*, as noções de traço mnêmico e de representação estão na base da concepção de memória entendida como as diferenças das facilitações entre os neurônios **y**. Assim entendida, a memória cumpre as funções de registro e conservação; mais do que isso, ela é, também, a capacidade que as vivências possuem de continuar produzindo efeitos depois de passadas (FREUD, [1895 -1950] 2003, p.180; 1976, AE, I, p345).

Os traços mnêmicos são o que resta do curso excitatório entre **j**, **y** e **w**. Dado o ato perceptivo, estabelecem-se os traços mnêmicos que poderão tornar-se, ou não, rememoração consciente. Os traços mnêmicos não têm qualidades sensíveis dos objetos ou fatos registrados, mas são as condições de possibilidade para que as imagens correspondentes apareçam, desde que investidos e com o aporte de **w**, em cujo caso tratar-se-ia de representações conscientes. De modo que

se estabelece uma distinção não apenas entre percepção e representação, mas também entre traço mnêmico e representação.

Em torno da questão da capacidade de armazenamento, a tese da incompatibilidade das funções de percepção e memória é sustentada ao longo da obra de Freud, ganhando destaque tanto no *Projeto* quanto no *Bloco mágico*. Ao considerar a abordagem freudiana, deve-se acrescentar que seu foco de atenção é a dimensão emocional das vivências². Assim, o esquecimento adquire o caráter de defesa do psiquismo, mesmo que nem sempre bem-sucedida. A memória é concebida como arquivo em contínua transformação, mas de acesso condicionado tanto pela tendência psíquica que se recusa a reproduzir vivências que possam liberar desprazer quanto pelo desgaste dito normal.

Processo autônomo, o esquecer segue uma regra dupla: por uma parte, o que não importa³ é ou bem esquecido ou bem aproveitado na desfiguração para burlar a censura; por outra, o importante que provoca conflito é recalçado. Portanto, examinar o esquecimento na teoria freudiana implica atentar de forma especial, porém não exclusiva, para o recalque. É preciso notar que essa não é a única modalidade possível de esquecimento concebida por Freud.

TIPOS DE ESQUECIMENTO

Encontra-se aqui em jogo a diferença entre não lembrar porque nossas representações são ofuscadas progressivamente ou porque elas são barradas para evitar desprazer. O primeiro caso responde ao que Freud chama “esquecimento normal”

ou “não-tendencioso”; o segundo, ao recalque. Em *Sobre o mecanismo dos fenômenos histéricos*, a representação cujo afeto foi suficientemente desenvolvido e tramitado sofre um “desgaste” considerado normal ([1893] 1976, AE, III, p.38). Uma observação sobre o processo de condensação, em nota ao livro sobre o chiste, também menciona isso:

Além do trabalho do sonho e a técnica do chiste, pude registrar a condensação como um processo regular e significativo em outro acontecer anímico, o mecanismo do *olvido* normal (não-tendencioso)[...] (FREUD, [1905] 1940, GW, VI, p. 192n; 1976, AE, VIII, p. 161n)

No final do primeiro capítulo da *Psicopatologia* lemos:

Teremos exposto a relação de coisas com suficiente cautela se enunciarmos: *Junto ao esquecimento simples de nomes próprios, apresenta-se também um esquecimento que está motivado por recalque* (itálicas do autor). ([1901] 1941, GW, IV, p.12; 1976, AE, VI, p.15)

Em nota ao capítulo seguinte, refere-se ao esquecimento motivado por recalque como esquecimento tendencioso ([1901] 1941, GW, IV, p.18n ;1976, AE, v. VI, p.20n), alusão indireta ao normal ou não-tendencioso. Embora Freud não tenha desenvolvido esse ponto por extenso, há indícios de que ele distingue estes dois tipos de esquecimento: o normal⁴, por uma parte, e o resultante do recalque, por outra. O olvido normal não obedeceria à intencionalidade psíquica de amenizar conflitos, mas apenas à necessidade de seleção de conteúdos para otimizar o funcionamento

psíquico. Em outras palavras, nem toda lacuna na memória seria causada por recalque; existem vivências indiferentes que não são inconciliáveis com outras representações, que não provocam desprazer e, no entanto, não acodem à evocação. Na *Psicopatologia da vida quotidiana* lemos:

As condições básicas do processo normal do esquecimento são desconhecidas. Além disso, aprendemos que nem tudo o que se considera esquecido o está efetivamente. Nossa explicação refere-se somente aqui aos casos em que o esquecimento provoca em nós estranheza por infringir a regra segundo a qual se esquece o que não tem importância, enquanto que a memória guarda o importante. A análise dos exemplos de esquecimento que parecem demandar um particular esclarecimento estabelece como seu motivo, em todos os casos, um desprazer de recordar algo que pode despertar sensações penosas. ([1901] 1941, GW, IV, p.304; 1976, AE, VI, p.266)

É possível que a falta de desenvolvimento do esquecimento normal se deva a que, para Freud, o que está em jogo e requer de aceitação é a tese do inconsciente como sistema e a noção de recalque, fundamentais para a especificidade de sua teoria, não assim a idéia de esquecimento. Em todo caso, a primeira frase do parágrafo acima citado, que fala sobre as condições do esquecer normal, é complementada pela seguinte nota do próprio Freud, que nos permitimos reproduzir na íntegra, dada a relevância da mesma para nosso tema:

Sobre o mecanismo de esquecimento em sentido estrito posso dar as seguintes indicações: O material mnêmico

está submetido em geral a duas influências: a condensação e a desfiguração {deslocamento}. Esta última é obra das tendências que governam dentro da vida anímica, e se dirige sobretudo contra os traços mnêmicos que conservaram eficiência afetiva e se mostraram mais resistentes à condensação. Os traços devidos indiferentes caem sob o processo condensador sem se defender contra este; no entanto, pode-se observar que, além disso, umas tendências desfiguradoras saciam-se no material indiferente toda vez que ficaram insatisfeitas ali onde queriam se exteriorizar. Como esses processos da condensação e da desfiguração se estendem por longos períodos, durante os quais todas as vivências recentes contribuem a replasmar o conteúdo da memória, costuma-se acreditar que é o tempo que torna incertas e desfaz as recordações. Muito provavelmente no que diz respeito ao esquecimento não se possa falar de uma função direta do tempo. ([1901] 1941, GW, IV, p.304n; 1976, AE, VI, p.266n)

As poucas referências⁵ de Freud ao esquecer normal o incluem dentro do que ele denomina “esquecimento em sentido estrito” para diferenciá-lo dos outros mecanismos analisados na mesma obra como atos falhos, perturbações na escrita ou na leitura, etc. “Esquecimento em sentido estrito” nomeia tanto o esquecimento tendencioso quanto o não-tendencioso. Esse esquecer normal, não-tendencioso, aconteceria sobre o material dos traços mnêmicos cujo conteúdo é indiferente e, por essa razão, sofrem condensação sem resistência. Esse material pode ser aproveitado na desfiguração de um conteúdo afetivamente relevante.

De forma diversa, os traços mnêmicos que conservam eficácia afetiva resistindo à condensação sofrem a ação do deslocamento para vencer tal resistência e, então, submetê-los à condensação. Nesse caso já não se trataria de um esquecer normal, pois haveria a “intenção” de obnubilar a lembrança para evitar desprazer, se transformando em um processo tendencioso. Por contraposição, a condição do esquecimento normal residiria, então, em que uma representação tenha seu afeto tramitado pelos diversos procedimentos da vida consciente, seja por correção associativa, por reação emocional, verbal ou física ou por oposição com representações contrastantes.

FUNCIONALIDADE DO ESQUECER

Em última instância, Freud pensa o psiquismo e, claro, a memória como recursos adaptativos. Conservar informações constitui a base de qualquer aprendizagem fundamental para tal fim. Mas para manter a funcionalidade se impõe a necessidade de selecionar o material a ser guardado. A memória também supõe, como diz Iván Izquierdo, a arte de esquecer. Bem pensado, uma capacidade infinita de memorizar não acarreta vantagem. O “memorioso” da ficção borgeana⁶ e o paciente “S.” de Luria⁷ dão uma idéia disso.

Funes recordava todos os detalhes a tal ponto que, para lembrar um dia, precisava de um dia. Na realidade, o paciente de Luria não conseguia apagar lembranças de detalhes sem importância que acabavam atrapalhando a compreensão de situações. Os dois exemplos falam da

necessidade de separar informações, discriminá-las e deixar de lado algumas de modo a privilegiar outras. Pensar, generalizar e abstrair requerem esquecer diferenças, defende Borges. Paradoxalmente, a memória excepcional de S. lhe ocasionava problemas na hora de lembrar rostos ou acompanhar a leitura de uma história.

“A expressão de uma pessoa depende do seu humor e das circunstâncias em que se dá o encontro. O rosto das pessoas muda constantemente; são as diferentes gradações de expressão que me confundem e fazem com que seja tão difícil recordar rostos”. (LURIA, 2006, p.55)

Reações sinestésicas que podiam auxiliar em alguns casos a rememoração tornavam-se obstáculo à memória. Pois, ao invés de fazer como as outras pessoas e escolher certos aspectos para recordar rostos, o paciente “via rostos como padrões mutativos de luz e sombra, o mesmo tipo de impressão que uma pessoa teria se ficasse sentada à janela observando o fluxo e refluxo das ondas do mar” (2006, p.55). Estudos feitos em animais revelam que a capacidade de formar, armazenar e evocar memórias é limitada e seus mecanismos se saturam com relativa rapidez. Os procedimentos que evitam essa saturação permitem não se confundir em meio às próprias recordações (IZQUIERDO, 2004, p.97). Poder esquecer, então, passa a ser algo desejável sob certas condições.

Longe de ser uma falha no funcionamento do psiquismo, esquecer é um recurso necessário. Dentre as vantagens

acarretadas, o esquecimento está a serviço do pensar. Como Funes e S. fazem patente, formar conceitos exige esquecer detalhes acidentais. Dito em termos freudianos, conceituar supõe submeter as lembranças à condensação ([1901] 1941, GW, IV, 148n; 1976, AE, VI, p.134n). “Impressões singulares oferecem dificuldades ao olvido”; ao contrário, impressões análogas são facilmente condensadas com base nos seus pontos de contato, negligenciando as características individuais presentes nas diversas representações condensadas entre si. Assim, a confusão de impressões semelhantes causada pela condensação é um dos estágios prévios do esquecimento (FREUD, [1905] 1940, GW, VI, p.192n; 1976, AE, VIII, p.161n).

Um caso limítrofe entre o esquecimento normal e o recalque parece ser o das recordações dolorosas, pois não são indiferentes, mas não apresentam a característica de serem inconciliáveis com as restantes representações. Para domá-las, o fator decisivo não é o tempo, pois, ao contrário, a repetição reforça associações e, portanto, não poderia nunca enfraquecer a capacidade afetiva. As recordações dolorosas são domadas pela inibição da energia ligada do eu promovida pelas ocupações laterais. Dadas no tempo, estas ocupações laterais abaixam o fluxo de excitação da vivência dolorosa de modo que esta não possa provocar alucinação nem liberar senão um mínimo de desprazer. Ao deixar de ser percorrida a facilitação correspondente à recordação de dor, a resistência das barreiras de contato é renovada (FREUD [1895 — 1950] 2003, p.253-5; 1976, AE, I, p.429-431). Isso cumprido, em segundo lugar, o esquecimento acontece por condensação com outras recordações.

No transcurso do tempo, condensação e deslocamento remodelam o conteúdo da memória dando a impressão de ser o tempo o fator modificador (FREUD, [1901] 1941, GW, IV, 304n; 1976, AE, VI, p.266n); porém, não é esse fator que desgasta a recordação, mas os mecanismos psíquicos que se dão *no* tempo e aos que esta se submete. De modo que, contrário ao senso comum, Freud nega que o esquecimento, em quaisquer dos dois sentidos - esquecimento não-tendencioso ou recalque - seja efeito do tempo ([1895 — 1950] 2003, p.253-4; 1976, AE, I, p.429-30). Enquanto o conteúdo indiferente e não aproveitado pela censura sofre o desgaste via condensação, o conteúdo significativo permanece.

CONSERVAÇÃO DOS TRAÇOS MNÊMICOS

Assim, a abordagem da noção de esquecimento requer salientar o fato que esquecer não implica necessariamente a destruição dos traços mnêmicos correspondentes. Em *O Mal-estar*, encontramos a imagem de Roma na tentativa de representar - sem sucesso - a tese da conservação mnêmica dos estágios anteriores e do último. A memória conserva o primitivo juntamente com o que nasceu deste por transformação. Isso se explicaria por uma divisão no desenvolvimento em que parte de uma moção pulsional se conserva não-modificada enquanto outra sofre transformações ulteriores ([1929-30] 1948, GW, XIV, p.426 — 428; 1976, AE, XXI, p.69 - 70).

Isso remete, em primeiro lugar, à questão da permanência das inscrições anteriores junto com as posteriores ou, em termos do capítulo VII da *Traumdeutung*, a co-presença de traços mnêmicos - relativos a um mesmo conteúdo - nos sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente ou, ainda nos termos dos *Studien*, a questão da multiplicidade da memória em diferentes arquivos. Nesse ponto, parece haver certa indecisão no pensamento freudiano, pois depois de propor, no capítulo VII, uma alternativa à hipótese tópica segundo a qual as transcrições são, elas mesmas, os estados anteriores modificados, o texto de 1930 sugere novamente a idéia da conservação das inscrições junto a suas posteriores transcrições.

Em segundo lugar, e relacionado com o anterior, isso também visa à característica atemporal das representações recalçadas que permanecem inalteradas no inconsciente. Na antes mencionada nota 64⁸ à *Psicopatologia*, Freud adianta a noção da atemporalidade do inconsciente. Os traços mnêmicos recalçados não sofrem alterações. Em concordância com a imagem de Roma, como acabamos de salientar, em *O Mal-estar* é dito que todas as impressões se conservariam tal como foram recebidas e, também, tal como foram se desenvolvendo posteriormente. Freud conclui:

Teoricamente, então, cada estado anterior do conteúdo da memória poder-se-á restabelecer para a recordação ainda que todos os seus elementos tenham trocado há muito seus vínculos originários por outros novos. (FREUD, [1901] 1941, GW, IV, 304n; 1976, AE, VI, p.266n)

Apesar da dificuldade para intuir essa característica psíquica, a constatação freudiana indica que a conservação seria a regra e não a exceção ([1929-30] 1948, GW, XIV, p.429; 1976, AE, XXI, p.72). Segundo isso, o que se formou alguma vez na psique, perdura nela e seu conteúdo pode ser trazido à luz sob certas condições e nas suas diversas transcrições.

Todavia, em *Mal-estar na cultura*, Freud mostra certa cautela quanto à certeza de que absolutamente todo conteúdo possa ser recuperável ([1929-1930] 1948, GW, XIV, p.429; 1976, AE, XXI, p. 72). Em *Construções em análise* afirma que *tudo o essencial* (grifos nossos)⁹ se conserva, até o que parece esquecido por completo ([1937] 1948, GW, XVI, p.46; 1976, AE, XXIII, p.262). A questão é como interpretar “tudo o essencial”. Abre-se com isso a possibilidade de que apenas os traços mnêmicos das vivências psicologicamente significativas sejam conservados.

Todavia, a interpretação que defende a permanência de toda e qualquer inscrição mnêmica continua presente como possibilidade nos textos freudianos¹⁰. Isso parece dever-se à importância das noções de recalque e de representações inconscientes vinculadas à memória concebida como múltipla. Nesse ponto, parece haver uma generalização indevida em relação à teoria freudiana ao afirmar que, de acordo com ela, nossa memória conserva absolutamente tudo o que vivenciamos. Que as recordações fragmentárias possam esconder representações recalçadas não significa que toda lacuna mnêmica seja necessariamente fruto de recalque e, portanto, que todos os traços mnêmicos correspondentes a tais representações se conservem.

Esse esquecer normal, não-tendencioso, acontece por condensação sobre o material dos traços mnêmicos cujo conteúdo é indiferente. É possível pensar que concomitantemente ao processo de ofuscamento por condensação do conteúdo ideativo de uma vivência insignificante desapareçam progressivamente as facilitações¹¹ e, portanto, também os traços mnêmicos correspondentes a essa mesma vivência insignificante. É concebível que, assim como o poder de efetividade de uma vivência dependa da intensidade de sua impressão e da frequência de sua repetição ([1895 — 1950] 2003, p.180, AE, I, 1976, p.345), a conservação do traço mnêmico correlativo dependa também desses mesmos fatores determinantes. Como entender a renovação das barreiras de contato ao deixar de ser percorrida a facilitação correspondente senão como desaparecimento do traço mnêmico (FREUD [1895 — 1950] 2003, p.253-5; 1976, AE, I, p.429-431)?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após constatar a distinção freudiana entre formas de esquecimento, detivemo-nos nas noções de traço mnêmico e representação com o propósito de fornecer subsídios para compreender o alcance e conotações em jogo. A seguir, apresentamos a funcionalidade do esquecer através de dois exemplos alheios à teoria freudiana, um literário e outro científico, a fim de evidenciar a importância teórica do esquecimento chamado normal e da hipótese de perda de traços mnêmicos, examinada na última seção.

Para Freud, a questão da memória abrange tanto aquelas vivências prescindíveis por indiferentes quanto aquelas que, sendo valiosas não podemos, mesmo querendo fazê-lo, nos desvencilhar. Desse modo, o esquecimento, entendido como a dificuldade para acessar representações, resulta do recalque e se diferencia do esquecimento normal, entendido como a impossibilidade de recuperar representações¹². O problema nesse ponto gira em torno da causa dessa impossibilidade, ou seja, de se se trata da perda de traços mnêmicos ou de alguma outra causa.

A hipótese da perda de traços mnêmicos não implica perigo para a teoria freudiana como um todo, pois não se trata da perda de quaisquer traços mnêmicos, mas apenas daqueles cujas vivências nem possuem valor psíquico, nem estão associadas a outras com valor psíquico. Em outras palavras, o esquecimento chamado normal não atinge os traços mnêmicos das vivências suscetíveis de sofrer recalque. Tampouco se trata de ignorar a receptividade do sistema psíquico, porque não se nega a formação de traços mnêmicos, apenas se rejeita a conservação permanente e indiscriminada de todos aqueles que alguma vez se formaram.

Mais uma vez, a dificuldade em interpretar o pensamento freudiano parece residir na tensão inerente a ele entre o que Ricoeur chamou da dimensão energética e da hermenêutica ou entre o que poderíamos caracterizar como o interesse neurofisiológico e o interesse psicológico. Soma-se a isso, por uma parte, certa vagueza na expressão de Freud ao se referir ao material mnêmico e às imagens mnêmicas, por outra, o fato de não ter redefinido após 1900 o termo traço mnêmico.

Por último, este texto não teve maior pretensão que a de explicitar uma distinção estabelecida por Freud nos inícios de sua teorização e que amiúde passa despercebida e, ao mesmo tempo, indicar a ambigüidade no texto freudiano que tal distinção introduz acerca do destino do traço mnêmico. Embora não seja central, atentar para essa distinção pode fornecer elementos para, em primeiro lugar, melhor compreender o horizonte científico freudiano e para, em segundo lugar, examinar de forma mais precisa as relações dessa teoria com os avanços contemporâneos das ciências da memória.

NOTAS

¹ Nascido no âmbito neurofisiológico o conceito de traço mnêmico parece conservar sempre um certo lastro físico que caracteriza sua natureza como fronteira entre o orgânico e o psicológico.

² Acompanhamos a esse respeito a tese de Monique Schneider acerca do papel fundamental do afeto junto à representação para compreendermos a vida psíquica normal e patológica.

³ “Importa” aqui deve ser entendido como afetivamente significativo.

⁴ Termo utilizado em nota acrescida em 1907 à *Psicopatologia*, mencionada na nota seguinte.

⁵ A fonte dessas noções é essa nota acrescida em 1907 à *Psicopatologia*. Cf. também na mesma obra ([1901] 1941, GW, IV, 148n; 1976, AE, VI, p.134 n), consta uma antecipação dessas idéias. Em *O chiste e sua relação com o inconsciente*, ([1905] 1940, GW, VI, p.192n; 1976, AE, VIII, p.161), nota antes citada e no *Projeto*, ([1895 — 1950] 2003, p.253-4; 1976, AE, I, p.429-30).

⁶ Personagem do conto “Funes, el memorioso” in BORGES, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, vol I, p.485-90.

⁷ “S.” é o nome com o qual Luria chama o homem cuja memória excepcional e sua experiência são apresentadas em *A mente e a memória: um pequeno livro sobre uma vasta memória*.

⁸ Nota acrescida em 1907 à *Psicopatologia da vida cotidiana*.

⁹ “Alles Wesentliche ist erhalten, selbst was vollkommen vergessen scheint, ist noch irgendwie und irgenwo vorhanden, nur verschüttet, der Verfügung des Individuums unzugänglich gemacht” (Conservou-se tudo o essencial, mesmo o que parece esquecido por completo; isso ainda está presente de algum modo e em alguma parte, somente que soterrado e inacessível ao indivíduo.).

¹⁰ Exemplo da capacidade de conservação indiscriminada da memória é fornecido pelos sonhos em que se apresentam situações das quais não recordamos nada e, no entanto, se descobre mais adiante que se trata de verdadeiras vivências ([1900] 1972, SA, II, p.43 - 44; 1976, AE, IV, p.43).

¹¹ Nas neurociências, acredita-se que a maioria das memórias é perdida por desuso das sinapses. Outras se perdem pela desapareção de sinapses seja por morte celular, seja por perda de axônios ou de dendritos (Izquierdo, 2004, p.48).

¹² As poucas referências (notas à *Psicopatologia da vida cotidiana* e a *O Chiste e a sua relação com o inconsciente* e referências no *Projeto de psicologia* e em *Sobre o mecanismo dos fenômenos histéricos*) de Freud ao esquecer normal ou não-tendencioso o incluem dentro do que ele denomina “esquecimento em sentido estrito” para diferenciá-lo dos outros mecanismos como atos falhos, perturbações na escrita ou na leitura, etc.

REFERÊNCIAS

BORGES, Jorge Luis. “Funes, el memorioso” in, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, v. I, p.485-90.

FREUD, Sigmund. *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, Fankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, [1891]1992.

FREUD, Sigmund. *La Afasia*, Buenos Aires: Nova Visión, [1891]1973.

FREUD, Sigmund. Studien über hysteric. *Gesammelte Werke*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B. I, 1952.

FREUD, Sigmund. Estudios sobre histeria. *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu., v. II, [1893-5] 1976.

FREUD, Sigmund. Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos históricos. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. III, [1893] 1976.

FREUD, Sigmund. Projeto de uma psicologia in: GABBI Jr., Osmyr Faria, *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago, [1985 – 1950] 2003.

FREUD, Sigmund. Proyecto de psicología. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. I, [1985 – 1950]1976.

FREUD, Sigmund. Die Traumdeutung. *Freud - Studienausgabe*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B. II, 1972.

FREUD, Sigmund. La Interpretación de los sueños. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. IV e V, [1900] 1976.

FREUD, Sigmund. Zur Psychopathologie des Alltagslebens (Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum). *Gesammelte Werke*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B. IV, [1901 – 1904] 1941.

FREUD, Sigmund. Psicopatología de la vida cotidiana. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. VI, [1901] 1976.

FREUD, Sigmund. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. *Gesammelte Werke*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B. VI, [1905] 1940.

FREUD, Sigmund. El chiste y su relación con lo inconsciente. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. VIII, [1905] 1976.

FREUD, Sigmund. Notiz über den “Wunderblock”. *Gesammelte Werke*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B. XIV, [1924 – 1925] 1948.

FREUD, Sigmund. Nota sobre la “pizarra mágica”. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. XIX, [1924 - 1925] 1976.

FREUD, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. *Gesammelte Werke*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B.XIV, [1929 – 1930] 1948.

FREUD, Sigmund. El Malestar en la cultura. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXI, [1929 – 1930] 1976.

FREUD, Sigmund. Konstruktionen in der Analyse. *Gesammelte Werke*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, B. XVI, [1937] 1948.

FREUD, Sigmund. Construcciones en análisis. *Obras Completas*. Tradução Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXIII, [1937] 1976.

IZQUIERDO, Iván. *A arte de esquecer: cérebro, memória e esquecimento*, Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2004.

LURIA, Alexander Romanovich. *A mente e a memória: um pequeno livro sobre uma vasta memória*. Tradução Claudia Berliner, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. Tradução Mônica Seincman, São Paulo: Escuta, 1993.

O FALSO-SELF PRODIGIOSO E A “ERA DA TÉCNICA”: UM DIÁLOGO POSSÍVEL ENTRE D. W. WINNICOTT E MARTIN HEIDEGGER.

THE PRODIGIOUS FALSE-SELF AND THE “AGE OF TECHNIQUE”: POSSIBLE
DIALOGUE BETWEEN D. W. WINNICOTT AND MARTIN HEIDEGGER.

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Universidade Estadual de Feira de Santana

carolinevasconcelos@hotmail.com

RESUMO: Heidegger entende a “Era da Técnica” como a consumação da metafísica do sujeito, como a derradeira manifestação de um modo de ater-se ao real, cuja característica é a redução de tudo à condição de objeto para manipulação e cálculo. A violência desta racionalidade calculadora forja um modo contemporâneo de compreensão da realidade, marcado pelo imperativo do progresso, pela meritocracia, pela erradicação do mistério, em suma, pela redução do real a um fundo de reserva disponível. Para Heidegger, a compreensão técnica da realidade encobre a finitude e a vulnerabilidade humana, na medida em que submete o seu existir à ditadura do êxito, do progresso e bem-estar. Mesmo não fazendo uma análise ontológica da contemporaneidade — pelo fato óbvio de não ser um filósofo, mas um cientista — Winnicott, em *A pílula e a Lua*, esboça uma crítica a este progresso desenfreado que, por exemplo, finca uma bandeira esticada

na lua, ao passo em que tende a lhe subtrair beleza poética. Nesse artigo, pretendemos não só tecer considerações sobre possíveis proximidades entre a análise de Heidegger e a de Winnicott acerca da contemporaneidade, mas, sobretudo, pretendemos perguntar como esta análise pode lançar luz sobre o entendimento do que Winnicott conceitua como *falso-self* prodigioso, cuja marca é uma hipertrofia do intelecto.

PALAVRAS-CHAVE: Falso-*self*; Heidegger; Metafísica; Técnica; Winnicott.

ABSTRACT: Heidegger understands the “Age of Technique” as the accomplishment of the metaphysics of the subject, as the ultimative manifestation of a form of sticking to the real, whose characteristic is the reduction of everything to the status of the object for manipulation and calculation. The violence of this calculating rationality forges a contemporary mode of understanding of reality marked by the imperative of progress, by meritocracy, by the eradication of the mystery, or in short, by the reduction of the real to a disposable resource fund. For Heidegger, the technical understanding of reality caches the human finiteness and vulnerability to the extent to which it submits its existence under the dictatorship of prosperousness, progress and well being. Even not conducting an ontological analysis of contemporaneity - through the obvious fact of not being a philosopher but a scientist - Winnicott drafts, in his *The Pill and a Moon*, a critique on this unreined progress, which, for instance, plants an upright flag

on the moon taking away its poetic beauty at the same time. In this article, we intend not only to present considerations about possible proximities between the analysis of Heidegger and Winnicott regarding contemporaneity, but also to ask how this analysis can illuminate the understanding of what Winnicott delineates as prodigious **false-self**, whose attribute is a hypertrophy of intellect.

KEY-WORDS: *False-self; Heidegger; Metaphysics; Technique; Winnicott.*

Com esse artigo pretendemos fomentar um campo dialógico entre a ontologia de Martin Heidegger e a psicanálise de D.W. Winnicott. Inicialmente visamos fazer uma descrição, ainda que sumária, do modo como o pediatra e psicanalista inglês concebe o *falso-self*, no âmbito de sua teoria do amadurecimento pessoal. Em seguida, pleiteamos tematizar sobre as análises feitas por Heidegger em relação ao que ele alcunha de “Era da Técnica”. A partir de textos oriundos do pensamento tardio de Martin Heidegger, almejamos indicar as relações que este filósofo estabelece entre a metafísica, seu conseqüente processo de objetificação do real e a técnica. Uma vez esclarecida a maneira como a ontologia heideggeriana concebe a contemporaneidade e os imperativos da técnica, visamos apontar como uma problematização acerca das conquistas tecnológicas características da era contemporânea faz parte das discussões winnicottianas. Depois de indicar uma seara dialógica possível entre o filósofo e o psicanalista, pretendemos, por fim, perguntar como o *falso-self* prodigioso, cuja marca é uma cisão do intelecto, pode lidar com as demandas e desmesuras de uma época em que o imperativo de uma racionalidade calculante invadiu as mais variadas esferas da vida.

O CONCEITO WINNICOTTIANO DE *FALSO-SELF*

A redescção da saúde desde a perspectiva do amadurecimento emocional leva Winnicott a postular quem nem sempre se pode presumir que, diante de um paciente, estamos perante

a um indivíduo inteiro, vivendo em seu próprio corpo, sentindo que ele e o mundo são reais. O mero funcionamento corporal em termos de fisiologia não equivale à *experiência* de funcionamento corporal que só uma mãe cuidadosa pode proporcionar ao bebê. Esta experiência fortalece o conluio entre a psique e o soma, favorecendo o que Winnicott denomina de *personalização*.¹ A personalização é entendida como o oposto da cisão psique-soma.² Refere-se a uma conquista da saúde, que garantirá ao bebê a capacidade e a manutenção do sentimento de existir e sentir-se real. É uma aquisição que, para o psicanalista inglês, nem sempre é alcançada.

Um manejo adaptativo às necessidades do lactente configura-se, segundo Winnicott, como um fator importante no estímulo a uma vida saudável dentro do corpo, da mesma forma que os modos de segurar (*holding*) a criança auxiliam no processo de integração.³ Sendo assim, a saúde e o sentimento de real referem-se a um estado no qual “as fronteiras do corpo são também da psique”.⁴

A localização da psique no corpo, em outros termos, a personalização, é condição necessária para a constituição de um si-mesmo (*self*) pessoal. Neste sentido, ressalta Loparic (2000, p.383), “é sobre o corpo e a partir do corpo que funciona, que se desenvolve uma personalidade que também funciona, que é completa e unificada, que possui defesas contra as angústias e é capaz de se relacionar com outras pessoas.”

No estágio primitivo do amadurecimento humano, a mãe que se adapta ao seu filho permite “que ele seja” sem ter que atentar para o ambiente, impedindo que este se sobrepuje às suas

necessidades. Uma provisão ambiental suficientemente boa propicia ao bebê a ilusão de que o seio faz parte dele, de que foi criado repetidas vezes por ele, estando, deste modo, sob seu controle mágico. Desde a perspectiva winnicottiana, a boa maternagem é aquela que não colide com o gesto espontâneo de seu filho e, por isso, lhe oferece condições de sentir-se real, de não ter que reagir.⁵

Podemos sumariar que um ambiente que não excede em falhas e discontinuidades, favorece o alojamento da psique no corpo (personalização) e a constituição de um *self* verdadeiro. Este último consiste numa conquista que não se torna “(...) realidade viva exceto como resultado do êxito repetido da mãe em responder ao gesto espontâneo (...)”, o que faculta a Winnicott afirmar que, no estágio inicial, “(...) o gesto espontâneo é o *self* verdadeiro em ação”.⁶

Enquanto fruto de um contínuo processo de integração, o verdadeiro *self* tem como fonte a espontaneidade dos gestos do bebê. No entanto, vale salientar que, nos momentos extremamente precoces ainda não temos um *self* configurado, apenas “(...) a existência de um *self* verdadeiro em potencial”. A inabilidade materna em responder ao gesto espontâneo do bebê, em manejá-lo facilitando a personalização, poderá resultar num bebê complacente que apenas reage às exigências do ambiente. Se ao invés de complementar a onipotência do bebê, a mãe lhe sobrepujar seu próprio gesto, suas próprias exigências, estará cedendo terreno à submissão em detrimento da espontaneidade. Em outros termos: estará fomentando a constituição de um falso *self* enquanto a única forma possível de responder ao ambiente. Através deste falso *self*, assegura Winnicott, “o lactente constrói

um conjunto de relacionamentos falsos”, podendo crescer imitando, de modo extremo, a mãe, o irmão, a tia ou “quem quer que no momento domine o cenário”.⁷

Somente um *self* constituído na base da espontaneidade pode se sentir real e ser criativo. A emergência de um falso-*self* que oculta o verdadeiro *self*, resulta “(...) em uma sensação de irrealidade e num sentimento de futilidade”.⁸ Quer dizer: só o que é espontâneo é sentido como real, como algo pessoal. As reações ou ações prematuras em relação ao ambiente, em contrapartida, trazem consigo este sentimento de irrealidade.⁹ No que tange ao tratamento clínico, Winnicott é taxativo ao afirmar que somente o verdadeiro *self* pode ser analisado. Não obstante isto, encontramos muitos analistas que, embora julguem o tratamento exitoso e perspicaz, passam anos lidando com o falso *self*, solidificando ainda mais suas defesas. Nesse sentido, Winnicott afirma:

No trabalho psicanalítico é possível se ver análises continuarem indefinidamente porque são feitas na base do trabalho com o falso *self*. Em um caso, com um paciente masculino que tinha tido uma análise de duração considerável antes de vir a mim, meu trabalho com ele realmente começou quando lhe tornei claro que reconhecia a sua não existência. Ele me observou que em todos aqueles anos todo o bom trabalho realizado com ele tinha sido inútil, porque tinha sido feito sob a premissa de que ele existia, quando apenas existia falsamente. Quando eu disse que reconhecia sua não-existência, ele sentiu que tinha se comunicado apela primeira vez. (Winnicott, 1965m, p.138)

O trabalho clínico pode ser infrutífero não por falta de habilidade do analista em promover perspicazes interpretações, mas justamente por reduzir-se a elas, interpretando o falso *self*. Este, por sua vez, pode colaborar com o analista sendo complacente com suas interpretações. Contudo, indica Winnicott, só quando o analista é capaz de apontar e especificar a ausência de algo essencial — tipo “você ainda não começou a existir” ou “você não tem boca” — é que a comunicação com o verdadeiro *self* do paciente poderá ser estabelecida. Agindo assim, o analista poderá proporcionar condições para que o sentimento de real, nunca antes experienciado, possa se constituir.

Ao não oferecer ao bebê a chance da ilusão de onipotência, de exercer seu gesto espontâneo, a mãe não está frustrando seus desejos, mas tornando débil ou inexistente o seu sentimento de real. Este lactente certamente se tornará um adulto que, apesar de passar por variadas situações na “vida”, o sentimento de futilidade o inclinará a achar que nada aconteceu. Elsa Dias (2003, p.124) afirma que este não é o caso de pessoas que não aprendem com a experiência e sim o daquelas que não são capazes de viver experiências, pois, “(...) ao invés de estarem ali, no acontecimento presente, elas estão fora de si, ocupadas em defender-se de alguma invasão, de algum aprisionamento, prevenindo algum mal-estar que possa advir.” Sendo assim, acrescenta a autora, tudo que ocorre é externo a elas, de modo que nada permanece.

Do que foi dito, podemos depreender que, para Winnicott, o sentimento de real, a capacidade de ter experiências e de habitar o próprio corpo não é garantido pelo potencial herdado.¹⁰ São conquistas que só se alcançam mediante cuidado materno suficientemente bom. Vale ressaltar também que Winnicott não lida com a cartesiana separação mente-

corpo, principalmente devido ao fato de não conceber o bebê como uma entidade constituída, como uma *res* e sim como um ser humano viável, que pode ou não se integrar. Como vimos, sua ótica de entendimento é a partir dos termos psique/soma. Para o autor, a mente consiste em algo à parte, responsável por funções intelectuais e que, em alguns casos de falhas ambientais, é prematuramente posto a funcionar, devido à necessidade do bebê de ficar alerta a descontinuidades. Acerca disto Winnicott afirma em “A mente e sua relação com o psicossoma”:

Certos aspectos da falha materna, principalmente o comportamento **errático**, levam a uma hiperatividade do funcionamento mental. Aqui, no crescimento excessivo da função mental em reação a uma maternagem errática, percebemos que surge uma oposição entre a mente e o psicossoma, pois em reação a este ambiente anormal o pensamento do indivíduo assume o poder e passa a cuidar do psicossoma, enquanto na saúde é o ambiente que se encarrega de fazê-lo. (Winnicott, 1954a, p.336)

Na situação mencionada acima, a mente usurpa as funções do ambiente ao se organizar defensivamente e, assim, se estabelece uma dissociação entre a atividade intelectual e a existência psicossomática. Em situações desta natureza poderemos testemunhar, no futuro, um sucesso social, profissional ou acadêmico considerável, contudo, pagando-se o preço de uma organizada ocultação do verdadeiro *self*. Na conjuntura atual, na qual a meritocracia dita as regras, poderemos observar pessoas como estas recebendo títulos de honra e condecoração ou exibindo

aquisições exitosas de diversas ordens. Todavia, apesar do visível êxito, este tipo de indivíduo, diz Winnicott em “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*”: “quanto mais bem sucedido, mais se sente falso”. Pode, inclusive, acontecer de este prodigioso falso *self* — que ao olhar alheio teria um futuro brilhante pela frente — vir a se destruir “de um jeito ou de outro”. Fato chocante para os que depositaram nele grandes expectativas.¹¹

Na obra *Natureza Humana*, mais especificamente, no tópico sobre o fracasso nos cuidados iniciais, Winnicott descreve que a cisão pode variar de um grau extremo, no qual a criança não tem “qualquer razão para viver”, a graus mais brandos, nos quais “existem objetos mantidos na relacionabilidade secreta do verdadeiro *self*, objetos esses derivados de algum grau de sucesso no estágio da primeira mamada teórica”.¹² Nestes casos, apesar da organização de um falso *self* cindido, podemos dizer que uma constituição precária do objeto subjetivo foi possibilitada.¹³ O que, segundo o autor, culmina no estabelecimento de dois modos divididos de relacionamento com o “objeto”. Neste sentido, afirma Winnicott:

Quando há um certo grau de fracasso na adaptação ou uma adaptação caótica, o bebê desenvolve dois tipos de relacionamento. Um tipo consiste num relacionamento secreto e silencioso com um mundo interno essencialmente pessoal e íntimo de fenômenos subjetivos e é exclusivamente este relacionamento que parece real. O outro é exercido a partir de um *self* falso e se estabelece com um ambiente obscuramente percebido como exterior ou implantado. O primeiro tipo de relacionamento contém a espontaneidade e riqueza e o segundo, **é um relacionamento submisso,**

mantido com a intenção de ganhar tempo até o momento em que o primeiro consiga, um dia tomar posse.¹⁴

Nesse modo de ser da personalidade cindida, o sentimento de real permanece confinado a um relacionamento incomunicável com o *self* verdadeiro e, por outro lado, a outra metade, o falso *self*, está ali “a vista de todos e é fácil de ser administrado”.¹⁵

Gostaríamos de destacar um aspecto desta esclarecedora citação de Winnicott, a saber, a referência à tentativa do falso *self* de **ganhar tempo** – mantendo um relacionamento marcado por um funcionamento mental hipertrofiado e vigilante — até um dia em que o relacionamento que contém a espontaneidade possa **tomar posse**. Entendemos que tal assertiva nos remete a uma análise mais aprimorada da contemporaneidade, mais precisamente, do mundo contemporâneo em que os indivíduos, tanto saudáveis quanto adoecidos habitam ou tentam habitar, de distintos modos e com distintas dificuldades. Ancorados na citação winnicottiana pleiteamos, aqui, perguntar se nos casos de personalidade cindida, os modos de vida característicos do mundo contemporâneo, atuariam como um fator que adia ou viabiliza o contato com o *self* espontâneo. Será que a contemporaneidade cria condições para arrastar, prolongar o tempo de vigência defensiva do intelecto cindido defensivo, postergando à exaustão a possibilidade do *self* verdadeiro tomar posse? Será que o modo de vida contemporâneo, selado pela comunicação imediata e sem fronteiras, pela espetacularização do cotidiano, pelos relacionamentos virtuais, pelo imperativo do ideal estético, pelo retoque obsessivo das auto-imagens, pela eleição do consumo com ícone de bem-estar, enfim, será que as formas de vida agenciadas na contemporaneidade, operam contra

ou a favor das defesas do falso *self*? Atuariam como postergadoras do tempo para o *self* espontâneo e verdadeiro, possivelmente, tomar posse? Como se dá o modo de relação com o mundo externo, na contemporaneidade, daqueles indivíduos que vivem sob a tutela de um aparato mental defensivo, capaz de, por vezes, viabilizar conquistas e êxitos variados? Será que o modo de vida contemporâneo abranda a necessidade deste tipo de defesa ou a enrijece cada vez mais, na medida em que valoriza em demasia as conquistas oriundas de uma intelectualidade exacerbada?

Tais questões nos impõem a necessidade de um olhar mais pormenorizado acerca da sociedade contemporânea. Para tanto, resolvemos aqui, trazer tanto as contribuições winnicottianas para este debate, quanto as investigações de natureza filosófica do pensador Martin Heidegger. A tentativa que se segue é de estabelecer um possível diálogo entre os dois autores, mesmo que o primeiro seja porta-voz de uma ciência e ancore suas análises em elementos ônticos da realidade e o segundo fundamente seu olhar em uma análise ontológica, ou seja, filosófica. No que tange a Winnicott nos embasaremos na terceira parte do livro *Tudo começa em casa*, intitulada “Reflexões sobre a sociedade”, particularmente, no texto “A pílula e a Lua”. Quanto ao filósofo Martin Heidegger, nos serviremos de seus escritos sobre a Técnica, ou melhor, sobre a Era da Técnica.

Na tentativa de fomentar um diálogo entre os dois autores, vamos lançar mão de dois comentários destes em relação a fatos que marcadamente anunciam o progresso da ciência e da tecnologia. De Winnicott vamos trazer a imagem da bandeira americana fincada em solo lunar, tematizada numa palestra em 1969 (publicada com o título “A pílula e a lua”), e de Heidegger a imagem da usina hidrelétrica no rio

Reno, enunciada na conferência “A questão da técnica”, proferida em novembro de 1953 no Auditório da Escola Superior Técnica de Munique.

O OLHAR DE HEIDEGGER E DE WINNICOTT SOBRE A CONTEMPORANEIDADE.

Na conferência “A questão da técnica” Heidegger apreende a técnica enquanto destino e culminação de um modo metafísico de pensar, marcado pela tentativa frenética de desvelar a realidade a partir de uma violência calculadora que visa fazê-la servil aos imperativos da racionalidade. Por conseguinte, a investigação heideggeriana não aborda o fenômeno da técnica contemporânea do ponto de vista antropológico, reduzindo-a a um conjunto de meios e instrumentos confeccionados com o intuito de se alcançar determinado fim. Ora, afirmar que a técnica é um meio com respeito a fins e um fazer tipicamente humano é algo correto, contudo, para Heidegger, no texto em apreço, ainda não é um dizer verdadeiro sobre a essência da técnica. Em seu trato desconstrutivo com os conceitos e palavras, o filósofo nos desconcerta ao afirmar que o correto ainda não é o verdadeiro, uma vez que o correto sempre pressupõe o que está jacente, o que é pré-jacente, o que é fundamento. Isto implica dizer que: para chegarmos mais perto da essência da técnica, devemos nos aproximar do verdadeiro, ultrapassando e perpassando o correto. Em outros termos: para nos aproximarmos da verdade sobre a questão da técnica, não devemos nos contentar com a sua exata caracterização antropológica e instrumental, devemos, sobretudo,

investigá-la do ponto de vista ontológico, do ponto de vista do fundamento. A abordagem que entende o fenômeno da técnica como um processo humano é correta, mas não alcança o modo fundamental de pensar sobre a sua essência. Sendo assim, afirma Rüdiger (2006, p. 31):

A antropologia tende a tratá-la [a técnica] como resultado da extensão das faculdades humanas. A reflexão heideggeriana sobre ela capta-a, ao contrário, como sentido de uma nova época para o ser humano que, contudo, não depende do que está ao alcance de sua vontade, seu controle, sua consciência.

A análise ontológica deste fenômeno nos convoca a entender a técnica como uma forma imperante de desocultar e dominar o real, a natureza, enfim, “tudo o que é”. Como nos alerta Brüseck, a técnica não é mais vista como algo exterior e exclusivamente instrumental, mas como um modo de se apropriar e provocar os entes.¹⁶ Isso escapa à vontade humana, ao âmbito das decisões e da soberania do sujeito individual. O dispositivo técnico reduz a Terra à condição de depósito (*Bestand*), fundo de reserva, disponível, indefinidamente, para o ordenamento no ciclo de produção.¹⁷ O apoderamento técnico de “tudo o que há” culmina num permanente ataque aos entes, aos modos de ser dos entes, uma vez que o desocultamento técnico impõe a estes um único modo de ser, os converte em depósito (*Bestand*), ou seja, em objeto para o uso e cálculo.¹⁸ Ao falar sobre esse tipo fundamental de relação do homem com os entes, Heidegger se serve de um exemplo e enuncia:

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dispõe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. (...) Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio rio aparece como dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no rio como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. **A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina.**¹⁹

O exemplo não se refere a uma mera utilização proveitosa e armazenadora das energias naturais de um rio, mas a uma forma decisiva de apropriação de tudo o que há, a partir do ciclo infundável de produção e consumo. Essa experiência contemporânea de tratar tudo como algo disponível para o consumo no cálculo global, influencia, de forma decisiva, a relação entre homem e ser, entre homem e mundo, entre homem e homem. Heidegger nos diz que foi a usina hidroelétrica que instalou o rio nela e não o contrário. É como se a natureza não pudesse mais apenas existir, estar aí à toa. Sua dignidade para existir só se alcança na medida em que há uma dignidade para produzir. Se as máquinas não operam à toa, à natureza não será facultada esta possibilidade. Tudo é desafiado a se desocultar na condição de fundo de reserva, de recurso, seja recurso energético, financeiro ou até mesmo, recurso humano. Interpretar o dar-se dos entes desde a ótica do recurso, implica ordenar e validar “tudo o que é”, a partir do produtivismo e do consumo. O real converte-se no operacional e, nessa conversão, sequer o ser humano é poupado. Nessa perspectiva, em *A superação da metafísica*, Heidegger (2001b, p.80) afirma:

Na era em que apenas o poder tem o poder, isto é, na era da afluência incondicional dos entes ao abuso do consumo, o mundo torna-se um sem mundo (...). O ente é real enquanto operativo. Em toda parte operatividade. Em parte alguma o fazer-se mundo do mundo.

Armazenar, transformar, distribuir, permutar e fabricar são maneiras de desocultamento que regem a “Era da Técnica”. A organização e planejamento de tudo, a partir da funcionalidade e da operacionalidade, uniformiza, como dissemos, a multiplicidade dos entes em um único modo de doação, isto é, impõe ao ente a unívoca condição de depósito para o atendimento contínuo das demandas. Tudo é impelido a responder com o máximo de aproveitamento e o mínimo de dispêndio.²⁰ Esse modo pré-decidiado de compreensão do real reduz a natureza a um conjunto de coisas calculáveis, sendo assim, o rio Reno evocado pelo poema de Hölderlin, definitivamente perde lugar para o rio Reno da obra de engenharia ou da indústria de Turismo.²¹

A partir do exposto, podemos sumariar que, para Heidegger, a técnica é avaliada não como um meio para excelência na produção de máquinas e aparelhagens, mas como sentido orientador da contemporânea condição humana. A submissão de todas as esferas da vida ao ordenamento, ao cálculo planejador, à funcionalização e à automatização caracterizam, para o filósofo da floresta negra, o domínio da era da técnica.²² Este modo de abordagem, longe de ser, como afirma Giacoia Jr.(2004, p.19), “uma recusa obscurantista e reacionária da ciência e da técnica”, configura-se como um convite para pensar a nossa era e suas desmesuras desde a perspectiva ontológica. O que significa investigar a íntima relação entre os desafios da técnica e a

metafísica. Loparic (1996), em *Heidegger e a pergunta pela técnica*, afirma que este modo heideggeriano de investigação adota a perspectiva da acontecência (*Geschichtlichkeit*) do ser, uma vez que ela indica a técnica como uma forma de destinação, como um destino (*Geschick*) legado a partir da forma como a história (*Geschichte*) da metafísica se ateu ao ser.²³ A técnica, por conseguinte, seria a nossa destinação atual, o modo de ater-se aos entes de nossos dias. Recorramos às palavras do autor:

Essa é a concepção heideggeriana do acontecer que está depositada na história da metafísica, iniciado pela explicitação do ser como *idéa*, em Platão, continuado pelo desocultamento do ser como substancialidade (Aristóteles), representidade (Descartes), objetividade (Kant) e, por fim, vontade de poder (Nietzsche). A técnica é o último dos destinamentos do ser e ela determina o nosso destino nos dias de hoje. (Loparic, 1996, p.19)

A partir da citação acima, podemos depreender que, na perspectiva heideggeriana, a metafísica não se configura como uma forma de saber encerrada em livros seculares e distante de todas as esferas da vida, ou seja, não se configura como um corpo conceitual restrito aos que se dedicam ao pensamento especulativo e à contemplação. Para Heidegger, a história dos modos como a metafísica se ateu ao ser, determina nossa maneira de compreensão da realidade, nosso modo de doar sentido para as coisas, independente de nosso contato intelectual com os textos desta tradição. Essa história (*Geschichte*), como um destino (*Geschick*), determina os nossos modos de interpelar o real. Sobre esse

legado metafísico, a ciência e a técnica moderna se ergueram e se consolidaram. Segundo o filósofo, em *L'époque des 'conceptions du monde*, esta destinação começou a ser germinada com Platão e solidificada com o pensamento cartesiano, na medida em que essa forma de pensar “imobilizou, decididamente” o ente na objetividade e estabeleceu a “verdade como correção da representação.”²⁴

De modo sintético, Pöggeler nos oferece uma definição acerca do que Heidegger concebe por metafísica. Em *A via do pensamento de Martin Heidegger*, o autor afirma:

Ela [a metafísica] medita o ente no todo do seu ser, pensa este ser platonicamente como *idea*, modernamente como conceitualização dos objetos e por fim, como vontade de poder. Assim, a metafísica é a teoria do ser do ente, a ontologia. Esta ontologia assume como traço fundamental do ser a presencialidade contínua como óbvia. No ser continuamente presente, e por isso também disponível, pode ser fundamentado o ente. (Pöggeler, 2001, p.133)

Na modernidade este fundamento passa a ser o sujeito. Não importa se o sujeito é considerado um *ego cogito*, um sujeito transcendental, um espírito ou uma vontade de poder, o que importa é que, resguardadas as diferenças, neste âmbito do pensar tudo vem ao homem para ser julgado, uma vez que ele se torna o juiz que decide o que é a entidade do ente, suas qualidades e as leis que regem a possibilidade de seu conhecimento. A representação (*Vorstellung*) é o modo hegemônico de interrogação e jurisdição sobre tudo o que é.²⁵ Na modernidade, afirma

Heidegger nos *Seminários de Zollikon* (2001c), ocorre uma modificação da presença das coisas, ou melhor, uma mudança na experiência da presença dos entes. Expliquemos: para o autor, a partir de Descartes o ente só recebe “a marca do ser” se concebido como objeto. A *Objetividade* (*Gegenständlichkeit*) é, para o filósofo, uma *modificação* da presença das *coisas*, uma vez que “a presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida aí pela sua possibilidade de representação através de um sujeito.” (Heidegger, 2001c, p.126). Ora, se o sujeito é o fundamento, tudo que a ele se contrapõe passa ao status de *objeto*.²⁶ Sendo assim, “a presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesma, mas como aquilo que se contrapõe ao sujeito pensante, como é objetado para dentro de mim.” (Heidegger, 2001c, p.126). Para o autor, esta experiência do ente só existe a partir de Descartes, o que significa dizer: desde que o homem alçou a condição de sujeito.

Dizer que o homem alçou a condição de sujeito, implica dizer que a noção de sujeito deve ser entendida na perspectiva da acontecência (*Geschichtlichkeit*) ou, se quisermos, na perspectiva histórica. Como bem pondera Michel Haar (1990), “sujeito” é uma figura historial, construída ao longo do pensamento metafísico, cuja raiz está na passagem da concepção antiga de *subjectum* (como o que se sustém constantemente presente) para o *subjectum* cartesiano situado no eu, na alma, na razão, considerados termos equivalentes.²⁷ Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (2001c) salienta que antes de Descartes tinha valor de *subjectum* (sujeito/*hypokeimenon*) qualquer coisa que subsistisse por

si mesma, que fosse pré-jacente como fundo para qualidades constantes e também estados mutantes. Mas, a partir de então, o “eu”, o “ego” torna-se um sujeito preeminente, um sujeito “em relação ao qual todas as outras coisas se determinam como tais”.(Heidegger, 2001c, p.108). Doravante, o “eu”, enquanto sujeito representante, passa a ser o fundamento em que repousa toda a verdade, o princípio normativo de toda percepção e entendimento sobre os entes. Com esta soberania incontestável do “eu”, a razão humana e suas leis adquirem, segundo Heidegger, “um peculiar predomínio”. Pois, uma vez que o pensar é um ato da razão, “com o *cogito sum*, a razão agora é posta, *expressamente* e de acordo com a sua exigência própria, como primeiro fundamento de todo saber (...)”(Heidegger, 2001c, p.109). Ainda segundo autor, “a metafísica moderna inteira, incluindo Nietzsche, se manterá doravante no interior da interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes”. (Heidegger, 2006, p.114)

Na medida em que o homem racional se estabelece como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, como fundamento inabalável da verdade enquanto certeza, o todo dos entes passa a ser ordenado pela racionalidade, no modo da objetividade, devendo ser “domesticado” e assegurado pela representatividade.²⁸ Este homem, forjado pelo pensamento moderno, encontrará na ciência e na técnica o emblema de seu tempo, a culminância de seu momento histórico. Com isso, afirma Heidegger, o sábio, o homem que pensa, cede lugar ao pesquisador engajado em programas de pesquisas, avaliado pela apresentação de resultados, desde a ótica da

“eficiência pilotada”.²⁹ Em suma, o homem que pensa cede lugar ao homem calculador.

Ao consolidar a vigência do real como objetividade (*Gegenständlichkeit*), a metafísica moderna institui as condições para a ciência processar, à vontade, os mais variados domínios de objetos. Nesse sentido, Heidegger, em *Ciência e Meditação*, afirma que “A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade, explora e dispõe do real na objetividade” (Heidegger, 2001d, p.48). O processamento científico dispõe-se do real mediante um conjunto de operações, cuja finalidade é torná-lo previsível e manipulável, com vistas ao uso infundável de seus recursos.

O perigo da hegemonia desse modo técnico-científico de compreensão da realidade, que se institui em todas as esferas da vida, não se reduz a um possível mau uso do seu aparato, tal como foi testemunhado, na história da humanidade, em Hiroshima, Nagasaki e Auschwitz. Outros perigos se anunciam. Por exemplo, muito antes do tema da manipulação de genes humanos estar na ordem do dia, Heidegger trouxe à baila uma discussão acerca das conquistas do químico Richard Kuhn, ganhador, em 1942, do prêmio Goethe da cidade de Frankfurt. Para o filósofo as pesquisas desenvolvidas por Kuhn “franqueavam a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, de acordo com a demanda” (Heidegger, 2001b, p.82). Em suas considerações, Heidegger nos alerta para o perigo da administração global da vida humana pela tecnociência e para o fato de a demanda de material humano se achar sujeitas às mesmas regras do ordenamento mobilizador, às regras do mercado de consumo. Como ressalta Giacóia (2004, p.4), o pensamento de Heidegger sobre a técnica, já nos anos 40, nos convida, com uma lucidez

incomparável, a pensar sobre o risco da produção técnico-científica e industrial da vida, nos convoca para a vigilância em relação ao perigo de submeter o patrimônio genético humano à lógica do mercado, do *design* e das preferências narcisistas. No texto *A fabricação de Humanos*, Loparic nos lembra que Heidegger observa as audaciosas pesquisas científicas como o “anúncio de um ataque total contra a vida e a essência do ser humano, pior do que a explosão da bomba de hidrogênio” (Loparic, 2005, p.12). A partir da perspectiva heideggeriana, a possibilidade de se decifrar, montar e desmontar a carga genética humana representa a redução do homem à condição de uma matéria prima passível de manipulação para fins produtivos, representa a transformação do humano em um artefato, em algo passível de fabricação. Sendo assim, ainda que cessem as bombas e explosões, o avanço das pesquisas no campo da biotecnologia representam, para o filósofo da floresta negra, uma estranha modificação do mundo humano, um modo silencioso de investida contra a vida humana. Por conseguinte, a ameaça à vida humana não se reduz às máquinas de guerra.

Claro que se poderia condenar este tipo de análise e objetar que a tecnociência, ao invés de nos lançar no perigo, configura-se como a grande conquista humana contra ameaças globais, oferecendo-nos, por exemplo, produtos capazes de aumentar a expectativa de vida, de controlar catástrofes, de produzir o bem estar psíquico com drogas de última geração. Enfim, poder-se-ia levantar o argumento de que a tecnociência ao invés de nos expor ao perigo, nos acalanta com melhorias concretas para a vida humana. Este ponto de vista, certamente, nos levaria a um rico debate que, por ora, teremos que adiar. Entretanto, diante do escopo deste artigo, nos resta pontuar que, com Heidegger, não

estamos fazendo apologia à uma vida rudimentar, alheia ao aparato oriundo da racionalidade técnica. Não devemos entender a crítica de Heidegger como um apelo obscurantista contra toda espécie de avanço tecnológico. O convite aqui é para pensar sobre a **hegemonia** do modo técnico de compreensão de tudo que há, para a onipresença deste dispositivo em todas as dimensões do viver.

A quantificação generalizada, a transformação do conhecimento em insumo econômico, a ditadura da máxima eficiência, a imposição do produtivismo, a regulação das formas de vida pelas leis de mercado, a apologia ao mérito, a possibilidade incondicionada de tudo fabricar, longe de serem aspectos extraordinários restritos à comunidade dos *cientistas* e dos técnicos, permeiam ordinariamente a nossa vida cotidiana na sociedade contemporânea. Impondo-nos, para usar a palavras de um poema de T. S. Eliot, complexos padrões de viver e de morrer.³⁰

Winnicott, ao considerar sobre uma conquista da indústria farmacêutica, a pílula anticonceptiva, faz ponderações que acreditamos se aproximar das análises heideggerianas. Na conferência que foi editada com o título “A pílula e a Lua”, Winnicott confessa aos seus ouvintes que, ao tentar esboçar num papel a fala para a ocasião, a única coisa que saiu foi um poema, cujo título era “O assassinato silencioso” e se refere ao anticoncepcional como uma pílula imbecil pra gente que não tá doente. Na palestra, o autor cita alguns casos envolvendo tanto o uso da pílula, quanto a opção pelo aborto. Interessa-nos aqui destacar que Winnicott, apesar de produzir um poema em que designa a pílula de tal maneira, não cumpre o papel de arauto da não utilização absoluta do medicamento, mas se põe a problematizar esta conquista da ciência e da técnica. Ao fazer

isso, assume uma boa dose de conflito despertado pelo tema. Mesmo ressaltando que o “extremo da lógica nos dá a pílula e seu uso”, Winnicott passa a tratar este assunto sem pagar tributo a esta mesma lógica. Sendo assim, ao invés de seguir a sua palestra com ponderações lógico-rationais, narra dois sonhos, fala de suas fantasias e coroa o fim o artigo com uma poesia que, para um olhar apressado, poderia representar uma digressão do tema. O poema fala da exploração americana do solo lunar. Para além da relação da lua com as fases da mulher, logo, com a fertilidade, logo, com a pílula, Winnicott, com a imagem da bandeira esticada na lua, de maneira criativa, põe em questão os imperativos das conquistas científicas e o conseqüente desencantamento operado pela racionalidade que extirpa o mistério e esplendor. Vale trazer um trecho do poema:

Eles dizem que chegaram a lua/ ficaram uma bandeira/
bem esticada é claro (nenhum Deus lá respira)/ (...) Num
computador delinearam/ uma complexidade quase
infinita e então/ sua finitude exploraram/ (...) Mudou
alguma coisa/ terá essa forma o triunfo do homem/ a
grandeza do homem? (...) Minha lua não tem Bandeira/
Nenhuma bandeira esticada/A vida da minha lua se
encontra em sua beleza ativa.³¹

Poderíamos nos contentar em dizer que esta poesia traz uma opinião pontual do autor sobre um evento. No entanto, somos levados a crer que esta meditação sobre o triunfo da grandeza do homem, não se restringe somente à conquista do solo lunar, mas se dirige a todo um modo de conceber a natureza e todo que há desde a ótica da exploração e da utilidade, à revelia de sua potente beleza e encantamento. Winnicott, não de maneira panfletária,

mas criativa, está nos alertando para o perigo que o cálculo e controle de tudo pode provocar nos modos de relação entre o homem e o mundo. Tanto é que se pergunta: “Será que nós, como poetas, vamos conseguir nos recuperar do pouso americano na Lua?”

Creemos que nessa pergunta de Winnicott podemos localizar um temor pelo devassamento do sagrado, do misterioso, do que é pessoal, um receio diante do imperioso brilho do intelecto que calcula, que se arvora a explicitar tudo a partir da utilidade, da eficiência, da competitividade, da uniformização, da catalogação. Tudo isso nos lança no risco de perder a chance de poder simplesmente viver, viver à toa, de simplesmente estar aí sem fins operativos, de simplesmente poder morrer, poder brincar, poetizar. Esse modo winnicottiano de entender nosso tempo encontra ressonância nas análises de Heidegger sobre a “Era da Técnica.”

A partir do esboçado até então, acreditamos que a possibilidade de diálogo entre Heidegger e Winnicott pode se estender também ao retrato que esses autores fazem de nossa sociedade contemporânea.³² Resguardadas as diferenças de perspectiva analítica, a filosófica e a psicanalítica, podemos destacar nos dois autores uma preocupação em relação aos modos de viver e de morrer agenciados numa época em que o cálculo e a planificação imperam de modo planetário e extra-planetário.

Para finalizar, gostaríamos de lançar um questionamento que foi mobilizador da feitura deste texto, qual seja: no que tange à situação em que o funcionamento mental toma o lugar da psique, ou seja, em casos em que vemos uma hiperatividade defensiva do funcionamento mental cujo corolário pode ser o mérito, os apelos da “lógica contemporânea” facilitam ou obstaculizam a construção de condições para a emergência do verdadeiro *self*?

Em outros termos: será que nossa Era abranda a necessidade de defesas do *falso-self* prodigioso ou as enrijecem cada vez mais, na medida em que supervaloriza o intelecto cindido?

O fato de tal questionamento ter se imposto, de maneira inequívoca, como agente mobilizador das análises aqui expressas não significa que o desiderato final desse escrito é exitoso no que tange à eleição de respostas definitivas. Cremos que as inquietações aqui enunciadas devem permanecer como tais, ou seja, devem servir como um convite para o fomento do campo dialógico da filosofia com a psicanálise, devem servir como uma convocação para pensarmos, de modo essencial, a nossa contemporaneidade e suas desmesuras.

NOTAS

¹ Veremos mais adiante que Winnicott destina aos termos *corpo e mente* um modo de compreensão que não paga tributo ao pensamento cartesiano, portanto, à metafísica moderna. Além de redescrever estas noções, veremos que o autor entende, de modo inaugural, a relação entre o corpo (soma) e a psique. Esta última não se reduz à mente e seu aparato representacional.

²No texto “Sobre as bases para o *Self* no Corpo”, Winnicott esclarece que pretende com o termo *personalização* chamar a atenção para a morada da psique no corpo, em oposição a *despersonalização* cuja característica clínica é a sensação de não pertinência ao corpo. Cf.: Winnicott (1971d) [1989a]. “Sobre as bases para o *Self* no Corpo”. In: *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.

³ Cf.: Winnicott, *Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p.143.

⁴ Winnicott, *ibidem*, p.144.

⁵ Para Winnicott, a marca maior do contato mútuo de comunicação mãe-bebê deve ser o favorecimento da capacidade deste de *criar* o

seio, *criar* o mundo, isto significa o favorecimento do *gesto espontâneo*. O motivo para tal criação é uma necessidade pessoal e não um desejo dirigido a objetos parciais. O bebê age espontaneamente, sem alvo, sem finalidade, sem objeto ou pressão. Dito de outra forma: age sem ser mobilizado por uma pulsão. Este gesto espontâneo é muito mais primitivo do que o uso de objetos a partir do escoamento pulsional. O bebê não sabe objetivamente sobre a presença real deste outro que é a mãe, mas gradativamente vai sentindo a permanência no cuidar, com as marcações do tempo de respiração da mãe, da amamentação, da excreção, dos toques. Enfim, vai criando uma crescente familiaridade com a rotina o que lhe permitirá “acreditar”, “confiar” que seu gesto espontâneo criou o mundo, que este mundo estará sempre ali. Sobre o conceito de Gesto Espontâneo conferir: Winnicott (1953a) [1952], “Psicose e cuidados maternos” in: *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000, p.310.; Winnicott, *Natureza Humana*, 1988; e Winnicott, (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

⁶Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983, p.133.

⁷Todas as citações deste parágrafo encontram-se em: Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” In: *O ambiente e os processos de maturação*, p.134. Em *Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos*, o autor relaciona o falso *self* com uma submissa forma de comunicação que parece não ser real porque “(...) não envolve o núcleo do *self*, aquele que poderia ser chamado *self* verdadeiro”. Winnicott, (1965j) [1963]. “Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos”. In: *O ambiente e os processos de maturação*, p.167.

⁸ Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*”, In: *O ambiente e os processos de maturação*, p.167, p.135.

⁹ Aqui não se inclui o falso *self* integrado ao indivíduo que, usualmente, toma o “cenário” em atitudes sociais. Neste caso, “o verdadeiro *self* é protegido, mas tem vida”. Winnicott (1965h) [1959] “Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?” in: *O ambiente e os processos de maturação*, p.122. Jam Abram, em *A linguagem de Winnicott*, ressalta que, em relação ao falso *self* encontramos, na teoria winnicottiana, um espectro que vai da saúde à patologia, em variadas classificações. Na saúde nos serviríamos de uma espécie de falso *self* instrumental capaz de se adaptar e se conciliar com papéis sociais e exigências da realidade. Na patologia, o falso *self* estaria a serviço da submissão e da ocultação do verdadeiro *self*, gerando um constante sentimento de irrealidade e futilidade. Cf.: Abram, J. *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter, 2000, p.228.

¹⁰ O potencial herdado por um bebê inclui a tendência para o crescimento e desenvolvimento. Cf: Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *O ambiente e os processos de maturação*, p.43.

¹¹ Cf.: Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: *O ambiente e os processos de maturação*, p.132.

¹² Ao falar sobre a capacidade criativa do bebê, Winnicott aponta como momento emblemático o que ele denomina *primeira mamada teórica*. Trata-se da experiência de amamentação na qual o bebê encontra algo (mãe-seio) que ele não percebe objetivamente como objeto externo, mas como criado por ele. Sobre essa ilusão de que o seio e o sentido que ele tem na vivência foram criados pelo bebê em sua experiência, o autor declara: “Aqui o ser humano encontra-se na posição de estar criando mundo. O motivo é a necessidade pessoal”. Winnicott, *Natureza humana*, p.122.

¹³ A capacidade de ter e manter relações com objetos externos depende necessariamente do modo como a mãe apresenta o mundo ao bebê. Inicialmente cabe a ela lhe dar a chance de criar o que encontra. Winnicott alcunha este “objeto” que o bebê cria de “objeto subjetivo”, apesar deste termo não conotar nada que se identifique com a subjetividade

e nem se referir a algo que é percebido, ou investido. cf.: Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens”, p.117.

¹⁴ Winnicott, *Natureza humana*, p.129. [Grifo nosso]

¹⁵ Winnicott, *Natureza humana*, p.129.

¹⁶ Cf.: Brüseke, Franz Josef. “A técnica moderna e o retorno do sagrado”. In: *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, São Paulo: Edusp, 1999, vol. 10, n. 2.

¹⁷ Alguns autores traduzem *Bestand* como depósito, outros como recurso. Não obstante as diferenças, o sentido de algo disponível para o uso, de algo que é visto apenas a partir de sua funcionalidade, permanece. Sendo assim, usaremos as duas palavras empregando a força da argumentação heideggeriana, ou seja, as utilizaremos para expressar a redução de tudo a algo que esta sempre à disposição de um contínuo demandar.

¹⁸ Cf.: Loparic, Z. “Heidegger e a pergunta pela técnica”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, Campinas, v. 6, n. 2, 1996, p.13.

¹⁹ Heidegger, “A questão da técnica”. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001a, p.20 [grifo nosso]

²⁰ Cf. Heidegger, “A questão da técnica”, p.19

²¹ Cf.: Heidegger, *ibidem*, p.20.

²² Cf.: Heidegger, *Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, Tradução Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

²³ Em *Ser e tempo* encontramos o conceito *Geschichtlichkeit*, traduzido, na edição brasileira, por historicidade. O termo alemão *geschichtlich*, Loparic traduz por “acontecete”. Tal opção se deve ao fato desta tradução preservar o sentido de *geschehen* (acontecer) presente na raiz da palavra *geschichtlich*. Cf.: Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 1, n.2, 1999. Num outro texto, Loparic (2000) lembra-nos que, apesar do fato de a palavra *acontecência* não ser dicionarizada, ela é usada na literatura brasileira. Ele cita o exemplo de Vilma Guimarães Rosa no livro intitulado *Acontecências*. Cf.: Loparic, Z. “O animal

humano”. in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 2, n. 2, 2000, p.357.

²⁴Todas as citações deste parágrafo encontram-se em : Heidegger, M. “L’*époque des “conceptions du monde”* in: *Chemins qui ne mènent nulle parte*. Traduit del’ allemand par Wolfgang Brokmeyer. Paris : Gallimard, Nouvelle édition, 2006, p.114.

²⁵No texto *L’*époque des “conceptions du monde”** Heidegger nos oportuniza uma esclarecedora nota de rodapé sobre o termo *Vorstellung* (representação). O autor nos indica que *Vor-stellung* tem a presença do verbo *stellen* que significa “localizar algo”, “por de pé” e da preposição *vor* que tem o sentido de “diante de, em frente a”. O verbo *vorstellen* (representar), por sua vez, tem a significação de “por algo diante de si, a partir de si, se assegurando disso, confirmando isso e garantindo o que é assim fixado.” Este garantir e fixar, assevera o autor, “deve ser um calcular, pois apenas a calculabilidade garante uma certeza antecipada e constante do *repraesentandum* disso que deve ser representado.” Por conseguinte, a representação, desde a perspectiva heideggeriana, não é uma mera apreensão do que se apresenta, do que está aí, trata-se, segundo o autor, de um “procedimento, que procede desde si mesmo, de uma investigação em um setor assegurado, devendo o setor mesmo ser assegurado”. Este asseguramento faz com que o ente não seja entendido como o que está aí, “simplesmente a frente”, “diante de”, este asseguramento faz com que o ente se domestique às regras de apreensão clara e objetiva, posto que “o ataque das regras domina”. Todas as citações expressas aqui estão na nota de fim de texto número 9 (nove) do referido texto. Cf.: Heidegger, M. “L’*époque des ‘conceptions du monde’*”, p.138-145

²⁶Em *O que é uma coisa?*, Heidegger afirma que, a partir da modernidade, o sujeito, converte-se no “elemento caracterizador do que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para a representação”, o objeto. Cf.: Heidegger, M. *Que é uma coisa?*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 1992, p.107.

²⁷ Cf.: Michel Haar, em *Heidegger et l'essence de l'homme*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 1990.

²⁸ Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger fala aos psiquiatras sobre a instituição deste *fundamentum inconcussum*. Cf.: Heidegger, M. *Seminários de Zollikon*. Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001c, p.144.

²⁹ Heidegger, M. “L'époque des 'conceptions du monde'”, p.129.

³⁰ T. S. Eliot, poeta e vencedor do prêmio Nobel de Literatura em 1948, é muito citado por Winnicott. Aqui me refiro a um trecho de um poema seu citado pelo psicanalista no começo da obra *Tudo Começa em Casa*. O trecho é o seguinte: *O lar é nosso ponto de partida. À medida que crescemos, o mundo se torna mais estranho, mais complexo os padrões. De morrer e de viver.*

³¹ Winnicott. “A pílula e a Lua” in: *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.213.

³² Em outros textos indicamos possibilidades diferentes de diálogo entre Heidegger e Winnicott. Cf. Ribeiro, 2005 e 2008.

REFERÊNCIAS

ABRAM, J. *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter, 2000, p.228.

DIAS, E. O. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

BRÜSEKE, F. J. “A técnica moderna e o retorno do sagrado”. In: *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, Edusp, v. 10., n. 2, 1999. p.209-230.

HAAR, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 1990.

GIACOIA Jr. “Sobre técnica e humanismo.” In: *Cadernos IHU*. São Leopoldo: Edunisinos, v.20, 2004.

HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001a.

HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001b.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001c.

HEIDEGGER, M. *Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

HEIDEGGER, M. “L'époque des “conceptions du monde” In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeyer. Paris : Gallimard, Nouvelle édition, 2006.

LOPARIC, Z. “Heidegger e a pergunta pela técnica”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, Campinas, v. 6, n. 2, 1996.

LOPARIC, Z. “É dizível o inconsciente?” In: *Natureza Humana — Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 1, n.2, 1999.

LOPARIC, Z. “O animal humano”. In: *Natureza Humana — Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 2, n. 2, 2000.

LOPARIC, Z. “A Fabricação de Humanos” In: *Manuscrito*. Campinas: Edunicamp, n.2, v. 28, 2005.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: ed. Instituto Piaget, 2001.

RIBEIRO, C. V. “A realidade como questão em Heidegger e Winnicott” In: *Natureza Humana — Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 7, n.1, 2005.

RIBEIRO, C. V. “Elementos não — metafísicos da psicanálise winnicottiana” In: *Aprender — caderno de filosofia e psicologia*

da educação. Vitória da Conquista: Edições UESB, n.10. jan/julho. 2008.

RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

WINNICOTT, D. W. (1971d) [1989a]. “Sobre as bases para o *Self* no Corpo”. In: *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.

WINNICOTT, D. W. *Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

WINNICOTT, D. W. (1953a) [1952], “Psicose e cuidados maternos” In: *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WINNICOTT, D. W. (1971g) “A criatividade e suas origens” In: *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WINNICOTT, D. W. (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” In: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, D. W. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” In: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, D. W. (1965j) [1963]. “Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos”. In: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, D. W. (1965h) [1959] “Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?” In: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, D. W. “A pílula e a Lua” In: *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

