

Filosofia e psicanálise: pontos de disjunção

Revah, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Revah, D. (2010). Filosofia e psicanálise: pontos de disjunção. *ETD - Educação Temática Digital*, 11(esp.), 17-48.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-106488>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more information see:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Filosofia e psicanálise: pontos de disjunção

Daniel Revah

RESUMO

Este artigo trata sobre as (im)possibilidades do diálogo entre a filosofia e a psicanálise, atentando, para isso, em alguns pontos que separam esses dois campos. Em primeiro lugar, considera-se o que a filosofia recusou, ao constituir-se e diferenciar-se de outros campos do discurso e do saber, nos seus primórdios, na Grécia Antiga. O que nesta discussão está em causa é a filosofia socrático-platônica e a sua diferença em face da perspectiva trágica, que é abordada no âmbito das crenças religiosas gregas e na obra dos poetas trágicos. No segundo item são recuperadas certas conceitualizações de Freud sobre o psiquismo, com o intuito de indicar a presença da perspectiva trágica em sua concepção de homem. Finaliza-se, retomando algumas das razões que levaram Freud a criticar e a distanciar-se da filosofia, inclusive da vertente que acolhe a perspectiva trágica. As (im)possibilidades do diálogo entre a filosofia e a psicanálise são então apontadas, considerando-se, sobretudo, as relações que se estabelecem entre esses dois campos depois de Freud.

PALAVRAS-CHAVE

Sigmund Freud; Filosofia; Psicanálise; Perspectiva trágica; Sócrates

Philosophy and psychoanalysis:
disjunctive points

ABSTRACT

This article deals with the (im)possibilities of dialogue between philosophy and psychoanalysis through emphasis on a few points separating these two fields. Firstly, it is taken into consideration what philosophy refused when constituting and making itself different from other areas of discourse and knowledge when these were beginning to develop in Ancient Greece. What is discussed here is the Socratic-Platonic philosophy and its difference from the tragic perspective, which is approached in terms of Greek religious beliefs and of the works of tragic poets. Secondly, certain Freudian concepts on psychism are rescued, in an attempt to indicate the presence of the tragic perspective in its conception of man. Finally some reasons that led Freud to criticize philosophy and move away from it are approached, including the tendency favoring tragic perspective. The (im)possibilities of dialogue between philosophy and psychoanalysis are then mentioned, taking into especial consideration the relationships between these two fields after Freud.

KEYWORDS

Sigmund Freud; Philosophy; Psychoanalysis; Tragic perspective; Socrates



Para os que desconhecem a história das relações entre a filosofia e a psicanálise, a proposição desta edição da revista *ETD – Educação Temática Digital* sobre o diálogo possível entre esses dois campos do discurso e do saber, já deixa entrever que há “algo” entre ambos que faz obstáculo, dificultando a sua aproximação. A intenção deste artigo é atentar para esse “algo”, detendo a reflexão no ponto em que a (im)possibilidade desse diálogo está posta como um problema.

Há, na verdade, vários pontos de disjunção, suficientemente fortes para tornar esse diálogo difícil e até impedi-lo. Em grande parte, eles correspondem ao que a filosofia recusou, ao constituir-se como campo diferenciado de outros campos do discurso e do saber, nos seus primórdios, na Grécia Antiga. Refiro-me, sobretudo, à perspectiva trágica, que a própria filosofia reencontrará na modernidade e que deverá igualmente ecoar nas formulações freudianas sobre o psiquismo. A discussão aqui proposta será iniciada, situando o surgimento dessa perspectiva no âmbito das crenças religiosas gregas, com o culto ao deus Dioniso, mas, sobretudo, na obra dos poetas trágicos, no momento em que a encenação das tragédias é uma instituição social, com a realização dos concursos trágicos no regime democrático ateniense. O desenvolvimento desse ponto permitirá estabelecer as primeiras relações com um saber sobre o homem que a filosofia inicialmente rechaçou e que está no cerne da antropologia freudiana, como evidencia Patitucci (2008). A presença dessa perspectiva trágica na psicanálise será aqui brevemente discutida, recorrendo-se, para tanto, a algumas das conceitualizações freudianas.



A retomada da perspectiva trágica na filosofia, principalmente a partir do século XIX, constitui um campo onde, posteriormente, o próprio Freud notará semelhanças com o que vinha elaborando sobre o psiquismo, como sugere o que comenta sobre Nietzsche (FREUD, 1996c, p.1900). Apesar disso, Freud não toma a filosofia como um interlocutor válido, e a sua tendência é desprezar o que dela procede (MEZAN, 2006, p.XI-XVI). Quanto ao modo como essa relação continuou, depois de Freud, em especial entre a psicanálise e a filosofia que acolhe o trágico, não parece válido afirmar que o diálogo tenha se instalado, nem tampouco o contrário. Na verdade, certas diferenças tornaram esse diálogo um tanto tenso, o que não significa que não tenha sido fecundo. É o que se pretende apontar na última parte deste artigo, junto com as razões, algumas pelo menos, do distanciamento de Freud em relação à filosofia.

PARADOXO E AMBIGUIDADE: UM OBSTÁCULO À FILOSOFIA NASCENTE

Platão e Aristóteles lembram-nos que a filosofia surge da admiração e do espanto do homem diante do mundo. Na Grécia Antiga, esse é o período em que ele, o homem, começa a distanciar-se das explicações que as narrativas míticas ofereciam, concomitantemente ao nascimento da *pólis*, da cidade-estado grega. A filosofia surge de início como uma reflexão sobre a *phýsis*, sobre a natureza, na qual se inclui o próprio homem e até os deuses. Para os filósofos da *phýsis*, o mundo ainda está povoado de deuses, eles estão nas próprias coisas, como pensava Tales de Mileto, entre os séculos VII e VI a.C. A cosmologia então formulada tem a sua dívida com a mitologia e, em seus conceitos, a ela permanece atrelada (VERNANT, 1990). A virada antropológica da filosofia ocorre no século V a.C., com Sócrates, mas também, antes dele, com os sofistas, que a tradição colocou fora desse campo, a começar por quem iniciou essa tradição, o próprio Sócrates, que manteve um intenso debate com Protágoras, Górgias e outros sofistas. Ao perspectivismo que caracterizou a reflexão da sofística, na qual a verdade é da ordem da *dóxa* (opinião, crença) e do *nómos* (lei, regra, norma), do que cada homem e cada povo estabelecem como a sua verdade, Sócrates e Platão opuseram a busca da verdade, esta entendida como universal e necessária.



No mesmo movimento, de um discurso que não admite a contradição e cujo *leitmotiv* é a produção de um discurso coerente, os poetas foram igualmente condenados, como se observa na *República* de Platão (2001, p.473), na cidade-estado que ele idealiza.

A filosofia nascente debate-se e conflita com essas referências – a mitologia, a poesia e a sofística – e delas procura distanciar-se, questionando-as.¹ Aqui, neste primeiro item, interessa apenas explorar alguns aspectos relacionados com a perspectiva dos poetas trágicos e com o modo como a filosofia configura o seu campo discursivo. Com essa primeira referência, posteriormente pretende-se avançar nas formulações da psicanálise.

A perspectiva trágica é inseparável das encenações das tragédias gregas e dos rituais e festejos que, relacionados com o culto ao deus Dioniso, ocorrem por ocasião dos concursos trágicos em Atenas, em particular no século V a.C. Isso significa que o modo trágico de ver o mundo e o homem está presente nas peças encenadas, na sua linguagem, na sua trama, nos personagens, no coro, no modo como todos esses componentes se relacionam. A perspectiva trágica encontra-se dispersa nas obras dos poetas trágicos. Não se trata, portanto, de uma visão de mundo com a sua arquitetura explícita aos espectadores. Cada peça, com a sua trama particular, com os seus elementos fundamentais em cena, perpassa os espectadores, e nessa medida o trágico encontra um lugar, além da obra em si, como produção de determinado poeta. Um lugar que é também o do culto ao deus Dioniso.

Como lembra Romilly (1997, p.15), a tragédia grega tem origem religiosa, e as representações dependem do culto a Dioniso e ocorrem apenas nas festas desse deus, sendo particularmente importante a festa ateniense das Dionísias urbanas. Os concursos trágicos, realizados nesse caso durante três dias, em cada dia sendo encenada a obra de um poeta trágico (uma trilogia de tragédias e um drama satírico), consagravam um autor, após deliberação de um colégio de cidadãos que representavam as diferentes tribos em que Atenas era dividida. A organização da festa e do espetáculo teatral cabia à cidade toda, com as responsabilidades divididas entre diferentes cidadãos. Ao espetáculo compareciam não apenas

¹ A esse propósito, veja-se Vernant (2001, p.207).



os cidadãos atenienses, mas também mulheres, estrangeiros, escravos e representantes de outras cidades. A tragédia era uma instituição social que envolvia a todos. Como diz Vernant (2001, p.361), “a cidade se torna teatro”. E no centro desse teatro está Dioniso. Dentro do teatro mesmo, no centro da plateia, encontra-se a poltrona do sacerdote desse deus, presidindo o espetáculo. Mas também no centro da *orkhēstra*, onde o coro faz as suas evoluções, encontramos o altar de Dioniso (ibidem). Presença constante na cidade que se torna teatro em sua homenagem, Dioniso está praticamente ausente como personagem e tema das tragédias, quase todas baseadas nos mitos e nas lendas dos heróis.² Presença e ausência de um deus que, talvez como nenhum outro, com seus traços e histórias, representa o que há de mais paradoxal e ambíguo no mundo dos deuses gregos.

Muito já se falou sobre a relação de Dioniso com as tragédias, na tentativa de explicar a sua significativa e evidente presença nas festas teatrais, conjugada ao apagamento da sua figura e dos mitos a ele associados nas peças encenadas, o que deu lugar ao provérbio, lembrado por Romilly (1997, p.21) e já presente na antiguidade: “Não há ali nada que diga respeito a Dioniso”. Um provérbio que, como Patitucci sugere, pode ser tomado como um enigma a ser desvendado, levando-nos então a perguntar: “o que Dioniso tem a ver com o trágico?” (2008, p.71). Essa é a relação que aqui interessa recuperar e que Patitucci, ao procurar as raízes religiosas do trágico, sintetiza neste enunciado: “Dioniso é o deus que porta o signo do trágico” (2008, p.76).

Com efeito, em si próprio, Dioniso contém o trágico, na sua figura paradoxal e ambígua. Um deus que vive entre os homens, com eles se confundindo; um imortal, filho de Zeus, mas também filho de uma mortal, Sêmele, que sucumbiu diante do resplendor de seu amante, ao tentar vê-lo; deus que nasce duas vezes, da sua própria mãe em chamas e da coxa de seu pai, que ali o acomoda para prosseguir a gestação, após retirá-lo do ventre de sua mãe grávida, e assim o salva. Deus mascarado, de olhos esbugalhados, que se mostra e ao mesmo

² Romilly (1997, p.21) lembra que houve algumas peças sobre os mitos de Dioniso (*As Bacantes*, de Eurípides, é o único exemplo que temos), bem como algumas sobre fatos que marcaram os gregos naquele período (*Os Persas*, de Ésquilo, é também o único exemplo de que dispomos). E acrescenta: “a tragédia associou-se sempre aos mesmos mitos que a epopeia: à guerra de Troia, às façanhas de Hércules, aos infortúnios de Édipo e da sua estirpe” (Ibidem).



tempo permanece oculto, exigindo o seu reconhecimento.³ Um deus que, como diz Vernant (2005d, p.343), “revela-se escondendo-se”. Sem forma preestabelecida, Dioniso é um deus enigmático, incerto quanto à sua forma e natureza (idem, p. 345-346); “o único [...] de todas as divindades gregas que nenhuma forma poderia encerrar, nenhuma definição saberia circunscrever, porque ele encarna, no homem como na natureza, o que é radicalmente ‘Outro’” (VERNANT, 1990, p.423). O dionisismo, para quem reconhece e aceita o deus do vinho, é uma forma de libertação das barreiras do cotidiano, um modo de abrir-se para um universo de alegria criado pela abolição momentânea dos limites do mundo organizado, uma maneira de encontrar um “delírio feliz e libertador” provocado pela confusão de todas as fronteiras: dos sexos, das idades, dos papéis sociais, das fronteiras do eu, entre homens e deuses, entre o humano e o animal. (VERNANT, 1990, p.421-422; VERNANT; FRONTISI-DUCROUX, 2005, p.175). Dioniso, na sua presença entre os humanos, em sua própria figura embaralha essas fronteiras, ao mostrar-se ambivalente e equívoco em seu semblante humano: homem com traços femininos; estrangeiro, asiático, bárbaro e, ao mesmo tempo, autenticamente grego. Esse deus, que “ensinou aos homens o bom uso do vinho, o modo de misturar, para domesticá-lo, o líquido selvagem que faz perder a cabeça” (VERNANT; FRONTISI-DUCROUX, 2005, p.175), esse deus do “delírio feliz” em comunhão com os outros é também um deus terrível:

Abolindo as proibições, confundindo as categorias, desintegrando os quadros sociais, Dioniso insere no coração da vida humana uma alteridade tão completa que pode tanto lançar seus inimigos ao horror, ao caos, à morte, como faria Gorgó, quanto elevar seus fiéis a um estado de êxtase, de completa e feliz comunhão com o divino. (Idem, p. 178)

O não reconhecimento de Dioniso, que implica ignorar e desprezar a alteridade, o inteiramente diferente, no outro, mas também em si próprio, tem como contrapartida a destruição e a morte. Em Dioniso articulam-se vida e morte, sem que entre elas tampouco exista uma fronteira nítida. O homem, cujo mundo não existiria sem fronteiras mais ou menos definidas, na sua diluição encontra o delírio alegre e renovador da vida, mas também agonia e

³ Uma das figurações de Dioniso ocorre por meio de uma máscara.



morte. Tudo isso sob o signo de Dioniso, “o patrono das tragédias”⁴, o deus cujo halo trágico abraça todas elas. Daí que as tragédias possam ser tomadas como uma espécie de epifania desse deus, como sugere Patitucci (2008, p.71), ao tomar como chave de leitura a oposição vida-morte: “poderíamos pensar que toda tragédia seria uma espécie de epifania de Dioniso, naquilo que ele encarna e escancara a oposição irreconciliável na existência: vida e morte”. Por essa via, como essa mesma autora destaca, é possível fazer um percurso que nos leve diretamente para a antropologia freudiana, na sua antinomia fundamental: pulsões de vida x pulsões de morte.

Como lembra Vernant (2005b, p.10), a tragédia nasce na Grécia Antiga quando o mito começa a ser olhado com os olhos do cidadão, quando os valores da epopeia, do mundo aristocrático em que a epopeia se baseava, já fazem parte do passado, mas de um passado não tão distante. Na pólis democrática, a tragédia problematiza os valores do passado aristocrático, mas esses valores ainda encontram um lugar no presente, mesmo que corroídos. A religião cívica outorga um lugar privilegiado ao culto dos heróis, os mitos e as lendas da epopeia constituem ainda a fonte da educação grega, mas a paideia da pólis democrática sinaliza um outro ideal de excelência. A antiga *areté* heroica e guerreira, a *areté* nobre, não faz mais sentido no regime democrático ateniense. A formação do cidadão coloca no horizonte uma outra *areté*, uma *areté* cívica, na qual o domínio da palavra, no espaço público, torna-se essencial. A tragédia, como gênero literário, mas também como instituição social, nasce nesse contexto. Nela, “o herói deixou de ser um modelo; tornou-se, para si mesmo e para os outros, um problema” (VERNANT, 2005a, p.2) A tragédia constitui uma criação inseparável do regime democrático, nasce problematizando o passado recente, mas também o pensamento social da cidade, com seus valores e suas novas instituições, como os tribunais. O seu apogeu coincide com o auge da democracia ateniense. O declínio de uma é concomitante ao declínio da outra. Tragédia e democracia caminham juntas, apagando-se quando a filosofia triunfa.⁵ Em registros diferentes, ambas confluem no questionamento da mesma tradição aristocrática e inauguram, ademais, perspectivas que transcendem a sua

⁴ Desse modo refere-se Vernant ao deus Dioniso.

⁵ É o que nos lembra Vernant, referindo-se à tragédia (2005b, p.7).



época, ao colocar o homem e os problemas humanos no centro do debate. Num caso, com os poetas trágicos e as representações trágicas; no outro, nas assembleias e nos tribunais, mas também com os sofistas.

O que a tragédia põe em causa nesse momento inaugural é a relação do homem com seus atos. Na perspectiva trágica, como diz Vernant (2005b, p.15-16), o homem e a ação delineiam-se como problemas, desse modo tornando central a questão da responsabilidade. “Em que medida o homem é realmente a fonte de suas ações?” (idem, p.23). Essa questão remete diretamente para o que Louis Gernet, lembrado por Vernant (2005a, p.3), evidenciou no seu estudo das tragédias: “a verdadeira matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade, especialmente o pensamento jurídico em pleno trabalho de elaboração”. O que é preciso discernir no campo do direito que está se constituindo são os “graus de comprometimento do agente com seus atos”, num crime, por exemplo (idem, p.22). Começa-se, então, a distinguir os diversos tipos de falta, a princípio em duas grandes categorias: a falta cometida de propósito e a que é cometida sem saber (idem, 2001, p.365). Nesse período, quando o universo é visto ainda sob o domínio de forças sobrenaturais, de potências divinas que se apossam dos homens e os fazem agir de acordo com seus desígnios; quando ainda existe a crença numa maldição familiar justificando o destino de personagens heroicos, como é o caso da linhagem dos Labdácidas e o fado de Édipo, desponta e diferencia-se o homem como agente responsável por seus atos, um homem mais ou menos autônomo, capaz de deliberar sobre o seu destino e o da comunidade cívica. A ação trágica delineia-se nesse universo, onde os planos humanos e divinos já foram distinguidos, mas ainda de uma maneira precária. Como diz Vernant, eles são “bastante distintos para oporem-se; mas é preciso que não deixem de aparecer como inseparáveis” (idem, 2005a, p. 23). Uma linha imprecisa os vincula. Nela, precisamente, a responsabilidade adquire o seu sentido trágico:

O sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana dá lugar ao debate interior do sujeito, à intenção, à premeditação, mas não adquiriu consistência e autonomia suficientes para bastar-se integralmente a si mesma. O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles assumem seu verdadeiro sentido, ignorado do agente, integrando-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa. (Ibidem)



O homem, sob a forma de um ser paradoxal e ambíguo, configura-se nesse terreno, de planos que se confundem, não sendo possível distingui-los de modo claro. O herói problematizado na trama trágica já não é mais o da epopeia, onde “nunca é encarado como agente” (idem, p.21). A tragédia apresenta-o em “situação de agir [...] mostra-o no limiar de uma decisão, interrogando-se sobre o melhor partido a tomar” (ibidem), mesmo que o final do drama revele que foi um mero joguete nas mãos dos deuses. O paradoxo da sua condição, que é também o da condição humana, revela-se aí, em personagens que, resolutos e senhores de si, descobrem sentidos que lhes escaparam, das suas ações e de suas próprias palavras, como Édipo, no qual o impossível se efetiva no seu ser: pai e irmão de seus próprios filhos, marido e filho da mesma mulher, Édipo embaralha três gerações ao cometer parricídio e transformar Jocasta, a sua própria mãe, em esposa (VERNANT, 2005c, p.96). O decifrador do enigma torna-se ele mesmo um enigma, ao inverter, sem querer, tudo o que parecia constituir a sua condição primeira:

O estrangeiro coríntio é, na realidade, nativo de Tebas; o decifrador de enigmas, um enigma que não pode decifrar; o justiceiro, um criminoso; o clarividente, um cego; o salvador da cidade, sua perdição. Édipo, aquele que para todos é célebre, o primeiro dos homens, o melhor dos mortais, o homem do poder, da inteligência, das honras, da riqueza, se reconhece o último, o mais feliz, e o pior dos homens, um criminoso, uma poluição, objeto de horror para seus semelhantes, odiado pelos deuses, reduzido à mendicância e ao exílio. (idem, p. 79).⁶

O ser duplo e paradoxal que Édipo descobre em si próprio, base da sabedoria que exprime, ao responder à esfinge que extinguiu a vida dos jovens tebanos⁷, é indissociável do registro ambíguo que a linguagem cria e as tragédias exploram. Édipo mesmo é levado, por seu próprio discurso, numa direção cujo sentido ele ignora, mas que está em suas palavras, com as quais diz a verdade, sem que ele se aperceba disso. Os sentidos das palavras multiplicam-se nas falas dos personagens trágicos, sem que eles se deem conta, ao apegarem-se a um único sentido. E surgem assim, nas falas trocadas entre os personagens, “zonas de opacidade e incomunicabilidade” (VERNANT, 2005c, p.74-75), as quais geram mal-

⁶ Nessa citação, Vernant toma como referência Édipo-Rei, de Sófocles.

⁷ Ao responder ao enigma da esfinge – sobre o ser que tem dois, três e quatro pés –, Édipo exprime um saber que concerne diretamente à sua condição, por ele desconhecida. Saber não sabido, mas que paradoxalmente está sempre à vista, no seu nome e no próprio corpo, em seus pés, como indica Vernant (2005c, p.83).



entendidos e obstaculizam a comunicação. Isso é o que a mensagem trágica transmite, quando compreendida pelo espectador, que assiste ao drama desde um lugar privilegiado, como os deuses. Desse lugar, a linguagem torna-se transparente, os vários sentidos das palavras podem ser apreendidos, bem como o conflito dos valores em jogo. Desse lugar, o espectador abre-se a uma visão problemática do mundo e torna-se possível uma tomada de consciência sobre a sua condição, sobre a condição humana, vista sob perspectiva trágica:

A mensagem trágica torna-se-lhe inteligível na medida em que, arrancado de suas incertezas e de suas limitações antigas, percebe a ambigüidade das palavras, dos valores, da condição humana. Reconhecendo o universo como conflituoso, abrindo-se a uma visão problemática do mundo, ele se faz, através do espetáculo, consciência trágica. (Idem, p.75)

A ambigüidade, na verdade, não envolve apenas a linguagem. Essa é apenas uma das dimensões em jogo, relacionada com os vários significados, por vezes opostos, que as mesmas palavras adquirem, “porque seu valor semântico não é o mesmo na língua religiosa, jurídica, política, comum” (idem, p. 74).⁸ Há duplicidade também no caráter dos personagens, patente em falas que dissimulam um segundo discurso, subjacente, feito com as mesmas palavras, no mesmo momento. As verdadeiras intenções, ignoradas pelo interlocutor, tornam-se evidentes apenas para os espectadores.⁹ E temos também o exemplo de Édipo, um homem íntegro, um homem de caráter, que quer saber até o fim quem matou Laio, sem medir as consequências, mesmo quando parece pressentir o desfecho. Feito de uma só peça, como diz Vernant (2005c, p.77), Édipo revela-se um homem duplo. No entanto, é um modelo de homem, um modelo a quem Sófocles “empresta um alcance geral: o herói é o modelo da condição humana” (idem, p.91). Como Édipo, podemos então dizer, quando o homem quer:

⁸ Esse é o caso da palavra *nómos*, usada de modo diferente e provocando toda a tensão do drama na tragédia *Antígona*, de Sófocles. Enquanto para Antígona significa “regra religiosa, para Creonte: decreto promulgado pelo chefe de Estado” (ibidem).

⁹ Vernant dá como exemplo o caso da tragédia *Agamêmnon*, de Ésquilo, quando Clitemnestra recebe o marido com a intenção de matá-lo, com palavras que em seu duplo sentido nada revelam a Agamêmnon sobre o seu funesto destino, pois soam agradavelmente a seus ouvidos, “como prova de amor e de fidelidade conjugal”. O que já não ocorre com a percepção que o próprio coro tem das mesmas palavras, pois nelas pressente “uma obscura ameaça” (idem, p. 75).



[...] levar até o fim a pesquisa sobre o que ele é, o homem se descobre enigmático, sem consistência nem domínio que lhe sejam próprios, sem ponto de apoio fixo, sem essência definida, oscilando entre o igual a deus e o igual ao nada. Sua verdadeira grandeza consiste naquilo que exprime sua natureza de enigma: a interrogação. (Idem, p.99).

No limite, o que temos e o que resta é a interrogação: o homem enigmático, o homem problemático. Essa seria uma possível leitura, em chave trágica, do “conhece-te a ti mesmo” inscrito no pórtico do templo do deus Apolo, em Delfos. Essa inscrição, segundo Mondolfo (2003, p.175), constitui uma advertência feita ao homem para levá-lo a reconhecer os limites da natureza humana e a não aspirar a coisas divinas, o que seria uma insolência que os deuses não tolerariam. Nesse sentido, o preceito délfico implica reconhecer os limites do homem em relação ao saber, pois este é divino. Aos deuses atribui-se a sabedoria plena, e os homens, no máximo, podem aspirar a ela. Esse é o terreno da filosofia, na qual aquela advertência não conta. Além de aspirar a um saber aparentado com o divino, não raro acredita-se tê-lo alcançado, tendo como horizonte um saber total.

Com efeito, na filosofia, em Sócrates e, sobretudo, a partir dele, a mesma inscrição reverbera de um outro modo. Não se trata de o homem olhar para si próprio para nele encontrar o que é da ordem de um limite, decorrente do caráter ambíguo da linguagem, da natureza paradoxal do mundo humano ou da própria morte que habita a vida, como lembra Patitucci (2008, p. 115 e 262), referindo-se à perspectiva trágica. Se há um limite e ele diz respeito à interrogação, com Sócrates e Platão torna-se uma busca permanente, cujo sentido é ir sempre além, avançando sobre o que é desconhecido, para encontrar, não a condição espúria e terrena dos mortais, mas a limpidez e a estabilidade das formas aparentadas com o divino, mas este já purificado do que é visto como falácias inventadas pelos poetas. É desse modo que a filosofia socrática e seus desdobramentos traçam determinado rumo.



Sócrates avança sobre o enigma da existência humana, sobre a interrogação que está no centro da tragédia, tornando a própria interrogação o seu *leitmotiv*, o eixo do seu método de acesso à verdade, que é também o do acesso a uma vida virtuosa. Condenado à morte por um tribunal ateniense, na sua defesa Sócrates recorda um episódio que estaria na origem das calúnias contra ele e que remete diretamente para a atividade com a qual angariou inúmeras inimizades: a prática da filosofia. Seu amigo Querefonte foi ao templo de Delfos com uma inquietação: existe alguém mais sábio que Sócrates? A pitonisa respondeu-lhe que não (PLATÃO, 1999, p.70-71). Ao saber da resposta do oráculo, Sócrates ficou surpreso porque não se achava o mais sábio dos homens. Mas, como não desacreditava a palavra divina, tomou-a como um enigma a ser decifrado; afinal, os deuses nunca respondem de modo direto e sim de maneira oblíqua e ambígua. Saiu, então, à procura dos homens mais sábios da cidade. Procurou entre políticos, poetas e artesãos e, ao interrogá-los, descobriu, para sua surpresa, que nenhum deles sabia nada sobre o que realmente importa: as virtudes do homem e do cidadão. E percebeu ainda que ele mesmo era o mais sábio, porque ele, pelo menos, sabia que não sabia, ele não atribuiu a si próprio um saber que na verdade não possuía. Tomou, então, para si a missão que concebeu como uma ordem divina: tornar os outros homens tão sábios quanto ele.

Nasceu aí uma primeira etapa do método socrático: a refutação. Sócrates interrogou seus interlocutores para que alcançassem essa espécie de grau zero de conhecimento, para que reconhecessem a sua ignorância sobre o que é fundamental na vida de um homem que pretende orientar-se por princípios éticos. O reconhecimento da própria ignorância é um primeiro passo, imprescindível para, a partir desse ponto, realizar o caminho inverso à procura do saber verdadeiro, que é a aspiração última da filosofia. A maiêutica, como arte de realizar o parto do conhecimento, é uma segunda etapa do método socrático, de acordo com um percurso que é o contrário da refutação, como lembra Dorion (2006, p. 55): enquanto a refutação aborda os interlocutores para evidenciar-lhes a sua ignorância sobre o



que julgam saber, “a maiêutica visa ao contrário revelar a interlocutores que se acham ignorantes que eles são sábios sem o saber”.¹⁰

Sócrates interroga seus interlocutores sobre o que é a amizade, a coragem, a piedade, a justiça e outros assuntos em geral de ordem ética, sendo particularmente importante a definição da própria virtude. Chegar a uma resposta certa e indubitável sobre esses temas é condição necessária e suficiente para tornar-se um homem virtuoso. Essa ética intelectualista, que não distingue entre saber o que é eticamente correto e comportar-se de acordo com esse saber, decorre da crença socrática em um saber que se adquire com convicção, um saber ao qual se adere com firmeza, a ponto de torná-lo guia de ação e norte de uma vida virtuosa. A prática da filosofia, como busca do saber, confunde-se, então, com a própria vida. Esta, para ser “digna de ser vivida”, como afirma Sócrates em sua defesa, precisa ser analisada (PLATÃO, 1999, p.91). E foi a isso que ele se dedicou, levando os outros a meditar sobre o que nela é fundamental. Quando interroga seus interlocutores, com o tom irônico que o caracteriza, quer tornar os outros melhores, quer convencê-los a buscar a virtude, a preocupar-se, antes de mais nada, com a alma, “a fim de que ela se torne excelente e muito virtuosa” (idem, p. 82). Essa é a única maneira de o homem ser feliz.

Quem ordena “conhece-te a ti mesmo”, ordena conhecer a alma, pensa Sócrates (MONDOLFO, 2003, p.176). Parteiro da alma, nunca prometeu ensinamento algum, nem ensinou coisa alguma (PLATÃO, 1999, p.86). A sua função era auxiliar, com suas perguntas, a lembrar o que a alma já contemplou uma vez: o mundo das ideias intemporais, das formas divinas e incorpóreas.¹¹ Como aponta Pessanha (1987, p.XVII), conhecer é lembrar, reconhecer. A alma é conduzida por Sócrates, pelo diálogo que ele promove, a conhecer a si própria, a reconhecer o que já está nela, mas turvado pela sua queda num corpo. Para purificar a alma, é preciso fazer um percurso que elimine as contradições, não dando margem a qualquer ambiguidade. O fim do percurso precisa conter a diversidade não contraditória na

¹⁰ Neste artigo, tomam-se como referência básica os diálogos escritos por Platão. Sobre esses diálogos, acima não é considerada a clássica divisão entre os que expressariam as ideias fundamentais de Sócrates, os chamados diálogos aporéticos, e aqueles que corresponderiam às concepções de Platão. A maiêutica, por exemplo, costuma-se creditar a um acréscimo feito por Platão.

¹¹ Essa perspectiva corresponde ao desdobramento platônico das ideias de Sócrates.



unidade da virtude. Ademais, o saber aí alcançado não terá nada de subjetivo, como lembra Valle (2002, p.83), muito embora resulte de uma rememoração interior. Há um único e verdadeiro saber, e a alma, no que ela tem de essencial, é idêntica em todos os homens. A alma, cuja natureza é semelhante às formas que já contemplou, é o que no homem participa do divino. Aliás, essa é a via pela qual a filosofia socrático-platônica reencontra esse plano. Nesse caso, porém, não é mais o divino do politeísmo grego, com suas tensões e conflitos insolúveis.

Essa primeira filosofia, como busca de um saber verdadeiro, supõe como instância última o que é idêntico e uno. Por trás da contraditória multiplicidade do mundo sensível, as formas inteligíveis são modelo e causa dele. Elas próprias, por sua vez, devem harmonizar-se, encontrando-se no mesmo ponto, ao confluir no ideal supremo representado pela ideia de Bem – um problema complexo que Platão procurou desenvolver. Alcançar essa instância última apresenta-se para o próprio Platão como um empreendimento incerto, problemático.

A filosofia, nos primeiros delineamentos socráticos, é, antes de mais nada, uma busca constante da sabedoria e da verdade. Essa busca, como afirma Chauí (2002, p.188), implica “o reconhecimento incessante de que, a cada conhecimento obtido, uma nova ignorância se abre diante de nós. Isso não significa que a verdade não exista, e sim que deve ser sempre procurada e que sempre será maior do que nós.” Essa abertura da filosofia, esse horizonte sempre renovado em direção ao que é desconhecido deve ser pensado em relação à verdade que a filosofia procura e à qual aspira: uma verdade que expurgou o próprio homem, se considerarmos aí o que as tragédias expõem. Na trilha que já se impõe a partir do século IV a.C., “o conhecimento não é mais trágico, é filosófico” (VERNANT, 2001, p.372). Ele resulta de uma lógica que não admite a convivência dos contrários, pois, diante de duas proposições contraditórias, sempre se conclui: “se uma é verdadeira, a outra é necessariamente falsa” (idem, 2005b, p.7). Como diz Vernant:



[...] o homem trágico aparece como solidário com uma outra lógica que não estabelece um corte tão nítido entre o verdadeiro e o falso: lógica dos retos, lógica sofisticada que, na própria época em que floresce a tragédia, ainda concede um lugar à ambigüidade, pois, sobre as questões que examina, não procura demonstrar a validade absoluta de uma tese [...] (Idem, p. 8)

Purificada a linguagem, purificada a alma, o homem iguala-se à ordem divina, fica reduzido ao que é da ordem do Ser, como lembra Vernant (2001, p.356), ao referir-se a esses primeiros passos da filosofia:

De um lado, temos um século trágico e problemático, do qual a sofisticada é um dos aspectos; de outro, uma recusa conjunta da tragédia, da sofisticada e do mundo da aparência, e a afirmação de que existe uma verdade, que o homem não está no centro, que o que está no centro é o ser, o Bem, Deus.

Esses delineamentos já são suficientes para indicar em que lugar deve ser situado o saber trágico, o saber que se aninha nas crenças religiosas relacionadas com o deus Dioniso e que encontra a sua expressão estética nas tragédias. Esse saber representa um obstáculo no caminho que a filosofia socrático-platônica começa a traçar. E permanecerá à margem da filosofia durante séculos, até o momento em que encontra eco no mundo moderno, em particular na filosofia do século XIX, como se observa em Nietzsche, que logo evidencia a sua dívida com Dioniso em *O nascimento da tragédia*. A psicanálise é posterior, e Freud reconhece em Nietzsche linhas de continuidade com o que vinha elaborando, mas não o toma como uma referência válida. Freud mantém-se distante da filosofia, mesmo daquela que acolhe o trágico. As razões desse distanciamento serão delineadas no último item. Agora, porém, serão destacados alguns elementos da perspectiva trágica presentes nas elaborações teóricas de Freud.



DO REAL IMPOSSÍVEL

Os primeiros que costumam vir à mente, quando se pensa na relação de Freud com a perspectiva trágica, são a lenda de Édipo e a tragédia escrita por Sófocles baseada nela, encenada no século V a.C. Afinal, ela está no âmago da teoria psicanalítica. Entretanto, a história de Édipo é apenas a ponta do *iceberg*. Ao penetrar no universo delineado pelas tragédias e que também concerne ao culto do deus Dioniso, logo começam a se evidenciar várias linhas de continuidade entre esse universo e a psicanálise, relacionadas com aquela lenda, mas que não se reduzem a ela. O trágico está em Freud, no modo como ele concebe a condição humana, no modo como concebe o homem, que cabe adjetivar de trágico, como sugere Patitucci (2008).¹² O homem trágico está na psicanálise na narrativa edípica, mas também no que nela não se deixa apreender de maneira tão imediata e que diz respeito aos vários conceitos criados por Freud para explicar o funcionamento do psiquismo.

A “premissa fundamental da psicanálise”, diz Freud (1996e, p. 2701), é a “diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente”.¹³ Nessa divisão, encontra-se uma primeira via de entrada do trágico na concepção freudiana, bem como uma das razões do distanciamento de Freud em relação à filosofia. Para “a maioria das pessoas de cultura filosófica”, observa Freud, “a ideia de um psiquismo não consciente resulta inconcebível e a rechaçam” (idem, p. 2701-2702). Essa divisão funda a psicanálise e começa a ser aventada desde o início, quando a histeria estava no centro das preocupações de Freud e os sintomas histéricos eram considerados resíduos e símbolos de determinados sucessos traumáticos (FREUD, 1996b, p.1538).

“Os enfermos histéricos sofrem de reminiscências”, diz Freud (ibidem). E o tratamento, que logo abandona a hipnose para tornar-se uma associação livre de ideias por parte de seus pacientes, consiste em trazer à tona esse passado traumático, que permanece num registro psíquico não consciente. A chave para a cura encontra-se aí, na possibilidade de

¹² Na tese de Patitucci, pode ser encontrada uma ampla discussão sobre o trágico em Freud, que neste artigo é situado apenas em alguns de seus elementos.

¹³ Todas as traduções do original em espanhol são da minha responsabilidade.



tornar conscientes essas lembranças carregadas de afeto e cujo retorno permitiria a dissolução dos sintomas. Esse trabalho, porém, revela-se difícil, e outros conceitos começam a ser delineados, como os de resistência e repressão, na tentativa de explicar a dificuldade inerente à remoção dos sintomas e a sua conseqüente persistência.

Dois sistemas psíquicos são, então, desenhados: o consciente e o inconsciente. Essa divisão psíquica, implicada na dissociação histérica e no sintoma que dela resulta, torna-se posteriormente o fundamento do próprio homem, do homem em seu estado normal, que afinal é o neurótico, de acordo com o que mais tarde será sugerido. Na raiz do sintoma, Freud vê a existência de determinadas representações que foram reprimidas por forças que no tratamento se manifestam como uma resistência do paciente. Essas representações são as que guardam a lembrança do sucesso traumático e foram reprimidas para afastar o sofrimento provocado por elas em face de outras representações. O que aí está em jogo é um desejo, associado às representações reprimidas, que se mostrara incompatível com determinadas aspirações do enfermo. Freud entende que na origem do sintoma há um conflito, uma luta interna entre essas representações que guardam o desejo incompatível e o ego do enfermo, cujas aspirações de ordem ética e outras atuam como forças repressoras. Esse desejo é expulso da consciência, bem como o conflito aí implicado. Ambos sucumbem à repressão, cuja função é evitar o intenso desprazer por eles provocado. A divisão psíquica é o resultado desse processo.

Nesses primeiros passos da elaboração teórica freudiana, as mesmas forças que, no tratamento, opunham-se a que o esquecido se tornasse presente e apareciam sob a forma de uma resistência, são as que produzem o esquecimento e expulsam da consciência os sucessos patogênicos. A teoria da repressão busca dar conta desse processo, tornando-se cada vez mais complexa. Nos histéricos e em outros enfermos neuróticos, Freud considera que a repressão, na verdade, havia fracassado, pois o desejo reprimido continuava a existir no inconsciente, esperando a oportunidade para ser ativado. Quando essa ocasião se apresenta, à consciência é enviada uma formação substitutiva do reprimido, disfarçada e irreconhecível. Eis o sintoma: uma formação substitutiva das ideias reprimidas, mas protegida das forças defensivas do ego,



que não reconhecem a sua procedência. Junto com o sintoma, volta a mesma sensação de desprazer que se julgava evitada pela repressão, e assim o padecimento se torna interminável. No tratamento, por meio da livre associação de ideias e graças à presença, no sintoma, de um resto de analogia com a ideia reprimida, pode-se chegar até esta, de modo que o paciente tome consciência dessa ideia e do conflito em jogo. A interpretação é o que abre a possibilidade de uma solução mais feliz para o conflito original.¹⁴

O aparelho psíquico freudiano, como se vê nesses primeiros delineamentos, tem como base o conflito entre forças anímicas e representações opostas, envolvendo sistemas psíquicos que se opõem e que posteriormente Freud desdobra, ao incluir o pré-consciente. Nessa primeira tópica, o homem já se configura como um ser que não é o senhor na sua própria morada, pois é dominado por forças que desconhece e cujo sentido lhe é vedado, por uma parte de si próprio. São forças contrárias, sempre em luta, uma luta a qual o sujeito conhece apenas em sua manifestação superficial, muito embora sinta toda a intensidade desse conflito aí mesmo, naquilo que dele resulta sob a forma do enigma: o sintoma. Desse enigma pretende dar conta o trabalho de análise, mas a interpretação pode tornar-se interminável, dependendo do horizonte em questão. Afinal, como sugere Lacan algures, o homem é seus sintomas.

Não é difícil ver aí o homem em sua dimensão trágica: submetido a forças que desconhece e que nunca se deixam apreender de forma clara e definitiva. Nas tragédias gregas, há os deuses e seus desígnios, com homens enredados em conflitos que eles próprios, sem saber, criaram, não sendo vislumbrada qualquer saída mais ou menos satisfatória, pois o sofrimento é certo; em Freud, há forças inconscientes que determinam o homem e que o mantêm numa tensão e num conflito psíquicos permanentes, com os sintomas constituindo a única solução possível e sempre insatisfatória, pois o conflito é estrutural. A dor, aí também, é um ingrediente, muito embora não seja o único, como também ocorre nas tragédias. Afinal,

¹⁴ Nestas poucas linhas sobre a trajetória inicial das formulações freudianas e a teoria da repressão, tomaram-se como referência básica as conferências feitas por Freud nos Estados Unidos na primeira década do século passado (FREUD, 1996b, p. 1540-1545).



Édipo, vitimado pela sua própria ação, também viveu os seus melhores dias como rei de Tebas.

O conflito que está no cerne da constituição psíquica não é um conflito qualquer, como Freud logo percebe ao avançar em suas investigações. Os complexos psíquicos reprimidos envolvidos nesse conflito concernem a um trauma ocorrido na infância. E mais, envolvem a sexualidade. Escandaloso para a época: há uma sexualidade infantil, e ela está na base do ser humano, definindo o essencial do inconsciente, além de estar na raiz das neuroses. Estas seriam uma decorrência de um sucesso traumático ocorrido na infância, relacionado com a sexualidade: a sedução da criança por um adulto. Hipótese ousada, que depois o próprio Freud coloca em dúvida, pois seria, na verdade, uma fantasia. De qualquer modo, como ele constata, não é possível distinguir o que efetivamente aconteceu do que foi inventado pelo sujeito quando criança. Com o complexo de Édipo, essa e outras fantasias infantis encontram uma formulação conceitual que as explica, indicando a sua razão de ser. Essas fantasias tornam-se a base do edifício psicanalítico.

A realidade psíquica estrutura-se sobre essas fantasias que se tornaram inconscientes. Elas fazem parte das narrativas singulares criadas por cada sujeito em sua infância com elementos da sua história familiar. Cada uma dessas narrativas reedita o complexo de Édipo, que nada mais é do que um processo de estruturação subjetiva que resulta num adulto neurótico, quando as coisas andam bem. O que em boa parte sustenta o adulto na vida, portanto, é uma ficção construída na infância, um mito singular que Freud explica recorrendo a outro mito, o Édipo, este de valor universal. No mito, entendido aqui nos termos em que essa ficção é apresentada por Freud, encontram-se fundidos na mesma trama o singular e o universal. À semelhança do que se observa nas tragédias gregas, podemos considerar que cada uma delas repõe de um modo particular, com uma determinada lenda ou mito, um modo trágico de ver o homem e o mundo que, de certo modo, está em todas elas, bem como nas crenças religiosas e mitos relacionados com o deus Dioniso.



O que há no inconsciente é da ordem do mito e, nele, efetivam-se as impossibilidades que o pensamento trágico já desenhava. O “processo primário”, inerente às formações do inconsciente (sintomas, sonhos, lapsos, chistes), obedece a leis que tudo tornam possível: a inexistência do tempo, a fusão dos contrários, o encadeamento de representações que não respondem aos princípios da lógica formal e todo e qualquer paradoxo. Mas o fundamental é que no inconsciente se articula a promessa de realizar o que a estruturação subjetiva tornou uma barreira intransponível: o incesto. Para erguer a proibição do incesto, houve um árduo trabalho de diferenciação do aparelho psíquico, de acordo como o que Freud apresenta em sua segunda tópica, com o id, o ego e o superego. Essa divisão é o resultado do conflito peculiar à narrativa edípica e ao que constitui a sua base real: o corpo, ou melhor, as pulsões.

Situadas no limite entre o biológico e o psíquico, as pulsões constituem o elo que faz da psicanálise uma ciência dos limites, uma ciência que busca se instalar e operar no liame que aí existe. Afinal, o jogo das pulsões é o que determina a constituição psíquica. A fonte das pulsões é somática: as diferentes zonas erógenas do corpo, como a boca, o ânus, o olho, os genitais. Mas isso não quer dizer que não sejam simultaneamente psíquicas, na medida em que elas existem no seu enlace com seus representantes psíquicos. Desde o início, desde o momento em que um ser humano nasce e entra na ordem do mundo, a linguagem e o sentido fazem-se presentes, moldando o que depois se torna um corpo. Deste, no começo há apenas pulsões parciais, cujo fim principal é a satisfação que advém da diminuição da tensão psíquica que as mesmas pulsões produzem. O programa do princípio do prazer é o que as guia: buscar o prazer e evitar o desprazer. Esse é o programa do id, a sede dos desejos inconscientes. Mas o mesmo princípio também envolve o ego, muito embora ele seja orientado pelo princípio de realidade, que obriga as pulsões a amoldar-se às determinações do mundo externo, evitando assim o possível desprazer que a obediência cega das pulsões sexuais poderia provocar. Destarte, nos primórdios da sua metapsicologia, Freud concebe, de um lado, as pulsões sexuais, guiadas pelo princípio do prazer; de outro, as pulsões do ego, que zelam pela conservação do sujeito, apesar de obedecerem ao mesmo programa do princípio do prazer. O



ego, no fim das contas, está a serviço das pulsões sexuais, o que fica evidente com o fenômeno do narcisismo, quando o próprio eu é investido pela libido.¹⁵

Uma vez formulada a segunda tópica, Freud continua a operar com a divisão básica consciente/inconsciente, uma divisão cujos limites se mostram fluidos e pouco precisos, em particular quando considerada a presença e a extensão desses sistemas nas instâncias do aparelho psíquico. O próprio ego, que é a parte mais superficial desse aparelho, que intermedeia a relação do id com o mundo externo e que concerne às funções superiores da consciência, é parcialmente inconsciente. E mais, ele é “uma parte do id modificada pela influência do mundo exterior”; resulta, portanto, de uma diferenciação do id, a sua origem está nele (FREUD, 1996e, p.2708). A complexidade desse aparelho psíquico faz com que determinadas divisões, com suas fronteiras claramente estabelecidas, percam boa parte de seu sentido. Por exemplo, do ponto de vista psíquico, a divisão interno/externo não se sustenta. Também não faz sentido falar em masculino e feminino, tendo em vista uma fronteira nítida. A ambiguidade prima nesse registro da sexualidade, principalmente porque o postulado básico é a bissexualidade do ser humano, o que não significa que certas fronteiras não fiquem estabelecidas após a trama edípica, com diferenças de percurso no menino e na menina. Tampouco é possível pensar o par prazer/desprazer em referência a uma totalidade subjetiva, pois, como aponta Freud (1996d, p.2515), pode haver “desprazer para um sistema e ao mesmo tempo satisfação para outro”. Os paradoxos, enfim, habitam a concepção freudiana do psiquismo. Dentre eles, o que mais surpreende talvez seja aquele que embaralha as fronteiras que separam o normal do patológico, colocando este último na base do primeiro. E ainda, tornando o infantil o fundamento da própria virtude, o infantil que em sua raiz é o “perverso polimorfo”, como Freud (1996a, p.1235) sugere nesta passagem da sua teoria sexual: “a disposição sexual geral perversa da infância pode se considerar como a fonte de toda uma série de nossas virtudes”.

¹⁵ No início, há apenas pulsões parciais e sem objeto definido, sobretudo autoeróticas, embora a libido invista também objetos externos ao próprio corpo, em particular quando as pulsões começam a ser unificadas sob o primado da genitalidade. Essa é a fase em que a trama edípica, com seus objetos sexuais privilegiados (as figuras materna e paterna), efetiva-se, produzindo uma terceira instância psíquica: o superego, a consciência moral, o herdeiro do complexo de Édipo, o qual procede de uma diferenciação do ego (FREUD, 1996e, p. 2714).



O conflito e a dualidade pulsional são duas características fundamentais do aparelho psíquico desenhado por Freud. No caso das instâncias psíquicas (id, ego e superego), os conflitos já presentes no seu processo de constituição prolongam-se na relação entre elas. São conflitos cuja procedência pode ser remontada às pulsões parciais, as quais quase sempre formam pares antitéticos (FREUD, 1996a, p.1190). Uma dualidade básica, porém, é estabelecida: pulsões sexuais x pulsões de autoconservação. Essa antítese não se sustenta plenamente, pois Freud percebe que todas as pulsões estão a serviço de Eros. Além disso, certos fenômenos relacionados com a repetição fazem Freud pensar numa outra pulsão: a pulsão de morte. Inerente à própria vida, a pulsão de morte é o impulso de todo organismo vivo no sentido de um retorno ao inanimado. A formulação desse novo conceito, depois de mais de duas décadas de psicanálise, obriga Freud a reformular a sua teoria das pulsões. A vida torna-se, então, o combate entre duas tendências amplas: Eros e Thánatos, pulsões de vida e pulsões de morte. Eros tem como finalidade “complicar a vida e conservá-la assim, por meio de uma síntese cada vez mais ampla da substância viva” (FREUD, 1996e, p.2717). Esse impulso age no sentido de produzir cada vez mais enlaces, mais vínculos, unindo as partes numa multiplicidade contraditória. As pulsões de morte agem no sentido contrário, produzindo a desagregação, destruindo, agredindo o que é vivo e envolvendo tanto os impulsos do sujeito dirigidos contra si mesmo, quanto aqueles endereçados ao que é externo, em manifestações de agressividade e ódio. Essas pulsões constituem a base real do sujeito, mas também da civilização, como Freud procura mostrar nos textos cujo foco é a análise da cultura.

O jogo das pulsões, com o conflito que a pulsão de morte torna central, constitui em Freud a base real e ao mesmo tempo impossível do ser humano. Impossível por várias razões, a começar pelo fato de que a constituição subjetiva se processa tendo em vista a produção de uma impossibilidade, inerente ao complexo de Édipo: o encontro do sujeito com o objeto que afinal o completaria, num gozo pleno, para colocar a questão nos termos em que Lacan a desenvolve. Gozo pleno que significa a morte do sujeito e que, ademais, supõe a possibilidade de suturar uma falta que se configura na ordem da fantasia, mas jamais poderia



ser preenchida no real, pois não há objeto real capaz de preenchê-la. O jogo das pulsões, que está na base do processo de estruturação subjetiva, aponta nesta direção: realizar o que a proibição do incesto barra e que, em definitivo, é mesmo impossível, pois supõe o encaixe perfeito entre ordens radicalmente heterogêneas, envolvendo a linguagem e o corpo, o simbólico e o real. Na fantasia, por meio da linguagem, o sujeito recorta um objeto que sempre lhe escapa, com contornos que concernem a um buraco, a “algo” que é inapreensível. Nesse buraco, em torno dele, procura instalar-se a psicanálise, para desse modo produzir um saber. E o que aí encontra é da ordem do mito. O saber, como saber verdadeiro, saber sobre o real, revela-se impossível. Resta operar sobre o registro do mito, que é o do inconsciente.

Freud instala-se numa região fronteira, num limite que se mostra escorregadio e sobre o qual se debruça para alcançar um saber sobre o homem. Com o foco nesse liame que vincula o biológico e o psíquico, o real e o sentido, Freud concebe um ser humano que define por meio de seus conflitos e paradoxos e cuja apreensão exige operar num terreno marcado pela ambiguidade. É um terreno no qual cada coisa revela ser o contrário do que também é: no amor, há ódio; na normalidade, o patológico; no feminino, o masculino; e assim por diante. O que parece impossível torna-se, assim, o essencial do ser humano. Na investigação empreendida por Freud, assim como nas tragédias gregas, o homem mostra-se enigmático, não se deixando apreender de uma forma, digamos, convincente, pelo menos de acordo com os cânones da ciência da época, à qual Freud aderiria. Inclusive, a última formulação freudiana sobre as pulsões parece próxima da metafísica, sem que assim seja, pois, desde o começo, Freud está no campo da ciência, com investigações que têm na experiência clínica o seu principal suporte, embora não único. O seu próprio inconsciente é o que também nos apresenta como importante material de análise, sem contar as suas reflexões sobre os fenômenos de ordem cultural.



Freud procura decifrar o enigma da condição humana e formula conceitos que permitem avançar no entendimento do humano, mesmo que novos e múltiplos pontos obscuros tenham surgido. Esse avanço, que prossegue nos desdobramentos da psicanálise, não corresponde à clássica arquitetura da ciência, nem à da filosofia. O saber que a psicanálise produz é sobre a região fronteira em que se instala. Trata-se de um saber cujo princípio básico é o da existência de uma lacuna impossível de preencher, mas sobre a qual podemos saber alguma coisa, ao menos sobre os seus contornos, que podem ser multiplicados indefinidamente. Tocar o real, eis o que se busca, ao procurar na linguagem algo que faça sentido na ordem das pulsões, cuja natureza híbrida sempre nos coloca diante de uma impossibilidade. Nesse real impossível sobre o qual gira a psicanálise, parece residir parte considerável das (im)possibilidades do diálogo entre ela e a filosofia. É o que se pretende apontar nas últimas linhas deste artigo.

(IM)POSSIBILIDADES DO DIÁLOGO

As críticas de Freud à filosofia são várias. Uma delas já foi apontada, sobre a recusa da filosofia em aceitar a existência do inconsciente. Referindo-se ao desprezo freudiano pela filosofia, Mezan (2000, p.133; 2006, p. XI) elenca essa e outras críticas, tais como: “a pretensão ao saber absoluto, o dogmatismo e a indiferença pela investigação empírica”; “a ambição de construir concepções universais com os magros elementos da imaginação do filósofo”; “a presunção de explicar a realidade por meio de um único princípio fundamental, o que acarreta uma tendência perniciosa à sistematização”. Segundo Mezan (2000, p.134-135), a imagem que Freud faz da filosofia tem um mérito:



[...] o mérito de ilustrar por assim dizer pelo avesso uma característica essencial da psicanálise: seu *inacabamento necessário*. O pensamento de Freud tem um lado sistemático, no qual os conceitos se relacionam reciprocamente [...] mas é fundamentalmente não-sistemático, no sentido de que sua mola geradora não é o raciocínio dedutivo e sim um tipo de elaboração próximo da livre-associação.

Essas críticas que Mezan destaca são as que levaram Freud a manter-se afastado da filosofia, o que não quer dizer que as suas investigações tenham prescindido do que procede desse campo. Afinal, a trilha da ciência sobre a qual Freud pretende manter o seu trabalho tem a sua origem na filosofia. Inclusive, tampouco é possível negar a dívida da ciência moderna e até da própria psicanálise em relação à filosofia socrático-platônica e seus desdobramentos, mesmo que Freud confesse a sua pouca proximidade com a filosofia. Não é difícil aproximar, por exemplo, o diálogo socrático, em alguns pontos, com o modo como a clínica freudiana se configura. O “conhece-te a ti mesmo” aí também está presente, e o analista nada ensina, mas incentiva e trabalha sobre as lembranças de seus pacientes, sem submetê-los, porém, ao tipo de interrogação socrática. Assim como ocorria com os interlocutores de Sócrates, os quais, uma vez demonstrada a sua ignorância, nada pareciam saber, e, com a maiêutica, em processo inverso, eram levados a reconhecer um saber que possuíam sem que o soubessem, os pacientes de Freud também ignoram saber o que os acomete, mas ao mesmo tempo sabem. Eles têm um saber não sabido, um saber inconsciente, capaz de curá-los. Além disso, qualquer um que inicia um processo de análise segue, de certo modo, a recomendação de Sócrates: colocar a sua vida sob exame. Para quê? A resposta remete para o mesmo horizonte grego e socrático: a felicidade. É claro que tudo isso entendido em outros termos, que são os da psicanálise.

Mesmo que sejam feitas essas aproximações, os pontos que criam distâncias entre esses dois campos parecem prevalecer e estão na origem do desprezo freudiano. A pretensão da filosofia, pelo menos das vertentes que não acolheram a perspectiva trágica, sempre foi a de um saber total, sem rachaduras, com uma arquitetura conceitual bem amarrada, que preencha todas as lacunas. Quando Mezan se refere ao “inacabamento necessário” da psicanálise, coloca a psicanálise num outro registro, diferente não apenas da filosofia, mas também da ciência positiva. A psicanálise nasce no interior dessa ciência, pelo menos é o que



Freud pretendia, mas a deriva de suas investigações instala-a num outro registro, o de um saber que se estrutura de outra maneira. O saber “impossível” com o qual opera a psicanálise a torna avessa ao saber almejado por essas vertentes da filosofia e pela ciência positiva. E o contrário é igualmente válido: recusa-se a psicanálise pela mesma razão, por causa desse “saber não sabido” e de um saber sobre o psiquismo que se estrutura de um outro modo, que não cabe nos cânones da ciência positiva e da filosofia, em particular da filosofia da consciência. Sobre esse ponto, porém, é preciso fazer uma ressalva. A rigor, a presença da perspectiva trágica na psicanálise não tem impedido o estabelecimento de certo diálogo com pensadores que se situam no interior da ciência ou da filosofia e cujas reflexões estão bem distantes dessa perspectiva, como se observa em Habermas, por exemplo, no qual pouco parece ter sobrado do viés trágico. Este, aliás, também tende a desaparecer em determinados desdobramentos ou apropriações da teoria freudiana.

Com a filosofia que acolhe o trágico, a dificuldade do diálogo deve ser situada em outro ponto, que também envolve as vertentes da filosofia acima referidas. Freud critica a filosofia pela sua indiferença em relação à investigação empírica, que no seu caso diz respeito à experiência clínica. Isso parece explicar o seu distanciamento em relação a Nietzsche, pois se privou do grande prazer de lê-lo, “para evitar toda idéia preconcebida na elaboração das impressões psicanalíticas” (FREUD, 1996c, p.1900). Freud situa-se no campo da ciência e recusa a “visão intuitiva” do filósofo (ibidem). Quanto ao que ocorre depois de Freud, tendo em vista os pensadores que, em alguma medida, acolhem a perspectiva trágica, situados no interior da filosofia ou com um pé nela, o que pode ser dito sobre esse diálogo parece bastante diverso. Se tomarmos pensadores vinculados à chamada Escola de Frankfurt, como Adorno e Benjamin, é possível reconhecer, sem dificuldade, a fecundidade desse diálogo, que aí não é apenas com o campo da filosofia. Com outros pensadores, o diálogo com a psicanálise foi atravessado por conflitos e tensões, como se observa nas obras de Deleuze, Guattari e Foucault. Neles, a validade da psicanálise é questionada porque seus conceitos teriam sido forjados no âmbito daquela experiência freudiana, em determinado contexto histórico, no qual a família burguesa constituía uma espécie de valor universal. Critica-se, entre outras coisas, a sua pretensão de universalidade e a sua cumplicidade com a sociedade burguesa. *O anti-*



Édipo, de Deleuze e Guattari, é, nesse sentido, um marco na crítica aos conceitos freudianos e aos seus desdobramentos. Nesse caso, o embate não pode ser reduzido à oposição psicanálise x filosofia. Guattari tinha uma prática clínica. Além disso, ele e Deleuze falam em “máquinas desejantes” e “produção desejante”, trabalham com o conceito de inconsciente, libido, fantasma, entendendo tudo isso de um modo que se distancia das formulações freudianas, opondo-se a elas. Mesmo com esse embate, estabeleceu-se nesse caso algo que é da ordem de um diálogo. Afinal, Deleuze e Guattari apropriam-se de conceitos freudianos, operando com eles de um modo fecundo, que mantém viva a perspectiva trágica. E isso talvez tenha ocorrido porque não se julgou a psicanálise desde uma posição de exterioridade em relação a ela.

Essa talvez seja uma condição para que um diálogo mais ou menos fecundo se estabeleça. É uma condição que supõe que o interlocutor da psicanálise se deixe atravessar por ela, com tudo o que isso supõe e que pode ser pensado ainda tendo em vista o contrário, ou seja, a posição de quem se situa na psicanálise e se deixa atravessar pela filosofia. A esse respeito, Alemán (2000, p.36-37) diz que Lacan se propõe como antifilósofo e que, nessa posição, quer sair da filosofia, mas deixando-se atravessar por ela. Eis aí um modo de pensar a aproximação da psicanálise em relação à filosofia, o qual supõe sair dela, mas com as marcas que ela deixa, pois não se pode atravessar algo simplesmente esquecendo-o. É preciso saber viver com essas marcas (ibidem). Isso que é da ordem de um atravessamento pode ser notado em alguns filósofos contemporâneos, como Zizek, que faz um fecundo trabalho teórico, redimensionando os conceitos da psicanálise no diálogo que estabelece com vários campos, mas ancorado, sobretudo, na filosofia e em certos filósofos, como Hegel.

Há na filosofia inúmeros campos em que o diálogo com a psicanálise abre novas perspectivas. Um deles é a epistemologia, na qual a psicanálise permite recolocar inúmeras questões, tendo em vista o desejo inconsciente, o modo como equaciona a relação saber e verdade e o encontro do universal no singular, para mencionar apenas alguns aspectos. Entretanto, é difícil pensar num diálogo, numa discussão fecunda no âmbito da epistemologia, sem que os pressupostos da psicanálise impliquem de algum modo quem se aproxima para estabelecer esse diálogo. Não parece existir qualquer possibilidade de diálogo, minimamente



fecundo, com quem se aproxima da psicanálise desde uma posição de neutralidade e objetividade, nos moldes em que isso se coloca na ciência positiva. Há implicação quando o interlocutor se sente fisgado pela psicanálise, porque sensível ao sentido que ela busca. Um sentido que deveria tocar, por assim dizer, a alma e o corpo do interlocutor, um pouco à maneira socrática, na qual o diálogo deve envolver os interlocutores mesmo, por inteiro. Foi desse modo que Freud criou a sua ciência, ao vasculhar em si mesmo, nos seus sonhos e sentimentos, as leis do funcionamento psíquico.

É preciso considerar ainda a deriva da filosofia quando recusa fixar qualquer determinação em relação ao real, não estando à procura, portanto, de uma totalidade dogmática e fechada, pois busca o contrário disso: a desconstrução permanente, como se o enigma do mundo não encontrasse repouso em ponto algum do simbólico. É o que nos sugere Alemán (2000, p.40), ao referir-se a Derrida, cuja desconstrução o levou a perceber que a sua discursividade era tomada, por outros, como uma espécie de vale tudo, obrigando-o a fazer um giro que esse autor qualifica de religioso. Derrida teve que situar aquilo que não se desconstrói: “a Justiça, a relação com o Outro, o Messianismo, e utilizou, inevitavelmente, um tom teológico” (idem, p.41). A desconstrução “pretende esgotar todos seus procedimentos em um exercício retórico”, segundo Alemán (2000, p.39). E a “dissolução dos limites da razão” teria levado Derrida a um giro religioso porque, “se tudo é desconstruível, se tudo é interpretável, há algo que deve permanecer incondicionado” (idem, p.41).¹⁶ Na psicanálise, o elemento que não pode ser desconstruído, lembra ainda Alemán, é a pulsão (ibidem).

Sobre esse real impossível é feita uma espécie de aposta na psicanálise, uma aposta sobre o que é a condição humana e sobre um saber cujo valor vem sempre *après-coup*, mas que já tem um lastro de mais de 100 anos. Critica-se, em relação a esse saber, o seu caráter supostamente universal, mas, na verdade, o universal da psicanálise está sempre dentro dos parâmetros em que o real é buscado, com a clínica e os fenômenos da cultura sendo tomados como matéria prima essencial. Tampouco se trata de formulações a-históricas ou mesmo históricas, no sentido de que sejam pensadas dentro dos limites de determinado

¹⁶ As traduções do texto de Alemán são minhas.



período histórico. Antes são tomadas como imanentes à história, quando se pensa numa estrutura psíquica que se repete e que diz respeito às condições necessárias à sociabilidade. Esse saber sobre o homem, que é indissociável da perspectiva trágica que surgiu há mais de 25 séculos, é o que está em causa no diálogo entre a filosofia e a psicanálise. Para que esse diálogo seja possível, para que ele seja fecundo, é necessário sentir-se implicado por esse saber, é preciso escutar de novo a inscrição do oráculo de Delfos, mas em chave freudiana. Caso contrário, é melhor fazer como Sócrates, que não desperdiçaria esforços com quem não se submete às condições do diálogo. Tudo isso, é claro, visto do ângulo da psicanálise.

REFERÊNCIAS

ALEMÁN, J. **Jacques Lacan y el debate posmoderno**. Buenos Aires: Filigrana, 2000.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

DORION, L. **Compreender Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FREUD, S. El “yo” y el “ello”. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996e. (Tomo III).

_____. Historia del movimiento psicoanalítico. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996c. (Tomo II).

_____. Más allá del principio del placer. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996d. (Tomo III).

_____. Psicoanálisis (cinco conferencias pronunciadas en la Clark University, Estados Unidos). In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996b. Tomo (II).

_____. Tres ensayos para una teoría sexual. In: _____. **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996a. (Tomo II)

MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2006.

_____. **Sigmund Freud: a conquista do proibido**. São Paulo, SP: Ateliê Editorial, 2000.



MONDOLFO, R. **El pensamiento antiguo I**. Buenos Aires: Losada, 2003.

PATITUCCI, A. C. A. **O homem trágico de Freud**. 2008. 301 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) — Departamento de Teologia e Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

PESSANHA, J. A. M. Platão. Vida e obra. In: PLATÃO. **Platão: diálogos**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Apologia de Sócrates. In: _____. **Platão**. Diálogos. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999.

ROMILLY, J. **A tragédia grega**. Lisboa: Edições 70, 1997.

VALLE, L. **Os enigmas da educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

VERNANT, J. P. Ambigüidade e reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005c.

_____. **Entre mito & política**. São Paulo, SP: Edusp, 2001.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1990.

_____. O momento histórico da tragédia na Grécia: algumas condições sociais e psicológicas. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005a.

_____. Tensões e ambigüidades na tragédia grega. In: VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005b.

_____. O Dioniso mascarado das *Bacantes* de Eurípides. In: VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005d.

VERNANT, J. P.; FRONTISI-DUCROUX, F. Figuras da máscara na Grécia Antiga. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005.



Daniel Revah

Professor do curso de Pedagogia da
Universidade Federal de São Paulo
(Unifesp/Campus Guarulhos);
Membro Associado do
LEPSI IP/FE – USP

Recebido em: 27/11/2009
Publicado em: 31/03/10