

CADERNOS  
PET  
Revista de Filosofia

VOLUME 13 – NÚMERO 26 – JUL-DEZ. 2022  
ISSN: 2178-5880



VOLUME 13 – NÚMERO 26 – JUL-DEZ 2022  
ISSN: 2178-5880



**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

Gustavo Silvano Batista

**EDITOR ASSISTENTE**

Fábio Abreu dos Passos

**EDITOR DE LAYOUT**

PET FILOSOFIA UFPI

**EDITORIAL**

Gustavo Silvano Batista

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,  
TERESINA – PI



**Universidade Federal do Piauí - UFPI**

**Reitor**

Gildásio Guedes Fernandes

**Vice-Reitor**

*Viriato Campelo*

**Cadernos PET**

Revista de Filosofia

VOLUME 13 – NÚMERO 26 – JUL-DEZ 2022

ISSN: 2178-5880

**EDITOR-CHEFE**

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

**CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta, UFT, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, UFPI, Brasil

Prof. Dr. João Batista Faria Júnior, IFPI, Brasil

Prof. Dr. José Elielton de Sousa, UFPI, Brasil

Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Leandro de Araújo Sardeiro, UESPI, Brasil

Prof. Dr. Maurício Fernandes de Sousa, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa, UESPI, Brasil



## EDITORIAL

Gustavo Silvano Batista<sup>1</sup>

O segundo número do Cadernos PET Filosofia UFPI, referente ao segundo semestre de 2022, traz o Dossiê *Filosofia e Psicanálise*. Este número foi organizado pela profa. Maria Cristina de Távora Sparano, do Departamento de Filosofia da UFPI e Marcos Antonio Ferreira, coordenadores do Grupo de Estudos de Filosofia e Psicanálise – FILPSI. Deste modo, o presente número traz diversas discussões travadas no âmbito do grupo de estudos, assim como contribuições de pesquisadores externos, que submeteram artigos relacionados à temática. Trata-se, portanto, de sete artigos que apresentam resultados de pesquisas, cursos e discussões que têm em comum a relação entre filosofia e psicanálise.

Assim, abre o número o artigo de **Maria Cristina de Távora Sparano**, intitulado *Psicanálise e lógica – a letra e o litoral: um estudo do capítulo VII do Seminário 18, Lição sobre a lituraterra*, no qual se trata da relação entre psicanálise e lógica, a partir do estudo do capítulo sétimo do Seminário 18 de Jacques Lacan. Em seguida, a contribuição de **Diego Luiz Warmling**, *Freud e o triunfo de Thanatos*, acerca do papel de Thanatos na obra de Freud.

Contamos também com o artigo de **Aglaé Carneiro**, *Entre Freud e Nietzsche: quando instintos de vida e de morte se confluem em vontade de potência*. A autora aproxima Freud e Nietzsche, na perspectiva da vontade de potência. Continuamos este número com o artigo de **Leonardo da Silva Rodrigues**, *Repetir sem elaborar: o estatuto da repetição entre Freud e Deleuze*, no qual o autor, na perspectiva da noção de repetição, aproxima Freud e Deleuze.

Temos em seguida o artigo de **Daniel Cardozo Severo**, *Dependência e resistência: onde a desilusão se transforma em loucura*, no qual o autor discute o tema da desilusão no momento da pandemia, tendo em vista as contribuições possível para a

---

<sup>1</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPI. Tutor do PET Filosofia UFPI. E-mail: gustavosilvano@ufpi.edu.br  
CADERNOS PET, V. 13, N. 26



superação deste momento dramático. **Igor Carvalho** nos brinda com seu artigo *A fala e a escuta entre quatro paredes: na clínica, as paredes falam*, onde problematiza o tema da clínica e seus dispositivos, na perspectiva do diálogo psicanalítico.

E fechando nosso número, temos a contribuição de **Marcos Antonio da S. S. Ferreira**, intitulada *A angústia na obra literária de Haruki Murakamia a partir de uma leitura filosófica e psicanalítica*, na qual o autor trata da obra de Haruki Murakamia filosófico e psicanaliticamente, tendo como ponto central a temática da angústia.

Assim, agradecemos o empenho de todos no envio de suas contribuições, especialmente à profa. Maria Cristina Sparano e Marcos Antonio Ferreira, pela organização dos artigos que compõem o presente número. E que os leitores apreciem os trabalhos publicados, sentindo-se também convidados a enviar contribuições à revista, tendo em vista que a mesma é um espaço aberto e livre para o debate filosófico

Boa leitura a todos!

*Gustavo Silvano Batista*

Tutor do PET FILOSOFIA UFPI



## PSICANÁLISE E LÓGICA - A LETRA E O LITORAL: UM ESTUDO DO CAPÍTULO VII DO SEMINÁRIO 18, LIÇÃO SOBRE *LITURATERRA*

*Psychoanalysis and logic – The word and the coast: a study of Lacan’s Seminar 18 – Chapter 18,  
Lesson on Lituraterra*

Maria Cristina de Távora Sparano<sup>1</sup>

### RESUMO

Qual é o objeto da lógica? Seria a arte de bem conduzir o discurso? Mas conduzi-lo para onde, com que finalidade? Haveria uma normatividade independente, que definisse o racional independente do real? É Lacan que pergunta e nos responde no sem. XIX: “eu proponho definir o objeto da lógica como aquilo que produz a necessidade de um discurso. E afirmo que o simbólico, o imaginário e o real se afirmam nos impasses da lógica.” (LACAN, 2011, p. 40). Muitos comentadores encaram os recursos lógicos de Lacan como uma provocação, mas entendo que não, pois são muito coerentes com seus princípios, tanto lógicos, quanto linguísticos, antropológicos e principalmente matemáticos.

### ABSTRACT

What is the object of logic? Would it be the art of conducting a speech well? But lead him where for what purpose? Would there be an independent normativity, which would define the rational independent of the real? It is Lacan who asks and answers us in the without. XIX: "I propose to define the object of logic as that which produces the need for a discourse. And I affirm that the symbolic, the imaginary, and the real assert themselves in the impasses of logic." (LACAN, 2011, p. 40). Many commentators regard Lacan's logical resources as a provocation. Still, I understand that they are not, as they are very consistent with his logical, linguistic, anthropological, and mainly mathematical principles.

### 1. Transmissão da psicanálise

Promover a diferença do discurso lógico tradicional da filosofia do discurso da psicanálise, não esquecendo que o discurso da filosofia pode dar o suporte a esse discurso.

### 2. Objeto

Quanto ao objeto, qual é o objeto da lógica? (LACAN, 2011, p. 40) *‘Le Seminaire livre XIX ...ou pire* – em francês) Seria a arte de bem conduzir o discurso? Mas conduzi-lo para onde, com que finalidade? Haveria uma normatividade independente, que definisse o racional independente do real? É Lacan que pergunta e nos responde no seminário XIX: “eu proponho definir o objeto da lógica como aquilo que produz a necessidade de um

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia – UFPI. E-mail: cris-sparano@ufpi.edu.br  
CADERNOS PET, V. 13, N. 26

discurso. E afirmo que o simbólico, o imaginário e o real se afirmam nos impasses da lógica.” (LACAN, 2011, p. 40).

Muitos comentadores encaram os recursos lógicos de Lacan como uma provocação, mas entendo que não, pois são muito coerentes com seus princípios, tanto lógicos, quanto linguísticos, antropológicos e principalmente matemáticos.

### 3. Metodologia

E qual seria então a metodologia que poderíamos utilizar nessa análise do modelo lógico lacaniano dos anos 60? Em que lógica poderíamos nos apoiar? Numa lógica intuicionista, como sugerem alguns como Badiou, a “Lógica dos mundos: o ser e o evento” como em Pascal, Spinoza, Nietzsche, Heidegger... ou na lógica paraconsistente tão estudada por Newton da Costa?

Sugiro começar pela *lógica das proposições*, das palavras e das frases, dos ditos e do discurso, das crenças dos falantes, com o *princípio de caridade* de D. Davidson (maior acordo possível e menor desacordo entre as crenças sempre partindo de uma atitude proposicional) e as *implicaturas conversacionais* de H.P. Grice em situações desviantes, onde atribuímos às expressões utilizadas significações que não são as significações usuais para os falantes de uma língua objeto (um jogo de linguagem onde uma complementação pragmática de base semântica, sustenta o complexo significativo de um fragmento discursivo).

Exemplos de atitudes proposicionais que envolvem crenças e que utilizamos nos nossos discursos não convencionais: “Eu acredito que Marilyn Monroe foi amante do presidente dos EUA”, ou: “Eu acredito que o presidente da república é um espião”, ou mesmo o exemplo de implicaturas conversacionais num diálogo, quando alguém pergunta por fulano que está trabalhando num banco e esse lhe responde: “Ele está muito bem, eu acho; ele gosta de seus colegas e ainda não foi parar na cadeia...”

O entendimento dessas situações de fala só é possível mediante a atribuição de determinadas significações não usuais. Essas outras significações que as expressões podem adquirir envolvem crenças ou opiniões dos falantes que não são expressas no discurso literal. Isso pode orientar a compreensão da significação em situações nas quais o dito parece violar regras semânticas (por exemplo, chistes, atos falhos e até os sonhos).



Trazemos a *semântica*, a *lógica do discurso*, assim como *teorias do significado* nesse contexto lógico lacaniano porque procuramos unidades significantes que produzam significado para resolver problemas de compreensão entre nós, os falantes.

Davidson emprega o princípio de caridade para preservar as leis da lógica e resguardar a coerência lógica ou a racionalidade das crenças. O princípio de caridade toma ainda a forma de um princípio de veracidade das frases e das crenças, porque garante ao intérprete pressupor a verdade de suas próprias crenças assim como as do falante. Arrisco a dizer que Lacan utiliza esses recursos também como máximas de interpretação. Com Grice e o tema das implicaturas, podemos ter um entendimento razoável de determinadas situações de fala nas quais o que é dito não se reduz às situações já conhecidas em que as expressões foram utilizadas, mas observando bem que o processo não pode ir longe demais onde qualquer interpretação valeria.

Proponho como norte epistêmico estes dois princípios citados (*Princípio de caridade* em Davidson e o *tema das implicaturas* em Grice) porque do ponto de vista da análise semântica e a análise da linguagem, queremos chegar à questão da literalidade, tradução e da interpretação abordada no final do capítulo *Lituraterra*.

Com esse solo teórico e filosófico penso podermos examinar a lógica lacaniana e o suporte lógico dos esquemas, dos grafos e dos matemas, sem desconsiderar o aporte da linguística, de Saussure a Jakobson que levaram Lacan, no seminário XX a dedicar o capítulo II *Á Jakobson*, tirando as consequências da lógica do significante e seus efeitos assim como sua formalização com os matemas e as fórmulas da sexuação, seu ensino dos anos 70.

#### **4. As falhas da semântica e a topologia**

A lógica lacaniana é uma lógica da diferença, como diz Badiou, onde o contingente é o que vale, ao lado do possível, impossível e necessário para não fugir as nossas marcas aristotélicas e clássicas. Mas essas referências apenas traçam um caminho para abordarmos, a TOPOLOGIA.

A topologia marca uma mutação epistemológica determinante no projeto lacaniano. Ela constitui o estudo dos aspectos qualitativos das formas e leis de conexão, da ordem dos pontos, dos planos, das superfícies, corpos e a reunião de muitos deles, suas medidas e suas grandezas. Aqui o que queremos fazer é, no entanto, notar o ensino de Lacan dos





anos 60, a topologia de superfícies em Lacan como o toro, a banda de Moebius, o cross cap, a garrafa de Klein e o tão conhecido nó borromeano. Seria mais um recurso de “demonstração” da falha na significação, desenvolvida para estudar a estrutura dos objetos psíquicos.

O caso do seminário XVIII - *LITTERA*, A LETRA – *LETTRE*, *LETTER*, *LITTER*.

O que queremos fazer notar no capítulo *Lituraterra* do seminário 18, é o que a topologia nos fornece como uma lógica de borracha ou plástica quando se refere ao simbólico, ao real e ao imaginário. Como sublinha Lacan, sua topologia não é uma teoria, mas a evidência dos cortes do discurso quando modificam a estrutura que o acolhe na origem (*l'Atourdit* em *Autres Ecrits*). Isso leva o psicanalista e a psicanálise a repensar as divisões racionais e tradicionais: dentro/fora, direita/ esquerda, por baixo/ por cima, e aos lados. Devemos também levar em conta o prefixo da língua alemã “*ver*” e o contraditório e a negação quando usado em expressões da psicanálise, principalmente aquelas que conhecemos da psicanálise freudiana e lacaniana, (*VERneinung*)- recalque (*VERdrangung*) - rejeição, (*VERwerfung*) - que dará origem à forclusão, conceito central no estudo da psicose por Lacan.

Podemos dizer que a lógica do inconsciente é a lógica da linguagem nesses moldes.

Na *Instância da letra no inconsciente*, Lacan fala da LETRA e que essa deve ser tomada ao PÉ DA LETRA, como um suporte material que o discurso concreto toma à linguagem e que ele serve ao sujeito falante e é não apenas efeito de transcrição. Mas como entender isso? Porque isso não define a LETRA.

O texto que Lacan utiliza para compreendermos a função da LETRA que em francês é *LETTRE* é o *Seminário sobre A carta roubada*, que, no conto de Edgar Allan Poe de mesmo nome, as personagens perseguem o destino de uma carta. A carta, *LETTRE*, ao mesmo tempo em que instaura uma cadeia significante entre os personagens, jamais saiu do lugar onde fora depositada.

O fracasso da carta do conto de Poe, *LITTER*, revela a originalidade da *LETTRE*, como instância do inconsciente. A carta nunca chegou ao seu destino embora todas saibam de seu conteúdo e suas implicações, para Lacan esse é o terreno da LITERATURA, mas que marca o primado do significante. A *LETTRE*, ou seja, a carta carrega seu destino.



A LETRA é consequência do saber em xeque, figura do abismo nas palavras de Lacan. Então, a pergunta é se a LETRA instaura um “limite”? E ainda se a LETRA é LITERAL? Não é, Lacan afirma, e ela deve ser fundada no LITORAL.

A figura do LITORAL pode ser uma fronteira, mas não é sinônimo de fronteira.

Lacan nos responde dessa forma: “Aliás, vocês devem ter observado que essas duas coisas não se confundem. O LITORAL é aquilo que instaura um domínio inteiro, formando uma outra fronteira, mas justamente porque eles não têm nada em comum, nem mesmo relação recíproca.” (LACAN, 2009, p.109).

A LETRA é um “traço”, uma forma de caligrafia, como o que se vê na caligrafia chinesa, elidida na escrita cursiva. O traço dessa escrita é sempre vertical. Essa caligrafia se faz com tinta e pincel, são traços que se cortam e entrecortam e constituem “rasura”.

É no capítulo VII, “Lição sobre *Lituraterra*” que podemos esboçar uma compreensão a respeito disso.

Lacan relata o que ele viu ao sobrevoar a planície siberiana a partir do Círculo Ártico, numa nova rota de suas viagens ao Japão. Num ensaio que ele chama de Siberiética, cuja condição decisiva dessa análise é a do litoral acidentado, onde ele observa um escoamento das águas, único “traço” que aparece para ele na planície siberiana. Uma planície desolada, reflexos de um “escoamento”, uma rasura do traço na terra, como as ondas do mar ao bater na praia, no litoral, constituindo rasuras na areia.

De acordo com sua teoria, na escrita, a LETRA, o traço, está no real, o significante, escrita, está no simbólico.

“Viram a dificuldade?”, ressoa Lacan. Nos comunicamos através da escrita com as palavras e a palavra tem uma função simbólica. Porém a LETRA, recurso da escrita, como nos ideogramas, são marcas de tinta no papel escoadas com o pincel. Para o sujeito, a escrita não decalca o significante, só lhe dá nomes, como para todas as coisas.

Não há o LITERAL, o ao “pé da letra”, mas um LITORAL marcado pela letra que é um esboço, traço entre o real e o simbólico.

## Referências

DE ARAUJO DUTRA, Luiz Henrique. **Introdução à epistemologia**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.



GRICE, H.P. **Logic and conversation.** In: COLE, P. MORGAN, J.L. (Ed.). *Syntax and semantics*. New York: Academic Press, 1975. v. 3. p. 43.

LACAN, Jacques. **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud.** In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Lituraterra.** In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. **O Seminário livro 18: De um discurso que não fosse semblante.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009

LACAN, Jacques. **Seminário sobre “A carta roubada”.** In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **Autres écrits.** Paris: Seuil, 2001.

LACAN, Jacques. **Le séminaire liv. XIX... ou pire.** Paris: Seuil, 2011.

LACAN, Jacques. **O Seminário livro 20: Mais, ainda.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 19: ...ou pior.** 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SPARANO, M.C.T. **Linguagem e significado: O projeto filosófico de Donald Davidson.** 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.



## FREUD E O TRIUNFO DE *THANATOS*

*Freud and the Thanatos triumph*

Diego Luiz Warmling<sup>1</sup>

### RESUMO

Partindo da segunda tópica freudiana, assinalaremos a ação triunfante de *Thanatos* através da *repetição*, da *morte* e da *agressividade* pulsionais. Falaremos do novo dualismo pulsional, reconhecendo na *morte* um impulso silencioso que, contrariando *Eros*, atua como fundo não-figurável, dispersivo e estruturante do psiquismo. Se outrora Freud pautou-se pela conservação da vida, é atentando ao problema da *repetição* que dá lugar ao vazio e ao caos pulsionais, teorizando sobre o impulso ao estado de não-vida: a *pulsão de morte*. Sendo a meta não-prognosticável dos nossos investimentos, esta é a dimensão da teoria freudiana que nos faz querer-morrer e que, no âmbito do mal-estar na cultura, personifica a potência *agressiva*, pela qual assumimos, diante de *Eros*, o total triunfo de *Thanatos*. Como potência de transvaloração, defenderemos que *Thanatos* presentifica o limite do discurso falado e dos saberes instituídos por *Eros*, pela civilização e pela lógica determinista dos prazeres.

**Palavras-chave:** Freud; Dualismo; Pulsão de Morte; Thanatos

### ABSTRACT

From the second Freudian topic, we will point out *Thanatos*' triumphant action through *repetition*, *death* and *aggressive* drives. We will speak of the new drive dualism, recognizing in *death* a silent impulse that, contrary to *Eros*, acts as a non-figurable, dispersive and structuring background of the psyche. If in the past Freud was guided by the conservation of life, it is by looking at the problem of *repetition* that gives rise to emptiness and pulsional chaos, theorizing about the impulse to the state of non-life: *death drive*. As the non-predictable of our investments, this is the dimension of Freudian theory that makes us want-to-die and that, in the context of *malaise in culture*, embodies the *aggressive* power, for which we assume, before *Eros*, the total *Thanatos* triumph. As a power of transvaluation, we will defend that *Thanatos* represents the limit of the spoken discourse and the knowledge instituted by *Eros*, by civilization and by the deterministic logic of pleasures.

**Keywords:** Freud; Dualism; *Death drive*; Thanatos

### 1. A lógica do prazer e a repetição.

A teoria pulsional toma um novo caminho quando, em 1920, Freud atenta aos problemas da *repetição* e da *morte*, admitindo enfim o triunfo de *Thanatos*. Aproximando-se de querelas metafísicas como a “atividade alma”, *Além do Princípio do Prazer* surge como uma de revisão daquilo que fora imposto às noções de sujeito, objeto e economia libidinal. Interrogando as cristalizações psicanalíticas, tais especulações revelam uma audácia filosófica ímpar, sendo capaz, inclusive, de anunciar um novo dualismo pulsional.

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFSC. E-mail: diegowarmling@hotmail.com  
CADERNOS PET, V. 13, N. 26



É aqui onde Freud vê-se obrigado a ler pensadores como Schopenhauer, Platão, Goethe, etc., donde inaugura a tese da *pulsão de morte*, pela qual atualiza a interpretação do desejo e da cultura. Considerado o texto “mais fascinante e mais desconcertante de toda a obra freudiana” (LAPLANCHE, 1985, p. 109), *Além do Princípio do Prazer* é tão audacioso que, se até o momento a psicanálise esteve pautada pelos signos da ordem e da constância, agora é *Thanatos* quem se sobressai, fazendo-nos falar daquilo que, disjuntivo e silencioso, persiste sob a psique. Se até aqui imperava uma afetividade dividida entre a substituição objetal (*pulsão sexual*) e o reinvestimento egóico (*pulsão de Autoconservação* ou *pulsão do Eu*), agora falamos daquilo que, inominável, repetitivo e mais-além, faculta-nos o contato com o vazio.

De fato, em 1920, Freud reconhece que não raro não titubeou em inferir que os processos psíquicos são regulados por um *princípio de prazer*, cujas incitações decorrem de tensões desprazerosas, resultando num “abaixamento dessa tensão” (FREUD, 2010c, p. 162). Gerando prazer ou evitando a dor, o percurso psicanalítico introduzira, até então, uma metapsicologia preocupada em enfatizar o aspecto econômico dos processos psíquicos. Deixando de interpelar seus pressupostos, Freud tomava como evidente a relação dos prazeres e desprazeres com o montante das tensões psíquicas: “o desprazer corresponde a um aumento, e o prazer, a uma diminuição dessa quantidade” (FREUD, 2010c, p. 163). Nisto, o *princípio do prazer* assumiu uma importância tão grande que chegava a circunscrever a relação dos prazeres e desprazeres a partir das situações de estabilidade e instabilidade. Se prazerosos são os movimentos que controlamos, desprazerosas são as ações que, limítrofes, se afastam do estado de equilíbrio e controle.

Apoiada pela dualidade dos conflitos psíquicos, a psicanálise, antes de 1920, parece ter-se contentado em alegar que as catexias ora estavam ligadas a sexualidade, ora se dirigiam ao Eu. Neste meio tempo, funda-se a distinção entre as *pulsões sexuais* e *pulsões do Eu*. Com efeito, visando uma organização psíquica resistente às descargas pulsionais, Freud não raro alega que o sistema anímico busca equilíbrio: “trata-se de um sistema [...] que funciona segundo um mecanismo de homeostase” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 91). Para ele, o crédito concedido ao *princípio do prazer* é corroborado pela hipótese segundo a qual o aparelho psíquico busca “conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível, ou ao menos constante” (FREUD, 2010c, p. 164),



sendo disfuncional aquilo que aumenta o descontrole. Assim, se é fato que os eventos psíquicos estão voltados à satisfação, então seus processos tendem não apenas a reduzir as tensões externas, mas também evitar o desprazer.

Isto posto, vemos que o *princípio do prazer* está pautado pela estabilidade. Trata-se de uma constante que visa manter “a um nível tão baixo [...] quanto possível a quantidade de excitações que contém” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 454). Contudo, se é verdade que esta fixidez pode ser obtida tanto por uma descarga energética individual quanto pela fuga aos fatores que poderiam aumentar as excitações, também é verídico que devemos assinalar o quão insuficiente é afirmar domínio acrítico do *princípio do prazer*. Se este fosse prevalecente, todos os processos psíquicos seriam prazerosos, o que é faticamente impossível. Para Freud, este estado ideal de coisas contraria a experiência clínica. Na verdade, o que sucede é “uma forte tendência ao princípio do prazer, à qual se opõem determinadas forças ou constelações, de modo que o resultado final nem sempre corresponde à tendência ao prazer” (FREUD, 2010c, p. 165). Ora, mas se é verdade que o *princípio do prazer* não é assim tão dominante, então o que impediria seu prevalecimento?

Com efeito, por influência da autoconservação, o primeiro entrave ao *princípio do prazer* remete a sua dependência em relação a ordenação primária do aparelho psíquico. Estamos falando do *princípio de realidade*, que, substituto do *princípio do prazer*, exige “o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer” (FREUD, 2010c, p. 165). Ora, se sucede que o *princípio do prazer* sobrepuja o *princípio de realidade*, este age de tal modo que aponta não só aos fatos agradáveis, mas as adversidades tais como o são. Anunciado desde as *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico (1911)*<sup>2</sup>, o *princípio de realidade* é secundário ao *princípio do prazer*. Trata-se de uma modificação deste, diante das exigências fáticas. Granjeando uma realidade onde os investimentos são compreendidos economicamente, fala-se do avanço de funções conscientes como a atenção, juízo e memória.

---

<sup>2</sup> No texto de 1911, as pulsões sexuais se submetem ao *princípio do prazer*, ao passo que a autoconservação é determinada pelo *princípio de realidade*. Assim, o *princípio de realidade* é substituto do *princípio de prazer*.





Diante do “*princípio do prazer*, o *princípio da realidade* oferecia o caminho mais longo – mas [...] também gratificante – da renúncia” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 132). Desviante, ele é comparado à distinção entre os processos psíquicos primários (onde as descargas energéticas escoam livremente) e secundários (em que o escoamento pulsional vê-se apoiado em algo externo). Ao passo que o *princípio do prazer* é concomitante ao livre escoamento, o *princípio da realidade* atua “como evitador da frustração, impedindo a alucinação ou permitindo-a dentro de certos limites” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 133). Tal princípio, visa não apenas evitar as alucinações, mas assegurar-nos a constância dos prazeres.

Todavia, se é fato que o *princípio de realidade* atua como guardião contra as alucinações decorrentes da lida com a alteridade, Freud logo alerta que a simples substituição de um princípio por outro “pode ser responsável tão somente por uma pequena parte [...] das experiências de desprazer” (FREUD, 2010c, p. 166). São grandes os motivos que levam a afirmar que o *princípio de realidade* não contradiz o *princípio do prazer*. Se a maioria dos desprazeres são percebidos como ameaças, tais reivindicações podem ser dirigidas “pelo princípio do prazer ou pelo princípio da realidade, que o modifica” (FREUD, 2010c, p. 167). Acreditar no predomínio do *princípio da realidade* sobre o *princípio do prazer* não implica a deposição deste, antes o abandono de prazeres incertos por resultados mais seguros.

Diante disto, é valendo-se de alguns exemplos que Freud enuncia dois casos. No intuito de fundamentar sua hipótese, fala 1) das neuroses vivenciadas envolvendo risco de vida e 2) da *repetição* de certas experiências desagradáveis.

No que concerne o primeiro caso, Freud descreve os quadros patológicos decorrentes da primeira grande guerra que há pouco havia findado, e cujos terrores resultaram num grande número de pessoas que reviviam sem cessar os traumas. Ora, se já era possível reconhecer que muitos indivíduos, após revezes envolvendo risco de vida, se manifestavam neuroticamente, *Além do Princípio do Prazer* não só admite que guerra fez surgir um grande número de patologias, como reitera que “não se obteve plena compreensão nem das neuroses de guerra nem das neuroses [...] do período de paz” (FREUD, 2010c, p. 168). Se o primeiro caso carrega efeitos desconcertantes, são as neuroses dos tempos de paz que ressaltam fatores pertinentes à reflexão de 1920, a saber:



se as neuroses são causadas pela surpresa/terror, a angustia daí decorrente pode atuar como barreira protetiva. De uma contextualização de noções como angustia, medo e terror<sup>3</sup>, Freud não só sugere que a angustia age barrando a neurose, como entende que os sonhos traumáticos fazem com que o doente retorne “à situação do acidente, da qual desperta com renovado terror” (FREUD, 2010c, p. 169).

Diferentemente do estado de angustia, quando traumatizado, o sujeito fixa-se na situação do trauma, dando indícios de que sofre de “reminiscências” (ESB, vol. II, p. 48). Diante das tendências masoquistas do Eu, não é o passado que se faz traumático, mas sua revivescência na atualidade. Desta feita, é indagando a reminiscência destas fantasias que fazem o indivíduo reviver seus traumas que Freud atenta ao modo como a psique trabalha em suas ocupações normais. Para elucidar tal análise, toma como exemplo o prazer envolvido nas brincadeiras infantis. No caso, vale-se de Ernstl, filho de Sophie Halberstadt.

Com efeito, reconhecendo a insuficiência das teorias que, mesmo estudando os jogos infantis, desconsideram a possibilidade de um ganho de prazer, o caso narrado por Freud remete ao seu neto Ernstl que, diante da ausência dos familiares, tomava os objetos ao seu alcance, jogava-os atrás dos móveis para, assim, apanhá-los. Ora, ainda que o menino demonstrasse boa conduta, persistia o fato de apresentar um comportamento repetitivo em suas brincadeiras. Ernstl tinha o hábito de jogar os “objetos que alcançava para longe de si, a um canto do aposento, [...] de modo que reunir os seus brinquedos não era coisa fácil” (FREUD, 2010c, pp. 171-172). Concomitantemente, lhe era costume que, com expressão de satisfação, tais ocorrências viessem acompanhadas de um “o-o-o-ó” e de um “dá”; onomatopeias que traduzidas por Sophie como expressões primitivas das palavras “*fort*” e “*da*” (“foi embora” e “está aqui”). Constatando que tal comportamento se repetia quando, num certo dia, o menino brincava com seu carretel, Freud traça um paralelo com os jogos infantis. Na repetição desta brincadeira, persistia uma forma do garoto encenar e protestar a saída da mãe. Seus jogos expressavam não só uma conquista cultural, mas regozijavam-no quando encenava “o desaparecimento e a reaparição com os objetos” (FREUD, 2010c, p. 173). Assim, era claro que Ernstl não gostava da ausência da mãe, mas não a suportaria a não ser por um ganho de prazer, mesmo que vazio.

---

<sup>3</sup> Em 1920, a angustia designa um estado de expectativa e preparação para o perigo, o medo é relativo a presença fática de um objeto amedrontador e o terror, o estado que ficamos quando corremos “um perigo sem estarmos para ele preparados, enfatiza o fator da surpresa” (FREUD, 2010c, p. 169).





Para Freud, o menino não só transformou sua passividade numa situação onde era senhor daquilo que nele se repetia, como encontrou um modo de expressar seus sentimentos hostis relativos a falta de Sophie. Simbolizando na brincadeira o vaivém da mãe, realizava um duplo distanciamento: “primeiro, da mãe para o carretel e, em seguida, do carretel para a linguagem” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 134). Isto da impressão de que Ernstl se empodera, pois se outrora “se achava numa situação passiva, foi atingido pela vivência e, ao repeti-la como jogo [...], assumiu um papel ativo” (FREUD, 2010c, p. 173). Contudo, ocorre que não é possível rastrear aí um “além do princípio do prazer”. A repetição infantil de um desprazer visa apenas dominar a situação por meio de um recurso simbólico.

Se Ernestl repete seu desgosto, o faz para superá-lo, o que não contraria o *princípio do prazer*. Ele repete “uma impressão desagradável porque a essa repetição está ligada uma obtenção de prazer de outro tipo” (FREUD, 2010c, p. 174). Neste sentido, constata-se que, brincando, a criança repete no outro (ou no símbolo do outro) suas impressões. Tentando ser dona da situação, inflige aos companheiros “o que lhe sucedera de desagradável, vingando-se, assim, na pessoa desse substituto” (FREUD, 2010c, p. 175). E ainda que reviva seu desgosto, ocorre que muito pouco alude ao limite do *princípio do prazer*. É por isto que, abrindo mão de um terceiro causo, Freud fala da *compulsão de repetição* em adultos normais.

Peculiar às pulsões, a *compulsão de repetição* surge no contexto de 1920 como fundamento para algo mais elementar ao *princípio do prazer*. Tal variável destaca o quanto as vivências recalcadas retornam sintomaticamente ao presente, sem quaisquer vias de tratamento. Fala-se aqui da impossibilidade da recusa à tese segundo a qual as pulsões figuram como impulsos da vida inorgânica. Se até agora a psique esteve disposta entre os *princípios do prazer e de realidade*, é pela *repetição* onde constata-se que algo não coaduna com os supostos aceitos até então. Freud percebe que, para além da reprodução do idêntico, a *repetição* é um impulso subjacente à objetividade, sendo, assim, inalcançável.

Ora, se nas crianças um desgosto pode repetir-se sem ferir o *princípio do prazer*, nos adultos, a *repetição* surge como uma forma de vivência que impele a reviver o *reprimido* como se este não pertencesse ao passado. A *compulsão de repetição* torna claro



o quanto as exigências de outrora são mais fortes do que a busca pelo prazer. Trata-se do “desejo ativo do passado, mesmo que o passado tenha sido ruim para o eu” (NÁSIO, 1999, p. 71). É a tentativa de aí encontrar algo que não passa pela substituição objetal ou narcísica, mas por um mais-além que enxerga algo de aprazível na repetição da castração.

De acordo com Freud, a psicanálise, ao longo dos anos, solicitou que seus consulentes abandonassem suas resistências. Porém, considerando que muitos jamais conseguiriam lembrar de todas as suas repressões, isto só acentuou o quanto a proposta “de tornar consciente o que era inconsciente” (FREUD, 2010c, p. 176) era inexecutável. Neste sentido, talvez a melhor opção fosse convencê-los das limitações daquilo que é construído em análise, via *transferência*<sup>4</sup>. Trata-se de fazê-los reconhecer aqueles conteúdos que, reiterando a dor, dissolvem figurabilidade, evidenciando o quanto somos incapazes de escapar à regressão. Disto, Freud conta que muitos analisandos eram levados “a *repetir* o reprimido como vivência atual, em vez de, como preferiria o médico, *recordá-lo* como parte do passado” (FREUD, 2010c, p. 177). O tratamento bem sucedido seria aquele que fizesse o consulente reviver o recalado, o conduzindo o máximo possível para a memória e o mínimo para a repetição.

Conscientizar o que está inconsciente não se revela uma tarefa simples. Como mostrou a observação, a rememoração voluntária é ineficaz, e o paciente é obrigado a repetir na análise o recalque [...]. No tratamento, portanto, assistimos de fato ao aparecimento de um processo idêntico aos que se observam na atividade onírica dos sujeitos afetados por neuroses traumáticas ou na brincadeira do fort/da, processos estes que Freud denomina de compulsão à repetição (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 486)

Dada a *compulsão à repetição*, notamos que os conteúdos do inconsciente procuram “caminho rumo à consciência ou à descarga através da ação real” (FREUD, 2010c, p. 178). Sem opor os domínios da consciência e da inconsciência, mas do Eu frente

---

<sup>4</sup> Para Freud, *transferência* designa o processo pelo qual “os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 767). Tal conceito aponta ao contágio existente entre médico e paciente, revelando-nos “o pivô em torno do qual gira a organização subjetiva” (MAURANO, 2006, p. 16). Em contato com outrem, é como se o paciente revivesse suas fantasias por meio de uma substituição do afeto pelo analista, que atuará como interprete das reminiscências. Trata-se “de uma repetição de protótipos infantis vividos com uma sensação de actualidade acentuada” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 669), uma vez que “o analisando imputa ao seu analista certas posições correlativas àquelas nas quais se encontram as figuras primordiais para ele desde o início de sua vida” (MAURANO, 2006, p. 16).



a *repetição*, não restam dúvidas de que boa parte do Eu advém de “outra cena”, ao passo que as demais parcelas são cobertas pela *pré-consciência*. Neste ponto, Freud reitera a hipótese segundo a qual o que é vivido num sistema como desprazer pode ser vivenciado por outro de modo contrário. No aparelho psíquico, dois sistemas podem viver contraditoriamente uma excitação. Assim, se é fato que consciência e pré-consciência são servas do *princípio do prazer*, então as resistências não vêm de outro lugar senão do Eu. E “logo percebemos que a *compulsão à repetição* deve ser atribuída ao reprimido inconsciente” (FREUD, 2010c, p. 178).

Interrogando, então, a relação do *princípio do prazer* com a *repetição*, é considerando que grande parte destes conteúdos não contrariam o *princípio do prazer* que Freud enfim alega: a *compulsão de repetição* faz reviver os desgostos outrora recalcados. De fato, se é possível que uma revivescência seja acompanhada de satisfação, é fácil crer, mediante análise, que ela emerja como uma triste lembrança. Todavia, não é bem assim que a coisa funciona! Nestes casos específico, as dores são “repetidas pelo neurótico na transferência e revividas com grande habilidade” (FREUD, 2010c, p. 180), como numa nova experiência. Vivificadas como compulsões destituídas de controle, nelas dá-se a impressão de um destino que impulsivamente se repete. Assim, por mais que seja possível reviver certas querelas, o que Freud salienta é a constatação de que a *compulsão de repetição* “também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer” (FREUD, 2010c, p. 179).

Para ele, este eterno *retorno do recalcado*<sup>5</sup> não só faz o sujeito reviver certas experiências que em nada se relacionam com situações prazerosas, como remete ao processo pelo qual, ativa e passivamente, repetimos sem cessar as circunstâncias aviltantes como se nos fossem vivas e atuais. Irredutível, a *compulsão à repetição* caracteriza aquilo que até momento não fora tematizado por Freud. Estamos falando de um mais-além que, mais fundamental e irresistível, transborda os escritos

---

<sup>5</sup> O *retorno do recalcado* parte da exigência por mecanismos de defesa, implicando, pois, o regresso à um estado de fixação. Autônomo, o retorno dos desejos recalcados utiliza-se dos mesmos caminhos do recalçamento, mas na via inversa. Assim, se o recalçamento está sujeito às mudanças exigidas pelo pré-consciente, o *retorno do recalcado* designa um processo amparado pela tese da indestrutibilidade dos conteúdos inconscientes. Os representantes recalcados não só são indestrutíveis, como lutam pelo acesso ao “pré-consciente-consciente, obrigando este último a um dispêndio constante de energia” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 167).



metapsicológicos acerca da predominância do primado do *princípio do prazer*, da objetividade e do narcisismo.

Em verdade, é aqui onde Freud se depara com a possibilidade de destituição do sujeito e da diferenciação como referenciais condicionantes da psicanálise. Com a introdução da segunda tópica, o austríaco atenta às situações limítrofes ao *princípio do prazer*, concebendo um novo percurso teórico que, via *compulsão de repetição*, alude ao “ponto de ausência do sentido sexual” (POLI, 2007, p. 29). Ainda que hipotética, sua preocupação é formalizar um fundamento para estas vivências que se repetem e deixam resíduos na atualidade, mas que, dissolventes e anobjetais, dão conta da completude dos atos psíquicos. Para além de fantasias substitutivas ou reinvestimentos egóicos, tais vivências apontam ao contato com vazio, com o rompimento e com a disjunção pulsional. Trata-se não só de um novo dualismo pulsional, mas da possibilidade de um impulso ao estado de não-vida e repouso absoluto que, não progressista, nos faz falar da *pulsão de morte* e do triunfo de *Thanatos*.

## 2. O novo dualismo e a *pulsão de morte*

Questionando como a *repetição* se relaciona com a teoria pulsional, Freud, em *Além do Princípio do Prazer*, interpela seus supostos no intuito de elucidar o impulso regressivo de nossa conduta, voltado ao estado de não-vida. Estamos falando do novo dualismo pulsional, da *pulsão de morte* e, conseqüentemente, da antinomia entre *Eros* e *Thanatos*. Ora, até 1920, a psicanálise dispôs o dinamismo pulsional como um fator contribuinte à transformação, otimização e conservação do indivíduo perante outrem. Por isto, se até então não fora pensado um processo contrário ao *princípio do prazer*, é acentuando a *repetição* como impulso anímico que Freud abre campo à faceta dissolvente de sua teoria.

Com efeito, se é verdade que boa parte das catexias visam restabelecer certo estado de equilíbrio, não seria engano conjecturar a existência de manifestações que ora são conservadoras e levam à repetição do mesmo, ora impelem à progressão de novas formas. Originais, estas interrogações conduzem à possibilidade de um novo dualismo pulsional que, desde 1920, opõe as *pulsões de vida* (*pulsões sexuais* e *pulsões do Eu*) às *pulsões de morte*, e cujas variações abarcam horizontes como a agressividade, a cultura, a família e até mesmo o desenvolvimento sexual feminino. Impactante sobre o conjunto dos



conceitos psicanalíticos, este novo campo revela-nos que, diante do *princípio do prazer*, a *repetição* impõe-se como uma força psíquica capaz levantar a especulação segundo a qual as pulsões buscam restaurar um certo estado de coisa que escapa à apreensão, desarma nossos saberes, não permitindo “nem um diagnóstico seguro nem um prognóstico provável” (PONTALIS, 1991, p. 15). Nesse sentido, toda pulsão seria “*um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior*, [...] ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica” (FREUD, 2010c, p. 202).

Se até 1920 a pulsão fora considerada “uma força que impelia o organismo vivo no sentido da mudança e do desenvolvimento, o que agora está sendo assinalado é exatamente o seu caráter conservador” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 136). Assim, se é fato que a pulsão está orientada ao restabelecimento de algo primário, dizemos não só que seu escoamento inquirir a repetição de cursos idênticos de vida, mas que, na verdade, sua tendência é repetir os estados anorgânicos dos quais jamais nos afastamos. Sob muitos aspectos, isto vai na contramão da primeira tópica pulsional, haja vista que:

Os instintos orgânicos conservadores acolheram cada uma dessas mudanças impostas ao curso da vida e as preservaram para a repetição, e assim produzem a enganadora impressão de forças que aspiram à transformação e ao progresso, quando apenas tratam de alcançar uma antiga meta por vias antigas e novas (FREUD, 2010c, p. 204).

Ora, se é verdade que estamos fadados a retornar ao velho estado inicial, então talvez a via mais segura seja entender que o vivente é secundário ao inanimado. Este estado de não-vida e repouso absolutos, do qual a vida parte, do qual jamais fugimos e para o qual sempre retornamos é o inorgânico. Se a substância viva pode ter sido morta e recriada até que as distintas demandas a obrigassem a modificar o curso dos acontecimentos, são os rodeios rumo ao inanimado que oferecem o quadro geral da vida. Para Freud, isto implica que “*o objetivo de toda vida é a morte*, e, retrospectivamente, que *o inanimado existia antes que o vivente*” (FREUD, 2010c, p. 204). Sendo este o nosso impulso mais originário, na contramão da *autoconservação*, temos agora a tese “de que toda a vida instintual serve à realização da morte” (FREUD, 2010c, p. 205).

Com efeito, não há como negar que a importância outrora concedida à *autoconservação* agora é posta em xeque. Implícita desde os *Três Ensaios Sobre a Teoria*





da Sexualidade (1905), esta noção expressa a necessidade de preservação individual da vida. Aloca no contexto da primeira tópica pulsional, seu reconhecimento leva à constatação de que existe uma oposição entre as *pulsões sexuais* dirigidas ao objeto<sup>6</sup> e as catexias de autoconservação que, até 1920, recebiam o nome de *pulsões do Eu*<sup>7</sup>. Na primeira tópica, “apenas as pulsões sexuais tinham por energia a libido; as pulsões de autoconservação [...] seriam não-libidinais” (GARCIA-ROZA, 2014b, pp. 157-158).

Segundo Freud, esta abordagem “provocou certo escândalo” (FREUD, 2010c, p. 222), pois ampliou descomedidamente a noção de sexualidade. Até 1920, a *autoconservação pulsional* ora opunha-se às *pulsões sexuais*, ora era considerada “um caso particular do amor de si mesmo” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 522). Nisto, o Eu não só tornou-se o “reservatório da libido” (FREUD, 2010c, p. 222), como assumiu o domínio da afetividade, fazendo surgir uma *libido narcísica*. Dado o suposto da *autoconservação*, o Eu não raro tomava o lugar da sexualidade, tornando “insatisfatória a oposição original entre instintos do Eu e instintos sexuais” (FREUD, 2010c, p. 223). Portanto, foi somente com a introdução de um novo dualismo em 1920, que a expressão *pulsão do Eu* se apagou “da terminologia freudiana, não sem que Freud tenha tentado [...] situar neste novo quadro aquilo a que até aí chamara pulsões do ego” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 527).

Insatisfatória às interrogações de 1920, a oposição entre *pulsões sexuais* e *egóicas* cria tão somente uma distinção suplementar, pela qual a libido coincide ora com o objeto, ora com o Eu. Tal classificação dissipa algumas ambiguidades acerca das pulsões, mas, do ponto de vista da segunda tópica, obriga-nos a notar que, se a libido incide apenas sobre o Eu, “já não há por que reconhecer no eu uma vontade consciente de censura com respeito a *pulsões sexuais*” (NÁSIO, 1999, p. 69). Em vias de inaugurar a tão necessária antinomia entre *pulsões de vida* e *pulsões de morte*, Freud, em *Além do Princípio do Prazer*, inicialmente aloca a *autoconservação* no campo da disjunção pulsional, mas não demora para perceber que a conservação do Eu trabalha, isto sim, contra a morte, ou seja, em favor da coisa viva, como num “alongamento do caminho para a morte” (FREUD, 2010c, p. 207). Nestes termos, para além de uma compreensão das pulsões marcada ou por um investimento substitutivo num objeto ideativo (*pulsão sexual*) ou por um reinvestimento

<sup>6</sup> As *pulsões sexuais* buscam a união de dois indivíduos diferentes. Reproduzindo os estados primitivos do desejo, elas voltadas à continuação da vida.

<sup>7</sup> Cujas função é animar o inanimado, no intuito de restaurar a condição anorgânica primária.



em si (*pulsão do Eu*), é preciso supor a possibilidade de encontro com isto que, dissolvente e anobjetal, não cessa de se repetir e de nos fazer “querer morrer” (ASSOUN, 1978, p. 188). Estamos falando da evidencia indelével da morte como “afirmação da negação” (ASSOUN, 1978, p. 188), do vazio enquanto falta de significante psíquico e do nada “em torno do qual a pulsão não deixa de circular” (KEHL, 2002, p. 98). Estamos falando do eterno embate entre *Eros* e *Thánatos*.

Sob este novo prisma, diz-se que as *pulsões sexuais* e *egóicas*, obedecendo o *princípio do prazer*, são predominantemente conservadoras. Elas não só fazem reviver o passado, como evitam a ausência de sentido, pregando constância e equilíbrio psíquicos. Deste modo, tais investimentos só podem ser compreendidos sob o horizonte das *pulsões de vida*, visto que agem em contradição à morte como objetivo último de todo vivente. Para Freud, é como se este jogo de forças representasse o ritmo dos indivíduos, hesitando entre a agregação e a dissolução de si e dos outros. É como se um conjunto de forças estivesse precipitado “para a frente, a fim de alcançar a meta final da vida” (FREUD, 2010c, p. 208) e outro “para trás, a fim de retomá-la de certo ponto e assim prolongar a jornada” (FREUD, 2010c, p. 208).

Tais interpelações são suficientes não apenas à sugestão de um novo dualismo pulsional, mas à concepção de uma modalidade de investimento psíquico em que o sujeito deseja ativamente regressar ao estado inicial, e onde “a dor e o desprazer podem ser vividos como um prazer” (FERNANDES, 2003, p. 64). É aqui onde Freud enfim separa, de um lado, as *pulsões de morte*, que, atuando sob os desígnios de *Thanatos*, “pretendem conduzir a vida à morte” (FREUD, 2010c, p. 214) e, do outro, as *pulsões de vida*, que, reputadas a *Eros*, “buscam e efetuam a renovação da vida” (FREUD, 2010c, p. 214). Atuando como reguladora dos processos psíquicos, esta antinomia permite compreender “como dois grandes princípios que já veríamos em ação no mundo físico (atração-repulsão) estariam na base dos fenômenos vitais (anabolismo-catabolismo)” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 538).

Em verdade, se o que aqui emerge é um âmbito capaz de fazer-nos hesitar entre o progressismo e a completa dissolução “de todos os seres e de todas as coisas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 113), é trazendo à baila nomes Fliess<sup>8</sup>, Weismann<sup>9</sup> e

---

<sup>8</sup> Por meio de correspondências, Freud retira de Wilhelm Fliess parte das influências que fundamentariam  
 CADERNOS PET, V. 13 , N. 26 ISSN: 2176-5880



Schopenhauer<sup>10</sup> que Freud concede à sua teoria uma abordagem ainda mais dualista do que antes. Não se trata mais de tomar como “opostos instintos do Eu e instintos sexuais, mas instintos de vida e de morte” (FREUD, 2010c, p. 224). Para além do estado de equilíbrio prometido pelo *princípio do prazer*, se é verdade que os atos psíquicos não são redutíveis ao erotismo e a conservação egóica e se, neste sentido, Freud começa a pensar via uma de contato com aquilo que, desde a *repetição*, transborda os limites da captação tética, é mostrando-se conservador quanto a alguns dos seus conceitos que reitera: não é a libido quem se divide, mas a pulsão.

Mesmo em 1920, a libido continua sendo a energia da pulsão. Ela é universalmente ativa, mas não porta indicações sobre a natureza do objeto que irá investir. Por isso, permanece neutra, ao passo que a pulsão assume dois destinos possíveis: o da *vida* e o da *morte*. Estamos falando do eterno embate entre *Eros* enquanto força visível, conjuntiva e emancipatória e *Thanatos*, que, silencioso e triunfante, conduz à involução do processo humanístico e ao apagamento das diferenças necessárias à formação da individualidade.

Ora, se as *pulsões de Eros* obedecem ao *princípio do prazer* e estão ligadas ao objeto de desejo, a *pulsão de morte* remete àquilo que, tácito e inacessível, “subsiste em algum lugar, de uma maneira ou de outra” (FERNANDES, 2003, p. 67). Aquém de uma atestação ontológica, esta antinomia qualifica os dinamismos energéticos no sentido de fazê-los coincidir aos “modos de ser da pulsão” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 56). Sem que possamos supor modalidades de investimentos atemporais, compreendemos assim que a “pulsão é sempre pulsão sexual e pulsão de morte” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 57), não havendo nada fora desta dicotomia. Este novo dualismo deve ser concebido “não como

---

suas hipóteses acerca da bissexualidade, da histeria, da neurose e até mesmo do Édipo. Em 1920, Fliess é utilizado para afirmar que os fenômenos vitais “estão ligados ao cumprimento de determinados prazos, nos quais se expressa a dependência de duas substâncias vivas, uma masculina e a outra feminina” (FREUD, 2010c, p. 213). Contudo, Freud deixa escapar que as forças podem embaraçar as fórmulas de Fliess, fazendo-nos “duvidar, no mínimo, que as leis por ele postuladas tenham vigência exclusiva” (FREUD, 2010c, p. 213).

<sup>9</sup> Em 1920, o interesse de Freud por Weismann reside no modo como este tratou do tema da duração da vida e da morte, mais quando fala que as substâncias vivas possuem um componente somático fadado à morte e outro, o plasma germinativo, útil à conservação da vida. O que interessa aqui, contudo, não é a análise biológica, mas “as forças nela atuantes” (FREUD, 2010c, p. 214), a saber: *pulsões de vida e de morte*. Segundo Freud, a concepção de Weismann sobre a *morte* “se acha mais próxima da maneira habitual de pensar do que a estranha hipótese de ‘instintos de morte’” (FREUD, 2010c, p. 216). Portanto, o interesse é o aspecto dinâmico da vida pulsional.

<sup>10</sup> Lendo Schopenhauer, Freud diz que “a morte é ‘o autêntico resultado’ e, portanto, o objetivo da vida, enquanto o instinto sexual é a encarnação da vontade de vida” (FREUD, 2010c, p. 220).





um dualismo de *natureza* das pulsões, mas como um dualismo de *modos* da pulsão” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 162), sendo um conjuntivo e outro disjuntivo. Variando segundo o modo de presentificação no psiquismo, se a pulsão aparece “promovendo e mantendo uniões, conjunções, ela é dita ‘de vida’; se ela se presentifica no aparato anímico disjuntivamente, ‘fazendo furo’, então ela é dita ‘de morte’” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 162)

Seja pela via da autodestruição masoquista, seja pelo desejo de destruir tudo e todos, ao tratar da *pulsão de morte*, estamos falando da garantia do dualismo freudiano, no qual os ruídos de *Eros* se contrapõem ao silêncio devastador de *Thanatos*, sendo este um impulso tácito predominante, não raro associado ao *princípio de nirvana*. Ora, mas eis aqui um problema: se é verdade que tal princípio indica uma conexão íntima entre prazer e aniquilamento, persiste a questão de saber se “corresponde a uma manutenção da constância do nível energético ou a uma redução radical das tensões ao nível mais baixo” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1983, p. 468). Ainda que o *princípio do nirvana* esteja fortemente vinculado a *Thanatos*, por vezes é associado à *Eros* ao programa do *princípio do prazer*. Não obstante, é pelo fato das *pulsões de vida* estarem a serviço da *repetição* e da *morte* que, quando o *prazer* é assimilado “a um princípio de redução a zero (*princípio do nirvana*), o seu caráter fundamental e último deixa de ser contestado” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1983, p. 469). Para Freud, a tensão criada pela conjunção das substâncias vivas “introduz como que novas *diferenças vitais*, que depois têm de ser *dissipadas*” (FREUD, 2010c, p. 228), fazendo com que a inércia do inanimado seja rompida, e a vida figure apenas como a tentativa de retorno ao vazio e ao anorgânico. Dada a faceta transfigurante de *Thanatos*, o *princípio do nirvana* vem expressar a tendência da vida psíquica a retornar, manter ou reduzir as tensões ao mais baixo nível, ou mesmo ao nível zero. Seu reconhecimento representa, portanto, um dos “mais fortes motivos para crer na existência de instintos de morte” (FREUD, 2010c, p. 228).

Isto posto, notamos que a conjunção dos viventes apenas repete “algo que aconteceu casualmente uma vez e que desde então se firmou por ser vantajoso” (FREUD, 2010c, p. 229). Diferentemente de *Thanatos*, a ação *Eros* parte “da *necessidade de restauração de um estado anterior*” (FREUD, 2010c, p. 230), na qual, evitando o aumento das tensões, tem-se a impressão de uma regulação do caminho para a morte. Todavia, é



por manifestar em si a tendência de retorno ao anorgânico que a *pulsão de morte* não só coloca em xeque a aparente hegemonia do *princípio do prazer*, como aponta à “região do campo psicanalítico, concebido como o caos pulsional, oposto à ordem do aparato psíquico” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 162). Corroendo o progressismo de *Eros*, *Thanatos* evidencia o sentido de um princípio que, latente em nossos atos, é renovador sem deixar de ser caótico, corrosivo e vazio.

Disjuntiva em relação aos processos de conservação da vida, a *pulsão de morte* é uma potência criadora que, reputada a *Thanatos*, faz perceber o quanto “o princípio do prazer parece estar a serviço dos instintos de morte” (FREUD, 2010c, p. 238). Silenciosa e de difícil localização, a *pulsão de morte* não é só uma crença hipotética, mas a expressão da força de encontro e desencontro entre os indivíduos. Corrosiva, ela é a marca do triunfo de *Thanatos*, onde o vivente “não quer apenas morrer, mas ‘morrer à sua maneira’” (PONTALIS, 1985, p. 110). Ela é a presentificação daquilo que, anobjetal, impele à ruína e à desagregação, sendo que seus investimentos não necessariamente visam sentido ao plano dos saberes figurados. Atuando, portanto, como pivô tácito do querer, é *Thanatos* quem nos move e orienta na medida em que, via *repetição*, “possibilita-nos pensar a morte como dimensão intrínseca da pulsão enquanto tal” (ASSOUN, 1978, p. 188). Pensada a partir da desagregação, esta via interpretativa revela que *Eros* e *Thanatos* são extensões antitéticas de uma só moeda, que encontra na *repetição* e na *morte* a possibilidade de uma vida afetiva transbordante à figurabilidade e subversiva à lógica do prazer.

### 3. Agressividade, inibição e *mal-estar*

Em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), ao interpelar a gênese do *sentimento oceânico*<sup>11</sup> suscetível no fenômeno da religiosidade, Freud interroga o imperativo do “amor ao próximo” e, indagando o que nos faz felizes, alerta ao fato de que não somos criaturas brandas, avidas por compartilhar nossos amores. Adotando como pedra de toque

---

<sup>11</sup> *O Mal-Estar na Civilização* inicia sublinhando a lástima de Romain Rolland quanto a ausência de um “sentimento oceânico” em *Futuro de Uma Ilusão* (1927), no que tange a gênese da religiosidade. Contrariando Romain, Freud alega que as pessoas se utilizam de medidas falsas na busca pela felicidade. Para ele, esse tal sentimento não traria “qualquer garantia de sobrevivência pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa” (FREUD, 2010e, pp. 14). Assim, a ideia de uma comunhão plena com o mundo é tão contraintuitiva “que se deve em razão disso perseguir a explicação psicanalítica da origem de tal fenômeno” (TEIXEIRA, 2018, p. 188).



o condicionamento à negação do gozo pleno, o processo civilizatório<sup>12</sup> não só oblitera o forte quinhão de hostilidade rastreável em nossas condutas, como tende a desconsiderar que suas exigências tolgem de maneira quase irracional os desejos individuais. Sem abdicar desta nossa cota de *agressividade*, é vinculando-a à defusão pulsional e, assim, reclamando seu reconhecimento no âmbito da cultura que Freud nos faz enxergar no outro não apenas um colaborador das intenções pessoais, mas alguém capaz de satisfazer os nossos quereres mais hostis e cruéis. É neste sentido que, entre a proposição de um novo dualismo pulsional e o “*Mal-Estar...*” de 1930, o austríaco introduz e aprofunda aquilo que, nas *pulsões de morte*, produz efeitos práticos e se faz reconhecer na experiência. Estamos falando da *pulsão de destruição* como qualitativa da “*pulsão de morte* enquanto orientada para o mundo externo” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 511), e cujo alvo é a desagregação objetal.

Para Freud, se devemos ter em conta o nosso ímpeto destrutivo, então “o homem é o lobo do homem” (FREUD, 2010e, p. 77). Por mais que a civilização nos imponha métodos inibidores ao livre escoamento energético, a *agressividade* resiste a tais condicionamentos, facultando-nos distintos laços de cooperação. Rejeitando a ideia segundo a qual as motivações altruísticas inviabilizariam as demandas coletivas de limitarem os quereres individuais<sup>13</sup>, *O Mal-Estar na Civilização* chama atenção às proposições de 1920 no intuito de interrogar a *agressividade* e a *destrutividade* como manifestações fáticas da *pulsão de morte*, que, desde então, age como se “pudesse se exprimir sozinha, com toda sua violência e sua raiva” (ENRIQUEZ, 1990, p. 117). Em 1930, trata-se de reivindicar a independência e o triunfo de *Thanatos*, na medida em que

---

<sup>12</sup> Em 1930, a ideia de *civilização* expressa a soma das “realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais” (FREUD, 2010e, p. 49), servindo assim sob dois aspectos: 1) a defesa contra as forças da natureza e 2) a regulação dos vínculos humanos.

<sup>13</sup> Esta recusa refere-se ao *Futuro de Uma Ilusão*, onde Freud acreditava que aceitaríamos as exigências coletivas ao ponto de reconciliar-nos com a civilização. Em 1927, defendia-se certo progressismo dos vínculos sociais, pois era esperado que seríamos capazes de renovar nossas instituições ao ponto extinguirmos suas proibições. Contudo, Freud logo percebe que uma visão assim progressista dos fatos oblitera o quanto a *agressividade* é parte fundamental das relações sociais e afetivas. *O Futuro de Uma Ilusão* não trata a crueldade humana nem como fonte de exigências incidentes sobre o indivíduo, nem como obstáculo à reconciliação com a civilização. Sendo assim, seu otimismo parece estar encrustado na ideia de que as motivações egóicas e altruístas garantiriam a não imposição das demandas sociais se imporem sobre o indivíduo. *O Mal-Estar na Civilização* torna a considerar as revisões de 1920 e concebe a independência de uma *pulsão de destruição*.



“destrutividade e sexualidade passam a ser consideradas com inteira autonomia uma com respeito à outra” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 159).

Reconhecendo a autossuficiência deste horizonte deletério subjacente em nossa conduta, vemos que não se trata mais de falar da indiferença infantil quanto ao sofrer alheio, mas de uma modalidade de investimento pulsional que, *agressiva*, “percorre todos os campos do comportamento humano e vai se exprimir tanto através de condutas sociais banais [...], como através de condutas consideradas como associas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 108). Para além da faceta conservadora das pulsões, estamos não só dizendo que, ao lado das *pulsões de vida*, impõe-se a força tácita de *Thanatos*, mas reconhecendo que, para Freud, não fora fácil demonstrar como a *pulsão de morte* se manifesta. Ao passo que as ações de *Eros* eram bastante ruidosas, era de supor que *Thanatos* “trabalhasse silenciosamente no interior do ser vivo, para a dissolução deste” (FREUD, 2010e, p. 86).

Visto que a racionalidade não se basta, a constatação dessa tendência agressiva revela a besta que somos. Excetuando quem amamos, não poupamos nem nossa própria espécie. Contudo, é justamente aqui onde o processo civilizacional se instala. Impondo sérias restrições, “a civilização tem de recorrer a tudo para pôr limites aos instintos agressivos do homem” (FREUD, 2010e, p. 78). Visando manter a *agressividade* sob controle, a civilização opila-nos de exigências morais, cujas demandas jamais serão totalmente cumpridas. Constantemente ameaçada de desintegração, não raro ela favorece o cultivo de métodos restritivos que cooptam as pessoas a manterem relações inibidas na meta. Para não padecer, ela promove entre os indivíduos um conjunto de sentimentos universais de afeto, cujos resultados implicam “forzosamente la formulación de demandas excesivas en el autocontrol y la buena voluntad de esos seres” (DEIGH, 1996, p. 349). Prevenindo, controlando, inibindo, direcionando e punindo os excessos, dizemos que a marcha da civilização nada é senão que a marcha contrária a natureza hostil, dissolvente e destrutiva.

Ora, se não é possível presumir um controle total de nossas ações e afetos, logo percebemos que, para além de quaisquer progressismos individuais ou coletivos, subjaz sob nossa conduta um ímpeto agressivo que, vitorioso, é capaz revelar o quanto os empenhos civilizatórios estão verdadeiramente distantes de compreender as sutis hostilidades humanas. Mesmo que seus dispositivos estejam a pleno vapor, Freud entende



que a utópica possibilidade de uma universalização dos afetos por meio da cultura é facilmente colocada em xeque quando se trata de considerar os nossos impulsos destrutivos<sup>14</sup>. Usando e abusando de seus poderes, a influência da *agressividade* sobre nossos atos nos leva a perceber que uma disposição ao pacifismo em nada modifica a má vontade humana; “pelo contrário, ela utiliza a agressão para reforçar a coesão do grupo” (ENRIQUEZ, 1990, p. 109).

Reputada a *Thanatos*, a *agressividade* representa um resquício vivo e indelével de nossa constituição. Ela é “o sedimento de toda relação terna e amorosa entre as pessoas” (FREUD, 2010e, p. 80). Aquém de qualquer partilha equitativa dos amores, ela conduz ao entendimento de que só é possível reunir um número coeso de pessoas enquanto entre elas persistir a externalização das zombarias e perversidades. Consequentemente, se não existem vínculos afetivos desprovidos de certa cota de *agressividade*, entendemos por que motivos não somos realmente felizes em meio a civilização. Vivendo-a, parece que trocamos a satisfação plena por um quinhão de segurança capaz de mediar nossa destrutividade, impondo-nos sacrifícios à vida pulsional.

Admitindo a pertinência da *pulsão de morte* para o conjunto de suas análises sobre a cultura, Freud argumenta que a *agressividade* leva ao reconhecimento de “um prazer narcísico extraordinariamente elevado” (FREUD, 2010e, p. 89). Enquanto manifestação do desejo de negação de outrem, a *pulsão de destruição* “mostra ao Eu a realização de seus antigos desejos de onipotência” (FREUD, 2010e, p. 89). Diante dela, o outro só existe como instrumento. Por mais que, inibida, proporcione alguma satisfação, a verdade é que, como disposição autônoma, nos faz desejar a destruição de tudo e todos, atuando, pois, como um obstáculo aos processos civilizatórios. Do eterno embate entre *Eros* e *Thanatos*, referimo-nos àquilo que, em cada qual, pode ser traduzido pela facultação do outro por meio da aceitação ou negação das implicações que seus desejos possuem sobre os nossos.

---

<sup>14</sup> Eis aqui a crítica freudiana ao projeto socialista de abolição do mal. Reiterando que somente a supressão da ideologia capitalista poderia obliterar a má vontade humana, as pautas socialistas colapsam, segundo Freud, ao desconsiderar que a agressividade é responsável por “reforçar a coesão do grupo, permitindo-lhe tratar os estrangeiros como *inimigos*” (ENRIQUEZ, 1990, p. 109).





Diante disto, se compararmos nosso atual estado de coisas à condição fortuita dos povos primitivos, facilmente creremos que estes possuíam maior cota de liberdade, mas logo notaremos que tal ímpeto era desprovido de seguridade. Lá e cá, o que numa sociedade se faz sentir como desejo de liberdade não existe senão pela afirmação de si contra todos ou pela revolta contra instituições injustas. Em todo caso, persiste o problema de saber como encontrar “um equilíbrio [...] entre tais exigências individuais e aquelas do grupo” (FREUD, 2010e, p. 58). Visto que dificilmente conquistaremos uma situação onde os indivíduos não padecem, ocorre que nem mesmo este hipotético equilíbrio não impede a civilização de repousar sobre a renúncia pulsional. Projetando-nos um constante, indefinido e indefinível sentimento de vazio, Freud entende que, imersos na civilização, nossos quererem são de tal forma alienados que sobra-nos apenas “a constatação sem queixa de um mal-estar que se anuncia precariamente, numa insipidez que reproduz a falta de relevo da existência, na trivialidade de expressões que não pertencem a ninguém” (PONTALIS, 1991, p. 15).

Se nas sociedades primitivas o descomedimento dos chefes não tinha limites, é seguindo a batuta de *Totem e Tabú* (1913) que Freud compreende o quanto a organização dos filhos em favor da derrocada do pai trouxe à baila a constatação de que somos mais fortes unidos do que quando isolados. Sendo estes os nossos primeiros êxitos, enquanto o *totemismo* previne a relação incestuosa entre os membros de um clã, surgindo como “base de todas as outras obrigações sociais e restrições morais” (FREUD, 1969, p. 12), os *tabus* indicam a “passagem da horda selvagem para a organização em clãs” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 758). Entre a lei moral e a culpa, Freud entende que a vida em comunidade depende de duas forças dialógicas: se *Ananke* faz do trabalho um paliativo às demandas externas, *Eros* é responsável por erigir as primeiras famílias. N’*O Mal-Estar na Civilização*, estas forças evidenciam o quanto “a cultura pode não tornar felizes os que dela participam” (FREUD, 2010e, p. 64). Aliás, não raro “o indivíduo paga um preço muito alto por essa conquista: a perda de sua liberdade individual” (TEIXEIRA, 2018, p. 193).

No decorrer da obra freudiana, afirmou-se que o amor sexual proporciona ao sujeito as mais fortes satisfações e que, por isto, deve figurar entre os principais fatores à felicidade. O amor “seria proveniente da necessidade de satisfação genital que passou a se



apresentar de forma constante ao indivíduo” (TEIXEIRA, 2018, p. 194). Mas ocorre que até mesmo o amor sexual vem acompanhado de um certo grau de dependência. Invidos pela angustia de não perder quem amamos, nos submetemos às suas vontades, ficando expostos “ao sofrimento máximo” (FREUD, 2010e, p. 64). E se de alguma forma há quem encontre na vida conjugal uma parcela de felicidade, logo nota-se que tais pessoas pagam um preço alto quando transformam as “o amor genital [...] em um impulso *inibido na meta*” (FREUD, 2010e, p. 64).

Impelidas a se afastarem dos amores genitais, tais pessoas condenam-se a estabilidade. Atuando em favor de uma conduta idônea, há quem encontre na disposição ao amor universal a mais sublime das atitudes. Mas se, por um lado, estamos fadados às fragilidades do amor erótico, logo constatamos que quem ama universalmente comete ao menos duas injustiças, pois não apenas faz com que o objeto amado perca valor, como esquece que “nem todos os humanos são dignos de amor” (FREUD, 2010e, p. 65)

Segundo Freud, isto é suficiente para alegar que o amor responsável por constituir as primeiras famílias continua ativo. Seja pela satisfação direta, seja pela utopia de fomentarmos vínculos ternos uns com os outros, a civilização busca congregar o maior número de pessoas. Em 1930, isso mostra que os impulsos inibidos na meta são, em maior ou menor grau, variantes do amor sensual. Promovendo a formação de egos uniformes, este tipo de ligação leva “os indivíduos à criação de comportamentos coletivos, e não à edificação de condutas específicas e inventivas, como são as relações amorosas” (ENRIQUEZ, 1990, p. 105).

Não obstante, também é verdade que os laços entre os interesses de *Eros* e as demandas civilizacionais são ambíguos e antitéticos. O erotismo está repousado sobre uma base de restrições sociais que, em função dos quereres individuais, são continuamente transvaloradas. Por isto, visto que o amor familiar é a primeira amostra desta antinomia, é aqui onde Freud assevera que quanto mais coesos forem os vínculos de uma comunidade, mais árdua é a tarefa de inserção em círculos mais amplos.

Ora, mas se as constelações familiares são contrárias a aculturação, então é também o querer feminino quem personifica, no contexto do “*Mal-Estar...*” de 1930, oposição às tendências civilizatórias. Em verdade, diz Freud, a mulher resiste aos vínculos



comunitários pois “se vê relegada a segundo plano pelas solicitações da cultura e adota uma atitude hostil frente a ela” (FREUD, 2010e, p. 67). Vivificando o aspecto dissociativo do desejo, o querer feminino coloca em xeque os sentimentos inibidos na meta, quando estes “tiverem como objetivo evitar o encontro com o corpo” (ENRIQUEZ, 1990, p. 105). Por isso, ao conclamar certas proibições, os processos civilizatórios não só atuam na contramão da plena satisfação pulsional, como emergem “do recalque do primeiro amor” (ENRIQUEZ, 1990, p. 106).

Operando segundo necessidades econômicas, a civilização nos subtrai “um elevado montante da energia psíquica” (FREUD, 2010e, p. 68). Suas exigências atuam como colonizadoras que tanto ignoram certas condições psíquicas, quanto nos privam de montantes consideráveis de prazer. Sendo, pois, “fonte de graves injustiças” (FREUD, 2010e, p. 69), a cultura busca fazer-nos acreditar na indispensabilidade de suas regras. O amor inibido na meta flerta com *Thanatos* “devido ao seu caráter uniformizante, anulador das diferenças individuais e avesso à novidade” (TEIXEIRA, 2018, p. 195). Fechando “os olhos para muitas transgressões que [...] deveria punir” (FREUD, 2010e, p. 69), tal amor leva-nos a vilipendiar a possibilidade de uma afetividade como fonte autônoma de prazer. Por isso, dizemos que, em meio as etiquetas culturais, nossa atual condição está verdadeiramente prejudicada.

#### **4. O triunfo de *Thanatos* como impulso dissolvente**

Predominantemente marcado pelos signos da constância e do equilíbrio, cujas consequências desaguam num enquadramento dos quereres, Freud, ao longo da primeira tópica, indaga uma teoria que torne a causalidade e o determinismo psíquicos os fundamentos do método psicanalítico. Atentando ao modo como as pulsões são figuradas pelo aparato psíquico, trata-se aí de entender que “a associação livre é justificada, pelo simples fato de que não é livre” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 156). Conservadoras do caminho da vida, até mesmo a distinção entre *pulsões sexuais* e *egóicas* é, neste contexto, indicativo da “incapacidade de pensar as pulsões autonomamente” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 157). Mas isto se modifica quando, partindo do tema da *repetição*, Freud atenta à necessidade de um novo dualismo pulsional, propondo assim uma via de contato com isto que, para além de um suposto estado de ordenação, dá lugar ao silêncio, ao caos e ao acaso pulsionais. Transformando o campo psicanalítico, *Além do Princípio do Prazer* vem





ratificar a ação dissolvente e autônoma de *Thanatos* para, via *compulsão de repetição*, inaugurar a tão cara hipótese da *pulsão* cuja invisível meta é “conduzir a vida à morte” (FREUD, 2010c, p. 214).

Transportada ao primeiro plano da teoria freudiana, a *compulsão de repetição* surge, em 1920, como justificativa à tese de que há algo “mais primordial, mais elementar, mais instintual do que o princípio do prazer” (FREUD, 2010c, p. 184). Sendo ela a característica própria da pulsão, Freud a tipifica como um “*um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior*” (FREUD, 2010c, p. 202). Trazendo à baila a elasticidade dos fenômenos vitais, o que se *repete* é o estado anorgânico do qual nos afastamos em favor da vida, e pelo qual recobra-se o equilíbrio perdido, levando a crer “que o *objetivo de toda vida é a morte*, e, retrospectivamente, que o *inanimado existia antes que o vivente*” (FREUD, 2010c, p. 204). Dotada de um aspecto altamente pulsional, a *repetição* designa aquilo que, no presente, ressurge e se faz idêntico ao passado, renovando o terror de outrora, sem que, sob nenhum aspecto, as demandas do *princípio do prazer* sejam atendidas, antes contrariadas. Aludindo ao mais primitivo subjacente em nossos atos, eis o caminho à *pulsão de morte* e ao triunfo de *Thanatos*.

Com efeito, sobrevoando uma profusão de teorias metafísicas capazes de fornecer uma formulação assertiva que permita a “verdade metapsicológica tomar corpo e conquistar sua identidade” (ASSOUN, 1978, p. 187), *Além do Princípio do Prazer* parte da hipótese segundo a qual a substância viva está orientada para a *morte*. Não dissimulável, a *morte*, neste sentido, seria o objetivo de todos os nossos empenhos, na medida em que sexualidade e autoconservação encarnam a vontade de viver. Livre e especulativo, o estudo de 1920 não só trata a *morte* como potência inspiradora, como leva a considerar que o novo dualismo modifica “até mesmo a *função heurística do dualismo pulsional*” (ASSOUN, 1978, p. 188) exigido por Freud. Subitamente, abandona-se a ideia da separação entre pulsões orientadas aos objetos ideativos e pulsões aglutinadas numa representação egóica. Como que num movimento revolucionário de sua teoria, Freud assume haver uma oposição radical entre o modo de presentificação da libido sob a forma das *pulsões de vida* e a afirmação da *repetição*, da *morte* e de *Thanatos* como impulsos contrários ao *princípio do prazer*, cujas metas consistem em corroer e “contrariar a função



de ligação do Eros, que tende a ‘estabelecer unidades sempre maiores’ e a ‘conservar’ seus edifícios” (ASSOUN, 1978, p. 188).

Separadas não por um dualismo de matiz naturalista, mas segundo os modos como se relacionam com os objetos, *vida e morte* são, desde 1920, encaradas como horizontes pulsionais antagônicos. Pensadas não só através da noção de vontade, mas pela dinâmica conflituosa que rege o psiquismo, fala-se aqui da “dualidade principal querer-viver/querer-morrer” (ASSOUN, 1978, p. 188), sendo a orientação para a morte uma “dimensão intrínseca da pulsão enquanto tal” (ASSOUN, 1978, p. 188). Conjuntivas ou dissolventes, as pulsões, lembremos, “são qualitativamente iguais, devendo o seu efeito apenas às magnitudes de excitação que conduzem” (FREUD, 2010c, p. 44), ou seja, ao modo não substanciável de presentificação no aparato anímico. Por isso, ao passo que as ruidosas *pulsões de Eros* são pródigas em nos oferecer formas psíquicas capazes de promover, ordenar e manter unidades figurativas de sentido, a ação invisível, disjuntiva e silenciosa de *Thanatos* atua “no sentido da desdiferenciação” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 69), de modo a fazer um furo no aparato psíquico e, assim, ratificar a faceta destrutiva, não-figurativa e não-prognosticável dos nossos investimentos. Nestes termos, o que *Além do Princípio do Prazer* introduz através da *pulsão de morte* “é a possibilidade de se pensar uma região do campo psicanalítico, concebido como o caos pulsional” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 162).

Para além do dizível e do visível, a *pulsão de morte* é a expressão do vazio que corrói os processos de figuração, transbordando o determinismo preconizado pelo *princípio do prazer*. Ora, mas é somente no contexto de *O Mal-Estar na Civilização* que Freud a reconhece como uma disposição “original e autônoma do ser humano” (FREUD, 2010e, p. 90). Enfim entendida como um impulso *destrutivo*, a *pulsão de morte* assume seu potencial *agressivo*, cujas consequências levam ao triunfo de *Thanatos* sobre *Eros*.

Admitindo a pertinência da *pulsão de morte* ao escopo de suas análises culturais, Freud, em 1930, entende que a exploração e o controle sobre a natureza propagandeados pelos programas civilizacionais através da inibição pulsional só dão “cada vez mais, voz (e vias) à pulsão de destruição” (ENRIQUEZ, 1990, p. 117). Desvencilhando-se do progressismo suscitado pelas *pulsões de vida*, é como se a transformação da sociedade por meio de *Eros* tivesse caído nas armadilhas de *Thanatos* e, colocando-se a serviço da



*pulsão de morte*, deixando aberta a possibilidade da *agressividade* “se exprimir sozinha, com toda sua violência e sua raiva” (ENRIQUEZ, 1990, p. 117).

Este horizonte interpretativo leva-nos à constatação de que o triunfo de *Thanatos* em meio ao processo civilizatório é total. Mesmo quando bem ordenadas, as sociedades não dão conta de amenizar as tendências *destrutivas* da humanidade. Incapazes de resolver o conflito entre os quereres individuais e as exigências coletivas, as civilizações têm como resultado um aumento exponencial dos desgostos humanos. Minado por dentro, “o momento de glória das civilizações é o início de suas decadências” (ENRIQUEZ, 1990, p. 118). Por isso, entendemos que, se a sociedade está sistematicamente orientada à desagregação, então a felicidade não é um valor adquirido; e as renúncias pulsionais favorecem tão somente a ação de *Thanatos*.

Como potência de dissolução, a *morte*, do ponto de vista psicanalítico, não é nem só o destino de todo ser vivente, nem só aquilo contra o que *Eros* sempre fracassa em lutar. Vazia de sentido, ela é a força inerente à “civilização em seus aspectos repetitivos, homogeneizantes e cruéis” (ENRIQUEZ, 1990, p. 119). Suas consequências conduzem à decadência do *princípio do prazer*, fazendo prevalecer um modo de presentificação libidinal que desfaz e transvalora as representações cristalizadas por meio das *pulsões de vida*. Ora, ao passo que as instituições de *Eros* atuam em consonância com a cultura no sentido de promoverem totalidades abrangentes e indiferenciadas, é *Thanatos* enquanto impulso desagregativo e criador em potencial que impede a “permanência das totalidades constituídas, provocando a emergência de novas formas [...] de novos começos” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 163). Via *repetição e agressividade*, *Thanatos* é “o caminho natural para a morte” (GARCIA-ROZA, 1986, p. 79) enquanto força dissolvente. Ele é a encarnação do limite do discurso falado e dos saberes instituídos por *Eros*, pela civilização e pela lógica utilitarista dos prazeres e desprazeres. Recoberta por uma devastadora e intangível ausência de ruídos, a *pulsão de morte* é, portanto, o fundo não-figurável contra o qual se constituem as ilusões responsáveis pela estruturação do psiquismo. Enquanto força de caos e dispersão energéticos, ela é o impulso triunfante que subjaz as máscaras psíquicas e as exigências coletivas.



## Referências

- ASSOUN, P-L. **Freud, a Filosofia e os Filósofos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.
- DEIGH, J. La Última Teoría da la Civilización de Freud: cambio e implicaiones. In: JEROME, NEU (org.). **Guia de Freud**. Gran Bretaña: Cambridge University Press, 1996. pp. 344-369
- ENRIQUEZ, E. **Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- FERNANDES, M. H. **Corpo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003
- FREUD, S. (1911) *Formulações Sobre os Dois Princípios do Funcionamento Psíquico*. In: FREUD, S. **Observações Psicanalíticas Sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia (“o caso schreber”), Artigos Sobre Técnica e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol. X.
- \_\_\_\_\_. (1913-14). *Totem e Tabu*. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XIII.
- \_\_\_\_\_. (1915), *O Instinto e seus Destinos*. In: FREUD, S. **Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol. XII.
- \_\_\_\_\_. (1920). *Além do Princípio do Prazer*. In: FREUD, S. **História de uma Neuróse Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, vol. XIV.
- \_\_\_\_\_. (1927). *O Futuro de Uma Ilusão*. In: FREUD, S. **Inibição, Sintoma e Angústia, O Futuro de Uma Ilusão e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d, vol. XVII.
- \_\_\_\_\_. (1930). *O Mal-Estar da Civilização*. In: FREUD, S. **O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e, vol. XVIII.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014a.
- \_\_\_\_\_. **Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução a teoria das pulsões**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986
- \_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014b. v. III.
- KEHL, M. R. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LAPLANCHE, J. **Vida e Morte em Psicanálise**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1985.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- MAURANO, D. **A Transferência**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006
- NÁSIO, J-D. **O Prazer de Ler Freud**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- POLI, M. C. **Masculino/Feminino: A Diferença Sexual em Psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- PONTALIS, J.B. **Perder de Vista: Da Fantasia de Recuperação do Objeto Perdido**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998
- SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do Amor, Metafísica da Morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TEIXEIRA, M. M. **Sexo, morte e cultura: o paradoxo freudiano da moralidade**. Campinas: Editora Phi, 2018.

## ENTRE FREUD E NIETZSCHE: QUANDO INSTINTOS DE VIDA E DE MORTE SE CONFLUEM EM VONTADE DE POTÊNCIA

*Between Freud and Nietzsche: When instincts of life and death converges to Power Will*

Aglaé Carneiro<sup>1</sup>

### RESUMO

Todo ato da vida passa pelo mental, diria Nietzsche (GM); e, tratar do psíquico é, necessariamente, falar em sexualidade (por meio dos impulsos) – defende Freud. Partindo desses dois pressupostos, surge o problema: será a vontade de potência a raiz dos instintos de vida e de morte? As duas construções teóricas parecem se aproximar, e, no entanto, possuem finalidades distintas. Em uma linha freudiana, a mobilização instintual se daria em nome do prazer, enquanto que, para Nietzsche, o objetivo de todo impulso é sempre a obtenção de mais poder (expansão das forças que compõem a vontade de potência). Em sendo assim, através de uma metodologia bibliográfica e de uma análise de dados qualitativa, o presente trabalho pretende expor, a título de objetivos específicos, contornos iniciais, de um lado, sobre os instintos freudianos, e, de outro, considerações aproximadas sobre a vontade de potência. A título de objetivo geral, procura analisar como essas duas construções teóricas se fundem, buscando verificar as possibilidades de criação teórica de um possível “caminho do meio”: uma aproximação das duas finalidades em um só ato – obtenção de prazer e aumento de poder.

**Palavras-chave:** Instintos sexuais. Instintos de destruição. Vontade de poder. Freud. Nietzsche.

### ABSTRACT

Every act of life is merged into mental aspects, Nietzsche would say; and, to discuss psychic aspects is to talk, necessarily, about sexuality (through sexual impulses) – Freud defends. Based on these two prerogatives, emerge the following problem: will it be, will to power, the root of life and death instincts? These two theoretical constructs seem to have similarities, and, at the same time, they appear to have different finalities. On a freudian line, instinctual mobilization would happen in the name of pleasure, while, to Nietzsche, the objective of every impulse is to obtain more power (to expand the forces which compound will to power). Therefore, through a bibliographical methodology and by a qualitative data analysis, this essay intends to exhibit, as a matter of specific goals, initial contours about freudian instincts and Nietzsche's will to power. Regarding to its main goal, it is to analyse how these two theoretical constructs merge into one single act – the simultaneous obtaining of power and pleasure.

**Keywords:** Sexual instincts. Destruction instincts. Will to power. Freud. Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela UFBA. E-mail: [aglaecarneiro@gmail.com](mailto:aglaecarneiro@gmail.com)  
CADERNOS PET, V. 13 , N. 26





## Introdução

Todo ato da vida passa pelo mental, diria Nietzsche (GM) (2008B); e, tratar do psíquico é, necessariamente, falar em sexualidade (por meio dos impulsos) – defende Freud (1996, 2014, 2017, 2019). Partindo desses dois pressupostos, surge o problema: será a vontade de potência (NIETZSCHE, 1996, 2001, 2008A, 2008B) a raiz dos instintos de vida e de morte (FREUD, 1996, 2014, 2017, 2019)? As duas construções teóricas parecem se aproximar, e, no entanto, possuem finalidades distintas. Em uma linha freudiana, a mobilização instintual se daria em nome do prazer, enquanto que, para Nietzsche, o objetivo de todo impulso é sempre a obtenção de mais poder (expansão das forças que compõem a vontade de potência).

Através de uma metodologia bibliográfica de análise de dados qualitativa, o presente trabalho pretende expor, a título de objetivos específicos, contornos iniciais sobre os instintos freudianos e sobre a vontade de potência. A título de objetivo geral, procura analisar como essas duas construções teóricas se fundem, buscando criar um possível “caminho do meio”: uma aproximação das duas finalidades em um só ato – obtenção de prazer e aumento de poder.

O presente trabalho foi fruto das discussões e construções formuladas no decorrer do curso ministrado pelo Prof. André Itaparica na disciplina Tópicos Especiais em Filosofia Moral, na Universidade Federal da Bahia, e faz uso, como visto, de dois referenciais teóricos aproximáveis: Freud e Nietzsche. Em que pese ter-se planejado inicialmente abarcar apenas as discussões relativas à vontade de potência no ponto de interseção com a teoria dos instintos freudianos, mencionou-se, na segunda seção, de maneira introdutória, a questão da relação entre prazer e instintos – a serem extravasados, segundo Nietzsche, em determinada etapa da formação da consciência moral, através do castigo.

## Instintos de Vida e Instintos de Destruição: uma díade freudiana

Durante os trabalhos iniciais dos escritos psicanalíticos de Freud (2014, 2019), sobretudo a partir de *Conferências Introdutórias* e de *O Eu e o Id*, são apresentadas as noções gerais sobre instintos sexuais (*Eros*) e instintos do Eu (*Thanatos*). De acordo com esse momento dos estudos freudianos, haver-se ia que levar em consideração, no campo do funcionamento mental humano, dois polos opostos de satisfação instintual: o Eu e o Id.

A *psique* humana, formada por três parcelas mentais (Eu, Supereu e Id) (FREUD, 2019), estaria em permanente conflito, seja entre as frações internas do mental (*ibidem*), sejam entre elas e o Supereu da cultura (FREUD, 2017). As parcelas do psíquico individual indicariam quais impulsos, de maneira dinâmica e permanente, estariam a vencer ou não o jogo agonístico de forças existentes entre instintos sexuais (Id) e instintos do Eu (Ego), relação combativa esta que se aproxima, como veremos adiante, do quanto exposto por Nietzsche relativamente às forças metafísicas integrantes da vontade de potência (NIETZSCHE, 1996, 2001, 2008A, 2008B).

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud (1996) renomeia essa dualidade a que designava “instintos sexuais e instintos do Ego” a partir do que passa a chamar instintos de vida e instintos de morte. O autor (FREUD, 2019, p. 50-51) comenta que, determinadas circunstâncias associam-se a esses impulsos (de vida e de morte, ou sexuais e do Eu, respectivamente), sendo elas agregadoras (autoconservadoras) e desagregadoras (desejosas de mudança), como se pode observar da passagem a seguir:

Com base em reflexões teóricas amparadas pela biologia, supusemos que há um instinto de morte, cuja tarefa é reconduzir os organismos viventes ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. (...) A cada uma dessas duas espécies de instintos estaria associado um processo fisiológico especial (assimilação e desassimilação [anabolismo e catabolismo]), em cada fragmento de substância viva estariam ativas as duas, mas em mistura desigual (...).

Sobre esta passagem, a discussão será retomada mais adiante. Mas, antes disso, é importante mencionar sobre a finalidade hedonista adotada por Freud em seus construtos teóricos.

Na psicanálise freudiana, acredita-se que o rumo dos eventos mentais se dá de tal forma que seu movimento é ocasionado por um conflito, cujo resultado final culmina em uma “redução dessa tensão, isto é, com uma evitação de desprazer ou uma produção de prazer” (FREUD, 1996, p. 03). Está-se falando aqui daquela tensão entre Eu e Id, na qual cada um busca satisfazer seus próprios interesses, sempre de modo que o resultado final é uma descarga de satisfação (prazer ou gozo<sup>2</sup>) a que se denomina realização do Princípio

<sup>2</sup> O gozo no presente trabalho dir-se-á respeito sempre à expressão das satisfações instintuais (sexual e/ou  
CADERNOS PET, V. 13 , N. 26 ISSN: 2176-5880



do prazer (*ibidem*). Crê-se, portanto, que os processos mentais são dominados por esse princípio, que almeja nada mais do que a sua satisfação – seja através de um instinto sexual (de vida), seja por meio de um instinto do ego (de morte). O prazer estaria relacionado, aqui, a um aumento na quantidade de excitação, enquanto que o desprazer se relacionaria com uma diminuição nesse *quantum* excitativo (FREUD, 1996, p. 04).

Sobre esse ponto, é salientada a finalidade hedonista dos estudos freudianos, sem, no entanto, deixar de se evidenciar a possível aproximação com os estudos nietzschianos relativos ao caráter combativo dos impulsos: se, para Freud (1996, 2014, 2017, 2019), essas qualidades dos instintos de se agregarem ou desagregarem são mobilizadas para garantir a satisfação dos seus objetivos primordiais (qual seja, a obtenção de prazer); em Nietzsche (1996, 2001, 2008A, 2008B), apresenta-se o *animus* combatente ou de luta entre forças constitutivas da vontade de potência – a serem expostos na seção seguinte –, como instrumento para a garantia da expansão do poder.

Identifica-se, assim, para Freud (2014, p. 473-474), a obtenção de prazer como a principal intenção no trabalho do aparato psíquico:

Ao que parece, toda a nossa atividade psíquica está voltada para obter o prazer e evitar o desprazer, é automaticamente regulada pelo princípio do prazer. (...) No caso dos instintos sexuais, é bastante evidente que, tanto no início como no fim de seu desenvolvimento, eles trabalham para a obtenção de prazer; essa função original eles conservam inalterada. Inicialmente, também os outros instintos, os do Eu, procuram a mesma coisa. Mas, sob a influência da mestra Necessidade, eles logo aprendem a substituir o princípio do prazer por uma modificação. Para os instintos do Eu, a tarefa de evitar o desprazer é quase tão valiosa como a de obtenção de prazer; o Eu descobre que terá inevitavelmente de renunciar à satisfação imediata, de postergar a obtenção de prazer, de suportar alguma medida de desprazer e abrir mão por completo de certas fontes de prazer. Educado dessa maneira, o Eu se torna “ajuizado” e não mais se deixa dominar pelo princípio do prazer; em vez disso, obedece o princípio da realidade, o qual, no fundo, também busca obter prazer, mas um prazer assegurado pela consideração da realidade, ainda que se trate de um prazer adiado e diminuído. A passagem do princípio do prazer ao princípio da realidade é um dos progressos mais importantes no desenvolvimento do Eu.

---

egóica; de vida e/ou de morte), ou melhor, à satisfação do Princípio do prazer. Freud (2017, p. 32), inclusive, se utiliza do termo gozo em *O Mal-Estar na Civilização*, para tratar do Princípio da realidade em restrição ao Princípio do prazer: “A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo”.



Igualmente, levanta-se a seguinte hipótese, por parte dos estudos freudianos (FREUD, 1996, p. 22-23):

Parece, então que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas (...), é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica.

Nessa esteira, é importante tratar desse caráter de autopreservação, por parte dos instintos psíquicos, retomando o excerto anteriormente exposto, e que se referia a esta mesma situação – sobre a associação de circunstâncias agregadoras e desagregadoras dos instintos de vida e de destruição (FREUD, 2019, p. 50-51). Vejamos:

É dito que “o esforço mais fundamental de toda substância viva (...) [é] o retorno à quiescência do mundo inorgânico” (FREUD, 1996, p. 39). Assim, a necessidade de autoconservação por via da reprodução, ou melhor, essa “elasticidade orgânica” a que Freud se refere, surgiria, ao harmonizar com a teoria nietzschiana da vontade de potência, como uma tentativa de manter uma finalidade maior (a expansão de seu poder), que não necessariamente se identificaria com a obtenção do prazer, ainda que se mostrasse possível supor que seria a expansão de poder uma via para o alcance dessa descarga prazerosa – o que se aproximaria, por sua vez, das teses butlerianas sobre a injunção entre gozo e poder, ou prazer e dominação (BUTLER, 2017).

Retomando o princípio do prazer em relação aos instintos de conservação (tanto em *Eros* como em *Thanatos*, conforme veremos adiante), assevera Freud (1996, p. 39):

O princípio do prazer (...) é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele.

Nessa mesma linha (FREUD, 1996, p. 35):

A tendência dominante da vida mental e, talvez, da vida nervosa em geral, é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devida aos estímulos (...), tendência que encontra expressão no princípio de prazer.

Com esses trechos, foi possível evidenciar o aspecto do prazer apontado em Freud, bem como os seus apontamentos sobre a qualidade de conservação dos instintos a um



“estado anterior de coisas”, ou melhor, à sua sobrevivência (que se relaciona, como já mencionado anteriormente, com os objetivos expansivos das forças constantes da vontade de poder em Nietzsche (1996, 2001, 2008A, 2008B)). A importância da exposição sobre essa finalidade do aumento de prazer diz respeito à realização do objetivo geral do presente trabalho: buscar um caminho do meio entre este ponto e aquele no qual Nietzsche (1996, 2001, 2008A, 2008B) menciona a vontade de potência. Sobre o segundo, teremos a seção de número dois para discutir; quanto ao primeiro, cabe neste momento abordá-lo.

Em continuidade à discussão, e tomando como base os excertos freudianos trazidos, pode-se dizer que o Princípio do prazer se relaciona com a manutenção do estado anterior de coisas, vez que a função de autoconservação dos instintos é garantida através do gozo – ou liberação de uma energia sexual expansiva, a qual, ao chegar ao seu ápice, também se finda. Ocorre que, para além dessa tendência autoconservativa dos instintos psíquicos (de *Eros*, mais especificamente), sabe-se que há um polo oposto comandado pelo Eu: os instintos de destruição (*Thanatos*), que, de maneira antagônica, buscam justamente uma desassimilação ou catabolismo, como visto *ab anteriori* (FREUD, 2019). Tratar-se-ia, desta forma, de uma hipótese de gozo através da integração da mudança (*Thanatos* agindo através de sua qualidade destrutiva, em função do prazer) (FREUD, 2014, 2019, 1996), ou ainda, de *Eros* agindo em sua parcela minimamente destrutiva. O que mais importa ser observado, nesse momento da exposição, é que, a característica de autoconservação pode até se mostrar mais evidente em *Eros* (nos ditos instintos sexuais ou de vida), mas também existe nos instintos de morte (ou do Eu). A separação entre instintos autoconservativos (*Eros*, sexuais ou de vida) e desagregadores (*Thanatos*, do Eu ou de morte), portanto, fora evidenciada meramente para propósitos didáticos.

Sobre os instintos de autoconservação, Freud (2019, p. 56-57) afirma:

...a principal intenção de *Eros*, [é] a de unir e ligar, na medida em que contribui para a unidade – ou o esforço para a unidade – que caracteriza o Eu.

Na mesma linha (FREUD, 1996, p. 24-25):

Tratam-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte. (...) Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte. Daí surgir a situação paradoxal de que o organismo vivo luta com toda a sua energia contra fatos (perigos, na verdade) que poderiam



auxiliá-lo a atingir mais rapidamente seu objetivo de vida (...). Tal comportamento, entretanto, é precisamente o que caracteriza os esforços puramente instintuais, contrastados com os esforços inteligentes.

A vida externa surge, nessa esteira, como uma ameaça à autoconservação almejada pelos instintos sexuais. Isso porque, naturalmente, integra elementos contrários às tendências anabólicas de *Eros*, ou seja, as vivências e os fatos da vida aparecem como “forças tendentes à mudança” (FREUD, 1996, p. 24). E, igualmente, é possível perceber, no seio das próprias exposições freudianas, que existe menção à unidade do Eu, tal qual Nietzsche qualifica a vontade de potência (ainda que, no caso de Freud, composto de uma multiplicidade de instintos divididos em uma dualidade positiva e negativa, agregadora e desagregadora). A unidade do Eu em Freud e a unidade da vontade de potência em Nietzsche enquanto pontos basilares para a vida são um possível ponto de aproximação entre as duas teorias. Se os instintos, mesmo classificados entre instintos de vida e de morte, são múltiplos e se inserem em uma unidade que é o Eu (FREUD, 2019, p. 56-57), tanto quanto são as forças constitutivas da vontade de potência (NIETZSCHE, 1996, 2001, 2008A, 2008B), então as teorias nietzschiana e freudiana são mais aproximáveis do que imaginávamos.

Da situação levantada relativamente ao surgimento da dita “vida externa” (a natureza, o cosmos e todas as coisas vivas para além do humano), pode-se afirmar que, uma vez experimentado um fato externo, o organismo do indivíduo armazena a mudança imposta pelo curso da vida e adapta-se justamente para garantir o estado anterior de coisas. Em outros termos, muda para garantir a sua autoconservação, e, assim, satisfazer o Princípio do prazer (ou ao desejo de expansão do seu poder, numa linha nietzschiana). Melhor dizendo, independentemente de qual das duas finalidades (expansão do poder e obtenção do prazer) está em posição de predominância, durante o jogo agonístico de forças instintuais, o que importa saber é que, em se falando de agregação e desagregação, está-se a referir, em verdade, à integração entre mudança e autoconservação (não há que se falar em uma sem evidenciar a outra, e a própria noção de “inércia” ou “elasticidade orgânica” em Freud já indica a relação da reprodução ou da separação do organismo com os fins de agregação, bem como a hipótese de imbricação do prazer com a expansão do poder nesse jogo de forças).

Em tendo-se expostos alguns pontos sobre (1) instintos, (2) conservação e (3)



prazer em Freud, e já tendo-se integrado à discussão alguns pontos iniciais sobre a exposição da teoria da vontade de potência em Nietzsche, sigamos para a parte dois deste trabalho.

### **Vontade de Potência: uma unidade múltipla nietzschiana**

Inobstante a dualidade apresentada por Freud (1996, 2014, 2017, 2019), se analisarmos a questão por um viés nietzschiano, instintos de vida e de morte se tornam duas faces de uma mesma moeda: a vontade de poder (ou vontade de potência).

Em *Vontade de Poder* (VP, 619), Nietzsche (2008A, p. 319) pontua (grifos acrescidos):

O conceito vitorioso, “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como “vontade de poder”, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora etc.

Através dessa passagem, é possível vislumbrar o que o autor entende como vontade de potência: esse conjunto de forças internas do indivíduo cujo desejo maior é se expandir, criar, ter e exercer mais poder. Essas ditas “forças internas” são consideradas, aqui, em paralelo com os já mencionados instintos psíquicos de vida e de morte, conforme apresentado por Freud (1996, 2014, 2017, 2019). Conforme anteriormente aludido, o objetivo do presente trabalho é encontrar um possível “caminho do meio” entre as diferentes teorias, o que se tornará gradualmente evidente ao longo da exposição, mostrando-se possível, desde já, salientar a aproximação ou a própria consideração dos instintos freudianos como as próprias forças nietzschianas da vontade de potência.

Inicialmente, em respondendo aos objetivos específicos do presente trabalho, serão expostos aqui contornos iniciais do que se entende por vontade de potência. Em seguida, dar-se-á continuidade à discussão com o fito de tentar alcançar o objetivo geral de pesquisa: encontrar um “caminho do meio” entre a finalidade expansiva da vontade de potência e o objetivo hedonista dos instintos freudianos. Dito isso, sigamos.

No aforismo colacionado *ab anteriori* (VP, 619), é possível perceber que, o conceito de vontade de potência, além de se aplicar sobre lógicas micro e macrocósmicas (as mesmas forças atuando dentro do sujeito e nos demais organismos, incluindo aí a



natureza e o cosmos), pode se aproximar de algumas construções teóricas freudianas relativas à relação entre o sujeito e a comunidade (como é o caso do Supereu cultural, apresentado por Freud em *Mal Estar da Civilização*). Enquanto Freud (2017) aponta que existe uma instância psíquica coletiva de censura (o Supereu cultural) atuando sobre a parcela do mental individual, Nietzsche (VP) (2008A, p. 319-320), por sua vez, defende:

...há de conceberem-se todos os movimentos, todas as “manifestações”, todas as “leis” somente como sintomas de um acontecimento interno [...]. No animal, é possível derivar da vontade de poder todas as suas pulsões; da mesma maneira, todas as funções da vida orgânica podem ser derivadas dessa única fonte.

Em outros termos, Freud adota um modelo dual (instintos de vida e instintos de morte, o que não se confunde aqui com a unidade do Eu assinalada na primeira seção), ou ainda, separa sujeito e comunidade (parece que a fonte metafísica do humano não é a mesma da natureza, em Freud, sobretudo quando se menciona em *Mal Estar da Civilização* que Supereu individual não se confunde com Supereu cultural, sendo este último parcela psíquica integral do coletivo, como se a instância psíquica de censura da cultura estivesse desacoplada do mental individual). Nietzsche, de maneira oposta, aponta que todas as forças que atuam no mundo partem de uma mesma unidade (a vontade de potência), que, conforme interpretamos no presente trabalho, partiria do mental individual (vez que a experiência e a compreensão que temos do mundo parte das nossas possibilidades mentais perceptivas, bem como da nossa relação com o social, através da verbalização (GC, 354)<sup>3</sup>).

Sobre a vontade de potência, resume Nietzsche (1996, p. 42), em *Além do Bem e do Mal* (BM, 36):

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

<sup>3</sup> “...parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal) ...” (NIETZSCHE, 2001, p. 248).



É o que reafirma em *Vontade de Poder* (VP, 1067), sem, no entanto, precisar tornar a ressaltar o aspecto do mental, do mundo visto de dentro (NIETZSCHE, 2008A, p.513): “Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso!”. Veja que nessa segunda passagem, ainda que se note de maneira indireta a integração de uma mesma ideia, Nietzsche opta por não mencionar aquilo que pode ser definido como uma espécie de pampsiquismo: uma crença de que todas as coisas vivas seriam percebidas a partir do mental – a vontade de poder e todas as coisas vivas que dela se compõem estariam a emanar de uma percepção mental individual (ou do referente, daquele que “pensa”, “julga”, “classifica”, mesmo que de forma “pré-moral” ou partindo de uma “pré-consciência” (GC, 354)<sup>4</sup>).

Um outro ponto importante de aproximação entre Freud e Nietzsche diz respeito ao prazer (MARTON, 2000, p. 58):

Tratando dos processos que acredita verificar nos seres vivos, Nietzsche pretende repensar o prazer e o desprazer. “O prazer”, diz ele, “nada mais é do que uma excitação do sentimento de potência por meio de um entrave (excitação ainda mais forte por meio de entraves e resistências rítmicas), de forma a aumenta-lo.

A ideia relativa ao prazer será ainda retomada em *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 2008B), quando se mencionar a relação entre prazer e castigo na formação da consciência moral (em seus estágios iniciais, de má-consciência animal). Sobre isso, seria necessária uma nova oportunidade de exposição. Mas, para dar continuidade ao objetivo do trabalho, daremos seguimento às questões sobre a vontade de potência em Nietzsche.

Scarlett Marton (2000, p. 50), em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, retoma a unidade desse conjunto de forças a que Nietzsche chama vontade de poder:

Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos

<sup>4</sup> “Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar; poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente)” (NIETZSCHE, 2001, p. 248).





fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.

Neste ponto, a autora está a explicitar a vontade de potência como um procedimento, a ser salientado menos a partir de uma lógica conceitual, e mais como um jogo de forças dinâmico e atuante tanto nas esferas biológicas (da natureza e do humano), quanto nas psicológicas (do mental individual) e sociais.

Ainda sobre essa qualidade procedimental das forças confluentes na vontade de potência, cumpre salientar o seu caráter de jogo agonístico, vez que precisa do conflito para permanecer atuante em sua finalidade expansiva (2 [76] do outono de 1885/outono de 1886)<sup>5</sup>, mesmo que não direcionado para uma finalização de si mesmo, e sim, de certa forma, para a sua autoconservação (vez que a expansão do que já existe, como finalidade da vontade de potência, é uma forma de mantê-la em vida, ou, em outras palavras, de conservá-la por meio da mudança) (37 [4] de junho/julho de 1885)<sup>6</sup>.

Sobre o ponto da autoconservação já revelado na primeira seção, e de necessário retomada no momento presente, cumpre executar um paralelo com as construções freudianas relativas aos instintos de vida: para Freud (1996, 2019), enquanto os instintos sexuais teriam como objetivo se autoconservar, por outro lado, os instintos de destruição teriam como finalidade, de maneira oposta, se desagregar. Optamos aqui por seguir um caminho através do qual, mesmo nas hipóteses em que as forças da vontade de potência estivessem emanando uma qualidade desagregadora, ou seja, se vestidas na roupagem dos instintos de destruição, o fariam, em verdade, para atingir um objetivo maior, qual seja, a sua expansão por vias da autoconservação (tal como, na mitose, determinadas células se desagregam para expandir a si mesmas). Sob essa hipótese, autoconservação e destruição seriam duas faces do objetivo expansivo comum da vontade de poder (e, portanto, dos instintos de vida e de morte).

Nesse momento, mostra-se oportuno ressaltar mais um ponto de interseção entre as

<sup>5</sup> “[...] “a multiplicidade dos dominantes (luta das células e dos tecidos)” [...] Atuando em cada célula, a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas” (MARTON, 2000, p. 50).

<sup>6</sup> “[o corpo] é animado por combate permanente. Até o número dos seres vivos microscópicos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. [...] Vencedores e vencidos surgem necessariamente a cada momento, de sorte que “nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua” [...]. Desse ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança” (MARTON, 2000, p. 51-52) (grifos acrescidos).



duas teorias, atinente, aqui, à possibilidade de junção dos dois objetivos apontados pelos autores (em Freud, a obtenção do prazer; e, em Nietzsche, a expansão do poder). Sob a confluência dessas duas finalidades, é possível, a título de complemento, realizar uma aproximação entre o instituto do prazer em Freud e a internalização da agressividade proferida por Nietzsche (2008B) em *Genealogia da Moral*: se, nas primeiras fases de desenvolvimento da consciência moral (ou do sentimento de culpa), houve uma internalização dos impulsos agressivos (ou dos instintos de destruição, em uma linguagem freudiana, considerados aqui como uma das múltiplas faces metafísicas da vontade de potência), então esses instintos precisam ser exteriorizados em algum momento – o que ocorre, segundo Nietzsche (GM) (2008B), através do castigo. É esse castigo, como elemento de extravasamento ou liberação dos instintos de destruição (FREUD, 1996, 2014, 2017, 2019), que permitiriam, ao invés de um valor preventivo ou vingativo sobre os seus ofensores, a satisfação (no sentido freudiano da palavra) de quem lhes aplica – trata-se, dessa forma, não de penalizar a prática de um ato que, após fase de moralização, poderia ser considerado como reprovável ou merecedor de castigo, mas, ao invés disso, de servir de instrumento canalizador dos impulsos de quem lhes aplica, realizando o Princípio do prazer.

Nesse desiderato, é possível reunir a teoria freudiana dos impulsos à teoria nietzschiana da vontade de poder tanto através da formação da consciência moral (no ponto em que castigo se apresenta enquanto papel fundamental para a formação da má-consciência animal (GM, [2], 4 a 7)) (NIETZSCHE, 2008B), quanto na consideração dos instintos de vida e de morte (FREUD, 1996, 2014, 2017, 2019) como dois aspectos (positivo e negativo) de um mesmo conjunto de forças unitário que é a vontade de potência (NIETZSCHE, 1996, 2001, 2008A, 2008B) – e que, tanto quanto os instintos em Freud, não necessitam, como pré-requisito de suas existências, a consciência de seus portadores sobre as suas qualidades ou sobre as suas presenças no campo do psíquico.

Como visto, as teorias se aproximam também no ponto da finalidade do prazer: em Freud, através de todo e qualquer instinto; e, em Nietzsche, por meio do castigo. Como mencionado, a nossa opção é a de manter a finalidade expansiva tanto para instintos de vida como para instintos de morte, vez que os compreendemos como faces da mesma moeda que é a vontade de poder. Em sendo assim, restringindo a finalidade hedonista apontada por Freud aos estágios iniciais da formação da consciência moral (prazer



extravasado através do castigo), resta considerar os pontos da agregação (autoconservação) e da desagregação (destruição) dos instintos de vida e de morte (ou das forças da vontade de potência) como meras casualidades ou circunstâncias através das quais se alcançaria uma finalidade maior: a expansão do poder.

Ademais, em tendo sido expostos os dois pontos de interseção de maior monta no que atine às construções teóricas freudianas e nietzschianas em aproximação finalista (expansão, por meio da vontade de potência; e prazer, por meio dos instintos de vida e de morte), e tendo-se mencionado brevemente algumas proximidades no que diz respeito ao construto nietzschiano relativo à consciência moral (que se identificaria com o Supereu freudiano) e à agressividade (podendo ser entendida como instinto de destruição, segundo a teoria de Freud, o qual teria sido internalizado nas fases iniciais da formação da consciência moral, segundo Nietzsche), cumpre afirmar: o que pôde ser evidenciado durante todo o trabalho foi o modo como, independentemente de estar-se tratando da dualidade teórica freudiana sobre os instintos ou da unidade múltipla teórica nietzschiana sobre a vontade de potência (sejam consideradas como unidade múltipla ou dualidade), em ambos os casos, há, na discussão, a presença do psíquico: seja através dos instintos (tanto em Nietzsche como em Freud), seja através do prazer (*idem*), ou ainda, em função do mal estar presente nos trabalhos dos dois autores (a ser abordado em nova oportunidade).

### **Considerações Finais**

O presente trabalho foi dividido em dois momentos: se, na primeira seção, optou-se por conferir relevância aos construtos teóricos freudianos sobre os instintos, o prazer e a autoconservação; na segunda seção, apresentou-se contornos iniciais sobre a noção de vontade de potência, tendo-se mencionado, ao fim, a posição do castigo na formação da má-consciência animal (a figura do prazer se insere aí como ponto de interseção entre as duas teorias).

Retomando, então, os pontos assinalados, cumpre dizer que, na tentativa de unir os dois construtos teóricos, instintos de vida e de morte e forças da vontade de potência se confundem, tratando-se do gozo como finalidade paralela ao da expansão do poder – não parece haver uma relação de causalidade entre expansão do poder e obtenção de prazer, é



mais provável, portanto, admitir que ambas as finalidades surgem lado a lado, durante a manifestação dessa luta agonística entre instintos ou forças múltiplas da vontade de potência.

Em ambos os casos, o que existe é a consideração do psíquico na origem da consideração de todas as coisas vivas – o dito pampsiquismo nietzschiano. Isso nos faz perceber que, além de ser possível unir as duas teorias, com fundamento nessa semelhança geral percebida, bem como a partir dos diversos pontos de interseção assinalados ao longo do trabalho (dentre tantos outros não exauridos neste instrumento), é possível também considerar uma aproximação dos dois autores na formulação de uma razão psíquica primordial, ainda que não presente de maneira consciente em todo o tempo (no caso de Nietzsche e Freud) ou em toda a história da formação da consciência moral (no caso de Nietzsche) – ambos consideram a parcela metafísica do mental como constituída a partir de frações conscientes e inconscientes, a serem “trazidas à tona” de maneiras distintas (quando necessário, na linha do conhecimento virtual, para Nietzsche; e com o tratamento psicanalítico, para Freud). Mesmo assim, é a razão e o intelecto humanos (ainda que teorizados por meio de uma topológica psíquica formada por Eu, Id e Supereu, no caso freudiano) que permitirá a origem de toda a consciência epistêmica, viabilizadora, no contato com outros indivíduos, da percepção de si, do mundo, e de tantas outras ações cognitivas e afetivas da vida em sociedade (julgamento, empatia, afeição, responsabilização, e a construção de instituições e da normatividade).

Acreditamos que é nesse caminho que se mostra a maior relevância para a possibilidade de união das duas teorias apresentadas, as quais se assemelham em momentos, e, por outros, se afastam, mas, mantêm essa identidade psíquica. A identidade psíquica, desta maneira, pode ser considerada um elemento primordial na criação de uma nova teoria que envolvesse o dito “caminho do meio” entre os dois autores, de modo a permitir, partindo dela, uma nova compreensão sobre a formulação dos atos em comunidade (cognitivos, afetivos, institucionais e jurídicos).

## Referências

- BUTLER, Judith. *A Vida Psíquica do Poder: Teorias da Sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do Prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.



FREUD, Sigmund. Teoria Geral das Neuroses. *Em: Freud (1916-1917) - Conferências introdutórias à psicanálise*. Tradução Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. Obras Completas, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos*. Obras Completas, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NIETZSCHE, Friederich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008A.

NIETZSCHE, Friederich. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008B.



## REPETIR SEM ELABORAR: O ESTATUTO DA REPETIÇÃO ENTRE FREUD E DELEUZE

*Repeating without elaborating: the repetition between Freud and Deleuze*

Leonardo da Silva Rodrigues<sup>1</sup>

### RESUMO

O texto visa apresentar a querela entre Sigmund Freud e Gilles Deleuze acerca da noção de “repetição” – noção fundamental tanto para a metapsicologia do primeiro, quanto para a filosofia do segundo. Através da crítica de Deleuze ao caráter eminentemente negativo e “derivativo” da repetição em Freud (ideia que, no caso de Freud, aparece sobretudo em dois textos fundamentais: “Recordar, repetir e elaborar”, de 1914, e “Além do princípio do prazer”, de 1920), será refeito o itinerário das “sínteses do tempo”, presentes na obra *Diferença e repetição*, apontando para uma noção positiva de repetição – sem, contudo, incorrer às figuras do Mesmo e ao primado da representação. Uma “repetição complexa”, que se faz acompanhar de uma “diferença pura”, cuja temporalidade mais adequada é aquela própria à lógica da multiplicidade, isto é, um tempo “não-reconciliado”, parafraseando a expressão de Peter Pál Pelbart.

**Palavras-chave:** Repetição; Elaboração; Sínteses do tempo.

### ABSTRACT

The text aims to present the quarrel between Sigmund Freud and Gilles Deleuze about the notion of “repetition” – a fundamental notion both for the metapsychology of the first, and for the philosophy of the second. Through Deleuze’s criticism of the eminently negative and “derivative” character of repetition in Freud (an idea that, in Freud’s case, appears mainly in two fundamental texts: “Remembering, Repeating and Working”, from 1914, and “Beyond the pleasure principle”, from 1920), the itinerary of the “synthesis of time”, present in the work *Difference and repetition*, will be redone, pointing to a positive notion of repetition, without, however, incur the figures of the Same and the primacy of representation. A “complex repetition”, which is accompanied by a “pure difference”, whose most appropriate temporality is that proper to the logic of multiplicity, an “unreconciled” time, to paraphrase Peter Pál Pelbart’s expression.

**Keywords:** Repetition; Working Through; Time synthesis.

### Introdução

O problema da repetição no interior da obra de Gilles Deleuze recebe, ainda hoje, uma atenção menor por parte dos estudos e comentários acerca de seu sistema filosófico. Mormente considerado como um par opositor à noção de “diferença” – que remete, em última instância, às dicotomias conceituais que percorrem toda a obra do filósofo (tais como arborescente/rizomático, estriado/liso, atual/virtual, extensivo/intensivo etc) – o

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo. E-mail: leoorodrigues20@gmail.com  
CADERNOS PET, V. 13, N. 26



conceito de “repetição” para a filosofia deleuziana tem, ele próprio, uma ocupação de difícil caracterização.

Um dos eixos possíveis para apresentar o desenvolvimento desse conceito passa pela explicitação do denso debate que o autor estabelece com a psicanálise no interior da obra *Diferença e repetição*. Nesta obra, que pertence a um momento anterior à redação do díptico *Capitalismo e esquizofrenia*, escrito em parceria com Félix Guattari, Deleuze explicita suas indagações propriamente filosóficas às teses psicanalíticas, bem como usufrui de várias especulações e resultados apresentados pela clínica psicanalítica para dar sustentação à sua própria teorização. Caberia, então, apresentar as bases do debate de Deleuze com a psicanálise nesta obra para melhor elucidar tal questão. Tomaremos de início, para os fins almejados neste artigo, dois textos de Freud nos quais a ideia de “repetição” aparece de modo mais sistemático, a saber, seu texto clínico mais famoso, intitulado “Recordar, repetir e elaborar”, de 1914, e “Além do princípio do prazer”, de 1920.

### O estatuto da repetição em Freud

Em “Recordar, repetir e elaborar”, Freud faz uma recapitulação de sua clínica com o objetivo de orientar a atividade analítica futura. Ele começa por abordar as diferenças operatórias entre as duas práticas de tratamento que utilizou até aquele momento, a saber, a hipnose, fundada na recordação (*Erinnerung*), e a clínica analítica, fundada nas associações livres. Na primeira fase de seu trabalho, Freud se baseava na catarse e na hipnose como método de tratamento, cuja operacionalidade se valia da recordação e da ab-reação. Nas palavras de Freud:

Nesses tratamentos hipnóticos, o processo de recordar assumia forma muito simples. O paciente colocava-se de volta numa situação anterior, que parecia nunca confundir com a atual, e fornecia um relato dos processos mentais a ela pertencentes, na medida em que permaneciam normais; acrescentava então a isso tudo o que podia surgir como resultado da transformação dos processos, que na época haviam sido inconscientes, em conscientes.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> FREUD, Sigmund. “Recordar, repetir e elaborar”. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969, p. 194.



A recordação de componentes psíquicos associados ao sintoma proporcionava uma descarga de fundo terapêutico que aparentava curar as feridas próprias à clivagem da consciência e, desse modo, constituía a meta analítica dessa primeira fase. No entanto, tal prática encontrou entraves quando Freud fez a descoberta do fenômeno clínico da resistência:

Há certos casos que se comportam como aqueles sob a técnica hipnótica até certo ponto e só mais tarde deixam de fazê-lo, mas outros conduzem-se diferentemente desde o início. Se nos limitarmos a este segundo tipo, a fim de salientar a diferença, podemos dizer que o paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou *atua-o* (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete-o*, sem, naturalmente, saber que está repetindo.<sup>3</sup>

De acordo com essa caracterização, a recordação associa-se com a atividade de rememoração daquilo que pode ser lembrado, enquanto a repetição associa-se com uma atividade determinada por elementos psíquicos recalcados que se atualizam na forma de ato durante a análise. Desse modo, segundo Freud, “[...] o paciente não diz que recorda que costumava ser desafiador e crítico em relação à autoridade dos pais; em vez disso, comporta-se dessa maneira para com o médico”.<sup>4</sup> Portanto, repete-se aquilo que não consegue ser rememorado. A análise torna evidente aquilo que não é perceptível ou reconhecível pelo paciente, uma vez que “[...] quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação [...] substituirá o recordar, pois o recordar ideal do que foi esquecido, que ocorre na hipnose, corresponde a um estado no qual a resistência foi posta completamente de lado”.<sup>5</sup>

Nessa trama, a transferência assume uma relação direta com a repetição. Isto é, ela própria passa a ser um “momento” da repetição, enquanto a repetição é “[...] uma transferência do passado esquecido, não apenas para o médico, mas também para todos os outros aspectos da situação atual”.<sup>6</sup> A relação transferencial cumpre, dessa forma, um papel ativo com as repetições suscitadas em análise, e desse modo é assinalada uma íntima associação entre a resistência, a repetição e a transferência. Quanto mais hostil e violenta for a transferência do paciente, mais se repete ou atua (*act out*) e menos se recorda, uma vez que a recordação implica a retomada de um acontecimento com um

<sup>3</sup> *Id. Ibid.* p. 196.

<sup>4</sup> *Id. Ibid.*

<sup>5</sup> *Id. Ibid.* p. 197.

<sup>6</sup> *Id. Ibid.*



certo grau de esclarecimento mnemônico e simbólico do passado, enquanto a repetição, como já foi dito, caracteriza-se como uma força atual, destituída de rememoração.

É neste momento que Freud lança mão da noção de elaboração (*Durcharbeiten*) em sua clínica, um operador capaz de lidar com a resistência e com a ausência de simbolização própria à repetição. Lembremos: ao repetir, o paciente atua e reproduz acontecimentos que não foram mediados pela linguagem e pela esfera simbólica enquanto encadeamento causal. Nesse sentido, a repetição caracteriza-se como a doença, mas também como a própria condição para a cura, uma vez que apenas a compreensão intelectual dos mecanismos de produção de sintomas não é suficiente para que o paciente se liberte deles. É preciso atuá-los, pois somente a experiência atual fornece linhas de fuga originais para a repetição, dando ao analista a possibilidade de elaborar a repetição simbolicamente, situando assim o analisando com seus próprios mecanismos de resistência, em uma trama temporal de tipo não-determinista. Como sintetizará Lyotard: “o paciente tenta elaborar a sua perturbação presente associando livremente elementos aparentemente inconsistentes com situações passadas”.<sup>7</sup>

Em linhas gerais, pode-se dizer que o esquema desenvolvido por Freud apresenta, de início, uma concepção “negativa” da repetição. O passado é entendido como um excesso de carga pulsional que persiste em ser economicamente satisfeito através de uma descarga que o atualiza no presente, sob a forma de ato. Aqui, a repetição é subordinada ao plano reativo do recalque, entendida como a consequência de uma insuficiência ou incapacidade de simbolização e seus correlatos no plano da representação individual. Porém, Freud dá indícios de que há, no seio de sua reflexão metapsicológica, um tipo de repetição que ultrapassa a condição de reatividade e se constitui como um verdadeiro “princípio” no interior da vida psíquica. Tal reflexão será formulada seis anos após o artigo “Recordar, repetir e elaborar”, naquele que é seu texto mais próximo de uma problemática eminentemente filosófica, intitulado “Além do princípio do prazer”, de 1920. Nesse texto, Freud aproxima-se de uma investigação propriamente transcendental, uma vez que se atém ao problema dos princípios.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> LYOTARD, Jean François. *O pós-moderno explicado às crianças*. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: D. Quixote, 1987, p. 97.

<sup>8</sup> É preciso salientar, contudo, que a proximidade com uma reflexão de caráter transcendental interessa mais a Deleuze do que a Freud. Essa será a tese defendida por Deleuze em *Apresentação a Sacher-Masoch*, onde o autor diz que “Além do princípio do prazer” é o texto freudiano que “[...] empreende, do modo mais direto



Cabe ressaltar, de antemão, que até o momento da redação deste texto, o princípio mais fundamental a reger a vida psíquica, para Freud, é o princípio do prazer. É ele quem assegura, na dimensão dos processos psíquicos primários, que o aparelho primitivo incorra a um alívio de excitação. Ou seja, se acompanharmos a esquematização própria ao aparelho psíquico desenvolvida por Freud naquela que é a obra fundacional da psicanálise, *A interpretação dos sonhos*, de 1900, veremos como a busca pelo prazer associada ao alívio da tensão e ao contorno do desprazer configura-se como a “meta” a ser atingida pelo inconsciente enquanto instância responsável pelos processos psíquicos primários e, em seguida, mediada pelo subconsciente enquanto instância responsável pelos processos psíquicos secundários. No entanto, durante sua experiência analítica, Freud se deparou com casos clínicos que colocavam à prova a validade do princípio do prazer como postulado primário. Vale ressaltar: tais casos não se apresentaram a Freud como “exceções” ao princípio do prazer, o que em última instância poderia ser posteriormente conciliado a ele, mas sim como sendo exteriores e independentes em relação a ele. É da percepção dessa independência em relação ao princípio do prazer que surge a necessidade de ir além das considerações de caráter empírico (isto é, um princípio empírico, identificado como uma lei, capaz de coordenar a vida psíquica de modo constante) para o domínio do transcendental, no intuito de identificar o que submete a vida psíquica à dominação propriamente empírica do princípio do prazer.

Os casos mencionados por Freud nesse texto são as brincadeiras infantis, os fenômenos de transferência, as “compulsões de destino” e os sonhos próprios às neuroses traumáticas. Nesses quatro casos, ainda é possível fazer uma leitura sob a égide do princípio do prazer, mas tal interpretação mostra-se insuficiente e aponta para uma “outra cena”. Segundo Freud:

Em vista dessas observações, extraídas da conduta na transferência e do destino das pessoas, sentimo-nos encorajados a supor que na vida psíquica há realmente uma *compulsão à repetição*, que sobrepuja o princípio do prazer [...] O que ainda resta é bastante para justificar a hipótese da compulsão de repetição, e esta quer nos parecer mais primordial, mais elementar, mais instintual do que o princípio do prazer, por ela posto de lado.<sup>9</sup>

[...] uma reflexão puramente filosófica. A reflexão filosófica deve ser chamada ‘transcendental’, termo que designa certa maneira específica de considerar o problema dos princípios” (DELEUZE, 2001, p. 114).

<sup>9</sup> FREUD, Sigmund. “Além do princípio do prazer”. In: *História de uma neurose infantil: (“O Homem dos Lobos”): além do princípio do prazer e outros escritos (1917 – 1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: CADERNOS PET, V. 13, N. 26

É formulada, assim, a hipótese de uma compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*) como estágio mais primitivo da vida psíquica. Para sustentar tal hipótese, Freud reflete sobre a neurose traumática e seus embates entre relações internas e externas. Lembremos que, segundo o modelo desenvolvido na obra *A interpretação dos sonhos*, o sujeito possui uma agência pré-consciente responsável por mediar a relação entre o organismo e os estímulos advindos do exterior, servindo de “barreira” para que não sofra um excesso de excitações e nem incorra em alucinações durante o processo de busca pela meta determinada pelo princípio do prazer. No caso de um trauma físico, há a ocorrência de uma ruptura na barreira protetora, permitindo que os fluxos excitatórios externos transitem aleatoriamente no organismo. Quando isso ocorre, o organismo busca outros mecanismos de defesa, suspendendo temporariamente o primado do princípio do prazer. Segue-se assim uma atividade geral de contra-investimento libidinal, na qual o organismo mobiliza as energias presentes no seu interior com o intuito de bloquear ou barrar o excesso excitatório externo. Em decorrência disso, o organismo ativa uma defesa que ocupa um papel de ligação e estruturação da excitação invasora dispersa, submetendo esses fluxos dispersos de modo contingente a uma forma coordenada. De acordo com Freud:

Então seria tarefa das camadas elevadas do aparelho psíquico ligar a excitação dos instintos que atinge o processo primário. O malogro desse ligamento provocaria um distúrbio análogo à neurose traumática; somente após a sua realização o domínio do princípio do prazer (e de sua modificação, o princípio da realidade) poderia ocorrer sem estorvos. Até então, porém, a outra tarefa do aparelho psíquico, controlar ou ligar a excitação, teria precedência, não em oposição ao princípio do prazer, é certo, mas de forma independente dele e sem consideração por ele, em parte.<sup>10</sup>

No entanto, quando há uma neurose traumática, isto é, casos onde há uma carga de excitação muito grande, como em acidentes ou catástrofes, mas onde não há danos físicos no sujeito, a origem da invasão excitatória não é externa. Nesses casos, uma proteção contra estímulos internos não é possível, já que as excitações das camadas mais profundas

---

Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 183-184, grifos meus.

<sup>10</sup> *Id. Ibid.* p. 199.



transmitem-se a esse sistema sem que sofram redução. Isso implica dizer que, a depender da intensidade do evento traumático, pouco adianta a reserva energética do organismo enquanto atividade de ligação. Quando tal atividade falha ou não se torna possível, o organismo incorre a uma compulsão de repetição, como nos sonhos dos combatentes remanescentes da Primeira Guerra Mundial mencionados por Freud. Tal repetição é, para Freud, a instância mais primitiva do organismo na tentativa de contornar o trauma, “imobilizando” as energias invasoras de modo retrospectivo, o que resulta na angústia.

Assim, depreendem-se duas atividades que se encontram além do princípio do prazer, como efeito mais primitivo: as atividades de ligação (que possibilitam a instauração do princípio do prazer através de uma forma coordenada) e a compulsão à repetição, sendo que, no caso desta última, ela se apresenta como característica universal inerente às pulsões, uma manifestação da inclinação conservadora das pulsões, visto que “[...] todos os instintos querem restabelecer algo anterior”,<sup>11</sup> como uma espécie de retorno ao estado inorgânico, destituído de todas as excitações.

Através dessas reflexões, Freud chega à conclusão de que, no princípio, todas as pulsões seriam de morte, sendo as pulsões de vida (as pulsões de ego e as pulsões sexuais) uma construção posterior. Assim, se no início a diferença entre as pulsões era “[...] originalmente pensada como de algum modo qualitativa, deve ser agora caracterizada de outra forma, isto é, como sendo *topológica*”.<sup>12</sup> O aspecto conservador das pulsões apresenta-se, assim, diferente em cada caso: a conservação vista como uma manutenção e estruturação do organismo (próprio às pulsões de vida) e a conservação vista como um retorno ao estado anterior (próprio à pulsão de morte).

Trata-se de uma reorientação importante no interior do pensamento freudiano, visto que a pulsão ocupava, até então, a finalidade de satisfação de um desejo, tendo como necessidade a articulação de um objeto exterior que seria inscrito no domínio das representações individuais do sujeito. A partir do texto “Além do princípio do prazer”, no entanto, outro modo de interpretar a pulsão é sugerido, através de uma compreensão da pulsão como alheia às representações individuais, pensada em estado bruto. Além disso, ao associar a atividade de compulsão à repetição com a dimensão própria à pulsão de morte, assinalando, desse modo, a associação desta forma de repetição com uma atividade

<sup>11</sup> *Id. Ibid.* p. 203.

<sup>12</sup> *Id. Ibid.* p. 223.





de anulação da excitação dispersa pela via de um retorno à matéria inanimada, Freud aprofunda o caráter negativo de tal operador no interior de sua clínica. Isto é, embora Freud forneça subsídios para ir além de uma noção de repetição pensada como elemento “derivativo” de um efeito regressivo de recalque, que aponta para uma incapacidade de simbolização do indivíduo, ele também acaba por aprofundar a associação entre repetição e negatividade ao indicar uma negatividade primária implícita no processo de variabilidade estrutural do objeto da pulsão, uma espécie de inadequação fundamental entre a pulsão sexual e o objeto empírico *tout court*.

Nesse sentido, a partir do texto freudiano será possível depreender tanto uma repetição com possibilidade de elaboração, que surge como forma de tratamento com o intuito de contornar a ausência de simbolização que lhe é constituinte e lidar retrospectivamente com o conteúdo recalçado da experiência, quanto uma repetição destituída de elaboração, que apareceria como a forma de “manifestação” da potência de negação de cada indivíduo que contorna o princípio do prazer e que é própria da pulsão de morte. Característica essa reforçada anos mais tarde por Lacan, quando este afirma que “[...] a lembrança comporta sempre um limite”.<sup>13</sup> Ou seja, como se a possibilidade de uma “correção” *a posteriori* do processo de repetição e do recalçamento a ele associado fosse incapaz de contornar essa negatividade originária que assegura a variabilidade do objeto pulsional e que não cessa de se fazer presente.

### **A repetição e as sínteses do tempo em Deleuze**

Essas questões todas trazidas por Freud no interior de sua clínica serão fundamentais para Deleuze. Como pontua Pierre Montebello, a princípio é esse mistério que Deleuze tenta solucionar: “por que uma filosofia de Eros tem a necessidade de um princípio novo, Tântatos? Que estranha aventura. Que o desejo seja desejo de morte, que o desejo esteja ligado à morte. Como o compreender?”.<sup>14</sup> A leitura empreendida por Deleuze terá início em um texto de 1967, dedicado ao romancista austríaco Leopold von Sacher-Masoch, chamado *Apresentação a Sacher-Masoch*. Nesse texto, Deleuze diz que a distinção entre pulsões de vida e pulsões de morte, entre Eros e Tântatos, “[...] só pode ser

<sup>13</sup> LACAN, Jacques. *Le Séminaire: Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 40.

<sup>14</sup> MONTEBELLO, Pierre. “L’instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse”. In: *dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2. pp 15-26, outubro, 2011, p. 16.



compreendida em virtude de outra [distinção] mais profunda: a que existe entre as pulsões de morte ou de destruição e o *instinto* de morte”.<sup>15</sup>

Deleuze vê nessa torção do binômio freudiano o atestado de coexistência de dois registros presentes na teoria das pulsões: um empírico e outro transcendental. Nessa torção, teríamos que o princípio do prazer seria responsável por orientar a vida psíquica do Id, uma vez que toda representação ou toda pulsão inconsciente busca o prazer e a repetição do prazer. A partir da experiência empírica do prazer, Deleuze entende que Freud deve se orientar em direção àquilo que “funda” o prazer, isto é, questionar-se sobre o fundamento de tal compulsão repetitiva. E tal especulação não permite que a resposta seja encontrada no mesmo domínio da experiência no qual se identificou a repetição do prazer enquanto tendência, sendo necessário recorrer ao registro transcendental. Dito ainda de outro modo: Freud teria descoberto que “[...] o prazer já é energia ligada, uma excitação ligada à uma repetição, e só essa ligação permite a descarga, torna possível o prazer”.<sup>16</sup> Força de ligação essa que se faz presente nas experiências de amor, na família e na vida social. E para que essa força de ligação exista, uma outra potência do desejar deve se afirmar na não-ligação, repetindo-se sem se ligar, sem procurar o prazer, caracterizando-se como um “rumor silencioso” do inconsciente: “Tânatos está para além do prazer porque é uma energia que não se liga, que circula por toda parte, que não fala, que não tem representante, mas sem a qual o princípio do prazer não teria sentido”.<sup>17</sup>

Desse modo, tal distinção proposta por Deleuze será útil para solucionar alguns impasses suscitados pela pulsão de morte na psicanálise freudiana, e mostra-se em consonância com o texto de 1920, ao aproximar o inconsciente de uma discussão sobre os fundamentos. Para tanto, no que diz respeito ao registro empírico, Deleuze enfatizará o primado do princípio do prazer, dividido pelas pulsões eróticas e pelas pulsões destrutivas, que “representam” um estado sub-reptício que reside no registro transcendental, onde Eros e Tânatos operam em estado puro:

Como resultado da busca transcendental, Eros é quem torna possível a instauração do princípio do prazer, mas trazendo sempre e necessariamente consigo Tânatos. Nem Eros nem Tânatos podem ser

<sup>15</sup> DELEUZE, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 33.

<sup>16</sup> MONTEBELLO, Pierre. *Ibid.*

<sup>17</sup> *Id. Ibid.* p. 17.



dados ou vividos. Só são dadas na experiência combinações de ambos, sendo o papel de Eros ligar a energia de Tântatos e submeter essas combinações ao princípio do prazer no Id.<sup>18</sup>

Nessa esteira, teremos a primeira formulação filosófica da ideia de “repetição” no pensamento de Deleuze, surgindo como uma síntese transcendental associada à atividade de ligação de Eros no registro empírico. Além disso, Deleuze também reconhece uma repetição transcendental associada a Tântatos e à tendência ao inanimado. Porém, algo sobressai na caracterização de Freud que não passa despercebido por Deleuze: trata-se da estranha ocupação da “morte” no inconsciente freudiano, ocupação que sustenta uma definição “extrínseca”, “científica” e “objetiva”, que conserva uma experiência da morte como puro retorno à matéria inanimada, mantendo – ao menos como tendência – o modelo de uma repetição “bruta”, dado o papel do Id como solo de fixação. Nesse sentido, Deleuze entende que a noção psicanalítica de repetição conservaria um modelo pautado no binômio originário/derivado, uma cena onde há um passado “nu”, “bruto”, e um presente “vestido”, “disfarçado”, de onde a repetição emerge sustentando uma “máscara”. Uma repetição, enfim, que depende do efeito negativo do recalque para existir, e que por isso mantém uma natureza também negativa, derivada. Conforme sintetiza Monique David-Ménard a esse respeito: “Deleuze censura Freud por ser prisioneiro de uma concepção material da repetição”.<sup>19</sup> Essa concepção perdura no texto de 1920, que, embora avance na investigação de uma noção positiva de repetição, não ultrapassa os ditames do pensamento representativo:

A compulsão à repetição e seu automatismo repousariam na ideia, tomada ao pé da letra, de um retorno da vida das pulsões ao inanimado. A especulação evolucionista de Freud, em ‘Além do princípio do prazer’ – que diz que as pulsões são conservadoras na medida em que buscam pôr fim justamente na tensão que constituem, e a retornar ao inanimado como fim das tensões – não se desenvolveria se ele não acreditasse num anterior absoluto cujos rostos são sucessivamente o termo primeiro dos fantasmas (a mãe como se ela fosse a primeira) e a morte.<sup>20</sup>

A partir de *Diferença e repetição*, Deleuze proporá uma especulação que visa

<sup>18</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibid.* p. 118.

<sup>19</sup> DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 98.

<sup>20</sup> *Id.* *Ibid.* p. 98-99.



superar tais impasses identificados na psicanálise freudiana. Sua obstinação vai na direção de introduzir modalidades de repetição que não são derivadas do efeito reativo do recalque e tampouco conservam uma negatividade de fundo que se justifica pela variabilidade estrutural do objeto da pulsão, o que acaba por redimensionar o estatuto da “morte” no debate sobre a repetição. Não obstante, a partir de Hume, Bergson e Nietzsche, Deleuze identificará a importância de relacionar toda reflexão sobre a repetição com modelos de temporalidade que se manifestam de acordo com os estágios de síntese veiculados por formas de agência pré-individuais na instância psíquica. Desse modo, se Deleuze recorre inicialmente a Hume, será para introduzir uma modalidade positiva de repetição, ao mesmo tempo que alheia à ideia de representação e ao primado de uma instância egóica de agenciamento subjetivo. Como sintetizará Peter Pál Pelbart:

A problemática da repetição, seja ela fundada no presente ou no passado, tem por pano de fundo a questão da representação. Em que condições uma repetição ressalta os princípios da representação (identidade, semelhança), em que condições ela os subverte? É nessa perspectiva que se deve ler a “progressão” entre as três sínteses temporais expostas por Deleuze.<sup>21</sup>

Assim, Deleuze iniciará seu itinerário pelas sínteses do tempo com Hume, reproduzindo sua fórmula clássica, segundo a qual: “*A repetição nada muda no objeto que se repete, mas ela muda alguma coisa no espírito que a contempla*”.<sup>22</sup> Segundo a fórmula de Hume, a repetição não possuiria um “em si”, isto é, ela se desfaz à medida que se faz, uma vez que cada apresentação é independente e possui autonomia com relação às demais. Mas para o espírito que contempla, uma diferença se produz através de uma síntese que retém essas apresentações, fornecendo a emergência da subjetividade e, posteriormente, a constituição do tempo. Mas como se dão essas operações? Segundo Deleuze, tais retenções provêm da imaginação, que se define como um “poder de contração”: “placa sensível, ela retém um [instante] quando o outro aparece”.<sup>23</sup> É importante salientar como tal operação não se confunde com a memória e tampouco provém do entendimento, uma vez que uma contração não é uma reflexão. Ao invés disso, a contração seria responsável por formar uma síntese do tempo.

Essa contração anuncia uma categoria de síntese que Deleuze chamará de passiva,

<sup>21</sup> PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 167.

<sup>22</sup> DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. 7ª ed. Paris: PUF, 1993, p. 96

<sup>23</sup> *Id. Ibid.*



uma síntese que, embora constituinte, não é fruto de uma atividade: “Não é feita [a síntese] pelo espírito, mas se faz *no* espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão”.<sup>24</sup> A repetição aparecerá, nessa leitura, como uma síntese passiva de ligação efetuada pela imaginação. No entanto, como assinala Pelbart,

Embora se trate de um presente vivo e vivido, nem por isso é ele remetido a uma consciência, ou a um Eu, ou mesmo a um organismo. O presente como o domínio do pré-representativo, do pré-perceptivo, do pré-receptivo, num domínio de eus larvares.<sup>25</sup>

Todo esforço de Deleuze vai no sentido de tornar evidente como a constituição de um eventual sujeito é dependente das contemplações contraentes próprias à síntese passiva do hábito, com seus movimentos de variação virtual e intensiva. Um Eu passivo anterior ao Eu ativo. O que não implica, contudo, em mera receptividade: “O Eu [*Moi*] passivo não se define simplesmente pela receptividade, isto é, pela capacidade de provar sensações, mas pela contemplação contraente que constitui o organismo ele próprio antes de lhe constituir as sensações”.<sup>26</sup>

Dessa forma, lendo Hume a partir de Freud, mas questionando igualmente Freud a partir de Hume, Deleuze lerá o conceito de “hábito” na filosofia de Hume como algo que é anterior à instauração de um “princípio do prazer”. Isso se dá pois, em sua leitura tradicional, a repetição característica do hábito é entendida como uma tendência que visa reproduzir o prazer outrora obtido, ou que busca, ainda que indefinidamente, um prazer futuro. Nessa leitura, o prazer é considerado como um “princípio”, no sentido de se colocar como pressuposto almejado pelas associações do hábito. A leitura empreendida por Deleuze, por sua vez, apresentará o hábito como uma síntese passiva de ligação, colocando-se como anterior ao prazer, como sua condição de existência:

O problema do hábito está portanto mal posto enquanto for subordinado ao prazer. Às vezes, consideramos que a repetição no hábito se explica pelo desejo de reproduzir um prazer obtido; às vezes, que ela pode concernir tensões desagradáveis nelas mesmas, mas para dominá-las com o objetivo de um prazer a ser obtido. É claro que estas duas hipóteses já supõem o princípio do prazer: a *ideia* do prazer obtido, a

<sup>24</sup> *Id. Ibid.* p. 97.

<sup>25</sup> PELBART, Peter Pál. *Ibid.* p. 124.

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibid.* p. 107.



*ideia* do prazer a ser obtido não agindo de outra forma que sob o princípio e formando duas aplicações, passada e futura. Mas o hábito, como síntese passiva de ligação, precede, ao contrário, o princípio do prazer e o torna possível.<sup>27</sup>

É justamente essa atividade de ligação que Deleuze aproxima das sínteses passivas do hábito, atividade responsável pela organização integradora do Eu e supressão parcial dos múltiplos “eus larvares”. Nesse sentido, as próprias contrações serão entendidas por Deleuze como atividades de ligação de um “segundo grau”, sendo que, ao nível de cada ligação, um eu (*moi*) se forma no Id, “[...] mas um eu passivo, parcial, larvar, contemplante e contraente”,<sup>28</sup> povoando assim o Id de “eus locais” que constituem o presente vivo que lhe é próprio.

O desdobramento das sínteses passivas em sínteses ativas, em Deleuze, encontra semelhanças com a passagem dos processos psíquicos primários aos processos psíquicos secundários para a psicanálise. Porém, é necessário pontuar que Deleuze eleva as sínteses passivas ao estatuto transcendental, não psicológico, enquanto que, em Freud, tanto o princípio do prazer, como o princípio de realidade, “[...] estão no mesmo passo, ainda que um ultrapasse o outro”.<sup>29</sup> O primeiro movimento, com efeito, será efetuado por esta passagem do registro transcendental ao empírico, isto é, do “além do princípio do prazer” ao princípio do prazer e seu correlato, o princípio de realidade. O segundo movimento, porém, será efetuado no interior da própria síntese passiva, que origina um segundo tipo de síntese do tempo, onde será valorizado, com Bergson, o papel da memória e do passado.

O que Bergson autorizará a Deleuze, no interior de sua reflexão a respeito da repetição em sua relação com as sínteses do tempo, é pensar o “fundamento” daquilo que é, em si, fundação. Dito de outro modo:

A primeira síntese, a do hábito, é verdadeiramente a fundação do tempo; mas devemos distinguir a fundação e o fundamento. A fundação concerne ao solo e mostra como alguma coisa se estabelece sobre este solo, o ocupa e o possui; mas o fundamento vem sobretudo do céu, vai do ápice às fundações, mede o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Id. Ibid.* p. 129.

<sup>28</sup> *Id. Ibid.*

<sup>29</sup> *Id. Ibid.* p. 131.

<sup>30</sup> *Id. Ibid.* p. 108.



Nessa passagem obscura, onde o fundamento aparece como o possuidor de um “título de propriedade” sobre a fundação, destaca-se o fato de que é próprio ao presente – e, por conseguinte, à síntese passiva do hábito – o fato de passar. O presente é a fundação, mas não é capaz de evitar o fato de, enquanto presente, passar constantemente. Nesse sentido, aquilo que faz passar o presente deve ser apontado como sendo seu fundamento. E, de acordo com Deleuze, “o fundamento do tempo é a Memória”.<sup>31</sup>

Importante salientar aqui que tal memória não se confunde com aquela modalidade de síntese ativa que emergiria ao lado do Entendimento como resultado das sínteses de contemplação-contração do hábito. Antes, ela seria uma “síntese passiva mais profunda”, isto é, uma “síntese fundamental do tempo, que constitui o ser do passado (aquilo que faz passar o presente)”.<sup>32</sup> A essa nova modalidade de síntese passiva, que surge a partir da memória enquanto fundamento do tempo, Deleuze dará o nome de *Mnémosyne*.

Dessa forma, Deleuze apresenta uma ideia de passado que não é um “presente que passou”, mas um passado que nunca foi presente, imemorial, uma vez que ele não se forma após o presente, mas, ao contrário, serve de fundamento para toda forma presente. Um passado, enfim, que coexiste com o presente, na medida em que se conserva enquanto passado puro e virtual. As consequências de tal leitura serão notáveis. Das sínteses passivas do hábito desdobram-se as sínteses ativas da memória e do entendimento, mas também há um aprofundamento das próprias sínteses passivas em direção à memória (*Mnémosyne*). O primeiro desdobramento contemplaria relações objetais “reais” de acordo com o princípio do prazer e o princípio de realidade, correlato à integração do Ego a partir do Id. O segundo, porém, contemplaria relações objetais “virtuais”, objetos parciais que permanecem sem se atualizar ou totalizar, problemática na qual Deleuze associa à uma vasta gama de psicanalistas, de Melanie Klein a Lacan. Como resumirá Pelbart a esse respeito,

O princípio é que o passado não pode ser pensado à maneira de um antigo presente. O passado é anterior ao presente, ele é a condição da própria passagem dos presentes: passado transcendental. Por esta mesma razão não é o passado representado, já que ele é suposto por toda representação: memória sub-representativa. A partir dessas duas

<sup>31</sup> *Id. Ibid.*

<sup>32</sup> *Id. Ibid.* p. 109.



coordenadas Deleuze pode contrapor uma memória concebida como síntese passiva, sub-representativa, transcendental, involuntária, à memória voluntária entendida como síntese ativa, representativa, vitória empírica sobre o esquecimento. A síntese passiva não vence o esquecimento, mas penetra no seu elemento. Não se representa o passado na forma de um antigo presente, mas mergulha no em-si do passado, que jamais foi presente – o imemorial que precede qualquer presente, que lhe serve de fundamento, de condição. É esse passado que constitui o objeto maior da faculdade da memória, onde ela encontra o seu limite, isto é, a sua potência, e que só a ela cabe atingir.<sup>33</sup>

Tal observação imprime uma nova modalidade de positivação da ideia de “repetição”, entendida agora como “repetição virtual”, repetição que faz repetir a totalidade da vida a cada instante. Lembremos como, para a síntese passiva do hábito, a repetição aparecia como uma síntese de ligação entre acontecimentos singulares e diferentes entre si, repetição instaurada no espírito que contempla através de movimentos contraentes. Já com relação à segunda síntese passiva, a da memória (*Mnémosyne*), a diferença deixa de ser extraída dos acontecimentos para se incluir na própria repetição, que passa a ser repetição do Todo, da totalidade, comportando a diferença dentro de seus vários níveis. Nesse sentido, a contração deixa de ser sobre instantes e passa a ser contração do Todo pelo atual. A primeira repetição será chamada por Deleuze de “repetição material”, e a segunda, “repetição espiritual”. Com efeito, ambas não são representáveis, uma vez que não são funções de uma faculdade psicológica, mas repetições da ordem do transcendental: “Uma é negativa, por falta de conceito, a outra, afirmativa, por excesso de Ideia. Uma é hipotética, a outra categórica. Uma é estática, a outra dinâmica. Uma é repetição no efeito, a outra na causa”.<sup>34</sup>

Contudo, tão logo a síntese passiva da memória foi apresentada, Deleuze já nos introduz no que seria sua limitação constitutiva, que aponta para o “sem-fundo” de onde se depreende a terceira síntese do tempo. Isso se dá pois, embora a série do real e a série do virtual formem dois polos divergentes, ou “dois arcos de um mesmo círculo”, eles não são capazes de impedir que os presentes sucessivos da realidade, que operam apenas na instância atual do polo real, se sobreponham através de suas próprias séries coexistentes. Desse modo, “é inevitável que as duas referências se confundam, e que o passado puro recaia assim no estado de um antigo presente, mesmo que mítico, reconstituindo a ilusão

<sup>33</sup> PELBART, Peter Pál. *Ibid.* p. 126.

<sup>34</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibid.* p. 36.



que ele deveria denunciar”.<sup>35</sup> Ilusão essa que conservaria um binômio originário/derivado, ressaltando uma identidade na origem e uma semelhança na derivação.

Tal apontamento demonstraria como a síntese passiva da memória também sofre uma clivagem que a conduz a sínteses ativas e a um princípio de integração. Tal como a síntese passiva do hábito, que possibilitou a integração do Eu e a instauração do princípio do prazer através de sua atividade de ligação, a síntese passiva da memória conduz, inevitavelmente, a um Eu narcísico. Esse estabelecimento do Eu narcísico faz com que ele tome o lugar próprio aos objetos virtuais e condicione os elementos ao princípio do prazer, onde a libido tem um refluxo sobre o Eu e o tempo aparece condicionado à figura do círculo, parecendo incorrer à mesma ilusão que pretendia denunciar. Ainda na dimensão temporal, Deleuze nota outras questões que a síntese passiva da memória suscita. Disso decorre o seguinte problema: como evitar que a repetição vinculada por essa síntese não seja ela própria recoberta pelas repetições “nuas”, “materiais”, que ela inspira? E não se deixe, por fim, tomar pela ilusão de um “primado da repetição bruta”? Para contornar tais problemas, Deleuze introduz, enfim, a terceira síntese do tempo, onde seu interlocutor principal será Nietzsche.

Se Deleuze recorre a Nietzsche, será para introduzir uma modalidade de síntese que não se subordina ao processo integrador e narcísico do princípio do prazer, como as duas outras sínteses incorreram. Nesta terceira síntese, há a possibilidade de que uma potência sempre “exceda” e funcione de maneira independente a qualquer princípio organizador, possibilitando uma abertura perpétua, um escape a qualquer princípio que venha a se constituir. É nesse contexto que a noção de “instinto de morte” será mobilizada por Deleuze, remetendo diretamente a Freud.

Para Deleuze, o instinto de morte se apresenta como um operador de resistência contra as sínteses ativas, implicando sua funcionalidade passiva e ao mesmo tempo distanciando-se do domínio totalizante do Eu. Lembremos que Deleuze introduz a noção de “instinto de morte”, em *Apresentação a Sacher-Masoch*, associada à ideia de “repetição-borracha” e a Tântatos, em oposição à ideia de “repetição-laço”, vinculada a Eros. Já naquele contexto, o “laço” de Eros era entendido como atividade de ligação, atividade necessária à instauração do prazer como princípio no interior da vida psíquica.

---

<sup>35</sup> *Id. Ibid.* p. 145.



Tânatos, por sua vez, ligava-se à “borracha”, ao apagamento e à morte. No desenvolvimento deste argumento, a potência de supressão de Tânatos será associada à síntese passiva do futuro, síntese que anula o percurso que conduz às sínteses ativas.

Contudo, antes de incorrer a uma espécie de negatividade, a experiência do instinto de morte será pensada por Deleuze longe de uma redução material, limitada à determinação objetiva e biológica da matéria inanimada, tal como aparecera em Freud. A morte aqui entendida não se reduziria à negação, nem ao negativo próprio ao princípio de oposição. Antes, ela seria algo como a forma derradeira do “problemático”, isto é, a fonte de problemas e questões e a marca da permanência de tais problemas acima de toda resposta formulada. Mais do que isso, a morte aparece aqui como potência de afirmação de uma instância não-representativa e pré-pessoal, que é imanente à toda forma de subjetividade. Como sintetizará brilhantemente Pierre Montebello, situando este problema com a trama perspectivista que lhe é própria: “há uma pulsão de vida não individual, pré-pessoal, anônima, substância imanente do desejo [...] e essa pulsão de vida é morte do ponto de vista do ego, mas vida do ponto de vista da morte do ego”.<sup>36</sup>

Ao contrário, portanto, do perecimento físico e do retorno à matéria inanimada, que indica a morte como “experiência do fora” (*dehors*), será proposta uma morte que designa “[...] o estado das diferenças livres quando elas não estão mais submetidas à forma que lhe davam um Eu [*Je*], um eu [*moi*], quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma forma que aquela de uma identidade qualquer”.<sup>37</sup> De modo que concluirá Deleuze, numa passagem célebre: “Há sempre um ‘morre-se’ mais profundo que o ‘eu morro’”.<sup>38</sup> Será o caso de pensar, contra Freud, não uma oposição insolúvel entre Tânatos e Eros, instinto de morte e instinto de vida, mas Tânatos como complemento a Eros, anterior a ele e servindo como veículo de dessexualização, instinto de morte como Eros dessexualizado. Essa é a maneira, para Deleuze, de superar a armadilha narcísica a que incorrem as sínteses passivas da memória.

Essas considerações implicam, novamente, uma redefinição da ocupação do tempo, onde é o futuro que passa a conter a verdade da totalidade temporal. Somente através do recurso ao incondicionado do futuro, do porvir, é possível subverter a visada do tempo circular, do tempo como círculo. Não obstante, a psicanálise teria inovado ao

<sup>36</sup> MONTEBELLO, Pierre. *Ibid.* p. 20.

<sup>37</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibid.* p. 149.

<sup>38</sup> *Id.* *Ibid.*

introduzir uma reorientação direcional na seta temporal. Como constata Pelbart,

Há um século, a psicanálise teve o mérito de introduzir na seta do tempo uma inversão perturbadora. Ao invés do encadeamento passado => presente => futuro, Freud propôs a série presente => passado => futuro. Coube a Lacan, sob inspiração da fenomenologia, postular a ressignificação retroativa em função do futuro, na forma: presente => futuro => passado.<sup>39</sup>

No entanto, o que se apresenta com Deleuze não é mais uma alteração no sentido da seta temporal, que ainda pressuporia uma noção circular do tempo, mas “[...] a abolição da ideia mesma de uma seta, de uma direção, de um sentido do tempo, em favor de uma multiplicidade de setas, direções e sentidos”.<sup>40</sup> Nesse sentido, a noção de “eterno retorno” nietzschiana surge como conceito central, através da singular leitura feita por Deleuze, segundo a qual “o eterno retorno é potência de afirmar, mas ele afirma tudo do múltiplo, tudo do diferente, tudo do acaso, exceto o Um, o Mesmo e o Necessário”.<sup>41</sup> Ou seja, é no futuro que a repetição se torna diferença positiva, afirmando-se enquanto devir. Mas uma coisa ainda não está clara. Por que falar em repetição, em um “eterno retorno”, se a categoria do futuro aponta, justamente, para o novo? Nas palavras de Pelbart:

Dito isto sobre a precedência do futuro, por que razão falar em “repetição” do futuro se é ele o “absolutamente novo”? Não seria o “absolutamente novo” precisamente aquilo que subverte a noção de uma “repetição”, devendo ser pensado como uma criação *ex-nihilo*? Tendo em vista o horizonte deleuziano que foi exposto, essa questão perde o sentido. Pois a repetição, para Deleuze, tem um estatuto ontológico preciso. A repetição é o equivalente ao ser, e o ser equivale à afirmação. Para dizê-lo de outra maneira: o ser é o ser do devir; voltar é o ser do que devém, de modo que a própria diferença é impensável sem a repetição que a afirma. A repetição do presente ou a do passado são insuficientes, na medida em que a primeira se “tranvasa” à repetição uma diferença, como vimos com a contração, e na segunda a repetição “compreende” a diferença como variante, como é o caso na memória. É apenas na terceira repetição que a repetição *torna-se* a diferença em si mesma, que a repetição *se iguala à diferença*, isto é, se iguala ao *desigual*.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> PELBART, Peter Pál. “Tempos agonísticos”. In: *Concinmitas*. Ano 16, Vol. 2, n. 27, 2015, p. 41.

<sup>40</sup> *Id. Ibid.* p. 42.

<sup>41</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibid.* p. 152.

<sup>42</sup> PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado*, p. 172.



## Conclusão

Para concluir, é preciso enfatizar que, nas três formas de repetição apresentadas, há a presença de uma atividade que contorna o império do princípio do prazer, apresentando um “para além”, como elemento mais anterior: “A repetição-liame, a repetição-mancha, a repetição-borracha: os três para além do princípio do prazer”.<sup>43</sup> A diferença crucial entre elas é que, enquanto a repetição do hábito e a repetição da memória fornecem, respectivamente, a fundação e o fundamento do tempo, dentro de sua lógica que conduz à instauração do Eu por processos de ligação e de associação narcísica, a repetição no eterno retorno mostra o próprio “sem fundo” no qual ambas emergem, o solo de contingência que possibilita a necessidade.

Assim, estamos finalmente em condições de justificar o título deste artigo. Em Freud notaremos dois expedientes distintos, no qual o primeiro irá conduzir, através de uma atividade terapêutica, para um exercício de elaboração como forma de contornar a repetição que é própria ao fenômeno clínico da resistência, articulando de modo singular elementos inconsistentes da experiência atual do paciente com situações passadas que não foram submetidas à rememoração, com todos os seus mecanismos simbólicos, constituindo assim uma trama complexa de tipo não-determinista. Já o segundo expediente, que se tornará evidente através da investigação “transcendental” proposta em “Além do princípio do prazer”, irá indicar uma repetição como forma de manifestação da negatividade que é própria à variabilidade estrutural do objeto da pulsão em cada sujeito, isto é, uma repetição que manifesta uma tendência de retorno à matéria inanimada próprio à pulsão de morte como efeito anterior ao princípio do prazer.

No caso de Deleuze, por sua vez, falaremos de uma “repetição sem elaboração” na medida em que a repetição se mostrará como atividade positiva de formas pré-pessoais, larvares, dinâmicas e intensivas de subjetividade, isto é, atividades que são anteriores à consolidação do Eu e de formas egóicas de intencionalidade e de determinação da vontade, associadas a uma trama temporal complexa e aberta, que se posiciona de modo perspectivista a cada novo movimento operado por suas sínteses passivas. Situar tais problemas suscitados pela densa investigação de Deleuze, que relaciona de modo complexo crítica e clínica e que é anterior às reflexões centrais que guiaram a elaboração do díptico *Capitalismo e Esquizofrenia*, mostra-se uma tarefa que ainda está para ser feita.

<sup>43</sup> DELEUZE, Gilles. *Ibid.* p. 151.





## Referências

- DAVID-MÉNARD, Monique. **Deleuze e a psicanálise**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- DELEUZE, Gilles. **Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel**. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. 7<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 1993.
- FREUD, Sigmund. “Recordar, repetir e elaborar”. In: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. “Além do princípio do prazer”. In: **História de uma neurose infantil: (“O Homem dos Lobos”): além do princípio do prazer e outros escritos (1917 – 1920)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LACAN, Jacques. **Le Séminaire: Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- LYOTARD, Jean François. **O pós-moderno explicado às crianças**. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: D. Quixote, 1987.
- PELBART, Peter Pál. **O tempo não reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- PELBART, Peter Pál. “Tempos agonísticos”. In: **Concinnitas**. Ano 16, Vol. 2, n. 27, 2015.
- MONTEBELLO, Pierre. “L’instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse”. In: **doispontos**. Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2. pp 15-26, outubro, 2011.



## DEPENDÊNCIA E RESISTÊNCIA: ONDE A DESILUSÃO SE TRANSFORMA EM LOUCURA<sup>1</sup>

*Dependence and resistance: where disillusion turns on madness*

Daniel Cardozo Severo<sup>2</sup>

### RESUMO

O presente trabalho pretende apresentar mais uma das faces destrutivas (pulsão de morte) que vivemos na pandemia. Além do negacionismo, que estabelece uma relação específica com o conhecimento (ou vínculo ou elo do conhecimento, K) pautado na arrogância, leituras grupais ampliam essa visão. Elas nos permitem perceber outros vínculos importantes e o modo como determinadas lideranças chegam ao poder devido à conexão que estabelecem com os indivíduos – ou seus eleitores. Bion (1961/1975)<sup>3</sup> nos instrumentaliza a essa leitura com suas experiências grupais. Logo, a presente apresentação utiliza o conceito de suposições básicas propostas pelo psicanalista, em específico a de dependência, para evidenciar como essas conexões se estabelecem e o modo como lideranças surgem a partir dessa suposição básica. O modo como intencionalmente indivíduos (ou agentes políticos) desestruturam as relações entre os membros de um grupo (ou comunidade) e a carência (material e emocional) que esses membros vivem, devido ao caos causado pela desestruturação grupal, são as bases da ascensão desses líderes. A conclusão a que se chega é que quanto maior o grau de dependência desses membros, maior a loucura ou a insanidade de seu líder, devido à resistência às desilusões, perdas e lutos inerentes a percepção realística desses elementos.

**Palavras-chaves:** Filosofia da Psicanálise; Psicanálise e Política; Pandemia.

### ABSTRACT

This paper intends to show one of the destructive faces we are experiencing in the pandemic. Reading group functioning allows us to perceive other essential links and how confident leaders come to power due to their connection with individuals. Bion uses the concept of basic assumptions, precisely that of dependence, to show how these connections are established and how leadership emerges from it. This paper uses the idea of basic assumptions to deliver how these connections are established and how administration appears from it. The way individuals (or political agents) disrupt the relationships between the members of a group (or community) and the (material and emotional) lack that these members experience due to the chaos caused by the disintegration of the group are the basis for the rise of these leaders. The conclusion reached is that the greater the degree of dependence of these members, the greater the madness or insanity of their leader due to the resistance to the disappointments, losses, and mourning inherent to the realistic perception of these elements.

**Keywords:** Philosophy of Psychoanalysis; Psychoanalysis and Politics; Pandemic.

<sup>1</sup> Texto redigido a partir da apresentação na mesa “Leituras do Luto” no IX Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise e III Jornada de História da Psicanálise da PUC-PR.

<sup>2</sup> UNITAU e DEHONIANA. E-mail: dcsevero@gmail.com

<sup>3</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

## Introdução

O tema do trabalho em questão parte de um diagnóstico de Bion (1961/1975)<sup>4</sup> sobre liderança grupal e, a partir dele, tentaremos jogar a luz sobre esse elemento que compõe o nosso momento na pandemia. Este trabalho parte também de um outro trabalho sobre o tema da pandemia e o complementa<sup>5</sup>, mas pode-se lê-los de forma independente, apesar de suas relações.

Bion (1961/1975)<sup>6</sup> faz um diagnóstico sobre um pressuposto ou suposição básica que ele denomina de *dependência*. Nesse diagnóstico ele percebe a:

(...) estreita conexão existente na sbD<sup>7</sup> entre a liderança do grupo e o membro do grupo psiquiatricamente mais perturbado. Não quero tentar nenhuma solução do problema da razão pela qual o grupo, quando abandonado ao comportamento espontâneo, escolhe como líder, na sbD, seu membro mais doente. Sempre foi reconhecido que assim é; tanto mesmo, na realidade, que o grande líder religioso – e o grupo religioso, por razões evidentes, é um grupo em que a sbD é ativa e vital – é geralmente considerado como louco ou possuído por um demônio, exatamente como se os membros de um grupo com a sbD em ascensão sentissem que se não forem conduzidos por um louco, então eles é que terão de sê-lo. Na verdade, poder-se-ia dizer que, tal como rejeitam qualquer fato que vá de encontro à crença de que são todos individualmente cuidados pela outra pessoa ou divindade de quem dependem, assim rejeitam também todos os fatos que poderiam indicar que o líder ou divindade seja são. A crença na santidade dos idiotas e de que o gênio é aparentado com a loucura indica esta mesma tendência que tem o grupo de escolher, quando é deixado sem estruturação, seu membro mais doente como líder. (...) na sbD é tão necessário ter-se alguém que seja dependente de nós como possuir alguém de quem se dependa.

Percebemos que, apesar desse diagnóstico não se referir aos tempos da pandemia atual, ele joga luz em fenômenos como o negacionismo, a mitificação de figuras políticas e o uso que essas figuras fazem dessa mitificação, que tanto mitigam o país atualmente. Uma vez que o tema do negacionismo e suas relações com o conhecimento (vínculo ou

<sup>4</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975, p. 110-1.

<sup>5</sup> SEVERO, Daniel Cardozo. “Pulsão de morte e resistência, onde o orgulho se transforma em arrogância”. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 22, n. 2, dez. 2020, p. 147-153.

<sup>6</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>7</sup> Essa é a sigla utilizada pelo autor para designar o pressuposto ou suposição básica dependência.



elo K) foi tema de outro trabalho<sup>8</sup>, este artigo visa voltar-se sobre os dois últimos fenômenos aludidos acima. O ponto central do atual artigo é, assim, tentar compreender o que seria essa suposição básica e os motivos dela nos levar a eleger o elemento mais “louco” como líder. Vale ressaltar, no sentido de aludir ao conceito, que Sandler (2021)<sup>9</sup>, ao comentar essa suposição básica, denomina-a de *messiânica*.

O primeiro passo a ser dado nesse percurso é, então, tentar delimitar o que seria uma suposição básica, ou pressuposto básico, de modo geral. Bion possui, durante toda sua obra, uma leitura muito atenta da obra freudiana, e, em específico ao tema dos grupos, do livro *Psicologia das massas e a análise do Eu*, donde ele retira a concepção de suposição básica e seus tipos. Na introdução da obra, Freud (1921/2020)<sup>10</sup> diz que “na vida psíquica do indivíduo, o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliar e como adversário, e por isso a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social, nesse sentido ampliado, mas inteiramente legítimo” (p. 137). Desse modo, conseguimos perceber, a partir dessa afirmação freudiana do modo de aparecer do outro, as matrizes das suposições básicas de Bion (1961/1975)<sup>11</sup>, pois o aparecer: 1) como *modelo*, a suposição básica *dependência*; 2) como objeto, a suposição básica *acasalamento*; e 3) como auxiliar ou adversário, a suposição básica *luta/fuga*. Assim, totalizam-se as três suposições básicas que Bion (1961/1975)<sup>12</sup> compreende que operam em qualquer formação grupal (coletiva, social, cultural, religiosa ou política). Entretanto, a Bion (1961/1975)<sup>13</sup>, esses modos como *o outro é* expresso na citação freudiana acima, detêm-se nos limites dos modos de aparecer. Portanto, o modo como o outro aparece a nós requer certo esclarecimento para compreendermos o papel das suposições básicas.

O caminho que se apresenta a esse esclarecimento é o de investigar as raízes filosóficas do autor para podermos compreender e ampliar a noção. Normalmente,

---

<sup>8</sup> SEVERO, Daniel Cardozo. “Pulsão de morte e resistência, onde o orgulho se transforma em arrogância”. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 22, n. 2, dez. 2020, p. 147-153.

<sup>9</sup> SANDLER, Paulo César. *A Linguagem de Bion: Um dicionário enciclopédico de conceitos*. São Paulo: Blucher, 2021.

<sup>10</sup> FREUD, Sigmund. “Psicologia das massas e a análise do Eu”. In: *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade, religião*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 1921/2020.

<sup>11</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>12</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>13</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.



intérpretes do autor visam explicitar esse conceito via raízes biológicas, pautando-se até pelo inatismo – vide Sandler (2021)<sup>14</sup>. No entanto, essa via apresenta-se deveras restrita e impede a captação de nuances importantes ao tema desse artigo. Desse modo, a via filosófica utilizada pelo autor permite percebermos um campo mais amplo de fatores que participam dessa função grupal no que toca ao conceito das suposições básicas, além de ser outra via interpretativa mais fiel ao que o psicanalista visa expressar em sua obra. Portanto, para respondermos sobre o modo como *o outro é* ou sobre o modo como *o outro aparece* a nós por meio das três suposições básicas, faz-se necessário buscarmos as influências kantianas na obra do autor, ou o estatuto *transcendental* desse conceito. Para podermos ver esse *outro é* ou esse *outro aparece*, em uma leitura expandida nas modalidades grupais (coletiva, social, cultural, religiosa ou política) via suposição básica, não podemos ficar somente em um registro fenomênico ou empírico, faz-se necessário ganhar um estatuto epistemológico constitucional. Sem ele, não é possível ancorar ou universalizar essas suposições. Dessa forma, emerge dentro da obra de Bion<sup>15</sup> o papel ou a influência de Kant em seu pensamento, uma vez que vemos o psicanalista citá-lo em vários trabalhos e referir-se frequentemente à obra *Crítica da razão pura*<sup>16</sup> do filósofo. Portanto, para aprofundarmos a visão de Bion (1961/1975)<sup>17</sup> a esse papel transcendental das suposições básicas aos grupos (universalizando-as), precisamos aprofundar o problema sobre dois elementos dos quais o psicanalista se apropria a partir da obra do filósofo.

O primeiro elemento, aos olhos de Bion<sup>18</sup> em Kant (1787/2015)<sup>19</sup>, é esse estatuto epistemológico constitucional definido pelo termo *a priori*. Na obra do psicanalista, o

<sup>14</sup> SANDLER, Paulo César. *A Linguagem de Bion: Um dicionário enciclopédico de conceitos*. São Paulo: Blucher, 2021.

<sup>15</sup> A frequência de referências a Kant é grande dentro dos trabalhos do psicanalista, desse modo, além do livro sobre grupos tratado no artigo, apresentam-se também os trabalhos considerados do momento epistemológico de Bion (SANDLER, 2021; FIGUEIREDO & GERBER, 2018; ZIMMERMAN, 2011). Livros como, por exemplo: BION, Wilfred Ruprecht. *Elementos de psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1963/2004; BION, Wilfred Ruprecht. *Learning From Experience*. London: H. Karnac, 1962/1989; BION, Wilfred Ruprecht. “Theory of Thinking”. In: *Second Thoughts*. London: H. Karnac, 1957/1993.

<sup>16</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1787/2015.

<sup>17</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>18</sup> Vide nota 13 + BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>19</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1787/2015.





termo *a priori* aparece pela designação *preconcepção*. Logo, a suposição básica seria, ao psicanalista, o *a priori* ou a *preconcepção* a qualquer elemento inerente a todas relações e manifestações grupais. Isso implica ao psicanalista compreender que, citando Kant (1787/2015)<sup>20</sup>, “assumimos como o método modificado do modo de pensar, a saber, que nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos” (p 30-1\BXVIII). Isto é, ao psicanalista, as suposições básicas como elementos *a priori* significa que nós só podemos conhecê-las porque nós mesmos as colocamos nas formações grupais – formando, assim, as próprias formações grupais. A suposição básica é, assim, ao mesmo tempo fundação ao fenômeno grupo (qualquer que seja sua modalidade – social, cultural, religioso, político etc.) e condição de conhecimento do próprio grupo.

O segundo elemento decorre de um “mantra” que aparece em vários momentos do pensamento do psicanalista, pois ele o cita em várias obras<sup>21</sup>. Essa referência ao filósofo apresenta-se como um dos sentidos possíveis ou definição da tarefa do aparelho psíquico a Bion<sup>22</sup>, que é a de pensar pensamento. Bion<sup>23</sup> refere-se a uma passagem que se encontra na abertura da *Lógica transcendental da Crítica da razão pura* de Kant (1787/2015)<sup>24</sup>, em que o filósofo diz: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhe o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensível suas intuições (i. e., coloca-las sob conceitos)” (p. 97\B 75). Desse modo, ao psicanalista, o aparelho psíquico teria essa função, isto é, tornar sensíveis conceitos e tornar compreensíveis intuições, ou seja, pensar. Entretanto, para que isso ocorra, outro elemento que se faz presente e de suma importância, é o fator *tolerar a frustração* – que esse processo de pensar pensamentos, ou de sensibilizar conceitos, ou de tornar compreensíveis intuições, requer. Caso não seja possível executar esse fator, ou seja, não conseguirmos tolerar a frustração que esse

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1787/2015.

<sup>21</sup> Vide nota 13 + BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>22</sup> Livros como, por exemplo: BION, Wilfred Ruprecht. *Elementos de psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1963/2004; BION, Wilfred Ruprecht. *Learning From Experience*. London: H. Karnac, 1962/1989; BION, Wilfred Ruprecht. “Theory of Thinking”. In: *Second Thoughts*. London: H. Karnac, 1957/1993.

<sup>23</sup> Livros como, por exemplo: BION, Wilfred Ruprecht. *Elementos de psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1963/2004; BION, Wilfred Ruprecht. *Learning From Experience*. London: H. Karnac, 1962/1989; BION, Wilfred Ruprecht. “Theory of Thinking”. In: *Second Thoughts*. London: H. Karnac, 1957/1993.

<sup>24</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1787/2015.





processo exige, resistiremos a todas essas tarefas. Em outras palavras, não tornaremos sensíveis os conceitos e/ou compreensíveis as intuições. Para executarmos essa junção, que seria a essência do pensar ao psicanalista, esse processo requer uma tolerância à frustração – e execução de um processo de luto como fator. Isso é algo necessário para que o processo pensar pensamento possa acontecer. O processo analítico ao psicanalista possui também essa meta de se constituir como um espaço para que o pensar possa acontecer.

Desse modo, encerramos a etapa relacionada às influências filosóficas e kantianas na constituição do conceito de suposição básica. Agora, considerando o intento desse trabalho, não iremos analisar cada uma delas, mas nos deteremos na suposição básica de dependência, que opera como uma preconcepção de que o outro irá aparecer como modelo a nós, tal como Freud (1921/2020)<sup>25</sup> postulou. É essa suposição básica, como preconcepção, que responde o ponto central aventado por esse artigo – sobre a dependência como um dos nossos problemas atuais na pandemia. Portanto, por meio das influências filosóficas e kantianas ao psicanalista, entendemos que a suposição básica dependência é algo que está presente e está posto por nossa subjetividade em todas as relações, ela é *a priori* ou é uma *preconcepção*. Dessa forma, se ela não for pensada, ou seja, posta de modo compreensível, será uma intuição cega ou movimento cego como se apresenta no diagnóstico de Bion (1961/1975)<sup>26</sup> citado no começo do texto – a saber, elegermos o indivíduo mais louco do grupo, o caos nas relações grupais (sociais e etc.). Contudo, o modo empírico como essa suposição se realiza e se manifesta, de modo caótico e insano, requer que demos mais um passo.

Nesse novo passo é importante termos claro que o psicanalista realiza uma substituição: sai Kant e em seu lugar adentra Melaine Klein. No sentido de que o psicanalista não segue a teoria representacional kantiana, ele não adere a esse conceito, isto é, não faz parte de seu arcabouço teórico o conceito de representação – ou não, pelo menos, do modo como o filósofo criticista o utiliza. No texto de base utilizado aqui, Bion (1961/1975)<sup>27</sup> prefere utilizar, em vez de representação, o termo *protomental* como

<sup>25</sup> FREUD, Sigmund. “Psicologia das massas e a análise do Eu”. In: *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade, religião*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 1921/2020.

<sup>26</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>27</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.



sinonímia ao conceito preconceção – apesar de ambos terem como sentido a ideia de *a priori*. Essa reserva ao conceito de representação se dá pelo motivo, e aqui adentra Klein (1952/1991)<sup>28</sup>, de não ser possível para a Psicanálise existirem representações *a priori* tal como não há objetos *a priori*; ou seja, o psicanalista não visa ferir a teoria pulsional freudiana<sup>29</sup>, que pressupõe que a pulsão não possui objetos pré-determinados. Logo, Klein (1952/1991)<sup>30</sup> entra porque ela propõe algo que Bion<sup>31</sup> absorve: o termo expectativas pulsionais ou de satisfação. Para a psicanalista, espontaneamente nossas pulsões ou nossos impulsos visam encontrar não um objeto específico (ou representação), mas uma satisfação específica. Em mãos dessa proposta, Bion (1961/1975)<sup>32</sup> concebe duas expectativas *a priori* (protomental ou preconceção) de encontrar o Seio e o Complexo de Édipo – em vez, por exemplo, de ser o tempo ou o espaço da Estética Transcendental kantiana, nossa sensibilidade teria *a priori* a expectativa, e não a representação, de se satisfazer com o Seio e o Complexo de Édipo. Nesses termos, indicar o que seria expectativa significa que não se espera encontrar um objeto específico que lhe nos dê, mas a expectativa de algo ou de se receber algo. No caso da expectativa Seio, seria especificamente a Bion (1961/1975)<sup>33</sup> o modo como Klein (1952/1991)<sup>34</sup> define o Seio Bom, ela diz que “o seio bom tende a transformar-se no seio ‘ideal’ que deveria saciar o desejo voraz por gratificação ilimitada, imediata e permanente. Surgem assim sentimentos ligados a um seio inexaurível e perfeito, sempre disponível, sempre gratificador” (p. 89). Então, enquanto preconceção Seio, o que temos é a expectativa espontânea pelos indivíduos de encontrar uma satisfação ilimitada, imediata e permanente não importa no quê – pois não existe “no quê” *a priori*. Essa expectativa, compreende Klein

---

Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>28</sup> KLEIN, Melanie. “Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê”. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1952/1991.

<sup>29</sup> Por exemplo FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*: edição bilíngue. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. São Paulo: Autêntica, 1915/2013.

<sup>30</sup> KLEIN, Melanie. “Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê”. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1952/1991.

<sup>31</sup> Por exemplo, BION, Wilfred Ruprecht. “Theory of Thinking”. In: *Second Thoughts*. London: H. Karnac, 1957/1993.

<sup>32</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>33</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>34</sup> KLEIN, Melanie. “Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê”. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1952/1991.



(1952/1991)<sup>35</sup>, é da estrutura da posição esquizoparanóide, mas para Bion (1961/1975)<sup>36</sup> é o núcleo do pressuposto básico ou da suposição básica dependência.

Dessa forma, no pressuposto básico ou na suposição básica dependência, o movimento espontâneo dos indivíduos no grupo, e do grupo em todas as suas possíveis modalidades (sociedade, cultura, religião, política etc.), é de encontrar algo que forneça ou prometa a realização dessas expectativas. É nessa busca de realizar essas expectativas, não importa no quê, que se dá a eleição desse “messias” – ou, como se apresenta no diagnóstico de que parte este trabalho, a escolha como líder de seu membro mais doente e a rejeição de qualquer fato que vá de encontro à crença na divindade do líder (do que dependem). A escolha ou a eleição desse “messias” se dá, portanto, sobre e na esperança de encontrar nele a realização dessas expectativas, ou seja, de encontrar algo no objeto e não o objeto em si. Logo, a preconcepção Seio e o pressuposto básico dependência possuem uma relação íntima a Bion (1961/1975)<sup>37</sup> ancorados na idealização. Entretanto, dentro da teoria da formação de símbolos de Klein (1930/1996)<sup>38</sup> encontra-se inerente a produção do símbolo, o processo de luto e desilusão.

Os símbolos, para Klein (1930/1996)<sup>39</sup>, são o resultado desses processos – a autora também compreende a sublimação como sinonímia ao processo da formação de símbolos, distinto da visão freudiana de dessexualização. Desse modo, quanto mais caótico o funcionamento do grupo e suas modalidades, quanto mais esse grupo e suas modalidades vão deparando-se com as suas necessidades não sendo supridas, mais ocorrerá a idealização e entrada em cena da preconcepção Seio e a busca de realização da suposição básica dependência. Portanto, quanto maior a necessidade e a incapacidade, devido à intolerância à frustração, de realizarmos os processos de luto e desilusão para formação de símbolos, mais ativa ou em cena estará essa suposição básica dependência e a

---

<sup>35</sup> KLEIN, Melanie. “Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê”. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1952/1991.

<sup>36</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>37</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.

<sup>38</sup> KLEIN, Melanie. “A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego”. In: *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos* (1921-1945). Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996.

<sup>39</sup> KLEIN, Melanie. “A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego”. In: *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos* (1921-1945). Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996.



preconcepção Seio. Quanto mais ativos ou em cena esses elementos, mais louco e insano será o líder escolhido ou eleito – devido à idealização. E, se esse líder prega e pratica o caos, maior será a participação ou entrada em cena dessa suposição básica, e maior será estruturação vincular por ela.

Desse modo, a título de consideração final, vislumbramos mais uma das faces destrutivas da pulsão de morte que vivemos na pandemia. Leituras grupais nos permitiram perceber vínculos importantes e o modo como determinadas lideranças chegam ao poder devido à conexão que estabelecem com os indivíduos – ou seus eleitores. Bion (1961/1975)<sup>40</sup> nos instrumentalizou a essa leitura com suas experiências grupais. Logo, percebemos que o conceito de suposições básicas propostas pelo psicanalista, em específico a de dependência, evidencia como essas conexões se estabelecem e o modo como lideranças surgem a partir dela. O modo como intencionalmente indivíduos (ou agentes políticos) desestruturam as relações entre os membros de um grupo (ou comunidade) e a carência (material e emocional) que esses membros vivem, devido ao caos causado pela desestruturação grupal, são as bases para a ascensão desses líderes. O fim ao que se chega é que quanto maior o grau de dependência desses membros, maior a loucura ou a insanidade de seu líder, devido à resistência às desilusões, perdas e lutos inerentes à percepção realística desses elementos.

## Referências

- AFFONSO, Claudinei; PERON, Paula; CARVALHO, Regina Célia Cavalcanti. *Sujeitos da psicanálise: Freud, Ferenczi, Klein, Lacan e Bion: diálogos teóricos e clínicos*. São Paulo: Escuta, 2018.
- BION, Wilfred Ruprecht. “Theory of Thinking”. In: *Second Thoughts*. London: H. Karnac, 1957/1993.
- BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.
- BION, Wilfred Ruprecht. *Learning From Experience*. London: H. Karnac, 1962/1989.
- BION, Wilfred Ruprecht. *Elementos de psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1963/2004.
- DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina. *Immanuel Kant: conceitos fundamentais*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2020.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio; GERBER, Ignácio. *Por que Bion?* 1. ed. São Paulo: Zagadoni, 2018.

<sup>40</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *Experiência com grupos: os fundamentos da psicoterapia de grupo*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1961/1975.



- FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*: edição bilíngue. tradução de Pedro Heliodoro Tavares. São Paulo: Autêntica, 1915/2013.
- FREUD, Sigmund. “Psicologia das massas e a análise do Eu”. In: *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade, religião*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 1921/2020.
- GUYER, Paul. *Kant*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2021.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1787/2015.
- KLEIN, Melanie. “A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego”. In: *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)*. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996.
- KLEIN, Melanie. “Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê”. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1952/1991.
- LÉVY, François. *A psicanálise com Wilfred R. Bion*. São Paulo: Blucher; 2021.
- SANDLER, Paulo César. *A Linguagem de Bion: Um dicionário enciclopédico de conceitos*. São Paulo: Blucher, 2021.
- SEVERO, Daniel Cardozo. “Pulsão de morte e resistência, onde o orgulho se transforma em arrogância”. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 22, n. 2, dez. 2020, p. 147-153.
- ZIMERMANN, David E. *Bion da teoria à prática: uma leitura didática*. Porto Alegre: Artmed, 2011.



**A FALA E A ESCUTA ENTRE QUATRO PAREDES:  
NA CLÍNICA, AS PAREDE FALAM**

*Speech and listening inside four walls: in the clinic, the walls speak*

Igor Carvalho<sup>1</sup>

**RESUMO**

Encontramos linguagens e códigos de todos os tipos e em todas as esferas na natureza. No entanto, quando chegamos no homem vemos esses códigos aplicados não como algo mecânico, como é notado na natureza, mas como articulações para o social. A partir disso, é apresentado à psicanálise, que tem como sua coluna vertebral a escuta que é voltada para a natureza discursiva do homem. Iremos explorar neste artigo qual seria a escuta servida para o discurso na clínica, pois não é colocado uma regra no discurso do analisando, este é livre para dizer o que quer dizer e como ele entender, sendo que tal liberdade é evitada nas relações sociais, pois ele (o analisando) não a exerce por ter consciência das leis sociais que são, desde sua infância, aglutinadas a ele, as quais, seu cumprimento é cobrado. Para se ter esse ouvir a psicanálise trabalha para tornar os ouvidos do analista um órgão apropriadamente de escuta e compreensão, pois a fala do analista vem dessa escuta do discurso que não é seu durante aquele tempo, mas que vem a ser depois de completo para ser matéria de análise.

**Palavras-chaves:** discurso, analisando, analista, escuta, psicanálise.

**ABSTRACT**

We find languages and codes of all kinds and spheres in nature. However, when we get to man, we see these codes applied not as something mechanical, as seen in nature, but as articulations for the social. From this, it is introduced to psychoanalysis, which has as its backbone listening focused on man's discursive nature. This article will explore what kind of listening would be used for speech in the clinic. Since there are no rules in the address of the analysand, he is free to say what he wants to say and how he understands it, and such freedom is avoided in social relations. After all, he (the analysand) does not exercise it because he is aware of the social laws that are, since his childhood, bound to him, which, his fulfillment, is demanded. Psychoanalysis makes the analyst's ears an appropriate listening and understanding organ since the analyst's speech comes from this listening to the address that is not his during that time, but that comes into being after being completed to be a matter of analysis.

**Keywords:** speech, analyzing, analyst, listening, psychoanalysis.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela UFPI e integrante do PET Filosofia UFPI. E-mail: igorenem2000@gmail.com





## **Introdução**

O que poderia ser dito sobre e para o homem que o daria a consciência que aquele adjetivo colocado sobre ele o oferecesse um reconhecimento, que sem ele não poderia ser o que é, se não um ser de arcabouço discursivo. Na história do ser humano são encontradas relações singulares entre os indivíduos, marcadas em decorrência de seu tempo e ambiente. Cada discurso faz a ligação entre os indivíduos oferecendo também o que cada relação é. Mas como isso, o homem, se daria em um ambiente de caráter tão próprio e que se move em relação com eventos que a ele não é conhecido conscientemente em uma cronologia de sua vida, que é o caso da clínica psicanalítica?

Ao comparar o discurso do cotidiano com o discurso feito na análise é notório as diferenças de cada um, porém o que torna os discursos distintos não está ligado com o discurso em si, mas com a escuta. Cada ambiente tem sua forma, suas exigências, membros e seus códigos próprios, que exigem uma escuta apropriada à ser colocada em cada uma das situações dada a cada ambiente. Logo, um mesmo discurso pode ser ouvido de formas diferentes. A escuta dá ao discurso uma forma, pois falamos intencionando a compreensão do ouvinte. A psicanálise se dá a escutar os discursos do homem. Porém, a escuta na análise é especial, pois ela cumpre primorosamente a função da escuta, que é dar primazia ao sentido primeiro do discurso, que é ser ouvido. Não é um ouvir por ouvir, mas um ouvir para compreender, pois não há pré-julgamento, não há pré-existência, não se julga saber o que ele (analisando) pensa e sente. Esses ouvidos abertos colaboram para a compreensão do analista, que depois coloca-se a falar, partindo do discurso do outro, para o remetente ouvir e então também compreender o seu próprio discurso.

### **1. O homem de carne e linguagem**

O ser humano é fundamentalmente linguístico, dada a linguagem na estruturação do discurso. A linguagem que se modela desde a pré-história, tendo serventia para nos levar ao outro, perfaz-se reconhecer como sendo um instrumento que no prosseguir do desenvolvimento histórico-social foi sendo e continuará sendo analisada por aqueles que se valem dela. Trabalhando-se constantemente sobre ela, tanto para compreendê-la como intencionando alcançar a ambição do homem em tocar o Real, além de alcançar uma compreensão das relações entre os indivíduos e suas implicações.



Essa comunicação serve como ponte de ligação para a relação entre os indivíduos, sendo interessante colocar o entendimento do filósofo francês Michel Onfray no que se refere à definição da relação entre esses seres falantes. Onfray em seu livro *A Potência De Existir* tem a relação como um contrato escrito por meio de sinais e outras formas de linguagem que partem de uma preocupação com o outro, com o qual divide-se uma situação e que conjuntamente procuram melhorá-la, tomando sua posição como um animal político. Mas por fim é o discurso, discurso que o psicanalista Jacques Lacan, na conferência em Louvain em 1972, definiu como aquilo que cumpre sua função de elo social. Esse contrato interminável, por razão das mudanças, pelas contingências, sempre se reescreve enquanto existir uma situação compartilhada por aqueles que tentam melhorar o que compartilham e que mantêm relações.

Isso mostra a necessidade, além do discurso que leva aquele que o pronuncia enquanto divide uma situação com outro, de se colocar a ouvir e falar em um conjunto, prestando atenção ao outro, ouvindo-o legitimamente para capturar o discurso em sua malha de significados. Imaginem a singularidade extraordinária do contrato do analista com o analisando.

Na história desse animal falante ocorreram regulares ações, algumas mais explícitas, outras mais veladas, que ansiavam manobrar o discurso do sujeito, empecilhos que objetivavam barrar essa condição de falante, de linguagem plasmável, maleável, tendo a qualidade de poder ser ajustada, pois sua externalização é variada, partindo dos membros de cada ambiente que ele venha a ocupar. Como podemos notar em resistências através da história, vistas em regimes autoritários, onde um grupo de homens tenta silenciar outros. Esse ato também não deixa de ser uma forma de linguagem, uma linguagem imposta pelas paixões do tirano como Sócrates apresenta no livro *A República* de Platão ao listar os tipos de governo, expõe o governo do tirano como tendo central o próprio tirano, que é dominado por suas paixões.

### **1.1. As sofisticadas técnicas de felicidade do homem**

Na sua precariedade o homem busca sanar as faltas que surgem pela impossibilidade de consagrar o ato que deseja, restando cobrar do outro o que nele falta. Esse preenchimento da ausência que move o homem a buscar o outro é o que caracteriza a profissão cumprida por esse, sendo que cada uma das profissões têm uma técnica que é



necessária para se chegar ao objeto que falta ao homem. Aqueles que não estando em um grupo que dominam uma técnica que alcança o que é ausente no homem procuram aqueles que são e detêm o método por ser instrumentalizada como um meio, que elimina a falta, para se chegar ao prazer. Aí está a mecânica do mundo, buscar técnicas para descolar o homem naturalmente precário pela falta que o impede de concretizar uma ação ou um estado.

Nesse discurso primeiro, de buscar o que lhe é ausente, o analisando se move para o analista como se este, por deter a técnica, possuísse o sim ou não do seu bem-estar. Sendo isso hoje muito marcante pelo marketing que, com apelos afetivos, apresenta produtos como tendo o que falta ao sujeito, pois os produtos além de suprirem uma necessidade, também tem que dar um significado ao sujeito, algo avesso aos conteúdos dos filósofos das escolas helenistas.

O método psicanalítico tem uma semelhança com essas escolas, assim como também suas diferenças. Essas escolas sugerem certos projetos para se alcançar a *ataraxia*, assim toda ação do homem visaria esse *telos*. A psicanálise também busca um equilíbrio, porém para dar ao homem as ferramentas necessárias para viver com as condições que são inerentes a ele. No entanto, a psicanálise não oferece um código de ações, tão pouco o sugere para a vivência do sujeito enquanto agente e reagente no mundo, mas ela apresenta a oportunidade de se falar livremente o que quiser durante a análise.

O psicanalista Coutinho Jorge em seu livro *Fundamentos da Psicanálise* expõe uma afirmação feita por Lacan de que esse mundo que cerca o homem é constituído de linguagem. E para essa linguagem temos um ouvinte. Na psicanálise o ouvinte detém certas características, necessárias à prática deste ofício, desse processo que se utiliza o discurso é necessária a escuta. Digo, a escuta do analista para com o analisando, uma escuta que fica em um conceito prático de grande importância, a atenção flutuante que dá consistência ao escutar, as anotações, perguntas para entender aquilo que foi visto, entender o modo que foi encontrado para falar sobre, seja por via oral ou visual, pois o homem, necessitado de realizar a comunicação, ao não conseguir realizá-la pelo discurso, o corpo toma a voz para falar através de sintomas, que acabam sendo uma via para dizer, uma forma de comunicação encontrada pelo inconsciente do homem, deslocada daquilo



que ele inicialmente queria dizer, colocando para fora o que pede para ser dito e que quando não é evacuado pela fala, é evacuado pelo corpo. Afinal, o homem necessita da comunicação, seja de forma verbal ou através de representações artísticas, como é notório no livro *A Paciente Silenciosa*, de Alex Michaelides, na qual após um trauma a personagem apresenta a mudez, encontrando na arte uma forma de dizer algo que pela fala não se faz possível dizer.

## 2. Os discursos em seus hábitos

No mesmo livro de Platão, que foi citado anteriormente, Sócrates menciona no livro I as necessidades que caem sobre o homem em decorrência da sua precariedade, como ele utiliza disso para a fabricação de soluções que suprirão as necessidades dadas pela falta como foi colocado, e como essas soluções exercem suas funções sobre aquilo que cabe a partir de sua técnica. A necessidade do homem em se comunicar, em se inscrever no outro, funda logicamente a necessidade da escuta. O discurso é uma solução, um instrumento fabricado, que para exercer sua função começou a disputar espaço do ouvir atento aos ruídos dos predadores no período pré-histórico com o levar ao outro aquilo que possui e querer dizer fazendo uso de gestos intensos acompanhando o discurso, algo que herdamos.

As paisagens sofrem alterações pelos elementos naturais, ou de forma drástica ou de forma gradual. Tempestades, terremotos, tsunamis entre outras catástrofes que tem uma ação de mudança no ambiente de forma muito violenta. Enquanto outras são mais graduais, como a ação dos ventos sobre os relevos ou estalactites formadas no teto de cavernas ou grutas. Temos também outra força da natureza que se autogerencia, esta força é o homem que age sobre a natureza, antrópica, provocando mudanças drásticas ou graduais ao meio ambiente. Podemos muito bem fazer uso desse conhecimento geográfico para falar sobre as mudanças ocorridas na linguagem.

A linguagem ao longo da história sofreu alterações de formas diferentes e em lugares diferentes acumulando conseqüentemente variações. Algumas dessas mudanças são graduais e lentas como as que ocorrem de um século para o outro, há também as mudanças rápidas que são muitas vezes ocasionadas por um governo que impõe sua língua sobre o povo conquistado, que também de forma gradual podem se misturar dando origem a uma nova linguagem, ou o movimento para comunicação de uma povo para com



o outro como é o exemplo das línguas crioulas que se dá pela interação entre duas ou mais populações como foi a colonização no Brasil, sendo assim fenômenos sociolinguísticos. E por fim as mudanças na linguagem feitas pelo homem, mas como? A atualidade é um ótimo exemplo, a técnica que modifica o nosso meio dá novas características a linguagem, desde palavras estrangeiras que usamos no nosso cotidiano que nem mesmo notamos sua origem, além disso temos as gírias, as descobertas de novos conhecimentos e crenças que se aglutinam na cultura que é, assim como a linguagem, atualizada. Assim a linguagem sofre alterações no progredir do tempo com as ações do homem.

A psicanálise (o psicanalista) é necessitada do discurso do animal linguístico (o analisando) que no decorrer do percurso histórico-social plasma a linguagem e o discurso, que mesmo com suas reformas não abarca por completo o que está no sujeito, no inconsciente, e no Real, mas apenas roça neles.

### **2.1. O discurso ambiental**

O discurso do cotidiano, da linguagem natural, é um discurso de sugestões salivadas de pulsões, fantasias e transferências. Os ouvintes do cotidiano desses discursos estão para a escuta como aquele que fala está para o cotidiano, pois o ambiente dá suporte à linguagem no nosso discurso, a forma com que falamos. Os ouvintes do cotidiano estão descompromissados, por consequência do ambiente e pelo estado do ambiente em que se encontram, inserindo neles certos comportamentos, a ouvir esses discursos e identificar o duplo discurso, que é o discurso do inconsciente fantasiado no discurso consciente. Essa identificação não é cometida pela ausência da técnica que ocorre durante a escuta na análise. Sendo preciso na técnica do psicanalista a atenção flutuante que Lacan deixa claro em um trecho de seu livro, que será comentado mais adiante, em que mostra a contenção das ações naturais, dos prejulgamentos, dos preconceitos durante a fala do analisando.

A castração é um colocar limites, é uma consequência aos analistas que se dão ao papel e isso é cobrado durante a análise pela sua natureza. Assim como o analisando ao se colocar na clínica também se presta a um papel, que é de ser analisado pelo discurso livre. Tais papéis, sendo cumpridos, tornam o encontro dos dois algo próprio, um contrato, como diz Onfray, peculiar, pois não é um encontro de amigos que se esbarram por acaso na rua, ou que combinaram um encontro em um restaurante e nem mesmo em um



ambiente de caráter intelectual como uma universidade, ou um museu, porque nem uma das partes desse encontro estarão comprometidas ao método psicanalítico, desse modo é claro que o ambiente dá forma ao discurso, pois estando em um ambiente há um limite, a forma da área é dada pelo seu limite. Assim como um recipiente dá forma a água.

É o encontro na clínica, com seus motivos e com as respostas a esses motivos, que monta tal ambiente legitimamente singular, tendo pontos que dão esse caráter próprio, diferente do que é oferecido comumente. O analista é desprendido de se ocupar com o dilema de Maquiavel: é melhor ser temido do que amado? Ao procurar responder de modo que agrade. Com isso não significa que ele, o analista, vai ser um canalha, ele está na clínica em um ambiente de que não tem a finalidade de corresponder à expectativa daquele que procura ouvir o que quer ouvir. Nem para motivar, cobrar ou criticar qualquer ação do analisando, como este já recebe fora da clínica, como do tipo: você consegue, continue tentando, não desista, tente mais uma vez, ou faça isso, não faça aquilo, ou você não deveria ter feito isso.

Algo em comum nessas frases motivacionais, imperativas ou em tais críticas é que o resultado somente diz respeito à pessoa, como se ela estivesse sozinha no ato e na reação desse ato, depende somente dela, da consequência ser exclusiva. Na análise o analista dá ao seu analisando uma motivação diferente as que são dadas no cotidiano, essa motivação é construída na presença do próprio analista, de seu acompanhamento e na análise do discurso, porque ali é uma relação de amor, para que um possa se mover o outro precisa entregar algo que só ele tem e pelo papel que ele ocupa.

As compreensões dos discursos que são ouvidos no cotidiano, ou seja, em um ambiente que não tem um compromisso que se tem em uma análise, são afetadas pelo ouvir marcado por afetos que modificam o discurso em certos aspectos. Além de que é cometido uma série de comentários do resultado da compreensão desse ouvir do cotidiano, sendo esses comentários cometidos várias vezes, pois aquilo que é falado no discurso é comentado e o comentário recebe um comentário e assim progressivamente até que conteúdo que estava no discurso primeiro fique enterrado na conversação. É como o processo de uma bola de neve. Joga-se a bola de neve montanha abaixo, enquanto essa bola de neve rolar abaixo a neve que tocar em sua superfície irá se agarrar a ela até que o que iniciou o processo esteja coberto e seja pouco em comparação aquilo que está sobre ele.





Um outro ponto importante, que é reservado ao analista, é um ponto da psicanálise que o neurologista em Freud ressoou nas necessidades do processo da análise. Assim como em um processo que trata do sistema nervoso que exige cuidado, delicadeza, firmeza e paciência, também é exigido na análise, pois tais virtudes, que cabem a um neurologista ao estar exercendo sua profissão, também são cabíveis a um psicanalista durante o trabalho de análise.

Na análise não pode se ter o cotidiano como método para análise, pois na clínica o analisando não está fazendo uso do discurso e da linguagem como se faz fora dela. Não se pode fazer uso de uma linguagem natural, indicando para onde seu analisando deve ir ou não e indicar a validade do agir. Mas o analista se detém fora do cotidiano, das sugestões, do amontoado de crenças justificadas para acompanhar o analisando e apresentar-lhe caminhos que ele sozinho não vê, apontando questões no seu discurso e que serviram de caminho. Perceber o que não está debaixo do sol, da luz, da consciência, fazendo a utilização de toda teoria psicanalítica para peneirar o discurso e assim os caminhos onde o analista vai cumprir seu papel sobre o analisando a partir da contribuição deste e escrevendo e reescrevendo o contrato dessa relação tão atípica.

### **3. Do que são feitas as paredes da clínica?**

O manto de *Nix*, deusa grega representante da noite, que simboliza o céu noturno e estrelado, está na clínica. Não é uma cortina que está lá, pois o analista não quer o espetáculo, o ensaiado várias vezes para dar ao público, ele quer os bastidores, a arquitetura do palco que não é visto pela plateia, os conflitos, os erros de ensaio. Aqui coloco a vida como tendo o aspecto de ensaio, que é ensaiado durante o espetáculo e que os atores têm parcialmente o roteiro, dramas particulares que ao público é desconhecido, ou não é notado mesmo tendo sido testemunhado. Por isso o manto, que serve ao analista para que possa fazer a contemplação da estrutura do presente, mas não nota com sua organização subjetiva de cada espetáculo. Isso afirma que, o manto aqui sugerido não serve ao analisando, mas ao analista. O sol (consciência) nos faz enxergar, mas também esconde, ele ofusca a visão e ao iluminar algo faz sombra sobre outra coisa, além de esconder as estrelas, os astros que só com a noite se pode enxergar. É por isso que tal manto está na clínica, para mostrar aquilo que a consciência não permite ver, algo que é



impedido de enxergar pelo ofuscar de nossos olhos ou sombrear algo que é cometido pelo sol (consciência).

Vejamos isso no discurso, no discurso falamos aquilo que a consciência ilumina, até por intenção de abstração, além dos fatos. Notamos algo e nos damos a esquecer. A atenção do analista não será retirada, mas com o manto aquilo que é escondido pela consciência devem ser notadas. Assim, o discurso que vem do analisando é um discurso de iluminação que ele nota, se é o certo ou errado. Desse modo, vem a atenção flutuante, onde o analista ao analisar sem os seus preconceitos, pode ver o que a luz esconde, no discurso do analisando, que tem como sendo verdade aquilo que ele iluminou, uma crença que ele considera verdadeira e tem justificativas para ela.

Esse discurso, que é o discurso do analisando que fala sua verdade que, pela película da fantasia, enxerga e que ele considera como sendo a verdade, não “A verdade” de todos para todos, mas a verdade desse que discursa e que é a verdade que importa para a análise, pois é a estrutura e a verdade do discurso que vai ser a matéria do analisando para o analista. A verdade que importa é a verdade particular, que ao colocar para fora ele ganha uma forma a partir dos limites do que vamos iluminando e dando o discurso, aqui se coloca o que disse Aristóteles: A verdade é dizer daquilo que é, que é; e daquilo que não é, que não é. O analista mesmo sabendo que aquilo que é, é, ser dito como não sendo, ele não deve descartar por não ser verdade. Pois não se procura A verdade, mas a verdade daquele que considera verdade e porque ela considera como sendo verdadeiro. Sendo que há impossibilidade de dizer tudo, essa castração na linguagem, o limite, é o que toca o Real como mostra Lacan. Temos com isso no discurso na análise a incoerência com o que é e também a impossibilidade de dizer as coisas que são.

Nesse discurso das crenças verdadeiras para o analisando e onde ele não conseguir trabalhar uma justificação, pois é isso que leva o sujeito a se tornar analisando, para encontrar não A verdade, mas o porquê que é dada por uma justificativa a uma crença, a falta de uma justificativa e que no final da análise nos damos a compreender que somos castrados.

### **3.1. O mito da caverna na clínica freudiana**

O analista se faz de estrutura para realização do eco a partir do movimento primeiro do analisando que é o discurso. Esse movimento é feito para que o analisando



possa ouvir e entender, pela voz do outro, aquilo que ressoou pela sua fala. Essa compreensão coloca certas partes do discurso que são tratadas como um erro, algo sem sentido, algo clandestino e que notamos só quando externalizado, como as piadas, os atos falhos, o dito não querido. Tais pontos são levados a sério pelo analista que faz o analisando escutar e considerá-lo como algo a ser tratado de forma séria.

O jornalismo mostra que tem a ensinar aos ouvidos dos psicanalistas. O conteúdo do discurso informativo dito pelos jornalistas tem atuação no seu tom de voz, é presente no meio jornalístico à oscilação no tom de voz de acordo com conteúdo da informação, isso propositalmente para apresentar o conteúdo da informação apropriadamente como exige a profissão. Essa oscilação na voz deve ser da atenção do analista em uma análise, pois apresenta uma dissonância vocal, que é a falta de coerência entre o conteúdo transmitido no discurso e o tom de voz no mesmo, essa falta de coerência que se encontra também na dissonância cognitiva, que é ação não corresponde ao enunciado dessa ação. Essa dissonância vocal é cometida pelo indivíduo, não proporcionalmente, como faz o jornalista de acordo com o grau de sentimento que ele quer transmitir sobre o conteúdo. Na clínica o analista deve ser atento a essa avaliação na voz, pois a matéria do inconsciente pode se mostrar com uma ação vocal. Para o processo de análise a escuta do discurso do analisado tem uma carga informativa que tende a passar clandestino pelo próprio analisando, tal não deve ser permitido pelo analista, pois terá perdido uma mensagem do inconsciente, por isso o analista deve “amolar” seus ouvidos e sua visão a partir das teorias e experiências clínicas dele e de outros analistas.

Nas várias informações que formam o discurso, o analista também deve tomar cautelas quanto às informações que o possam trair, seduzir ou despertar nele algum afeto ou desafeto que o faça perder o ponto que lhe cabe na sessão. Por isso a vigilância do analista para a atenção flutuante. Assim, o terapeuta deve ser um objeto de observação durante a análise, para que seja preservado a distância entre ele e o analisando, para que cada um cumpra o seu papel. Nos vários pontos apresentados no discurso o analista não deve tomar partido, por mais que tenha havido na análise algum tipo de afeto que ocasionou uma ligação do analista com o analisando.

Tal ponto cardinal da psicanálise, que Jacques Lacan no *Seminário 19... ou pior* traz como resultado de uma analogia ao ato de Ulisses em se amarrar ao mastro para não



naufragar pelo canto das sereias: “Sem dúvida é por essa razão que o analista, como fez Ulisses em tal conjectura, fica preso a um mastro. Naturalmente, para que dure esse canto das sereias, enquanto o analista permanece enfeitiçado, isto é, ouvindo tudo da maneira errada. ” É interessante notar que ele (Ulisses/analista) não tampa os ouvidos ignorando o discurso, ele se prende, mas é livre, pelo fato de ouvir, porém não deixa a fala se torna um eco para si, ou seja, ele não se prende a um ponto do discurso por uma identificação, ele deixa ser atingido pelo discurso e continua.

Não estando na preocupação do analista ancorar somente em uma região do discurso do sujeito enquanto escuta, ou em se jogar ao mar para procurar o canto (conteúdo) da sereia (do discurso do sujeito), um pedaço do discurso que o seduziu e que o fez se desmembrar do que ele se tinha antes, que era o todo do discurso. Mas, ele analisa esse discurso sem prender uma fração ou fazer ela se desgarrar do resto do discurso, mas em uma análise os pedaços são analisados para depois serem unidos novamente e retornarem a ser um todo novamente. Depois dessa análise ele devolve ao analisando o discurso para que escute afinal o conteúdo que estava em seu discurso que não foi percebido e refletido.

Ora, se o homem é um ser emotivo, que tipo de cordas devem segurar o psicanalista? Deve ser claro que não deve haver uma parede, parede de completa indiferença, nem tão pouco um espelho que o analisando possa se reconhecer. Nem o todo indiferente, nem o nada indiferente. Digamos um Véu entre o analista e o analisando que seria para perceber o outro, mas com resguardado da identificação plena, mas também que se possa notar o outro. Um Véu que mostre a forma do que está do outro lado, mas não as qualidades que é ingrediente para a identificação.

Mas quais seriam esses papéis que indicariam uma análise e como a fala caberia a cada um? Esse papel é um papel conquistado pelo analista por antes se ocupar em ser analisando. Aqui se coloca a importância indiscutível de um dos elementos do tripé da psicanálise que “prepara” aquele que ocupará o lugar de analista. A análise individual ensina ao estudante de psicanálise, não teorias, nem métodos, mas as consequências de uma análise.

Ela traz o ensino prático no qual o analista escuta a fala do analisando e o analisando possa escutar pontos de sua fala pela boca do analista e nesse processo o analista não tem que ser intangível aos sentimentos do analisando, mas seus sentimentos



devem ser postos sob controle pela consciência do papel que ele exerce e para que possa exercê-lo sobre o analisando. Para isso não deve haver sugestão por parte do analista, o desejo de analista traz um conceito que deita fora uma terapia de sugestão, mas sustenta a diferença de analista e analisado, a diferença deve não ser uma parede, mas um véu que deixa alcançar o analista, porém sem que dê a diferença de espaço que ocupam. Tais cuidados são de necessidade para que o analista não conduza pela via da sugestão, opiniões, *doxa* – que não está ali para ser agradado, protegido – não há que manda e outro obedece.

Liberdade é o que em suma deve ter o analisando, a tensão do superego deve ser afrouxada para que durante a análise os conteúdos do inconsciente, ao passar de acordo com as frestas contidas na fronteira do recalque, sejam dadas ao conhecimento do analista, quando ao passar para linguagem, seja qual for ela, ele, o inconsciente, está na clínica, no corpo, nos relatos, nas queixas, nos elogios... se apresentando ao passar pelas frestas, se desvencilhando, fugindo a pressão do recalque, deslizando pelos móveis da clínica, sendo vista pelo o analista de soslaio, como vultos. Assim, é o inconsciente.

### **3.2. O discurso das paredes**

O movimento do homem socrático resulta em sair da caverna onde residem as sombras dos objetos, das coisas que até então conhecia, para a luz da verdade que mostra as coisas que por ela são iluminadas. Depois de testemunhar a verdade, este homem tende a voltar para sua caverna, como descrita por Sócrates no livro *A República*. Ao chegar lá esse homem que alega ter conhecido A Verdade desmente as verdades dos seus antigos colegas que viam apenas a projeção das coisas no fundo da caverna. Quando pegamos esse mito clássico filosófico é de nossa consciência que ao deitá-lo em outro campo deve haver observações para que a analogia seja compreensível e cumpra seu papel explicativo.

Não é alcançado pelo homem esse mundo fora que retenha para si toda a verdade, como é dito pelo filósofo, que tenha o Real. A caverna é o que há dentro e fora, a caverna que nos é colocada como o limitando nossa forma de representação. “Lacanianamente” o Real é tocado pelo limite da linguagem, a fantasia está na entrada dessa caverna como o fogo que projeta o Real do sujeito ao fundo. E é nessa condição que o analista trabalha, não vai ao analisando buscando uma verdade única e objetiva, alheio àquilo que está na



clínica pelo relato do analisando. O analista está na caverna do analisando, não está afastado com indiferença ou pré-julgamentos, mas está em um processo de adaptação para enxergar as projeções das fantasias daquele que escreve o contrato da relação. Há aí um detalhe importante, que é notório até esse momento que é, a clínica está nas sutilezas.

O analista deve ter incrustada a noção de que essa adaptação é para compreensão do discurso, que envolve a observação, escuta, o questionamento para compreender como, por meio da fantasia, as coisas do mundo vem a ser de conhecimento dele.

Como antes de Kant, os filósofos giravam ao redor de um objeto para conhecer sua essência, a tal realidade, uma verdade absoluta. Depois da Revolução Copernicana Kantiana, o mundo, os fenômenos passam a se mostrar, na circunferência do homem. A psicanálise muito bem cumpre esse movimento Kantiano ao olhar para a verdade subjetiva do outro que é transmitida pelo discurso. Porém, estando no cotidiano, onde predomina o ouvir com intenção afetiva e os discursos acumulativos como já foram expostos, é perdida ou tornada mais pesada, viscosa, mais difícil de manusear por não estar na clínica onde se poderia trabalhar essa verdade própria do sujeito através da técnica psicanalítica, essa técnica que envolve a repetição do eco da caverna por fazer aquele que fala ouvir seu discurso, é executada pelo analista que não cumpre o movimento feito pelos filósofos antecessores da Revolução Copernicana Kantiana em buscar uma verdade única, uma verdade solitária. Um discurso que ecoa na mente do analisando, mas não é legitimamente escutado e que pela voz do analista que desfantasia o discurso nas análises até descobrir e testemunhar o analisando enxergar a sua verdade, não a do mundo, mas também a fantasia que ele vestia para compreender a justificativa da verdade do discurso, o que ele queria dizer, porque era entendido assim ou entender que seu discurso era um sintoma e os conteúdos esfarelados do inconsciente nesse discurso.

## **Conclusão**

Entendemos no decorrer desta apresentação que o homem é um ser linguístico, como os seres que estão na natureza e a própria natureza também tem uma linguagem. Porém, de discurso sofisticado que se modifica não só pelo tempo ou ações, mas pelo simples movimento do sujeito discursivo, de um ambiente para outro ambiente, pois cada um carrega o seu modelo de discurso. Tendo também seu “modelo” de discurso na clínica, esse modelo é o não modelo. Para que a análise se mova é preciso do ato que está





implicado no discurso, a escuta.

É esse dizer o que se quer, o que se precisa dizer, juntamente ao escutar com a atenção flutuante que se dá a estrutura, que faz a relação entre o analisando e o analista. Dado esse dizer e o escutar se forma o dizer do analista. O discurso do analista vem do analisando que entrega pela sua fala conteúdos inconscientes que para ele não são percebidos e se são notados tornam-se alvo de rejeição, o psicanalista organiza o discurso, separa os conteúdos por utilização da análise e diz ao analisando, não como um discurso final, mas como um discurso para continuidade, como descobrir caminhos. E com isso é construída a clínica psicanalítica, com suas teorias e com as condições do homem em falar sobre mundo como ele o enxerga, como ele o escuta. Assim é a psicanálise, trabalha a condição humana por meio da própria condição humana de forma legítima, o escutar para escutar e desse modo analisar o discurso pelas teorias da área. No final é o falar e escutar em si mesmo.

## Referências

Casa do Saber. **COMO APRENDER A ESCUTAR O OUTRO? | CHRISTIAN DUNKER.** YouTube, 4 de julho de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zo-jk4kVtE8>. Acesso em: 26 de setembro de 2022.

Egolab. **Clube do Livro Egolab - Análise da Obra a Paciente Silenciosa.** YouTube, 31 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h3f2i2oGQC4>. Acesso em: 21 de abril de 2022.

Egolab. **Webinário Clube do Livro - Conversando sobre Psicossomática.** YouTube, 29 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VhQkDoOtaNQ>. Acesso em: 12 de maio de 2022.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud à Lacan - vol. 1: As bases conceituais.** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 19: ...ou pior.** Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MICHAELIDES, Alex. **A paciente silenciosa.** Rio de Janeiro: Record, 2019.

ONFRAY, Michel. **A potência de existir: manifesto hedonista.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. **A República,** São Paulo: La fonte, 2017.



Psicanálise na Rua. **AULA 03 Psicanálise Clínica Política - A dinâmica da Transferência.** YouTube, 13 de outubro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Tf9njDnxpo4&list=LL&index=163>. Acesso em: 7 de agosto de 2022.



## A ANGÚSTIA NA OBRA LITERÁRIA DE HARUKI MURAKAMIA PARTIR DE UMA LEITURA FILOSÓFICA E PSICANALÍTICA

*Anguish in the literary work of Haruki Murakami from a philosophical and psychoanalytical reading*

Marcos Antonio da S. S. Ferreira<sup>1</sup>

### RESUMO

Essa pesquisa teve como proposta realizar um estudo acerca da angústia na obra do escritor Haruki Murakami (1949-), tendo como ponto de apoio secundário a teoria de Sigmund Freud (1858-1939) da angústia. Visamos, com esse estudo, lançar luz sobre a literatura como modelo de leitura da vida humana, em nosso caso, uma leitura das angústias humanas a partir da literatura. Para isso, iremos abordar o próprio gênero literário em que a obra de Murakami está circunscrita, os principais conceitos que dão suporte a esse caráter angustiante, presentes no texto murakamiano, e a influência de concepções e ideias filosóficas em sua obra. Como por exemplo, a teoria da Vontade de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e a ideia do lugar do pensamento, postulado por Hannah Arendt (1906-1975) no quarto capítulo da obra "A vida do espírito".

**Palavras-Chave:** Literatura japonesa, realismo mágico, literatura e filosofia.

### ABSTRACT

This research aims to examine the works of Haruki Murakami (1949-) and highlight the presence of anxiety (anguish) in them. The study draws on Sigmund Freud's (1858-1939) theories of anxiety as a secondary basis for its conception. Moreover, the use of literary works will be highlighted here as a way to read and interpret our own reality, especially to interpret the anxiety we find in daily life through literature. To this end, this essay will look at the unique literary genre in which the works of Haruki Murakami are situated. The major concepts that serve as the basis for this anxiety in the author's works; the influence of philosophical ideas in his books, particularly Arthur Schopenhauer's concept of the will and Hannah Arendt's ideas about the "place of thought," or "where we are when we think," the fourth chapter of her book *The Life of the Mind*.

**Keywords:** Japanese literature, magical realism, literature and philosophy.

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Coordenador do grupo de estudos de filosofia e psicanálise FILPSI. E-mail: contactme.marcos@gmail.com



## Introdução

Já trago, em minha alma triste, mil lamentos;  
Não vás multiplicar tristeza e sofrimentos  
Somando à minha dor a tua. Sei que tu me amas,  
mas teu amor em minha pena atíça as chamas.  
O amor é fumo aceso em ventos suspirantes;  
Se satisfeito, brilha - um fogo entre os amantes;  
Negado, vira um mar de tormentoso pranto.  
E o que mais é o amor? Discreta insanidade;  
É fel que engasga o peito e é doce amenidade.  
(Shakespeare, 2016, p. 71)

O presente trabalho propõe-se a tratar da angústia a partir de uma leitura freudiana da obra do escritor Haruki Murakami, relacionando a angústia a outros dispositivos literários, filosóficos e psicanalíticos dentro da obra de Murakami. Buscamos construir essa pesquisa tendo em vista a possibilidade de lançar luz sobre a literatura como modelo para lermos e pensarmos nossas próprias realidades. Refletindo as dificuldades e confusões diárias da vida a partir de um viés interdisciplinar. Temos, na obra de Murakami, a possibilidade de ler e interpretar a angústia, suas causas e efeitos - de forma a abarcar processos humanos que ainda causam muitas conturbações.

Objetivamos, com isso, não somente lançar luz sobre a presença da angústia como afeto no decorrer da obra de Haruki Murakami, mas também analisar como essa presença é fundamentada a partir dos diferentes artifícios utilizados por Murakami, os quais muitas vezes podem passar despercebidos aos leitores menos atentos. Outro objetivo, ao qual almejamos, é fazer uma ligação entre a obra de Murakami, filosofia, e psicanálise - tendo como ponto de partida a leitura e interpretação da angústia nessas três áreas distintas do conhecimento. A ideia foi construir um estudo interdisciplinar que não fosse preso pelas limitações de uma área, tendo em mente que o conhecimento deve ser aberto ao desenvolvimento contínuo e avançar as discussões acerca de um determinado tema ou problema.

Esse trabalho é realizado pensando na necessidade que encontramos em apontar formas de se ler nossa realidade objetiva, desmistificando a ideia de que trabalhos literários não podem dar suporte à compreensão do mundo, muito pelo contrário, nós entendemos que como resultado da ação humana, a arte literária abre as portas para um entendimento de sentimentos e ações que são comuns a diferentes indivíduos ao redor do



mundo, cada um com suas próprias subjetividades, mas que compartilham de pontos comuns. Na perspectiva aqui desenvolvida, a angústia é esse ponto em comum.

Tendo em vista a forma como a contemporaneidade lida com problemas que parecem cada vez mais complexos, diante de um cenário político caótico e instável; uma sociedade que muda de crenças de acordo com mentiras e verdades incompletas; onde a angústia faz parte do cotidiano, apontar - na literatura - como essa instabilidade aparece e como os personagens de Murakami respondem a ela, mostra-se como uma ferramenta indispensável atualmente.

Haruki Murakami nasceu em Kyoto, no Japão, no ano de 1949. Período de grandes incertezas, levando-se em consideração a ocupação dos Estados Unidos no Japão. Nesse contexto, percebe-se, nesse período, uma conseqüente e forte influência norte-americana na cultura japonesa. Nesse âmbito, Murakami fora influenciado, desde cedo, pela literatura americana, podendo-se citar a influência que sofrera de autores como Raymond Chandler, F. Scott Fitzgerald, e J.D. Salinger. De acordo com o escritor em análise, por causa da grande presença de marinheiros e estrangeiros em sua cidade natal (Kobe) era possível encontrar facilmente diversos *paperbacks* por um preço baixo. Dessa forma, o autor também aprendeu Inglês, tendo apenas a literatura e a música (sobretudo o jazz, e a música clássica) como companhia, considerando-se um adolescente solitário - o que viria a ser uma grande marca dos seus personagens, em sua maioria homens entre os vinte e trinta anos, com algumas exceções.

De acordo com o mito (e com o próprio Murakami), a ideia inicial para se tornar um escritor lhe ocorreu como uma epifania durante um jogo de baseball, durante a partida entre Yakult Swallows e Hiroshima carps: “Nesse momento pensei subitamente, sem nenhum contexto e sem nenhum fundamento: É, talvez eu também possa escrever romances”. (MURAKAMI, 2017, p. 26) A partir daí, Haruki Murakami deu início a sua jornada como escritor.

Esse momento nos é importante por um motivo muito específico: Murakami, na busca por construir um estilo literário que lhe fosse próprio, iniciou seu primeiro romance escrevendo em inglês - durante as madrugadas, ainda que contando com um vocabulário limitado, para em seguida traduzir o texto de volta para japonês (algo em torno de um capítulo); segundo ele, isso lhe permitiu descobrir como era possível contar uma história



sem se deixar levar por afetações da “alta literatura”, ou melhor, uma história fora dos moldes da literatura japonesa clássica, com a qual ele nunca se sentiu particularmente próximo. Essa economia, esse método de não se abrir toda a história, mantendo elementos “escondidos” ou elementos que transitam sem serem explicitamente notados, em nosso estudo, estará no centro da relação que apontamos entre sua obra, e a angústia.

Em nossa pesquisa, buscamos trabalhar transitando entre diferentes traduções da obra de Murakami, notadamente as traduções para o português e para o inglês. Posto isso, é importante salientar que damos especial atenção às traduções para o inglês, uma vez que elas cuidadosamente aprovadas pelo próprio Murakami (ele mesmo sendo um tradutor), sendo amigo de seus principais tradutores, Phillip Gabriel, Alfred Birnbaum e Jay Rubim. Quanto às versões brasileiras, estamos trabalhando com as edições da editora Alfabeta, com traduções diretas do japonês por Eunice Suenaga, Rita Kohl, Jefferson José Teixeira e Lica Hashimoto. A tradução de “Minha querida Sputnik” (2008), de Ana Luiza Dantas Borges, é a única a ser traduzida da edição em inglês. Nessa tradução, perdeu-se todo o ritmo característico das obras e das demais traduções de Murakami, um dos aspectos mais importantes da obra do autor e um que ele explicitamente aponta como vital para suas histórias, comparando-as com o jazz e seu ritmo libertador que tanto o influenciam.

Quanto à obra de Sigmund Freud, optamos por nos utilizar das edições publicadas pela Companhia das Letras, com tradução de Paulo César de Souza, pois além de excelentes traduções, acompanham diversas notas que auxiliam no esclarecimento de conceitos e escolhas na tradução de certos termos do alemão para o português. Também optamos por trabalhar com a edição da editora Autêntica, intitulada “Arte, literatura e os artistas” (2020). Por ser uma edição temática, ela reúne em seu corpo os principais textos de Sigmund Freud que tem como objeto de estudo a literatura e sua relação com o inconsciente, e com a própria psicanálise. Relação essa que iremos desenvolver no capítulo um, intitulado “A psicanálise, literatura e a filosofia: A influência da psicanálise no realismo mágico”.

Quanto às demais obras utilizadas, destacamos “O mundo como vontade e representação” (2015), de Arthur Schopenhauer, publicado pela editora Unesp; a edição de “A vida do espírito” (2019), de Hannah Arendt, publicado pela Civilização Brasileira. Todos os demais trabalhos a serem citados aqui podem ser encontrados em nossa referência bibliográfica.





Nos capítulos seguintes, iremos discorrer sobre a influência da psicanálise no realismo mágico, tendo-se ênfase no capítulo dois. No terceiro capítulo da pesquisa, iremos tratar dos conceitos de angústia e do *Das Unheimliche* - de Sigmund Freud. Adiante, no quarto capítulo, abordaremos os paralelos entre a literatura e a psicanálise, traçando o surgimento do infamiliar e da angústia dentro da literatura de Murakami. Por fim, no quinto capítulo de nossa pesquisa, abordaremos a influência da filosofia dentro do texto murakamiano, traçando paralelos com a teoria da Vontade de Arthur Schopenhauer, e finalizando com a teoria arendtiana do pensamento, especificamente acerca do lugar do pensamento.

### **A psicanálise, literatura e a filosofia: a influência da psicanálise no realismo mágico.**

Haruki Murakami é conhecido por seu característico uso de elementos mágicos, surreais, dentro de uma narrativa que é, ao mesmo tempo, realista. Essa é uma das principais características que constituem o realismo mágico. Datando desde os anos 20, o realismo mágico conheceu seu ápice nos anos 50, especialmente na literatura produzida na América latina, seu principal expoente sendo o autor Gabriel Garcia Marquez. O termo realismo mágico passa por diversas caracterizações e é dificilmente definido, pois não possui um molde definitivo, que delimite seu aparecimento no campo da literatura.

Nesse âmbito, o realismo mágico é basicamente descrito e entendido como uma confluência de narrativas tanto realistas quanto sobrenaturais, onde os acontecimentos da vida diária são repletos de elementos que não fazem parte da vida concreta, ou seja, que trazem um elemento irreal. Apesar dos dois termos, à primeira vista, parecerem excludentes, o realismo e surrealismo, encontrados no realismo mágico, sustentam-se na própria crença do leitor sobre tais acontecimentos. Ele, antecipadamente, aceita que os elementos surreais são aceitáveis dentro da narrativa da história. Assim, quando uma situação inusitada surge, o personagem não se vê perturbado por ela, pelo contrário, ela aparece como um elemento comum, uma situação corriqueira.

Maggie Ann Bowers, em seu livro “Magic(al) realism” (2004), uma das principais referências nos estudos acerca do surgimento e desenvolvimento do realismo mágico, como modo de ficção, aponta: “Many of the problems of definition arise because of the frequent difficulty of placing texts into narrowly defined genres and categories.” (ANN



BOWERS, 2005, p. 27).<sup>2</sup>

De acordo com Bowers, a obra de Sigmund Freud, nomeadamente “A interpretação dos sonhos” (1899), foi responsável por acordar em diversos artistas, principalmente pintores, o senso de que deveriam se voltar a uma forma de expressão artística que tivesse o inconsciente como força motriz, o lado obscuro e desconhecido da psique humana, deixando perpassar em suas obras aspectos emergentes do inconsciente, que não tenham uma lógica definida e conhecida por trás. Dessa maneira, o surrealismo encontrou as bases pelas quais definir suas criações. Explícita ela:

Freud’s work on the interpretation of dreams, published at the turn of the century, had a particularly strong influence on the surrealists. In his study of surrealism Wallace Fowlie explains that, following the influence of Freud and Jung on them, the surrealists considered that ‘conscious states of man’s being are not sufficient to explain him to himself and others’ (1960:16). For Roh, magic realist painting needed to incorporate these ideas about the interior life of humans into painting whilst expressing it through depictions of the material world. Roh considered the mystery of life and the complexities of the inner-life of humans to be perceivable through the close observation of objects.” (ANN BOWERS, 2005, p. 11)<sup>3</sup>

Apesar de serem conceitos semelhantes, o surrealismo e o realismo mágico são diferentes, o primeiro se preocupa principalmente com os elementos não conscientes da vida humana, mas sim com os aspectos internos, inerentes ao inconsciente, enquanto que o segundo tem como base um balanço entre o real e o sobrenatural. Mas apesar disso, ambos compartilham da influência de Sigmund Freud, que por sua vez - em seus objetivos últimos, demonstra o quão estranha pode ser a vida humana.

As dificuldades de definição se pronunciam ainda mais na obra de Haruki Murakami, apesar de seus personagens serem comumente calmos e não se deixarem levar por agitações ou por aceitarem situações fora do comum, como apenas possibilidades da

---

<sup>2</sup> “Muitos dos problemas de definição surgem por causa da frequente dificuldades em definir textos em gêneros e categorias bem definidas.” (Tradução Nossa)

<sup>3</sup> O trabalho de Freud em A interpretação dos sonhos, publicado na virada do século, teve uma influência particularmente forte nos surrealistas. Em seu estudo sobre o surrealismo, Wallace Fowlie explica que, seguindo a influência de Freud e Jung, os surrealistas consideravam que os ‘estados conscientes do homem não eram suficientes para explicar ele para ele mesmo e para os outros’. Para Roh, a pintura mágica realista precisava incorporar essas ideias sobre a vida interior dos seres humanos em pinturas, enquanto que expressando através de retratos do mundo material. Roh considerava que o mistério da vida humana e as complexidades da vida interior eram perceptíveis através da observação aprofundada dos objetos. (Tradução nossa)



vida (que nunca podemos conhecer completamente), em alguns casos eles notadamente deixam explícito a estranheza de algumas situações, como por exemplo - o personagem Nakata de “Kafka à beira-mar”, um idoso que depois de um acidente - na infância - não conseguiu se desenvolver intelectualmente, mantendo - de certa forma, sua inocência infantil. Nakata tem o dom de falar com gatos, para ele isso é natural, não é algo que o perturba, pelo contrário, ele se utiliza desse dom para ajudar famílias a encontrarem seus gatos perdidos. Todavia, mesmo levando em consideração o fora exposto anteriormente, é notório que Nakata sabe que isso não é algo comum, que é estranho. É por esse motivo que ele não conta esse segredo a mais ninguém.

Murakami se utiliza do realismo mágico e da suspensão crítica do leitor, naquele momento de imersão na história, para construir seu mundo. Todavia, ao mesmo tempo, não deixa de brincar com esse mecanismo, essa liberdade oferecida pelo realismo mágico que consiste justamente em sua quebra de padrões estabelecidos, uma não conformidade com o *establishment* literário, principalmente o japonês, que via Murakami como um estranho. Suas escolhas linguísticas eram vistas, muitas vezes - como muito americanas, algo que é muito erroneamente ainda atribuído ao autor graças à sua popularidade no mercado norte americano.

O realismo mágico teve em seu berço a busca pela liberdade criativa, mas essa liberdade não deve ser entendida como apenas artística, mas liberdade política. Outrossim, de acordo com Bowers, o gênero é ideal para aqueles autores que buscam criticar governos totalitários, governos que buscam uma homogeneidade do pensamento e consequentemente a morte da individualidade.

Magical realism has become a popular narrative mode because it offers to the writer wishing to write against totalitarian regimes a means to attack the definitions and assumptions which support such systems (e.g. colonialism) by attacking the stability of the definitions upon which these systems rely. As the postcolonial critic Brenda Cooper notes, ‘Magical realism at its best opposes fundamentalism and purity; it is at odds with racism, ethnicity and the quest for tap roots, origins and homogeneity’ (1998:22). This is the key to its recent popularity as a mode of fiction, particularly in Latin America. (ANN BOWERS, 2005, p. 4).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> O realismo mágico se tornou um modo de narrativa popular porque oferece um meio para o escritor que deseja escrever contra regimes totalitários, um meio de atacar as definições e assumpções que dão suporte a tais sistemas (por exemplo, o colonialismo), ao atacar a estabilidade das definições sobre as quais esses



Cabe-nos aqui observar que o país de origem de Haruki Murakami é o Japão, um país que possui uma rica história e diversidade étnica, mas que ainda prega uma suposta homogeneidade social, da mesma forma que a mídia internacional descreve o Japão. Haruki Murakami busca, em sua obra, afastar esse ideal de homogeneização, optando por mergulhar em narrativas que dão prioridade à experiência individual de seus personagens, estabelecendo-os como pensadores críticos que buscam conhecer a si mesmos em contraste com os outros ao seu redor.

Gostaríamos de apontar o que Yoshio Sugimoto, professor emérito da School of Social Sciences na universidade La Trobe, em Melbourne, Austrália, chama de “Autoritarismo amigável” (*Friendly Authoritarianism*) em seu livro “*Introduction to Japanese Society*” (2010), uma tendência do governo japonês à influenciar esse pensamento homogêneo, mas sem exercer pressão de forma autoritária, vindo de camadas superiores (governo), para camadas inferiores (sociedade). O que acontece é justamente um controle e pressão exercidos de forma horizontal, entre grupos de amigos, vizinhos e familiares. Um dispositivo de controle aos moldes Foucaultianos, onde cada um exerce poder e influencia as ações uns dos outros.

While these pressures exist in any society, in Japan they constitute a general pattern which one might call friendly authoritarianism which exerts a powerful centripetal force. It is authoritarian to the extent that it encourages each member of society to internalize and share the value system which regards control and regimentation as natural, and to accept the instructions and orders of people in superordinate positions without questioning.” (SUGIMOTO, 2010, p. 290-292)<sup>5</sup>

E assim como notou Michel Foucault, por esse poder perpassar por dentro de todas as camadas da sociedade, ao invés de se fazer de cima para baixo, ou seja, o governo oprimindo um povo, é que ele se faz ainda mais preciso e difícil de se livrar, pois se fosse apenas opressor ele acabaria por gerar uma onda de insatisfação e revolta, levando facilmente a revoluções sociais. Como apontou Sugimoto, isso acontece em todas as

---

sistemas se apoiam. Como a crítica pós-colonialista Brenda Cooper nota, “realismo mágico, em seu melhor se opõe ao fundamentalismo e pureza; estranha o racismo, etnicidade e a busca por raízes, origem e homogeneidade”[...] Essa é a chave para sua popularidade como modo de ficção, particularmente na América latina. (Tradução nossa)

<sup>5</sup> Enquanto que essas pressões existem em qualquer sociedade, no Japão elas constituem um padrão geral que pode-se chamar de um autoritarismo amigável, que exerce uma poderosa força centrípeta. É autoritária no sentido de que encoraja cada membro da sociedade a internalizar e compartilhar o sistema de valores que tem como natural o controle e regimento, e acatar as instruções e ordens de pessoas em posições superiores sem questionamentos. (Tradução nossa)



sociedades, mas na sociedade japonesa isso se acentua por diversos motivos, sejam eles sociais e mais atuais, ou sejam eles culturais e herdados ao longo da história do país.

Essa caracterização do controle social, exercido no Japão, está em acordo com aquilo que o próprio Murakami via, uma sociedade que estranha aquilo que é diferente e novo. Em “Romancista como vocação” (2017), ele escreve:

Não gosto muito de generalizações, mas vou fazer uma (desculpe): quando algo diferente, incomum, é feito no Japão, isso sempre provoca muitas reações negativas. Não há dúvida quanto a isso. O Japão é, no bom e no mau sentido, um país que possui uma cultura que valoriza a harmonia (não provoca discórdias), e conserva uma forte tendência de concentração cultural. Em outras palavras, a estrutura tende a ser firme, e a autoridade tende a exercer o seu poder com mais facilidade. Especialmente na literatura, a reputação das obras e dos escritores vem sendo definida minuciosamente, conforme o parâmetro “de vanguarda ou conservador”, “direita ou esquerda”, “alta literatura ou literatura popular”, desde o fim da Segunda Guerra Mundial. (MURAKAMI, 2017, p. 55-56)

Portanto, Haruki Murakami se utiliza do realismo mágico como ferramenta para escrever suas obras e um movimento consciente em busca da liberdade que a sociedade civil muitas vezes acaba por mitigar. É nesse molde que Murakami leva seus personagens a investir na busca por identidades próprias, tendo como meio o conhecer a si mesmo que só pode ser proporcionado pela psicanálise ou pelo exercício reflexivo-crítico do pensamento.

Segundo Murakami, suas obras nunca são pensadas de forma metódica. Ele escreve aquilo que lhe vem à cabeça, embarcando em uma viagem de descobertas junto aos seus personagens, entrando em um lugar comum à atividade psicanalítica. Sendo a literatura uma forma de interpretar o mundo humano, isso não se distancia da própria psicanálise Freudiana, se pensarmos nesta como um outro modo de ler, de interpretar o mundo, destacamos dois parágrafos por Joel Bellemin-Noël em sua obra "Psicanálise e literatura" (1978), que ilustram perfeitamente as possibilidades dessa correlação:

Se o corpo dos textos e o instrumental teórico pertencem a ordens diferentes da realidade (um material contra instrumentos de investigação), é preciso não perder de vista que a visão do mundo das belas-letas e a marcação dos efeitos do inconsciente funcionam do



mesmo modo: são duas espécies de interpretação, maneiras de ler, digamos leituras. Literatura e psicanálise "lêem" o homem na sua vivência quotidiana tanto quanto no seu destino histórico. (Bellemin-Noël. 1978, p. 13)

Compete-nos assinalar que ler com os óculos de Freud é ler numa obra literária - como atividade de um ser humano E como resultado desta atividade - aquilo que ela diz sem o revelar, porque o ignora; ler o que ela cala através do que mostra e porque o mostra por este discurso mais do que por um outro. Nada é gratuito, tudo é significativo; e o que acena para Freud, são os rebentos do inconsciente. (Bellemin-Noël. 1978, p. 19)

A psicanálise encontra na atividade literária um infinito de possibilidades interpretativas, ao ser interpretada pelos parâmetros da psicanálise, daremos à obra de Murakami em nossa pesquisa uma interpretação que busque exemplificar um tema específico, o que não quer dizer que este é seu único elemento atrativo. Cada leitor busca na literatura uma leitura de si, busca-se um reflexo do eu na atividade do outro, um reconhecimento. Como exemplificou Joel Bellemin-Noël: “O que é que eu leio quando leio? O que um escritor lê quando escreve? A resposta é a mesma: lemos primeiro a nós mesmos, seja qual for a obra literária, quer a produzamos, quer a consumamos” (Bellemin-Noël. 1978, p. 34). A literatura funciona muitas vezes como um terreno fértil para construções de cenários que servem como exemplificação das ações humanas, por vezes realistas, outras vezes acentuando ou diminuindo certos aspectos dessas ações. Nas palavras de Bellemin-Noël:

O conjunto das obras literárias oferece um ponto de vista sobre a realidade do homem, sobre o meio onde ele existe tanto quanto sobre a maneira como ele capta ao mesmo tempo este meio e as relações que mantém com ele. Este conjunto é uma série de discursos e uma concepção do mundo: os textos e a cultura sem interrupção. (Bellemin-Noël. 1978, p. 13)

Para fins de aprofundamento, nesse quesito (o estudo que nos propomos a tratar, isto é, da angústia na obra de Murakami), temos que apontar que o próprio Sigmund Freud, em seus estudos, declara que a literatura é a melhor ferramenta para um estudo sobre a angústia, em especial, a angústia ligada ao aparecimento do *Unheimlich*, o estranho, bizarro, horrendo, esquisito ou não-familiar.





Por se tratar de um termo difícil de se traduzir, podendo ser interpretado de tantas formas tanto em português, quanto em outras línguas, iremos optar por utilizar o termo em alemão *Unheimlich*, e em outros momentos pelo não familiar, ou infamiliar. Sendo este o elemento que conecta todo nosso estudo, o *Unheimlich* é a força que mobiliza a angústia não somente no texto murakamiano, mas no próprio realismo mágico como gênero, e de acordo com outras leituras o próprio texto de Sigmund Freud (*Das Unheimliche*, 1919) carrega em si uma estranheza, muito provavelmente determinada por experiências do psicanalista.

No Capítulo dois iremos explorar mais acerca do *Unheimliche* e sua ligação com a angústia, trazendo exemplos expressivos desse estranhamento e do afeto por ele gerado na obra de Murakami, que ocupa um espaço de mais de 40 anos, tendo publicado nesse período diversas obras de ficção e não ficção.

## A angústia e o *unheimliche* freudianos

### 1. A angústia

A angústia é mais um dos conceitos Freudianos aos quais a tradução, por muitas vezes, pode causar confusão. No original alemão, a palavra *Angst* foi traduzida para o inglês como Anxiety (O mesmo acontece com a obra de Jacques Lacan), em sua tradução do inglês para o português - o termo foi traduzido em um primeiro momento como ansiedade, passando depois a ser traduzido como angústia. Mas podemos compreender o termo "angústia" como portador das implicações que também são aplicadas à "ansiedade", isto é, a fisicalidade implícita ao termo.

A teoria Freudiana da angústia passa por diversas transformações ao longo dos anos. Em um primeiro momento, a angústia era tida como um acúmulo ou excesso de energia psíquica graças às insatisfações da vida sexual do indivíduo. Era então uma teoria econômica da angústia. Freud vai elaborar seu conceito de angústia em um último momento em "Inibição, sintoma e angústia" (1926), para nosso trabalho aqui vamos considerar principalmente essa teorização do psicanalista vienense.

Nesse momento, a angústia vai passar a ser considerada de duas formas: sendo a angústia um afeto, ela irá ser teorizada por Freud, primeiramente, como uma reação



psíquica diante de uma situação de perigo (“sinal afetivo de perigo” (FREUD, 2014, p. 70)), um perigo real, exterior. E mais a frente Freud vai avançar essa teoria colocando a angústia como uma reação afetiva à perda do objeto amado, ou mesmo da proteção/amor que o sujeito encontrava dentro de um determinado grupo, ou seja, é uma reação a uma situação de perigo interna: “já não se trata da falta ou da perda real do objeto, mas da perda do amor do objeto.” (FREUD, 2014, p. 86-87) . Escreve ele mais adiante:

Avançaremos mais se não nos contentarmos em fazer a angústia remontar ao perigo. Qual é o núcleo, o significado da situação de perigo? É claramente a avaliação de nossa força em comparação com sua grandeza, a admissão de nosso desamparo em relação a ela: do desamparo material, no caso do perigo real; do desamparo psíquico, no caso do perigo instintual. (FREUD, 2014, p. 115)

De acordo com Freud, o aparecimento da angústia é sempre diante de algo, o que por sua vez pode ser determinado ou indeterminado. Nos ocuparemos, principalmente, com o último, a angústia diante de situações onde o sujeito não tem o apoio emocional necessário para se firmar e se livrar da sensação angustiante da perda objetual. Consoante com Freud, de acordo com a fase da vida em que o sujeito se encontra, ele irá lidar com essa separação de formas diferentes, pois podemos compreender que na fase infantil a criança não tem os sistemas necessários (emocionais, linguísticos) para lidar com a perda. Enquanto que num momento mais avançado do desenvolvimento do indivíduo, ele poderia lidar de forma mais adequada com essas grandes cargas de excitação psíquicas.

Veremos mais adiante que, na obra de Murakami, podemos encontrar elementos que remetem a essas duas caracterizações da angústia, em especial na obra “O incolor Tsukuru Tazaki e seus anos de peregrinação”, lançado inicialmente no Japão em 2013, em 2014 nos Estados Unidos e no Brasil. O *Bildungsroman* de Murakami que iremos ver com maior profundidade nos capítulos seguintes.

## 2. Das *unheimliche*

Já apontamos, anteriormente, as dificuldades em traduzir o termo *Das Unheimliche* de forma satisfatória em outras línguas, não nos deteremos mais nisso. O que devemos ter em mente, quando pensamos sobre o conceito do infamiliar, é que ele carrega em si a estranheza com a qual nos deparamos em muitas ocasiões na vida, ele é uma sensação de que algo está errado. Essa experiência acaba por variar dependendo da



sensibilidade de cada indivíduo, da mesma forma que o prazer ocasionado por obras de arte pode variar de pessoa para pessoa, dependendo de uma série de fatores. Aponta Freud em seu texto:

Jentsch tem inteira razão ao enfatizar, como uma dificuldade no estudo do inquietante, que a suscetibilidade para esse sentimento varia enormemente de pessoa para pessoa. E o autor deste novo ensaio não pode senão lamentar sua particular obtusidade nessa questão, quando uma extrema delicadeza dos sentidos seria apropriada. Há muito ele não conhece ou experimenta algo que poderia lhe produzir a impressão do inquietante; primeiro tem de transportar-se para esse sentimento, evocar dentro de si a possibilidade dele. Entretanto, dificuldades desse gênero também pesam em vários outros domínios da estética; assim, não precisamos abandonar a esperança de achar casos em que a característica em questão será reconhecida sem problemas pela maioria das pessoas[...] o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar. (FREUD, 2010, p. 330-331)

Como apontado acima, o infamiliar já foi em algum momento conhecido, familiar, podemos dar como exemplo a sensação de estarmos sendo observados por seres inanimados como por exemplo bonecas, colocando em dúvida a própria inanição destes. Outro exemplo é a estranheza causada pelo *déjà vu*, onde entendemos que a mesma situação em que nos encontramos já aconteceu anteriormente. À primeira vista podemos considerar que esse é um exemplo “fraco” ou que muitas pessoas não consideram como exatamente tão estranhas, pois em instantes a sensação de estranheza se esvai. E é aí que entra a literatura como potencializadora dessa sensação, pois o autor pode controlar as situações que ocorrem, e dependendo de suas habilidades pode estender o tempo de duração dessa sensação. Freud considerava E. T. A. Hoffmann como um dos mestres na construção dessa ambientação. Podemos apontar como Haruki Murakami também pode ser considerado um mestre nessas narrativas quando refletimos sobre seu uso dos mecanismos, ou liberdades propiciadas pelo realismo mágico, pois nestes a fronteira entre o real e o absurdo não é mais distinguível. E como escreveu Freud: “O efeito inquietante é fácil e frequentemente atingido quando a fronteira entre fantasia e realidade é apagada, quando nos vem ao encontro algo real que até então víamos como fantástico, quando um símbolo toma a função e o significado plenos do simbolizado, e assim por diante” (FREUD, 2010, p. 364).



Um dos pontos que constituem a presença do infamiliar é justamente a incerteza, incerteza sobre o que é, porque se faz presente. Todas essas questões quando não encontram uma resposta plausível acabam por colocar o indivíduo em estado de alerta, ou melhor, ele se sente ameaçado e como resultado dessa incerteza sente as garras da angústia a lhe prenderem.

No próximo capítulo, iremos explorar os exemplos oferecidos por Haruki Murakami em sua ficção dessa presença fantasmagórica do inquietante, do estranho. Contrastando-as com a teoria freudiana da angústia e do inquietante, além das influências filosóficas que podemos observar nestas.

### **A angústia e o infamiliar na ficção murakamiana: paralelos entre literatura e psicanálise.**

Apontamos, até aqui, diversos pontos importantes na construção de nossa pesquisa e que, como resultado, irão convergir em nossa leitura da obra de Haruki Murakami. As obras as quais iremos citar neste capítulo serão<sup>6</sup>: *Caçando carneiros* (1982); *Hard-boiled wonderland and the end of the world* (1985); *Norwegian Wood* (1987); *Dance dance dance* (1988); *Sul da fronteira, oeste do sol* (1992); *O elefante desaparece* (1993); *Crônica do Pássaro de Corda* (1997); *Minha querida Sputnik* (2001); *Kafka à beira-mar* (2005); *Blind willow, sleeping woman* (2006); *Tsukuru Tazaki e seus anos de peregrinação* (2013); *Homens sem mulheres* (2014); *O assassinato do comendador* (2017)<sup>7</sup>

Como elucidamos no capítulo 3 (tópico 3.1), a angústia pode ser compreendida como um afeto, uma reação frente à uma situação de perigo, seja externo ou interno, e como uma reação afetiva à perda do objeto amado, seja a perda real do objeto ou a perda do amor do mesmo. Dentro da literatura Murakamiana podemos trazer como exemplo dessa teoria a obra “O incolor Tsukuru tazaki e seus anos de peregrinação”, no romance de Murakami acompanhamos a história de Tsukuru Tazaki, um jovem que faz parte de um grupo de amigos onde ele é o único que não possui uma cor em seu nome, o que sempre o deixa com um sentimento de ser um estranho dentro do grupo:

---

<sup>6</sup> Algumas das obras não possuem tradução no Brasil, como é o caso de *Hard-boiled wonderland and the end of the world*. Outras como *Norwegian Wood* conservaram o título em inglês. As datas fornecidas são as datas da publicação original dos romances e contos no Japão. Em nossa bibliografia pode-se encontrar a data de publicação das edições americanas e brasileiras.

<sup>7</sup> Por se tratar de um romance longo, a edição brasileira foi dividida em dois volumes.



[...] os outros quatro tinham um pequeno ponto em comum, acidental: o sobrenome continha o nome de uma cor. O dos dois rapazes era Akamatsu — ou “pinheiro vermelho” — e Ômi — “mar azul”. O das garotas Shirane — “raiz branca” — e Kurono — “campo preto”. Somente Tazaki não se encaixava nessa coincidência. Por isso, Tsukuru se sentiu um pouquinho excluído desde o início. Naturalmente, ter ou não o ideograma de cor no nome não tem nada a ver com o caráter. Isso ele sabia muito bem. Mas ele lamentava o fato e, para sua surpresa, sentia até uma mágoa considerável. Como se fosse algo natural, os quatro logo passaram a se chamar pelo nome de cor: “Vermelho”, “Azul”, “Branca” e “Preta”. Somente ele permaneceu, “Tsukuru”. Como seria legal se eu também tivesse um sobrenome colorido, várias vezes Tsukuru pensou, sério. Assim, tudo seria perfeito. (MURAKAMI, 2014, p. 4)

Eles viviam em relativa harmonia até o dia que Tsukuru é cortado do círculo de amigos de forma repentina e sem explicação por parte deles. De certo modo, por se sentir, desde o início, como um intruso no grupo ele não se surpreende com a decisão deles de se desligarem dele, mas com o passar do tempo esse abandono começa a pesar em Tsukuru, que percebe que sua vida não seria a mesma sem o grupo e menos ainda sem ter uma resposta plausível para o abandono. Esse trauma faz com que o personagem entre em uma espiral de autodestruição, passando a não mais se alimentar adequadamente, não sair de casa, e contemplar o suicídio como a única possibilidade para se livrar desse sofrimento.

Podemos observar como esse medo do abandono já fazia parte de Tsukuru Tazaki, e após o primeiro trauma, ou primeira castração que sofre do grupo, esse medo passa a ter uma presença cada vez mais concreta, por ser uma possibilidade real e a qual ele não tem controle algum. Vejamos as duas passagens a seguir, uma do início do romance e outra próxima de seu fim:

Tsukuru was happy, and proud, to be included as one indispensable side of the pentagon. He loved his four friends, loved the sense of belonging he felt when he was with them. Like a young tree absorbing nutrition from the soil, Tsukuru got the sustenance he needed as an adolescent from this group, using it as necessary food to grow, storing what was left as an emergency heat source inside him. Still, he had a constant, nagging fear that someday he would fall away from this intimate community, or be forced out and left on his own. Anxiety raised its head, like a jagged, ominous rock exposed by the receding tide, the fear that he would be separated from the group and end up entirely alone. (MURAKAMI.



2014, p. 18).<sup>8</sup>

I don't know if someone pushed me off, or whether I fell overboard on my own. Either way, the ship sails on and I'm in the dark, freezing water, watching the lights on deck fade into the distance. None of the passengers or crew know I've fallen overboard. There's nothing to cling to. I still have that fear, even now—that suddenly my very existence will be denied and, through no fault of my own, I'll be hurled into the night sea once more. Maybe that's why I haven't been able to form deep relationships with people. I always keep a distance between me and others." (MURAKAMI. 2014, p. 304).<sup>9</sup>

A angústia gerada em Tsukuru parte dos fatores postulados por Sigmund Freud: abandono e da perda do amor, mas a relação entre a história de Murakami e a teoria Freudiana não se limita a essa única similaridade.

Durante o período que nosso personagem passa sofrendo com o abandono dos amigos (período que durou seis meses), uma das formas que ele vê de castigar a si mesmo, renunciando a outros tipos de prazer, é não se alimentar mais adequadamente. O que acarreta uma drástica mudança em sua aparência. Essa renúncia à alimentação pode ser considerada aqui como uma inibição, inibição da função alimentar. Pois se esse se deixasse levar por tal prazer, viria a acarretar mais angústia. Freud aponta: "A inibição tem uma relação especial com a função e não significa necessariamente algo patológico, pode-se também chamar de inibição a restrição normal de uma função." (FREUD, 2014, p. 14), desenvolve ele: "A existência de um laço entre inibição e angústia não pode nos escapar por muito tempo. Várias inibições são claramente renúncias à função, pois o exercício desta produziria angústia." (FREUD, 2014, p. 15)

Adiantando a conclusão da história de Tsukuru, descobrimos que a decisão de

<sup>8</sup> Tsukuru estava feliz e orgulhoso por ser incluído como uma parte indispensável do pentágono. Ele amava seus quatro amigos, amava a sensação de pertencimento que sentia quando estava com eles. Como uma árvore jovem absorvendo nutrientes do solo, Tsukuru recebia desse grupo o sustento que ele precisava como adolescente, usando-o como alimento necessário para o crescimento, guardando o resto como fonte de calor dentro de si em caso de emergências. Mesmo assim, ele tinha um medo constante de que ele iria perder essa íntima comunidade, ou ser expulso e deixado sozinho. A cabeça da ansiedade despontava como uma sinistra rocha exposta pelo mar vazante, com o medo de ser separado do grupo e abandonado completamente sozinho. (Tradução Nossa)

<sup>9</sup> Eu não sei se fui empurrado por alguém ou se eu caí por culpa própria, de todo modo, o navio continua a navegar e eu fico na água, escura e fria, assistindo as luzes ao deck desaparecerem na distância. Nenhum dos passageiros ou tripulantes sabe que eu caí do navio. Não há nada em que eu possa me agarrar. Eu ainda tenho esse medo, mesmo agora — De que de repente minha própria existência vai me ser negada, e que não por minha culpa, eu serei lançado ao mar noturno novamente. Talvez seja esse o motivo pelo qual eu não fui capaz de formar relações profundas com ninguém. Mantenho sempre uma distância entre eu e os outros. (Tradução Nossa)





cortar relações com o protagonista foi resultado de uma mentira contada por Shiro, que disse aos outros que Tsukuru a teria estuprado enquanto estava de visita à Tokyo. Essa mentira é catalisadora de toda a confusão à que Tsukuru se vê submetido.

A perda objetal é um tema recorrente no universo murakamiano, o autor até mesmo publica uma coleção de contos intitulada “Homens sem mulheres”, cada conto conta a história de um homem que de alguma forma perdeu o objeto amado, seja pela morte, abandono, traição... Vejamos algumas passagens na íntegra como retratos do abandono antes de abordarmos a aparição do *unheimliche* dentro dessas narrativas:

Kitaru não comentou que iria parar de trabalhar nem entrou em contato depois. Simplesmente desapareceu da minha vida. Acho que isso me magoou bastante. Afinal, eu achava que Kitaru e eu éramos bons amigos. Foi muito duro para mim ser cortado tão facilmente assim. Além do mais, eu não tinha outro amigo em Tóquio. (MURAKAMI. 2015, p. 76)

Será que alguém consegue entender o tamanho da minha agonia, a profundidade do abismo em que caí quando ela partiu? Creio que não. Nem eu consigo mais me lembrar direito. O quanto eu sofri? Como foi a dor do meu coração? Como seria bom se existisse uma máquina neste mundo capaz de medir corretamente a tristeza. Assim seria possível deixá-la registrada em números. Seria perfeito se essa máquina coubesse na palma da mão. Penso nisso toda vez que vou calibrar o pneu. (MURAKAMI. 2015, p. 229-230)

Algo que sempre chama a atenção dos leitores de Murakami é a forma como seus personagens costumam tratar dessas situações, comumente de forma calma e reflexiva, sempre tentando encontrar as respostas. Essa busca por respostas é uma das grandes forças por trás desses personagens. Mesmo que passem por um período de confusão, como no caso de Tsukuru, algo em algum momento faz com que esses busquem por uma salvação final, não que eles a encontrem, mas eles tentam.

A experiência do *Das Unheimliche*, que sugerimos ser o elemento principal no surgimento da angústia - na obra de Murakami - pode ser encontrada principalmente em uma situação recorrente aos personagens murakamianos, o encontro com o espelho, esse desdobramento do eu. No espelho o que se encontra não é aquilo que se espera, apesar de lá estar o reflexo do sujeito, o que se percebe é uma distorção quase imperceptível, mas que é suficiente para o sujeito estranhar o reflexo, entendendo ele como um duplo, uma



outra versão do personagem, ele vem como anúncio dessa desestabilização da vida deste. Esses momentos constituem uma pequena parte da história, não é prolongada ou repetida em momentos importantes da narrativa, mas é justamente essa localização periférica na história que nos aponta seu caráter inquietante, muitas vezes podendo passar despercebidos pelo leitor, mas que ao ver do personagem é essencial, pois frente ao espelho ele reconhece que já não se conhece. Como apontou Ana Maria Portugal em “Espelho da palavra”, Freud apresenta o duplo como: “duplicação, divisão, troca ou confusão” (MARIA PORTUGAL, 2007, p. 82).

Na trilogia do rato (ou tetralogia) de Murakami, composta pelas obras “Ouça a canção do vento”, “Pinball, 1973” e “Caçando carneiros” (e mais a frente nos vemos de volta a história com o mesmo personagem em “Dance Dance Dance) encontramos personagens que buscam autonomia de suas próprias individualizações, consolidar suas personalidades tendo como base suas próprias experiências, abandonando a ênfase em grupos, sociedade ou família.

Ao final do terceiro livro, nosso personagem se encontra morando em uma casa sozinho à espera do retorno de seu amigo Rato, que havia sumido a algum tempo. Durante os dias que passa na casa, ele é visitado pelo “Homem carneiro”, uma figura que veste uma espécie de fantasia de carneiro e cujo modo de falar é fora do comum, agrupando várias palavras como se fossem uma única, mas o momento em que nosso personagem sem nome se vê diante de algo estranho é precisamente quando se vê diante de um espelho, onde ele não consegue distinguir quem é o seu “eu” verdadeiro, o que está no espelho ou aquele que o olha.

The mirror reflected my image from head to toe, without warping, almost pristinely. I stood there and looked at myself. Nothing new. I was me, with my usual nothing-special expression. My image was unnecessarily sharp, however. I wasn't seeing my mirror-flat mirror image. It wasn't myself I was seeing; on the contrary, it was as if I were the reflection of the mirror and this flat-me-of-an-image were seeing the real me. I brought my right hand up in front of my face and wiped my mouth. The me through the looking glass went through the same motions. But maybe it was only me copying what the me in the mirror had done. I couldn't be certain I'd wiped my mouth out of my own free will.<sup>10</sup> (MURAKAMI, 2003, p. 269)

<sup>10</sup> “O espelho refletia minha imagem da cabeça aos pés, sem distorções, quase perfeitamente. Permaneci ali a me observar. Nada novo, eu era eu, com minha expressão nada de especial. Meu reflexo estava desnecessariamente nítido, contudo, eu não via um reflexo unidimensional. Não era a mim que eu via, pelo  
CADERNOS PET, V. 13, N. 26 ISSN: 2176-5880



Esse efeito da história é comumente inofensivo, todavia isso não retira o elemento de estranhamento que ele ocasiona. Esse encontro com um eu que é ao mesmo tempo um outro, um duplo, que conhece os segredos, forças e a própria personalidade do personagem de forma mais aguda que o eu "originário" deste. Entendendo-o dessa forma, podemos compreender o duplo no universo murakamiano como uma abertura à possibilidade de um conhecimento mais aprofundado do sujeito na busca pela construção de uma identidade. Como também observou Ana Maria Portugal, o duplo pode ser interpretado como um vislumbre do desejo ainda latente, que não pode ser completamente esquecido. Escreve a autora:

Assim é que as relações entre o estranho (das Unheimliche) e o inconsciente (das Unbewusste), expressando, por meio do duplo, a impossibilidade de esquecer o desejo, e trazendo à tona a “outra cena”, que nos aliena de nós mesmos, provocam um sentimento de estranheza que heimsucht, isto é, que nos castiga e atormenta, exigindo que algo se escreva e procure sentido. (MARIA PORTUGAL, O vidro da palavra, p. 103)

A procura de sentido pode se mostrar infrutífera, mas para os personagens de Haruki Murakami a procura é o essencial e não as respostas, pois essas fecham um círculo que deve ser continuamente desenhado, aquele de movimento descendente ao inconsciente, como alvitra a própria psicanálise e a filosofia, “entender a si mesmo”, pela reflexão e pela criticidade.

Podemos encontrar esse encontro com o estranho duplo também nas obras *Minha querida Sputnik*, *O incolor Tsukuru*, *O assassinato do comendador* e por último e em especial no conto *O espelho*, presente na coletânea *Blind willow, sleeping woman*, nesta o encontro com o duplo no espelho representa o medo de se reconhecer os desejos que foram abandonados ou que se perderam do personagem, aqui um zelador escolar. Destacamos trechos desses encontros a seguir: “Relanceei os olhos para o meu rosto refletido no espelho de corpo inteiro. Tinha uma expressão estranha. Era o meu rosto, tudo bem, mas de onde tinha vindo esse olhar? Não fiquei a fim de retroceder e investigar mais profundamente”. (MURAKAMI. *Minha querida Sputnik*, p. 78)

---

contrário, era como se eu fosse o reflexo do espelho e essa imagem estivesse vendo o eu verdadeiro. Levei minha mão direita à frente do rosto e limpei a boca. O eu através do espelho fez os mesmos movimentos, mas talvez fosse eu quem copiava o que o eu do espelho havia feito. Eu não estava certo de que havia limpado a boca por vontade própria.” (Tradução nossa)



The person here now, the one he saw in the mirror, might at first glance resemble Tsukuru Tazaki, but it wasn't actually him. It was merely a container that, for the sake of convenience, was labeled with the same name—but its contents had been replaced. He was called by that name simply because there was, for the time being, no other name to call him.<sup>11</sup> (MURAKAMI. 2014, p. 49)

After I hung up I went to the bathroom and looked at my face in the mirror. I hadn't looked at myself straight on like that for ages. My self in the mirror is just a physical reflection, she'd said. But to me my face in the mirror looked like a virtual fragment of my self that had been split in two. The self there was the one I hadn't chosen. It wasn't even a physical reflection.<sup>12</sup> (MURAKAMI. 2018, p. 36)

After a couple of puffs, I suddenly noticed something odd. My reflection in the mirror wasn't me. It looked exactly like me on the outside, but it definitely wasn't me. No, that's not it. It was me, of course, but another me. Another me that never should have been. I don't know how to put it. It's hard to explain what it felt like. The one thing I did understand was that this other figure loathed me. Inside it was a hatred like an iceberg floating in a dark sea. The kind of hatred that no one could ever diminish.<sup>13</sup> (MURAKAMI. 2007, p. 72)

Nesse encontro o eu diante do espelho confirma sua situação de desamparo, pois agora mesmo diante de si mesmo, ele não se reconhece, e o reconhecimento dos outros não mais ajuda na confirmação da sua identidade, pois essa deve ser confirmada através do conhecimento próprio. Podemos conceber Haruki Murakami e sua obra como críticos da sociedade que idealiza a hegemonia, que tem como ideal a extroversão e ao mesmo tempo que influencia a perda de autonomia crítica se utilizando dos labirintos e armadilhas das indústrias do entretenimento e do consumo. E é nesse espaço crítico sobre a falta do desenvolvimento da criticidade e da necessidade de solidão que adentramos o próximo capítulo, discutindo a influência ou leituras que podem ser feitas em Murakami a

<sup>11</sup> “A pessoa aqui e agora, aquela que ele via no espelho, poderia à primeira vista parecer-se com Tsukuru Tazaki, mas não era realmente ele. Era meramente um container que, por conveniência, era chamado pelo mesmo nome — mas seu conteúdo interno foi trocado. Ele era chamado por esse nome simplesmente porque, pelo momento, não havia outro nome pelo qual chama-lo.” (Tradução nossa)

<sup>12</sup> “Depois de desligar o telefone fui ao banheiro e olhei para meu rosto no espelho. Eu não me olhava cuidadosamente assim há muito tempo. O meu eu no espelho é apenas um reflexo físico, disse ela. Para mim, meu rosto no espelho parecia um fragmento virtual do meu eu que havia se partido em dois. O eu ali era o que eu não havia escolhido, não era nem mesmo um reflexo físico.” (Tradução nossa)

<sup>13</sup> “Depois de algumas tragadas, eu de repente notei algo estranho. Meu reflexo no espelho não era eu. Parecia-se exatamente comigo no exterior, mas definitivamente não era eu, não exatamente. Era eu, claro, mas um outro eu. Um eu que não deveria nunca ter existido. Não sei como explicar, é difícil explicar essa sensação. O que eu entendi foi que essa outra figura me odiava. Em seu interior havia um ódio que era como um iceberg flutuando pelo mar escuro. O tipo de ódio que ninguém conseguiria diminuir.” (Tradução nossa)



partir da filosofia de Arthur Schopenhauer e principalmente de Hannah Arendt.

## **Filosofia e literatura: Murakami a partir da ótica de Arthur Schopenhauer e Hannah Arendt**

### **1. Arthur Schopenhauer e Murakami**

Outra presença forte e fundamental nas narrativas de Haruki Murakami é a da filosofia, em especial podemos distinguir traços característicos da filosofia vitalista de Arthur Schopenhauer, como também a influência pouco, ou nunca comentada de Hannah Arendt na obra *Kafka à beira mar*, em especial suas asserções acerca da importância do pensamento e da solidão necessária para que esse seja concebido de forma ideal.

Podemos descrever de forma breve como se caracteriza o pensamento vitalista de Schopenhauer, precipuamente sua teoria da Vontade, esta que em alguns momentos podemos ler nas entrelinhas da literatura murakamiana, sobretudo em momentos onde os personagens se encontram refletindo sobre seu estado e relação para com o mundo e a vida como um todo.

Arthur Schopenhauer entende o mundo como sendo dividido em Vontade e representação, onde a última pode ser entendida como aquilo ao qual temos acesso, a imagem exterior das coisas, seu invólucro, e não sua essência. A representação é mutável, ou seja, em um momento algo pode aparecer de uma forma e anos depois de outra, como por exemplo no caso do envelhecimento. Diferentemente da representação, a Vontade não é mutável, ela pode ser compreendida como uma energia interior, uma energia que confirma a vontade do sujeito em viver, podemos entender Vontade como Vontade de vida, e esta seria a essência do indivíduo e de tudo mais que existe. Ambas unidas de forma intrínseca, a aparência (ou o mundo) só existe porque existem aqueles que objetivam sua Vontade através de ações no mundo.

De acordo com Schopenhauer, a Vontade pode ser afirmada ou negada. Afirmamos a nossa Vontade quando agimos no mundo, quando vivemos e criamos, quando se imputa no mundo a marca da nossa existência, Agora para se negar a vontade o sujeito deve se afastar das conturbações mundanas, se afastar dos desejos e vicissitudes



em ordem a se manter imperturbável pelas confusões causadas pelos desejos que estão sempre a se renovar, constantemente trazendo prazer, tédio e angústia à vida do sujeito. O mundo já não incita no ser a vontade de se afirmar, mas pelo contrário, incita nele a vontade de findar a vida, ou seja, viver não gera mais prazer, gera sofrimento. Apesar de parecer simples, esse afastamento pode ser alcançado por poucas pessoas, e se pensarmos nisso a partir do mundo contemporâneo e das muitas armadilhas que existem de aprisionamento da atenção (por diversas indústrias) e dos desejos, podemos concluir que mais que nunca é difícil sair dessa dança com os desejos.

Tendo estabelecido estes parâmetros, podemos encontrar exemplos dessa interpretação da vida como uma Vontade que de acordo com circunstâncias da vida pode esmaecer-se, após passar por situações esgotantes, alguns dos personagens na obra de Murakami declaram que se sentem vazios, que a chama que aquecia e mantinha sua vontade de viverem se extinguiu. Esse vazio é reflexo da falta de estabilidade da qual estão no centro:

Mas amanhã serei uma pessoa diferente, nunca mais serei quem eu fui. Não que alguém vá notar quando eu chegar ao Japão. No exterior nada estará diferente. Mas alguma coisa no interior se extinguiu, desapareceu. Sangue foi derramado, e algo dentro de mim se foi. De cabeça baixa, sem uma palavra, esse algo saiu de cena. A porta abre; a porta fecha. As luzes se apagam. Este é o último dia da pessoa que sou agora. O último crepúsculo. Quando amanhecer, a pessoa que sou não estará mais aqui. Outro ocupará este corpo. (MURAKAMI. 2008, p. 195)

Oshima, to tell you the unvarnished truth, I don't like the container I'm stuck in. Never have. I hate it, in fact. My face, my hands, my blood, my genes . . . I hate everything I inherited from my parents. I'd like nothing better than to escape it all, like running away from home.<sup>14</sup> (MURAKAMI. 2005, p. 278)

As long as I was alive, I was something. That was just how it was. But somewhere along the line it all changed. Living turned me into nothing. Weird . . . People are born in order to live, right? But the longer I've lived, the more I've lost what's inside me—and ended up empty. And I bet the longer I live, the emptier, the more worthless, I'll become.<sup>15</sup> (MURAKAMI. 2005, p. 341)

<sup>14</sup> “Oshima, para falar a verdade, eu não gosto do container ao qual estou preso. Nunca gostei, na verdade eu o odeio. Meu rosto, minhas mãos, meu sangue, meus genes... odeio tudo que herdei dos meus pais. Eu gostaria de escapar de tudo isso, como ao fugir de casa.” (Tradução nossa)

<sup>15</sup> “Enquanto eu permanecesse vivo eu seria algo. As coisas eram assim, mas algo ao longo da estrada mudou tudo. Viver me tornou em nada. Estranho... as pessoas nascem para viver, certo? Mas quanto mais eu vivia, mais eu perdia o que havia em mim — e acabei vazio. E eu aposto que quanto mais eu viver, mais vazio e inútil eu vou me tornar. (Tradução nossa)





What I wanted, or needed, was the spark of that positive will. That definite source of warmth needed to live. It was something I knew very well, but that was, most likely, missing in me.<sup>16</sup> (MURAKAMI. 2018, p. 28)

As duas primeiras citações que destacamos aqui tocam na ideia da dualidade aparência e vontade, interior e exterior, o personagem K de Minha querida Sputnik depois de perder a pessoa amada (e que não o correspondia) perde a vontade de viver, de afirmar sua vontade, mas continua vivendo no mundo sem novas motivações e desejos. Na segunda o personagem Kafka constantemente se refere ao seu *container*, ou seja, seu corpo como sendo uma prisão da qual ele gostaria de se libertar (real e simbolicamente), mais gostaríamos de dar destaque ao diálogo entre o personagem Kafka e Oshima, nesse diálogo eles falam sobre Ms. Saeki, que também perdeu seu amor ainda na juventude e que passou os anos seguintes vivendo como um fantasma, sem se apegar a nada, apenas aguardando o momento da sua morte, Lê-se:

“I think it’s more of a psychological issue. The will to live—something to do with that.”  
“You’re saying she’s lost the will to live?”  
“I think so. Lost the will to go on living.”  
“Do you think she’s going to kill herself?”  
“No, I don’t,” Oshima replies. “It’s just that very quietly, very steadily, she’s heading toward death. Or else death is heading toward her.”  
“Like a train heading toward the station?”<sup>17</sup> (MURAKAMI. 2005, p. 348)

Gostaríamos de dar especial atenção à esse diálogo pois ele nos traz a ideia do suicídio como uma solução a perda da vontade de viver, e de acordo com o pensamento de Schopenhauer o suicídio não é a solução, ele não finda a Vontade, mas dá fim somente a

---

<sup>16</sup> “O que eu queria, aquilo que eu precisava, era a chama daquela vontade positiva. A fonte definitiva de calor necessária para se viver. Era algo que eu conhecia muito bem, mas ela estava, muito provavelmente, faltando em mim.” (Tradução nossa)

<sup>17</sup> “Eu acho que é uma questão psicológica. A vontade de viver — algo a ver com isso.”

“Você quer dizer que ela perdeu a vontade de viver?”

“Acredito que sim. Ela perdeu a vontade de continuar vivendo.”

“Você acha que ela vai se matar?”

“Não, não acho”. Oshima respondeu. “É só que, silenciosamente e de forma contínua, ela está se dirigindo à morte, ou quem sabe, a morte está se dirigindo à ela.”

“Como um trem está dirigindo a estação?” (Tradução nossa)



individuação da Vontade, ou seja, àquela representação, o “*container*”, nas palavras do Kafka de Murakami.

Essas citações e diálogos servem como referencial para o tema da angústia a que estamos a investigar pois todos se relacionam e apontam para estados de confusão, desamparo, ou estranhamento para com o mundo exterior, que como apontamos aqui é a principal fonte originária do sentimento de angústia que percorre toda a obra de Haruki Murakami. Essas características comuns em suas obras que servem o propósito de estabelecer um mundo comum, que em sua confusão buscam construir significados a partir desse lugar caótico, algo que fazemos também no mundo real, no mundo para além das páginas.

É comum ver críticas aos personagens de Murakami, como críticas ao caráter "passivo" ou "fraco" destes, mas como disse o autor na entrevista "Dark master of a dream world" publicada em 2005, seus personagens tem um tipo diferente de força, justamente força em continuar em busca de respostas aceitando o caos e confusão como partes fundamentais dessa busca. Uma forma simbólica de representar essa busca e suas dificuldades e estranhezas é a constante presença de Florestas e poços, ambos simbolizando o desbravamento por aquilo que ainda não é conhecido por completo. O poço como representante da descida aos subterrâneos da própria consciência e a floresta simbolizando os elementos que se escondem à luz da consciência, que apesar de não serem vistos podem ser sentidos à espreita, familiarmente estranhos. E abordando também a simbologia da floresta, podemos abrir espaço agora para discutir a influência Arendtiana na obra de Murakami e como essa influência está intimamente conectada à angústia da falta de estabilidade que estivemos à estabelecer.

## 2. Hannah Arendt e Murakami

Durante a leitura de Kafka à beira-mar os leitores se deparam com uma referência clara à obra de Hannah Arendt “O julgamento de Eichmann” (1963), esse é um dos livros que é lido por Kafka na cabana de Oshima. Nessa obra a principal crítica realizada por Arendt (e que gerou polêmica e mal estar entre os judeus à época) é a da falta de pensamento crítico e autônomo de Adolf Eichmann, que vem a ser caracterizado pela mídia que cobria o julgamento como apenas uma engrenagem em um sistema muito



maior, ponto que Arendt não concorda, mas que pela falta de criticidade e autonomia do réu pode ser entendido dessa forma.

Em uma nota escrita por Oshima no livro ele diz: “It’s all a question of imagination. Our responsibility begins with the power to imagine” (MURAKAMI. 2005, p. 139)<sup>18</sup>. A questão da imaginação aqui concerne na verdade ao nosso poder em avaliar criticamente o mundo e as consequências de nossas ações, sabendo que toda ação no mundo vai ter uma contra-reação, causa e efeito. Eichmann como um homem prático que prezava pela eficiência de seu trabalho sem se questionar sobre sua responsabilidade é um retrato da sociedade de consumo em que vivemos, o que nos leva a mais uma obra de Arendt que tem influência em Kafka à beira-mar, mas dessa vez a influência não é explícita: *A vida do espírito* (1977), sobretudo o capítulo 4, “Onde estamos quando pensamos?”.

De acordo com Arendt, o pensamento acontece a todo momento, “interrompendo todas as atividades ordinárias e sendo por elas interrompido.” (ARENDR, 2019, p. 219) ou seja, a atividade do pensar é constante e ao mesmo tempo tem em si um caráter inconstante, de acordo com aquilo que acontece ao nosso redor, podendo ser perturbado pelo menor sinal da exterioridade do mundo. Uma característica intrínseca à atividade do pensar é sua necessidade por solitude, justamente para conservar esse ponto de contínua concentração. Que ponto seria esse? Segundo ela seria o lugar nenhum e todo lugar. O pensamento se dá fora de uma localização espaço-temporal, o sujeito abstrai-se desse local onde se encontrava e se separa da temporalidade das coisas presentes. Obviamente essa saída não é literal, esse lugar do pensamento não é um lugar, podemos o conceber mais como um estado.

Pensando a partir desses moldes, podemos ler em Kafka à beira mar uma ilustração desse pensamento. Kafka foge de casa para escapar da influência do pai sobre ele, o qual havia lhe lançado uma maldição: que ele iria matar o pai, dormir com a mãe e a irmã, mãe essa que fugiu e abandonou Kafka com o pai e levou apenas a irmã dele com ela. Essa é a maldição edipiana da qual Kafka quer escapar. Murakami brilhantemente desenvolve em sua narrativa duas histórias paralelas, a de Kafka e a de Satoru Nakata, o primeiro é um adolescente de quinze anos e o segundo um idoso na casa dos sessenta que

---

<sup>18</sup> “É tudo uma questão de imaginação. Nossa responsabilidade começa com o poder de imaginar”  
(Tradução nossa)



perdeu parte de suas faculdades mentais ainda na infância, além disso ele pode se comunicar com gatos. Graças às possibilidades ofertadas pelo realismo mágico como modo narrativo, Murakami constrói essas duas histórias distintas com o mesmo personagem, Kafka e Nakata são dois lados do mesmo ser, dois mundos familiares que não se conhecem realmente.

Ao fugir de casa e mudar de cidade, Kafka conhece Sakura (por causa da idade de Sakura ele imagina que ela poderia ser sua irmã), e pouco depois conhece Oshima, um jovem transexual que trabalha em uma biblioteca particular, da qual miss Saeki é diretora (e como descobrimos mais a frente, miss Saeki é a mãe de Kafka). Nessa confusão edípica a vida do personagem se torna ainda mais confusa, preso entre o desejo que sente por Sakura e miss Saeki, e o medo angustiante de realizar a maldição lançada pelo pai, que logo ele descobre ter sido assassinado (por Nakata, a outra versão de Kafka).

Resumidamente, Kafka realiza a maldição e dorme com a mãe e com sua irmã (em sonho), isso acaba por lançar o personagem em um cenário angustiante pela culpa que sente e também a se questionar sobre sua responsabilidade por toda essa situação, pois mesmo em sonhos a sua responsabilidade deve ser mantida em mente. Kafka tem então dois pontos de vista que entram em embate e se contradizem, por um lado, como notou Oshima “Nossa responsabilidade começa com o poder de imaginar.” (Tradução nossa)<sup>19</sup> e por outro lado, como aponta o garoto chamado corvo, não podemos controlar nossos sonhos, logo todo aspecto ético que rege e tenta dar ordem ao mundo escapa do nosso controle. A passagem que destacamos a seguir aparece em negrito por ser assim sua aparição na própria obra, marcando a fala do personagem, lê-se:

But that calm won't last long, you know. It's like beasts that never tire, tracking you everywhere you go. They come out at you deep in the forest. They're tough, relentless, merciless, untiring, and they never give up. You might control yourself now, and not masturbate, but they'll get you in the end, as a wet dream. You might dream about raping your sister, your mother. It's not something you can control. It's a power beyond you—and all you can do is accept it.

You're afraid of imagination. And even more afraid of dreams. Afraid of the responsibility that begins in dreams. But you have to sleep, and dreams are a part of sleep. When you're awake you can suppress imagination. But you can't suppress dreams.<sup>20</sup> (MURAKAMI. 2005, p.

<sup>19</sup> “Our responsibility begins with the power to imagine.” (MURAKAMI. 2005, p. 139)

<sup>20</sup> “Mas você sabe que essa calma não vai durar muito tempo. É como uma besta que nunca se cansa, te perseguindo onde quer que vá. Elas vem até você dentro nas profundezas da floresta. Elas são fortes, incansáveis, impiedosas e elas nunca desistem. Você pode se controlar agora e não se masturbar, mas ao fim  
CADERNOS PET, V. 13, N. 26



145-146).

Nessa jornada de autoconhecimento, Oshima e o garoto chamado Corvo aparecem como meios de auxílio na busca de Kafka por respostas. O garoto chamado Corvo é uma versão mais sábia do próprio Kafka, sua versão que carrega de forma simbólica a angústia pela perda e separação da mãe, o garoto chamado corvo também pode ser compreendido à partir da leitura Arendtiana do dois em um, ele é a voz interior que dialoga com o sujeito personagem. Oshima o leva em dois momentos para sua cabana nas montanhas, onde Kafka permanece sozinho durante alguns dias, ficando afastado do barulho da vida cotidiana. Existem diversos personagens que funcionam como meios para fins de autoconhecimento do herói da história, o que gera críticas de leitoras e leitores feministas por muitas vezes esses personagens serem femininos, interpretando-as como personagens descartáveis no enredo em favor da trajetória do personagem masculino como foi colocado pela também escritora Mieko Kawakami em uma entrevista (lançada em livro) com o próprio Murakami. Essa é uma leitura rasa e que ignora não somente o caráter livre de muitas dessas personagens, que não se prendem aos costumes sociais e papéis conservadores de gênero, mas que também ignora outros exemplos de personagens mediadores como por exemplo: Fumiaki Haida, Hoshino, Oshima entre outros.

Em seu tempo na cabana, que fica logo à entrada de uma floresta, que pode ser entendida como símbolo para o inconsciente, desconhecido e simultaneamente familiar e como o personagem percebe ao entrar na floresta, o que ele faz é adentrar uma parte dele:

Sometimes from above me, sometimes from below, the forest tries to threaten me. Blowing a chill breath on my neck, stinging like needles with a thousand eyes. Trying anything to drive this intruder away. But I gradually get better at letting these threats pass me by. This forest is basically a part of me, isn't it? This thought takes hold at a certain point. The journey I'm taking is inside me. Just like blood travels down veins, what I'm seeing is my inner self, and what seems threatening is just the echo of the fear in my own heart. The spiderweb stretched taut there is the spiderweb inside me. The birds calling out overhead are birds I've fostered in my mind. These images spring up in my mind and take root<sup>21</sup>

---

elas vão te pegar, como sonhos molhados. Você pode acabar sonhando em estuprar sua irmã e sua mãe. Não é algo que você pode controlar, é uma força muito maior que você — tudo o que pode fazer é aceitar. Você tem medo da imaginação e mais medo ainda dos sonhos. Medo da responsabilidade que começa com os sonhos, mas você tem que dormir, e os sonhos fazem parte do sono. Quando estiver acordado você pode reprimir a imaginação, mas você não pode reprimir seus sonhos.” (Tradução nossa)

<sup>21</sup> “A floresta tenta me ameaçar, as vezes por cima e as vezes por debaixo. Soprando uma respiração gélida em meu pescoço, me picando como agulhas com milhares de olhos. Tentando de tudo para afastar o intruso, CADERNOS PET, V. 13 , N. 26 ISSN: 2176-5880



(MURAKAMI. 2005, p. 416).

Nessa busca por respostas ele se encontra com ecos do passado, dois soldados que se perderam a muito tempo dentro da floresta, eles guiam Kafka à uma cidade, cheia de casas mas onde não se vê nem se escuta ninguém, onde o próprio tempo não existe. Essa cidade é uma metáfora ao lugar nenhum do pensamento, ilustrado como um lugar ao mesmo tempo físico e metafísico. Esse seria o lugar para onde somos levados no momento em que pensamos, mas diferentemente da leitura filosófica, na literatura encontramos a possibilidade de ler e acessar esse lugar através de metáforas, as quais, de acordo com Oshima, estão em toda parte, “tudo é metáfora”.

Após passar um período nesse lugar, Kafka retorna ao “mundo real”, isto é, o mundo da vida cotidiana e decide retornar à sua casa, onde morava com o pai. Podemos perceber, através de uma leitura Freudiana desse final, como Kafka após matar o pai que odiava, mas que um dia fora amado, dormir com a irmã e a mãe, retorna a casa para tomar o lugar desse pai odiado, aceitando a impossibilidade de escapar desse destino, dessa maldição lançada pelo pai. Outro ponto de interpretação do pai e mãe de Kafka aponta também para outra maldição, esta a qual todos estamos agora sujeitos a enfrentar, essa seria a maldição lançada por Deus sobre Adão e Eva, apontada por Oshima em um momento para justificar a motivação divina em dividir os seres humanos, que um dia foram completos (O mito da alma gêmea de Aristófanes, encontrado em O banquete de Platão). Em outro diálogo, Miss Saeki fala para Kafka que não teme a morte, pois esse é seu destino, o seu castigo por um dia ter traído o estado perfeito em que se encontrava.

I wound up hurting myself, and that made me hurt others around me. That's why I'm being punished now, why I'm under a kind of curse. I had something too complete, too perfect, once, and afterward all I could do was despise myself. That's the curse I can never escape. So I'm not afraid of death. And to answer your question—yes, I have a pretty good idea of when the time is coming.”<sup>22</sup> (MURAKAMI. kafka on the shore,

---

mas eu fico cada vez melhor em deixar que essas ameaças passem por mim. Essa floresta é basicamente uma parte de mim, não é? Em determinado momento esse pensamento toma conta de mim. A jornada que estou trilhando é interior. Assim como o sangue viaja através das veias, o que estou vendo é o meu eu interior, aquilo que parece ameaçador são os ecos do medo em meu coração. As teias de aranha estendidas ali eram as teias de aranha dentro de mim. Os pássaros a cantar acima de mim eram os pássaros que acomodei em minha mente. Essas imagens surgiam e criavam raízes.” (Tradução nossa)

<sup>22</sup> “Eu machuquei a mim mesma, isso fez com que eu machucasse aqueles ao meu redor. É por isso que estou sendo punida agora, É por essa razão que estou sob um tipo de maldição. Eu já tive algo que foi muito completo, muito perfeito, e depois de tudo a única coisa que podia fazer era me repudiar. Essa é a maldição da qual não posso nunca escapar. Por isso eu não tenho medo da morte, e para responder sua pergunta — sim, eu tenho uma boa ideia de quando meu tempo irá chegar.” (Tradução nossa)





p. 307)

Kafka busca refletir e compreender sua própria identidade a partir das maldições que perseguem a humanidade desde seus primórdios, mas isso representa apropriadamente a tentativa de encontrar um ponto de equilíbrio entre nossos desejos e nossa responsabilidade, considerando que somos seres castigados por ceder de forma irresponsável a essas tentações. Em Kafka à beira mar isso aparece fundamentado sobre diversas camadas. Temos então um exemplo de como a literatura pode refletir questionamentos éticos, sociais e psicológicos sem cair no erro de subestimar a inteligência do leitor, sem dar respostas a todos questionamentos, cada camada da história pode ser interpretada diferentemente de acordo com o leitor e aquilo que ele busca e aquilo que ele possui como bagagem teórico-literária, mas sobretudo aquilo que ele busca achar no texto. Murakami abre oportunidades para o leitor questionar as mesmas indagações sem lhes dar as respostas.

### **Conclusão**

Em conclusão, podemos observar que a angústia, na obra de Haruki Murakami, estabelece-se a partir de diferentes dispositivos e técnicas. Primeiramente, através do manejo realizado pelo autor sobre o realismo mágico como modo de criação literária, permitindo uma grande liberdade criativa de cenários e interpretações.

Em segundo lugar, a utilização que Murakami faz de conceitos psicanalíticos para dar profundidade aos personagens e suas histórias, como o inconsciente, a angústia e o infamiliar. Esses três conceitos foram abordados e estendidos pela obra do autor, construindo um universo uniforme. A angústia como *motif* na obra de Murakami se consolida na maestral utilização do conceito do infamiliar, que tira toda estabilização a qual os personagens um dia tiveram, seja de modo direto e explícito, como na perda dos seus objetos de amor ou da afeição destes (como observamos por exemplo em O incolor Tsukuru Tazaki, Homens sem mulheres e demais obras), ou seja de maneira indireta, mantendo elementos inquietantes nas periferias da narrativa, como na utilização do conceito de duplo, desse desdobramento do eu no espelho.

Em terceiro lugar, na utilização de conceitos filosóficos que aparecem de maneira implícita nos questionamentos e ações dos personagens criados por Murakami, como apontamos no capítulo anterior. Interpretando a vida e o mundo a partir da teoria



Schopenhaueriana da Vontade e do conceito de pensamento de Hannah Arendt, em especial acerca do lugar do pensamento, vemos sua importância para a vida crítica do indivíduo personagem, aproximando o leitor e a obra.

Com essa pesquisa, buscamos contribuir para a compreensão da literatura como modelo interpretativo da vida humana, suas dificuldades e conturbações, da mesma forma que temos na filosofia e na psicanálise formas de ler o mundo e a sociedade, a literatura pode contribuir em nosso entendimento do ser humano, postulando um ponto de vista que tem sua consolidação nas três áreas.

Para além dessa tentativa de unir áreas distintas do saber humano, buscamos trazer para nossa pesquisa uma abertura para o estudo da literatura oriental, desmistificando a distinção que coloca o ocidente e o oriente como lugares opostos, apontando que nossas experiências podem encontrar na literatura uma espécie de unicidade, de comunhão, esse sendo um dos motivos para o sucesso da obra de Haruki Murakami ao redor do mundo. Murakami traz narrativas sobre a experiência de personagens japoneses, na sociedade japonesa experienciando amor, perda, angústia, e a solidão. Todos esses temas abordados pelo autor são comuns à vida de diferentes leitores, que vêm de diferentes grupos sociais, econômicos e sexuais, mas que da mesma forma se reconhecem e se conectam com essa obra.

Esse trabalho busca contribuir para a elaboração de novas pesquisas acadêmicas que tratam seus problemas de maneira interdisciplinar, sem restringir as discussões a determinados campos do saber, optando por ir em busca de novas formas de se construir saber, novas formas de se ler e interpretar o mundo em suas muitas facetas.

Por fim, podemos concluir que essa pesquisa traz em seu âmago a tentativa de responder uma questão que é essencial na atualidade, a nossa relação com as angústias e com o sofrimento, tendo nos personagens de Murakami uma espécie de modelo ideal. Que estes personagens inspirem nos leitores a vontade de adentrar as florestas de seus próprios corações, refletindo sobre suas próprias situações tendo como ponto de partida um distanciamento do caos e barulho do mundo contemporâneo e das muitas opiniões e não verdades que se espalham cada vez mais pelo espaço social.



## Referências

- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito**. Civilização Brasileira, 2019.
- ANDERSON, Sam. **The fierce imagination of Haruki Murakami**. The New York Times Magazine, 21 de outubro de 2011. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2011/10/23/magazine/the-fierce-imagination-of-haruki-murakami.html>. Acesso em 05/09/2021.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BELLEMIN-NOËL, Jean. **Psicanálise e literatura**. (Trad. Álvaro Lorencini). São Paulo: Cultrix, 1978.
- BENJAMIN, Walter. **The Task of the Translator**. In. Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1: 1913-1926. Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- BERNSTEIN, Susan. **It walks: The ambulatory uncanny**. MLN, v. 118, n. 5, p. 1111-1139, 2003.
- BOWERS, Maggie Ann. **Magic(al) realism**. Routledge, 2013.
- BURKEMAN, Oliver. **Haruki Murakami: 'You have to go through the darkness before you get to the light'**. The Guardian, 11 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2018/oct/11/haruki-murakami-interview-killing-commendatore>. Acesso em: 09/08/21.
- CASTILHO, Glória; BASTOS, Angélica. **The constitutive role of mourning in the structuring of desire**. Estilos da Clínica, v. 18, n. 1, p. 89-106, 2013.
- CLARKE, David M. **Autonomy, rationality and the wish to die**. Journal of medical ethics, v. 25, n. 6, p. 457-462, 1999.
- EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Como ler literatura**. Trad. Denise Bottman. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- \_\_\_\_\_. **Teoria da literatura: uma introdução**. Trad. Waltensir Dutra. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997
- FREUD, Sigmund. **O inquietante**. In: . História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 328-376.
- \_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")**. In: . História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 14-138.
- \_\_\_\_\_. **Inibição, sintoma e angústia**. In: . Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 13-123.
- \_\_\_\_\_. **The Interpretation of Dreams: The Psychology Classic**. John Wiley & Sons, 2020.
- \_\_\_\_\_. **Arte, literatura e os artistas**. Autêntica, 2020.
- KUSCH, Celena. **Literary Analysis: The basics**. Londres: Routledge, 2016.
- LUSTOZA, Rosane Zétola. **A natureza secreta do estranho: uma interpretação lacaniana da angústia em Freud**. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 35, n. 2, p. 473-487, 2015.
- MENDONÇA, Marinella Morgana. **O papel do corpo no pensamento ético de**



- Schopenhauer.** *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 1, p. 110-123, 2019.
- MIÑAMBRES, Germán Garrido. **Las relaciones entre la filosofía y la teoría literária.** *Co-herencia*. Colombia, vol. 15, p. 229-247. 2018.
- MURAKAMI, Haruki. **Norwegian wood.** Vintage, 2012.
- \_\_\_\_\_. **A wild sheep chase.** Vintage, 2002.
- \_\_\_\_\_. **After dark.** Vintage Canada, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Colorless Tsukuru Tazaki and his years of pilgrimage.** Random House, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Ouçã a canção do vento & Pinball 1973.** Alfaguara, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Dance dance dance.** Alfaguara, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Kafka on the Shore.** Vintage, 2006.
- \_\_\_\_\_. **The Wind-Up Bird Chronicle: A Novel.** Vintage, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Minha Querida Sputnik.** Trad. Ana Luiza Dantas. Alfaguara, 2008
- \_\_\_\_\_. **Homens sem mulheres.** Trad. Eunice Suenaga. Alfaguara, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Sul da fronteira, oeste do sol.** Trad. Rita Kohl. Alfaguara, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Romancista como vocação.** Alfaguara, 2017
- \_\_\_\_\_. **Abandoning a cat. Memories of my father.** *The New Yorker*, 30 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2019/10/07/abandoning-a-cat>. Acesso em: 09/08/2021.
- \_\_\_\_\_. **Killing Commendatore: A Novel.** Vintage, 2018.
- NAMEKATA, Márcia Hitomi. **O Tradicional e o moderno na literatura japonesa contemporânea: Haruki Murakami e Natsuo Kirino.** São Paulo, 2016.
- PHELAN, Stephen. **Dark master of a dream world.** *The Age*, Melbourne, Fevereiro de 2005. Disponível em: [https://www.theage.com.au/entertainment/books/dark-master-of-a-dre](https://www.theage.com.au/entertainment/books/dark-master-of-a-dream-world-20050205-gdzhwg.html) am-world-20050205-gdzhwg.html. Acesso em: 24/06/2021.
- PORTUGAL, Ana Maria. **O vidro da palavra. O estranho, literatura e psicanálise.** Belo Horizonte, Autêntica, 2006.
- RANK, Otto. **The double: A psychoanalytic study.** UNC Press Books, 2012.
- ROSENBAUM, Yudith. **Literatura e psicanálise: reflexões.** *FronteiraZ*, n. 9, p. 225-234, 2012.
- RUSSELL, Roxanne; METRAUX, Daniel; TOHEN, Mauricio. **Cultural influences on suicide in Japan.** *Psychiatry and clinical neurosciences*, v. 71, n. 1, p. 2-5, 2017.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação Vol. 1.** São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. **The Essays of Arthur Schopenhauer; Studies in Pessimism.** Good Press, 2019. . E-book kindle.
- SELDEN, Raman; WIDDOWSON, Peter; BROOKER, Peter. **A reader's guide to contemporary literary theory.** Taylor & Francis, 2016.
- SUGIMOTO, Y. **Introduction to Japanese society.** Cambridge University Press. 2010
- VERROCCHIO, Maria Cristina et al. **Mental pain and suicide: a systematic review of the literature.** *Frontiers in psychiatry*, v. 7, p. 108, 2016.
- WRAY, John. **Haruki Murakami, the art of fiction No. 182.** *The Paris Review*, 2004. Disponível em: <https://www.theparisreview.org/interviews/2/the-art-of-fiction-no-182-haruki-murakami>. Acesso em 05/10/21.