

papel do objeto, é permitir o aparecimento das pulsões de morte: o masoquismo, segundo Freud, consiste menos em ignorar o objeto e a satisfação pelo prazer do que em inventar um exterior no qual as pulsões podem atribuir a própria violência. É porque o dispositivo da transferência é assim limitado que a repetição pode convocar as forças de desligamento sem aí se estragar. A disjunção em uma síntese disjuntiva não faz necessariamente referência a um infinito que unificaria, sob a potência metafísica do Mesmo, a arte, a ciência e a filosofia. Inventar sua existência, mas talvez também pensar conceitualmente, é uma maneira de se desfazer da ilusão do infinito.

Referências bibliográficas

1. DELEUZE, Gilles. *Différence e répétition*. Paris, PUF, 1968.
2. ———. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris. Minuit. 1995.
3. ———. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris. Minuit. 1963.
4. FREUD, Sigmund. *Au delà du principe de plaisir*. Paris. Payot, 1996.

Sobre saúde mental: a natureza proteiforme das pulsões

Oswaldo Giacoia Júnior

Professor do departamento de filosofia da
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Sobre saúde mental: a natureza proteiforme das pulsões

Ao analisar as relações entre Nietzsche e Freud, o presente trabalho pretende seguir um caminho diverso do do descentramento da moderna subjetividade. O que se sugere aqui é como o problema das pulsões e da sublimação, que constitui em Nietzsche um dos mais importantes vetores de compreensão de sua crítica da cultura e da modernidade política, poderia servir de ocasião para uma discussão produtiva com a psicanálise.

Palavras-chave: Nietzsche, Freud, instinto, sublimação

On mental sanity: the proteiform nature of instinct or drive

Focusing on the relation between Freud and Nietzsche, the paper aims at pointing to an alternative path to the displacement of subjectivity among the moderns. Nietzschean notions of instinct and sublimation, which are among the central tenets of his critique of culture and modernity, could be the starting point for a productive discussion with psychoanalysis.

Key words: Nietzsche, Freud, instinct or Drive, sublimation

Numa reflexão sobre a herança da psicanálise, Paul-Laurent Assoun lembra que, como um saber dos processos inconscientes, ela “pode ser inscrita na posteridade daquele [Fr. Nietzsche, OGI.] que se apresentava como o primeiro psicólogo da moralidade” (Assoun 1, p.99).

Opinião tanto mais plausível quanto se considera a insistência com que um certo “nietzscheo-freudismo” (Assoun 1, p.99) se apresentou desde muito cedo, praticamente em seguida à morte de Nietzsche. A esse respeito, cabe fazer menção à recepção de Nietzsche por psicanalistas como Otto Gross e Otto Rank, por exemplo, bem como às sessões da Sociedade Psicanalítica de Viena em que o “caso Nietzsche” foi convenientemente debatido e submetido a exame (1º de abril e 28 de outubro de 1908, por exemplo). Mas não se pode deixar de mencionar também, do lado dos filósofos, o empenho com que a pesquisa sobre Nietzsche, tanto mais antiga como a mais recente, tem se ocupado em estabelecer as relações pertinentes entre os empreendimentos teóricos desses dois “mestres da suspeita”.

Como lembra o mesmo Assoun, muitos são os temas e problemas que aproximam Freud de Nietzsche, podendo-se mesmo reconhecer que, entre um e outro, é a mesma “revolução copernicana” às avessas que se desenrola: de um lado, o homem, como sujeito, é removido da antiga posição central no grande palco do mundo; por outro lado, a unidade simples da consciência deixa de ser o núcleo de centramento do eu e da subjetividade. Este, aliás, tanto pra Nietzsche quanto para Freud, não é senhor sequer da própria casa.

No presente trabalho, todavia, pretendo seguir um caminho diverso de problematização, que não o descentramento da moderna subjetividade. O que sugiro aqui é como o problema das pulsões e

da sublimação, que constitui em Nietzsche um dos mais importantes vetores de compreensão de sua crítica da cultura e da modernidade política, poderia servir de ocasião para uma discussão produtiva com a psicanálise.

Início com duas passagens que me serviram de fonte de inspiração: uma delas de Freud, outra de Laplanche e Pontalis:

Não é fácil entender como se torna possível subtrair uma pulsão à satisfação. De modo algum isso é isento de perigo; se isso não é compensado economicamente, pode-se contar com sérios distúrbios. Porém, se queremos saber que valor pode pretender nossa concepção do desenvolvimento da cultura, manifestamente temos que tomar em mãos um outro problema, o de colocar a questão: a que influências deve sua origem o desenvolvimento da cultura, como ele surgiu e por que meio se determina seu curso. (Freud 2, vol. IX, p.228)

Como sabemos, o próprio *Mal-estar na civilização* se encarregará de responder que esse desenvolvimento é devido, em grande medida, à renúncia à satisfação da pulsão em sua meta original e à sublimação.

Não há como não reconhecer, portanto, a importância da sublimação para o estudo das origens e do desenvolvimento da cultura. Por isso, Laplanche e Pontalis observam o seguinte: “na literatura psicanalítica recorre-se freqüentemente ao conceito de sublimação; ele é efetivamente o índice de uma exigência da doutrina, e dificilmente se vê como poderia dispensar-se”. Todavia, prosseguem os autores, a despeito dessa importância “a ausência de uma teoria coerente da sublimação mantêm-se como uma das lacunas do pensamento psicanalítico”. (Laplanche 4, p. 640) Talvez uma comparação com Nietzsche possa contribuir para uma reflexão a esse respeito.

¹Não havendo indicação em contrário as traduções são de minha autoria.

Início com uma das teses mais fortes e polêmicas de *Para a genealogia da moral*: o homem civilizado é o animal doente, ele é “mais enfermo, mais inseguro, mais alterável, menos fixado do que qualquer outro animal, disso não há dúvida, ele é o animal doente”, até mesmo “o mais duradoura e profundamente enfermo entre todos os animais doentes” (Nietzsche 5, vol. V, pp. 125 e ss); A essa constatação seria necessário acrescentar: é tanto mais doente quanto mais civilizado.

É sobretudo a *psique humana*, ou, para dizê-lo teologicamente, a alma, que tem uma origem tortuosa; ela se desenvolve a partir da debilitação animal e instintiva, como resultado de um repressivo processo de autoviolentação, cuja dinâmica é determinada pela inibição e pela renúncia à satisfação pulsional. Desse modo, uma economia das energias pulsionais e uma certa dinâmica repressiva pertencem inevitavelmente à “pré-história da alma”.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto que eu denomino a *interiorização* do homem; é com isso que cresce primeiramente no homem aquilo que mais tarde se denomina sua “alma”. O completo mundo interior, originariamente fino como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, ganhou profundidade, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi *inibida*. Aqueles terríveis baluartes com os quais a organização estatal se protegia contra os velhos instintos de liberdade – as penas fazem parte, antes de tudo, desses baluartes – acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. ³(Nietzsche 5, vol. V, pp. 321 e ss.)

²Os algarismos romanos remetem à dissertação, os arábicos à paginação. Salvo indicação em contrário, todas as citações de Nietzsche são referentes a essa edição, sendo as traduções de minha autoria.

³Idem, II, 16.

Como se pode perceber, na base desse prodigioso esforço de autocriação, encontra-se o patrimônio biopsíquico das pulsões. Com efeito, a passagem do bicho-homem ao animal político se faz sobretudo pela “organização do caos pulsional”. É nesse sentido que a genealogia nietzscheana pode ser entendida como tentativa de reconstituição da pré-história da alma humana – arena de combate e aliança entre as potências telúricas da fome, sexualidade, agressividade, crueldade, desejo de posse, sede de vingança e seus derivados – contidos e moldados por meio de instituições, de modo a se transformarem em um conjunto de sistemas psíquicos estruturados e organizados em aparelhos e funções.

Essa repressão do telúrico caldeirão pulsional faz do bicho-homem o “animal não fixado” (Nietzsche 5, vol XII, pp. 71 e ss), o único na natureza a dar a si mesmo a série de suas configurações. Estas, por sua vez, representam outras tantas tentativas de fixação de tipos humanos, resultados de sucessivos e dolorosos experimentos do homem consigo mesmo.

Se tomarmos o termo *economia* em seu sentido etimológico de ordenação, divisão, administração de recursos, energias e valores, então poderemos decifrar a lógica do processo civilizatório, tal como o considera a genealogia nietzscheana, como uma *economia das pulsões*. É nesse terreno, a meu ver, que se desenvolve o essencial da reflexão nietzscheana, tanto a respeito das figuras em que o humano se deu na história, quanto sobre as permanentes possibilidades de sua (auto-)superação.

Essa economia permite diferenciar entre uma condição enfermiga e uma condição saudável – pelo menos tomadas em relação de mútua dependência – para indivíduos e povos, assim como para períodos inteiros de uma cultura. Sob tal prisma, podemos discernir, na genealogia de Nietzsche, um específico indicador de saúde – especialmente de saúde psíquica –, a saber, no modo como uma cultura

(ou um indivíduo) lida (ou pode lidar) com suas energias pulsionais (Triebe), com seus afetos e com os sentimentos que deles derivam.

A esse respeito, pode-se dizer que, para Nietzsche, a história da civilização ocidental é marcada por um radical antagonismo entre duas modalidades básicas de economia pulsional, oposição que desempenha uma função determinante na configuração e no destino dos tipos humanos que por meio dela foram gerados.

Esse antagonismo, Nietzsche o formula distinguindo tipos opostos de práxis moral: de um lado, a moral da castração; de outro lado, o tipo antitético, que poderíamos denominar imoralismo das paixões ou práxis sintetizadora.

O “castratismo”, em sua versão clássica, é identificado por Nietzsche com a pedagogia moral eclesiástica, de cunho socrático-platônico-cristão.

O afeto, o grande desejo, as paixões do poder, do amor, da vingança, da posse: os moralistas quiseram extingui-las, extirpá-las, “purificar” delas a alma.

A lógica é: esses desejos freqüentemente produzem grande desgraça – conseqüentemente, eles são malvados, condenáveis. O homem tem que se desvencilhar deles: antes disso, não pode ser um homem bom...

Essa é a mesma lógica que: “se um membro te escandaliza, então arranca-o”. No caso particular, como o aconselhou a seus discípulos aquela perigosa “inocência da terra”, o fundador do Cristianismo, no caso da irritabilidade sexual, infelizmente não se segue apenas que falta um membro, mas que o caráter do homem foi castrado... E o mesmo vale para o delírio dos moralistas que, em lugar da continência, exigem a extirpação das paixões. A conclusão deles é sempre: só o homem castrado é o homem bom.

As grandes fontes de força, aquelas tão freqüentemente perigosas águas selvagens da alma, a jorrar avassaladoramente – em lugar de economizá-las e tomar em serviço seu poder, aquela mais míope e per-

⁴Nietzsche, F. *Fragmento póstumo*. Nr. 2 [13]. Outono de 1885-Outono de 1886.

niciosa maneira de pensar, a maneira moral de pensar, quer fazê-las secar. (Nietzsche 5, vol. XIII, p. 347)⁵

Em *Crepúsculo dos ídolos* – mais uma vez analisando a maneira tipicamente moral-eclesiástica de lidar com os impulsos e as paixões –, Nietzsche escreve:

Aniquilar as paixões e os desejos, apenas para prevenir sua estupidez e as conseqüências desagradáveis dessa estupidez – isso parece-nos hoje apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos mais os dentistas que arrancam dentes, para que eles não doam mais... A Igreja combate a paixão com a extirpação, em todos os sentidos: sua prática, sua “cura” é o castratismo. Ela jamais pergunta: “como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” – Em todos os tempos ela colocou o peso da disciplina no extermínio (da sensualidade, do orgulho, da ânsia de domínio, da ânsia de posse, da ânsia de vingança). Porém atacar as paixões em sua raiz significa atacar a vida em sua raiz: a práxis da igreja é hostil à vida ..(Nietzsche 5, vol. VI, pp. 82 e ss)⁶

À práxis moral da castração, Nietzsche contrapõe outra economia dos impulsos e das paixões. Suas principais características estão indicadas no texto que acaba de ser citado. Trata-se do avesso da proscricção; em vez dela, pode-se manter uma postura fundamentalmente acolhedora e positiva: a transfiguração da energia dos impulsos, sua sublimação, divinização, embelezamento, espiritualização.

Nesse sentido, para Nietzsche,

todas as paixões têm uma época em que são apenas nefastas, em que, com o peso da estupidez, arrastam suas vítimas para baixo – e uma época posterior, muito mais tardia, em que se consorciam com o espírito,

⁵ Nietzsche, F. *Fragmento póstumo*. Nr. 14 [163]. Primavera de 1888.

⁶ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos. A moral como contra-natureza* 1.

em que se “espiritualizam”. Outrora, por causa da estupidez na paixão, fazia-se guerra à própria paixão: a gente se conjurava para aniquilá-la – todos os velhos monstros da moral são unânimes sobre que “il faut tuer les passions”.⁷

Essa unanimidade, porém, é a idiosincrasia psicológica da penúria – típico credo ideológico dos “cultivadores seletivos para o pequeno” –, cuja mentalidade extirpadora é avessa ao conceito de espiritualização. O castratismo é uma economia negativa da amputação e da falta; sendo impotente para conviver com o excesso, não pode também vivenciar a possibilidade da conversão de um extremo em seu contrário – justamente aquilo que Nietzsche vislumbra como gravidez de futuro.

A práxis das paixões, recomendada pela dietética nietzscheana, consiste antes na reapropriação do excesso, daquela imensa gama de impulsos e afetos renegados, proscritos, reprimidos, “caluniados”, anatemizados e, quando possível, extirpados pela tradição platônico-cristã. Reapropriação, porém, não de sua “estupidez” bruta, bárbara e destrutiva, mas de sua força domada, transfigurada, sublimada, “dourada”:

Tomar a seu serviço tudo o que é terrível, um a um, a modo de tentativa, passo a passo – assim quer a tarefa da cultura. Mas até que ela seja forte o suficiente para isso, ela tem de combater, moderar, velar, em certas circunstâncias, maldizer e destruir. Por toda parte onde uma cultura coloca seu mal, ela expressa com isso uma relação de temor: sua fraqueza se denuncia. Em si, todo Bem é um Mal de outrora tomado em serviço... O domínio sobre as paixões, não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força dominadora de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande pelo espaço de liberdade de suas paixões: mas ele é suficientemente forte

⁷ *Ibid.*

para fazer desses monstros seus animais domésticos...(Nietzsche 5, vol. XIII, pp. 484 e ss)⁸

É isso que Nietzsche entende como *educação* *Erziehung* não castradora, que conduz à saúde tanto do indivíduo quanto da cultura: uma renaturalização (*Vernatürlichung*) do homem – transvaloração dos valores a nível da economia dos impulsos. Pois o castratismo moral não é apenas uma economia da indigência, mas sobretudo uma aberração antinatural. À visada genealógica, ela se revela como uma monstruosa inversão e autocontradição, pela qual *uma* determinada forma de vida se volta contra as mais poderosas fontes de energia vital, levando a efeito uma formidável empresa cultural de rebaixamento de valor, de cultivo seletivo do humano para o pequeno.

Nietzsche tem aqui em vista uma contradição monstruosa, que culmina, para ele, numa dolorosa e inútil dissipação de forças; pois, por mais que a pedagogia moral se empenhe em aniquilar as paixões, seu inexorável destino é sucumbir ao fracasso, já que nenhuma criatura pode se subtrair à força da natureza. Numa formulação que antecipa com rara lucidez as descobertas psicanalíticas de Freud, o jovem Nietzsche observa que já a antiga sabedoria grega havia feito a experiência de que não era possível – nem sequer desejável – reprimir violentamente o arrebatador impulso orgiástico: “uma coerção direta era impossível; e, se possível, ela era, entretanto, demasiado perigosa: pois o elemento represado em seu jorro irrompia então por outros canais e inundava todas as artérias vitais.”(Nietzsche 5, vol.I, p.567)⁹

Não que Nietzsche mobilize o conceito de uma “harmoniosa” natureza humana originária, pura e boa, ainda intocada por costumes e paixões viciosas, frutos degenerado de uma civilização corrupta e irracional. Ele foi um incansável adversário da edulcoração român-

⁸ Nietzsche, F. *Fragmento póstumo*. Nr. 16 [6 e 7]. Primavera-Verão de 1888.

⁹ Nietzsche, F. *Visão dionisíaca do mundo*.

tica da natureza humana, tal como ela se formula em Rousseau, por exemplo. Para Nietzsche, o resgate da natureza corrompida, o retorno à saúde, não significa um regresso à bondade originária da condição humana – esta é, para ele, apenas um sub-rogado ideológico da moral cristã laicizada.

Progresso no sentido em que eu o entendo. – Também eu falo em um “retorno à natureza”, ainda que não seja propriamente um retornar, mas um ascender – um ascender à natureza e à naturalidade elevada, livre, terrível inclusive, que brinca, que tem direito de brincar com grandes tarefas... Para dizê-lo com uma metáfora: Napoleão foi um fragmento desse “retorno à natureza” tal como o entendo (por exemplo, *in rebus tactis* e, mais ainda, como os militares o sabem, em questões estratégicas). – Mas Rousseau, para onde queria ele propriamente retornar? Rousseau, este primeiro homem moderno, idealista e *canaille* em uma só pessoa; que tinha necessidade da “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de uma vaidade desenfreada e de um autodesprezo desenfreado. Também esse aborto que se plantou junto ao umbral da época moderna queria o “retorno à natureza” – para onde, perguntamos outra vez, queria retornar Rousseau?(Nietzsche 5, vol. I, p.150)¹⁰

Essa pergunta dá bem a idéia da envergadura e importância da crítica feita a Rousseau, nesse contexto. De acordo com a estratégia polêmica de Nietzsche, não se trata de visar apenas o sujeito empírico Jean-Jacques Rousseau (como também não fora o caso com Sócrates, Platão, ou com o apóstolo Paulo), mas de alvejar um *tipo*, uma expressão paradigmática do “cultivador seletivo para o pequeno” – Nietzsche discerne em Rousseau o principal artífice do projeto político da modernidade.

Constitui um caso exemplar de seletividade perspectivística como esse fino diagnóstico pode deixar de lado o quanto o próprio Rousseau ante-

¹⁰ Nietzsche, F., *Excursões de um extemporâneo* 48, p. 150.

cupara a crítica nietzscheana da modernidade, inclusive – em especial no *Segundo discurso* – recorrendo a procedimentos metodológicos análogos aos empregados em *Para a genealogia da moral*. De todo modo, não se trata de psicologismo ou de argumentação *ad hominem*: “Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável”. (Nietzsche 6, p. 32)

Tendo isso em vista, compreendemos melhor o sentido da expressão enigmática empregada, apontando numa direção oposta àquela de Rousseau: um retorno que não é regresso, mas ascensão. Retornar à natureza significa, então, reverter, transvalorar a contranatureza que caracteriza o regime moral platônico-cristão, como uma decorrência inevitável da lógica dessa mesma práxis, ou melhor, de seu caráter cronicamente deficitário.

Com efeito, se sua pretensão maior consiste em aniquilar, em extirpar do homem os “maus impulsos”, seu resultado principal não vai além da substituição de um mal por outro ainda maior: aqueles “maus impulsos” não desaparecem, nem se transfiguram em beleza; ao contrário, eles dão lugar a novas monstruosidades. Para Nietzsche, o tratamento recomendado por aquela dieta moral – reabrir antigas chagas, revolver-se no autodesprezo, em contrição, quebrantamento, remorso, confissão infinita em “pranto e ranger de dentes –” não é uma profilaxia da alma, mas apenas uma forma mais aguda de doença.

Nietzsche contrapõe a isso sua economia sensata dos impulsos: divinização, transfiguração da existência, é sua receita para a recuperação da integridade. Contra a concepção idílica de uma natureza humana pacífica e compassiva, à maneira de Rousseau – como um jardim adâmico de que se devem extirpar as “ervas daninhas” –, Nietzsche propõe a sublimação do caos pulsional como caminho de grandeza, para a qual devem ser cultivados o indivíduo e a própria cultura.

Não “retorno à natureza”: pois ainda não houve jamais uma humanidade natural. A escolástica de valores não naturais e antinaturais é a regra, é o princípio; o homem só chega à natureza depois de longo combate – ele jamais volta “para trás”... A natureza: isto é, ousar ser imoral como a natureza. (Nietzsche 5, vol. XII, pp. 482 e ss.)¹¹

Esse imoralismo é um sintoma de saúde e um expediente que disciplina para a grandeza. Ele aponta em direção a um tipo anti-tético de regime dos afetos. É dele apenas que se pode esperar uma superação da perspectiva da indigência, cuja estratégia é inibição e amputação das forças, a desertificação que tem como consequência inevitável a mediocrização da vida humana. Esse diagnóstico desempenha um papel central em sua crítica da modernidade, pois o traço distintivo do mundo moderno é a valorização do medíocre, do pequeno. Gostaria de avançar aqui a sugestão de que também essa acepção de mediocridade pode ser integrada na caracterização do homem moderno como o *último homem* – visceralmente avesso ao trágico, porque impotente para vivenciá-lo.

O que é medíocre no homem típico? Que ele não compreende o avesso das coisas como necessário: que ele combate os estados penosos, como se pudéssemos prescindir deles; que ele não quer admitir uma coisa com a outra – que ele quer apagar e suprimir o caráter típico de uma coisa, de uma condição, de um tempo, de uma pessoa, ao aprovar apenas uma parte de suas propriedades e desejar eliminar as outras. “Aquilo que, para os medíocres, é desejável”, é o que é combatido por nós outros: o ideal compreendido como algo em que nada de pernicioso, malvado, perigoso, questionável, aniquilador, deve permanecer. Nosso discernimento é o inverso: que com todo crescimento do homem também tem que crescer seu avesso, que o homem supremo,

¹¹ Nietzsche, F. *Fragmento póstumo*. Nr. 12 [53]. Outono de 1887.

suposto que tal conceito seja permitido, seria aquele homem que exibisse o mais fortemente o caráter antagonístico da existência como sua glória e única justificação... Aos homens comuns, é lícito exibir apenas um diminuto cantinho e um pequeno aceno desse caráter natural: eles perecem de imediato quando crescem a pluralidade dos elementos e a tensão dos opostos, isto é, a pré-condição para a grandeza do homem. Que o homem tem de se tornar melhor e pior, esta é minha fórmula para essa inevitabilidade. (Nietzsche 5, vol XII, pp. 519-20)¹²

Contra a indigência, há a exuberância; contra a amputação, há o cuidado e o cultivo; em outras palavras: integridade e saúde, contra aniquilação e debilitação. Dadas as coordenadas principais da genealogia nietzscheana, não pode restar qualquer dúvida: o preço da civilização é a fragmentação do animal instintivamente saudável, inteiro e feliz. Porém, os fragmentos podem ter duplo destino: ou se dissiparem, figurando, então, carência e perda; ou serem reunidos e combinados num belo e bem acabado mosaico. Nisso se diferenciam os dois regimes dos impulsos, ou as duas dietéticas culturais das paixões.

Percebe-se então que, também em direção a essa saúde e integridade psíquica, o caminho entrevisto por Nietzsche é o da auto-superação, do elevar-se acima do fragmento, pela via da cultura. Contrapondo Rousseau, como paradigma do (diminuído) homem moderno, a Goethe – que então refletiria o ideal oposto –, Nietzsche mostra como a figura do humano, assumida por Goethe, é plena, ascendente, integradora, tendo conquistado o domínio de si, não por meio da condenação moral, que leva à necessidade de extirpação e à rigidez do moralista:

Goethe – não um acontecimento alemão, mas europeu: uma grandiosa tentativa de superar o século dezoito por meio de um retorno

¹² Nietzsche, F. *Fragmento póstumo*. Nr. 10 [111]. Outono de 1887.

à natureza, por meio de uma ascensão à naturalidade da Renascença, uma espécie de auto-superação por parte daquele século. – Ele carregava em si mesmo os mais fortes instintos daquele século: a sentimentalidade, a idolatria da natureza, o [elemento, OGJ.] anti-histórico, o idealístico, o irreal e revolucionário (esse último é apenas a forma do irreal). Ele tomou em seu auxílio a história, a ciência da natureza, a antiguidade, igualmente Spinoza, sobretudo a atividade prática; cercou-se de autênticos horizontes fechados; ele não se separou da vida, introduziu-se nela; não foi vacilante, e tomou a seu cargo, sobre si, tanto quanto possível. Aquilo que ele queria era totalidade; ele combateu a separação entre razão, sensibilidade, sentimento, vontade (pregada por Kant, com a mais assustadora escolástica, Kant, o antípoda de Goethe), ele se disciplinou para a integralidade, ele criou-se a si mesmo... Em meio a uma época disposta para o irreal, Goethe foi um realista convicto: quanto a isso, ele disse sim a tudo o que lhe era aparentado, ele não teve vivência maior do que aquele *ens realissimum* chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, superiormente instruído, desenvolvido em toda a corporeidade, tendo-se a si mesmos nas rédeas, a quem é lícito ousar gozar a inteira extensão e riqueza da naturalidade, que é suficientemente forte para essa liberdade: o homem da tolerância, não a partir da fraqueza, mas da força; pois ele sabe empregar em seu proveito ainda aquilo a que sucumbiria uma natureza mediana; o homem para quem não há mais nada proibido, a não ser a fraqueza, chame-se ela pecado ou virtude... Um tal espírito tornado livre se põe de pé, com um alegre e confiante fatalismo, em meio a tudo, na crença de que só o singular é reprovável, que, no todo, tudo se concilia e afirma – ele não nega mais... Mas uma tal crença é a mais elevada de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de Dionysos. (Nietzsche 5, vol. VI, pp. 151 e ss.)¹³

¹³ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos. Incursões de um extemporâneo* 49.

Aqui aparece, numa luminosidade quase crua, a que típico resultado pode conduzir a diferença entre o cultivo pela práxis moral e pelo imoralismo das paixões: o artista Goethe aparece como um exemplo bem sucedido de integridade, força e saúde um ideal de *redenção na grandeza*. Nele, a tolerância não é efeito da pusilanimidade e da impotência, ela brota da força e da plenitude: só o isolado e singular é condenável – na bela totalidade, tudo se reconcilia e afirma.

Goethe e Rousseau, duas metáforas para o destino da autocriação humana na história: de um lado, o rebaixamento definitivo do homem a animal anão, uniforme e anônimo, condenado ao bem-estar dos medíocres prazeres iguais, perseguindo um ideal mercantilista de “felicidade das verdes pastagens do rebanho, cheia de segurança, livre do perigo, repleta de bem-estar e de felicidade de vida para todo mundo;” (Nietzsche 5, vol. VI, pp. 60 e ss)¹⁴ no outro extremo, o herói trágico que é capaz de suportar e bendizer a mais extrema tensão do arco de suas possibilidades de ser.

À sombra do niilismo extremo, Nietzsche pretende ainda discernir, no ocaso do século XIX, sinais de que o Ocidente pode encetar, mesmo que inconscientemente, um caminho ascendente, na direção inversa daquela traçada pela modernidade cultural. Seu principal indício para essa crença é o imoralismo contemporâneo:

Há indícios de que o europeu do século 19 se envergonha menos de seus instintos: ele deu um bom passo na direção de admitir sua naturalidade, isto é, sua imoralidade, *sem amargura*: ao contrário, forte o suficiente para ainda suportar sozinho essa visão. Em certos ouvidos, isso soa como se a *corrupção* tivesse progredido: e é certo que o homem não se aproximou da “natureza”, de que fala Rousseau, porém [deu um] passo à frente na civilização, que este *rejeitava horrorizado*. Nós nos

¹⁴ Nietzsche, F. *Para além de bem e mal*, aforismo nr. 44.

fortalecemos: aproximamo-nos novamente do século 17. (Nietzsche 5, vol. XII, pp. 482 e ss)¹⁵

Em seu monumental balanço sobre os empreendimentos teóricos de Nietzsche e de Freud, escreve Reinhardt Gasser:

O consórcio entre espontaneidade e faculdades intelectuais altamente complexas, entre a temeridade do desejo e a delicada organização das paixões, remete finalmente a uma concepção muito juvenil do Além-do-Homem. Em que consistirão, pergunta Nietzsche, as *profundas transformações*, depois de que “nenhum Deus vela por nós”, nenhuma “lei ética eterna” se apresenta como garantia para o homem? Significa isso que “somos animais”? Que nossa vida se esvai? Que somos irresponsáveis? Sua resposta: *O sábio e o animal se aproximarão* e um novo tipo se dará. (Gasser 3, p.404)

Em conclusão, gostaria apenas de sugerir uma linha de questionamento que pode nos conduzir a importantes consequências: talvez pudéssemos considerar Nietzsche como mais otimista que Freud em relação à sublimação e a seu papel compensatório na economia do desenvolvimento cultural. Enquanto Freud se revela algo cético a esse respeito – considerando inevitável que o desenvolvimento da civilização aprofunde e fortaleça o sentimento de culpa da humanidade, apenas deficitariamente compensado pela sublimação, Nietzsche parece divisar, no ateísmo e imoralismo modernos, uma possibilidade (ainda que remota) de segunda inocência.

É possível que isso tenha sua raiz numa distinta consideração genealógica (ou genética) do sentimento de culpa. Se, em ambos os casos, este se origina no sangrento drama criminoso ancestral, essa tragédia se configura de modo diverso no Édipo de Freud e na crueldade nietzscheana dos “fundadores do Estado”. É possível que o

¹⁵ Nietzsche, F. *Fragments póstumos*, fragmento nr. 10 [53].

conceito de vontade de poder propicie à sublimação maior alcance e fecundidade do que pode caber no triângulo edipiano de Freud. Isso, porém, seria matéria de um outro trabalho. Basta-nos aqui, como disse, a indicação nesse sentido.

Referências Bibliográficas

1. ASSOUN, Paul-Laurent. “*L’héritage de la psychanalyse*” in *Magazine Littéraire* n. 298, Avr 1992.
2. FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. In *Werke* (ed. Alexander Mitscherlich et al). Frankfurt: Fischer Verlag, 1982.
3. GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlim/Nova York: de Gruyter, 1987.
4. LAPLANCHE, & PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. 3ed. Lisboa: Moraes, 1976.
5. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Ed. G. Colli e M. Montinari. Kritische Studienausgabe. Berlim/Nova York/Munique: de Gruyter/DTV. 1980.
6. _____. *Ecce Homo. Por que sou tão sábio* 7. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Cérebro, percepção e linguagem: elementos para uma metapsicologia da representação em *Sobre a concepção das afasias* (1891) de Freud

Richard Theisen Simanke

Professor do Departamento de Filosofia e Metodologia
das Ciências da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Este trabalho recebeu o apoio do CNPq, sob a forma da Bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida ao projeto *Consciência e representação em psicanálise: alcance e limites da reflexão metapsicológica*, ao qual se encontra relacionado e do qual apresenta uma parte dos resultados.