



Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

49 / I

JUNHO 2019

## **Universidade de São Paulo**

**Reitor** Prof. Dr. Vahan Agopyan  
**Vice-Reitor** Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

## **Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

**Diretor** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Arminda do Nascimento Arruda  
**Vice-Diretor** Prof. Dr. Paulo Martins

## **Departamento de Filosofia**

**Chefe** Prof. Dr. Oliver Tolle  
**Vice-Chefe** Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa



Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

49 / I

JUNHO 2019

# discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP Vol. 49 – nº 1 – junho de 2019

216 pp.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Publicação semestral

<b>Conselho editorial</b>	Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP) Danilo Marcondes (PUC – RJ) Francis Wolff (ENS – Paris) Franklin de Mattos (USP) Guido de Almeida (UFRJ) José Arthur Giannotti (Cebrap/USP) Márcio Suzuki (USP) Marcos Müller (Unicamp) Maria Lúcia Cacciola (USP) Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp) Marilena de Souza Chaui (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII) Milton Meira do Nascimento (USP) Newton Carneiro Affonso da Costa (USP) Oswaldo Chateaubriand (UFRJ) Otília Beatriz Fiori Arantes (USP) Paulo Eduardo Arantes (USP) Raul Landim Filho (UFRJ) Rubens Rodrigues Torres Filho (USP) Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP) Scarlett Marton (USP) Victor Knoll (USP)
---------------------------	--	---

**Editor responsável** Pedro Paulo Pimenta (USP)

**Editores executivos** Pedro Fernandes Galé (USP)  
Scarlett Marton (USP / Grupo de Estudos Nietzsche - GEN) [Editora convidada]

**Bibliotecária assessora** Adriana Ferrari

**Secretaria executiva** Marie Marcia Pedroso (USP)  
Susan Thiery Satake

**Revisão** Dario Galvão

**Assistência editorial e  
Projeto gráfico** Juliano Bonamigo Ferreira de Souza

**Endereço para  
correspondência** Departamento de Filosofia – FFLCH – USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
CEP 05508 900  
Cidade Universitária  
São Paulo | SP | BRASIL  
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>  
E-mail: [revistadiscurso@usp.br](mailto:revistadiscurso@usp.br)



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0  
Licence: Creative Commons Attribution-NonComercial-ShareAlike 4.0

# Sumário

## Artigos

As <i>Confissões</i> como elogio do diálogo . . . . .	7
<i>Moacyr Novais</i>	
Bergson, empirismo e espírito de sistema: entre subjetividade e ciência . . . . .	31
<i>Débora Morato Pinto</i>	
Liberdade em Bergson: espontaneidade, criação e auto-engendramento . . . . .	55
<i>Maria Adriana Camargo Cappello</i>	
Um só ou dois desejos? . . . . .	71
<i>Cíntia Vieira da Silva</i>	
Acerca da sensitividade tátil na teoria freudiana . . . . .	79
<i>Carlota Iberis</i>	
Dualidades freudianas nas origens da Psicanálise . . . . .	91
<i>Janaina Namba</i>	
Uma cena para a perda: vergonha e melancolia . . . . .	101
<i>Suely Aires</i>	
Desamparo e Eros na concepção do “homem civilizado” em Freud . . . . .	115
<i>Carlos Eduardo de Moura</i>	
A psicanálise nos primeiros tempos da Rússia Soviética . . . . .	127
<i>Georgina Faneco Maniakas</i>	
Cinismo e preconceito: uma homologia com o fetichismo freudiano em <i>The Authoritarian Personality</i> . . . . .	141
<i>Virginia Helena Ferreira da Costa</i>	
Para um conceito materialista de tempo musical.	
A teoria dos tipos nos fragmentos de Adorno sobre Beethoven . . . . .	161
<i>Eduardo Socha</i>	
The Problem of the Unbridgeable Ontological Gap Between the Brain and our Private Experiences in Wittgensteinian Terms. . . . .	185
<i>Nara M. Figueiredo</i>	

## Tradução

O elemento inconsciente na literatura e na filosofia (1921) . . . . .	205
<i>Francis M. Cornford</i>	

## **In memoriam**

Mário Miranda Filho (1947-2019)  
Marcelo Dascal (1940-2019)

# As Confissões como elogio do diálogo \*

The Confessions in Praise of Dialogue

**Moacyr Novaes**

Universidade de São Paulo [USP]/CNPQ

## RESUMO

O artigo é a primeira parte de um trabalho que propõe ler as *Confissões* como um diálogo, no conteúdo e na forma. Um diálogo pretendido (e falhado) com Deus, e também um diálogo segundo sua forma de composição. O prólogo geral da obra será apresentado como lugar de formulação de impasses teóricos, que darão unidade à investigação desenvolvida no conjunto dos treze livros. A elaboração dos impasses, já no prólogo, dependerá do uso e da crítica de modelos consagrados. Ao manejar e se distanciar de modelos retóricos e religiosos, o Autor transforma sua prece inaugural, aparentemente tradicional, em exordio a um diálogo ainda não constituído. Ali ele disporá uma alternativa, com diretrizes cuja realização dependerá das seções autobiográfica e exegética da obra.

## PALAVRAS-CHAVE

Agostinho; Confissões; Diálogo;  
Narrativa; Exegese.

## ABSTRACT

This paper is the first part of a study that proposes to read the *Confessions* as a dialogue, in content and in form. An intended (and failed) dialogue with God, and also a dialogue according to its form of composition. The general prologue of the work will be presented as a place to formulate theoretical impasses, which unifies the research developed in the thirteen books as a whole. In the prologue, the elaboration of the impasses depends on the use and criticism of consecrated models. By manipulating and distancing himself from rhetorical and religious models, the Author transforms his seemingly traditional inaugural prayer in an exordium to a dialogue still not constituted. There he will offer an alternative, with guidelines whose realization will depend on the autobiographical and exegetical sections of the work.

## KEY WORDS

Augustine; Confessions; Dialogue;  
Narrative; Exegesis.

---

\* Aula inaugural pronunciada no Departamento de Filosofia da USP em 7 de março de 2017. Uma primeira versão deste texto foi apresentada como conferência na UFABC em 7 de julho de 2016. Agradeço particularmente a John Marenbon pela acolhida na Universidade de Cambridge, Reino Unido, e aos colegas e alunos do Cepame e do GT-Anpof “História da filosofia medieval e recepção da filosofia antiga”.

*sine me loqui*

## Apresentação

As *Confissões* de Agostinho são um elogio do diálogo filosófico. No proêmio da obra, o Autor exibe a necessidade de uma linguagem teórica, para corresponder ao imperativo de procurar Deus como verdade e sabedoria supremas. Para tanto, desde logo põe em questão a possibilidade mesma de diálogo com Deus, ao mostrar que são incomensuráveis a natureza de Deus — suprema verdade e infinita sabedoria — a linguagem do homem — finito e pecador. Os elementos básicos da prece inaugural, o louvor e a invocação de Deus, bem como uma tentativa renitente de prece, desembocarão numa aporia. Somente uma completa mudança de perspectiva para o uso da linguagem propiciará um caminho alternativo e propedêutico.

Formulado de início aporeticamente, o problema do diálogo pretendido entre o Autor e Deus torna-se o centro da reflexão que irá desenrolar-se nos treze livros da obra. A própria construção do problema dependerá desde logo de estabelecer distância com respeito a modelos disponíveis, tanto nas técnicas da retórica como nas fórmulas de prece religiosa. Os modelos, religiosos ou retóricos, prometem a comunicação com o deus, segundo rituais conhecidos. A afirmação do diálogo como meio de investigação, porém, será calcada no uso crítico desses modelos, especialmente na transformação de suas fórmulas, originalmente pacificadoras, em pontos de inquietação.

O elogio ao diálogo também será presente na forma do texto, se entendermos que o impasse inicial dá lugar, socraticamente, a um desvio de rota, um circunlóquio propedêutico para que o autor e seus leitores (a parte humana do diálogo falhado) venham a adquirir condições de retomar o problema, no final da obra.<sup>1</sup> A narrativa autobiográfica é a escolha para realizar o périplo socrático, de modo que a questão inicial do diálogo com Deus seja reexaminada nos livros finais, cujo núcleo já não será a narrativa autobiográfica, mas sim a interpretação de outra narrativa, a criação do mundo segundo o livro bíblico do *Gênesis*.

O estatuto filosófico das *Confissões* de Agostinho pode ser realçado mediante a análise de sua unidade geral. Para além do valor singular de muitas passagens, suscetíveis de análises independentes do conjunto, os treze livros da obra constituem uma reflexão contínua. Nossa propósito é exibir um problema persistente e estruturante, elaborado no seu prólogo, que deverá fundamentar a articulação geral da obra. Uma mesma tensão preside tanto os livros iniciais, assinalados pela narrativa autobiográfica, como os livros finais, em que ressalta a exegese de versículos do *Gênesis*. Embora exegese bíblica e narrativa pareçam alheias à análise estritamente racional, a consideração geral da obra virá indicar o seu papel na unidade de teor das *Confissões*, e deverá assim elucidar escolhas formais que conferem coerência estrutural ao conjunto.

---

1 Ver Goldschmidt (1947) §§ 61-68.

Para isso, queremos assinalar o proveito de ler as *Confissões* como uma renovação do diálogo filosófico, tanto substancialmente, no desenvolvimento de conceitos e teses, como formalmente, na sua disposição argumentativa e literária. Nesta primeira parte do trabalho, o prólogo da obra (*Confissões* i i 1 – v 6) será o foco da análise, na medida em que prepara e fundamenta a relevância de seu problema central. O resultado do prólogo não é assertivo. Ao construir uma grande aporia sobre a comunicação possível entre a criatura e o criador, os capítulos iniciais laboriosamente exibem a relevância teórica do problema do diálogo, indicando por que seu enfrentamento deverá ser feito, de início, pela narrativa autobiográfica.

### **Platonismo e diálogo**

A filosofia nos legou o diálogo como forma ancestral de expressão. As figuras fundadoras de Sócrates e Platão associam-se ao diálogo, de tal modo que a forma pode confundir-se com o próprio platonismo. Aquela filosofia, aquele conteúdo só poderia ser expresso pelo diálogo, ou melhor, só se poderia realizar e exercer através do diálogo. A herança (ou a fortuna) de Sócrates e Platão poderia ser reconhecida portanto no próprio uso do diálogo como forma de texto filosófico, se quisermos, como “gênero”.

Este é o caso evidente de Agostinho de Hipona (354-430), ao menos do jovem Agostinho. Suas primeiras obras, de reconhecido teor platônico, são compostas como diálogos. Sabemos que os escreveu logo após abandonar a retórica como profissão, para dedicar-se à investigação filosófica. Essa verdadeira “conversão” foi interpretada como conversão em favor de uma vida estritamente filosófica, e, em particular, ao neoplatonismo (porém não ao cristianismo). Não somente o conteúdo de suas obras, mas também a escolha do diálogo como meio de investigação e expressão parecem justificar a caracterização do jovem Agostinho como neoplatônico.

No mesmo passo, porém, poderíamos interpretar o posterior abandono da forma diálogo como sinal de nova transformação de conteúdo. O neoplatonismo do jovem Agostinho cederia o lugar ao cristianismo, de modo que as velhas formas deveriam ser substituídas. Platão estava morto. Obras monográficas expositivas, comentários exegéticos da Bíblia, e principalmente os grandes títulos que fizeram o vulto histórico de Agostinho, as *Confissões* e a *Cidade de Deus*, seriam a prova material do parricídio.

O próprio Agostinho parece corroborar esse retrato. As páginas autobiográficas das *Confissões* contêm um relato do período de composição dos diálogos de juventude. Ali podemos sondar que imagem quis nos oferecer do seu passado o recém-consagrado bispo de Hipona. Em particular, interessa-nos o valor que ele atribui retrospectivamente aos seus primeiros diálogos, mediante aquele relato.

Antes de dar a palavra ao Autor, lembremos brevemente alguns dados sobre a transformação biográfica que se deu entre o verão e o outono de 386. Agostinho ocupara um posto importante na corte imperial. Decidiu abandonar o posto, onde exercia seus talentos retóricos (v. *Confissões* vi vi 9), e retirou-se para uma chácara, em Cassiciaco, acompanhado de amigos e familiares. O propósito da nova vida era dedicar-se à filosofia.

Na chácara, durante alguns dias, conduziu o grupo segundo um programa bem definido e clássico. Aproveitam a primeira luz do dia para ler e estudar o melhor da literatura romana, isto é, a *Eneida* de Vergílio. Depois se reúnem para discutir problemas filosóficos, seguindo uma agenda igualmente clássica: lógica, física e ética. À noite, recolhem-se no escuro para meditar (e ocasionalmente conversar).

Os debates travados por esse grupo heterogêneo foram cuidadosamente registrados (mesmo as conversas noturnas) e resultam nos chamados ‘diálogos de Cassicíaco’: *contra academicos, de ordine, de beata uita, soliloquia*. Nessas obras, podemos ler ecos das leituras de Vergílio, das ruminações e debates diurnos e noturnos: afirmações, reformulações, contrapropostas, recuos, conciliações, tudo o que compõe a vivacidade mesma do diálogo oral, forçando os limites da linguagem escrita. Como sabemos, essas obras existem até hoje e são de grande interesse filosófico. É no conjunto dessas obras que o leitor moderno encontraria, por exemplo, um precursor da revolução cartesiana: contra o ceticismo acadêmico, o conhecimento fundante de que sou, existo, conhecimento que será também núcleo do conhecimento da natureza incorpórea da alma e da prova da existência de Deus.<sup>2</sup>

Vejamos porém o que diz o autor das *Confissões* (dirigindo-se a Deus, na segunda pessoa) sobre aqueles dias tão fecundos.

E chegou o dia de me livrar de fato da profissão da retórica [...], partindo com todos os meus para o campo. Os estudos que conduzi ali, já ao teu serviço, mas ainda transpirando a escola da soberba, como num intervalo de espera, são relatados em livros em forma de diálogos, entre as pessoas presentes ou comigo mesmo diante de ti (*Confissões* IX iv 7).<sup>3</sup>

Isso é tudo o que ele tem a narrar sobre suas obras de juventude. A brevidade quase fala por si mesma. Nem precisaríamos nos deter em termos como “escola da soberba”. O próprio fato material de, nessas poucas linhas, condensar todos aqueles dias fecundos já traduz uma apreciação que o teor das sentenças vem corroborar. Agora, se levarmos em conta o restante do relato sobre aquele período, a primeira impressão será ainda acentuada. De fato, o Livro IX das *Confissões* falará mais extensamente a respeito da estadia no campo. Mas o autor prefere destacar outro evento.

Façamos uma análise quantitativa. A menção aos diálogos [“*libri disputati*”] não passou de quatro linhas, ao passo que, após uma conclusão crítica sobre as “escolas de

2 Ver *contra academicos* III ix ss. Estude-se o excelente livro de E. Bermon (2001), *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*.

3 *Et venit dies quo etiam actu solverer a professione rhetorica, [...] profectus in villam cum meis omnibus. ibi quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus, testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te.* Tradução de Lorenzo Mammì, Agostinho (2017), pp. 229-230. As citações das *Confissões* são tomadas dessa tradução. Traduções de outras obras são de nossa responsabilidade.

filosofia”, o restante do relato espraia-se por cerca de noventa linhas, dedicadas a um único episódio. Agostinho medita nessas linhas<sup>4</sup> sobre o breve momento em que cantou um pequeno salmo de David, um salmo de dez versos. Quase quatro páginas<sup>5</sup> sobre um momento que terá durado menos de um minuto.

O flagrante contraste quantitativo entre os dois relatos, sobre os diálogos filosóficos e sobre o canto do salmo, viria corroborar a ideia de que o bispo de Hipona renegara os diálogos de juventude, sua obra platônica, e com isso renegara o quadro mesmo da cultura clássica (“a escola da soberba”, “o cheiro dos cedros das escolas de filosofia”), em favor da leitura da *Bíblia*. As leituras de Vergílio e os debates terão sido apenas aquela pausa arfante no combate, “transpirando [...] como num intervalo de espera”, para retomar o fôlego e começar o que era verdadeiramente importante.<sup>6</sup> A conversão, que fora filosófica, teria agora se degradado em conversão religiosa.

Mas essa não é, claro, a conclusão a que pretendemos chegar. Ao contrário, admitimos que as coisas assim se pareçam, mas a filosofia nos ensina a desconfiar das aparências. Nossa tese é que as *Confissões* são antes uma renovação do diálogo, uma renovação consciente e fundada. Queremos então propor uma leitura das *Confissões* como elogio do diálogo, no conteúdo e nas escolhas formais. Sócrates e Platão continuarão vivos afinal.

### **Diálogo filosófico e uso da *Bíblia***

Como primeiro passo, assinalemos que a “forma” diálogo pode ser entendida como estratégia de restituir à linguagem escrita aquela vivacidade própria ao debate oral. Ao contrário da fixação doutrinal de conteúdos, o diálogo escrito promoveria a exposição de teses, de seus contrários, ou de reavaliações, conjecturas, recuos, etc. É por isso mesmo que podemos tomar o diálogo como oposto da exposição dogmática.<sup>7</sup> Nos diálogos de juventude, encontramos essa dinâmica na alternância de vozes entre Agostinho e seus diversificados interlocutores.

Além disso, também a exemplo dos embates de Cassicíaco, o diálogo não principia pelo enfrentamento do seu problema central. De um modo geral, é preciso que os interlocutores sejam deslocados de seu pretenso conhecimento inicial, para primeiro divisarem a existência e a relevância do problema a ser enfrentado. Concerne a esse primeiro momento, antes da elaboração do problema propriamente dito, a construção de impasses com o material daquele pretenso saber inicial. Também aqui, é franca a

4 *Confissões* IX iv 8-II.

5 Cf. pp. 230-234 da tradução.

6 A cronologia oferecida na edição da *Bibliothèque Augustinienne*, excelente aliás, assim caracteriza as atividades do período, sem menção aos clássicos: “novembre 386: Séjour à Cassiciacum. *De beata uita. De ordine. Lecture des Psaumes.*” *Oeuvres de Saint Augustin* v. 13, Paris: Institut d’études augustiniennes, 1998, p. 206.

7 Cf. Wieland (1982), §3: *Der Dialog als Medium des philosophischen Gedankens.*

oposição entre a forma diálogo e a exposição dogmática. Nossa tese é que as *Confissões* são não apenas um elogio do diálogo, mas que se estruturam como um diálogo. O seu exórdio vai conduzir à elaboração do problema, que não será enfrentado logo de saída.

Mas a presença mesma de material bíblico na prece inicial da obra pode ser já um óbice a essa leitura. Com efeito, se os relatos do Livro IX contrastam os diálogos de Cassicíaco com a leitura de um Salmo, e se ainda levarmos em conta que a narrativa autobiográfica das *Confissões* (que ocupa os nove primeiros livros) desemboca em “meditação sobre a lei”, a saber, interpretação do *Gênesis* (matéria dos três últimos livros, XI-XIII), temos então de perguntar que papel Agostinho, como filósofo, poderia atribuir à *Bíblia*, e como poderia conciliar a leitura do *Gênesis* com o espírito antidogmático do diálogo.

Será preciso examinar de que modo a *Bíblia* veio a substituir, para a formação filosófica, as fontes clássicas em geral e em particular a *Eneida*. Sabemos que, num plano mais geral, não apenas na biografia de Agostinho, mas também no contraste entre o legado clássico latino e o cristianismo emergente, a *Bíblia* viria substituir a *Eneida* de Vergílio.<sup>8</sup> Essa transição parece reproduzir-se na sucessão de relatos que acabamos de mencionar: as leituras diárias da *Eneida*, nas tertúlias de Cassicíaco, deram lugar à leitura do *Salmo 4* de David.

E inversamente, muitos também disseram que a *Eneida* teria sido a *Bíblia* dos antigos romanos.<sup>9</sup> A *Eneida* conteria a expressão mais bem-acabada de relatos de combate, de discursos políticos, de relatos históricos, preces e ritos religiosos, declarações de amor, descrição de paisagens, exposições cosmológicas, reflexões éticas. Vergílio, poeta irreto-cável, talvez até mesmo profético<sup>10</sup>, teria encontrado a fórmula do isomorfismo<sup>11</sup> entre a linguagem e o mundo, a ser imitada por todos. De tal modo que, além da consulta sistemática às soluções exemplares de Vergílio, fonte de educação gramatical e retórica, modelo perfeito a imitar, os romanos praticavam sortilégios com seus versos, isto é, sorteavam sentenças de sua obra em busca de resposta a problemas de natureza pública ou da vida cotidiana.<sup>12</sup>

Parece mesmo que a *Bíblia* terá ocupado esse lugar para muitos cristãos: modelo, sobretudo modelo moral, e fonte de orientações práticas, de modo que ela também será

<sup>8</sup> “[Agostinho] deixou implícito que os cristãos também tinham um clássico tão inesgotável e absorvente quanto eram Virgílio ou Homero para os pagãos. Também a Bíblia cristã podia formar um homem” (Brown, 2005, p. 327).

<sup>9</sup> “but the authority of Vergil was supreme, and his poetry was, so to speak, the Bible of the ancients” (Comparetti, 1966, p. 32).

<sup>10</sup> Ao se ler a sua Écloga IV como prenúncio da vinda de Cristo. Cf. Comparetti, 1966, pp. 99-108. Agostinho discute o assunto na *Cidade de Deus* X 27.

<sup>11</sup> Cf. Macróbio, *Saturnalia* V 1 19-20. Cf. Lim, *Augustine, the Grammarians and the Cultural Authority of Vergil*, in Rees, 2004.

<sup>12</sup> Mastrocinque, *Creating One's Own Religion: Intellectual Choices*, in Rüpke, 2007, pp. 378-391: “Verses of Virgil were used as a divinatory device: the *sortes Vergilianae* (*Scriptores Historiae Augustae*, Hadrian 2; Alexander Severus 14)”, p. 385.

objeto de “sortes”.<sup>13</sup> Trata-se então de duas equiparações semelhantes. A *Bíblia* como a nova *Eneida*, ou a *Eneida* como a *Bíblia* dos antigos romanos. A semelhança reside no uso de ambos os livros como compêndio universal. Dizer que a *Bíblia* viria a ser a *Eneida* dos cristãos implica pois assumir que esse era o seu papel: fonte perfeita e exemplar.<sup>14</sup>

Mas não para todos. Seguramente, não para Agostinho. Com efeito, a crítica aos modelos clássicos, e a consequente “substituição” da *Eneida* pela *Bíblia*, em Agostinho, vai na contramão de um movimento dogmatizante. O valor e a utilidade que têm para ele as “sagradas escrituras” decorre em grande medida de suas imperfeições. É na verdade a falta daquele isomorfismo com o mundo, tal como se buscava na poesia, e Vergílio teria alcançado, o que dá relevância a essa obra, e a exemplo dela, a todo outro texto. Por isso ao falar em “substituir”, não podemos entender meramente ocupar o mesmo lugar. Talvez seja mais adequado dizer que Agostinho pretende esvaziar aquele lugar do texto perfeito, pela análise da *Bíblia* como obra suscetível e promotora de diálogo.

### A Bíblia nas *Confissões*

Esse uso das “escrituras” tem lugar logo nas primeiras linhas das *Confissões*. Desde logo, o leitor depara com a inquietação humana, ali apresentada pela pretensão frustrada de estabelecer diálogo com Deus.<sup>15</sup> Com base em textos que exibem a inefabilidade divina, ou melhor, que exibem a incongruência entre os recursos expressivos humanos e a natureza transcendente de Deus, o Autor dá à prece de abertura de sua obra um teor paradoxal. A obra parece fora do alcance humano, afinal. Assim que começam, as *Confissões* desafiam as suas próprias condições de possibilidade. É justo dizer que a inquietação não é apenas apresentada. O papel do prólogo é efetivar a inquietação, mediante as aporias do louvor e da invocação, como veremos a seguir. No remate do prólogo, o tema será retomado: “Quem me fará repousar [*adquiescere*] em ti?” (*Confissões* I v 5).<sup>16</sup> A inquietação ainda não resolvida introduzirá o esforço de comunicação com Deus.

Desde as palavras iniciais, o texto trata de produzir inquietação:

- (1) Tu és grande, Senhor, e demais louvável. Grande é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. (2) E quer te louvar um homem, fragmento qualquer de tua criação, e um homem que anda em círculos carregando sua mortalidade, que anda em círculos carregando a prova de seu pecado e (3) a prova de que tu resis-

<sup>13</sup> Para compreender o emprego de sortilégiros bíblicos no cristianismo, Courcelle, além de mencionar práticas “pagás”, examina também a importância da tradição judaica: Courcelle (1952) e *id.* (1963), cap. vii. A despeito de alusões aos sortilégiros bíblicos, por intérpretes da cena do jardim no Livro VIII das *Confissões*, observe-se que Agostinho não parecia adepto das “sortes”: v. *epistula LV xx 37*.

<sup>14</sup> Testemunho tardio da confusão entre a *Eneida* e a *Bíblia* seriam, já no século v, as *Saturnalia* de Macrônio: “de manual didático, Virgílio poderia transformar-se, como a Bíblia, numa fonte inegotável de informações religiosas”, (Brown, 2005, p. 375). Cf. Markus, *Paganism, Christianity and the Latin Classics in the Fourth Century*, in Binns, 1974, p. 11, “Vergil (their bible)”, em referência ao “círculo de Símaco” (p. 9).

<sup>15</sup> Sobre o “diálogo pela metade” (*halbierte Dialog*), estude-se o excelente artigo de Herzog (1984).

<sup>16</sup> “*quis mihi dabit adquiescere in te?*”

tes aos soberbos; e ainda assim quer te louvar um homem, fragmento qualquer de tua criação. (4) Tu incitas a que seja uma delícia te louvar, porque nos fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até aquietar-se em ti (*Confissões* I i 1).<sup>17</sup>

Podemos dizer que o paradoxo se acumula em “camadas” (segundo a numeração que introduzimos na citação). Primeiro, as primeiras duas sentenças podem ser lidas como internamente contraditórias. A afirmação da grandeza de Deus é “corrigida” pela advertência de que o louvor é inesgotável. “Demais louvável” é aquilo cujo louvor ultrapassa toda medida, de modo que dizê-lo “grande” resulta insuficiente, ou até mesmo falso. O mesmo contraste ocorre entre afirmar que a potência é “grande”, e em seguida afirmar que a sabedoria é “inumerável”. Novamente, a quantidade é tanto afirmada, quanto denunciada como categorialmente em falso.

Na segunda camada, sobrevém a vontade humana. Não bastasse a natureza excelente do objeto de louvor, o enunciador do elogio é por sua vez rebaixado. Em contraste com a grandeza inumerável, o fragmento qualquer é ainda rebaixado numa queda progressiva. A anáfora<sup>18</sup> da terceira sentença (“Quer te louvar...”) exibe um rebaixamento progressivo; a repetição sucessiva dos termos — “homem”, “anda em círculos carregando” e “prova” —, a cada passo introduzindo um novo complemento negativo — “anda em círculos”, “mortalidade”, “prova”, “resistes” —, vai exibindo a profundidade negativa da condição humana, da criatura que quer louvar mas é muito pequena para a tarefa. No final dessa longa sentença paratática, o remate com a advertência contra a soberba.

O terceiro elemento, ou camada, é agora a interdição da soberba. Deus paradoxalmente não-louvável, homem paradoxalmente desejoso de louvar, e a interdição da soberba humana por Deus. A vontade persistente de louvar arrisca-se à soberba, colidindo com resistência de Deus. Como o leitor descobrirá paulatinamente na narrativa autobiográfica e na reflexão moral do Livro x, a soberba será uma barreira fundamental a superar, em especial para lograr o intentado diálogo com a verdade.

Ora, a camada seguinte (4) acrescenta novo problema, que contrasta em bloco com o conjunto precedente. O Autor intensifica o paradoxo ao lembrar que é o mesmo Deus que incita ao louvor humano: criador infinitamente (não)-louvável, criatura pequena e pecadora, interdição pelo criador à soberba da criatura, e finalmente, criação como ato que incita a criatura a gostar de louvar o criador e a buscá-lo. A tensão gerada pelo imperativo de louvor repercutirá no final da prece introdutória: após reiterados fracassos na comunicação humana com Deus, é ele mesmo quem ordena o amor humano (v. *Confissões* I v 5).

<sup>17</sup> “Magnus es, domine, et laudabilis valde. magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.” Aqui renunciamos a reproduzir integralmente a elegância da tradução de L. Mammì, para sublinhar alguns aspectos formais.

<sup>18</sup> O uso da anáfora pode ser examinado à luz da técnica do *sermo humilis*, cuja importância para Agostinho, sobretudo como leitor da Bíblia, foi apontada por Auerbach (2012). O efeito de rebaixamento é coerente com a escolha da forma paratática para o texto, própria ao registro humilde.

## Centão de louvor

Os problemas tornam-se mais agudos, se reconhecermos que o paradoxo é exibido mediante a combinação de citações e alusões bíblicas. Seria possível apresentar as linhas iniciais das *Confissões* como um verdadeiro centão, a exemplo de homerozentões e vergiliocentões: composições geralmente paródicas, cujo material eram versos de Homero ou de Vergílio.<sup>19</sup> Aqui, trata-se também da composição a partir de textos já conhecidos, recortados e recombinados, todavia um centão bíblico, isto é, uma costura de passagens bíblicas, sem praticamente nenhuma palavra própria ou ‘original’ do autor.<sup>20</sup>

Mas o centão de Agostinho, ao justapor sentenças bíblicas, não resulta em paródia. Se os centões em geral devem ter efeito de distanciamento com respeito ao “original”, de forma paródica ou até mesmo picaresca, aqui será outro o distanciamento quanto à fonte. Trata-se de usar o texto de base como material para interrogação teórica. Por isso, o centão bíblico de Agostinho, sem ser picaresco ou paródico, tampouco resulta em um conjunto dogmático afirmativo. Na verdade, as sentenças parecem contradizer-se (internamente ou entre si) e o centão exibirá uma aporia.

Com isso, temos o primeiro testemunho de um uso preciso das chamadas “escrituras sagradas”: ao invés de fornecer soluções afirmativas e dogmáticas, base para uma prece tradicional, a *Bíblia* propiciou a composição de um impasse, que dará ocasião à exposição do problema que vai atravessar o conjunto dos treze livros das *Confissões*. Que o texto bíblico seja tomado como verdadeiro, axiomaticamente, apenas realça a importância do impasse inicial: um conjunto de sentenças verdadeiras que *prima facie* conforma um paradoxo.

Tal uso do texto bíblico não pretendia ser original. Agostinho atribuirá à própria *Bíblia* esse recurso transformador da leitura. Nas mesmas *Confissões* encontramos o reconhecimento do texto bíblico como modelo para sua composição paradoxal. A “absurdidade” está propositalmente em passagens das Escrituras, combinada a passagens claras e acessíveis aos espíritos mais simples, assim “atiçando a atenção daqueles que não têm *coração leve*”.<sup>21</sup> Ao longo das *Confissões* o leitor voltará a deparar com enigmas — talvez o enigma do tempo no livro XI seja o mais célebre —, igualmente articulados com o uso de passagens bíblicas. Dado esse primeiro embate com as palavras bíblicas, na busca de precisão conceitual e uso teórico da linguagem, o filósofo terá de aprender outro modelo expressivo, distante do isomorfismo vergiliano.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Sandnes (2011), e Pollmann, *Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century*, in Rees, 2004.

<sup>20</sup> Na passagem citada acima não destacamos em itálico as citações bíblicas textuais. Nossa intenção é evitar o contraste com as passagens que, mesmo não sendo citações exatas, são claras alusões a outros textos bíblicos. Desse modo, o trecho pode ser lido em conjunto como um centão de citações e alusões. Cf. *Salmo 48* (47), 1; *Salmo 147* (146), 5; *Primeira Epístola aos Coríntios* 1, 24; *Segunda Epístola aos Coríntios* 4, 10; *Provérbios* 3, 34.

<sup>21</sup> *Confissões* VI v. 8. “absurditatē [...] exercens intentionem eorum qui non sunt leves corde”.

<sup>22</sup> Pace Mohrmann, 1955, p. 244, que julga haver procedimento semelhante em Vergílio, pelo espelhamento entre antíteses cósmicas e literárias.

## Louvor e invocação

O problema ainda não está completamente enunciado. Para que venha a ser tomado como um desafio ao diálogo, o conflito inicial será desdobrado: de uma questão de linguagem, as aporias atingirão a consideração da relação real entre o homem e Deus, isto é, a relação entre o ser do homem e o ser de Deus. Com efeito, para aprofundar a apresentação da sua aporia inicial, a partir da expectativa de comunicação com Deus mediante uma prece, o Autor desloca o assunto das condições do louvor para as condições da invocação.

Uma vez que o louvor oferece dificuldade, ele pergunta: “Concede-me, Senhor, saber e compreender o que é anterior: invocar-te ou louvar-te?” (*Confissões* I i 1) Desse modo, inicia uma análise regressiva, em busca dos pressupostos para o louvor já problematizado. A pergunta sobre a relação entre louvar e invocar vai levar a novas perguntas, de modo que o tema da invocação adquira centralidade, inaugurando a segunda alínea do livro. “E como invocarei o meu Deus, meu Deus e Senhor [...]?” (*Confissões* I ii 2).<sup>23</sup>

A presença desses temas, louvor e invocação, já na abertura das *Confissões* poderia por a perder a natureza filosófica da obra. Compor o início como uma prece, com citações bíblicas e patentes recursos retóricos, poderia ser a reafirmação de duas velhas inimigas da filosofia, a retórica e a religião. Porém, justamente porque louvar e invocar um deus são antes práticas tradicionais romanas (tanto da religião civil politeísta, como do monoteísmo cristão), presentes na poesia, na oratória e nos ritos religiosos, é que seu uso peculiar ganha importância aqui.

Ao invés de meramente compor uma prece com base em *topoi* familiares ao leitor, o Autor transforma louvor e invocação em problemas teóricos, de sorte a mobilizar a inquietude de seu leitor (o leitor moderno, igualmente, se não projetar sobre um texto do final do século IV aquilo que esperaria de um bispo medieval ou moderno). Ao apresentar esse impasse inicial, queremos realçar que se trata aqui, para o Autor, de uma crítica à retórica e à religião. Sem essa crítica, as *Confissões* não seriam uma obra filosófica; dali é que surgirão o problema do diálogo e o seu elogio. Ao passo que retórica e prece religiosa podem ser instrumentos para pacificação e quietude, aqui o papel da peculiar oratória religiosa agostiniana é amplificar teoricamente (“*scire et intellegere*”) a inquietude, remetida a um repouso distante, ainda sequer entrevisto.

## Retórica

Comecemos pela retórica. É patente a presença de artifício retórico nessa confissão de incomensurabilidade, seja entre o autor e a magnitude da tarefa proposta, seja entre o discurso de elogio e o destinatário do elogio. Na verdade, o gênero demonstrativo, ou epidítico, oferece o molde para a combinação de louvor (do criador) e acusação (da

---

<sup>23</sup> “*da mihi, domine, scire et intellegere utrum sit prius invocare te an laudare te*” (I i 1). “*et quomodo invocabo deum meum, deum et dominum meum [...]*?” (I ii 2).

criatura).<sup>24</sup> Em particular, podemos ler o texto como calcado no modelo do discurso panegírico, no qual o orador se refere à pessoa elogiada (uma elevada autoridade pública, por exemplo), e reconhece a própria pequenez em face daquele que mereceria múltiplos superlativos e até mesmo os atributos “senhor” (*dominus*) e “divino”.<sup>25</sup> Mas como mostra L. Mammì no prefácio à sua tradução, mesmo que claramente formulado com base nas técnicas do panegírico, o problema ganha aqui novo contorno: “uma densidade filosófica que os manuais certamente não previam”.<sup>26</sup>

A presença da retórica prenuncia a discussão que Agostinho conduzirá sobre a sua própria formação literária e filosófica. O manejo das técnicas da eloquência indica que, no conjunto da obra, o autor encontrará um uso legítimo, ainda que o faça com base numa crítica de suas fontes, como Cícero, Vergílio e Terêncio (conforme o leitor descobrirá logo no Livro 1). Nesse primeiro parágrafo da obra, a par dos impasses da linguagem, os recursos da parataxe (como antíteses e anáforas) não apenas revelam o aprendizado com o *sermo humilis* bíblico.<sup>27</sup> Trata-se de saber que o uso legítimo das palavras requer trabalho de interpretação e propósito teóricos.

As antíteses são mobilizadas com o fim de produzir distanciamento entre texto e leitor. O procedimento difere da mera contradição interna, própria às inconsistências intencionais do panegírico<sup>28</sup> ou à natural imprecisão conceitual da linguagem poética ou mítica. Assim é que, ao criticar as escolas de retórica, Agostinho menciona a literatura (Terêncio) que apresenta ambiguamente o maior deus olímpico: “Júpiter senhor dos trovões e dado a amores ilícitos?”. O problema, para uso teórico da linguagem, é que nesse caso se trata de mera contradição. “Embora não pudesse fazer as duas coisas ao mesmo tempo, fingiu-se que sim” (*Confissões* I xvi 25).<sup>29</sup> A ficção, nesse caso a comédia romana, por desconhecer ou negligenciar que não convém ser ao mesmo tempo adúltero e tonitruante, produz apenas um contrassenso, e não um paradoxo filosoficamente relevante.

## Religião

Se temos razão em associar ao modelo de discurso epidítico os impasses do louvor e da autoacusação, ao mesmo tempo em que assinalamos o distanciamento procurado por Agostinho, haverá movimento semelhante com respeito à religião. O leitor reconhecerá a oratória e o tom religioso, e poderá ler o início da obra como sua prece inaugural. Num sermão de explcação de Salmo, o próprio Agostinho testemunha a associação costumeira entre louvor e invocação nas preces religiosas: “feito primeiro o louvor, é

<sup>24</sup> “Demonstrative rhetoric is the theory of verbal praise (*laudatio*) and blame (*vituperatio*).” DiLorenzo (1983) p. 125, que envia a Cícero, *De inventione* I v 7.

<sup>25</sup> “In all of the *Panegyrici*, *divinus* is the adjective which the orators most commonly use to describe things both celestial and imperial.” (Rodgers, 1986, p. 71).

<sup>26</sup> *Confissões*, prefácio de L. Mammì, p. 20.

<sup>27</sup> V. referência a Auerbach, à nota 19 *supra*.

<sup>28</sup> Cf. Maguinness (1933).

<sup>29</sup> “Et tonantem Iovem et adulterantem? et utique non posset haec duo, sed actum est”.

costume seguir-se a invocação”.<sup>30</sup> O sermão ainda mobiliza citações de outros Salmos — Sl. 18 (17), 4 e Sl. 75 (74), 2 — como registros bíblicos da mesma articulação entre o louvor e a invocação. Na verdade, a combinação não parece sequer específica da prece cristã: os ritos da religião civil romana também continham fórmulas de louvor e invocação do deus, como parte integrante das preces.<sup>31</sup>

Mas não convém trivializar o louvor e a invocação no exórdio das *Confissões*. Exatamente porque são fórmulas conhecidas da oratória e dos ritos religiosos, o fato de louvor e invocação serem apresentados como parte de uma grande aporia confere sentido diferente ao seu uso. O prólogo das *Confissões* adverte o leitor para a possibilidade, na verdade, para a necessidade de encontrar sentido especulativo naquilo que pode parecer banal. Desse modo, as dificuldades elaboradas requerem uma análise das condições necessárias ao louvor de Deus, conduzindo à formulação do problema fundamental da obra.

### **Invocação e conhecimento(s)**

Em primeiro lugar, trata-se de mostrar o lugar central da invocação, para depois examinar por que também ela oferece dificuldades, a exemplo do louvor. Nesse novo plano, a aporia já não será estritamente verbal: veremos que os paradoxos da invocação concernem à relação real entre o homem e Deus. A invocação impossível desafiará o diálogo pretendido. O esforço de expor as dificuldades teóricas envolvidas resulta em dimensionar corretamente os problemas, e prepara o seu enfrentamento no decorrer da obra.

A passagem do louvor à invocação, como nova sede dos problemas, requer o uso de uma citação bíblica: *Carta aos Romanos* 10, 14. Inicialmente, a dúvida concerne à precedência entre o conhecimento e os elementos tradicionais da prece (louvor e invocação). O conhecimento é condição ou resultado da prece? Invoca-se *por* conhecer ou invoca-se *para* conhecer?

Concede-me, Senhor, saber e compreender o que é anterior: [...] conhecer-te ou invocar-te? Mas quem poderia te invocar, se não te conhecesse? Não te conhecendo, poderia invocar outra coisa. Mas não te invoca, ao contrário, para te conhecer? (*Confissões* I i 1)<sup>32</sup>

Para superar a dificuldade, o autor recorre à distinção que encontra na *Carta de Paulo aos Romanos*: invocação é situada como ponto de articulação de duas formas distintas de conhecer (*scire*). Uma forma é requerida para a invocação do deus: não posso invocar se ignorar (*nesciens*) o destinatário do discurso.

<sup>30</sup> “Praemissa enim laude, invocatio sequi solet”. *Enarratio in Psalmum* 104, 1.

<sup>31</sup> “The structure of Cato’s petition is typical of Roman prayers of all types. It opens with an invocation of the god (“Mars”), including honorific epithets (“father”). Here could be added descriptive phrases to more carefully identify or praise the deity.” Halm, *Performing the Sacred: Prayers and Hymns*, in Rüpke, 2007, p. 240. “Every complete formal prayer [...] does include an invocation.” (Hickson, 1993, p. 33)

<sup>32</sup> “da mihi, domine, scire et intellegere utrum [...] scire te prius sit an invocare te. sed quis te invocat nesciens te? aliud enim pro alio potest invocare nesciens. an potius invocaris ut sciari?”

O problema da ignorância do deus na invocação também ocorre no rito religioso: “qual Deus não sei ao certo”, reconhece Evandro no canto VIII da *Eneida*. Mas a solução politeísta não dependia de uma reflexão teórica. Em situações de dúvida quanto ao deus ou ente lendário que mereceria o rito (um sacrifício, por exemplo) ou sobre de que modo dirigir-se a ele,<sup>33</sup> o deprecante tinha recursos como invocar vários deuses e deusas, ou dirigir-se genericamente ao deus ou deusa pertinente, reconhecendo não saber exatamente de quem se tratava, ou ainda empregar fórmulas descritivas sem um nome específico.<sup>34</sup>

Agora, tomada a invocação como problema conceitual, e não meramente ritual, a incerteza torna-se um problema de conhecimento. A primeira forma de conhecimento a ser mobilizada será a crença. Notemos que articular um ato religioso, a prece invocatória nesse caso, a um “credo”, com conteúdo assertivo, já é passo de distanciamento com respeito à religião tradicional. Na religião civil, bem como no cristianismo praticado por cristãos como Mônica, a religião se resolve nas formas ceremoniais de culto (cf. *Confissões* VI ii 2), dissociadas de *corpus assertivo* e insusceptíveis de investigação teórica.<sup>35</sup>

Mas aqui, quem faz a prece, deve antes crer, dar assentimento ainda que precário a algum conteúdo assertivo, para somente então invocar. Porque foi anunciado por outrem, Deus deve ser de algum modo conhecido, antes de ser invocado (e então louvado). “Porém, como *invocarão os que não acreditam? Ou como acreditarão, se ninguém anunciou?*” (*Confissões* I i 1)<sup>36</sup>

Como ação da criatura racional, os limites dessa forma são patentes. Crer não é o conhecimento pleno que se almeja. Enquanto acreditar é condição para invocar, uma segunda forma de conhecimento deve ser propiciada pela invocação: quem invoca quer vir a conhecer o destinatário (*ut sciari*), e com isso espera ainda vir a ser capaz de louvá-lo mais adequadamente. Já distante das formas rituais de prece, o valor da invocação reside em introduzir no texto um movimento capital para o conjunto das *Confissões*. De um lado, como condição prévia, conhecer é acreditar, ter fé. De outro lado, a invocação explicita o caráter prospectivo da fé, isto é, usa a fé como forma de conhecimento em vista de outra (e melhor) forma de conhecimento.

Nos termos dessa passagem, a invocação introduz o par procurar/encontrar (*quaero/inuenio*).<sup>37</sup> O conhecimento prévio pela fé relança o problema, mediante a prece invocatória. Trata-se verdadeiramente de dar início a uma investigação de como comunicar-se com Deus. Para isso, o Autor acrescenta outra citação bíblica, o *Salmo 22* (21), 27, e uma alusão a *Mateus* 7, 7, de modo a retomar o tema do louvor, das condições para um louvor

<sup>33</sup> Para a diferença, nas práticas romanas, entre deus e ente lendário, v. Bailey (1969).

<sup>34</sup> “*quis deus incertum est?*” (*Eneida* VIII 352). cf. Hickson, *op. cit.* Capítulo II: *The Invocation*.

<sup>35</sup> “Rappelons-nous qu'il n'existaît ni catéchisme ni sermon dans le culte romain”. (Scheid, 2011, p. 279). Quanto aos cristãos, o *de doctrina christiana* de Agostinho logo de início menciona e enfrenta os adversários de uma abordagem teórica do cristianismo e da Bíblia.

<sup>36</sup> “*quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent sine praedicante?*”

<sup>37</sup> O exame dos problemas relativos ao binômio procurar/encontrar, presentes em toda a obra, deverá esperar o Livro X das *Confissões*.

agora conjugado no futuro: “*E louvarão o Senhor os que o procuram.* Quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á.” (*Confissões I i 1*)<sup>38</sup>

No lugar intermediário entre duas formas de conhecimento, a invocação é condição para o louvor, invertendo o sentido costumeiro.<sup>39</sup> A procura iniciada com a invocação poderá ensejar o encontro de Deus, e então o seu louvor. Em suma, o problema do louvor é transformado no problema da invocação, cuja caução preliminar é acreditar.

Que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque acreditando em ti: com efeito, foste anunciado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, que tu me deste, que me inspiraste pela humanidade de teu Filho e pelo ministério de teu anunciador (*Confissões I i 1*).<sup>40</sup>

### **Invocação: da linguagem ao ser**

Como dissemos, ao deslocar o problema para a invocação, Agostinho apresenta as incongruências da sua prece em novo terreno. Já não se trata somente da linguagem: a relação entre o ser de Deus e o ser do homem é também paradoxal. Porque requer conhecimento, e conhecimento como intelecção, a invocação tem de ser esclarecida. Na verdade, em face das dificuldades elaboradas nesse exórdio, o tema permanecerá relevante para toda a obra, como atesta o início do último livro: “Invoco-te, meu Deus” (*Confissões XIII i 1*).

Em primeiro lugar, a análise etimológica do termo (elementar, aliás)<sup>41</sup> tem primeiro que ser coerente com a discussão sobre o louvor, e rejeitar presença espacial de Deus no homem. Se Deus não pode estar *em mim* com em um lugar, a questão é refeita: como explicar a presença desejada de Deus, levando em conta sua transcendência? Como poderia o homem “captar” Deus, em vista da incongruência categorial entre os seres de um e de outro?

A tensão entre os dois termos, presença e transcendência, vai mover a reflexão, de modo quase aporético, isto é, de modo a que novamente uma saída pareça impossível, e a invocação da relação real entre homem e Deus se veja obliterada. Com efeito, a ideia mesma de invocação colide com a presença divina, na medida em que uma primeira análise mostra que a presença divina tem de ser pensada e interrogada como onipresença.

Desse modo, o problema com a invocação é que ela parecerá simplesmente ociosa, quer eu considere que “captar” a presença de Deus é um modo de expressar minha própria existência (Deus existe *em mim*: porque tenho o ser, e não o teria sem Deus), quer considere, inversamente, que a presença significa que a criatura é que está *em Deus*, porque é ele o criador da totalidade dos seres. Assim, de um lado toda mera existência, e toda condição de existência, já contam com a onipresença divina: “mesmo se descer

<sup>38</sup> “*et laudabunt dominum qui requirunt eum: quaerentes enim inveniunt eum et invenientes laudabunt eum.*”

<sup>39</sup> V. *supra* a *Enarratio in Psalmum 104, 1* (nota 31).

<sup>40</sup> “*quaeram te, domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui.*”

<sup>41</sup> In-vocar significa “chamar para dentro”.

no inferno, tu lá estás”.<sup>42</sup> De outro, como poderia o homem estar distante de Deus, distanciar-se de sua onipresença, que ‘preenche céu e terra.’?

Na verdade, a exposição desses dois modos de entender a presença, Deus no homem ou o homem em Deus, em princípio como alternativas, vai conduzir à exposição de duas exigências, cada uma com suas dificuldades próprias, cuja reunião será por sua vez um novo enigma. Deus tem presença ubíqua, e já está também dentro de mim, e/ou abarca a totalidade da criação, de modo que cada criatura é que está nele. Nos dois casos, ao tomar a presença como onipresença, esvazia-se o próprio sentido da prece invocatória. Mas o que é agora a onipresença divina? As perguntas sucedem umas às outras, sem que as precedentes estejam esclarecidas. A sucessão de perguntas sugere um trabalho infinito, como se o autor andasse “em círculos carregando sua mortalidade”. Como articular a totalidade da onipresença à totalidade das criaturas?

### O conteúdo continente

Preparando a torrente de antíteses da prece que ainda virá, a onipresença é apresentada como uma contradição em termos. Totalidade e presença, reunidas na mesma palavra, mal se acomodam uma à outra. O argumento trata primeiro de explorar o vocabulário espacial, ainda que insuficiente, para destacar elementos envolvidos que requerem expilação conceitual. Em seguida, uma nova série de perguntas traduzirá a questão em novo plano.

Primeiro, a totalidade da criação não poderia “captar” a presença do deus invocado, demais louvável e inumerável. Mas, afirmada a presença total de Deus, como então caracterizar o excesso, o que “sobra” de Deus, sem incorrer em espacialização? Presença total e demasia têm de ser pensados de outro modo. Se céu e terra não captam Deus, mas algo sobra, o seu preenchimento não poderá ser mediante o vocabulário de conteúdo e continente. Por isso, a tensão é exibida mediante um oxímoro (ou uma série de oximoros): Deus é um “conteúdo continente”. Deus é conteúdo da criação (porque a preenche), sem porém ser por ela contido; ao contrário, é ele que a contém, na medida em que lhe dá ser e estabilidade.<sup>43</sup> A “sobra” é o transbordamento da transcendência que não permanece fechada sobre si mesma, mas move-se em favor da criatura.

A compreensão e a explicação movem-se forçosamente no campo das negativas, porque nenhum termo pode ser tomado segundo seu sentido usual. A interpretação tem de dar conta daquele paradoxal movimento favorável, combinação de transcendência e presença: “[...] não são os vasos plenos de ti que te tornam estável: mesmo que eles sejam quebrados, tu não derramarias. E quando derramas sobre nós, não desces, mas nos levantas; não te dispersas, mas nos recolhes” (*Confissões I iii 3*).<sup>44</sup>

42 “*etsi descendero in infernum, ades.*” Cf. *Salmo 139* (138), 8.

43 O tema da estabilidade será capital na metafísica do ato criador. Ali o Autor encontrará a tríade de doação de ser, ordenação pela forma, e garantia da estabilidade no ser e na forma.

44 “*non enim vasa quae te plena sunt stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis. et cum effunderis super nos, non tu iaces sed erigis nos, nec tu dissiparis sed configis nos.*”

O temário da obra vai se enriquecendo. A importância da ação divina, já no ato criador, e o lugar metafísico do homem no conjunto de céu e terra deverão ser o núcleo da análise do Gênesis, no final da obra, onde se espera justamente a realização do verdadeiro diálogo. Por ora, as peças vão sendo dispostas no tabuleiro.

Para recusar a espacialização, restaram fórmulas negativas, que ainda não esclarecem propriamente a onipresença. Na verdade, a aporia renova-se pela tradução do problema como contraste entre duas totalidades. Uma sentença afirmativa anuncia um novo enigma a ser explicado: “Mas *tudo* o que preenches, o preenches da *totalidade* de ti” (*ibid.*, grifos nossos).<sup>45</sup> Trata-se de explicar essa dupla totalidade, ou a relação possível entre totalidades distintas.

Todas as coisas juntas (*omnia*), estão aquém do ser de Deus. Como então poderiam captar a totalidade (*toto*) de Deus? Duas hipóteses são formuladas, mas merecem claramente respostas negativas. Captariam todas simultaneamente uma parte da totalidade divina, e a mesma parte? Isso responderia por certa presença total de Deus: em todas as criaturas e a mesma “totalidade”. Mas não basta, porque a presença de Deus não é parcial; ele deve ser pensado em tudo, e como presença total. Ou, para captar tudo, captariam então de modo distribuído, em partes diversas, segundo as respectivas capacidades? Ora, nesse caso, Deus seria captado ao ser repartido em partes maiores e menores? Novamente, a totalidade divina não é preservada pela totalidade das coisas. Por ora, a interrogação é capaz apenas de explicitar as exigências conceituais, sem respondê-las. A terceira hipótese é na verdade a explicitação dos termos do problema, que permanecerá em aberto: “Ou estás todo em todo lugar, e nada te contém inteiramente?” (*ibid.*).<sup>46</sup>

A vantagem da nova fórmula é que totalidade afirmativa é um atributo exclusivamente divino (ubíquo e total), em contraste com a criatura, como totalidade negativa (“nada”). A nova fórmula parece mais precisa, mas não menos enigmática. Seu papel consiste em relançar o vórtice de perguntas. Por ora, parece que invocar (e louvar) Deus é um ato sem sustentação teórica. O fracasso das explicações examinadas vai conduzindo para a impossibilidade da invocação, ou melhor, para uma invocação impossível.

## A invocação impossível

Face à impossibilidade teórica do louvor e da invocação, o orador pergunta: “o que és, então meu Deus?”. Aqui se fundem os dois planos, louvor e invocação, linguagem e ser. A pergunta inaugura uma nova prece, uma prece impossível, mas ainda assim uma prece.<sup>47</sup> A impossibilidade dá lugar a uma prece paradoxal, que toma todo um parágrafo (*Confissões I iv 4*), estruturada em paradoxos, antíteses, oxímoros, como que sugerindo a conclusão a ser tirada das dificuldades mobilizadas até aqui. A prece retoma os problemas postos em relevo até o momento, numa rapsódia de técnicas da chamada “teologia negativa”, que parece conduzir à simples conclusão da inefabilidade divina.

45 “sed quae imples omnia, te toto imples omnia.”

46 “an ubique totus es et res nulla te totum capit?”

47 “Invocation at last”, dirá O’Donnell.

É sim possível entrever, aqui neste testemunho da chamada “teologia negativa”, uma abertura para a predicação afirmativa de Deus.<sup>48</sup> Não obstante, agora importa sublinhar que o resultado apofático, negativo, é aventado pelo próprio Autor, como se fosse essa a consequência quase inevitável dos embaraços encontrados, como se fosse a única resposta ao impasse: negação e finalmente silêncio. “Mas o que dizemos, meu Deus, minha vida, minha santa doçura, e o que diz qualquer um quando fala de ti?” (*Confissões I iv 4*)<sup>49</sup>

A procura do fundamento teórico incorre neste risco importante. Ao inverter o sentido tradicional da prece, e ativar a inquietude humana com recursos habitualmente pacificadores, o Autor vai conduzir a uma aporia, sob o risco de tornar inviável a tarefa auto-imposta. A minuciosa elaboração de um impasse poderá desembocar no contrário do que se espera: ao invés de diálogo, um silêncio impotente.

Em suma, o uso paradoxal de duas formas de discurso por si mesmas alheias à reflexão filosófica, a oratória e a prece religiosa, parece conduzir quando muito ao discurso apofático. Não seria o resultado inexorável da pretensão de transformar em instrumento teórico a prece, exemplo mesmo do discurso que não é apofântico?<sup>50</sup> Qual será afinal o propósito da combinação da retórica do panegírico com as fórmulas de louvor e invocação de deuses? Se quisermos aqui enxergar um uso protréptico da linguagem, como se o leitor fosse instado a reconhecer problemas especulativos ali onde percebia a princípio clichês pacificadores, o resultado poderia ser tão-somente um impasse e, afinal, o silêncio.

### **“Mas deixa-me falar”**

A possibilidade de condenação ao silêncio é na verdade uma forma renovada de inquietude. O impasse torna-se o problema a ser investigado: como dialogar com um Deus inefável, que está além da linguagem? Reafirma-se aqui porém o imperativo do início: “nossa coração é inquieto até repousar em ti”. O silêncio seria um mau resultado da investigação, de modo que o Autor mantém-se inquieto: “quem me fará repousar em ti?”<sup>51</sup>

O desfecho do prólogo, que combina a consciência da condição quase desesperada e o projeto renitente de uma linguagem ainda possível, está condensado na última alusão bíblica do prólogo. “Mas deixa-me falar à tua misericórdia, eu, terra e cinza, deixa contudo que eu fale” (*Confissões I vi 7*).<sup>52</sup> Agostinho alude a Abraão, que no limiar da destruição de Sodoma insiste em negociar com Deus, mesmo consciente de sua miséria.<sup>53</sup>

48 Cf. Novaes, M. *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. Coleção Philosophia. São Paulo: Discurso Editorial e ed. Paulus, 2009 (2<sup>a</sup>. edição), pp. 134 ss.

49 “et quid diximus, deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis cum de te dicit?”

50 Cf. Aristóteles, *De interpretatione* iv, 16b 33.

51 V. nota 17 *supra*. A inquietude agora já associada ao problema da invocação. O homem quer repousar em Deus [*in te*], e aspira a que venha nele [*in cor meum*]: “Quem fará com que tu venhas ao meu coração e o inebries?”. *Confissões I v 5*: “quis dabit mihi ut venias in cor meum [...]?”

52 “sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me terram et cinerem sine tamen loqui.” (*Confissões I vi 7*, cf. *Gênesis* 18, 27). Podemos ler as sentenças iniciais do § 7 como passagem do prólogo à narrativa.

53 A alusão talvez se estenda às frases seguintes, que encerram o prólogo. O tema do riso de espanto, ou de descrédito, marca o diálogo entre Abraão e Deus, e entre Abraão e Sara: cf. *Gênesis* 17, 17; 18, 2; 21, 6.

O Autor também insiste, quer falar, e precisa encontrar as condições a partir do impasse que ele mesmo encontrou, ou engendrou.

Os novos paradoxos e conflitos do célebre quarto parágrafo terão assim duplo alcance, segundo a estratégia do diálogo filosófico. As sucessivas perguntas que o compõem, entremeadas por fórmulas antitéticas e/ou negativas, antecipam temas a serem enfrentados nos livros subsequentes, nas seções narrativa e exegética; desse modo, dispõem um temário a ser desenvolvido no correr da obra. Mas seu papel específico é gerar o impasse do qual resultarão as diretrizes para o oportuno enfrentamento do problema. Enquanto, até ali, a prece em oxímoros poderia levar ao silêncio sobre Deus — “e o que diz qualquer um, quando fala de ti?” —, o parágrafo é encerrado com uma frase que pareceria reiterar a precedente, como condenação ao silêncio total: “ai dos que se calam sobre ti, porque, mesmo falando, são mudos” (*Confissões* I iv 4).<sup>54</sup>

Se sou obrigado a silenciar sobre Deus, toda fala será mera loquacidade, e como tal será muda, silenciosa sobre a verdade. O que cala sobre Deus, ainda que loquaz, será mudo. Mas a questão na verdade agora é: será preciso calar sobre Deus? Será essa a consequência? Ou, em face do imperativo do diálogo, ainda assim temos de procurar a comunicação verbal com Deus, verdade e sabedoria supremas? Se tomarmos a invocação naquele sentido da articulação de dois conhecimentos, crer e entender, o papel dessa prece peculiar será justamente o de apresentar um horizonte de interrogação, precário por natureza.

Com efeito, se o silêncio não pode ser o resultado, parece-nos correto ler aquela última sentença, “ai dos que se calam...”, como nova virada no argumento, razão a mais para a inquietação crescente. Ao invés de ser reiteração da inefabilidade, e condenação ao silêncio total, a frase pode ser lida como inversão de expectativa. O silêncio sobre Deus não é a boa consequência a ser extraída das aporias. Se falar de Deus é impossível, aquele que não fala de Deus, mas fala de outras coisas, é que é verdadeiramente mudo. O loquaz mudo é aquele que usa a linguagem, mas renuncia a falar de e com Deus. Ao inverso, é imperativo falar sobre Deus, ainda que ele seja inefável.

Somos levados mediante paradoxos a um risco de silêncio peculiarmente paradoxal. Num primeiro plano, o paradoxo estaria em dizer que o inefável é inefável. Mas agora se trata de um paradoxo à segunda potência: constatar o inefável, e reconhecer com ele o imperativo de procurar a comunicação com o inefável.

### **Do que não se pode falar...**

A solução do impasse, sem a qual não seria legítimo o desenrolar da obra, decorre de duas coisas: genericamente, decorre de contar com a misericórdia divina; e especificamente, decorre de saber como receber a misericórdia divina, nos termos da legitimidade do uso

<sup>54</sup> “vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.” A frase oferece dificuldades de interpretação e tradução. James O’Donnell, em minucioso comentário, no II volume de sua edição das *Confissões*, Augustine (1992), exibe uma diversidade de leituras e traduções, a partir do oxímoro “*loquaces muti*”. “The oxymoron [...] has puzzled”, p. 27.

da palavra. Genericamente, pois, a trava no diálogo não será removida pelo homem. O limite de suas forças estampara-se na última tentativa de prece invocatória (I iv 4). A trava, espera-se, será removida pela misericórdia divina: “Tem piedade para que eu fale” (“*miserere ut loquar*” *Confissões* I v 5).

Mas como encontrar as condições de possibilidade do diálogo, com base na compaixão de Deus? Para prosperar, o Autor examina os polos do diálogo emperrado, repete a estratégia de enumerar perguntas, agora sobre si e sobre Deus. Porém, a saída para o impasse estará não em novas perguntas, mas num pedido. Na verdade, trata-se de transformar as perguntas, concentrá-las em um pedido peculiar, que inverte a estratégia adotada até o momento. As perguntas interrogam quem são Deus e o homem, agora como polos relativos: Deus para mim, eu para Deus. “O que és tu para mim? [...] O que sou eu para ti [...]?” (*Confissões* I v 5).<sup>55</sup>

Em vez de continuar a perguntar, o pedido leva em conta que o diálogo pretendido terá dois polos. Em vez de insistir numa palavra que não funciona, cabe agora pedir para que Deus fale. Vale dizer, o pedido é que a misericórdia de Deus o torne capaz de ouvir uma fala já existente. Trata-se de tomar os “atos [divinos] de misericórdia” como voz, como linguagem. Ao pedir para que Deus diga algo, o Autor transforma sua posição no diálogo. Seu lugar será então de audição, e somente enquanto audição, terá nova voz, desta vez secundária, decorrência do efeito da voz divina, se e quando adequadamente ouvida. Em primeiro lugar, pois, a contraparte humana no diálogo, até aqui intentada como fala, e reiteradamente emperrada, torna-se *certa* escuta, da qual emergirá outra voz humana.<sup>56</sup> “Dize-me pelos teus atos de misericórdia [...]. Dize-o, para que eu ouça. [...] Correrei atrás dessa voz e te alcançarei” (*Confissões* I v 5).<sup>57</sup>

Como ouvir a voz divina, e transformá-la em discurso legítimo? Trata-se aqui de estabelecer um objeto privilegiado de análise e de indicar as condições subjetivas da escuta. Conforme a narrativa dos Livros I a IX exibirá em pormenor, o Autor tomará a sua vida fática como expressão da providência divina. Narrá-la desse modo será por si mesmo uma interpretação e uma resposta à misericórdia de Deus. Se o homem não tem condições de um diálogo propriamente com Deus, resta-lhe ao menos provisoriamente o chamado “diálogo hermenêutico”.<sup>58</sup> Cada interpretação (humana) será resposta à voz (divina) contida nos fatos, agora finalmente ouvida.

<sup>55</sup> “*Quid mihi es? [...] quid tibi sum ipse [...]?*”

<sup>56</sup> Movimento semelhante encontra-se na *Enarratio in Psalmum* 38, 4 : “Porque ao temer em excesso [...] não dizer coisas boas, [Iditun] resolveu nada dizer, nem mesmo coisas boas; e como resolveu calar, começou a não escutar.” Devo a indicação a E. Bermon, em conferência organizada por Cristiane Abbud-Ayoub, na UFABC. Bermon remete a J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: PUF, 2002.

<sup>57</sup> “*dic mihi per miserationes tuas [...]. sic dic ut audiam. [...] curram post vocem hanc et apprehendam te.*”

<sup>58</sup> Sobre essa forma incipiente de diálogo, mediante a interpretação da ação providencial divina, ou diálogo hermenêutico, cf. Herzog, 1984, pp. 218 ss.

Outra “voz” divina chegará ao “ouvido” interno, desta vez mediante a leitura e interpretação da *Bíblia*. A narrativa exibirá também um vetor progressivo de apropriação, a par de outras leituras literárias e filosóficas. Como exibiu o manejo das citações já no prólogo da obra, a escuta dessa voz particular exigirá igualmente inspeção e distanciamento (ainda que, por ora, a capacidade de leitura tenha se mostrado útil somente para reconhecer aporias). Apresenta-se assim uma nova forma de diálogo, ainda que precária, na qual a contraparte humana será uma voz secundária, dependente de outra voz e da escuta. Para tanto, além da eleição do objeto de escuta, é preciso interrogar sobre quem escuta e como escuta. Para ouvir, é preciso mobilizar e constituir o “ouvido do coração”: “Eis diante de ti os ouvidos do meu coração” (*Confissões* I v 5).<sup>59</sup>

Também aqui podemos indicar como a narrativa dará seguimento ao propósito enunciado. “Ouvir com o coração” vai significar dar prioridade à inspeção de si mesmo, da evolução de seu intelecto, de sua vontade, uma análise minuciosa dos movimentos e decisões da alma. Tanto a história intelectual, como uma minuciosa patética ganharão sentido como esforço de fazer do comentário da vida interna (adesões filosóficas ou ceticismo, escolhas de interlocutores e de leituras, amores, amizades, paixões, hesitações e decisões) uma resposta à dinâmica externa conduzida por Deus.<sup>60</sup>

Por outro lado, o ouvido do coração requer a escuta distanciada, refinada, conforme terá aprendido com as explicações “espirituais” de Ambrósio (cf. *Confissões* VI iv 5-6). Para além da sua formação como leitor da *Bíblia* na parte narrativa, a nova disposição do ouvido interno ganhará relevo na parte exegética, a exemplo do Livro XI, onde a análise do tempo vai privilegiar a linguagem temporal de modo a realizar uma singular inspeção do espírito.

## Conclusão

A interpretação das *Confissões* como elogio do diálogo parece assim justificar-se. O elogio do diálogo faz-se pelo seu conteúdo, uma vez que o prólogo realça o diálogo entre Deus e o homem como necessário tema de investigação, desdobramento da inquietude incitada pelo próprio Deus. Esse deverá ser uso legítimo da linguagem, segundo condições de possibilidade tão-somente esboçadas. As aporias da inefabilidade, sem que sejam dissolvidas, dão ocasião a um reconhecimento preliminar de vozes diferentes, em cujo diálogo se entrevê uma alternativa. Isso implica, para a leitura da obra, atenção a essas vozes e à sua articulação.

Tanto na narração, como na exegese bíblica, haverá multiplicidade de vozes em diálogo, conforme outro aprendizado progressivo (mesmo nos livros não narrativos). Por exemplo, o Autor (como narrador da autobiografia) renovará substancialmente o diálogo ao se dirigir a Deus na segunda pessoa, tomando distância do assunto imediato,

59 “ecce aures cordis mei ante te”.

60 A “vida interna da alma” poderia ser interpretada também como parte de uma tríplice eloquência divina, ao lado da ação providencial e das escrituras. cf. DiLorenzo, 1983, p. 126.

narração ou exegese, e indagando pelo sentido e pelas condições do que faz. Mas sobre tudo outros interlocutores e outros diálogos devem apresentar-se, segundo o progresso mesmo da capacidade de dialogar do Autor (agora como herói da autobiografia).

Desse modo, o tema enunciado de início também se transforma. A procura do diálogo individual com Deus vai sendo mesclada ao reconhecimento da relevância de diálogos com outros na vida fática (do “herói”), e da pergunta (do “narrador”) pela relevância da própria narrativa não somente frente a Deus, mas também frente aos homens. A arquitetura dos livros finais, recorrendo a uma diversidade de interpretações, diversas da do próprio Autor, renovará o tema do diálogo como núcleo de preocupações das *Confissões*.

Também a estrutura formal da obra será um testemunho do elogio do diálogo. Podemos identificar o roteiro que vai do impasse inaugural à retomada final do tema, passando por um périplo propedêutico. O prólogo terá cumprido o seu papel ao não apenas suscitar a inquietude mediante as aporias, mas também por assinalar exigências precisas a serem observadas no desdobramento da obra. Além disso, parece próprio do “gênero” diálogo que a indagação inicial também seja transformada entre o desvio propedêutico e a parte final.

Não podemos esquecer que a invocação, que volta renitente no § 5, esbarrara na onipresença divina. Enquanto esta não for compreendida, segundo as exigências de “saber e compreender” (*scire et intelligere*), tampouco estará superada a ideia de distância entre Deus e o homem, que motivaria invocar. Os dois temas ainda carecem de explicação. Nesse caso, a existência de um caminho alternativo, como voz alternativa que responde à onipresença divina, em regime interno, terá de levar em conta o estado presente do “ouvido interno”, estado que envolve aquela distância ainda incompreendida. Isto é, o exame das condições de possibilidade do diálogo, agora com base nas vozes divinas, requer atenção àquela distância ainda não esclarecida, mas sempre relevante.

Por isso, a eleição do espaço interno, o “coração”, para ser o ouvido adequado não significa que ele já esteja pronto. Sua natureza é limitada e está em más condições, aquém da plenitude de sua natureza (‘casa pequena e em ruínas’ cf. § 6). A legitimidade da voz humana ainda está por se afirmar. O termo “confissão” não pode levar a engano. O reconhecimento da miséria não pretende legitimar-se como ato jurídico, como a confissão segundo regras de um tribunal. Aqui a voz que confessa não pode esperar leniência ou perdão: “não discuto teu julgamento” (*Confissões* I v 6).<sup>61</sup> A constituição e legitimação da voz humana dialogal terá de esperar o desdobramento da obra. Por ora, a persistência é similar à de Abraão: “Mas deixa-me falar à tua misericórdia, eu, terra e cinza”.<sup>62</sup> Ainda não vemos propriamente o que pode autorizar a palavra humana. Isso quer dizer que o processo de escuta e de uso da voz secundária será ao mesmo tempo resultante e transformador do espaço interno. A narração que se anun-

61 “non iudicio contendō tecum”. Em proveito desta interpretação, como exclusão de um específico regime confessional já legitimado, talvez se pudesse traduzir: “não é no tribunal que discuto contigo”.

62 Cf. nota 52 supra.

cia será uma decodificação progressiva da voz divina, presente nas ações providenciais, porque o narrador será afetado e deverá aprimorar sua capacidade de escuta e de fala. Deve-se esperar pois que o Autor (narrador e herói) aprenda a dialogar, como se vê na narrativa de um diálogo, ainda incompleto, ocorrido no período de Cassicíaco. Não os diálogos travados à época e depois publicados pelo Autor (*contra academicos* etc.), mas um diálogo que surge relatado no Livro IX das *Confissões*.

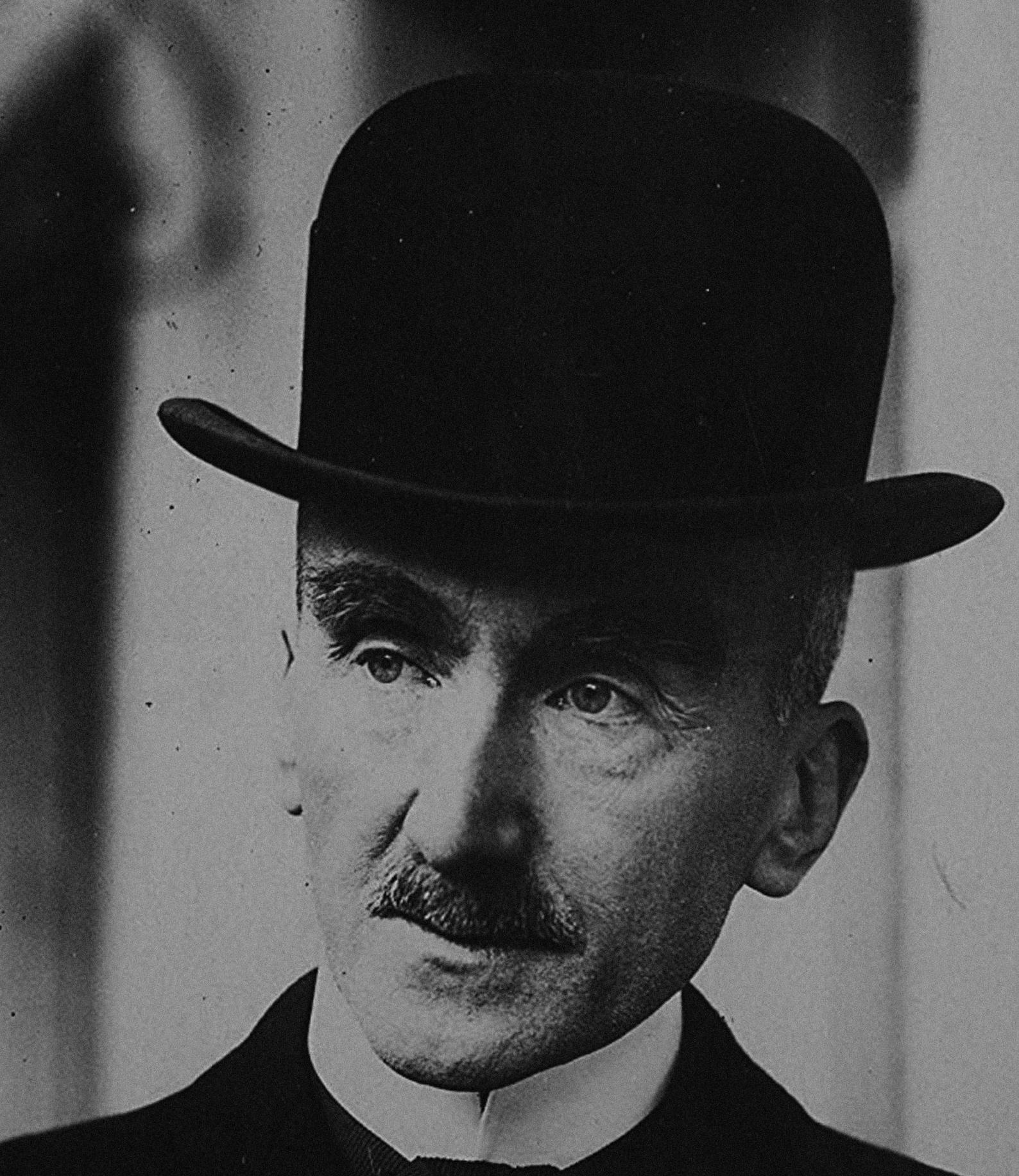
A leitura do *Salmo* 4, a que nos referimos no início, é relatada ao longo de páginas. Mas na verdade, o relato ali não é da leitura como acontecimento material, recitação dos dez versos. Na verdade o *Salmo* é interpretado demoradamente (*Confissões* IX iv 8-12), escandido verso a verso, utilizado como suporte para discriminar e articular um possível diálogo. A “leitura” pela narrativa é feita de modo a identificar na sucessão de versículos uma diversidade de vozes: Deus, Agostinho e seus opositores maniqueístas. O episódio é relatado ao longo de páginas, como dissemos acima, porque ao assim interpretar aqueles poucos versículos, o Autor vai indicando, já no fim da seção narrativa de sua autobiografia, como está em processo de aprendizagem: já consegue tomar a *Bíblia* não como suporte doutrinal de suas próprias teses, mas como material de articulação de sua voz com a de Deus e também com a de seus antagonistas.

Não será essa a palavra final em termos de utilidade da *Bíblia* como diálogo e para o diálogo filosófico, mas já é um passo. O próprio narrador sublinha que naquele momento, ao cantar o Salmo, não teria sabido realizar esse diálogo. O importante agora é assinalar que não se trata mais de opor os diálogos filosóficos do jovem Agostinho à escolha da *Bíblia* pelo Bispo de Hipona. Na verdade, são duas formas de diálogo, em progresso. O aprendizado ali esboçado anuncia o sentido da meditação exegética dos livros finais. Como a narrativa propiciou o progresso para essa forma de diálogo, ainda incipiente, e deu impulso ao verdadeiro diálogo dos livros XI-XIII, trataremos em trabalhos a seguir.

## Referências bibliográficas

- AUGUSTINE (1992). *Confessions*, text and commentary by James J. O'Donnell, Oxford [acessível em [www.stoa.org/hippo/](http://www.stoa.org/hippo/)].
- AGOSTINHO (2018). *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammì. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras.
- AUERBACH, E. (2012). *Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica* (org. D. Arrigucci Jr. e S. Titan Jr.; tradução S. Titan Jr. e J. M. Mariani de Macedo). São Paulo: Duas cidades e Editora 34.
- BAILEY, C. (1969). *Religion in Virgil*, New York: Barnes and Noble.
- BERMON, E. (2001). *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris: J. Vrin.
- \_\_\_\_\_ (2018). *Les apories des confessions augustiniennes*. Texto inédito. Conferência apresentada em 10 de abril de 2018 na Universidade Federal do ABC.
- BINNS, J. W. (1974). (ed.) *Latin Literature of the Fourth Century*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

- BROWN, P. (2005). *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record.
- COMPARETTI, D. (1966). *Vergil in the Middle Ages*. London: George Allen and Unwin.
- COURCELLE, P. (1952). “Source chrétienne et allusions païennes de l’épisode du ‘Tolle lege.’” In: *Revue d’histoire et de philosophie religieuse* 32, pp. 171-200.
- \_\_\_\_\_. (1963). *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*. Paris: Études Augustiniennes.
- DiLORENZO, R. (1983). “*Non pie quaerunt*: Rhetoric, Dialectic, and the Discovery of the True in Augustine’s *Confessions*.” In: *Augustinian Studies* 14, pp. 117-127.
- GOLDSCHMIDT, V. (1947). *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires, .
- HERZOG, R. (1984). “Non in sua voce: Augustins Gespräch mit Gott in den *Confessiones* – Voraussetzungen und Folgen” In: *Poetik und Hermeneutik* 11, pp. 213-250.
- HICKSON, F. (1993). *Roman prayer language: Livy and the Aeneid* [sic] of Vergil (Beiträge zur Altertumskunde, 30). Stuttgart: Teubner.
- MAGUINNESS, W. (1933). “Locutions and Formulae of the Latin Panegyrists” In: *Hermathena* 48, pp. 117-138.
- MOHRMANN, Chr. (1955). “Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne.” In: *Vigiliae Christianae* 9, pp. 222-246.
- REES, R. (2004). (ed.) *Romane Memento: Vergil in the Fourth Century*, London: Duckworth.
- RODGERS, B. (1986). “Divine Insinuation in the *Panegyrici Latini*.” In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 35, pp. 69-104.
- RÜPKE, J. (2007). (ed.) *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell.
- SANDNES, K. (2011). *The Gospel ‘According to Homer and Virgil’: Cento and Canon*. Leiden and Boston: Brill.
- SCHEID, J. (2011). *Quand faire, c'est croire: les rites sacrificiels des Romains*. Paris: Aubier, Flammarion.
- WIELAND, W. (1982). *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



**Henri Bergson**  
1859–1941  
[fotógrafo desconhecido]

# Bergson, empirismo e espírito de sistema: entre subjetividade e ciência

Bergson, Empiricism and Spirit of System:  
Between Subjectivity and Science

**Débora Morato Pinto**

Universidade Federal de São Carlos [UFSCar]/CNPq

## RESUMO

Esse artigo defende que as ressonâncias da filosofia de Bergson no século XX francês ultrapassam a divisão estabelecida por Foucault entre as filosofias do cogito e as filosofias de sistema (ou do conceito). O impacto de sua obra tem como razão principal a capacidade de articular o retorno à experiência (em sentido ampliado) e a incorporação do trabalho de sistematização de dados realizado pelas ciências do século XIX. Tal articulação delimita o teor empírista da filosofia de Bergson, que pode ser analisado em comparação com os empiristas do XVIII. Examinamos nesse contexto como o trabalho crítico dirigido às ideias abstratas que conduzem a filosofia a perder de vista o concreto é o fator de convergência entre Bergson e Merleau-Ponty. Por outro lado, mostramos que a análise filosófica sobre a biologia evolutiva relaciona o bergsonismo ao projeto epistemológico de Canguilhem.

## ABSTRACT

This paper argues that the resonances of Bergson's philosophy in the French twentieth century overcome the division established by Foucault between "philosophies of the cogito" and "philosophies of the systems or the concepts". The main reason for the impact of his work is the ability to articulate the return to experience (in an extended sense) and the incorporation of the data systematization work carried out by the nineteenth century sciences. This articulation delimits the empiricist inclination of Bergson's philosophy and it can be compared with the empiricists of the XVIII. In this context, we examine how Bergson's critics to abstract ideas taking philosophy to lose the way of the concrete experience is the convergence factor between bergsonism and French phenomenology (mainly Merleau-Ponty's position). On the other hand, we demonstrate that philosophical analysis on evolutionary biology relates bergsonism to Canguilhem's epistemological project.

## PALAVRAS-CHAVE

Bergson; Empiricism; Ciência; Vida;  
Inteligência; Evolucionismo.

## KEY WORDS

Bergson; Empiricism; Science; Life;  
Intelligence; Evolutionism.

Se é verdade que boa parte da filosofia francesa contemporânea se apropriou da filosofia moderna para então instalar-se na tensão entre o empírico e o transcendental, não é menos certo que o papel de Bergson na origem desse esforço foi negligenciado depois dos anos 50. Mais recentemente, tem havido uma recuperação de sua importância, que nos permite indicar, na proposta paradoxal de uma metafísica positiva que seja moldada *na e pela* experiência, aquilo que responde pelas múltiplas influências por ele exercidas. Influências que reverberam em diferentes direções: por vezes, funcionam como pano de fundo a ser criticado, por outras, projetam um impacto mais significativo na medida em que atuam como *fonte* de conceitos e reflexões de que partem certos autores, seja desdobrando consequências, seja invertendo teorizações (e mesmo subvertendo-as). Merleau-Ponty, Deleuze e Canguilhem, com reverberações em Foucault e Lebrun, são alguns dos nomes expressivos que ilustram tais relações, em parte advindas do esforço de crítica ao pensamento moderno, marcado por idas e vindas cuja complexidade cabe explorar e, se possível, esclarecer. Para tanto, é preciso sublinhar, de início, que a considerável dificuldade em situar Bergson no contexto francês do século XX se deve inicialmente às direções críticas que sua obra assume, tomando por referência o kantismo ao mesmo tempo em que professa a inspiração empirista.

Com efeito, a intenção de retornar à experiência como via de refundação da metafísica reconhece em Kant a radicalidade de uma crítica que situa a ciência e a metafísica modernas num mesmo caminho, definido *por Bergson* como o da substituição de seus objetos (reais e concretos) pelos símbolos, as ferramentas com as quais o entendimento trabalha ao recortar e compor modelos de explicação. Ao naturalizar a inteligência, a teoria bergsoniana da vida lhe atribui a função primordial de buscar a estabilidade. Tal papel define o seu uso no conhecimento racional e sistemático, isto é, o *entendimento*, como articulação de símbolos pelos quais as relações (no caso da ciência) e as coisas (no caso da metafísica) são fixadas, e a produção de conceitos, inteiramente remetida a uma atividade racional que perde de vista sua origem *numa intuição profunda da realidade*, acaba por se tornar uma “reconstrução artificial de símbolos” (Bergson, 2011, p. 43). Ao analisar o modo pelo qual a razão determina os princípios que dirigem o uso do entendimento, a *Crítica da Razão Pura* consiste para Bergson na mais cristalina exposição dos limites nos quais esse uso necessariamente esbarra. Os princípios devem limitar-se ao terreno da experiência, constituído segundo Kant pela articulação entre intuições e conceitos: um âmbito para além do qual a racionalidade se perde numa extração e a especulação metafísica surge como um “campo de batalha de intermináveis querelas” (Kant, 2015, p. 17). Ao assumir o pensamento da modernidade como alvo de sua crítica, Kant teria elaborado o diagnóstico definitivo quanto à “limitação de todo conhecimento especulativo meramente possível à razão a simples objetos da experiência” (*ibid.*, p. 34). Ora, aos olhos de Bergson, tal diagnóstico seria certeiro se a atividade de conhecimento sistemático e verídico de objetos seguisse, em todas as suas figuras e usos, os prestígios da simbolização intrínseca à função intelectual de recorte e fixação da realidade contínua e dinâmica, cuja origem é eminentemente prática e vital. Há, entretanto, uma

artificialidade na crítica kantiana na medida em que ela não reconhece os vínculos da metafísica assim visada com a intuição intelectual, à qual a filosofia da duração oferecerá a alternativa de uma intuição profunda, sensível na mesma medida em que espiritual. Tudo se joga na delimitação do campo da experiência possível, que resulta em Kant de operações racionais descoladas do real, ou seja, atuando sem a bússola da intuição profunda da realidade.

A leitura da *Crítica da Razão Pura* segundo tal perspectiva é crucial para a compreensão adequada do viés metafísico proposto por Bergson à filosofia contemporânea. Ela visa precisamente à relação entre símbolo e realidade, aludindo à possibilidade de que a produção dos conceitos se estabeleça fundada no solo de nosso contato com o real — contato que constitui o verdadeiro sentido da noção de experiência. Encontra-se aí o caminho para que ciência e metafísica não se deixem levar “ao limite extremo do simbolismo ao qual elas poderiam chegar, e para o qual elas se encaminham de si mesmas uma vez que o entendimento reivindique uma independência plena de perigos” (Bergson, 2011, p. 44). Ora, para Bergson, o artifício da crítica kantiana foi justamente ter tomado como alvo as versões hipotéticas em que desembocariam ciência e metafísica inteiramente confinadas a tal exercício “independente” do entendimento, desferindo contra ambas seus “pesados golpes” (*ibid.*, p. 45). O retorno à experiência identifica-se, então, ao retorno ao real, às coisas mesmas, o que nos oferece pistas para investigar o deslizamento de sentido que sua filosofia produz em relação ao termo *empírico*.<sup>1</sup> Em todo caso, esse retorno é a chave para evitar a *artificialidade* do conhecimento (mesmo científico) que responde, como bem delimitou Kant, por sua *relatividade*. A *Crítica* mostra-se, portanto, plenamente aplicável às metafísicas e às ciências que tendem a construir sistemas únicos (de coisas e de relações) e que, nesse contexto, almejariam atingir uma arquitetura conceitual que referisse seus objetos a uma ideia simples e unificadora. Por trás dessa unificação, Bergson vê o trabalho intelectual produzindo *de si* conceitos derivados que são aplicados *exteriormente* à nossa apreensão do real. O conhecimento assim dirigido transforma-se, ao fim e ao cabo, numa atividade que vai dos conceitos às coisas, usualmente *identificada ao próprio pensamento*. A discussão crítica pela qual Bergson prepara a apresentação das diretrizes da nova metafísica define a atitude geral

---

<sup>1</sup> Ver adiante nesse texto as considerações sobre o termo “empirismo verdadeiro”. Racionalismo e empirismo, quando tomados de forma geral e alvos de crítica, referem-se via de regra à tradição moderna sem, entretanto, que sejam nomeados e detalhados filósofos do XVII e do XVIII. O termo *empírico* é mencionado notadamente num texto capital, quando Bergson retoma a imagem do elá vital no contexto de *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*: “Retornemos então a alguns dos traços marcantes da vida, e sublinhemos o caráter nitidamente empírico da concepção de um ‘elá vital’” (Bergson, 2008, pp. 115-116, grifo nosso). Seguem nesta passagem paradigmática as explicações sobre tal caráter empírico: ele marca a enunciação de *fatos* em contraposição a teorias e regras de método (tais como a distância em que se encontram as ciências biológicas da redução da vida à físico-química, a insuficiência do darwinismo para dar conta das direções marcadas que são encontradas na evolução das espécies, etc.); ou até ideias, se for o caso de ideias que se conformam “à experiência” (*ibid.*, p. 117). Essa menção assume especial importância aqui, dado o papel central da biologia para a estratégia filosófica da metafísica positiva que Bergson inicia com suas obras.

das filosofias do conceito, em grande medida em continuidade com o senso comum, da seguinte maneira: “Pensar consiste ordinariamente em ir dos conceitos às coisas, e não das coisas aos conceitos. Conhecer uma realidade é, no sentido usual do termo ‘conhecer’, tomar conceitos já feitos, dosá-los e combiná-los conjuntamente até que se obtenha um equivalente prático do real” (Bergson, 2011, p. 22).

O filósofo da duração está de acordo, por conseguinte, com o veredito kantiano: a metafísica, em suas diversas versões, extrapolou os limites da experiência e acabou se perdendo na artificialidade de um engenhoso arranjo de ideias preexistentes, pura obra do entendimento. Enviesando levemente tal diagnóstico, Bergson o considera aplicável ao caso da ciência, cujo potencial de alcance foi detido na exata medida em que ela se concretizou em sistemas de relações, tornando-se “obra de análise ou de representação conceitual, para a qual a experiência serve apenas de verificação de ideias claras” (*ibid.*, p. 45). Consequentemente, a proposta de uma nova filosofia da experiência tem seu ponto nodal na maneira pela qual representações conceituais e solo empírico se relacionam, ou antes, no trajeto não linear, de direções múltiplas e retroalimentação constante, fundado no solo concreto da imanência do sujeito ao mundo, que configura tal relação. À elaboração conceitual presidindo a apreensão de uma diversidade sensível informe e inacessível ao conhecimento, Bergson oferece a alternativa de uma implicação recíproca entre conceitos e fatos, entre representações fluidas<sup>2</sup> e afeitas ao dinamismo próprio da realidade experimentado diretamente sob determinadas condições. Ainda que parte considerável da modernidade siga a orientação tradicional do conceito, ele reconhece, porém, que a ciência moderna não pode ser enquadrada num único modo de funcionamento, aquele que redunda numa matemática universal: observando-a em detalhe e profundidade, evidenciam-se momentos de sua história em que sobressai o esforço para partir da experiência como conjunto de intuições “que se inserem no movimento próprio de cada realidade” (*ibid.*, p. 47). Esse esforço tem como contrapartida a gênese de representações ou ideias profundas, precisamente aquelas que se esclarecem reciprocamente à medida de seu uso e cuja luminosidade se deve majoritariamente “à luz que lhe reenviaram, por reflexão, os fatos e as aplicações às quais elas conduziram” (*ibid.*).

O problema da relatividade do conhecimento, metafísico ou científico, foi então escrutinado pela *Crítica da Razão Pura* de maneira exemplar, e essa relatividade será definitiva na medida em que se considere a sistematização de conceitos e relações como único expediente de nosso pensamento ao conhecer. Mais que isso, a limitação do

---

2 Bergson não abandona o conceito, o que seria evidentemente impossível para um filósofo. Ele postula a criação de conceitos flexíveis, dotados de intensidades, modelados pela realidade em si mesma fluida e dinâmica, enfim, originados de linhas de fatos seguidas por investigações teóricas desse modo fundadas no real em suas articulações. Seu vocabulário dispensa termos estritamente técnicos, de caráter “geral, fixo e imutável” em favor de atribuir-lhes “um ‘sentido’ novo, singular no mais alto ponto, próprio à sua filosofia e nenhuma outra, mas que se comprehende e se verifica pela diversidade de aspectos do real que ele recorta e recobre, que ele reúne e unifica” (Worms, 2000, p. 5).

conhecimento aos objetos da experiência possível segundo as categorias do entendimento e as formas da intuição implica efetivamente o fim da metafísica se os conceitos produzidos por nossa faculdade de conhecer identificarem-se a ideias gerais e abstratas, o que significa permanecer no contexto definido desde a filosofia grega. A aceitação da relatividade do conhecimento é para Bergson a continuidade da eleição da ideia platônica como modelo da representação, o que significa incorporar o postulado de que “nossa pensamento é incapaz de outra coisa senão platonizar, isto é, de fazer com que toda experiência possível flua através de moldes preexistentes” (*ibid.*, p. 45). Ora, para Bergson, a experiência terá justamente outro papel, cumprirá diferentes funções no campo da ciência e no da metafísica, mas em ambos ela será a base da apreensão do real segundo suas próprias articulações, seja para dele extrair vistas parciais, seja para alcançar seu movimento total. O sentido da experiência é assim capital para a filosofia da duração, que intenciona “reerguer a metafísica depois que Kant a derrubara” (Riquier, 2017, p. 220)<sup>3</sup> e cabe perguntar como as diversas figuras do empirismo anterior a Bergson podem ser decodificadas segundo esse novo estatuto. O retorno aos fatos e a valorização da sensibilidade convergem, via de regra, para propostas filosóficas cujo teor é pouco afeito ao dogmatismo inerente à busca do conhecimento das essências, ou seja, do real em si mesmo. Em outros termos, o filósofo da duração desdobrou sua obra de um paradoxo, que impõe de si a dificuldade em conciliar uma adesão irrestrita à experiência com a tentativa de refundar a metafísica.

Quais são os impactos dessa proposta no pensamento francês contemporâneo? A fertilidade da tentativa de superar as interdições kantianas a partir dos avanços científicos e epistemológicos próprios ao século XIX se prova exatamente por conta de que os impactos são variados em suas formas e incidem sobre vertentes que, por vezes, se tomam como contrapostas. Aceitando uma divisão bem recorrente, que explicitaremos abaixo, é digno de nota que essa influência seja sempre referida ao que podemos circunscrever como *teor empirista da filosofia bergsoniana* — restando esclarecer o sentido desse viés em sua diferença convergente com o “empirismo em geral”. Não é nossa intenção aqui explorar a fundo essa diferença, mas indicar como esse teor encontra sua melhor expressão no diálogo com a biologia do XIX que estrutura internamente a metafísica nucleada pela noção de vida — ou antes, de *evolução vital*. No cenário contemporâneo, se a proposta de retorno aos fenômenos através do esforço crítico de desconstrução de

---

3 O artigo de Riquier busca mostrar a injustiça da acusação dirigida contra a filosofia da duração que a toma por “pré-crítica”. A inadequação do epíteto baseia-se sobretudo no fato de que o bergsonismo projeta uma metafísica que “não tem mais nada em comum com aquela que se praticava antes de Kant”, que pode ser reerguida (do nocaute sofrido) por uma modificação substancial de seu estatuto, a partir do qual ela pode “suportar todas as críticas, para que tenha êxito sozinha em superá-las”. O fundamental é que tal esforço utiliza “surpreendentemente a *Critica* para esse fim, como se fosse uma alavanca para ir mais longe” (*ibid.*, p. 221). Ver Riquier, C. “A superação intuitiva da metafísica. O kantismo de Bergson”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, pp. 217-242, Abr./Jun, 2017.

conceitos e prejuízos teóricos, aliada à eleição da percepção e da subjetividade como solo desse retorno, certamente responde pela convergência entre o bergsonismo e a fenomenologia de Merleau-Ponty, isso não impediu que Canguilhem e Deleuze, situados em outra vertente, tenham encontrado nessa filosofia – em especial na teoria bergsoniana da vida — uma fonte de inspiração maior. E isso se deve precisamente à sua capacidade de articulação entre o retorno à experiência, com a consequente ampliação de sentido operada por esse retorno, e a incorporação do trabalho de sistematização de dados e conceitos que a ciência do século XIX soube empreender. Esse *tour de force* bergsoniano estrutura um novo *impulso crítico* e consegue em *A Evolução Criadora* seu ápice. E, o mais essencial aqui, o papel da biologia evolutiva como mola propulsora de tal impulso certamente nos oferece um amplo horizonte de aproximação com a tradição crítica do empirismo, se assumirmos que essa tradição está impregnada no caminho que antecede a revolução darwiniana.

Para sustentar a pertinência de tal aproximação, é suficiente considerar de passagem algumas direções da reflexão sobre os impasses desdobrados das análises dos “fenômenos orgânicos” (e seu lugar na natureza) na filosofia do XVIII, tal como o faz Pimenta. Em linhas gerais, o papel do estudo dos organismos naquele contexto evidencia a impregnação a que aludimos. Ela se verifica num dos pontos de convergência entre Hume e Darwin, a necessidade de derrubar obstáculos configurados teoricamente para balizar a ciência do vivo, ou seja, para o êxito do conhecimento dos fenômenos orgânicos em consonância com as leis da natureza. É assim que a imposição da pedra de toque darwiniana, a seleção natural, lidou desde sempre com tendências que afastavam o saber das evidências nas quais ela foi elaborada. Isso ocorre, por exemplo, com a busca da explicação de base para a formação de órgãos complexos ao longo de variadas linhagens de seres vivos, tal como é o caso do olho, cujo enquadramento via hipótese da seleção natural, *dadas a complexidade e a perfeição de seu funcionamento*, exige um esforço crítico dirigido às imagens ou às tendências da imaginação, a serem superadas pela “força da razão” (Darwin, *apud* Pimenta, 2018, p. 424). E isso na exata medida em que a imaginação busca, em vista de seu conforto, apoiar-se numa analogia imprecisa entre a técnica humana e a constituição dos seres vivos na natureza:

A imaginação humana projeta sua própria efetividade técnica nos seres vivos, tomando-os como se fossem máquinas feitas pelo homem apenas com esta diferença: haveria nelas, além de uma referência de cada uma das partes ao todo, também uma referência recíproca, por simpatia, de cada uma das partes às demais, o que faria dos seres vivos *máquina organizadas* (Pimenta, 2018, p. 425).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Conclusão de um longo e minucioso estudo sobre as relações entre organismo e finalidade no século XVIII, o capítulo intitulado “Seleção natural e analogia técnica” expõe com clareza a fertilidade da leitura de Darwin filtrada pela filosofia do XVIII, em especial pelos textos de Hume. A analogia técnica seria assim o adversário poderoso para a seleção natural, na medida em que, prolongando tendência naturais ao conhecimento, impõe de modos variáveis e recorrentes a concepção do organismo como “produto de uma arte similar à humana, que atua pelo ajuste de meios a fins” (Pimenta, 2018b, p. 162). Ver Pimenta, 2018, pp. 423-468.

É digno de nota que essa leitura de Darwin à luz de Hume circunscreva um problema definido por Bergson como a *ilusão finalista na leitura da evolução*. A concepção de “máquina organizada” visada pelos textos de Hume expressa a assimilação entre as produções humanas que articulam meios a fins e o processo de organização, assimilação segundo a qual as espécies seriam projetadas a partir de um plano *a priori*, um *projeto inteligente*. Tratamos aqui com um pressuposto que comprometeria uma biologia pautada pelas evidências da adaptação e da seleção natural — processo definido na obra maior de Darwin precisamente como algo que “se dá sem plano, sem intenção, ao sabor de circunstâncias, e, mesmo assim, conforme a certos padrões de regularidade, surpreendentemente constantes” (Pimenta, 2018b, p. 166). Lidamos, portanto, com as dificuldades que o cientista natural tem que enfrentar dados os pressupostos conceituais que operam como que inconscientemente no seu trabalho, obstáculos cuja superação exige *rearticuar ciência e filosofia*. Mais que isso, o sentido desse enfrentamento parte de uma compreensão igualmente presente no projeto bergsoniano (cujos desdobramentos seguirão, porém, numa direção quase oposta à de Hume): os obstáculos ao conhecimento da vida, para a ciência e a filosofia, surgem *naturalmente* como prolongamento do uso ordinário de nossas capacidades de pensar e se concretizam numa certa “visão antropológica” da natureza. Sem crítica, a ciência (em especial a ciência dos seres vivos) segue o rumo da inteligência ou da imaginação, conforme a teoria do conhecimento que escolhermos, mas seja qual for a faculdade humana responsável pela imagem da finalidade mobilizada na própria assimilação dos dados de observação, o naturalista sevê obrigado a contornar “hábitos conceituais e perceptivos que se cristalizam no nível das ideias abstratas, ou seja, dos termos gerais utilizados na linguagem” (Pimenta, 2018, p. 436).

Cabe ressaltar, dentro desse quadro (apenas esboçado) de aproximações, que a perspectiva filosófica segundo a qual “a inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida” (Bergson, 2005, p. 179) encontra suas razões últimas nas prerrogativas da espécie humana. Uma pequena visita às páginas iniciais de *A Evolução Criadora* nos coloca face a face com tal dimensão do livro: a crítica da razão como condição de liberação do olhar filosófico para as articulações do real tem na leitura da biologia o seu fundamento. E a influência de Bergson que pontuamos aqui remete a esse centro nevrálgico de sua filosofia, a *relação intrínseca entre empirismo e evolucionismo “verdadeiros”*. É ilustrativa a esse respeito a eleição de um problema muito semelhante ao acima citado como *critério* para fazer avançar a metafísica da vida: a complexidade dos órgãos em linhagens evolutivas distantes e divergentes. Mais que isso, o problema é situado face aos *mesmos* obstáculos. Pois o exemplo de um órgão como o olho ocupa posição estratégica na longa discussão empreendida para desembarpaçar a filosofia da evolução das ilusões mecanicistas e finalistas, ambas centradas na crença de que “a natureza trabalhou como o operário humano, juntando partes” (Bergson, 2005, p. 97). Nessa chave descritiva, a vida não procede por articulação de meios a fins; ela não responde a uma causalidade final nem tampouco mecânica: a vida procede por insinuação, e a elucidação desse procedimento depende da boa leitura dos dados. O abrir das cortinas para a teoria que

será estruturada em torno da polêmica imagem de um *elâ criador da vida* percorre um conjunto de debates diretos com os biólogos sobre esse órgão-fenômeno, *lócus* da convergência entre “a complexidade da estrutura e a simplicidade de função” (*ibid.*, p. 96). Tal debate tem como principal objetivo demonstrar as insuficiências compartilhadas pelas tentativas de pensar o organismo tanto como uma máquina construída gradualmente “sob a influência das circunstâncias exteriores” (*ibid.*, p. 97), quanto como engrenagem montada “a partir de um plano preconcebido, tendo em vista um fim, junção de partes com vistas à realização de uma ideia” (*ibid.*). Eis os pontos de vista que devem ser desconstruídos para que se encontre a direção assumida de fato pela vida, que será indicada por Bergson através dos termos *organização* e *insinuação*.

Em outros termos, e isso não escapou aos estudiosos que se debruçaram sobre a teoria bergsoniana da vida, em particular sobre o capítulo inicial da terceira obra, as tendências intelectuais que se aproximam filosoficamente do vital através dos quadros mecanicistas e finalistas são os impedimentos para compreender a evolução, o sentido do seu movimento, a conformação dos organismos e mesmo para descrever com precisão o processo de adaptação. Comentando essas noções, Al-Saji ressalta como, ao se aproximar da evolução como processo que produz totalidades orgânicas por meio da materialização própria a um movimento imanente que se dissocia, Bergson pode defender a imprevisibilidade e a contingência da vida sem abandoná-la aos ventos do acaso, liberando a reflexão filosófica para dar conta de sua dimensão efetivamente criadora. Sem entrar no âmago dessa questão, de resto já longamente atacada nas mais diversas frentes, queremos apenas sublinhar nesse comentário seu esclarecimento preciso sobre a presença incessante do trabalho crítico, *retomado a cada etapa da proposta* de descrever a vida criadora, isto é, o processo da natureza que cria a partir da relação problema/solução. Uma proposta como tal tem que articular vida e matéria, em suas diferenças e em sua unidade. A relação da vida com a matéria exigida para tanto não pode ser definida em termos de causa e efeito, tomados classicamente, isto é, no âmbito da “passividade de um efeito que espelha exatamente a sua causa” (Al-Saji, 2010, p. 153).<sup>5</sup> Para responder, o orgânico tem que ser capaz de estabelecer com o inorgânico “uma receptividade simpática que abraça suas circunstâncias antes de as infletir numa nova direção” (*ibid.*). A vida é marcada pela indeterminação da duração: o essencial para a discussão aqui em tela é o fato de que Bergson descreve a indeterminação em si mesma como uma temporalização especial, a da *durée*, o desdobramento de um “tempo de hesitação e atraso”, que comporta em si “criação e invenção” (Bergson, 2005, p. 12). O pressuposto

---

<sup>5</sup> A autora analisa em detalhe a discussão do exemplo do olho, apontando os comprometimentos ontológicos que a interpretação do exemplo necessariamente envolve; nesse sentido a eleição do caso do olho “nada tem de arbitrário” em *A Evolução Criadora*, pois se refere à ligação intrínseca entre matéria e luz, bem como à tese de que o sentido da vida impõe a percepção visual como imanente a seu curso. A autora ainda mostra a extrema relevância, para Bergson, do fato de que, seguindo estritamente os dados da biologia, somos conduzidos à constatação de que “O olho é dado com a tendência a ver” (Al-Saji, 2010, p. 154).

contra o qual o esforço de Bergson se efetiva é o de que “tudo está dado” (*ibid.*, p. 41, 43 e 50), partilhado pelos princípios mecânicos e finalistas e contra o qual o filósofo busca mostrar que tudo *está se fazendo*. Pensar a vida à luz da duração significa assim alcançar essa temporalização outra na qual estão fundadas a indeterminação e a hesitação. Mais importante, a hesitação segue o seu curso através da potencialidade do sentir, ela como que sente o seu caminho por tentativa, ou antes por um “tatear”<sup>6</sup>; enfim, ela é “uma busca *sem finalidade ou teleologia*, uma experimentação hesitante que não impõe o futuro que vai encontrar” (Al-Saji, 2010, p. 159, grifos nossos).

Essa breve incursão em *A Evolução Criadora* importa para nós na medida em que ressalta o trabalho de limpeza de terreno levado a cabo nessa obra. A filosofia bergsoniana da vida se esforça, de modo indispensável, para afastar da reflexão os prejuízos mecanicistas e finalistas que dirigem a biologia. Mais explicitamente, a crítica dos pressupostos implícitos e inerentes à compreensão ordinária do mundo, derivada dos desígnios da ação prática e prolongada por uma ciência que se quer, entretanto, distanciada do senso comum, é empreendida por Bergson na medida em que nela está fincada a condição inelutável de libertação do trabalho filosófico face aos preconceitos metafísicos sedimentados no saber. Assim, as análises críticas em sua obra tomam como alvo ideias diretrizes da ciência e da filosofia, porque é esta última que recorrentemente fornece à primeira as balizas através das quais são delineadas suas sistematizações. Isso significa que a filosofia preside e dirige o trabalho da ciência, na maior parte do tempo, sem que essa o saiba. Em se tratando da reverberação de tal inconsciência na filosofia, o início da nova posição de um problema exige sempre, para Bergson, colocar à prova suposições da prática científica, testando certos conceitos em sua capacidade de “operar novas distribuições das regiões da experiência ou prolongar a topologia imaginária do senso comum” (Prado Jr., 1989, p. 75).<sup>7</sup> Esse trabalho, cuja melhor performance será nomeada de *purificação da experiência*, é a contrapartida do retorno da investigação filosófica aos fatos, que devem, em sua perscrutação, *mostrar de si suas relações*.

Desde o ato inaugural de sua filosofia, Bergson empreende uma releitura de dados e conceitos em voga nos campos da Psicologia (que conhece seu nascimento como ciência autônoma e separada da filosofia em meados do século XIX) e da Biologia (que protagoniza sua mais importante revolução com a publicação da *Origem das espécies*). Tal releitura logo evidencia a necessidade de substituir representações mistas por uma experiência purificada. No caso da experiência subjetiva, solo da redescoberta do tem-

6 O termo usado por Bergson é “*tâtonnement*” (ver Bergson, 2005, p. 144 e 188), sobretudo a análise do instinto, que prolonga diretamente o modo de atuação da vida como processo nos organismos que resultam desse processo.

7 Ver Prado Jr. B. *Presença e Campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989. As críticas dos conceitos que operam em cada problema filosófico examinado por Bergson são examinadas e explicadas, nesse estudo capital, em sua condição de particularização da crítica das ilusões naturais ao entendimento (como a ideia do Nada), ilusões que assombram a história da filosofia e cuja origem reside na extração de seu uso para o campo especulativo. Ver Prado Jr, 1989, capítulo 1, “A miragem da ausência”, pp. 27-69.

po real por sob a representação em que a duração se mistura ao espaço — o tempo homogêneo do senso comum e da física — é necessário fazer a crítica, por exemplo, da noção de *grandezza intensiva*, herdada de Kant e incorporada sem mais ao enquadramento científico das vivências psicológicas ou estados da mente. O exame da intensidade dos estados conscientes se efetiva, nesse trajeto, como contrapartida da desconstrução dessa categoria filosófico-científica, que delimita o espaço imaginário “no interior do qual ciência e senso comum distribuem os fatos psicológicos” (*ibid.*, p. 74), de onde a crítica no sentido bergsoniano definir-se como a interrogação sobre a “significação, o alcance e o uso legítimo” das ideias que desempenham tal papel: “a crítica filosófica consiste em interromper o uso do conceito, para perguntar a respeito da sua verdade” (*ibid.*, p. 75). E essa versão da passagem do empírico ao transcendental (realizada ao modo bergsoniano em sua vertente crítica) encontrará numa outra categoria, o tempo homogêneo, a condição da primeira. Do vivido à sua forma *dada na experiência*, a análise filosófica dissocia conceitos para ver emergir seus componentes puros, em parte dos quais uma dimensão concreta do real estará presente: eis o trabalho de crítica dos conceitos previamente imiscuídos na experiência psicológica e em sua teorização.<sup>8</sup> A recuperação do vínculo entre a experiência e o real depende desse trabalho e consiste na condição inelutável para superar a relatividade à qual a filosofia parece condenada. No contexto do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, essa relação pode ser assim formulada: para alcançar a *duração totalmente pura* é necessário recuperar o acesso *aos dados imediatos da consciência*. O retorno ao imediato, resultado da crítica, ilumina a gênese das noções mistas, situando-as a seu lugar de direito, na vida e na ciência, como instrumentos de mapeamento do mundo, de construção dos espaços de estabilização e ação e, consequentemente, de sociabilização. Reconduzidas à sua própria gênese, tais representações liberam seus componentes puros, evidenciando à análise filosófica a temporalidade real que podemos viver e sentir. Uma positividade e uma objetividade que devem ser conquistadas, eis o sentido da noção de *imediato*<sup>9</sup>, tão cara a Bergson e fonte de divergências que muito ensinam sobre o pensamento francês contemporâneo. Cabe repetir que, no caso da teoria da vida, o trabalho crítico tem outra configuração: purificar a análise das contaminações que a recepção filosófica do evolucionismo (ele próprio uma figura maior do *transformismo*) sofreu, isto é, da impregnação de concepções *a priori* que continuavam a dirigir o trabalho da ciência sem que ela se desse conta. Essas diversas concepções pertencem ao escopo do finalismo e do mecanicismo, que operam no século XIX *prolongando a metafísica moderna*.

---

8 Sobre isso, ver o capítulo 2 de *Presença e Campo Transcendental*, que esmiúça a relação entre a teoria das multiplicidades do *Ensaio* e a *Estética Transcendental*: “A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração” (*ibid.*, p. 89).

9 Merleau-Ponty apresentou o estranhamento mais explícito face a ideia de um imediato perdido que, reconstituído, “trará em si mesmo os sedimentos dos procedimentos críticos pelos quais o teríamos encontrado” e assim não será mais imediato (Merleau-Ponty, 1984, p. 120).

Em outros termos, é esse viés crítico que impulsiona a filosofia bergsoniana a seu teor empirista. O retorno aos fatos, que encaminha a análise filosófica ao terreno da ciência, ao trabalho minucioso pelo qual os cientistas naturais coletam e sistematizam dados para deles extrair teorizações, é a maneira pela qual a metafísica pode superar os limites da representação intelectual do real. No caso da teoria da vida, pela qual o núcleo da filosofia de Bergson vem à tona, tais limites são localizados nas inclinações mecanicistas e finalistas da inteligência humana, faculdade da espécie cujo desenvolvimento conduz diretamente à técnica e à ciência. Dito de outra maneira, o funcionamento intelectual se desenvolve e se consolida no exercício de sua função, a garantia da sobrevivência pela adaptação às condições do meio. Organizando-se na espécie, a inteligência funciona para ação, não para conhecer desinteressadamente, seu *modus operandi* é o da fabricação, operação própria ao homem que “consiste em juntar partes que foram talhadas de tal modo que se possa inseri-las umas nas outras e obter a partir delas uma ação comum” (Bergson, 2005, p. 100). Uma das teses basilares da teoria do conhecimento assim delineada esclarece que os expedientes da *práxis* se prolongam em conhecimento natural, o que forja certas concepções que serão aplicadas sem crítica no desenvolvimento da ciência e da filosofia. Daí a tendência a esquadrinhar a vida como se fosse dada de uma vez por todas, através de conceitos pouco afeitos a pensar uma evolução, processo dinâmico que implica transformação progressiva e contínua. Nesse contexto, que simplificamos aqui imensamente com vistas a esboçar suas principais direções, a configuração dos objetos como máquinas compostas de partes exteriores entre si cuja articulação obedece à sua função, perseguir fins previamente estabelecidos, é o pano de fundo que enviesa a leitura da evolução vital. Tanto a observação dos fatos no campo da ciência, quanto a sua interpretação concretizada em teorias e prolongada pela filosofia do evolucionismo serão presididas, sem que o saibam, por essa mistura entre a imagem mecânica e a analogia finalista. Limpar o terreno para a filosofia da vida significa então sustentar o esforço de *A Evolução Criadora*: alcançar a essência da evolução através da compreensão de seu desenrolar-se temporal, desviando-se das armadilhas próprias ao intelectualismo excessivo. Em outros termos, trata-se de evitar o equívoco da visão antropológica sobre o vital, segundo a qual os organismos, as espécies e o movimento de sua gênese podem ser tomados como se fossem produtos da técnica, resultados da fabricação.

•

Vemos assim que, por essa busca do acesso direto à experiência a partir da crítica dos *a priori*s conceituais que interferem nos modos de apresentação do real ao sujeito, quer na sua vivência psicológica cujo solo é o corpo, quer no enquadramento dos dados pela ciência, fenomenologia e bergsonismo têm seu parentesco mais do que estabelecido. Contudo, se a busca de uma experiência purificada, retorno da filosofia ao concreto, prolongou-se na tarefa de reler a fenomenologia de Husserl através de Heidegger, isto é,

no projeto de Merleau-Ponty<sup>10</sup>, uma segunda direção do bergsonismo, implicada nessa busca, apresenta-se como aquela que será seguida sobretudo por Canguilhem. Trata-se precisamente da eleição dos fenômenos da vida como *solo positivo* de uma nova reflexão, certamente de teor epistemológico para o autor de *La connaissance de la vie*, mas não menos impactante para um projeto metafísico, como é o caso de Bergson, que explora os avanços da biologia evolutiva em sua potencialidade de reformar a filosofia da natureza. A convergência aqui está na proposta de retirar do campo da biologia dos séculos XIX e XX as direções para compreender o significado do homem, da sociabilidade e da técnica à luz da atividade vital na qual eles estão enraizados. E, mesmo considerando a mudança de perspectiva que parece marcar a posição de Canguilhem, a partir dos anos 60, em relação ao bergsonismo, chama a atenção a função que o estudo da vida exerce na constatação de que a compreensão filosófica da técnica depende de “inscrevê-la na história humana ao inscrever a história humana na vida” (Canguilhem, 2009, p. 154), assumindo com isso que a relação entre natureza e cultura deve dar conta, a uma só vez, desse enraizamento e da irreduzibilidade do humano ao reino da animalidade a despeito de suas raízes vitais. A passagem da dimensão meramente biológica para a vida coletiva e social é tema que atravessa *A Evolução Criadora* e chega às *Duas Fontes da Moral e da Religião*, num percurso em que a história da vida oferece uma descrição renovada do lugar do homem na natureza, da inscrição da vida social na conformação da espécie e da relação entre natureza e cultura à luz da duração. Nos dois livros, de resto, a reflexão é levada a cabo através de um movimento de idas e vindas entre conceitualização e exame dos fatos, o que impõe o recurso à literatura científica (percorrendo desde os textos-chave das ciências biológicas, passando por obras clássicas da antropologia e da sociologia, e chegando até a história das religiões e a documentação referente ao misticismo). É no corpo das obras que encontramos a explicitação de um modo original de produzir conceitos, como citamos acima, com sua luminosidade própria recebida e refletida pelos fatos aos quais se aplicam.

À luz desse quadro histórico e epistemológico, podemos perguntar sobre a pertinência de alinhar Bergson entre as filosofias do cogito, ou ao menos questionar se a sua inserção, adequada em princípio, na lista dos filósofos da experiência não deve *alargar o sentido dessa última noção e aproximá-la da “sistematização dos fatos” operada pelas ciências*. Isto significa aproximar consideravelmente Canguilhem de Bergson. Essa aproximação tem sido objeto de uma série de estudos e de divergências, mas podemos assumir com segurança que um dos pontos de maior convergência no movimento ziguezagueante pelo qual primeiro se relaciona com último está situado precisamente na ligação intrínseca entre a forma específica que a vida assume no ser humano, a inteligência e a técnica.

---

<sup>10</sup> Barbaras considera até mesmo que Bergson teria sido o filtro mais efetivo da apropriação da fenomenologia husserliana por Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty acolhe a fenomenologia husserliana e o pensamento de Bergson como duas tentativas essenciais de retorno às coisas que, a esse título, chamam uma confrontação [...] Bergson seria como uma espécie de filtro da leitura bem seletiva que Merleau-Ponty fez de Husserl” (Barbaras, 1997, p. 33).

Se, mesmo em tal relação, há “mais nuances do que deixa transparecer a simples persistência, em ambos os casos, de uma ligação entre vida e técnica” (Teixeira, 2017, p. 6)<sup>11</sup>, ela serve aqui como base da discussão sobre o papel da ciência, e do espírito de sistema a ela ligado, no projeto metafísico bergsoniano.

Essa relação de múltiplos sentidos com Bergson está no horizonte da posição, bem mais crítica em relação aos projetos centrados na noção de subjetividade, do discípulo mais famoso de Canguilhem. Num texto em que homenageia seu mestre, Foucault faz uma importante observação sobre as clivagens que definem distintos campos filosóficos na França do século xx. Existe uma divisão que se estabelece de modo mais profundo e fundamental face a outras oposições (mais conhecidas, porém mais localizadas e de menor alcance) que atravessam o período, precisamente aquela que “separa uma filosofia da experiência, do sujeito, do sentido e uma filosofia do saber, da racionalidade, do conceito” (Foucault, 1985, p. 4). De um lado, Sartre e Merleau-Ponty, de outro, Cavaillés, Bachelard, Koyré e Canguilhem. Tal clivagem condicionou para Foucault a maneira pela qual a fenomenologia foi recebida na França e ela está filiada a uma mesma contraposição atravessando o xix: Bergson, Lachelier e Maine de Biran ficariam do primeiro lado, enquanto que Poincaré, Couturat e Comte estariam situados do outro. Desse ponto de partida, ele deriva breves análises que marcam a originalidade de Canguilhem, bem como circunscrevem sua diferença com as correntes de índole fenomenológica. A via da fenomenologia padece, nessa leitura, de limitações significativas, derivadas do fato de que, mesmo trazendo a seu escopo teórico os problemas do corpo, da sexualidade, da saúde, da doença e da morte, permaneceriam vinculadas à prioridade epistemológica do Cogito, prioridade contra a qual Canguilhem, por meio da valorização da história das ciências (bem como da análise específica das ciências da vida), teria demarcado um campo oposto. Concentrando-se na história da biologia e da medicina, regiões de conhecimento de menor teor dedutivo face às ciências que fizeram a fortuna da modernidade<sup>12</sup>, isto é, regiões “em que os conhecimentos permaneceram ligados, por bem mais tempo, aos prestígios da imaginação e em que colocaram uma série de questões bem mais estranhas aos hábitos filosóficos” (*ibid.*, p. 8), ele seria o grande responsável por delinear uma nova perspectiva de análise que recusa a primazia do eu, de um cogito mesmo que

<sup>11</sup> Num artigo dedicado a essa relação, Teixeira traça um panorama esclarecedor sobre as relações entre os dois filósofos à luz da questão da técnica. Ver Teixeira, R. “Acerca do enraizamento biológico e das modalidades da técnica em Bergson e Canguilhem.” In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 2, pp. 3-24, dezembro de 2017. A citação completa dessa passagem afirma: “Entre a técnica que, para Bergson, tem o seu valor para a vida na qual se enraíza definido pelo cumprimento, no topo da evolução, das exigências de indeterminação e de liberdade que se desenham ao longo da organização da matéria pela vida e a técnica que, para Canguilhem, prolonga o esforço normativo que define o vital, há mais nuances do que deixa transparecer a simples persistência, em ambos os casos, de uma ligação entre vida e técnica”. O texto é bastante elucidativo a propósito de mudanças expressivas na obra de Canguilhem depois dos anos 60.

<sup>12</sup> Foucault se refere a um movimento que faz com que a história das ciências “desça de seus pontos culminantes, matemática, astronomia, a mecânica de Galileu a física de Newton, a teoria da relatividade, etc.” (*Ibid.*, p. 8).

nuançado (o que inclui o cogito “tácito” ou “pré-reflexivo” de Merleau-Ponty), enfim, que rejeita um tipo de “filosofia da consciência” a ser superada, esta mesma que teria na fenomenologia seu melhor paradigma. Cabe observar de passagem que essa vertente da filosofia francesa organizada em torno da primazia do eu seria *em aparência* a mais diretamente ligada à Descartes, o que nos reenvia novamente aos modernos como a fonte para compreendermos o pensamento francês contemporâneo de maneira mais aguda. A título de exemplo, basta consultar a instigante análise de Riquier, ela própria um desdobramento das direções indicadas por Foucault, e segundo a qual mesmo a “via do sistema” teria sua explicação última numa certa interpretação das *Meditações Metafísicas* (Riquier, 2011, p. 35).<sup>13</sup> Assim, assumindo que a racionalidade científica trabalhando no campo das ciências da vida poderia deslocar a importância do cogito como “fundador”, Canguilhem teria proposto, em oposição à filosofia do sentido, “uma filosofia do erro, do conceito de ser vivo, como uma outra maneira de se aproximar da noção de vida” (Foucault, 1985, p. 14).

Sabemos que parte dessa nova direção de análise, a que toma o estudo objetivo dos seres vivos como fio condutor para o reposicionamento da filosofia da vida, é herdada de Bergson. Uma herança que sinaliza ainda uma vez a dificuldade em situar a metafísica bergsoniana nessa divisão tão demarcada mesmo em se tratando do século XIX. Decerto que o ponto de partida na experiência da duração vivida internamente pelo sujeito joga água no moinho de Foucault. Mas podemos indicar, ainda que esquematicamente, como o trajeto bergsoniano insistiu na conjugação entre apreensão subjetiva e análise objetiva, encontrando na ciência o outro campo, tão indispensável quanto a vivência do eu, para a teorização sobre a vida, o tempo e o ser. Mais que isso, se o empirismo bergsoniano exige uma ampliação do sentido da noção de experiência, isso se deve à definição dos métodos próprios à ciência como frutos do desdobramento, aprimoramento técnico e uso excelente do funcionamento da inteligência a serviço da vida — o que corresponde à camada superficial da experiência, constituída no tecido social, intersubjetiva e coletiva, unida entretanto à profundidade do eu em que a vivência da duração é alcançada. A racionalidade científica é não apenas expediente originado na excelência da espécie humana, cujo fundamento é o procedimento fabricador da inteligência, como também representa o prolongamento das performances intelectuais em direções e alcances insuspeitos, constituindo parte da *inventividade* humana pela qual ela se diferencia do resto do mundo vivo. De fato, se a inteligência como faculdade da espécie visa sobretudo ao domínio da matéria através da fabricação, a invenção surge como atividade humana

---

<sup>13</sup> Ver Riquier, “Descartes et les trois voies de la philosophie française.” In: *Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 2011/2 n° 109, pp. 21-42. No texto, o autor esquematiza três vias no interior da filosofia francesa contemporânea (a do cogito, a do sistema e a dos modernos) buscando delinear o modo como elas se desdobram do pensamento de Descartes, que funciona como uma espécie de bússola. Oferecendo-nos um precioso mapeamento dos autores, Riquier derruba certas fronteiras que artificialmente se estabelecem entre diversos projetos, através dessa referência a uma fertilidade insuspeita da doutrina cartesiana, pela qual a separação entre ciências humanas e ciências exatas perde boa parte de seu sentido.

conforme suas inclinações vitais. O homem não se limita, porém, a colher vantagens de suas invenções, como o faria qualquer animal inteligente: há uma desproporção entre a invenção e suas consequências, entre as quais se contam “ideias e sentimentos novos” e que projetam o homem para além de si mesmo (Bergson, 2005, p. 198). A tendência à superação de si entrará na nova definição da existência humana que o trajeto de Bergson procura estabelecer, existência que só pode ser investigada através da incorporação dos “fatos da vida” ao esforço de reflexão. Trata-se para o filósofo de mostrar que não é a mera inventividade compreendida na espécie que importa para o seu desenvolvimento, mas sim o domínio — que é libertador — da matéria que essa capacidade de invenção potencializa, ampliando, em todos os sentidos, o “nossa horizonte”.

Não é o caso aqui de explorar esse último ponto, mas sim de enfatizar que a presença de Bergson no outro lado da filosofia francesa contemporânea, aquele que concentra seu foco na história e na ciência, senão na história das ciências, é fartamente constatada pelas análises de âmbito biológico que sustentam a definição da espécie humana no centro de *A Evolução Criadora*. Em suma, Bergson teria construído uma consistente reflexão para a responder a questão pela qual Foucault define a originalidade da vertente canguilhemiana no século xx: “a fenomenologia demandou ao ‘vivido’ [vécu] o sentido originário de todo ato de conhecimento; mas não se poderia ou não se deveria procurar esse sentido no próprio ‘ser vivo’ [vivant]?” (Foucault, 1985, p. 12). E essa tentativa deve sua força e sua originalidade precisamente à palavra de ordem segundo a qual uma filosofia se faz através da incorporação do trabalho da ciência, esse mesmo que conforma uma *camada da experiência contínua e complementar à interioridade subjetiva*. A tentativa de atacar a experiência em duas frentes, por assim dizer, subjetiva e objetiva, pessoal e socializada, espontaneamente vivida e sistematicamente esquadrinhada, configura propriamente o teor empirista de sua filosofia, e nesse sentido é necessário nuançar o uso do termo empirismo nas análises críticas em que Bergson o identifica ao associacionismo. Mais explicitamente, a relação entre o empirismo bergsoniano e o moderno só pode ser bem dimensionada considerando-se que a representação associacionista da vida mental<sup>14</sup> corresponde a uma visão parcial da mesma, e só configura um equívoco se tomada como representação que se pretende fiel à integralidade da experiência. E o equívoco ao tratar dessa relação consistiria assim em colocar num mesmo plano o empirismo clássico e a psicologia que dele decorre, criticada desde a obra inaugural de Bergson por não diferenciar o ponto de vista da ciência e o da filosofia. Tanto quanto o racionalismo, o empirismo associacionista surge do prolongamento da razão natural, ou do conhe-

---

<sup>14</sup> Representação que atravessa o século XIX francês pelas mãos de autores como Taine e Ribot, que se apropriam da via inglesa do XVIII e a aplicam ao campo da psicologia, da psicopatologia e da fisiologia cerebral. Eles são via de regra os alvos críticos de Bergson quando este pretende desenvolver a descrição fiel da formação da vida mental, partindo da percepção e das afecções até chegar às ideias. É todo o trabalho de *Materia e Memória* que se desdobra da crítica ao associacionismo, em favor de uma compreensão da vida mental como movimento contínuo de totalização. Ver sobretudo os dois capítulos centrais da segunda obra de Bergson.

cimento produzido em consonância ao desenvolvimento da espécie humana, na busca de respostas a questões radicais que originam e acompanham a história da metafísica. Uma inversão desse modo de pensar tem que partir do esclarecimento de sua origem, de onde o papel capital da terceira obra do filósofo da duração.

•

A centralidade da obra *A Evolução Criadora* para pensarmos as múltiplas influências exercidas por Bergson foi já sugerida aqui pelas observações sobre a metafísica natural ao homem e o potencial papel da ciência para combatê-la. Nesse contexto, a presença no século xx francês não se resume à face metodológica do bergsonismo, o recurso às ciências e à sua forma específica de sistematização de dados como base empírica para uma metafísica. Uma outra história de influências, centrada no (por assim dizer) *conteúdo* da teoria da vida elaborada por Bergson, pode ser esclarecida pela posição de Lebrun. Ela nos interessa sobretudo porque alcança o tema da centralidade do homem através de um comentário sobre Bergson como que “filtrado” pela influência de Canguilhem. Num texto conciso e revelador, Lebrun ressalta um dos efeitos mais imediatos do seu contato com a obra de Canguilhem: a desconfiança em relação à noção de “biologismo” tomada como uma espécie de injúria no mesmo sentido em que se usava a noção de “psicologismo” (Lebrun, 1993, p. 208). O ponto era a compreensão de que um pensamento filosófico não se tornava de modo algum trivial por assumir que o conhecimento é um produto ou até mesmo *acidente* da vida. E que isso não conduz necessariamente a uma animalização do homem.<sup>15</sup> O achado de Bergson consistiria então em oferecer uma via para compatibilizar a tese da superioridade ontológica do homem com a consideração de suas raízes biológicas, sua animalidade, incluindo sobretudo a constatação de que a racionalidade nada mais é senão o desdobramento das potencialidades da faculdade por excelência da espécie humana, a inteligência. Incorporação de uma revolução científica, a obra de Darwin e seus desdobramentos mais imediatos, retorno ao campo dos fenômenos explorados e articulados pelos naturalistas do xix, preocupação com a contaminação dos dados por conceitos *a priori* ou direções teóricas que passam de contrabando na interpretação que se quer objetiva dos dados, essas e outras direções fundamentais do bergsonismo respondem pelo interesse que ele foi capaz de suscitar em Canguilhem e Merleau-Ponty, embaralhando os diagnósticos sobre as distintas (e até opostas) tendências filosóficas do ambiente francês contemporâneo. Com sua astúcia filosófica, Lebrun vai ao centro das dificuldades que envolvem as tentativas de classificar Bergson na rede de autores que formam esse terreno. Por esse centro, indicamos justamente o papel da eleição da biologia na valorização do empirismo (isto é, da adesão irrestrita à experiência): tomada como foco irradiador para a metafísica, a interpretação filosófica

---

<sup>15</sup> Assim, a leitura de Canguilhem foi a autoridade necessária para que Lebrun pudesse “abordar sem *parti-pris* autores como Nietzsche, Schopenhauer, Bergson” (Lebrun, 1993, p. 208).

do evolucionismo resulta num redimensionamento original do lugar do homem na natureza, configurado por uma espécie de desvio em relação às teorias finalistas que pretende evitar os equívocos das metafísicas anteriores. Superando os limites que as filosofias do conceito estabeleceram a seus próprios projetos precisamente por sua relação equivocada com a experiência, Bergson pretende seguir as linhas de fato e desemboca na recolocação do homem como “centro”, “fim” ou “sentido” da própria vida descartando, porém, *a noção clássica de finalidade*.

Bergson pertence, portanto, ao rol dos filósofos que tomaram a sério pensar a relação determinável entre o conhecimento e a vida. O que nota Lebrun a propósito da empresa bergsoniana é sua capacidade de levar às últimas consequências o fato de que o conhecimento natural ao homem é fruto de seu enraizamento biológico. Assim, a potente crítica às metafísicas da tradição que atravessa tal empresa decorre desse tomar a sério o pertencimento humano ao mundo vivo e, partindo desse fato, analisá-las como produtos de uma espécie cuja faculdade essencial deve, antes de tudo, perseguir fins e encontrar os meios para tal, fins definidos à luz das necessidades vitais. A empresa crítica pretende, tal como a inspiração kantiana, estabelecer os limites da inteligência na especulação, com um resultado, entretanto, completamente estranho ao kantismo. Sem entrar nos meandros da eleição de um método complementar de conhecimento, a famosa e polêmica intuição bergsoniana, cabe ressaltar aqui como o percurso crítico é a contrapartida de um retorno aos dados purificados de ideologias, *parti-pris*, conceitos abstratos estranhos aos campos de fenômenos que devem guiar o trabalho do filósofo. Ora, dar conta das raízes biológicas do conhecimento humano exige retornar aos dados das ciências da vida evitando no mesmo golpe cair nas armadilhas das metafísicas inconscientes que acabam por escamotear o sentido dos dados. Finalismo e mecanicismo são os alvos então. Dado que a forma de pensar natural à inteligência é a espacialização, direcionando a constituição de objetos (perceptivos, concebidos, pensados, conhecidos) como compostos de partes exteriores umas às outras, ao mesmo tempo em que esse pensar inteligente visa articular meios a fins práticos, as duas correntes encontram nessa naturalização da inteligência suas razões últimas. Causalidade mecânica e causalidade final são modos intelectuais de explicação, respondem ao uso adequado da inteligência no âmbito que lhe é próprio, o da ação — mas não devem passar de contrabando ao esforço especulativo. As análises que conduzem Bergson a essa conclusão se fazem concomitantemente ao esforço crítico de evitar as “ideologias forjadas pela vida ou interpretações que a vida fomenta em nós” (Lebrun, 1993, p. 211), tarefa alcançada com êxito na exata medida em que parte da constatação de que o homem é primeiramente um ser vivo.<sup>16</sup> Novamente vemos que o papel de uma ciência, aquela que o século XIX eleva de nível,

---

16 Isso quer dizer que o esclarecimento da origem vital dos pressupostos se faz concomitantemente ao esforço contínuo para evitar esses mesmos pressupostos na análise filosófica que busca esclarecê-los, num movimento como que circular entre crítica e ontologia, isto é, entre superação dos *a prioris* e apreensão das articulações do real. Esse é um ponto sensível e polêmico que não pode ser compreendido sem o recurso à intuição, única maneira de não tornar esse movimento circular estéril e vicioso.

não pode ser negligenciado. Se Lebrun parece fazer isso ao chamar o recurso à biologia de “desvio”, ele prontamente ressalta que esse desvio “exige ao menos que se coloque a questão sobre a confiança que se deve ter na inteligência quando se trata de especulação” (*ibid.*). Mais que isso, superando as “filosofias” que decorrem do uso irrefletido da inteligência na especulação, é possível ao filósofo encontrar a verdadeira excelência da razão, o caráter “performático” da inteligência humana, seu aperfeiçoamento incessante no domínio da matéria, na construção da vida social e na manipulação da linguagem, competências que decorrem de sua origem na história evolutiva. O lugar privilegiado do homem reside na sua origem, e se há inversão, salto, rompimento ou, pelo contrário, continuidade ou alargamento na passagem da natureza à cultura, isso só pode ser pensado pelo aprofundamento da compreensão da história da vida e, no seu contexto, da história do homem:

Afastemo-nos dos filósofos e concentremo-nos simplesmente em recolocar a espécie humana sobre uma das linhas da evolução, entre as outras espécies animais, para julgar sobre sua eventual superioridade. O espírito do bergsonismo: *recolocado na história da vida, o homem aparece afinal de contas como o ser vivo mais performático*” (Lebrun, 1993, p. 211).

As considerações de Lebrun nos reconduzem ao nosso ponto de partida. A despeito da recorrente impressão, por vezes objeto de análises bem articuladas em torno da filosofia francesa do século XX, de que o bergsonismo, operando como “fundo silencioso”<sup>17</sup> nesse contexto, faria companhia de bom grado aos existencialismos, ou ao menos à fenomenologia, em contraposição às filosofias do conceito ou de sistema às quais se costuma vincular autores como Canguilhem e Foucault (ou mesmo Deleuze), Lebrun nos chama a atenção para um ponto de convergência nada negligenciável entre Canguilhem e Bergson. Ao fazê-lo, ele pode conduzir-nos à questão sobre *qual empirismo* é postulado pelo último, e isso justamente pelo fato de que, a uma reflexão de âmbito metafísico cujo ponto de partida consiste num “eu que dura”, junta-se inelutavelmente a incorporação de dados científicos, em especial, da biologia evolutiva. Assim, falar de uma filosofia da *experiência* em Bergson exige aprofundar a compreensão do sentido que o termo percorre em sua obra: tal noção envolve níveis ou planos distintos que recobrem os indícios oferecidos pelos fatos abordados por si mesmos, indícios seguidos no terreno em que fatos são melhor e mais adequadamente observados, o campo de atuação dos cientistas naturais.

Trata-se então de constatar que a filosofia de Bergson é mais uma a superar as divisões que tendem a uma classificação estanque. Podemos pensar em projetos que se organizam

<sup>17</sup> Como explica Chauí, na apresentação ao livro de Prado Jr., indicando como ele mostra que “a filosofia de Bergson cria um campo de pensamentos em que se moverá a filosofia francesa posterior, tanto em modo de pensar — as discussões sobre as relações entre filosofia e ciência, entre a epistemologia e a metafísica, entre a ontologia e a psicologia — como em temas” (*Presença e campo transcendental*, *op.cit.*, p. 12).

em torno de noções nucleares, como é o caso ao falarmos de filosofias da “subjetividade”, que configuram, nas palavras de Riquier, uma “via do cogito” (Riquier, 2011, p. 32) e de filosofias delimitadas inicialmente pela recusa (ou superação) do ponto de vista do sujeito, ancoradas, via de regra, sobre análises concentradas na história e nas ciências — ainda assim as duas vertentes por vezes se mostram comunicando-se como que subterraneamente. Uma divisão mais nítida se estabelece, entretanto, pelo teor crítico em relação à metafísica: este que se apresenta compartilhado tanto pela fenomenologia quanto por Canguilhem e Foucault. Nesse caso, é necessário averiguar se a insistência no sujeito está necessariamente vinculada a pretensões metafísicas. No universo filosófico de Bergson, partindo de um eu que vive e que sente, primeira instância e base empírica da apreensão do tempo, sobra o problema de entender como a ampla reflexão sobre a ciência se articula com a subjetividade e com a metafísica que lhe vem a reboque. Pois esse trajeto, cujo impulso original reside no impacto sofrido pelo filósofo com a leitura da grande tentativa de sistematização filosófica do evolucionismo, os *Primeiros Princípios* de Spencer — precisamente porque se tratava de um doutrina que “visava modelar-se sobre o detalhe dos fatos” (Bergson, 2009, p. 2)<sup>18</sup> — jamais abdicará de promover entre a ciência e a filosofia variados encontros. Enquanto ampliação e estruturação precisa da objetividade, ela mesma uma camada de nossa experiência, a ciência se move num plano que se organiza à luz da ação. Isso significa que ela se situa, como bem coloca Lapoujade, do lado da inteligência, num “vasto plano superficial onde tudo se desdobra horizontalmente no espaço, segundo a lógica da representação” (Lapoujade, 2010, p. 10), daí sua complementaridade com a técnica e seu direcionamento para o controle e previsão de fenômenos. Por seu lado, a metafísica, atividade especulativa que visa alcançar a essência dos fenômenos como expressões do real em seus diversos níveis, mergulha num plano mais profundo em que a realidade flui, e o faz através de uma faculdade de conhecimento virtualmente presente no ser humano, que precisa ser atualizada através de um esforço *cujo sentido é inverso ao de nossa natureza intelectual*. Sabe-se bem como a intuição foi o alvo preferencial dos críticos de Bergson, mas parte considerável das objeções que lhe foram levantadas negligenciou a materialidade dos fatos que a sustenta. As duas atividades — intuição e inteleção — só encontram seu bom funcionamento à medida que se realizam de forma complementar, conforme diferentes objetos ou campos de fenômenos que escolhem para investigar. Em outros termos, a ciência da objetivação precisa e a metafísica da subjetividade fluida devem encontrar-se de múltiplas maneiras<sup>19</sup>, e a ciência que ser quer completamente apartada

---

<sup>18</sup> Ver Bergson, H, *La Pensée et le Mouvant*. Édition Critique, Paris: PUF, 2009. Vale mencionar a continuidade da passagem: “a fraqueza dos *Primeiros Princípios* nos parecia dever-se ao fato de que o autor, insuficientemente preparado, não pôde aprofundar as ‘ideias últimas’ da mecânica. Nós pensávamos retomar essa parte de sua obra, completá-la e consolidá-la. Concentramo-nos nessa tarefa na medida de nossas forças. E assim fomos conduzidos à ideia de Tempo. Ali uma surpresa nos aguardava” (*ibid.*).

<sup>19</sup> Sobre esse ponto, apresentamos desenvolvimentos mais detalhados em: Pinto, Débora Morato. “Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos

da metafísica corre o risco de seguir pressupostos implícitos e perder de vista sua própria objetividade. Sabemos que é o encontro com a biologia o ponto nodal dessa perspectiva filosófica, tanto em razão da gênese do pensamento de Bergson, quanto em virtude da importância central da obra *A Evolução Criadora*, releitura da ciência que culmina numa interpretação do evolucionismo e é definida como centro de sua metafísica.

Ao escrever seu pequeno ensaio programático para uma nova metafísica, o filósofo explicita esse vínculo com a ciência e com a experiência na definição mesma de seu projeto global — que é o de um *empirismo verdadeiro*<sup>20</sup> — uma formulação que Deleuze aproxima, confirmando ainda uma vez as dificuldades para determinar as filiações próprias ao bergsonismo, do *empirismo superior* de Schelling (Deleuze, 2006, p. 52).<sup>21</sup> A convergência entre empirismo e metafísica obviamente se apresenta sempre a partir do trabalho crítico que modula o sentido da noção de empirismo, jogando esse novo sentido contra o “antigo”. Certamente também a generalização excessiva que está encoberta por esse uso crítico deve ser balizada e projeta um fértil conjunto de questões sobre os alvos visados por Bergson. O fato de que autores clássicos como Hume e Locke não sejam objeto de análise mais consequentes deve ser levado a sério para o enfrentamento de tais questões, o que inclui certa superficialidade do filósofo da duração ao tratar da filosofia moderna, exceção feita a Kant. Nesse âmbito, a ligação direta entre metafísica e experiência, senão empirismo, surge no seguimento das referências a equívocos teóricos compartilhados pelo racionalismo e pelo empirismo, em que a menção a Taine como herdeiro da tradição inglesa é exemplar. A redescrição bergsoniana da subjetividade se faz, em suas duas primeiras obras, contra Taine e os seus, que seriam os mantenedores da concepção associacionista do espírito, perdendo de vista a experiência psicológica como continuidade, totalidade e heterogeneidade.

O programa de uma metafísica positiva depende assim da intuição, um dos “mais elaborados métodos da filosofia” (Deleuze, 2007, p. 1). No referido texto, cujo objetivo é precisamente nos introduzir à metafísica, Bergson comenta sobre uma das dimensões desse método, a apreensão de um todo por uma *síntese* diferente em natureza de

---

fatatos.” In: *Trans/form/ação* (Unesp: Marília, impresso), v. 40, pp. 9-46, 2017. Ali buscamos mostrar como Bergson descreve a metafísica e seu método intuitivo, determinando que a relação com a ciência a estrutura internamente: “Ciência e metafísica são então atividades complementares e não se encontram de um único modo, mas conhecem variados e múltiplos encontros conforme o objeto preciso em torno do qual a filosofia se estrutura” (*ibid.*, p. 27).

<sup>20</sup> A citação literal afirma: “... um empirismo verdadeiro é aquele que se propõe a seguir tão perto quanto possível o original, aprofundando a sua vida e, por uma espécie de auscultação espiritual, sentir palpitar a sua alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira Metafísica” (Bergson, 2011, p. 20).

<sup>21</sup> Deleuze escreveu, seguramente, um dos melhores comentários sobre a reelaboração do duplo empírico-transcendental em Bergson, que podemos ilustrar por essa passagem: “Que o fundamento seja fundamento, mas não deixe de ser constatado, é isso o essencial. Não devemos então nos elevar às condições de toda experiência possível, mas às condições da experiência real: Schelling já se propunha esse alvo, e definia sua filosofia como um empirismo superior. A fórmula é também adequada ao bergsonismo” (*ibid.*). O transcendental em Bergson é também o centro da reflexão de Prado Jr, comentada acima.

uma junção ou composição de partes tal como na construção de uma engrenagem. A apreensão do sentido ou da essência de uma classe de fenômenos não prescinde de uma atividade originada na profundidade da experiência, mas esse ato propriamente intuitivo de apreensão depende de seu enraizamento na objetividade: Bergson alude à frequentaçāo das camadas superficiais da experiência como condição inelutável para a metafísica — não apenas para a expressão e comunicação do sentido, mas para a sua “captação”. Assim, o embate interminável entre as escolas da tradição deve ser ultrapassado, e o caminho bergsoniano para libertar a metafísica das disputas discursivas se desdobra de um impulso que se move *por e entre as camadas da experiência*. Como alternativa aos impasses da razão, dado tal contexto, cabe à metafísica positiva não abandonar a materialidade dos fatos, mas, pelo contrário, *radicalizá-la*. A passagem mais paradigmática a esse respeito está nas linhas finais de *Introduction à la Métaphysique*: através de uma analogia com a composição literária, o filósofo se refere ao ato penoso de instalação no elemento do sentido, por assim dizer, um esforço que parte e depende da frequentaçāo dos materiais concretos que, no caso da filosofia, são colhidos, mobilizados e organizados pela ciência. A metafísica assume o movimento próprio da experiência, ela é mesmo identificada à experiência<sup>22</sup>, e tal identificação implica tomar contato com os níveis mais profundos e os mais superficiais que constituem a integralidade de nossa experiência do real. É assim que a intuição como simpatia espiritual com a interioridade do real exige que se adquira “a sua confiança por uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais” (Bergson, 2011, p. 50), o que implica poder articular, senão fundir, uma quantidade de fatos suficiente para neutralizar prejuízos teóricos operantes no fundo das observações: “Só assim se isola a *materialidade bruta dos fatos conhecidos*” (*ibid.*, grifos nossos). A materialidade dos fatos é o remédio contra a metafísica irrefletida que preside a ciência e a filosofia fundadas apenas e tão somente na razão. Se a intuição filosófica se efetiva ao modo de uma composição literária, ela se apoia e se orienta por duas dimensões da experiência, a objetiva que a ciência aperfeiçoa e sistematiza, a subjetiva que envolve a nossa apreensão como espírito, isto é, como duração. Filosofia do sujeito e filosofia do sistema, a junção em Bergson está compreendida como exigência do desdobramento da intuição.

Dadas as considerações acima expostas, ainda que em caráter introdutório, percebemos que a questão do empirismo bergsoniano está vinculada, e por isso aí encontra seu melhor campo de sondagem, na sua relação com o evolucionismo. A confrontação com o empirismo dito clássico, em especial tomando em consideração o caso da biologia, sugere-nos um fértil campo de reflexão para melhor explorar os limites e os avanços da tentativa bergsoniana de conciliação entre metafísica e experiência. E os motivos dessa sugestão concentram-se sobretudo no papel que a leitura dos *Primeiros Princípios*

---

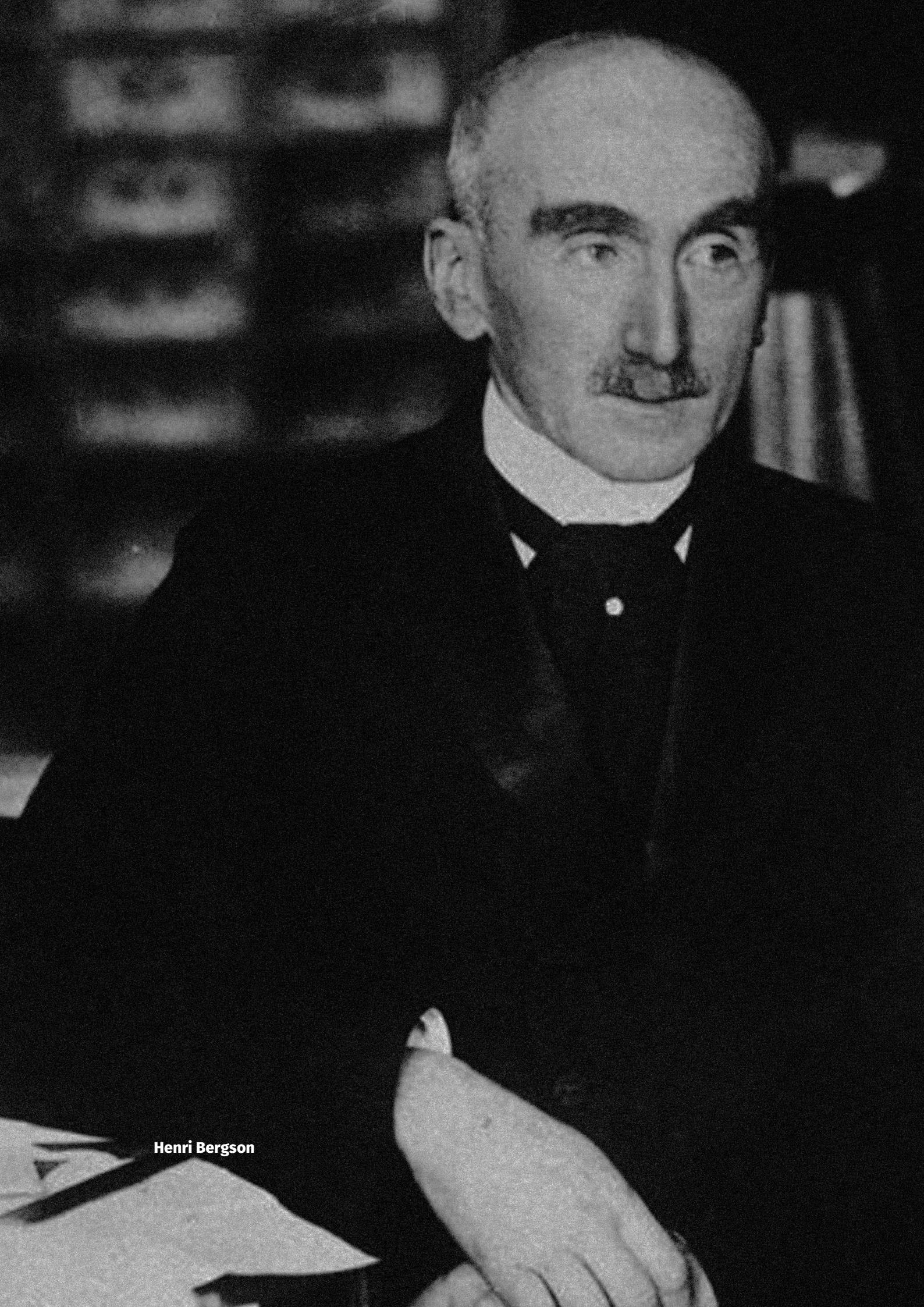
<sup>22</sup> Retomamos aqui o essencial do raciocínio desenvolvido no último parágrafo da conferência, que é encerrada com uma frase tão célebre quanto objeto de polêmicas sem fim: “la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'expérience intégrale” (Bergson, 2011, p. 51).

desempenha na gênese dessa filosofia, bem como nas frequentes menções de Bergson à tarefa que uma filosofia consequente tem que cumprir na aurora do século xx: elaborar a sustentação filosófica para o evolucionismo. Nesse quadro de problemas, os questionamentos filosóficos advindos do “darwinismo”, *A Evolução Criadora* retoma o clássico debate entre mecanicismo e finalismo para atualizá-lo, mais uma vez, a partir do novo horizonte conquistado pela ciência. A adaptação e a seleção natural são os dados então incontornáveis para pensar a vida, e as questões que se recolocam no final do xix passam a girar em torno da relação entre tais dados e o caráter essencial da evolução: a *mudança incessante* pela qual as espécies propriamente evoluem umas das outras. Se o bergsonismo se diz o “verdadeiro evolucionismo”, tal expressão não se dirige a Darwin, Lamarck ou a qualquer outro cientista, mas sim a Spencer — para o novo paradigma científico, uma nova filosofia deve ser oferecida, e sua tarefa envolve, entre outros objetivos, estabelecer as condições sem as quais a evolução biológica não pode ser pensada ou, se quisermos, as *condições de possibilidade do conhecimento da essência vida*.

## Referências bibliográficas

- AL-SAJI, A. (2010). “Life as vision: Bergson and the future of seeing differently.” In: Michael R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*. Palgrave-Macmillan.
- BARBARAS, R. (1997). “Le tournant de l’expérience: Merleau-Ponty et Bergson”. In: *Philosophie*, Paris: Les éditions de minuit, n. 54, juin.
- BERGSON, H. (2005). *A Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Édition Critique. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La Pensée et le Mouvant*. Édition Critique, Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Introduction à la métaphysique*. Édition Critique. Paris: PUF.
- CANGUILHEM, G. (2009). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- DELEUZE, G. (2006). *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Le bergsonisme*. Paris: PUF.
- FOUCAULT, M. (1985). “La vie: l’expérience et la science”. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, 90, n. 1.
- KANT, I. (2015). *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- LAPOUJADE, D. (2010). *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MERLEAU-PONTY, M. (1984). *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- LEBRUN, G. (1993). “De la supériorité du vivant humain dans L’Évolution Créatrice”. In: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, pp. 208-222.

- PIMENTA, P. P. (2018). *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2018b). “Seleção natural e analogia técnica em Hume e em Darwin”. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 15, n. 1, abril de 2018, pp. 161-170.
- PINTO, D. M. (2017). “Análise objetiva e apreensão subjetiva na metafísica bergsoniana. A intuição da vida e o crivo dos fatos”. In: *Transformação* (Unesp: Marília, impresso), v. 40, pp. 9-46.
- PRADO JR. B. (1989). *Presença e Campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP.
- RIGUER, C. (2011). “Descartes et les trois voies de la philosophie française”. In *Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 2011/2, n. 109, pp. 21-42.
- \_\_\_\_\_. (2017). “A superação intuitiva da metafísica. O kantismo de Bergson”. In: *Transformação*, Marília, v. 40, n. 2 (Abr./Jun.), pp. 217-242.
- WORMS, F. (2000). *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.



**Henri Bergson**

# Liberdade em Bergson: espontaneidade, criação e auto-engendramento

Freedom in Bergson: Spontaneity,  
Creation and Self-engendering

**Maria Adriana Camargo Cappello**  
Universidade Federal do Paraná [UFPR]

## RESUMO

O objetivo do artigo é examinar as noções de espontaneidade, criação e auto-engendramento na obra de Bergson, com ênfase na maneira como elas se articulam em *Os dados imediatos da consciência* e *A evolução criadora*, destacando as articulações e diferenças entre as duas obras a esse respeito.

## PALAVRAS-CHAVE

Espontaneidade; Criação;  
Auto-engendramento; Esquematismo;  
Imitação.

## ABSTRACT

The aim of the article is to show how the notions of spontaneity, creation and self-engendering such as they occur in the *An Essay on the Immediate Data of Consciousness* and on *Creative Evolution*, paying attention to continuities and changes they go through from one work to the other.

## KEY WORDS

Spontaneity; Creation;  
Self-engendering; Schematism;  
Imitation.

Para Bergson, “*somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a exprimem*” (Bergson, 2007, p. 129). Enquanto expressão da personalidade, portanto, o ato livre é, ainda que de um modo bastante próprio, “determinado”<sup>1</sup> pela personalidade de que ele exterioriza no momento da ação. Pelo que, podemos dizer já de início, para Bergson a liberdade nada tem a ver com uma indiferença ou indeterminação do sujeito diante de várias possibilidades de ação — o também chamado livre arbítrio ou “poder de opostos”<sup>2</sup> — mas, ao contrário, como veremos, para ele liberdade é espontaneidade.

No entanto, se a caracterização da liberdade como *expressão* da personalidade impede sua identificação à indeterminação do livre arbítrio, por outro lado, sua caracterização como expressão da “personalidade *inteira*”, ou seja, da personalidade considerada em seu constante processo de totalização, interdita as conclusões deterministas próprias à psicologia associacionista, a qual identifica, justamente, determinação à previsibilidade. De fato, para Bergson, o ato livre, enquanto expressão de uma consciência, é “determinado” pelo que a consciência é, ainda que não seja passível de ser previsto, e isto porque a consciência aqui considerada é a consciência *em duração*. E, conceber a consciência enquanto *consciência em duração* implica, justamente, afastar a possibilidade mesma que funda o determinismo associacionista, ou seja, afastar a concepção que espacializa a consciência. Consciência espacializada que passaria, então, a ser considerada como uma justaposição de estados psíquicos idênticos e distintos entre si, articuláveis do exterior, nos moldes de uma relação habitual e, por isso mesmo, previsíveis. Mas, justamente, considerar a consciência em duração é considerar, ao contrário, que seus estados se fundem uns nos outros, que seus estados são como um mesmo estado contínuo que se prolonga, cresce e se diferencia, nas palavras de Bergson, *um estado* que “infla continuamente com a duração que vai juntando”, ou seja, é considerar a consciência como *um estado*

- 1 Optamos, aqui, pelo uso do verbo “determinar”, por ser este o termo usado no *Ensaio*, no contexto em questão, como é possível observar no seguinte trecho: “Trata-se de uma psicologia grosseira, iludida pela linguagem, aquela que nos mostra a alma determinada [*déterminée*] por uma simpatia, por uma aversão ou pela raiva, como por forças que pesam sobre ela. Cada um desses sentimentos, uma vez que tenham atingido profundidade suficiente, representam a alma inteira, no sentido em que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina [*se détermine*] sob a influência de qualquer um de seus sentimentos é, portanto, reconhecer que a alma se determina [*se détermine*] a si mesma” (Bergson, 2007, p. 124). No entanto, para indicar, a nosso ver, a mesma relação entre a totalidade de nossa consciência, presente e passada, e nossos atos, em *Materia e Memória* Bergson substituirá o verbo “determinar” por “condicionar”: “*Nossa vida psicológica passada, inteira, condiciona [conditionne] nosso estado presente, sem determiná-lo de modo necessário.*” (Bergson, 1999, p. 162). Aparentemente Bergson quer evitar que se considere a “determinação”, referida no *Ensaio*, como uma determinação “necessária”, que denotaria uma relação estabelecida desde sempre, passível de ser prevista, enfim, uma relação na qual o tempo e sua eficácia, enquanto produção de novidade, não seria considerado.
- 2 Como podemos confirmar com algumas passagens do *Ensaio*, é esta concepção de livre arbítrio, enquanto poder de opostos, que Bergson critica juntamente com o próprio determinismo: “Ter consciência do livre arbítrio, diz Stuart Mill, significa ter consciência, antes de ter escolhido, de poder escolher de outro modo. É precisamente assim, com efeito, que os defensores da liberdade a entendem; de fato, afirmam que, quando realizamos uma ação de modo livre, qualquer outra ação seria igualmente possível” (Bergson, 2007, p. 131). “Ora, é fácil ver que essa concepção verdadeiramente mecanicista da liberdade chega, por uma lógica natural, ao mais inflexível determinismo” (*ibid.*, p. 133).

que não mais se associa a outro do exterior, mas se transforma em outro, do interior. Transformação que, justamente, não sendo mais da ordem do rearranjo de partes, é da ordem da produção do novo, da criação. Um estado absolutamente novo surge da atividade de fusão, uma ação absolutamente nova o expressa. Abandonado, assim, o pressuposto mesmo que funda o determinismo, ou seja, abandonada a concepção de consciência descontínua, regida pelo associacionismo, por uma concepção de consciência fundada na continuidade própria à duração, o determinismo não mais se sustenta e a liberdade insere-se em um processo de criação.

Para além disso, entretanto, também o *eu*, caracterizado como *este estado* contínuo que dura e se exterioriza espontânea ou livremente no ato que o expressa, deve ser considerado, segundo Bergson, como aquele *eu* que *se unifica* na contínua variação de si a si, e que é, portanto, o sujeito de um auto-engendramento.

Se assim for, *espontaneidade*, *criação* e *auto-engendramento* parecem ser três aspectos-chave quando se quer compreender a reflexão bergsoniana sobre a consciência humana e a liberdade que a caracteriza. Vejamos, então, um pouco mais de perto, cada um desses aspectos.

### **Consciência em duração**

Iniciemos com a relação acima apontada entre a espontaneidade da consciência e a imprevisibilidade dos atos que a expressam, ou seja, nos voltemos para o sentido mesmo do tipo de “determinação” implicada no ato livre, considerando mais de perto o tipo de consciência que está na base da dissolução, por Bergson, do problema da liberdade ou seja, da dissolução tanto do livre arbítrio quanto do determinismo.

De fato, no capítulo três do *Ensaio*, o livre arbítrio aparece como uma concepção de liberdade tão passível de ser criticada quanto todas as formas de determinismo ali examinadas. É neste texto que Bergson nos apresenta sua concepção de liberdade como consequência das análises desenvolvidas no primeiro e segundo capítulos, nos quais a consciência nos é apresentada segundo a duração que a caracteriza. E é a esta liberdade, que então aparece como a expressão mesma da consciência em duração, que Bergson contrapõe, não apenas os vários tipos de determinismo, que ele apresenta e critica separadamente, mas também o livre arbítrio. Isto porque, tanto os determinismos, quanto a liberdade concebida como o poder do sim e do não, não levam em conta a temporalidade própria à consciência e a colocam como um ponto estanque, ou entre reais alternativas de escolha — livre arbítrio —, ou como simples elo de uma cadeia que tem sua determinação inscrita na própria ordem de sucessão.

Então, vejamos. O que justamente caracteriza o ato livre, e o tipo específico de determinação nele implicado, é o fato de ele ser resultado de uma consciência que é considerada como um contínuo em constante movimento de totalização. Determinação que se distingue, portanto, daquela de um ato que se seguisse de um estado de consciência quando esta mesma consciência fosse considerada como um conjunto de estados distintos e justapostos, à moda de *partes extra partes*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> É importante, aqui, para bem compreender as novas concepções de determinação, de ato livre e,

E este, justamente, o sentido da imagem da justaposição, ao qual nunca é demais se remeter, a saber, o da distinção própria aos *objetos* que, considerados segundo sua identidade e impenetrabilidade, são constituídos, segundo a própria constituição dos números, a partir do conceito de espaço.

Com efeito, *Bergson* só chega à caracterização da consciência, como duração, no *Ensaio*, após ter feito a crítica da consciência espacializada, ou seja, daquela consciência decomposta em estados distintos e justapostos. Estados que, então, só poderiam nos dar a multiplicidade proveniente de uma justaposição — concepção associacionista da consciência própria ao determinismo —, ou nos remeter à unidade de uma consciência vazia, concebida como puro ato — o eu indeterminado do livre arbítrio. Espacialização da consciência a partir da qual, portanto, jamais poderíamos ter a experiência original da consciência ao mesmo tempo una e múltipla — ainda que de uma outra unidade e de uma outra multiplicidade que não a numérica —, que é ato indiscernível de seu conteúdo e cuja expressão livre não é, no entanto, nem indeterminada nem indiferente.

De fato, se a matemática é aplicável com sucesso ao universo dos objetos materiais, ou se os progressos da física-matemática são tão evidentes, é porque o mesmo esquema da espacialidade — aquele da justaposição de unidades com exterioridade recíproca — subjaz tanto à enumeração quanto à objetivação.

Convergência entre a objetivação e a enumeração que se explicita, tanto no que diz respeito ao tipo de unidade — ou ao tipo de contínuo —, quanto ao tipo de multiplicidade próprios ao número e ao objeto — unidade e multiplicidade que, de resto, são os dois lados de uma mesma moeda. Com efeito, o que nos diz *Bergson* quando nos apresenta sua análise da unidade referida na definição do número como “síntese do uno e do múltiplo”? Justamente que as unidades que compõem um número têm uma apariência de irredutibilidade — ou de continuidade intrínseca — que se deve, no entanto, apenas e unicamente a uma atenção ou atividade do espírito que as mantêm assim como unidade (contínuo) indivisível passível de ser adicionada a outra unidade.

Atenção ou atividade do espírito que, no entanto, uma vez suspensa, resulta em uma dissolução dessas unidades em um mesmo contínuo o qual passa, então, a ser indefinidamente dividido em outras tantas partes ou unidades. De fato, quando conto até 3, é preciso que as “partes” que eu acrescento umas às outras se mantenham enquanto tal — sejam unidades, meios, terços, quartos etc. Mas, uma vez concluída a soma, também é fato que as partes distintas e indivisíveis pelas quais o numero 3 foi composto perdem sua distinção passando a compor elas mesmas uma única e mesma unidade — justamente a do número 3 —, ou um mesmo contínuo passível agora de ser novamente dividido

---

de consciência, enfim, que *Bergson* está forjando, distingui-las da concepção de consciência, ato e determinação proveniente de uma objetivação, ou, nos termos de *Bergson*, de uma espacialização indevida do real. É importante aqui, como de resto, em tudo mais, para *Bergson*, distinguir o âmbito da duração, da real sucessão ou mudança, e o âmbito do espaço, ou da justaposição.

em uma infinidade de outras partes.<sup>4</sup> E isto porque o que caracteriza a quantidade, a própria progressão numérica, o número, enfim, é a possibilidade mesma de distinção não qualitativa que só pode se dar pela exterioridade recíproca, pelo lugar ocupado, que implica a noção de espaço. É assim que, ao contrário do que Kant afirmava, para Bergson, não é o tempo, mas o espaço a condição transcendental do número, o espaço, este “meio vazio homogêneo”, esta concepção de continuidade que é o esquema mesmo da indefinida exteriorização de partes, ou indefinida divisibilidade.

Indefinida divisibilidade não é identificada por Bergson, na conclusão de sua análise do número, à divisibilidade do objeto, e que vem mesmo a caracterizar o objetivo por distinção ao subjetivo. E é à luz dessa indefinida divisibilidade que, com efeito, devemos interpretar aquelas palavras de Bergson que tanto estranhamento causaram: “chamamos [...] objetivo o que é conhecido de modo que uma multiplicidade sempre crescente de novas impressões pode substituir a ideia que atualmente temos de algo. [...] Nada muda no aspecto total de um corpo, de qualquer modo que o pensamento o decomponha, porque estas diversas decomposições, assim como uma infinidade de outras, já estão visíveis na imagem, ainda que não realizadas [...]” (Bergson, 2007, p. 63). De fato, nossa percepção de um objeto é de mesma natureza de nossa percepção do número 3, na medida em que tanto podemos perceber o mesmo número 3 como uma adição de unidades, meios, terços, quartos etc. quanto podemos perceber, por exemplo, uma mesma cadeira (“nada muda no aspecto geral etc.”), por seu acento, encosto e pernas, ou pelos indefinidos elementos que pudermos destacar destes três elementos inicialmente percebidos — toda a quantidade indefinível de “detalhes”, se assim podemos dizer, que podemos destacar destes mesmos acento, encosto e pernas. Ambos, os números e os objetos, constituem contínuos passíveis de serem apreendidos enquanto multiplicidades distintas, na medida, justamente, em que podem ser percebidos por indefinidas novas partes pela indefinida divisão ou distinção por exteriorização recíproca que nelas po-

---

4 “Não nos enganemos, com efeito, quanto à descontinuidade do número. Não poderíamos negar que a formação ou construção de um número implica a descontinuidade. Em outros termos, como dizíamos acima, cada uma das unidades com as quais formo o número três parece constituir um indivisível enquanto opero sobre ela e passo sem transição da que precede a que se segue. Sendo assim, quer se construa um mesmo número com meios, quartos, ou com quaisquer outras unidades, estas unidades ainda constituiriam, na medida em que servem para formar o número, elementos provisoriamente indivisíveis, sendo sempre de modo brusco, por saltos, por assim dizer, que iremos de um a outro. E isto se explica porque, para obter o número, é forçoso fixar a atenção subsequentemente a cada uma das unidades que o compõem. É assim que a indivisibilidade do ato, pelo qual concebemos qualquer uma delas, se traduz na forma de um ponto matemático que um intervalo de espaço vazio separa do próximo ponto. Mas, se uma série de pontos matemáticos escalonados no espaço vazio expressa suficientemente o processo pelo qual formamos a ideia de número, tais pontos matemáticos têm uma tendência a se desenvolverem em linhas à medida em que nossa atenção se desprende deles, como se procurassem reencontrarem-se uns aos outros. E, quando consideramos o número concluído, essa união é um fato: os pontos se transformaram em linhas, as divisões se apagaram, o conjunto apresenta todas as características de um contínuo” (Bergson, 2007, p. 62).

demos perceber. Mas trata-se apenas de novas partes, ou seja, de novas divisões, de um único e mesmo contínuo, cujo aspecto geral em “nada muda”<sup>5</sup>.

Assim sendo, a noção de corpo, objeto, ou de partes da extensão, equivale à noção de número, uma vez que tais noções se resumem a uma justaposição de elementos, que, por sua vez, nascem do conceito de divisibilidade, impenetrabilidade, exterioridade recíproca que são os tantos nomes dados àquela propriedade constitutiva do conceito que chamamos de espaço.

Dito isto, vejamos, então, como a justaposição, própria aos objetos, determina a relação possível de ser estabelecida entre eles. Com efeito, justapor um objeto a outro implica, em 1º lugar, considerar cada um destes objetos segundo limites bem definidos e, em 2º lugar, observar a manutenção destes limites nas várias possibilidades de associação que então se apresentarem. Dois objetos justapostos mantêm entre si exterioridade recíproca; um objeto não se “funde” no outro, não se altera com o outro, no máximo, se associa, ou é associado ao outro, do exterior, exerce uma atração ou repulsa sobre este outro objeto que se lhe mantém exterior.

Sendo assim, no universo dos objetos, distintos e justapostos não há alteração possível senão a da reconfiguração, não há verdadeira transformação, mas, apenas, mudança de lugar, de posição. “*Um objeto material [...], nos diz Bergson, ou permanece aquilo que ele é, ou, caso mude sob a influência de uma causa exterior, representamo-nos esta mudança como um deslocamento de partes que, elas, não mudam.*” Pois, ele prossegue, “*caso essas partes resolvam mudar, nós as fragmentariámos por sua vez*” só nos detendo “*frente ao imutável*”.

No que nos interessa aqui, disto se seguem ao menos duas coisas.

Primeiro, uma vez que toda mudança se reduz à mudança de posição, e uma vez que aquilo que mudou de posição sempre pode voltar a assumir a posição anterior, segue-se que todas as mudanças que atingem um grupo de objetos no espaço são *reversíveis*, o que equivale a dizer, para Bergson, “que um estado do grupo poderá se repetir quantas vezes forem desejadas e que, por conseguinte, o grupo não envelhece. Não tem história” (Bergson, 2005, p. 9).

Segundo, uma vez que as alterações sofridas por este grupo não implicam alteração na natureza das partes, mas apenas da posição por ela ocupada, tais alterações são, de direito, *previsíveis*. De fato, nos diz Bergson,

---

5 Divisões que nada mais são, de resto, que a exterioridade recíproca ou impenetrabilidade, mais própria ao conceito mesmo de número e de objeto possibilitado pelo conceito de espaço, do que da matéria considerada em sua realidade concreta. Com efeito, nos lembra Bergson, a impossibilidade de dois corpos ocuparem o mesmo lugar no espaço já está implícita na própria ideia do número 2, uma vez que, na expressão “dois corpos” há a mesma ideia de duas posições no espaço presente na expressão “dois”. Sendo assim, “se a impenetrabilidade passa quase sempre por uma qualidade da matéria, é porque consideramos a ideia do número como independente da ideia de espaço. Acreditamos então acrescentar algo à representação de dois ou vários objetos ao dizer que eles não podem ocupar o mesmo lugar: como se a representação do número dois, mesmo abstrata, não fosse, como já mostramos, a de duas posições diferentes no espaço! Afirmar a impenetrabilidade da matéria, é, portanto, simplesmente, reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço, é anunciar uma propriedade do número, mais do que da matéria” (Bergson, 2007, p. 66).

O que o grupo irá ser já está presente naquilo que ele é, com a condição de que incluamos naquilo que ele é todos os pontos do universo com os quais supomos que ele tenha relação. Uma inteligência sobre-humana calcularia, para todo e qualquer momento do tempo, a posição de todo e qualquer ponto do sistema no espaço. E como não há nada, na forma do todo, além da disposição das partes, as formas futuras do sistema teoricamente podem ser vistas em sua configuração presente (Bergson, 2005, p. 9).

Em resumo, quando se trata de um grupo de objetos no espaço, “nele, nada se cria, a forma não mais do que a matéria” ou, o que para Bergson quer dizer o mesmo, “o tempo não o atinge” (*ibid.*).

Ora, este modelo da distinção e justaposição, próprio à multiplicidade numérica e aos objetos, é justamente o que deve ser suspenso quando se considera a consciência. Suspensão que, como nos mostra Bergson, no *Ensaio*, tem como consequência direta a experiência imediata da consciência em sua existência duracional e, portanto, enquanto multiplicidade qualitativa, enquanto um contínuo de estados fundidos uns nos outros em constante transformação, portanto, enquanto outra concepção de multiplicidade e de contínuo, ou, se quisermos, de um e de múltiplo.

Com efeito, é o que encontramos se considerarmos, agora, a caracterização do subjetivo apresentada por Bergson, paralelamente à caracterização de objetivo, na conclusão da análise do número de que tratamos acima. “Chamamos de subjetivo, nos diz então Bergson, aquilo que aparece inteira e adequadamente conhecido” e isto porque, justamente, quando se trata do subjetivo não encontramos o mesmo tipo de unidade — ou de contínuo — próprio ao número e ao objetivo, que pode se dar a conhecer por tantos modos diferentes quantas forem as partes nas quais pode ser dividida. Pelo contrário, a unidade subjetiva é aquela na qual, justamente por não haver justaposição e simultaneidade, cada nova “divisão”, ou “emergência” de “partes” implica o surgimento, sucessivo, de uma unidade ou contínuo inteiramente novo. O que não quer dizer, por outro lado, que, aqui, cada unidade ou contínuo, não seja, em seu sentido próprio, também uma multiplicidade, mas multiplicidade virtual, ou de fusão, de modo que, como nos diz Bergson, “um sentimento complexo conterá um número bastante grande de elementos mais simples; mas, enquanto estes elementos não se destacarem com nitidez perfeita, não poderemos dizer que estão realizados e, desde que a consciência tenha deles percepção distinta, o estado psíquico que resulta de sua síntese terá por isso mesmo mudado” (Bergson, 2007, p. 62). Engendramento sucessivo do um, que é também múltiplo, na medida mesma em que o sentimento é *um complexo* com partes de tal modo indistintas que se transforma em outro complexo na medida mesma de qualquer distinção efetiva de partes. Um e múltiplo subjetivos que são a própria subjetividade ou consciência em duração que se quer dar a perceber no *Ensaio*.

Vejamos, ainda, como essa consciência duracional aparece na análise dos sentimentos profundos que nos é apresentada por Bergson no primeiro capítulo do livro. Apesar de, ali, o contexto ser outro, a saber, o da crítica à intensidade dos estados da consciência, a análise nos serve justamente porque, ao propor uma nova consideração de intensi-

dade, revela-se para nós o que Bergson tem em mente quando considera a consciência segundo o modelo da *fusão* — único pelo qual se pode compreender o contínuo qualitativo (ou a multiplicidade qualitativa) — por oposição ao modelo da justaposição — próprio ao contínuo quantitativo (ou à multiplicidade quantitativa). De fato, ao criticar a consideração de nossos estados de consciência segundo a quantidade, ou seja, segundo nossa crença de que tais estados podem crescer ou diminuir pela adição ou subtração de partes, o que Bergson está denunciando, aqui também, é este prejuízo espacializante que justamente nos faz considerar cada estado de consciência como passível de ser caracterizado por uma quantidade  $x$  de uma de determinada qualidade cujas unidades se caracterizariam, novamente, pela identidade e pela impenetrabilidade, sendo “invioláveis”, portanto, em relação aos demais estados qualitativos da consciência. Tais estados de consciência poderiam, então, crescer ou diminuir pelo acréscimo ou subtração de “unidades” da qualidade que o caracterizaria, mas nunca se diferenciar qualitativamente de si mesmos. Ao criticar o prejuízo espacializante desta interpretação, Bergson propõe que as alterações de intensidade de nossos “estados” de consciência devam, antes, ser consideradas como a alteração qualitativa, mais ou menos profunda, da totalidade da consciência — ou da consciência em seu contínuo movimento de totalização —, por um de seus estados. Em outras palavras, segundo o modelo da fusão, a intensidade de um estado de consciência seria “experimentado” justamente pela capacidade de uma sensação, sentimento, ideia... alterar qualitativamente a consciência como um todo, ao mesmo tempo em que se altera *a si mesmo*, fazendo surgir um “novo” estado, uma *nova qualidade*. Entre os exemplos apresentados, vejamos o que Bergson nos diz sobre o sentimento de uma paixão profunda:

Por exemplo, um desejo vago que se transforma em uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade desse desejo consistia, de início, no fato de ele lhe parecer isolado e como que estranho a todo o resto de sua vida interior. Mas pouco a pouco ele penetrou um maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com sua própria cor; e eis que seu ponto de vista sobre o conjunto das coisas parece agora ter mudado. Não é verdade que, uma vez contraída uma paixão profunda, vos apercebeis que os mesmos objetos não produzem mais a mesma impressão? [...] É que, quanto mais descemos nas profundezas da consciência, menos temos o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem. Quando dizemos que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou mesmo que ele a ocupa inteira, devemos entender por isso apenas que sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças, e que nesse sentido ela os penetra, sem, no entanto, nelas se fazer ver (Bergson, 2007, p. 6).

Sendo assim, quanto mais profundamente assimilamos aquilo que vivemos ao já vivido, mais essa vivência matiza e se matiza pela nossa personalidade — “*cada um de nós, diz Bergson, tem sua forma de amar e de odiar, e esse amor, esse ódio, refletem a personalidade inteira*” — e, nesse mesmo sentido, quanto mais o ato for “determinado” por este estado profundo, tanto mais será “determinado” pela alma inteira, mais será sua própria expressão, mais será livre:

Cada um desses sentimentos, desde que alcancem uma determinada profundidade, representam a alma inteira, no sentido em que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina sob a influência de qualquer um desses sentimentos é reconhecer que ela se determina a si mesma. [...] E a manifestação exterior desse estado interno será precisamente o que chamamos de liberdade, uma vez que somente o eu será seu autor, pois que essa manifestação expressará o eu inteiro. [...] É da alma inteira, com efeito, que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica com a qual ele se relaciona se identificar com o eu fundamental (Bergson, 2007, p. 123).

Voltemos, assim, à nossa questão. De que modo, caracterizados como expressão de um eu que dura, “determinados” por esse eu que eles expressam, os atos livres não implicam previsibilidade e, tampouco, indeterminação ou indiferença, mas, ao contrário, novidade e criação? Justamente porque o eu que dura, que se constitui segundo o modelo da fusão acima descrito, é a condensação de um passado único que se conserva e cresce, que “amadurece”, ao assimilar de modo próprio a novidade de cada momento. O eu que dura é uma história individual em constante progresso. E é na medida mesma em que cada momento que se acrescenta ao passado o altera, e não apenas a ele se articula ou se justapõe, justamente porque há passagem real do tempo, não há repetição nessa história individual que então se constitui, não há repetição de causas ou motivos que se refletiria na repetição de efeitos previsíveis, “há criação contínua de imprevisível novidade”.

### **Ato livre, “momento original de uma história não menos original”**

Vejamos, então, de que modo Bergson constrói essa concepção do ato livre como a expressão dessa história única da consciência humana enquanto existência em duração.

É no capítulo três do *Ensaio* que Bergson nos apresenta sua concepção de liberdade como consequência das análises desenvolvidas no primeiro e segundo capítulos, nos quais a consciência é apresentada segundo seu traço essencial, a duração. E é a esta liberdade, que então aparece como a expressão mesma da consciência em duração, que Bergson contrapõe, não apenas os vários tipos de determinismo, que ele apresenta e critica separadamente, mas também o livre arbítrio. Isto porque, justamente, tanto os determinismos, quanto a liberdade concebida como o poder do sim e do não, não levam em conta a temporalidade da consciência e a colocam como um ponto estanque, ou entre reais alternativas de escolha — livre arbítrio —, ou como simples elo de uma cadeia que tem sua determinação inscrita na própria ordem de sucessão.

No entanto, antes de fazer a crítica ao determinismo associacionista, Bergson faz a crítica ao livre arbítrio, remetendo-se à oposição, de resto, menos profunda do que comumente se supõe, entre os defensores do livre arbítrio e os deterministas, a partir do diagnóstico proposto, não por acaso, por um filósofo empirista como Stuart Mill:

“Ter consciência do livre arbítrio, diz Stuart Mill, significa ter consciência, antes de ter escolhido, de poder ter escolhido de outro modo.” [...] Eles [os defensores do livre arbítrio] invocam a esse respeito o testemunho da consciência, que nos

faz apreender, além do próprio ato, o poder de optar pelo partido contrário. Inversamente, o determinismo pretende que, tendo sido dados certos antecedentes, apenas uma ação resultante é possível: ‘Quando supomos, continua Stuart Mill, que teríamos agido de outro modo, supomos sempre uma diferença nos antecedentes. Fingimos saber algo que não sabíamos, ou não saber algo que sabíamos, etc.’ E, fiel a seu princípio, o filósofo inglês define como o papel da consciência nos esclarecer sobre o que é, não sobre o que poderia ser. [...]. Mas, ao lado dessa questão de ordem psicológica, há uma outra, de natureza mais metafísica, que tanto os deterministas quanto seus adversários resolvem a priori em sentido opostos. Com efeito, a argumentação dos primeiros implica que, dados certos antecedentes, um único ato é possível; os defensores do livre arbítrio supõem, ao contrário, que a mesma série pode resultar em vários atos diferentes, todos igualmente possíveis. É sobre essa questão da igual possibilidade de duas ações ou de duas volições contrárias que nos deteremos inicialmente, talvez assim recolhamos algumas indicações sobre a natureza da operação pela qual a vontade escolhe (Bergson, 2007, p. 131).

A resposta de Bergson à hipótese dos defensores do livre arbítrio, da oscilação entre duas possibilidades contrárias se dá, como não poderia deixar de ser, pela reafirmação do dinamismo do próprio processo, que teria sido esquecido por sua representação espacial. Trata-se, portanto, de denunciar a ilusão da fixação do eu diante de possibilidades de ação, x e y, que se colocariam diante dele; quando o que acontece é um processo dinâmico, o eu se transformando na medida mesma da sucessão de seus estados que só posteriormente serão colocados em oposição estrita, até que a ação se depreenda desse progresso como o “fruto maduro de uma árvore”.

Consideremos a representação esquemática, apresentada por Bergson, de um processo decisório, no qual uma linha, que represente os sucessivos estados do eu, se iniciasse em m e prosseguisse até o, ponto em que ela se bifurcaria em duas direções opostas, ox e oy que se resolveriam em duas ações opostas, x ou y. É neste ponto o que o defensor do livre arbítrio coloca o eu livre, que delibera entre dois opostos antes de agir. E, nesse ponto, em que o eu se mantém fixo, ele se isola, se destaca, tanto de seus estados passados, ou seja, de todos os motivos que o levaram até ali e que o levariam a optar por uma ou outra entre duas ações opostas, quanto dessas mesmas ações futuras, que aparecem diante dele como duas possibilidades igualmente realizáveis, “*obtemos um eu indiferentemente ativo que hesita entre duas partes inertes e como que solidificadas*” (Bergson, 2007, p. 133). E parece, portanto, ser no mesmo processo em que os estados do eu, condições passadas e projeções de ações, se distinguem como coisas, que o próprio eu se distingue de seus estados e paira sobre tudo deliberando à distância. No entanto, a não ser que queiramos sustentar uma tal concepção de absoluta distinção entre o eu e seus estados,

Uma vez que concordamos em localizar no ponto o a dupla atividade do eu [sua hesitação entre dois opostos], não há razão para destacar esta atividade do ato pelo qual ela se realizará, e que faz corpo com ela. E se a experiência mostra que decidimos por x, não é uma atividade indiferente que devemos colocar no ponto o, mas antes uma atividade anteriormente dirigida para o ponto ox,

a despeito da aparente hesitação. [...] Mas se o eu, ao chegar no ponto o, já está determinado em um sentido, o outro caminho pode continuar aberto, ele não poderá ser seguido. E o mesmo simbolismo grosseiro sobre o qual pretendíamos fundar a contingência da ação realizada acaba, por um prolongamento natural, a estabelecer uma absoluta necessidade (*ibid.*, p. 134).

Antes, portanto, de problematizar a posição defendida pelo determinismo, interessa a Bergson chamar a atenção para a impossibilidade de manter a concepção clássica de livre arbítrio, ou liberdade de indiferença, pela qual o eu teria o poder de decidir entre duas possibilidades contrárias de ação. De fato, Bergson argumentará no sentido de defender que o livre arbítrio redonda inexoravelmente em determinismo<sup>6</sup>, de resto, de acordo com o próprio diagnóstico apresentado acima por Stuart Mill. Pois, o que é pressuposto quando defendemos este poder de escolha entre dois opostos? Justamente que o eu se paralise em um ponto fixo do qual ele deliberará sobre as duas possibilidades, também elas estanques. É deste modo, por exemplo, que Descartes afirmava que quando nossa vontade não era dirigida pelo entendimento ela se encontrava em situação de total indiferença, podendo nos levar a agir tanto em um sentido quanto em outro. E, que, ainda que fosse natural a nossa vontade, pender fortemente para as verdades que o entendimento lhe apresentasse, o poder de agir na direção contrária, contra a própria razão, permaneceria.<sup>7</sup> No entanto, dirá o determinista, se acabamos por nos decidir por um dos opostos é justamente porque algum dos motivos em questão assim o determinou, seja a evidência da verdade apresentada por um entendimento esclarecido, seja esta ou aquela paixão. Neste sentido, deterministas e defensores do livre arbítrio estariam em pé de igualdade, apenas os primeiros teriam levado em consideração todas as condições anteriores, enquanto os demais afetariam esquecer, em nome de uma possibilidade estritamente lógica, que qualquer que seja a ação realizada — trair a confiança de um amigo, ou, seu oposto lógico, não trair a confiança de um amigo — esta teria sido determinada pelo peso das condições antecedentes.

Neste contexto, de resto, como diagnostica o próprio Bergson,

Os defensores e adversários da liberdade estão de acordo, ao fazer preceder a ação de uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos x e y. Se escolher x, os primeiros me dirão: você hesitou, deliberou, portanto, y era possível. Os outros responderão: você escolheu x, portanto você tinha alguma razão para fazê-lo, e quando declara y igualmente possível, esquece essa razão; deixa de lado uma das condições do problema (Bergson, 2007, p. 135).

Feita a crítica ao livre arbítrio, recaímos, então, num estrito determinismo? Bergson concorda com os deterministas em que não há ação destacada da massa de

<sup>6</sup> “Ora, é fácil ver que esta concepção verdadeiramente mecanicista da liberdade redunda, por uma lógica natural, no mais inflexível determinismo” (Bergson, 2007, p. 133).

<sup>7</sup> Cf. “Lettre à Mesland, 9 de fevereiro de 1645”. In: *Descartes. Œuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 2008, pp. 1177-1178.

estados que constituem o eu e que seja, portanto, fruto de uma decisão indiferente. E, nesse sentido, Bergson concorda com os deterministas em que toda ação — parte integrante do eu, assim como seus demais estados, e em estreita relação com eles — encontra nos estados que constituem o eu sua explicação, na medida em que deles decorrem. Tudo se joga, no entanto, no diferente sentido dado, pelos deterministas e por Bergson, à *relação*, existente tanto entre os estados que compõem o eu, quanto entre eles e a ação que deles decorre.

Para os deterministas, essa relação se resolve no sentido de uma determinação passível de se repetir e, portanto, de ser prevista. Pois, se minhas ações decorrem das condições anteriores às quais estão estreitamente ligadas, basta que estas condições se apresentem novamente, e que eu tenha conhecimento de todas elas, para prever adequadamente a ação que se seguirá.

Ocorre que, como nota Bergson, em 1º lugar, este tipo de relação entre uma ação e seus antecedentes é sempre estabelecida posteriormente à própria ação. De fato, é apenas uma vez a ação realizada que destacamos em nossos estados anteriores aqueles que detectamos como seus motivos. No entanto, estes motivos que se encontram em meio a outros que consideramos seus opositos e que, mesmo, alinharmos em uma sequência de tendência oposta, só ganham valor de determinação porque já sabemos que ação foi realizada.

É assim que, mais uma vez, a posição a ser criticada, agora a dos empiristas, o será levando em conta a temporalidade. De fato, tanto os empiristas quanto os defensores do livre arbítrio constroem suas hipóteses sobre nossas ações voluntárias colocando-se sempre depois da ação realizada, tomando, portanto, como paradigma de suas teses, a representação destas ações no espaço. Os primeiros valoram os estados anteriores que mantêm relações mais estreitas com o estado imediatamente anterior à ação, como as de contiguidade ou semelhança, enquanto os outros constroem a possibilidade da ação oposta àquela realizada a partir de um movimento retrógrado de fixação do eu que delibera em um ponto arbitrariamente definido em sua trajetória passada. Uns e outros, portanto, recortam, no passado, estados determinantes, trajetórias opostas, pontos fixos de deliberação. Mas, do ponto de vista da temporalidade, para o qual Bergson nos chama a atenção,

Não há precisamente dois estados contrários, mas uma multiplicidade de estados sucessivos e diferentes no interior dos quais destaco, por um esforço de imaginação, duas direções opostas. [...] não há duas direções, mas um eu que vive e se desenvolve por meio de suas próprias hesitações, até que a ação livre se desprenda como um fruto maduro (Bergson, 2005, p. 4).

É assim que, nem é fidedigna a descrição de nossas ações voluntárias, como aquelas provenientes de um eu que deliberaria sobre motivos opostos, de um ponto de observação exterior, no qual permanece indiferente e, a partir do qual, poderia seguir em uma ou outra direção, nem aquela que desconsidera essa mesma oposição, retraçando, a partir da ação atual, a série de motivos da qual ela inexoravelmente teria resultado.

A ação, se levarmos em consideração o dinamismo próprio aos estados que constituem o eu, se segue como um desenvolvimento natural da fusão de todos os estados, de suas propensões, deliberações, hesitações, enfim, a ação é livre quando é a expressão mesma deste todo em constante fusão.

Assim nossa personalidade viceja, cresce, amadurece incessantemente. Cada um de seus momentos é algo novo que se acrescenta àquilo que havia antes. Podemos ir mais longe: não se trata apenas de algo novo, mas de algo *imprevisível*. Sem dúvida, meu estado atual explica-se por aquilo que estava em mim e por aquilo que agia sobre mim há pouco. Ao analisá-lo, não encontraria outros elementos. Mas uma *inteligência, mesmo sobre-humana*, não poderia ter previsto a forma simples, indivisível, que é conferida a esses elementos, inteiramente abstratos, por sua organização concreta. Pois prever consiste em projetar no porvir o que vivemos no passado, ou em se representar para uma próxima ocasião uma nova junção, em outra ordem, de elementos já percebidos. Mas aquilo que nunca foi percebido e que ao mesmo tempo é simples será necessariamente imprevisível. Ora, tal é o caso de cada um de nossos estados, considerado como um momento de uma história que se desenrola: é simples e não pode já ter sido percebido, uma vez que concentra em sua indivisibilidade todo o percebido e, além disso, aquilo que o presente lhe acrescenta. É um momento original de uma história não menos original (Bergson, 2005, p. 6).

Pensado enquanto o momento original, de uma história não menos original, o ato livre guarda com a consciência a mesma relação, difícil de aprender e pela qual Bergson procura nos dar a própria duração, entre um movimento de totalização constante — criador, porque prenhe de virtualidades — e suas atualizações. Pois, ainda que estas atualizações sejam as atualizações daquilo que o movimento traz em si enquanto virtualidade, tais atualizações são absolutamente imprevisíveis.

### **Liberdade e auto-engendramento da consciência**

Dito isto, é preciso considerar que, se a liberdade é espontaneidade, ou seja, expressão da própria consciência, na medida em que esta consciência assimila profundamente a novidade de cada momento vivido, gerando, ela também, a novidade — o que se opõe a uma assimilação apenas superficial que acabaria por constituir uma cadeia de motivos ou de causas parciais, exteriores e, no limite, inconscientes, de ações previsíveis —, esta liberdade, como espontaneidade implica um auto-engendramento. Não é à toa que Bergson completa a frase, que apresentei recortada acima, comparando o ato livre com a expressão artística: “*somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando a exprimem, quando têm com ela esta indefinível semelhança que por vezes encontramos entre a obra e o artista*”. Comparação apresentada uma primeira vez no *Ensaio* e que, ao ser retomada em *Evolução Criadora*, analisa a unidade do ato livre, enquanto auto-engendramento da pessoa e, justamente, também em suas outras duas características fundamentais: espontaneidade e criação.

O retrato acabado explica-se pela fisionomia do modelo, pela natureza do artista, pelas cores esparsas na paleta; mas, mesmo com o conhecimento daquilo que o explica, ninguém, nem mesmo o artista, poderia ter previsto exatamente o que seria o retrato, pois predizê-lo teria sido produzi-lo antes que fosse produzido, hipótese absurda que se destrói a si mesma. O mesmo vale para os momentos de nossa vida, dos quais somos os artífices. Cada um deles é uma espécie de criação. E, assim como o talento do pintor se forma ou se deforma, em todo caso se modifica, pela própria influência das obras que produz, assim também cada um de nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar. Tem-se portanto razão em dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que criamos continuamente a nós mesmos (Bergson, 2005, p. 7).

Mas, ainda que caracterizada enquanto expressão imprevisível de uma personalidade inteira, a liberdade, para Bergson, não é absoluta, mas, antes, tendência; ela comporta graus.<sup>8</sup> De fato, Bergson nos chama a constatar que nossos atos realmente livres são extremamente raros<sup>9</sup> e que nos mantemos, na maior parte das vezes, aquém de nossa liberdade, e que, agimos, cotidianamente, segundo a determinação previsível de um ato por uma parte ou uma sequência de partes distintas de nós mesmos, segundo, portanto, o determinismo. Somos, na maior parte das vezes, autômatos conscientes, e é providencial, para nossa sobrevivência, que assim o seja.

Examinemos, nesse sentido, outro exemplo apresentado por Bergson. Todas as manhãs, ao sermos acordados pelo som de nosso despertador, associamos imediatamente tal som à ideia de nos levantarmos e nos ocuparmos de nossos afazeres. Tais ideias se relacionam por contiguidade e nos determinam a agir. Poderíamos mesmo duvidar que assim agiríamos efetivamente se deixássemos tal impressão se fundir à massa confusa das impressões que nos ocupam.<sup>10</sup> O mais frequente, portanto, é que uma ideia se associe a outra ideia e que a elas se siga um ato no qual nossa consciência não está implicada. É assim que se constroem os hábitos, cuja importância na manutenção da pessoa, tanto no âmbito individual, quanto social, Bergson nunca cansa de enfatizar.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> “Nesse sentido, a liberdade não apresenta o caráter absoluto que o espiritualismo lhe dá às vezes; ela comporta graus” (Bergson, 2007, p. 125).

<sup>9</sup> “Assim entendidos, os atos livres são raros, mesmo da parte daqueles que têm o costume de se observar a si mesmos e de raciocinar sobre o que fazem” (*ibid.*, p. 126).

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*

<sup>11</sup> Com efeito, é no hábito, mais especificamente, no hábito de contrair hábitos, que Bergson encontrará, a partir da análise feita *Nas Duas Fontes...*, o fundamento mesmo das sociedades, e, no imperativo de que haja hábitos, o da moral de uma sociedade fechada, voltada para a sua manutenção, e a de seus membros, contra as demais sociedades. Ali, também, no âmbito do coletivo, oscilamos entre o mais baixo grau de liberdade, o de aderir a este ou outro hábito, tendo como pano de fundo, a necessidade mesma do hábito, e a verdadeira liberdade, aquela que, não se prendendo mais a este ou aquele objetivo, a manutenção desta ou daquela sociedade, é a expressão mesma de uma vontade que, ao se expressar, acaba rompendo qualquer barreira e se expandindo na direção da humanidade inteira.

É assim que Bergson, ao afirmar a liberdade da consciência, acaba por abandonar uma caracterização identitária da consciência e, consequentemente, absoluta da liberdade, e por reconhecer que a consciência existe, ou desenvolve-se, segundo duas tendências; de um lado, aquela de sua própria constituição, pela qual suas ações são tanto mais livres quanto mais são a expressão da fusão da sucessão dos momentos vividos e, em sentido contrário, aquela de sua dissolução, tendência, justamente, da distinção de seus estados e de sua consequente associação do exterior, cujos atos — verdadeiros atos-reflexos — são regidos por motivos impessoais ou pelo hábito.<sup>12</sup>

É certo que o ato livre deve ser buscado para além da indiferença e contra a determinação de nossas ações por esta ou aquela impressão superficial que, em seu apartamento da massa que constitui nossa personalidade, é tão pouco nossa, prescinde tão pouco de nossa consciência, beira ao automatismo. E é certo também, como nos diz Bergson ainda no *Ensaio*, que o ato livre deve ser procurado naquelas ocasiões raras e *solenes* capazes de nos engajar em uma expressão totalizante, de nos engajar no sentido da concentração em nós mesmos, responsável pela continuidade que então se exteriorizará em ato, mas é certo também, como Bergson explorará com as novas perspectivas abertas em *Evolução Criadora*, que o ato livre nos engaja, não apenas no sentido da expressão atual do que somos, mas de própria gênese do que seremos, do que estamos em vias de ser, de nosso devir, pela tensão de nossa vontade, sentido, justamente, que se opõe àquele da dissolução ao qual tendemos pelo relaxamento dessa mesma vontade.

Quanto mais consciência tomamos de nosso progresso na pura duração, mais sentimos as diversas partes de nosso eu entrar umas nas outras e nossa personalidade inteira se concentrar em um ponto, ou melhor, em uma ponta, que se insere no futuro engendrando-o sem cessar. Nisso consiste a vida e as ações livres. Ao contrário, deixemo-nos levar: no lugar de agir, sonhemos. Nossa eu se dispersa; nosso passado, que até aqui se concentrava sobre si mesmo no impulso indivisível que ele nos comunicava, se decompõe em mil e uma lembranças que se exteriorizam umas em relação às outras. Renunciam a se interpenetrar quanto mais se cristalizam. Nossa personalidade desce assim na direção do espaço. (Bergson, 2007b, p. 202)

Há aqui, portanto, de um modo muito mais enfático do que aquele apresentado no *Ensaio*, a remissão a um engajamento necessário para que nossa personalidade se constitua e para que seja livre, o que, no limite, parece ser uma e a mesma coisa. De fato, no *Ensaio*, Bergson já havia se referido a esse querer “raro” quando ele nos diz, ali, que “*se somos livres todas as vezes em que desejamos entrar em nós mesmos, poucas vezes o queremos.*” (*Id.*, 2007, p. 180) No entanto, parece ser apenas pela inserção desse querer

<sup>12</sup> De fato, se bem observarmos, “*Veremos que a maior parte de nossas ações cotidianas se realizam assim, e que graças à solidificação, em nossa memória, de certas sensações, certos sentimentos, certas ideias, as impressões de fora provocam de nossa parte movimentos que, conscientes e mesmo inteligentes, se parecem, em vários aspectos, a atos reflexos. É a essas ações bastante numerosas, mas em sua maior parte insignificantes, que a teoria associacionista se aplica*

individual de nossa consciência no próprio movimento criador daquilo que ali ele chama de Supra Consciência, que é princípio de tudo o que existe, e que se continua no movimento gerador da vida (no qual, finalmente, nossas consciências individuais são geradas) que esse querer poderá ganhar toda a sua dimensão.

Pois será ali, em *Evolução Criadora*, quando esta Supra Consciência e o elá da vida forem efetivamente considerados, que se explicitará a relação intrínseca entre este querer de uma consciência individual, a Supra Consciência e a própria Vida. Vida, na qual, de resto, ao ser justamente um tipo bastante específico de persistência do esforço de criação próprio à Supra Consciência passará a ser considerada, para além de um puro mecanismo ou finalidade, como verdadeira criação contínua.

Quando recolocamos nosso ser em nosso querer, e nosso próprio querer no impulso que o prolonga, compreendemos, sentimos que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que prossegue sem fim. Nossa vontade já faz esse milagre. Toda obra humana que contém uma parte de invenção, todo ato voluntário que contém uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta espontaneidade, traz algo de novo ao mundo. É verdade que se trata da criação de formas. Como poderia ser outra coisa? Não somos a própria corrente vital; somos essa corrente já carregada de matéria, quer dizer, de partes congeladas de sua substância que ela arrasta ao longo de seu percurso. Na composição de uma obra genial, assim como em uma simples decisão livre, por mais que tencionemos no mais alto grau a mola de nossa atividade e criemos assim o que nenhuma junção pura e simples de materiais teria podido oferecer (que justaposição de curvas conhecidas equivaleria algum dia ao traço de lápis de um grande artista?), nem por isso deixa de haver aqui elementos que preexistem e sobrevivem à sua organização. (Bergson, 2007b, p. 240)

A consideração da liberdade das consciências individuais no âmbito trazido pela consideração da Supra Consciência, que é a liberdade mesma na medida em que é pura “exigência de criação” — e criação, tanto de formas de vida, de formas de consciências, quanto de matéria —, demanda, certamente, que nos detenhamos na consideração dessa Supra Consciência e na dinâmica de seu movimento. Investigaçāo que extrapola, em muito, o escopo da presente reflexão. Fiquemos, por ora, portanto, com a consideração da liberdade humana segundo esse querer “entrar em si mesmo”, esse deixar de agir automaticamente, esse deixar agir o eu inteiro em sua duração, pelo que, então, ser livre, durar e, mesmo, simplesmente *ser*, termos que agora se correspondem, surgirão como a expressão mesma de nossa pura espontaneidade.

## **Referências bibliográficas**

- BERGSON, H. (1999). *Matière et Mémoire*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_(2007). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_(2007b). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_(2005). *A Evolução Criadora*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

# Um só ou dois desejos?

One or Several Desires?

**Cíntia Vieira da Silva**

Universidade Federal de Ouro Preto [UFOP]

## RESUMO

O texto aproxima certas concepções de Deleuze e Guattari relativas ao que poderíamos aqui chamar provisoriamente de uma “teoria do desejo”, tal como esboçada no *Anti-Édipo*, da teoria dos afetos formulada na *Ética* de Espinosa, mostrando assim mais uma etapa da crítica da tradição psicanalítica na obra conjunta dos filósofos franceses.

## PALAVRAS-CHAVE

Desejo; Afeto; Prazer; Neurose; Totalidade.

## ABSTRACT

The article proposes that certain conceptions by Deleuze and Guattari relating to what we would provisionally call a “theory of desire”, such as is delineated in the *Anti-Oedipus*, should be read in the light of Spinoza’s theory of affects in the *Ethics*, in what is in effect a further step in the French author’s critique of psychoanalytical tradition.

## KEY WORDS

Desire; Affect; Pleasure; Neurosis; Totality.

O título deste texto, como os leitores dos *Mil platôs* de Deleuze e Guattari já terão percebido, faz referência ao segundo platô, “1914 – Um só ou vários lobos?” Nas poucas páginas que compõem este texto, Deleuze e Guattari arrematam o trabalho iniciado em *O Anti-Édipo*, definindo o papel do desejo em um agenciamento conceitual de puras multiplicidades substantivas, liberadas da mediação das sínteses de um inconsciente ainda ressendendo a kantismo. Tratava-se ali de definir as sínteses por meio das quais se efetuariam a produção desejante e o uso legítimo de tais sínteses, passando pela denúncia da psicanálise por uso ilegítimo das mesmas. De certo modo, “Um só ou vários lobos?” é um texto de transição, pois Deleuze e Guattari ainda se dedicam a criticar a constelação nocial em torno de Édipo. É também um último lamento por aquilo que a teoria freudiana poderia ter sido, quão longe poderia ter ido, caso não tivesse se apressado em acomodar os vislumbres das multiplicidades colocadas em jogo nos acontecimentos desejantes sob a tutela da família. Nas palavras de Deleuze e Guattari, no prefácio à edição italiana de *Mil platôs*, o encontro com o homem dos lobos “constitui nosso adeus à psicanálise, e tenta mostrar como as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma” (Deleuze & Guattari, 2007, p. 8). Porque a consciência, para tomar uma dessas oposições por pares, não é páreo para o conceito de inconsciente — mas para isso haveria que fazer um desvio pela “justificação do inconsciente” em Freud, por exemplo.

No entanto, este adeus não ocorre sem um último elogio a “uma descoberta clínica muito importante” (*ibid.*, p. 40): a distinção entre neurose e psicose do ponto de vista da constituição ou apreensão de objetos. Freud nota, em *O inconsciente*, que o psicótico lida com multiplicidades enquanto tais, não remetendo-as a qualquer instância unificadora, ao passo que o neurótico confere a forma de um objeto global, a um só tempo unificado e perdido, às multiplicidades com que se depara. Não haveria nada de criticável na simples detecção de diferenças de estilo em configurações afetivas distintas. O passo seguinte, no entanto, torna a psicanálise decepcionante. Ao promover o estilo neurótico em padrão normativo, a psicanálise se arrisca a não mais ouvir toda a agitação das matilhas, dos ossuários<sup>1</sup>, dos povos e paisagens. As multiplicidades, evocadas ou produzidas nos processos desejantes, porque remetidas à reiteração do enredo falta-Édipo-castração, tornam-se indiferentes. Se o sonho ou delírio convoca lobos ou ratos, baratas ou borboletas, pouco importa, já que os animais serão sempre o representante deslocado do pai, caso sejam fóbicos, e assim por diante.

A apresentação feita aqui poderia deixar a impressão de que Deleuze e Guattari aderem à distinção estilística apontada por Freud como critério tipológico ou diagnóstico. O prosseguimento da leitura desfaz um eventual descaminho neste sentido. Deleuze e Guattari chamam a atenção para a relevância das multiplicidades no relato que Freud

<sup>1</sup> Deleuze e Guattari evocam um episódio em que Jung relata um sonho a Freud. Jung mencionava uma miríade de ossos e crânios, enquanto Freud indagava quem é que havia morrido, a despeito dos protestos de Jung, chamando a atenção para a variedade de crânios (*ibid.*, p. 42, cf. Bennet, 1968, p. 80).

faz do caso do Homem dos Lobos, tanto no episódio dito psicótico, quanto naquele dito neurótico, contra os postulados assumidos de antemão por Freud. Ainda que a narrativa do sonho coloque em cena cinco, seis ou sete lobos, Freud poderá reduzi-los a um lobo e remeter o lobo único ao pai, uma vez que julgava se tratar de um caso de neurose, antes mesmo de o sonho ocorrer e ser relatado. Tal movimento é tão vertiginoso, precipitado, que a redução da matilha a apenas um lobo ocorre, no texto freudiano, de um parágrafo para o outro. Perdem-se as multiplicidades para designar ao desejo a busca por um objeto já dado como perdido. Antes de retomar o sonho do homem dos lobos, Deleuze e Guattari perguntam:

Não se assiste aqui ao nascimento de uma aventura ulterior, a do Significante, a instância despótica sorrateira que se põe no lugar dos nomes próprios a-significantes e que também substitui as multiplicidades pela morna unidade de um objeto declarado perdido? (Deleuze & Guattari, 2007 p. 41).

As multiplicidades sucumbiriam aqui sob o peso do nome-do-pai. Entretanto, o que me interessa aqui é menos a ampliação da crítica à psicanálise *a posteriori* de Freud em sua versão “virada linguística” e mais a caracterização do objeto que usurpa o lugar das multiplicidades. Permitam-me insistir neste ponto, evocando mais uma pequena frase do texto de Deleuze e Guattari: “trata-se sempre de retornar à unidade, à identidade da pessoa ou do objeto supostamente perdido” (*ibid.*). A mesma operação nos faz ver as multiplicidades como fragmentos ou destroços do Uno, e nos promete um objeto íntegro, completo, porém inalcançável. Aperta-se, então, o nó que ata desejo e falta.

A esta altura, pode ser que alguém esteja se perguntando: “muito bem, a brinadeira do título alude, como eu pensava, ao encontro com o homem dos lobos em *Mil platôs*, pela fórmula replicada na pergunta (“um só... ou...”). Porém, o título não fala em vários desejos, mas em dois”. É que o retinir deste jogo entre multiplicidades que, a um só tempo, travessam processos de individuação e são individuantes, na medida em que deflagram afetos, e um objeto dotado de identidade, mas perdido evocou em mim outro contraponto.

Na Ética, Espinosa distingue entre dois termos que são comumente, mas nem sempre, traduzidos em português como desejo: *cupiditas* e *desiderium*. O primeiro, com as ressonâncias divinas que traz, exprime o *conatus*, que é um dos nomes da essência dos modos finitos. O segundo termo nomeia a afecção daquele que almeja um objeto tido como perdido, o que permitiu que fosse traduzido como ‘desejo frustrado’. Seriam os dois avatares de um mesmo desejo, ou seriam acontecimentos a tal ponto distintos que seria preciso desfazer a eventual aproximação entre eles por meio de uma nova tradução? A pergunta persiste, a despeito de o texto da Ética empregar o termo *cupiditas* na definição de *desiderium*. E, antes mesmo de responder a esta primeira pergunta, proponho outra: seria legítimo assimilar o desejo conceituado por Deleuze e Guattari à *cupiditas*, reservando ao termo psicanalítico uma aproximação com *desiderium*? Alguém poderia se perguntar a respeito do ganho que poderíamos obter de tais aproximações.

Além da alegria de frequentar o texto de Espinosa, que, ao menos a meu ver, é justificativa suficiente para qualquer esforço conceitual, teríamos mais uma razão para nos persuadir de que o desejo se define como produção, e de que a falta, a frustração, não são maldições inerentes à sua natureza, mas os descaminhos de uma certa maneira de viver os afetos e de pertencer à Natureza.

Ao final da terceira parte da Ética, sucedem-se definições de afetos numa lista que não pretende ser exaustiva, mas que acaba por ser consideravelmente extensa, compondo-se de quarenta itens. A lista inicia-se com os afetos primordiais, para, em seguida, apresentar os afetos compostos de misturas dos três primeiros em quantidades variáveis. O desejo é, precisamente, o primeiro afeto da lista. Espinosa define este desejo mais primordial, ou *cupiditas*, como “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada” (Espinosa 2015, III, definições dos afetos 1). *Cupiditas* é, portanto, o que nos move, nos impulsiona em direção à ação. Este termo designa igualmente “todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem”, não importando se são acrescidos de consciência ou não. Sob a perspectiva da livre necessidade espinosana, não há diferença entre uma ação acerca da qual temos a impressão de empreender por decisão consciente e uma outra para a qual nos sentimos impelidos por uma força irresistível e da qual não temos consciência.

Um ponto da explicação da definição, no entanto, pode causar dificuldade. É que alguns termos da definição, tais como “essência” e “determinada”, podem dar a impressão de que a ação do desejo seja certeira, precisa, sem dar margem a hesitações. Ocorre que o esforço por perseverar na existência ou a força de existir, que definem a essência dos modos finitos, se exprimem de maneiras variáveis conforme as variações apresentadas pelo corpo em questão. Nas palavras de Espinosa, as figuras assumidas pelo desejo (“esforços, impulsos, apetites e volições”) “variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se”. Ora, se esses deflagradores de nossas ações podem se opor entre si, devemos ter cautela em associá-los à nossa essência de modo demasiado estreito. Se duas determinações essenciais, em sentido forte, tivessem que conviver no seio de um mesmo modo, uma deveria aniquilar a outra, visto que a essência é pura positividade, sem ser atravessada por qualquer figura do negativo. Tanto a essência de um modo não convive com nada que a contradiga que, para Espinosa, a morte é sempre produzida por algo exterior ao modo, ainda que este possa ser o vetor de sua própria aniquilação. Na quarta proposição da terceira parte da Ética, Espinosa afirma que “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”. Apesar de considerar tal proposição autoevidente, Espinosa, ainda assim, propõe-se a demonstrá-la, ressaltando o caráter afirmativo das definições: “A definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Por conseguinte, enquanto considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir.”

Desta proposição, extrai-se a seguinte, que afirma que coisas de natureza contrária não podem coexistir em um mesmo sujeito, pois, se fosse o caso, poderia haver em um mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo. Como conciliar, portanto, essas proposições com a afirmação de que há impulsos, volições e esforços contrários em um mesmo indivíduo? A única saída que se me apresenta envolve uma leve torção ao texto espinozano, torção que nos levaria a considerar que há impulsos que exprimem nossa essência, e outros que são produzidos em nós por efeito de outros modos, ou seja, dos corpos exteriores. Desse ponto de vista, haveria uma modalidade de desejo que exprimiria diretamente a essência de um modo, e outras que só exprimiriam a essência do modo de maneira indireta, na medida em que seria possível considerar que uma forma de movimento, qualquer que ela seja, consistiria num grau variável da força de existir do modo em questão. Mas, no caso de um impulso em direção a algo contrário à essência do modo, a causa de tal movimento não poderia residir nesta mesma essência, mas em outro modo ou indivíduo.

Tal poderia ser o caso do desejo frustrado ou *desiderium*, termo que chegou a ser traduzido também por saudade.<sup>2</sup> Examinemos a definição para testar a hipótese que acabamos de ver. Antes de mais nada, a posição mesma da definição deste afeto já nos indica que há, entre ele e *cupiditas*, considerável distância, uma vez que *desiderium* é o trigésimo segundo afeto da lista, enquanto *cupiditas*, como vimos, é o primeiro, fazendo parte da tríade de afetos primordiais dos quais derivam os demais. Para Espinosa, “o desejo frustrado (*desiderium*) é o desejo ou apetite de possuir uma coisa, desejo que é mantido pela recordação dessa coisa e, ao mesmo tempo, entravado pela recordação de outras coisas que excluem a existência da coisa desejada.”

A explicação esclarece que o desejo frustrado é uma espécie de tristeza. Assim sendo, ele não poderia derivar diretamente da essência do modo que o experimenta, uma vez que a tristeza é diminuição de potência e, enquanto tal, contraria a tendência do modo em perseverar na existência, o que define sua essência. O desejo, portanto, só se voltaria para um objeto visto como perdido, ou de existência duvidosa, em função do acaso dos encontros com outros corpos. Dizendo de outro modo, tal desejo frustrado não seria essencial, mas circunstancial e produzido por causas ou contingências exteriores. *Desiderium* seria um termo adequado para tratar das figuras assumidas pelo apetite em formações sociais determinadas, em momentos históricos particulares. A versão edipiana do desejo, faltosa e ameaçada pela castração, não seria *cupiditas*, mas *desiderium* historicamente constituído de maneira concomitante à ascensão da família nuclear burguesa.

A divergência entre Deleuze e Foucault no que concerne ao desejo e ao prazer é bem conhecida. Deleuze tenta se aproximar de Foucault atribuindo a discordância a uma

<sup>2</sup> Por Tomaz Tadeu, para a Editora Autêntica. Fica ainda por determinar se esta tradução seria melhor do que a de Joaquim Ferreira Gomes (terceira parte) para a Relógio D'Água, dado o zelo que os falantes do português nutrem por esta palavra. Há quem consiga conceber a saudade como uma espécie de alegria, sem mistura alguma de tristeza, na evocação de uma presença.

questão meramente vocabular. Segundo Deleuze, o que Foucault chama de prazer seria, no fim das contas, a mesma coisa que ele nomeia desejo.<sup>3</sup> A distinção proposta aqui entre *cupiditas* e *desiderium* pode ajudar a desenvolver um pouco mais a resposta deleuziana.

Na aula de 11 de março de 1981 do curso de Foucault no Collège de France publicado sob o título de *Subjetividade e verdade*, encontra-se uma breve genealogia do desejo como entidade criticada por Foucault ulteriormente em sua *História da sexualidade*. Na aula mencionada, Foucault faz a análise de uma das cartas de Plínio, o jovem, a sua mulher, mostrando como essa carta contém a cristalização de uma noção chave concernente às relações entre a produção de si e a produção de verdades sobre o sujeito: a noção de desejo. Ora, o termo empregado por Plínio é, precisamente, *desiderium*. Foucault explica:

Tomem esta noção de *desiderium* e verão quais são os elementos que Plínio nela faz intervir: a ausência, a falta, a representação imaginária, o jogo da noite e do dia, as idas e vindas, a fechadura da porta, a exclusão, etc. Há aí um certo número de elementos fundamentais do que vai constituir, em toda a literatura, em todo o pensamento, eu ia dizer, em toda a experiência europeia, o desejo. De Plínio a Proust, da mulher de Plínio a Albertine, há um certo número de elementos [recorrentes] e que levam precisamente esse nome de desejo, com o liame entre o *desiderium* e o *supplicium*. O desejo é um suplício (Foucault, 2014, p. 219).

Assim, escavado pela falta, o desejo liga-se ao suplício, ao sofrimento, de maneira indissolúvel. Mas esse desejo, ao menos em Plínio, no começo da era cristã, assim como em Espinosa, é nomeado *desiderium*. Foucault não nos mostra se há ocorrências da palavra *cupiditas* nas cartas de Plínio, pois não se interessa em achar conotações positivas e afirmativas para o desejo. A palavra utilizada para designar esse desejo ligado à dor e à tristeza, felizmente para a minha hipótese, é, contudo, *desiderium*. O afeto daquele que contempla os *sidera* (os astros, as estrelas) sem poder tê-los nas mãos nem apertá-los nos braços. Entretanto, vimos que o desejo tem outro nome em latim, *cupiditas*, que evoca uma imagem quase contrária: não aquela de um olhar que não pode jamais se tornar tato, mas a de uma exatidão inevitável que faz com que a flecha de Cupido/Eros atinja seu alvo.

Poderíamos nos perguntar: ora, o que muda, se for este o caso? Há mesmo grande diferença entre supor que a falta ou frustração é inerente à essência do desejo, ou, mais ainda, à essência de cada um de nós, ou supor que falta e frustração, numa palavra, tristeza, são desventuras que podem, em determinadas circunstâncias, acometer o desejo, mas não exprimem sua essência? Para aqueles que têm seu desejo configurado como *desiderium*, não resultaria no mesmo, ou seja, em viver um desejo triste, seja por essência ou contingência?

Por mais sutil que possa ser a diferença, ela está longe de ser desprezível. Diante de uma propriedade essencial, resta somente a resignação. Se a falta pertencesse intrinse-

<sup>3</sup> Deleuze, 2003.

camente ao desejo-*cupiditas*, se ele estivesse fadado a almejar o que jamais poderemos alcançar, só nos restaria nos conformarmos pelo menos com um certo grau inexorável e constante de tristeza em nossa existência. Tal atitude seria anti-espinosista por excelência, uma vez que a compreensão da necessidade dos encadeamentos causais da Natureza nada tem de aceitação melancólica, mas implica na maior das alegrias, que é o amor por algo infinito (a Natureza) que, por sua infinitude mesma, não nos suscita a ambição egoísta de posse, mas o sentimento de partilha e pertencimento. Com uma ressalva: a Natureza não é propriamente um objeto dentre outros a ser desejado, uma vez que dela cada um de nós já é parte desde sempre. Não temos com ela a relação que o neurótico tem com o objeto de seu desejo, na medida em que crê numa totalidade, ao mesmo tempo que a considera como perdida. A neurose, aliás, parece ser uma espécie de perversão suicida do desejar, em que o desejo almeja sua própria aniquilação, na medida em que busca um objeto que, embora perdido, produziria uma satisfação do desejo caso fosse encontrado, satisfação esta que cessaria o movimento desejante.

Desse ponto de vista, a neurose consistiria em acreditar numa totalidade dada de antemão, na obtenção de um objeto que pudesse satisfazer integralmente o desejo, objeto único, íntegro e idêntico; em não aceitar o movimento de diferenciação da Natureza e em recusar o esforço necessário para comprehendê-la enquanto todo move e diferenciante. A saída do impasse neurótico, segundo o que desenvolvemos até aqui, consistiria em reportar-se ao todo não como algo a ser desejado, mas construído por meio de árduos combates contra o que nos entristece, e em afirmar o caráter parcial e mutável dos diferentes desejáveis que podemos encontrar ao longo de uma vida.

## Referências bibliográficas

- BENNET, E. A. (1968). *Ce que Jung a vraiment dit*. Paris: Stock.
- DELEUZE, G. (2003) *Deux régimes de fous*. « Désir et plaisir ». Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2007). *Milles plateaux*. Paris: Minuit, 1980. (Tradução brasileira de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Vol. 1. São Paulo: Editora 34).
- ESPINOSA (2015). *Ética*. Tradução coletiva. São Paulo: Edusp.
- FOUCAULT, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.



**Sigmund Freud**  
[Viena, 1906]

# Acerca da sensitividade tátil na teoria freudiana

On Tactile Sensitivity  
in Freudian Theory

**Carlota Ibertis**

Universidade Federal da Bahia [UFBA]

## RESUMO

Como é sabido, o empirismo freudiano dá especial relevância para as sensações visuais e auditivas. Por outro lado, não fica claro, por falta de explicitação, se Freud valoriza as sensações tátteis da mesma forma que essas, embora elas estejam presentes em vários momentos-chave da vida psíquica. Com base nisso, o presente artigo explora o significado das sensações tátteis na teoria freudiana, examinando suas funções na figuração onírica, nas pulsões parciais da infância e na instauração do eu. A análise mostra uma estreita conexão entre as sensações tátteis e o afeto, sugerindo que a consideração freudiana sobre estas sensações requer reavaliação.

## PALAVRAS-CHAVE

Sensações tátteis; Imagens mnêmicas;  
Representação; Afeto.

## ABSTRACT

As is well known Freudian empiricism gives special relevance to visual and auditory sensations. On the other hand, and although tactile sensations are present at several key moments of psychic life, it is unclear whether Freud valued the later to the same extent as the former since he did not explicitly state his views on this issue. The present article explores the meaning of tactile sensations in Freudian theory, examining their functions in dream figuration, partial impulses of childhood, and the instauration of the self. The analysis shows a close connection between tactile sensations and affect, suggesting that Freud's views on tactile sensations need to be reevaluated.

## KEY WORDS

Tactile Sensations; Mnemonic Images;  
Representation; Affect.

Em vários textos Freud salienta a relevância das diferentes sensações para a sua teoria.<sup>1</sup> Com especial atenção ora destaca as visuais, ora as auditivas, destacando seu papel no funcionamento psíquico da linguagem e do conhecimento de objetos. Embora Freud não se detenha nesse ponto, pode-se afirmar que, para ele, as sensações táteis caracterizam-se por serem protagonistas, por exemplo, das vivências mais primitivas, como as de satisfação e do surgimento das pulsões parciais. Dessa maneira, poder-se-ia dizer que a teoria freudiana não se limita a afirmar uma tese empírico-sensualista em termos gerais (Freud, 2014, pp. 243-244), mas considera a especificidade do papel de cada tipo de sensações para a vida psíquica.<sup>2</sup>

Na correspondência com Fliess encontram-se prenúncios de como Freud entenderá o papel de sensações auditivas na formação das fantasias e das sensações visuais para os sonhos (Freud, 1976a, pp. 288-289). Mas é no texto dedicado às afasias que explicita os pressupostos teóricos dessa consideração, por meio do conceito de representação enquanto complexo associativo que reúne os complexos representação-palavra e representação-objeto. Ambos são concebidos como associações de imagens de vários tipos: o primeiro associa imagens visuais, auditivas e de movimento da fala e da escrita; o segundo associa imagens sensíveis de toda espécie. No esquema freudiano, a representação-objeto, complexo aberto, une-se, através da sua imagem visual, com a imagem de som da representação-palavra, complexo fechado (Freud, 2013, p. 102).<sup>3</sup>

Sugere-se assim a preponderância da sensação visual-auditiva sobre as demais, no que concerne à função de representar: enquanto a imagem de som representa a palavra, a visual representa o objeto. Desse modo, na perspectiva freudiana, a união do complexo de palavra com o de objeto constitui as dimensões de significante por uma parte, e de significado e referência da linguagem por outra (Freud, 2013, p. 104). Nesse sentido, Hervé Huot (1991, p. 89) observa que, para Freud, o vínculo da linguagem com o mundo dos “objetos” sensíveis passa pelo olho, ou seja, pela imagem visual do objeto e pela fala, ou imagem sonora da palavra. No texto das afasias, Freud afirma enfaticamente: “as imagens visuais são as partes mais salientes e mais importantes de nossas represen-

- 1 Abordar o tema das sensações na teoria freudiana, implica em considerar tanto o ato de sentir e o seu resultado, a sensação ou impressão, quanto as imagens como resultado dos traços mnêmicos investidos daquelas. No presente texto limitar-nos-emos a mencionar a especificidade das sensações visuais e auditivas com o intuito de evidenciar as diferenças com as sensações tátteis, deixando para outro momento a abordagem das olfativas e gustativas bem como o aprofundamento da análise das visuais e auditivas.
- 2 No que concerne à análise da contribuição de cada sentido para a vida mental, e em particular do tato, um antecedente interessante, pela proximidade em mais de um aspecto com a perspectiva freudiana, o fornecem Condillac e Diderot no século XVIII. De forma direta, as investigações sobre fisiologia dos sentidos da Escola de Helmholtz influenciaram os anos de formação de Freud, em especial o período de pesquisa no Instituto de Fisiologia de Viena dirigido por Brücke (Amacher, 1965).
- 3 Edmond Cros afirma que a articulação freudiana entre visão e linguagem estaria vinculada à tese de Helmholtz que discrimina entre impressão, gravada passivamente pela retina, e sensação, produto da atividade cerebral. O autor salienta também o interesse do cientista na audição (Cros, 2011, p. 80).

tações de objeto” (Freud, 2013, p. 105).<sup>4</sup>

Em relação às sensações auditivas, a dimensão sonora da linguagem cobra importância fundamental, por uma parte, não apenas quando considerada a figuração onírica, mas também a técnica analítica e os chistes. É notável a sensibilidade de Freud no que diz respeito à “dimensão sonora da linguagem” nos termos utilizados por Bourlot e Vives.<sup>5</sup> No artigo cujo título alude à importância do sonoro na teoria freudiana, eles salientam a qualidade decomponível das palavras a serviço da interpretação dos sonhos. Exemplo paradigmático disso é a análise do sonho do próprio Freud em que aparece a formação do neologismo *Autodidasker*.<sup>6</sup> Com efeito, nessa análise, ele privilegia o sonoro, pois a decomposição segue menos a linha do sentido que a da sonoridade. O brincar com nomes e sílabas de que fala Freud figura camadas de desejos que o sonho “realiza” de forma alucinatória. Assim, os sons tornam-se materiais elementares da figuração dos sonhos pela equivocidade das palavras e sua proximidade sonora (Bourlot e Vives, 2012, p. 506).

Por outro lado, como salienta Lecourt, as vozes dos pais têm um papel determinante na constituição do ideal do Eu e dos mandamentos superegóicos derivados do complexo edipiano (1997, pp. 51-52). Lemos em Freud: “A incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais *intermediada pela voz*, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível.” (Freud, 2010, p. 42, grifos nossos). Assim, além da preeminência cognitiva que têm quando aliadas às sensações visuais, as sensações auditivas ganham um papel decisivo na formação da instância superególica.

No que diz respeito às sensações táteis, Freud descreve seu papel ao abordar três temas capitais: as noções das vivências de satisfação e de dor, as experiências autoeróticas da primeira infância e a formação do Eu. Se comparado o tratamento dispensado às outras sensações, é possível constatar que, enquanto o papel das visuais é entendido como eminentemente representacional e cognitivo, e o das auditivas diz respeito nomeadamente à linguagem, às fantasias e à formação superególica, o papel das sensações táteis apresenta-se menos particularizado, porém fundamental para a teoria.<sup>7</sup> Com efeito,

4 Entretanto, no mesmo texto sobre as afasias, Freud salienta que diante da falta de imagens visuais, outras imagens sensíveis podem substituí-las para poder usar a linguagem (Freud, 2013, p. 104). Por exemplo, no caso da paciente de Farges mencionado por Freud, a perda da visão acarreta a impossibilidade de comunicação e de fala: a paciente não reagia a chamados, repetindo sem cessar “não quero, não posso”. Não reconhecia a voz do médico, mas bastava que ele a segurasse pelo pulso para que ela o reconhecesse e começasse a falar normalmente sem distúrbios de linguagem enquanto durasse o contato (*ibid.*).

5 *Freud et la dimension sonore du langage*, 2012.

6 Como se recordará, o sonhante lembra vividamente da expressão *Autodidasker* que condensa as palavras *Autor*, *Autodidakt* e *Lasker*, segundo as associações as que Freud chega na interpretação (1976b, pp. 305-307).

7 Edmond Cros salienta o interesse especial de Freud pelo processo de percepção visual na época do Instituto de Fisiologia de Viena bem como em Paris ao se entrevistar com o oftalmologista Parinaud e o fisiologista ocular Cornu. De modo semelhante, Freud pesquisará sobre o centro acústico no córtex para relacionar ambos temas no estudo sobre as afasias (Cros, 2011, p. 76).

sobre as sensações táteis, Freud não elabora uma reflexão teórica explícita, em que faça alusão à contribuição específica destas equiparável à destinada às visuais e auditivas no texto das afasias. No que segue, sem pretensão de exaurir a questão, examinamos afirmações freudianas acerca das sensações táteis nos sonhos, no erotismo infantil e na formação do Eu em busca de uma chave para melhor compreender o teor do papel a elas atribuído na teoria.

### 1. Sensações táteis nos sonhos

Como observamos em outro lugar, a figurabilidade é concebida por Freud como o conjunto das condições de possibilidade da figuração onírica que abrangem tanto a capacidade de um pensamento ser expresso em imagens quanto o funcionamento do aparelho psíquico que permite a operação de figurar (Ibertis, 2017, p. 6). E esta, por sua vez, é concebida como o caminho regressivo em direção às imagens mnêmicas originadas em impressões sensíveis, o que pressupõe a perspectiva metapsicológica do aparelho psíquico presente no capítulo sétimo da *Interpretação dos sonhos* e na *Carta 52*.

O escrito *Sobre a concepção das afasias* explica, do ponto de vista freudiano, o fato dos sonhos se manifestarem predominantemente em imagens visuais: sendo essas as que melhor representam os objetos, a maneira mais direta de transpor os pensamentos oníricos em imagens resulta de fazê-lo com base nos traços mnêmicos de sensações visuais. Contudo, elas não são a única via de figuração como atestam alguns (poucos) exemplos freudianos.<sup>8</sup>

Na *Interpretação dos sonhos*, encontram-se, dentre os sonhos típicos, casos particularmente interessantes para o tema das sensações táteis. Trata-se do grupo que reúne os sonhos em que voamos, flutuamos no ar, caímos, nadamos, etc. De acordo com Freud, tais sonhos repetem impressões de infância vinculadas a jogos de movimento caros às crianças; em especial, aqueles que acarretam um pouco de susto ou de vertigem. Freud salienta que amiúde os sonhos que resgatam tais impressões despertam sensações sexuais prazerosas que se traspõem em angústia (1996, p. 428). Em relação a esses sonhos, Freud rejeita a explicação de que as sensações epidérmicas ou do movimento pulmonar presentes no momento do sono seriam a causa dos sonhos de voar ou cair, sendo necessário distinguir entre fonte e conteúdo dos sonhos:

Assim, tenho boas razões para rejeitar a teoria de que o que provoca os sonhos com voos e quedas é o estado de nossas sensações táteis durante o sono, ou as sensações de movimento de nossos pulmões, e assim por diante. A meu ver, essas próprias sensações são reproduzidas como parte da lembrança à qual remonta o sonho: isto é, são parte do *conteúdo* do sonho, e não sua fonte (Freud, 1996, p. 428, grifos do autor).

---

8 Relatos de sonhos de não videntes podem ser encontrados no artigo de Kastrup “Será que cegos sonham? O caso das imagens táteis distais”, 2013.

Segundo isso, as sensações de voar e cair pertencem ao conteúdo onírico e derivam de imagens mnêmicas da infância lembradas por quem sonha. Todavia, enquanto os sonhos de voar ou flutuar são prazerosos e requerem interpretação individual, aos de queda correspondem mais frequentemente sentimentos de angústia e figuram o que se concebia como falta moral na época: ter cedido à tentação erótica (Freud, 1996, p. 429).

Freud também se refere a sonhos relativos à água. Ao abordá-los, ele reproduz o seguinte sonho: “Em sua estação de veraneio, no Lago de..., ela mergulhou nas águas escuras, exatamente no ponto em que a pálida lua se espelhava” (*ibid.*, p. 434, grifos do autor). Um belo sonho, figurado com uma combinação de sensações táteis e visuais cuja interpretação é alcançada invertendo “mergulhar na água” por “sair da água”, e considerando o emprego da gíria em que “lune” é usada por traseiro de modo que o sonho manifesto figura o ato de nascer segundo a versão infantil (*ibid.*, p. 435). Na mesma página, em uma nota acrescentada em 1909, Freud observa que “*o ato de nascer é a primeira experiência de angústia, e, portanto, a fonte e protótipo do afeto de angústia*” (*ibid.*, n. 2, grifos do autor).<sup>9</sup>

No artigo já mencionado, salientamos que a figurabilidade dos pensamentos oníricos em imagens é determinada pela possibilidade de desandar o processo de formação de pensamentos a partir de sensações primitivas. Assim, em primeiro lugar, os pensamentos devem ser suscetíveis de serem expressos em imagens; em segundo lugar, o sistema mnemônico de um indivíduo deve dispor de imagens adequadas à expressão dos pensamentos oníricos em questão; e, em terceiro lugar, tal sistema deve contar com redes associativas que permitam a vinculação dessas imagens adequadas com os pensamentos a serem transformados (Ibertis, 2017, p. 16).

As impressões táteis prestam-se, assim, a traduzir afetos, pois fizeram parte de experiências primitivas, que são, reconhecidamente, para Freud, muito intensas. Como resultado da elaboração do sonho por via regrediente, as imagens oníricas táteis e cinestésicas figuram pensamentos latentes em que predominam afetos básicos como prazer e angústia. Enquanto objetos, ações e situações, na sua dimensão mais objetiva, são suscetíveis de serem figurados mais adequadamente de forma visual ou auditiva, a dimensão afetiva desses seria figurável através de imagens táteis e cinestésicas<sup>10</sup>. De modo que, quando os afetos constituem o aspecto mais saliente do sonho, as imagens táteis e cinestésicas teriam maior aptidão para figurá-los em função das características intrínsecas das sensações que lhes dão origem. Em nossa opinião, deve-se compreender esse ponto à luz das vivências mais primitivas.

---

9 Cabe lembrar que o afeto contempla várias conotações: a primeira diz respeito à liberação de quantidade; a segunda refere-se à reprodução de vivências que acarreta essa liberação de quantidade; a terceira remete às sensações que esse processo desperta. De início, no *Projeto*, o termo apenas designa a reprodução de uma vivência dolorosa para posteriormente indicar qualquer reprodução que implique irrupção de quantidade, incluindo a da vivência de satisfação (Ibertis, 2008, p. 46).

10 O caso de pessoas cegas impõe um estudo específico de como acontece a função representacional uma vez que audição, olfato, sabor e tato substituem o papel da visão.

## 2. Sensações tátteis e pulsões sexuais infantis

Como se sabe, para Freud o modelo da sexualidade infantil encontra-se no ato de sugar sem finalidade de alimentação e com satisfação no próprio corpo, ou seja, de forma definida como autoerótica. A esse respeito, ele afirma que “o ato da criança que chupa é determinado pela busca de um prazer — já vivido e agora lembrado” — ligado à “primeira e mais vital atividade” da criança que consiste em mamar no peito materno (Freud, 2016, p. 85). Com isso, a definição das pulsões parciais encontra a sua origem no apoio de funções vitais.

No caso da pulsão oral, o afluxo de leite quente que satisfaz a necessidade de alimento teria causado a sensação de prazer, doravante associada aos lábios e à boca. A esse respeito, as impressões sensíveis, sobretudo tátteis, olfativas e de paladar, que estão na origem da vivência de satisfação, trazem consequências decisivas na constituição psíquica do lactente e, posteriormente, na sexualidade adulta ao moldarem pulsões e desejos. Ora, dentre os tipos de sensações, as tátteis são as que se ligam diretamente com o conceito de zona erógena, definida como a “parte da pele ou mucosa em que estímulos de determinada espécie provocam uma sensação de prazer de certa qualidade” que definem as pulsões parciais (*ibid.*, p. 87).

De modo geral, quaisquer partes da pele ou das mucosas são suscetíveis de erogeneidade, dependendo mais da qualidade do estímulo que da natureza da parte corporal de que se trate (*ibid.*, p. 88). Em outras palavras, é a qualidade da sensação tátil, do modo de ser tocado e de tocar, que vai determinar o efeito prazeroso e seu correspondente registro mnêmico associado à satisfação. De forma análoga à oral, as demais partes do corpo tornam-se suscetíveis de produzir prazer a partir de experiências sensíveis prazerosas que em diante demandam ser repetidas.

Acerca da significação das impressões tátteis, Didier Anzieu observa que o conjunto da superfície do corpo do bebê e da mãe é objeto de experiências tão importantes para a qualidade emocional, a estimulação da confiança, do prazer e do pensamento quanto as experiências ligadas à sucção e à excreção (Anzieu, 1995, p. 60). Por ocasião do banho, do colo e demais gestos, os cuidados maternos provocam estimulação involuntária da pele que logo se transformam em meios de comunicação mãe-bebê, que de início é essencialmente afetivo-emocional.

Se consideradas em geral, as sensações epidérmicas e de movimento resultam não apenas inúmeras como também, algumas delas, difusas, para além de omnipresentes. Devido à precocidade, quantidade, variedade e rapidez com que essas experiências se sucedem, é possível que nem todas cheguem a ser registradas nos complexos associativos próprios das representações de objeto. Desse modo, algumas de tais impressões originariam traços sem referência a um objeto determinado, mas de qualquer maneira com valor afetivo.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> César e Sára Botella referem-se a traços sem a possibilidade de se tornarem lembranças insistindo em que “a ausência de conteúdo representável não quer dizer ausência de acontecimento” (2003, p. 239).

O que está em questão aqui é a sensação que se chama “objeto” nas experiências mais primitivas prévias à dualidade eu e não-eu. Tratar-se-ia de conceber o registro deste último sem imagens sensíveis associadas do lado da representação correspondente? Ou do registro de imagens que não alcançam a constituírem complexos associativos mais acabados — ainda que tais complexos nunca sejam fechados — da representação de algo que, em todo caso, não corresponde a um objeto na realidade, mas à fusão indiscriminada, por exemplo, do seio materno e a boca do bebê ou do colo daquela e a pele deste?<sup>12</sup>

Em termos do par de conceitos freudianos de representação e de afeto, a resposta é dada pela segunda alternativa enquanto objeto interno que satisfaz as pulsões parciais (Coelho Jr., 2001, p. 42). Essa sorte de “proto-objeto”, não encontrando confirmação ulterior na realidade, permanece “esquecido” ou “perdido”. Todavia, embora a compreensão do que devamos entender por objeto das representações mais primitivas possa ser questionado, é indubitável que às impressões táteis da primeira infância correspondem intensas cargas de afeto o que explicaria, dentre outras coisas, a sua capacidade figurativa onírica.<sup>13</sup>

### **3. Sensações táteis e o Eu<sup>14</sup>**

A descrição de Anzieu acerca da relevância das sensações epidérmicas desemboca na formulação do conceito do Eu-pele, mas antes remete à tese freudiana sobre o nascimento do Eu, condição de possibilidade da constituição de objetos externos. Em torno disso, encontra-se a formulação mais explícita da maneira como as sensações táteis se inscrevem ou traduzem na psique em *O Eu e o Id*:

O corpo, principalmente sua superfície, é um lugar do qual podem partir percepções internas e externas simultaneamente. É visto como um outro objeto, mas ao ser tocado produz dois tipos de sensações, um dos quais pode equivaler a uma percepção interna. Já se discutiu bastante, na psicofisiologia, de que maneira o corpo sobressai no mundo da percepção (Freud, 2011, pp. 31-32).

Freud alude aqui à especificidade das sensações táteis do corpo que se desdobram em internas e externas. Tal como no *Tratado das sensações*, de Condillac<sup>15</sup>, entrevemos a descoberta da diferença entre tocar o próprio corpo e outro alheio. Em um parágrafo

<sup>12</sup> Cf., por exemplo, a noção de pictograma em Piera Aulagnier. Diversos psicanalistas contemporâneos têm se ocupado das impressões vivenciadas precocemente problematizando o limite entre o representável e o irrepresentável. Dentre outros, Ferenczi, Winnicott, André Green, Pierre Fédida, Didier Anzieu.

<sup>13</sup> No que concerne à relação das impressões táteis e os sonhos apresentada na seção anterior, caberia indagar pelo destino dessas sensações cujo registro não se estabelece nos moldes de uma representação de objeto acabado ou que corresponda à realidade externa. Mesmo assim, elas poderiam servir à figuração onírica?

<sup>14</sup> Uma primeira versão desta seção foi desenvolvida em *Tacto y reflexividad: una aproximación entre Condillac y Freud* (Ibertis, 2014).

<sup>15</sup> No *Tratado das sensações*, com o auxílio da hipótese da estátua que ganha vida progressivamente, Condillac defende a tese do surgimento das ideias de eu e não-eu a partir da experiência da mão tocar o corpo próprio e corpos externos (Condillac, 1993, p. 126).

semelhante, Anzieu destaca a estrutura reflexiva que inicialmente só possuem as sensações táticas e da qual derivam todas as outras modalidades reflexivas: “a criança que toca com o dedo as partes de seu corpo experimenta as duas sensações complementares de ser um pedaço de pele que toca, ao mesmo tempo de ser um pedaço de pele que é tocado” (Anzieu, 1995, p. 84). Ouçamos Freud:

Também a dor parece ter nisso um papel, e o modo como adquirimos um novo conhecimento de nossos órgãos, nas doenças dolorosas, é talvez um modelo para a forma como chegamos à ideia de nosso corpo. O Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície (Freud, 2011, p. 31-32).

A reflexividade acarreta a possibilidade de discernir entre si e o exterior e surge de experiências táticas e proprioceptivas sentidas como prazerosas ou desprazerosas e dolorosas, fato que outorga ao surgimento do Eu uma nuança afetiva. Assim, a sua instauração pode ser entendida como resultado da maneira como somos afetados desde o exterior e o interior. A seguir, Freud inclui uma nota da tradução inglesa de 1927 em que lemos:

Ou seja, o Eu deriva, em última instância, das sensações corporais, principalmente daquelas oriundas da superfície do corpo. Pode ser visto, assim, como uma projeção mental da superfície do corpo, além de representar, como vimos acima, as superfícies do aparelho psíquico (*ibid.*, p. 32, n. 7).

Freud caracteriza o Eu como “a parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo”, com a mediação do sistema percepção-consciência (*ibid.*, p. 31). Winograd e Costa Mendes observam que, para Freud, dizer que o Eu é corporal significa que sua origem o é, o que não é o mesmo que afirmar que seja “exclusivamente corporal” (2009, p. 218). Ao contrário, o Eu é simultaneamente superfície do corpo e projeção mental dessa superfície e, portanto, é possível afirmar que ele é ao mesmo tempo corporal e consciência do corporal (Winograd e Costa Mendes, 2009, p. 218).

Trata-se aqui, portanto, de um processo em que experiências perceptivas corporais são traduzidas psiquicamente de modo semelhante a como as pulsões parciais se determinam pelo encontro entre impulsos originados no organismo e as sensações provocadas pelo cuidado materno que adquire estatuto psíquico. Paralelamente, podemos dizer que o Eu se diferencia do Id, tornando-se instância psíquica pela incidência das experiências sensíveis, e entre essas, em primeiro lugar, as táticas.

Como mencionamos, Anzieu chama a atenção sobre a significação psíquica da pele enquanto superfície do corpo e fronteira que determina o interior e o exterior. A linguagem comum assim o evidencia: a pele é a referência básica segundo a qual são referidos os restantes dados sensoriais, pois se fala em “estabelecer ou manter contato” de diferentes tipos sem efetivamente se tocar. As expressões “contato auditivo, visual, etc.”, são adotadas por analogia com a experiência original de tocar. Em palavras do autor: “É sobre o modelo da reflexividade tática que se constroem as outras reflexividades sensoriais (escutar-se emitir sons, sentir seu próprio odor, se olhar no espelho) e em seguida a reflexividade do pensamento” (Anzieu, 1995, pp. 83-84).

Sobre as proibições relativas às diversas formas de contato, Freud observa em *Totem e tabu*:

Como no tabu, a interdição principal e núcleo da neurose é a de contato, daí o nome “medo de toque”, *délire de toucher*. A proibição se estende não só ao contato direto com o corpo, abrangendo o que designamos, em linguagem figurada, com a expressão “entrar em contato”. Tudo que dirige os pensamentos para a coisa proibida, que produz um contato em pensamento com ela, é proibido tanto quanto o contato físico direto (Freud, 2012, pp. 54-55).

Do poder que confere a ação de tocar algo ou alguém, nasce o tabu correspondente. Assim como a experiência tátil do toque é o modelo para qualquer outra forma metafórica de contato também a proibição de tocar é o modelo das interdições dos outros tipos de contatos presentes no tabu e na neurose. Sob essa perspectiva, o tato cumpre a função de modelo, não somente das experiências dos demais sentidos como também da consciência de si e de todos os tipos de contato que definem as proibições. Em nossa opinião, o amplo leque de aspectos psiquicamente relevantes em que o tátil é determinante não é evidenciado de modo suficiente por Freud, malgrado, como vimos, a importância que tem na articulação de sua teoria.

#### **4. Considerações finais. Sensações táteis no empirismo freudiano**

Como foi dito anteriormente, subjaz à teoria freudiana uma concepção empirista que identifica as sensações como ponto de partida não apenas dos conteúdos da vida psíquica, mas também da sua constituição e o faz distinguindo a natureza particular de cada tipo dessas. Assim, enunciado de modo geral, as imagens mnêmicas de impressões sensoriais são o primeiro material da psique, além da gênese do psiquismo ser deslanchada por estas (Freud, 2014, pp. 243-244). A análise mostrou que no empirismo freudiano, a sensorialidade tátil sobressai juntamente com a auditiva e a visual.

No que concerne à elaboração onírica, o trabalho de figuração procede por via regrediente dos pensamentos latentes às impressões mnêmicas, registros de sensações passadas segundo uma lógica que privilegia as imagens visuais e auditivas para representar coisas, ações e situações. Nesse contexto, no entanto, as imagens originadas em sensações táteis resultam a via de expressão de afetos fundamentais como prazer e angústia.

Em relação à vida psíquica infantil, as sensações táteis ligadas às zonas erógenas constituem a base para a definição das pulsões sexuais da primeira infância bem como impressões epidérmicas em geral inscrevem traços com significativo valor afetivo para a vida adulta. Esta afirmação resulta embora fique certa ambiguidade entre a noção de objeto nas experiências autoeróticas, por uma parte; e nas posteriores à distinção entre eu e a realidade exterior, por outra.<sup>16</sup> A esse respeito, a pergunta sobre quais seriam as condições de lembrança e os impactos das impressões mais precoces continua aberta.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> O artigo de Nelson Coelho Jr, “A noção de objeto na psicanálise freudiana” apresenta um panorama geral dos diversos significados de objeto.

<sup>17</sup> Exemplo do estado da questão é o número da *Revue française de psychanalyse*, 2016/4, v. 80, dedicado integralmente ao tema das sensações.

Quanto ao surgimento do eu, a incidência das sensações táteis nesse processo transfere o tom afetivo, que as caracteriza, à relação de si com o mundo externo. De modo que, pelas razões apresentadas, dentre todas as sensações e suas correspondentes imagens mnêmicas, as táteis parecem ter um papel proeminente no que diz respeito à dimensão afetiva da vida psíquica.<sup>18</sup> Porém, em torno da sua importância nos parece haver certa tensão no discurso freudiano que oscila entre reconhecê-la e ofuscá-la.

Justamente, resulta curioso que Freud destaque de forma especial a importância da visão e da audição para a representação, mas não a do tato para o afeto, nem para a consciência de si. Embora as impressões táteis se encontrem muito presente na base da sua teorização e a noção de afeto ser tão fundamental quanto a de representação, o papel do tato não é salientado da mesma forma no texto freudiano. Por um lado, o destaque outorgado às primeiras poder-se-ia compreender pelo interesse de Freud, nos anos de formação, nas concepções de Helmholtz sobre a fisiologia visual e auditiva juntamente com as pesquisas cujos resultados desembocam na noção de representação introduzida no estudo sobre as afasias, momento em que ainda ele não tinha elaborado, de forma mais acabada, a fórmula representação-afeto para dar conta das vivências psíquicas.<sup>19</sup>

Por outro, a ausência de destaque para as sensações do tato poder-se-ia entender pela mudança de perspectiva advinda do amadurecimento teórico em que o foco do interesse freudiano se desloca progressivamente de uma abordagem clássica da vida psíquica para a noção de pulsão em que se subentende a importância do afeto e, de forma correlata, das sensações táteis. Contudo, a nosso ver, resta ainda conferir de forma detida se não haveria em Freud algum resquício de preconceito intelectualista que outorgaria maior realce à representação sobre o afeto e às sensações visuais e auditivas em desmedro das táteis.

## Referências bibliográficas

- AMACHER, P. (1965). "Freud's neurological educations and its influence on psychoanalytic theory". In: *Psychological Issues*, v. 4, n. 4.
- ANZIEU, D. (1995). *Le Moi-peau*, Paris: Dunod.
- AULAGNIER, P. (2003). *La violence de l'interprétation: du pictogramme à l'énoncé*, Paris: PUF.
- BOTELLA, C. e S. (2003). *La figurabilidad psíquica*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURLOT, G. e VIVES, J.-M. (2012). "Freud et la dimension sonore du langage". In: *L'évolution psychiatrique*, v. 77, pp. 503-517.
- COELHO JR., N. E. (2001). "A noção de objeto na psicanálise freudiana". In: *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, jul./dec., pp. 37-49.

---

<sup>18</sup> Não insistiremos no presente texto no fato de que a significação da sensorialidade tática também concerne ao cognitivo na medida em que, em primeiro lugar, determina a distinção entre eu e não-eu; e, em segundo, estabelece a primeira forma de reflexividade.

<sup>19</sup> Ainda que presente em textos anteriores, a dimensão do afeto é introduzida de modo sistemático a par da representação no *Projeto de psicologia* de 1895, de modo que as vivências são concebidas doravante sempre em termos de representação-afeto, adquirindo essa dimensão quantitativa além de ideativa (Ibertis, 2008, p. 46).

- CONDILLAC, E. B. (1993). *Tratado das sensações*, trad. Denis Bottman, Campinas: Ed. UNICAMP.
- CROS, E. (2011). “El campo cultural de la segunda mitad del siglo XIX y su articulación con la historia (Freud, Saussure, poética, pintura abstracta)”. In: *Sociocriticism*, v. XXVI, n. 1-2.
- DIDEROT, D. (1979). *Carta sobre os cegos para uso dos que veem*, tradução Marilena Chaui e J. Guinsburg, São Paulo: Editora Abril Cultural.
- FREUD, S. (1976a). “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”. In: FREUD, *Obras Completas*, traducción José L. Etcheverry, notas y comentarios James Strachey, Buenos Aires: Amorrort.
- \_\_\_\_\_. (1976b). “Interpretación de los sueños”. In: FREUD, *Obras Completas*, traducción José L. Etcheverry, notas y comentarios James Strachey, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1996). “Interpretação dos sonhos”. In: FREUD, *Obras psicológicas completas: edição standard brasileira*, tradução Jayme Salomão, notas e comentários James Strachey, Rio de Janeiro: Imago.
- \_\_\_\_\_. (2003). “Projeto de uma psicologia”, tradução Osmyr Faria Gabbi Jr. In: GABBI JR., Osmyr Faria, *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago.
- \_\_\_\_\_. (2011) “O Eu e o Id”. In: FREUD, *Obras Completas*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, v. 16.
- \_\_\_\_\_. (2012). “Totem e tabu”. In: FREUD, *Obras Completas*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, v. II.
- \_\_\_\_\_. (2013) “Sobre a concepção das afasias. Um estudo crítico”, tradução Emiliano de Brito Rossi. In: FREUD, *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_. (2014). “Conferências Introdutórias à Psicanálise”. In: FREUD, *Obras Completas*, tradução S. Tellaroli, revisão Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2014, v. 13.
- \_\_\_\_\_. (2016). “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: FREUD, *Obras Completas*, tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, v. 6.
- HUOT, H. (1991). *Do sujeito à imagem: uma história do olho em Freud*, tradução Cláudia Berliner, São Paulo: Escuta.
- IBERTIS, C. (2008). *As tramas de Mnemosine: a memória nos primórdios da teoria freudiana*, Tese de doutorado, Campinas: Ed. UNICAMP.
- \_\_\_\_\_. (2015). “Tacto y reflexividad: una aproximación entre Condillac y Freud”. In: CAORSI, C. e NAVIA, R. (compiladores), *Actas del II Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay*, Montevideo, SFU, pp. 989-999.
- \_\_\_\_\_. (2017). “Figuração e figurabilidade: no início eram as sensações”. In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 19, n. 1, jan./jul., pp. 57-74.
- KASTRUP, V. (2013) “Será que cegos sonham? O caso das imagens táteis distais”. In: *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 18, n. 3, pp. 431-440, Jul./Set.

LECOURT, E. (1997). *Freud e o universo sonoro: o tique-taque do desejo*, tradução Estela dos Santos Abreu, revisão Vera Ribeiro, Goiânia: Editora da UFG.

WINOGRAD, M. e COSTA MENDES, L. (2009). “Qual o corpo para psicanálise? Breve ensaio sobre o problema do corpo na obra de Freud”. In: *Psicologia: Teoria e Prática*, v. II, n. 2, pp. 211-223.

# Dualidades freudianas nas origens da Psicanálise

Freudian Dualities  
in the Origins of Psychoanalysis

**Janaina Namba**

Universidade Federal de São Carlos [UFSCar]

## RESUMO

O texto propõe que as relações entre psicanálise e filosofia estão postas a partir do momento em que nova ciência concebida por Freud teve de tomar distância em relação aos saberes médicos nos quais, no entanto, ela se origina. Cabe dizer que, pela natureza mesma do objeto que ela delineia em seu horizonte de conhecimento, a psicanálise não apenas recorre, desde o seu ensejo, à filosofia, mas ganha necessariamente uma dimensão filosófica.

## PALAVRAS-CHAVE

Metapsicologia; Filosofia; Neurologia;  
Simbolismo.

## ABSTRACT

The paper proposes that the relations between Psychoanalysis and Philosophy are a given from the moment that the new Science conceived by Freud has to separate itself, in some degree, from the medical knowledge in which it had its origins. The very nature of the object tha Psychoanalysis sets for itself not only requires some kind of recourse to philosophy as such but also gives it a philosophical dimension.

## KEY WORDS

Metapsychology; Philosophy; Neurology;  
Symbolism.

**1.**

Desde o primeiro momento em que surge no horizonte das preocupações de Freud, a Metapsicologia tem, para ele, estreitas relações com a Filosofia. Assim, numa carta a Fliess datada de 2 de abril de 1896, lemos que

De modo geral, tenho feito bons progressos na psicologia das neuroses e tenho todos os motivos para estar satisfeito. Espero que você também queira ouvir sobre algumas questões metapsicológicas. [...] Quando jovem, eu não conhecia nenhum outro anseio, senão o de conhecimentos filosóficos, e agora estou prestes a realizá-los, à medida que vou passando da medicina para a psicologia (Freud, 1986, p. 180).

Ao pensar numa metapsicologia, Freud se afastava da medicina, ou ainda, dos “cânones de científicidade da ciência natural” (Birman, 1993, p. 16) e se aproximava, em seu entender, da filosofia. Esse fato, na visão de Joel Birman, permitiria afirmar uma afinidade entre a teorização psicanalítica e certa metafísica (diríamos nós: de extração pós-kantiana), por se contrapor, como esta, à ciência natural meramente experimental (*ibid.*).

Freud entende assim, desde o início, que utilizar “procedimentos de verificação experimental que não se coadunam com a metodologia psicanalítica não confere científicidade a esse tipo de investigação” (*ibid.*, p. 15). Isso porque entre a psicanálise e os procedimentos experimentais utilizados pelas ciências naturais, tais como dissecções anatômicas descritivas, ou mesmo experimentos quantitativamente verificáveis, haveria uma incompatibilidade metodológica que não permitiria fundar a Psicanálise como ciência. Pois, ainda que o saber inventado por Freud situe os processos psíquicos em processos nervosos, que são, efetivamente, pressupostos em suas análises, não haveria uma correspondência exata entre as estruturas anatômicas e as estruturas psíquicas, do que se segue que os experimentos com estas não poderiam, a rigor, se basear num modelo físico, que pudesse ser aplicado nas mesmas condições e oferecer uma verificação quantificável. O método psicanalítico baseia-se no tratamento analítico, e isso levaria a psicanálise a adotar outros padrões de científicidade, ou melhor, a formular um padrão próprio.

Para tanto, é preciso pensar conceitualmente o objeto que se dá na experiência, e é isso o que leva Freud a atribuir à sua investigação um viés filosófico, recorrendo à psicologia, ou, mais precisamente, ao que ele chama de metapsicologia, que é o conjunto das articulações teóricas mais rigorosas do saber psicanalítico. Ou seja, a metapsicologia permite regular e definir teoricamente as experiências psicanalíticas. Cabe afirmar, portanto, com Rancière, “que a psicanálise é inventada no ponto em que a filosofia e a medicina se põem em causa reciprocamente, e o pensamento se torna uma questão de doença, e a doença, uma questão do pensamento” (Rancière, 2001, p. 26). A originalidade da Psicanálise, ancorada em uma Metapsicologia, consiste não em tomar o neurológico como substrato causal da representação, mas em parear ambas as instâncias de tal modo que cada uma delas se ponha como condição de possibilidade da outra. Isso se dá, como sugere Rancière, por intermédio de uma patologia.

Em *Concepção das afasias* (1891), Freud se opõe às teorias neurológicas da época, que defendiam uma localização anatômica cerebral para as funções mentais. Ainda que esse texto não possa ser considerado psicanalítico, ele apresenta pela primeira vez os conceitos fundamentais de representação-coisa e representação-palavra, que posteriormente seriam incorporados à teoria psicanalítica. O conceito de *representação* se opõe, no domínio da anatomia, ao de *projeção*, pois esta última envolve uma distribuição das fibras nervosas que ascendem desde a periferia do corpo (a partir dos órgãos sensoriais) até o sistema nervoso central, em particular na região cortical. A cada estação nervosa, chamada de núcleo cinzento, as fibras são interrompidas, mas continuam ainda projetando a topografia periférica até seu destino final no córtex cerebral. Já pelo conceito de representação nervosa, as fibras também ascendem até as estações nervosas, ou núcleos cinzentos, mas lá passam por um rearranjo neural, isto é, estabelecem novas conexões com outras fibras nervosas que de lá ascendem, e, portanto, a cada estação nervosa, as informações conduzidas pelas fibras são ressignificadas até chegarem no córtex cerebral. Freud propõe assim que uma *representação* cortical dos estímulos externos atingiria os órgãos sensoriais, e não uma *projeção*.

Trata-se, portanto, de uma mudança de natureza funcional que altera a concepção mesma de sistema nervoso. Pois, se antes pensava-se que em cada estação nervosa poderia haver uma única interrupção da fibra e que essa fibra era a mesma ao longo de todo o trajeto, agora, com um rearranjo das fibras nervosas em cada estação, elas não são simplesmente interrompidas, mas outras fibras, que se conectam entre si, formam novos circuitos nervosos, alterando também a concepção da função própria do núcleo cinzento, na medida em que as fibras que aí chegam são interpretadas, e não mais apenas projetadas.

Detenhamo-nos por um instante nessa afirmação. De acordo com Freud, em cada um dos pontos de conexão haveria uma alteração na “significação [*Bedeutung*] funcional” da fibra. Os elementos tópicos, ao serem associados, ganham novo significado e forma, e são determinados por um princípio exclusivamente funcional, isto é, “os fatores tópicos são conservados apenas na medida em que concordam com as exigências da função” (Freud, 1983, p. 102). Segundo Freud, no cérebro,

Os processos fisiológicos partem de uma região particular do córtex e se estendem para todo o restante deste, ou mesmo ao longo de vias particulares. Assim que entram em curso, eles deixam atrás de si, na camada cortical percorrida, uma modificação — a possibilidade de lembrança (*ibid.*).

Vê-se assim que a anatomia cede lugar à fisiologia, o modelo puramente mecanicista é flexibilizado e adquire uma dinâmica mais complexa. O substrato nervoso vivo já é em si um processo fisiológico e não difere, portanto, das funções mentais. É o que se vê em particular, na linguagem, que, para Freud, está intrinsecamente ligada, por um lado, ao funcionamento psíquico, ao mesmo tempo em que, por outro, é uma função de estruturas anatômicas determinadas, governadas por processos fisiológicos específicos. Como afirma Freud, “os processos fisiológicos não são interrompidos onde começam

os processos psíquicos” (*ibid.*, p. 105), estes últimos não são localizáveis, como ditava neurologia da época, mas estão encadeados entre si e dependem de processos fisiológicos. Ou seja, a linguagem enquanto processo psíquico, se dá em função da conexão entre as representações, que não são outra coisa que um arranjo dos componentes visuais, táticos, auditivos, cinéticos ou cinestésicos, e não necessariamente têm uma correspondência exata com o substrato neural. O estudo da afasia, tomada como patologia, oferece uma oportunidade perfeita para que Freud comece a mostrar mais diretamente aquilo que a Metapsicologia irá explorar mais a fundo, a saber, a combinação entre os elementos teóricos e empíricos da Psicanálise como ciência.

Como vimos, a ativação do córtex cerebral, decorrente de uma excitação nervosa, seria ela própria responsável pela modificação do tecido cortical, funcionaria como uma impressão, uma marca no tecido que registraria uma possível memória. Memória essa que não se encontra, portanto, circunscrita em células nervosas. Esses estímulos nervosos provenientes tanto do interior quanto do exterior do corpo estariam inscritos como traço, como representação. Como explica Luiz Roberto Monzani, as representações são imagos, mas que “não possuem mais o valor representativo conferido pelo pensamento clássico, subsistem em função do que são e do lugar em que estão [...]”, elas não reenviam mais a nada a não ser a si mesmas e à cena de que fazem parte” (Monzani, 2005, p. 129). Ao que poderíamos acrescentar, com Birman, que é a partir da radicalização de algumas teorias fisiológicas do final do século XIX (notadamente as de Jackson e Wernicke) que o discurso freudiano se apropria de “fragmentos de outros saberes então emergentes — como a etnologia, arqueologia e a mitologia, [...] que colocavam Freud diante da demanda crucial de representar teoricamente essa nova forma de saber” (Birman, 1993, p. 15).

## 2.

No *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), obra inacabada e publicada apenas postumamente, Freud anuncia, logo na introdução, o propósito de alçar a psicologia à condição de ciência natural, apesar de certas dificuldades metodológicas. O objetivo é mostrar que os processos psíquicos podem ser tomados como “estados quantitativamente comandados por partes materiais comprováveis [...]” (Freud, 2004a, p. 339). Seria essa obra uma demonstração dessa própria radicalidade de Freud, ao querer comprovar os processos que anunciara na *Concepção das Afasias* nos mesmos termos que a neurologia de sua época? Ou seria mais uma hesitação, ao apresentar a psicanálise ainda incipiente como uma ciência de gênero distinto das ciências naturais?

Como vimos, foi a partir da neurologia que Freud propôs uma mudança quanto ao funcionamento de algumas estruturas nervosas (níveis cinzentos), e somente a partir dessa mudança conceitual foi possível formular a noção de representação, como preferível à de projeção. Ora, parece justificada certa hesitação quanto à formulação de uma obra que Freud não publicou, apesar de aparentemente terem sido as próprias incompatibi-

lidades teóricas que envolviam uma concepção quantitativa da vivência dolorosa que o tenham levado a uma reformulação do *Projeto* (Gabbi Jr., 1991, p. 170). No entanto, vemos, por um lado que juntamente com o conceito de representação, a utilização do sonho “como objeto de investigação” (*ibid.*) será decisiva para uma verdadeira ruptura do discurso freudiano com as neurociências do século XIX, e por outro, uma aproximação do saber filosófico, movimento no qual se constituirá, posteriormente, a psicanálise como saber de novo tipo. Vejamos então, como se desenvolve a teoria freudiana da representação para a interpretação, conceito e ferramenta fundamental da psicanálise.

Como afirma Valerie Greenberg, “ao negar a teoria da projeção nervosa, Freud oferece um termo próprio, representação. E são as próprias evidências anatômicas que mostram que a imagem da periferia deve ser reconstituída” (Greenberg, 1997, p. 119).

Pode-se dizer ainda que a representação é ela própria uma *interpretação*, pois reconstitui o caminho feito pela impressão sensorial desde a periferia até o córtex cerebral, como uma interpretação feita pelo sonhador ao ser impelido pelo desejo de dormir no momento em que sonha. Nas palavras de Freud,

O desejo de dormir explica de maneira retorcida e caprichosa como se interpreta o estímulo externo. A interpretação correta da qual a alma dormente é perfeitamente capaz, reclamaria um interesse ativo e exigiria o cancelamento do sono; por isso, de todas as interpretações possíveis, só são admitidas aquelas compatíveis com a censura que o desejo de dormir exerce de maneira absolutista (Freud, 2004b, p. 246).

Em outras palavras, o desejo de dormir mantém afastados, na medida do possível, os estímulos externos que possam despertar quem dorme. Mas esse afastamento não é possível, quando se trata de estímulos internos, que adentram o psiquismo. Para que o sono não seja perturbado e interrompido, o indivíduo sonha, e os estímulos movimentam as representações existentes no aparelho psíquico de tal modo que são interpretados em conformidade com o desejo de permanecer dormindo.

A *Interpretação dos Sonhos* (1900) é a obra que inaugura e define o campo psicanalítico de maneira mais sistemática, justamente por estabelecer o sonho como um fenômeno psíquico dotado de sentido. Para Freud,

Interpretar um sonho significa indicar um sentido, substituí-lo por algo que se insere na cadeia de nossos atos anímicos [...]. As teorias científicas sobre os sonhos, não deixam nenhum espaço para um eventual problema de interpretação, posto que para elas, o sonho não é absolutamente um ato anímico, mas um processo somático que se anuncia mediante certos signos no aparelho psíquico. Muito diferente foi a opinião do senso comum em todos os tempos. Essa opinião se serviu de seu direito para proceder de maneira inconsequente, e, ainda que admitisse que os sonhos fossem incompreensíveis e absurdos, não negavam-lhes completamente o significado. Guiada por um obscuro pressentimento, parece ela supor

que o sonho tem um sentido ainda que oculto; estaria destinado a ser o substituto de um outro processo de pensamento e não faria mais que desvelar de maneira certeira esse sentido para alcançar o significado oculto do sonho (*ibid.*, p. 118).

Ao romper com a neurociência vigente, Freud também rompe com muitas das teorias científicas sobre o sonho; e, além de se voltar para a filosofia, retoma tradições populares, que atribuíam ao sonho alguma espécie de significado. Da mesma maneira que a opinião comum, a psicanálise supõe nos sonhos um conteúdo que se encontra velado, *latente*, e outro, que se apresenta ao sonhador, e é dito *manifesto*. Se, para Freud, o sonho é passível de interpretação, é porque sua aparente ausência de significado indica que o psiquismo não se encontra restrito à consciência. Há uma produção inconsciente de pensamento que permanece latente e encontra-se encoberto por um material *manifesto* que pode surgir para a consciência. O trabalho de interpretação seria então desvelar o sentido encoberto pelas imagens que se apresentam no sonho. Desse modo, para a psicanálise, “a suposição da existência do psiquismo inconsciente permite circunscrever uma nova concepção do psíquico”, um psíquico dotado de sentido, cujo método de abordagem seria o da interpretação, na medida em que se também observava no sintoma que algo não era representado na consciência e deveria ser interpretado, isto é, ter um sentido resgatado.

Contudo, diferentemente da tradição popular, cujo método de interpretação dos sonhos é *simbólica* (no sentido mais lato da palavra), isto é, utiliza-se de uma chave fixa de interpretação e busca um sentido totalizante para o sonho, a psicanálise se aproxima de um método de *deciframento*, que se baseia num inventário preestabelecido para os signos, de modo a demarcar um universo fechado para as significações. Rigorosamente, portanto, trata-se de recuperar o sentido imanente do sonho a partir da cifra que ele mesmo oferece, e não, como se costumava fazer, impor ao sonho um código alheio a ele, como se o sonhar apontasse para alguma coisa fora do próprio aparelho psíquico. Pode-se dizer que, em certa medida, o sonho é para Freud a mitologia do inconsciente: o repertório variado e colorido da expressão reiterada de uma mesma estrutura.<sup>1</sup>

Segundo Freud, “o primeiro passo para a aplicação desse procedimento ensina que não se deve tomar como objeto todo o sonho, mas fragmentos singulares de seu conteúdo” (Freud, 2004b, p. 125). Isso se deve ao fato de que o sonho está relacionado à história singular de cada pessoa, não pode se referir a um catálogo preestabelecido de signos que se correspondem entre si independentemente daquele que sonha. Assim como na clínica, cada interpretação deve levar em conta “um extenso informe prévio e uma incursão na natureza e as condições etiológicas das psiconeuroses” (*ibid.*, p. 126). Ou seja, o método de interpretação freudiano dos sonhos se baseia numa metapsicologia, que “indica uma pretensão teórica de uma pesquisa que quer ir além de uma psicologia”, ou seja, “ir para além da consciência e da psicologia do comportamento, em direção à psicologia das profundidades, como Bleuler denominava a psicanálise” (Birman, 1993, p. 18). Nas próprias palavras de Freud, em nota preliminar à primeira edição da *Interpretação*,

---

<sup>1</sup> Caberia assim recuperar, a propósito da *Interpretação dos sonhos*, o sentido do simbólico tal como pensado por Schelling. Ver Rubens Rodrigues Torres Filho, “O simbólico em Schelling” (2006).

O sonho é o primeiro termo na série de produtos psíquicos anormais; outros de seus termos são as fobias histéricas, as representações obsessivas e as delirantes, das quais o médico deve se ocupar por razões práticas. Como veremos, o sonho não pode exigir essa mesma importância prática; todavia, tanto maior é seu valor teórico como paradigma (Freud, 2004b, p. 17).

Ou seja, o sonho, enquanto produto psíquico, não é diferente de outras formações psíquicas anormais, pois não há diferença qualitativa entre o que é normal e o que é patológico, mas apenas quantitativa. Isso permite tratar o sonho como um modelo para a explicação dos sintomas, uma vez que ele mesmo é um paradigma teórico do aparelho psíquico, como se vê no capítulo VII da *Interpretação*. Nesse capítulo, Freud mostra o funcionamento psíquico, a partir de um sonho paradigmático e (O menino em chamas) retoma, por esse exemplo, o que havia dito no início do capítulo III: “(O sonho) é um fenômeno psíquico de pleno direito, mais precisamente o cumprimento de um desejo, e, deve ser classificado dentro da concatenação das ações anímicas de vigília que nos são compreensíveis” (*ibid.*, p. 142).

Vimos, por um lado, que o sonho é um fenômeno psíquico que deve se encontrar concatenado com os outros fenômenos psíquicos, mas ele é também o cumprimento de um desejo (o desejo do pai, de que o menino estivesse vivo). Segundo Octave Mannoni, essa afirmação indica uma “intencionalidade inconsciente, decorrente do fato que o motor da máquina toda é o desejo” (Mannoni, 1994, p. 74). É o que Freud diz explicitamente, no mesmo capítulo VII: “somente um desejo, nenhuma outra coisa é capaz de colocar em movimento o aparelho psíquico” (Freud, 2004b, p. 588). Na teoria dos sonhos, existe mais de um sistema, Consciente/Pré-Consciente e Inconsciente, e há dois processos que se encontram no funcionamento desses sistemas, o secundário e o primário, sendo que “sobretudo o processo primário” encontra-se a serviço do desejo inconsciente (Mannoni, 1994, p. 86). Ou ainda, nos termos do capítulo VII:

A imagem mnêmica de uma certa percepção se conserva associada ao traço mnêmico da excitação resultante da necessidade. Logo que essa necessidade aparece novamente, produzir-se-á, graças à ligação que foi estabelecida, uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnêmica dessa percepção, isto é, restabelecer a situação primeira de satisfação: a essa moção chamaremos desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo (Freud apud Monzani, 2005, p. 128).

Em outras palavras, o suprimento de uma necessidade (vivência de satisfação), como, por exemplo, da fome, estabelece um circuito de memória que passa a ser investido psiquicamente, isto é, paralelamente ao circuito da necessidade se desenvolve um circuito pulsional. Nas palavras de Monzani, “é a partir do campo pulsional que se monta o circuito do desejo” (Monzani, 2005, p. 125). Esse circuito se estabelece desde o campo biológico, mas dele se desprende pelo prazer obtido dessa vivência de satisfação. O ato de sugar o dedo não tem nenhuma finalidade biológica, e, o prazer dele obtido se desenvolve a partir de outra que a sensação momentânea de aplacar a fome decorrente do próprio

ato de sugar. Como se vê nesse exemplo, o prazer não se põe no domínio da estrita funcionalidade biológica, proveniente de sensações que emanam tanto da musculatura quanto da mucosa oral. Há um prazer que se destaca e se impõe, tendo ele próprio uma “função autônoma, como uma série paralela à série biológica” (*ibid.*).

A partir de pulsões apoiadas sobre necessidades orgânicas, o prazer se desenvolve como sexualidade em condição suplementar, que acaba por se impor e modificar a própria condição das necessidades orgânicas sobre as quais as pulsões estavam apoiadas. Esse desvio, pode, por sua vez ser visto como uma ruptura, e “se, por um lado, torna possível que se escape das leis biológicas, por outro faz necessária a busca de um apoio de todas as funções psíquicas sobre as funções corporais” (Anzieu, 1995, p. 119). Essa série paralela vem justamente caracterizar, do ponto de vista da psicanálise, “o que é essencial para a constituição do ser humano enquanto tal” (Monzani, 2005, p. 126). Dessa maneira, o prazer que desencadeia posteriormente o desejo que emerge do campo pulsional, diferentemente das necessidades só pode ser representado psiquicamente.

### 3.

Nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), Freud se refere à pulsão como uma “agência representante [Repräsentanz] psíquica de uma fonte de estímulos intrassomática em contínuo fluir”. Isso quer dizer que o próprio corpo é uma fonte de estímulos internos que, diferentemente dos estímulos externos pontuais, agem continuamente sobre o psiquismo, onde serão representados por um agente representante. Os estímulos somáticos são interpretados pelo aparelho psíquico por meio das pulsões, o que a torna “um conceito limite entre o anímico e o corporal” (Freud, 2004c, p. 153) e situa a Psicanálise, que as toma por objeto, em uma esfera própria, que não se confunde com a da Fisiologia nem tampouco com a da Psicologia, a meio caminho entre a mera experimentação e a especulação teórica que se opõe a ela.

Freud supõe que as pulsões são desprovidas de qualidade e o que as distinguiria seriam suas metas e fontes, às quais estão associadas. A fonte da pulsão é um órgão ou determinada região do corpo, que a pulsão representará no aparelho psíquico e da qual podemos inferir um esforço constante, uma vez que a matéria viva encontra-se em constante atividade e assim é representada. Desta maneira, se a pulsão é representante do corpo, ela é também “uma medida da exigência de trabalho que representa” (Freud, 2004d, p. 117) ou seja, apresenta-se ao psíquico como um fator quantitativo da atividade de um órgão ou de uma região. A meta da pulsão é justamente sua própria satisfação, ela se resolve em si mesma.

Mas é importante lembrar que, além da meta e da fonte, dois outros termos estão ligados ao conceito de pulsão, a saber o objeto e o esforço. Objeto é o veículo pelo qual a pulsão alcança a satisfação. O objeto “não se encontra originariamente enlaçado à pulsão” e tampouco precisa ser algo diferente do próprio corpo (*ibid.*, p. 118). Por esforço entende-se que os estímulos são constantes, assim como os estímulos fisiológicos provenientes do interior do corpo que não podem ser cancelados por meio de uma descarga

motora. Nas palavras de Freud, a força, ou esforço “é a essência da pulsão, pois toda pulsão é um fragmento de atividade” (*ibid.*, p. 117).

Se, no *Três Ensaios*, Freud apresentava a pulsão como um representante psíquico, dez anos mais tarde, em *Pulsões e seus destinos*, ele diz que a pulsão não é ela a própria representação, e, no entanto, é preciso haver representação, pois a pulsão, por ter uma fonte corpórea, não pode se apresentar por si mesma no aparelho psíquico. Em seus textos metapsicológicos (*O Inconsciente* e *Pulsões e seus Destinos*) ele passa a se referir a uma agência representante de representação da pulsão, e não mais a um representante do corpóreo no psíquico que dá conta da representação de uma determinada região corporal. A agência representante de representação da pulsão seria então “uma representação ou um grupo de representações investidas por um montante de energia psíquica desde a pulsão” (*id.*, 2004e, p. 147).

Isso explica porque autores como Green são levados a afirmar que o “ponto mais obscuro [da teoria pulsional] é a natureza do vínculo do psiquismo com o corporal” (Green, 1982, p. 201). Ora, mas isso nos remete novamente à afirmação de Freud em a *Concepção das Afasias*: “O encadeamento de processos fisiológicos no sistema nervoso provavelmente não se encontra numa relação de causalidade com os processos psíquicos. Os processos fisiológicos não são interrompidos onde começam os processos psíquicos” (Freud, 1983, p. 105).

Ao afirmar que não existe ruptura entre o fisiológico e o psicológico, Freud propõe que essas instâncias tenham uma relação de interdependência, ou seja, que as alterações fisiológicas do sistema nervoso são representadas no aparelho psíquico concomitantemente à sua ocorrência. Supomos o mesmo para as pulsões, que ora são elas mesmas conceitos limites e representações dentro do psiquismo, ora necessitam de agentes representantes de pulsões ou de um conjunto delas. Não há uma descontinuidade entre os processos, uma vez que em última instância, o substrato psíquico é o corpo, ou o próprio sistema nervoso. Já Strachey observara que “pode ser que a contradição seja mais aparente do que real, e que sua solução resida precisamente na ambiguidade do conceito mesmo — em seu caráter de conceito fronteiriço entre o físico e o anímico” (Freud, 2004d, p. 109).

O conceito de pulsão ocupa assim um lugar central na Metapsicologia freudiana. Mas pode-se dizer que ele se encontra no fulcro da própria Psicanálise como saber dotado de estatuto próprio. É um conceito que se põe sempre com uma dupla referência ao físico e ao anímico: primeiro nas pulsões sexual e de auto-conservação, depois nas pulsões sexual e egóica, e, por fim, nas pulsões de vida e de morte. Com isso, não é que a pulsão transite entre dois polos, do corpo e da alma, o vital e o simbólico — ela os institui enquanto tais, na medida em que permite tomar essas palavras como se referindo a objetos que não são mais os da medicina ou da fisiologia tradicionais, nem tampouco da metafísica ligada a elas. O corpo e a alma da Psicanálise, a vida e o simbolismo que ela tematiza são domínios novos, como que estruturados e problematizados através da posição do conceito de pulsão. A representação é, em alguma medida, um arranjo de fibras nervosas.

Mas, quando se diz que ela é também, ao mesmo tempo, imagem abstrata de coisas e de palavras, o sentido da primeira afirmação se altera por completo.

## Referências bibliográficas

- ANZIEU, D. (1995). *Le moi-peau*. Paris: Dunod.
- BIRMAN, J. (1993). *Ensaios de Teoria Psicanalítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FREUD, S. (1983) *Contribution à la conception des aphasiés* (1891). Trad. Claude van Reeth. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1986). “Correspondência de 02.04.1896.” In: *A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhem Fliess – 1887-1904*. Ed. Jeffrey Moussaieff Masson. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago.
- \_\_\_\_\_. (2004a). “Proyecto de psicología”. In: *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, v. I, Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (2004b). *La interpretación de los sueños (primera parte)* (1900), v. IV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (2004c). “Tres ensayos de teoría sexual”. In: *Fragmento de análisis de un caso de histeria, Tres ensayos de teoría sexual y otras obras* (1901-1905), v. VII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (2004d). “Pulsiones y destinos de pulsión”. In: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras* (1914-1916), v. XIV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (2004e). “Lo Inconsciente”: In: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras* (1914-1916), v. XIV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GABBI JR, O. F. (1991). “Memória e desejo”. In: *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- GREEN, A. (1982). *O discurso vivo, uma teoria psicanalítica do afeto*. Trad. Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- GREENBERG, V. D. (1997). *Freud and his aphasia book*. New York: Cornell University Press.
- MANNONI, O. (1994). *Freud, uma biografia ilustrada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- MONZANI, L. R. (2005). “O suplemento e o excesso”. In: FULGENCIO, L. e SIMANKE, R. T. (Orgs.), *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta.
- RANCIÈRE, J. (2001). *L'inconscient esthétique*. Paris: Galilée.
- TORRES FILHO, R. R. (2006). “O simbólico em Schelling”. In: *Ensaios de filosofia ilustrada*. 2ª edição. São Paulo: Iluminuras.

# **Uma cena para a perda: vergonha e melancolia**

A Scene to the Loss:  
Shame and Melancholy

**Suely Aires**  
Universidade Federal da Bahia [UFBA]

## **RESUMO**

O presente artigo visa discutir a ausência de vergonha na melancolia e a satisfação dos pacientes em comunicar o desprezo por si mesmo, tal como descritos por Freud em 1917. Para tanto, segue a argumentação do ensaio *Luto e Melancolia* e indica os aportes conceituais necessários para a apresentação da melancolia como uma neurose narcísica, distinta da vivência de luto. Considerando que a vergonha é um afeto que se coloca na fronteira entre psíquico e social, busca refletir sobre as implicações clínicas de sua ausência na melancolia.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Vergonha; Perda; Luto; Melancolia.

## **ABSTRACT**

The present article aims to discuss the absence of shame in melancholy and the satisfaction of patients in communicating self-contempt, as described by Freud in 1917. To this purpose, it follows the arguments of the essay *Mourning and Melancholy* and indicates the necessary conceptual contributions for the presentation of melancholy as a narcissistic neurosis, distinct from the experience of mourning. Considering that shame is an affect that stands on the border between psychic and social, we seek to reflect on the clinical implications of its absence in melancholy.

## **KEY WORDS**

Shame; Loss; Mourning; Melancholy.

*Dai palavras à dor: a tristeza quando não fala,  
murmura no coração que não suporta mais  
até que o quebra.*

Shakespeare, *Macbeth* (1611)

Em *Luto e Melancolia* (1917 [2011]) Freud aborda a melancolia a partir da vivência do luto, estabelecendo uma analogia entre a afecção psíquica e o afeto normal de tristeza. Embora considere que a melancolia tem uma definição conceitual oscilante no campo da psiquiatria<sup>1</sup>, Freud se esforça por precisar seus mecanismos psíquicos e destaca os casos que não têm proximidade com afecções somáticas. Parece-nos relevante destacar esse aspecto a fim de indicar que o recurso freudiano ao luto, como modelo normal de uma afecção patológica, busca oferecer certa racionalidade a alguns quadros de melancolia — e Freud é cauteloso ao indicar que há a possibilidade de haver elementos orgânicos em determinados casos, em especial quando se encontra alternância entre mania e melancolia — e possibilita articular a melancolia não apenas com o afeto do luto, mas também com a manifestação social relacionada à vivência de perda.<sup>2</sup> É nesse contexto que buscaremos discutir a expressão da vergonha em sua relação com a melancolia.

### **Luto e melancolia: limites de uma analogia**

Inicialmente, em seu ensaio, Freud apresenta ao leitor uma definição de luto<sup>3</sup> e considera seu caráter temporário e não patológico, construindo uma base comum para oferecer uma descrição da melancolia.

A melancolia se caracteriza por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão de interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de autoestima, que se expressa em autorrecriminações e autoinsultos, chegando até a expectativa delirante de punição (Freud, 1917 [2011, p. 47]).

É interessante destacar que o autor busca situar a melancolia, a despeito da oscilação conceitual no campo da psiquiatria, por meio de referências ao luto. A recorrência do prefixo *Selbst* (referente a *si mesmo*, geralmente traduzido nas expressões freudianas por *auto*) dá o tom do que virá a ser apresentado posteriormente: um movimento de retorno à própria pessoa — fundamental para pensar os mecanismos psíquicos em jogo na melancolia — e a colocação em um tempo verbal apassivador, constituindo uma voz

<sup>1</sup> Para uma discussão sobre o tema, cf. Peres, U. T. *Dúvida melancólica, dúvida melancólica, vida melancólica* (1996).

<sup>2</sup> “O termo alemão *Trauer* [...] pode significar tanto o afeto da dor como sua manifestação externa” (Carone, 2011, p. 44).

<sup>3</sup> “[...] via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela” (Freud, 1917 [2011, p. 47]).

que não pode se afirmar como ativa e que mantém certa reflexividade. Ou seja, não se trata de uma transformação radical da voz ativa na voz passiva, mas passagem para a voz reflexiva média, construída em uma relação temporal. É justamente a perturbação do sentimento de autoestima que servirá de diferencial entre a melancolia e o luto, no primeiro dos usos do prefixo *Selbst*.

O trabalho de luto [*Trauerarbeit*], segundo Freud, caracteriza-se pela retirada da libido do objeto não mais existente e seu posterior investimento em um objeto substitutivo, em um processo longo e doloroso que, ao chegar a seu fim, permitirá a liberação de um *quantum* de energia psíquica. Durante o processo de luto, o objeto ausente permanece investido, o que lhe garante presença no mundo psíquico — sonhos, memórias e fantasias — e a realidade sofre desinvestimento libidinal. A melancolia, por sua vez, mantém-se fora do tempo, não se constitui propriamente como um processo e guarda semelhança relativa com o luto. Os pontos de semelhança dizem respeito ao desânimo, à perda de interesse pelo mundo externo e à inibição de atividade, o que inclui a impossibilidade de amar. A diferença coloca-se em relação ao objeto: conhecido no luto e desconhecido, a nível consciente, na melancolia, o que o leva a questionar a relação estabelecida entre sujeito, mundo externo e objeto perdido.

Ao supor que a perda do objeto no luto se dá por subtração de algo ou alguém especial, cuja natureza é conhecida, o sujeito enlutado desinveste do mundo porque este não inclui o objeto de seu interesse. Desse modo, prefere a vida psíquica em que o objeto permanece ao alcance do pensamento — sonho, fantasia ou memória —, ao menos durante o período de elaboração do luto. Mas, como nos lembra o próprio Freud, “o homem não abandona de bom grado uma posição da libido, nem mesmo quando um substituto já se lhe acena” (Freud, 1917 [2011, p. 49]). É necessário um longo processo que demanda tempo e energia e, ao longo desse decurso, o *eu* mantém em seu horizonte a existência do objeto, que não se apresenta propriamente como perdido. A prova de realidade será o procedimento que permitirá ao *eu* escolher a vida e deixar para trás o objeto, reconhecido como morto.

O melancólico desconsidera a prova de realidade e mantém seu investimento no objeto. Suas críticas não se dirigem ao mundo, mas revelam um empobrecimento do *eu* por meio das autocensuras e autorrecriminações. “Não julga que lhe aconteceu uma mudança, mas estende sua autocrítica ao passado: afirma que ele nunca foi melhor” (*ibid.*, p. 53). Embora Freud não se detenha nesse aspecto clínico, a dimensão temporal da melancolia é um ponto interessante a ser pensado: essa extensão temporal — *sempre fui assim e, de certo modo, sempre serei* — pressupõe certa estabilidade desse *eu*, independente das condições do mundo externo. Não se trata, portanto, de supor que parte de seu comportamento é justificado ou que existe alguma correspondência entre sua autoavaliação, sempre negativa, e os olhos do mundo. Trata-se de uma certeza referente a si mesmo, sendo “infrutífero contradizer o doente” (*ibid.*).

Esse dado clínico leva Freud a considerar que a comparação entre melancolia e luto tem um limite claro, pois deveríamos supor — ao manter a analogia — que a perda se

dá na relação do sujeito com o objeto, como uma perda do objeto no mundo, mas a fala dos pacientes melancólicos leva a supor que houve uma perda no *eu*. Há, portanto, uma diferença entre o sujeito em luto e o sujeito melancólico no que diz respeito à relação entre *eu*, mundo externo e objeto perdido.

### **Eu e objeto: implicações do conceito de narcisismo**

Na melancolia, ao considerar-se as falas dos pacientes, mostra-se de forma clara a existência de uma instância crítica autônoma que compõe o *eu* e, ao mesmo tempo, dele se diferencia. De modo resumido, Freud dirá que o quadro clínico da melancolia põe em destaque o desagrado moral com o próprio *eu*, revelando a face dessa instância crítica. Não se trata de um incômodo com a aparência ou uma crítica sobre determinadas características pessoais, mas concerne a um julgamento moral do melancólico sobre si mesmo, sobre seus pensamentos e desejos. Em 1917, Freud nomeia a instância crítica distinta do *eu* de *consciência moral*, mas sabemos dos desenvolvimentos posteriores referentes à noção de *supereu*, *ideal do eu* e *eu ideal* (Freud, 1923 [2011]) que permitirão discutir os diferentes investimentos da libido e sua relação com as identificações (Freud, 1921 [2011]).

No contexto da discussão do ensaio de 1917, a noção de narcisismo torna-se fundamental, pois colocará em questão o primeiro dualismo pulsional — pulsões do *eu*, de autoconservação, *versus* pulsões sexuais — e abrirá novas perspectivas clínicas e teóricas ao considerar a possibilidade de investimento sexual no próprio *eu* (cf. Freud, 1914 [2010]). Uma das consequências da introdução do conceito de narcisismo é justamente a diferenciação entre os modos de relação da libido com o *eu* e com o mundo: de um lado, Freud apresenta o deslocamento da libido, a substituição dos objetos reais por objetos fantasiados, como traço da neurose — e aqui o luto encontra-se mais uma vez como afeto normal e protótipo para pensar a melancolia; de outro lado, Freud indica a recusa da realidade, do mundo externo, e o desligamento ou represamento da libido como específicos dos casos de psicose — e a melancolia, ainda que lembremos de sua oscilação conceitual, aproxima-se fortemente do campo das psicoses, inicialmente nomeadas por Freud como *neuroses narcísicas*.

A distinção entre os modos de investimento libidinal, no entanto, não é levada ao extremo de se supor uma diferença radical na experiência de luto e na vivência da melancolia. O modelo comparativo utilizado até então para a construção do argumento se sustenta na condição de ressaltar o que insiste como diferença. Freud, mantendo a elegância textual que caracteriza sua escrita, equilibra seu projeto heurístico: o luto ilumina aquilo que podemos compreender sobre a melancolia; e a melancolia, por sua vez, permite reconhecer os traços exagerados e destoantes em relação à vivência psíquica do luto, possibilitando investigar o funcionamento psíquico. Mais do que uma oposição, trata-se de um modo de pensar o psiquismo que permite considerar luto e melancolia — bem como neurose e psicose — por meio de um funcionamento humano comum.

A noção de investimento libidinal permitirá articular *eu* e objeto em um processo cujos resultados são variáveis e que deve necessariamente considerar o conceito de narcisismo. O resultado *normal* de um processo de desinvestimento libidinal do *eu* sobre o objeto implica o trabalho de elaboração do luto; ou seja, a substituição de um objeto por um novo objeto de amor, após um período de recolhimento. A melancolia segue outro trajeto: revela-se como resultado de um processo em que houve investimento no objeto, mas a retirada de libido, após a morte ou decepção com o objeto de amor, não possibilitou o deslocamento do investimento. A libido não se dirigiu para um outro objeto, tendo se retirado para o *eu*, produzindo uma identificação do *eu* com o objeto abandonado: a perda do objeto se transformou em perda do *eu* (Freud, 1917 [2011, p. 61]).

Ao referir-se ao *eu*, Freud afirma que essa instância é construída a partir de experiências externas, enfatizando o papel da identificação. No contexto da melancolia, a perda do objeto se transformou em perda do *eu* e o conflito entre o *eu* e objeto de amor tomou a forma de um conflito entre a instância crítica do *eu* e o *eu* modificado pela identificação com o objeto. Ou seja, a identificação entre *eu* e objeto traz como consequência que a crítica do *eu*, que poderia estar voltada para o objeto real no mundo ou para o objeto da fantasia, tal como acontece no luto<sup>4</sup>, volta-se para o próprio *eu* — movimento reflexivo que se dá a ver no uso recorrente do prefixo *Selbst* na argumentação freudiana.

A melancolia é efeito de um processo singular que aproxima diferentes operações, mas que necessariamente deve sustentar-se sobre uma base narcísica para a escolha do objeto, respondendo à ambivalência que se institui nessa relação. Nesse processo, o investimento libidinal em direção ao objeto sofre uma inflexão e regride para o *eu* em função de sua identificação narcísica com o objeto, substituindo o *investimento no objeto* pela *identificação ao objeto*. “A identificação narcísica com o objeto se torna então um substituto do investimento amoroso e disso resulta que, apesar do conflito, a relação amorosa com a pessoa amada não precisa ser abandonada” (*ibid.*, p. 63). Nesse argumento, Freud aproxima escolha narcísica de objeto e regressão por meio do conceito de identificação, de modo a caracterizar a melancolia como um processo regressivo que parte da escolha narcísica de objeto para o narcisismo.

Ainda mantendo a aproximação entre luto e melancolia, Freud destaca o papel da ambivalência das relações amorosas na constituição do quadro melancólico, mas busca incluir nesse processo a retração regressiva da libido. Dito de modo claro: para que uma melancolia se constitua é necessário um somatório de elementos para além do que se dá a ver no luto, quais sejam: escolha narcísica (do objeto), ambivalência (frente ao objeto),

---

4 Embora Freud discorra sobre a ambivalência como característica da melancolia, não indicando tão claramente sua presença nas vivências de luto, ele coloca em discussão, ao fim de seu ensaio, a presença da ambivalência nas recriminações obsessivas depois de casos de morte. Desse modo, pode-se considerar — em consonância com a construção da teoria psicanalítica desde 1895 (Freud, 1893-1895 [2016]) — que a ambivalência é constitutiva da vida psíquica, estando na base dos conflitos neuróticos.

identificação narcísica (ao objeto) e, ponto fundamental, regressão ao período do narcisismo. A melancolia implica, portanto, uma retração libidinal que provoca o abandono do objeto e que mantém o amor. No entanto, em função da ambivalência, esse amor é também ódio ao objeto que, ao ser substituído por meio do processo de identificação, conduz às recriminações do melancólico contra si mesmo: esse objeto substitutivo é humilhado e insultado, produzindo satisfação parcial — sádica, dirá Freud<sup>5</sup> (1917 [2011, p. 67]) — por infligir sofrimento ao objeto e ao *eu*.

De forma categórica, Freud afirmará que as recriminações apresentadas contra o próprio *eu* podem ser traduzidas em reclamações contra o objeto. Ou seja, um obscurecimento das fronteiras entre externo e interno pode ser suposto e se dá a ver por meio da inadequação entre as acusações feitas pelo sujeito contra si mesmo e a proximidade entre estas mesmas acusações e um objeto de amor. Freud teoriza, a partir da escuta desses pacientes, que as recriminações contra o objeto de amor se voltaram contra o *eu*. Ao autorrecriminar-se, ao queixar-se, o sujeito acusa e denuncia o objeto de amor. *Ihre Klage sind Anklagen*. Queixar-se é dar queixa, acusar, prestar queixa contra o outro, no sentido de acusação pública, dirá Carone (2011, p. 58). A publicidade dessa queixa chama a atenção pela ausência do sentimento de vergonha. “Eles não se envergonham, nem se escondem” (Freud, 1917 [2011, p. 59]).

Freud justifica a ausência de vergonha na melancolia pelo fato de as acusações estarem voltadas contra o outro, não atingindo propriamente o sujeito, que sequer tem consciência de que se queixa de um outro: todo esse conflito só pode ser pensado como sendo de ordem inconsciente, já que a consciência não apreende senão parte do processo, seu resultado. O recurso freudiano à identificação, como processo constitutivo do *eu*, permite destacar a base inconsciente que preside a escolha de objeto e sua perda nos casos de melancolia:

Houve uma escolha de objeto, uma ligação da libido a uma pessoa determinada; graças à influência de uma ofensa real ou decepção por parte da pessoa amada, essa relação de objeto ficou abalada. O resultado não foi o normal, uma retirada da libido desse objeto e o seu deslocamento para um novo, mas foi outro [...]. O investimento de objeto provou ser pouco resistente, foi suspenso, mas a libido livre não se deslocou para um outro objeto, e sim se retirou para o ego (Freud, 1917 [2011, p. 61]).

O conceito de identificação permitirá a Freud enunciar sua bela fórmula — *a sombra do objeto caiu sobre o eu* (*ibid.*) — e indicar que a cisão do *eu* é condição necessária para que o *eu* seja julgado por sua identificação ao objeto abandonado no processo de adoecimento melancólico. Caberia perguntar: *De que abandono se trata? Quem abandona quem?*

---

<sup>5</sup> Nesse ensaio, Freud dedica-se a pensar o sadismo em sua relação com a tendência ao suicídio presente em casos de melancolia. Cabe destacar que a ausência do conceito de pulsão de morte (Freud, 1920 [2010]), desenvolvido apenas em 1920, limita essa discussão. Seria interessante fazer uma confrontação entre os modos de apresentação do suicídio na obra freudiana antes e depois de 1920, o que não é objeto do presente artigo.

O caráter reflexivo dessa operação faz com que a perda seja vivenciada de forma passiva pelo *eu*, que, no entanto, ativamente a reproduz, maltratando o objeto, recriminando-o, mostrando sua face negativa. É, pois, um *eu* modificado pela identificação que sofrerá as agruras da agressividade do *eu* contra o objeto, reflexividade que só se torna possível em função da identificação. A identificação se coloca como prévia à escolha de objeto e se constitui como a primeira modalidade pela qual o *eu* distingue um objeto, ainda que a expressão da agressividade se mostre ambivalente.

Cabe considerar que Freud parece produzir certa indeterminação na relação entre escolha de objeto e identificação, visto que, de um lado, apresenta a melancolia como um adoecimento psíquico no qual a libido não se dirigiu para um outro objeto, tendo se retirado para o *eu*, o que *produziu* uma identificação do *eu* com o objeto (Freud, 1917 [2011, p. 61]) e, de outro, argumenta que a identificação se constitui como a primeira modalidade pela qual o *eu* destaca um objeto (*ibid.*, p. 63). Essa aparente contradição se esclarece quando Freud mantém, lado a lado, a noção de ambivalência e a base narcísica de escolha do objeto. Ou seja, a conclusão freudiana dirige-se para o reconhecimento do predomínio do tipo narcísico de escolha de objeto na disposição para a melancolia, o que produziria essa indeterminação na relação entre escolha de objeto e identificação.

A teorização sobre a identificação só será desenvolvida de forma mais detalhada posteriormente, em 1921, no texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921 [2011]). No entanto, em 1917, Freud lança as bases para se pensar a melancolia como um adoecimento do *eu*, em seu processo constitutivo, de relação com o objeto. A melancolia, como uma *ferida aberta* (cf. Peres, 2010), atrai para si as energias de investimento e esvazia o *eu*, produzindo um empobrecimento radical. Seu processo de elaboração se trama em torno de “inúmeras batalhas isoladas, nas quais ódio e amor combatem entre si: um para desligar a libido do objeto, outro para defender contra o ataque essa posição da libido” (Freud, 1917 [2011, p. 81]).

### **Vergonha e melancolia: uma batalha a céu aberto**

Por que razão a ausência de vergonha chama a atenção de Freud? No argumento freudiano, a distinção entre luto e melancolia é melhor apresentada quando é referida às autorrecriminações, autoacusações e autodepreciação que se destacam nas falas de pacientes melancólicos e que se encontram ausentes na vivência de luto. O voltar-se contra si mesmo, o uso recorrente do *Selbst* no texto freudiano, aponta para o movimento reflexivo característico da melancolia e indica a presença da instância crítica como parte do funcionamento do *eu*, que aparece cindido. É como parte desse argumento que Freud chama a atenção para a ausência de vergonha, não sem antes afirmar que esse sujeito parece captar com mais agudeza do que os demais a verdade sobre o homem: mesquinhez, egoísmo, dependência constituem a natureza humana e cada um de nós busca ocultar as fraquezas de seu ser. De certo modo, podemos considerar que aqui se

antecipa a visão de homem presente em *O Mal-estar na civilização* (1930 [2010])<sup>6</sup>, ainda que não haja uma teorização sobre a pulsão de morte.

“Sem dúvida, quem pode chegar a uma tal autoapreciação e expressá-la diante dos outros [...] está doente, quer diga a verdade, quer seja mais ou menos injusto consigo próprio” (Freud, 1917 [2011, p. 55]). O que chama a atenção de Freud não é propriamente a avaliação feita quanto ao próprio caráter, mas a exposição pública desta apreciação. Parece haver certa permeabilidade entre interno e externo, entre o que se pensa e o que se diz, entre o que se constitui como próprio e como alheio. A vergonha, como afeto, mantém-se nas fronteiras, entre psíquico e social; ou, dito de outro modo, a vergonha como traço de subjetividade, depende da constituição de um espaço de interioridade, velado ao olhar do outro e, ao mesmo tempo, revelado no momento de embaraço.

Para que se produza um efeito de vergonha se faz necessário supor, primeiramente, que o eu tem como referência uma imagem de si e que, em tempo posterior, ele reconheça no olhar do outro sua própria condição de objeto distante dessa representação e, comparativamente com a imagem inicialmente constituída, confirme ou conclua sua perda em relação ao referencial humano, mas que, ainda assim, faça o gesto de se afirmar como homem (cf. Aires, 2012). Como ameaça de desnudamento, a vergonha indica a condição subjetiva daquele que vivencia a situação de objeto, pois coloca-se como efeito de um reconhecimento entre homens, como marca de humanidade e reduto último do humano: eu e outro, interiorizado, se encontram no sentimento de vergonha.

Nesse sentido, a vergonha permite ao *eu* experimentar-se como objeto e responder como *eu*; ou seja, permite ao sujeito experimentar-se como sujeito, ainda que em extrema objetificação, diante do olhar e da avaliação do outro. “A vergonha é desde o início e sempre um sentimento social” (Tisseron, 2014, p. 3), pois coloca-se na relação com o outro, presença real ou imaginária que condiciona esse afeto (cf. Soler, 2011). Há, no momento do embaraço, subjetivação e dessubjetivação em um tempo preciso, em que *eu* e imagem se diferenciam e se sobrepõem.

A temporalidade da vergonha, o breve instante de confrontação com o olhar do outro e a conclusão que daí advém (cf. Lacan, 1945 [1998]), se perde na temporalidade monótona da melancolia, um tempo que parece não sofrer variações e que implica certa suspensão da perda. A relação do sujeito com o tempo afigura-se na mesma base das relações com o objeto: o melancólico não sabe o que perdeu, nem quando perdeu — eternidade de uma perda que parece nunca se efetivar por completo. Como nos lembra Freud (1917 [2011, p. 63]), o objeto se perde e o amor se mantém; mas também podemos considerar

6 “[...] o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes intuituais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo” (Freud, 1930 [2010, pp. 76-77]).

que a própria perda se perde, visto que, nesse tempo suspenso da vivência melancólica, o objeto, parte do *eu* e a perda são mantidos fora da consciência. O caráter indizível e irrepresentável dessa perda impede que o *eu* reconheça a morte do objeto, tal como ocorre no luto (Freud, 1917 [2011, p. 83]), bem como impede que o melancólico possa dizer algo sobre isso de forma direta. As acusações mostram esse desvio, são indiretas ao enganar-se em relação ao alvo: não se trata do *eu* — humilhado, rebaixado e de pouco valor — mas de uma acusação voltada para o objeto.

No contexto clínico da melancolia, a fala do outro parece não importar. Não se trata, portanto, de uma discordância de pontos de vista na avaliação feita pelo interlocutor e pelo melancólico em relação ao seu valor. Nada do que o interlocutor disser que se mostre contrário ao juízo do melancólico sobre si mesmo será considerado — como tão bem indica Freud (1917 [2011, p. 53]) —, mas sua observação precisa revela que:

O melancólico não se comporta inteiramente como alguém que faz contrição de remorso e autorrecriminação em condições normais. Falta a ele, ou pelo menos não aparece nele de modo notável, a vergonha perante os outros [...]. No melancólico, quase se poderia destacar o traço oposto, o de uma premente tendência a se comunicar, que encontra satisfação no autodesnudamento (Freud, 1917 [2011, p. 55]).

Não se trata apenas da ausência de vergonha, mas destaca-se a satisfação do auto-desnudamento, da exposição de si que, segundo o argumento freudiano, dirige-se ao objeto. Esse movimento parece ir de encontro à apreensão narcísica de si, à preservação da própria imagem, como se a melancolia operasse na direção oposta ao narcisismo (Butler, 1997 [2007]). Contudo, a exposição de si alinha-se ao narcisismo em função da relação identificatória constituída entre *eu* e objeto nos casos de melancolia, em que a escolha de objeto já operou sobre uma base narcísica e em que o *eu* se constitui como objeto tendo o outro como modelo: o melancólico está no centro da cena, ainda que se veja de fora. De forma especial na melancolia, o *eu* toma a si mesmo como objeto, para maltratá-lo, humilhá-lo e daí extrair satisfação.

Poderíamos, então, considerar que na melancolia produz-se uma ruptura do laço social? A ausência de vergonha implicaria exclusão radical do outro, da alteridade? Como já destacamos, o espanto de Freud refere-se não apenas à ausência de vergonha, mas à *premente tendência a se comunicar*. Estranhamente, na melancolia, a exposição de si em sua versão rebaixada pode ser compreendida como modo de relação com o outro, pela insistência em denunciar sua própria inferioridade e, ao mesmo tempo, pode ser vista como ruptura do laço social. A ligação com o mundo parece, de um lado, ser substituída pela relação entre instâncias psíquicas — instância crítica e *eu* — e, de outro, parece ser mantida por meio das declarações que consideram a possibilidade de que o outro escute seus impropérios.

Retomemos: a ausência de vergonha implica exclusão radical do outro? Há ruptura do laço social? Essas perguntas exigem uma resposta mais delicada, visto que, como linha argumentativa central, Freud detém-se especificamente nos laços libidinais que

unem *eu* e objeto, destacando a dimensão de vivência psíquica tanto do luto quanto da melancolia e, nesse contexto, aponta para uma retração da libido e para uma regressão ao narcisismo. Por outro lado, ao recorrer à noção de identificação para abordar a melancolia, Freud abre a perspectiva de se considerar que a instância crítica do melancólico é uma categoria ao mesmo tempo social e psíquica. Ou seja, a existência da instância crítica já marca a presença da ordem social, em um tempo anterior, constitutivo do *eu*, que, no momento de adoecimento melancólico, parece estar ausente.

O isolamento dos melancólicos, sua falta de interesse pelo mundo externo, justifica-se pela retração da libido. No entanto, a premência a comunicar seu rebaixamento, a necessidade de apresentar-se inferior aos olhos dos outros, parece implicar uma certa forma de laço, “um desvio que religa a melancolia à sua sociabilidade perdida ou recolhida” (Butler, 1997 [2007, p. 189]). Ora, é o movimento de recusa — silêncio, anorexia e suicídio — que pode, então, ser compreendido como ruptura radical do laço social, do investimento voltado para o mundo externo, que — considerando-se que estamos acompanhando Freud em 1917 — implica a subversão da pulsão que liga o homem à vida (Freud, 1917 [2011, p. 53]). Ainda assim, Freud destaca a possibilidade de pensar o suicídio em sua relação com o sadismo; ou seja, como uma reversão para o próprio *eu* da agressividade voltada contra o objeto, uma das vicissitudes da pulsão (*id.*, 1914 [2013]) que se ancora na proposta do primeiro dualismo pulsional freudiano.

Podemos considerar que a pulsão de morte, que ainda não se deixa enunciar teoricamente, já lança sua sombra na concepção de psiquismo humano de então. Desde 1914, em seu artigo sobre o narcisismo, Freud encontra-se às voltas com as deduções teóricas e descobertas clínicas que apontam para a necessidade de rever o dualismo pulsional que opõe *eu* e sexualidade.<sup>7</sup>

### **Qual cena para a perda?**

Como constituir uma cena para perda, um enquadramento que possibilite um efeito de conclusão no tempo indefinido da melancolia? O luto, em seus aportes sociais — rituais compartilhados e privados que delimitam certo tempo para a elaboração —, institui uma cena para a perda que goza de reconhecimento social e possibilita a nomeação do vivido. Sem cena para a perda, sem palavras que nomeiem o que se encontra em questão, a melancolia segue sem bordas precisas, em uma oscilação que não é apenas teórica ou descriptiva, mas vivencial. As palavras do melancólico, daquele que vive o adoecimento, não dizem dessa experiência, apenas apontam para o *eu*, para essa vida rebaixada e miserável, indigna de cuidado e dedicação e que, ainda assim, clama por atenção.

Nesse sentido, não há moldura para a perda na vivência melancólica, há uma grande invasão afetiva que não se deixa enquadrar. No entanto, cabe considerar que “o que não

---

7 A vergonha não se constitui como tema específico na investigação freudiana. Mesmo na reflexão lacaniana, encontra-se apenas uma única menção à vergonha (Lacan, 1969-1970 [1992], p. 172), sendo mais frequente referências ao pudor (cf. Krutzen, 2000). Nesse sentido, torna-se difícil pensar qual o impacto do segundo dualismo pulsional sobre a concepção de vergonha na teoria freudiana.

pode ser declarado pelo melancólico, não obstante, é o que rege a fala do melancólico — uma indizibilidade que organiza o campo do dizível” (Butler, 1997 [2017, p. 193]). *Como se diz o que aí se diz?* Talvez a indicação de Freud quanto aos aspectos clínicos da melancolia possa nos servir de guia: ao escutar a fala de seus pacientes, ele conclui que de nada adianta discordar da avaliação que o melancólico faz de si, tanto por se tratar de uma espécie de *delírio de inferioridade moral* — e como formação delirante mantém uma lógica própria que desconsidera as premissas compartilhadas socialmente — quanto porque “logo teremos que confirmar, sem restrições, algumas de suas afirmações” (Freud, 1917 [2011, p. 53]).

A atenção às falas dos melancólicos é o que permite a Freud considerar não apenas a ausência do filtro social da vergonha, que deveria implicar certa preservação de sua imagem, mas se deixar surpreender pela constatação da satisfação envolvida na auto-depreciação. No manejo clínico proposto por Freud, a escuta das falas do melancólico deve contemplar sua singularidade, o que permite dar valor de verdade ao que é dito pelo paciente, sem, contudo, supor que se trata de uma correspondência entre *quem diz o que diz de quem se diz*. Como se o procedimento consistisse — em certa similaridade com as operações linguísticas do caso Schreber (*id.*, 1912 [2010, p. 83-87]) — em uma reorganização do dito que não implica tradução, mas mudança de direção, de posição e de objeto.

O que o paciente diz é verdadeiro, desde que se atente para o jogo de formulações possíveis: a avaliação depreciativa, em um erro de direção, volta-se sobre o próprio *eu*, mas refere-se a um outro; esse outro é objeto de amor; esse outro é objeto de ódio; esse outro é exterior ao *eu*; esse outro é parte do *eu*, por ter sido internalizado; *eu* e objeto encontram-se identificados; o *eu* encontra-se cindido. Cada uma das formulações é verdadeira, ainda que pareçam estar em contradição. É a escuta paciente das múltiplas autoacusações do melancólico (*id.*, 1917 [2011, p. 59]) que possibilita reconhecer a exterioridade das censuras — voltadas para o objeto — e sua introjeção — dirigindo-se ao *eu*; ou melhor, a uma parte do *eu*. A intervenção clínica visaria, portanto, a manutenção do laço social por meio da oferta de uma escuta àquilo que o paciente parece falar sem endereçamento, apenas referindo-se a si mesmo. Nesse sentido, o analista se oferece como alteridade, acompanhando o tênue fio das palavras do melancólico.<sup>8</sup>

Do ponto de vista metapsicológico, os argumentos para pensar a melancolia referem-se ao movimento reflexivo da agressividade em direção ao *eu*, à regressão ao narcisismo, à retração da libido, o que leva a enfatizar os conceitos de narcisismo e identificação. Na perspectiva freudiana, os achados clínicos relacionados às afecções melancólicas permitem o avanço da teoria psicanalítica, em especial no que se refere à compreensão

---

8 Como indicado anteriormente, a melancolia tem grande variação, podendo inclusive ser pensada no plural: melancolias. Ao me referir a uma posição do analista na escuta do melancólico estou me limitando à direção da cura em psicanálise, o que não exclui o recurso à medicação e o reconhecimento da dimensão química de alguns quadros de adoecimento. Mesmo Freud já aponta a possibilidade da existência de quadros de melancolia de origem tóxica (cf. Freud, 1917 [2011, p. 73]).

das relações entre *eu* e objeto em situações de perda. A ausência de vergonha e a exposição de si são, por sua vez, os pontos que possibilitam a discussão sobre a fronteira entre social e psíquico na composição do *eu*, pois implicam uma presença do outro, externo ou internalizado, que antecede o quadro de adoecimento psíquico. No entanto, esse é um aspecto pouco explorado, mas que, a nosso ver, coloca-se como baliza clínica.

A cena para a melancolia poderia vir a ser composta a partir do *olhar e escuta do analista* frente às *palavras e ao silêncio do melancólico*, que talvez venham a instituir um testemunho sobre a vivência de adoecimento para além de sua nomeação. Ao indicar que se trata de uma melancolia, o analista pode vir a se incluir e, por meio da nomeação, constituir um termo terceiro para o que parece se manter na encenação entre instância crítica e *eu*; e que teoricamente supomos fazer parte do teatro privado entre *eu* e objeto. É como elemento terceiro, que um nome para a perda pode advir e um testemunho<sup>9</sup> (do melancólico) pode ser recolhido (pelo analista): *fale, fale tudo o que lhe ocorrer, mesmo que pareça sem importância, mesmo que cause constrangimento ou vergonha*. Na melancolia, a ausência de vergonha parece deixar à mostra o que ainda deve ser construído, por meio de uma aposta na palavra.

Há uma saída — falar, falar muito / São as palavras que suportam o mundo, / não os ombros. Sem o “porquê”, o “sim”, / todos os ombros afundavam juntos. / Basta uma boca aberta / (ou um rabisco num papel) / para salvar o universo (Britto, 2003).

Ao inventar modos de narrar, ao dizer de uma perda que não se reconhece como tal, o sujeito poderá, talvez, construir um enquadre temporal e enunciativo para a melancolia: tempo para concluir o que pareceu, por um momento, eterno; espaço para construir uma cena singular para a perda na melancolia.

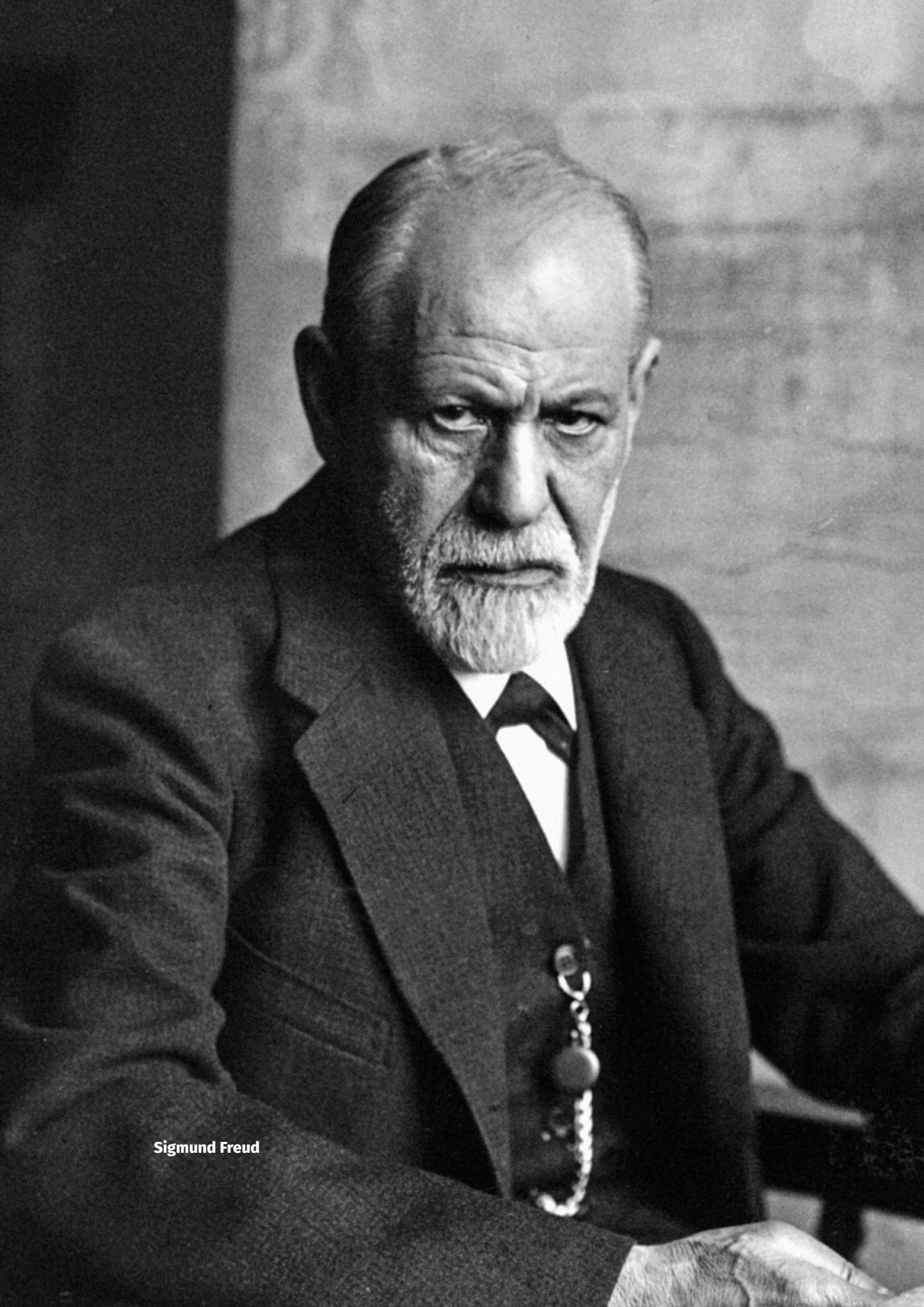
## Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AIRES, S. “Era como se a vergonha devesse lhe sobreviver...”. In: *De um discurso sem palavras*. Nina Leite, J. Guillermo Milán-Ramos. Maria Rita Moraes (org). Campinas, SP: Mercado de Letras, 2012.
- BRITTO, P. H. “De vulgari eloquentia”. In: BRITO, P. H. *Macau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BUTLER, J. (1997). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FREUD, S. (1893-1895). “Estudos sobre a histeria”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. Tradução de Laura Barreto. Revisão da tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

---

9 Em latim, pode-se usar dois termos para referir-se à testemunha: *testis*, que diz respeito ao depoimento de uma pessoa em um processo, elemento terceiro; e *superstes*, o sobrevivente, aquele que vivenciou tal situação (Agamben, 2002).

- \_\_\_\_\_. (1912). “Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 10: Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia Relatado em Autobiografia (“o caso Schreber”), Artigos sobre Técnica e Outros Textos (1911-1913)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1914). “Introdução ao narcisismo”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 12: Introdução ao Narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1914). *As Pulsões e seus Destinos*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Edição Bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- \_\_\_\_\_. (1917). *Luto e melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1920). “Além do princípio do prazer”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”); além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1921). “Psicologia das massas e análise do eu”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1923). “O eu e o id”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1930). “O mal-estar na civilização”. In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- KRUTZEN, H. (2000). *Jacques Lacan: séminaire 1952-1980. Index référentiel*. Paris: Anthropos.
- LACAN, J. (1945). “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1969-1970). *Seminário 17: O Avesso da Psicanálise*. Versão Brasileira: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- PERES, U. T. (1996). “Dúvida melancólica, dúvida melancólica, vida melancólica”. In: *Melancolia*. Urania Tourinho Peres (org). São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Uma ferida a sangrar-lhe a alma”. In: FREUD, S. (1917). *Luto e melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify.
- SHAKESPEARE, W. (2003 [1611]). “Macbeth”. In: SHAKESPEARE, W. *Tragédias*. São Paulo: Nova Cultural.
- SIMANKE, R. (2009). *A formação da teoria freudiana das psicoses*. São Paulo: Ed. Loyola.
- SOLER, C. (2011). *Les Affects Lacaniens*. Paris: PUF.
- TISSERON, S. (2014). *La honte : psychanalyse d'un lien social*. Paris : Dunod.



**Sigmund Freud**

# Desamparo e Eros na concepção do “homem civilizado” em Freud

Helplessness and Eros in Freud's Conception of "Civilized Man"

**Carlos Eduardo de Moura**

Pós-Doutorando

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto  
Universidade de São Paulo [USP]/FAPESP

## RESUMO

Considerando-se que a oposição entre Eu-não Eu, Sujeito-Objeto, Prazer-Desprazer são os pares de opostos (*tensão*) que lançam o indivíduo nos mais significativos vínculos para a estruturação de sua vida anímica, deseja-se aqui pensar em uma “organização psicofisiológica” que vai desde (sob o pano de fundo da experiência do *desamparo*) os estímulos pulsionais aos destinos das pulsões (de modo que a constituição do mundo real não se torne uma mera abstração). É nesse “círculo de investimentos” que a natureza biológica desse pulsional transbordará — eis o que se procurará defender — para um universo simbólico instanciado pela presença de outros seres humanos. Por fim, defender-se-á que é no cerne da dinâmica das moções pulsionais que o *individual* encontrar-se-á vinculado (fatalmente) aos enigmas das “psiques de massa”: trata-se da relação entre *necessidade e satisfação* (indivíduo biológico) e as *exigências da comunidade* (cultura, tempo socializado).

## ABSTRACT

Considering that the opposition between I-not I, Subject-Object, Pleasure-Unpleasure are the pairs of opposites (tension) that throw the individual into the most significant bonds for structuring his/her soul life, the aim here is to think about a “psychophysiological organization” that ranges from (against the backdrop of the experience of helplessness) the drive stimuli to the drive destiny (so that the constitution of the real world does not become a mere abstraction). It is in this “investment circuit” that the biological nature of this drive will overflow — that is what will be sought to defend — to a symbolic universe instantiated by the presence of other human beings. Finally, it will be argued that it is at the core dynamics of the drive motions that the individual will find him/herself (fatally) connected to the enigmas of the “mass psyches”: i.e. the relationship between need and satisfaction (biological individual) and the demands of the community (culture, socialized time).

## PALAVRAS-CHAVE

Pulsão; Interno-externo;  
Estado de desamparo;  
Exigências da cultura.

## KEY WORDS

Drive; Internal-External;  
State of Helplessness;  
Culture Demands.

## 1. Desamparo e inserção (ação) na realidade objetiva

Pretende-se aqui pensar, com Freud, algumas formas de constituição do Mundo objetivo (Mundo externo) em relação com a estruturação do aparelho psíquico (Mundo interno) e isso sob a perspectiva (*quantitativa*) de um *real* (“massa em movimento”) que, alterado pelo fenômeno humano (projeção de percepções internas, percepções sensoriais, processos de sentimentos e de pensamentos projetados para fora, linguagem abstrata de pensamento, moções de desejo, consciência moral, pulsões sexuais e sociais, repressão), configura-se *qualitativamente* (Mundo ordenado e organizado, Mundo Cultural, Mundo Social). “Toda história da cultura não faz senão mostrar os caminhos que os seres humanos empreenderam para a ligação [*Bindung*] de seus desejos insatisfeitos, sob as condições cambiantes, e alteradas pelo progresso técnico, de concessão e frustração pela realidade” (Freud, 1913, p. 188). Trata-se de compreender a *tensão* “Mundo interno-Mundo externo” como uma relação de exterioridade e, ao mesmo tempo, como relação de interioridade.<sup>1</sup>

Parte-se do pressuposto de que a vida psíquica brota do par de opostos “Realidade objetiva-Realização de desejo”, o que torna possível pensar — juntamente com Freud — essa “intuição científica e naturalista” da realidade objetiva para problematizar a relação sujeito-objeto<sup>3</sup> na constituição, não só do Mundo como *Mundo vivenciado*, mas da própria possibilidade do fenômeno “humano, demasiado humano”: a *realidade psiquizada* (representada, significada, simbolizada, valorada, dotada de forte carga afetiva, investida de libido, enfim, uma *realidade humanizada*). Assim sendo, a psicanálise procurará mostrar como deve se apresentar para nós o mundo, em consequência da particularidade de nossa organização *psicofisiológica*: é preciso considerar nosso aparelho psíquico perceptivo para que o problema da constituição do mundo não se torne uma abstração vazia e sem interesse prático.<sup>4</sup>

Esse aparelho psíquico perceptivo, à medida que também é compreendido como *massa pulsional*, manifestar-se-á no jogo de forças entre “fontes endossomáticas de estímulos” (impacto, pressão, força constante, demanda, necessidade impreterível) e “metas” (exigência de trabalho imposta ao anímico, por sua relação com o corporal, visando à satisfação): a *pulsão* dar-se-á como “um conceito *fronteiriço* entre o anímico e o somático” (*id.*, 1915b, p. 117 [o grifo é meu]).<sup>5</sup> É nesse mecanismo que o *quantitativo* (carga energética, afluxo de excitação, pressão interna — de início, indeterminados) será *inscrito* em

1 Cf. Avenburg, 1975, p. 10.

2 Cf. Freud, 1899, p. 320.

3 “No mundo externo não há qualidades, apenas massas em movimento que se embatem continuamente. As qualidades não estão nas coisas, não são propriedades inerentes às coisas, são propriedades que atribuímos às coisas em função de certos efeitos que elas causam sobre nós.” (Gabbi Jr., 2003, p. 43 [Nota 55]).

4 Cf. Freud, 1927, pp. 54-55.

5 O conceito de *pulsão* [*Trieb*] não poderia ser *naturalizado*, pender para o “lado biológico-corporal” ou para o “psíquico-corporal”, já que “Freud não pretendeu naturalizá-lo em qualquer território previamente definido, mas antes preservar sua característica seminal *fronteiriça*” (Tavares, 2015, p. 77).

um *destino psíquico* (portanto, qualitativo, seja um objeto do mundo ou uma parte do próprio corpo) sob a perspectiva de “dois pontos de vista: o da força [discurso do energético] e o do sentido [discurso do sentido]” (Ricoeur, 1977, p. 105). Em outros termos, pela experiência do *desamparo*, o indivíduo se vê obrigado a abandonar “o estado narcisista primordial” para satisfazer as sua necessidades impreteríveis pela “intervenção exterior”.

Ainda que o estímulo pulsional não provenha da realidade externa, mas do interior do organismo, ele traz um modo específico de atuar sobre o anímico e, do mesmo modo, requisita determinadas ações (motoras, psíquicas) para o *vivenciar* da satisfação (um “parcial e momentâneo apaziguamento”<sup>6</sup>, já que a pulsão é uma “força constante”). Há que se ressaltar aqui a relação sujeito-objeto: a pessoa a quem se origina a pulsão e o objeto no qual ela se destina. Está dado o caminho para se resgatar a relação entre o “Mundo interno” e o “Mundo externo” à luz da experiência do “Desamparo” para a estruturação, constituição e condição da vida psíquica:

O estado narcisico primordial [narcisismo, satisfação autoerótica] não poderia tomar essa evolução se todo indivíduo não conhecesse um período de *desamparo* e *cuidados*, durante o qual suas necessidades prementes são satisfeitas por intervenção exterior [relações do Eu com o objeto], e com isso freadas na evolução. (Freud, 1915b, p. 129)

A realidade objetiva, portanto, é investida de *interesse* como possibilidade (incerta) de proporcionar *satisfação* (o Eu com suas fontes de prazer; o Eu com suas fontes de desprazer, as relações do Eu com o objeto, as pulsões e suas representações e o mecanismo de introjeção-projeção).

A vivência do *desamparo* é da própria natureza da experiência do organismo como um ser de *necessidade* (portanto, como *falta*) e isso na medida em que se vivencia a *ausência de satisfação* (daí o pulsional no limiar entre o somático e o psíquico). É nesse contexto que a manifestação patológica revela uma *negatividade* que afeta e estrutura a vida psíquica. *Desamparo* e *mobilidade pulsional* encontrar-se-ão na base da estruturação do aparelho anímico: “o movimento do pulsional se refere duplamente ao que é necessário para a continuação de minha existência e do meu vínculo com o outro semelhante que, antes mesmo de tornar objeto de desejo, era condição de minha sobrevivência” (Green, 2010, p. 60).

Deste modo, a manifestação de uma neurose estruturar-se-á na qualidade de um esboço de solução à experiência da *falta* (do desprazer *versus* satisfação) enquanto “negação da negação”. Nas palavras de André Green, não se trata apenas de atenuar a falta, mas de compreender que essa *negatividade* (do mecanismo do sintoma) representa a própria estrutura bifacial do sintoma: desejo e *defesa*, desejo e *satisfação*.<sup>7</sup> Trata-se, ao mesmo tempo, de um esforço, de uma ação do enfermo para “positivar” essa falta, esse algo

6 Cf. Tavares, 2015, p. 67 [nota 10].

7 Cf. Green, 2010, pp. 70-71.

que lhe foi negado. O ataque histérico, nesse sentido, pode ser compreendido, não mais como uma simples “descarga”, mas como “uma *ação*”. Na “Carta 52”, escreve Freud: “O ataque histérico não é uma descarga, senão uma *ação*, e conserva o caráter originário de toda ação: ser um meio para a reprodução de prazer” (Freud, 1896a, p. 280). Do mesmo modo, no *Manuscrito N*, Freud nos dirá que “o sintoma, como no sonho, é uma *realização de desejo*” (Freud, 1897, p. 298).

Mas o Desamparo também se coloca aqui no contexto da relação do sujeito (desejante) que se lança a um objeto como possibilidade de supressão da negação, todavia, por um objeto que é incontrolável, contingente, aleatório, incerto e inconstante, de maneira que (inevitavelmente) “A representação do objeto assegura certa presença [organização] intrapsíquica reguladora ou desorganizadora” (Green, 2010, p. 78). Há, por consequência, a formação de um Eu que age de determinada forma frente às demandas pulsionais, não só enquanto organização interna mas também como ação (atividade) voltada para “fora”. A pulsão, nesse aspecto, é carga energética e fator de motricidade, é “força biológica”, é fator *quantitativo* a indicar a direção de uma atividade — convertendo-se em *qualitativo*.

Há o registro de uma pulsação interior da matéria que, ao atuar sobre a psique<sup>8</sup>, adquire significatividade, valor, indicando a direção de uma atividade, ou melhor, indicando um *movimento da psique* que cobrará a *forma de um desejo*. Sob o imperativo das necessidades orgânicas, esse *movimento* desvelará os “limites” da interioridade desse organismo pela experiência da não-satisfação. A massa pulsional (o *corpo* na qualidade de organização somática e psíquica) é colocada em movimento (autoposição, relação de ação consigo mesmo): nesse campo (movimento), o sujeito é colocado em *choque* com o real. É pela pulsão não-satisfieta que o *corpo* é forçado (pela própria pulsão) a ir além de si mesmo, isto é, forçado a ir além de si mesmo por aquilo pelo qual a “moção pulsional” [*Triebregung*] poderá alcançar pela descarga de satisfação (enquanto *meta*).<sup>9</sup>

A constância do impulso proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo. A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante (Lacan, 2008, p. 163).

Fala-se, portanto, de uma “força biológica” que “não pode ser confundida com necessidade natural, como definida pela biologia” (Perez, 2015, p. 45). A pulsão é de “natureza biológica”, mas vai além dela, uma vez que exige do sistema nervoso atividades (tendendo a um *fim*) e ações pelas quais a “massa pulsional” se insere na realidade objetiva para

---

8 Daí a pulsão, como se verá, enquanto um representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam o aparelho anímico.

9 Para um estudo mais aprofundado em torno dessas reflexões sobre a noção de *Trieb*, consultar o *Capítulo 4* (“O Aparelho Psíquico no jogo da causalidade eficiente”) do volume de apresentação das Obras Completas de Freud traduzidas pela Amorrortu (Freud, 1992, pp. 44-67).

modificá-la à luz da vivência de satisfação — sujeita ao princípio de prazer. Mas um novo imperativo se impõe ao aparelho psíquico: “Representar as circunstâncias reais do mundo exterior e procurar as transformações reais do mesmo” (Avenburg, 1975, p. 33). Ora, como o próprio Freud atesta, foram as pulsões que possibilitaram os progressos e o desenvolvimento do sistema nervoso — com a sua infinidade de realização.<sup>10</sup>

## 2. A dinâmica pulsional e o transbordamento da individualidade

É na própria *dinâmica pulsional* — da pulsão enquanto “conceito fronteiriço”<sup>11</sup> e “moção” (movimento), da pulsão enquanto realidade psíquica — que os limites de uma estrita individualidade são rompidos, sobretudo ao se pensar esse *dynamismo* como uma parcela de atividade sob o imperativo da satisfação (ainda que na qualidade de um “parcial apaziguamento” de sua força). A *meta final* (a satisfação) é válida para todas as pulsões (ela permanece inalterada), mas é singularizada pelos múltiplos *caminhos* que podem conduzir à satisfação.<sup>12</sup> Eis o que se quer ressaltar aqui: esses “caminhos” levam ao objeto, à exterioridade, à presença (ou à ausência) do outro em busca da vivência de prazer. Trata-se de um movimento pulsional, sob os efeitos da *falta*, a estruturar (via relação Mundo interno-Mundo externo) traços mnêmicos do aparelho psíquico (bem como o modo de inserção do corporal na realidade).

É justamente pelo movimento

Vivência de satisfação — traço dessa vivência — pausa — ressurgimento da necessidade — reinvestimento dos traços da vivência de satisfação (desejo) — realização alucinatória do desejo — fracasso dessa realização alucinatória — sinais de desamparo — retorno do objeto que proporcionou a satisfação e nova vivência de satisfação (Green, 2010, p. 70)

que projeção, introjeção, desamparo, satisfação, interno, externo possibilitam compreender o dinamismo (a busca do objeto por traços mnêmicos) pelo qual o aparelho psíquico se realiza e se exterioriza. Trata-se, portanto, de uma estrutura psíquica que pode ser modificada, enriquecida, deformada, reorganizada e é nesse *círculo* que se pode reconhecer o papel da alteridade na constituição do sujeito, ou ainda, reconhecer a função do simbólico na experiência de satisfação.

<sup>10</sup> Cf. Freud, 1915b, p. 116.

<sup>11</sup> “Se agora, desde o aspecto biológico, passamos à consideração da vida anímica, a ‘pulsão’ nos aparece como um conceito fronteiriço entre o anímico e o somático, como um representante psíquico dos estímulos oriundos do corpo que alcançam a alma, como uma medida de exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (*Ibid.*, p. 117).

<sup>12</sup> No que diz respeito à sexualidade humana, por exemplo, a pulsão não poderá ser reduzida a uma meta, a um objeto específico e nem mesmo ao funcionamento do aparelho genital. Freud “Mostra, pelo contrário, como o objeto é variável, contingente, e como só é escolhido sob a sua forma definitiva em função das vicissitudes da história do sujeito” (Laplanche e Pontalis, 1998, p. 395).

O exemplo mais tradicional a esse respeito é o do bebê desamparado (no sentido de *Hilflosigkeit*). Faminto, a pulsão (fronteira entre anímico e somático) *pressiona* o organismo a buscar um caminho que possibilite a descarga dessa tensão psíquica. Sob essa *força* interna e mediante alteração interna (expressão de emoções, choro, inervações motoras — ainda que incapazes de solucionar essa *tensão*), é gerada uma nova exigência que se impõe ao organismo do lactente: é preciso realizar uma alteração no mundo exterior (cuja meta é encontrar o alimento). Incapaz de levar a cabo essa ação específica, a superação do estado de desamparo (no que diz respeito à nutrição) dar-se-á por *auxílio externo* que, dentro desse circuito falta-satisfação, também se manifestará como fonte de comunicação e como fonte primordial de todos os motivos morais.<sup>13</sup> Eis aí o movimento da vivência de satisfação que, como afirma Freud no *Projeto*, tem as mais profundas consequências para o desenvolvimento das funções do indivíduo.

Nesse *círculo*, é estabelecida uma relação entre dois seres humanos (a subjetividade em formação do bebê e a subjetividade formadora do cuidador) à luz de uma demanda que parte das exigências orgânicas mais básicas à manutenção da vida (fome, sede) para mergulhar toda essa estrutura psicofisiológica nas exigências de um vínculo de comunicação, de decifração, de acolhimento (sempre sob o fundamento da necessidade-satisfação). Assim, “O que era apenas descarga de tensão pela via motora ganha sentido e é introduzido como uma mensagem do universo simbólico instanciado pela presença de outros humanos ao seu redor” (Bezerra Jr., 2013, p. 136).

Outro termo que pode oferecer um caminho para se pensar nesse “transbordamento” da individualidade encontra-se na própria ideia de *objeto*, isto é, naquilo pelo qual a pulsão pode alcançar a sua *meta*. Não se trata de um vínculo originalmente determinado, mas de um movimento que se estrutura pela capacidade do objeto investido de tornar possível a satisfação (o *destino* pulsional não é naturalmente preestabelecido): “está articulada a noção de que não existe harmonia preestabelecida entre objeto e a tendência” (Lacan, 1995, p. 60). O que nos interessa ressaltar aqui está no fato de que a relação sujeito-objeto, no circuito do entrecruzamento pulsional (do objeto que pode simultaneamente servir para a satisfação — apaziguamento — de diferentes pulões), segue uma base de sustentação fundamental ao circuito: “no mundo humano, a estrutura como ponto de partida da organização objetal é a falta de objeto” (*ibid.*, p. 55).

Mas não se trata apenas de pensar em objetos necessariamente *materiais*, pois a organização objetal pode estar relacionada a uma *representação* coletiva, a uma “psique de massa” (raça, classe, grupo familiar, comunidade religiosa, Estado, Igreja, etc.) — a dinâmica pulsional se insere no contexto das relações sociais, ou melhor, no con-

---

<sup>13</sup> Cf. Freud, 1895, pp. 362-364. Essa *moralidade* primeira poderia manifestar-se, pensando-se no que diz Lacan, “na medida em que se estabelece uma perfeita reciprocidade entre o que a criança exige da mãe e o que a mãe exige da criança, uma perfeita complementariedade dos polos da necessidade” (Lacan, 1995, p. 63). A moral, portanto, aparece no próprio circuito (destino) das pulões ao compreendê-las que, como se verá, em si mesmas não são nem boas e nem más: será em suas exteriorizações, no campo das relações humanas (*reciprocidade*), que adquirirão a qualidade de *valores*.

texto da institucionalização da economia pulsional e das possibilidades de gozo (satisfações, ganhos, benefícios, aquisições). É no “destino vivido pela pulsão” (seja através da dissolução da ligação ao objeto, seja por sua *fixação*, *sublimação* ou *deslocamento*) que a vida anímica do indivíduo encontrará-se relacionada aos enigmas da vida das *massas humanas* — sobretudo quando se pensa nas consequências das exigências da regulação da vida social para a economia pulsional da vida humana.

Está dada a relação entre a *necessidade* pulsional e sua exteriorização à luz da comunidade civilizada: “Em si, [nos diz Freud] as moções pulsionais não são nem boas nem más. Nós as classificamos dessa forma, a elas e a suas manifestações, conforme sua relação com as necessidades e exigências da comunidade humana” (Freud, 1915a, p. 283). Fala-se, portanto, de formações reativas a determinadas pulsões que, inseridas no ciclo de representações culturais, as “vicissitudes pulsionais” (inibidas, desviadas, sublimadas, recaladas) constituirão aquilo o que se chamará de “caráter de uma pessoa”. Há, por consequência, na estruturação dessas *vicissitudes*, a permanente *tensão* entre dois componentes desse caráter: 1º) a “presença” de um mundo interno (preexistência de fortes pulsões: tendências egoístas, elementos ambivalentes, por exemplo) e 2º) a transformação de pulsões no contexto social (através da coação exercida pela educação, pelas demandas de um ambiente aculturado).

A ideia de *tensão* que se coloca aqui pode ser compreendida como um fenômeno que acontece no decorrer de uma vida individual e isso na medida em que “se produz uma transposição contínua de coação externa em coação interna. [...] Desse modo, o indivíduo não recebe só a influência de seu meio cultural do presente; está submetido também às influências da história cultural de seus antepassados” (*ibid.*, p. 284).<sup>14</sup> A “força pulsional” (coação interna) se insere no encadeamento dos fenômenos sociais (coação externa) e é nessa (inevitável) inserção que dois grupos de pulsões primordiais são necessários para a compreensão das afecções neuróticas: o *conflito* entre as exigências das *pulsões sexuais* e as exigências das *pulsões do Eu* (ou *autopreservação*). Sendo as pulsões sexuais numerosas, emergindo de múltiplas fontes orgânicas e agindo de forma independenteumas das outras, o que se deve colocar em questão aqui — pensando-se na formação do *sintoma* — é o próprio conceito de sexualidade.<sup>15</sup>

Considerando-se que “vergonha e moralidade são forças repressoras [escrupulosidade da consciência moral, a moral como poder repressor]” (Freud, 1896b, pp. 260, 262, 266) e que as “configurações *funcionais* relativas à vida sexual desempenham um grande papel

<sup>14</sup> Como afirma Freud, na História da Humanidade, originalmente, a coação interna era apenas uma coação externa.

<sup>15</sup> “Junto a sua fundamental dependência da investigação psicanalítica, tenho que destacar, como traço deste meu trabalho, sua deliberada independência a respeito da investigação biológica.” (Freud, 1905, p. 119) Nesse estudo, Freud não pretendeu reduzir suas investigações sobre o conceito (condutas, função) de sexualidade à genitalidade, mas voltou-se a investigações e verificações do campo da psicanálise, isto é, ao campo do inconsciente, da repressão, do conflito patógeno e dos mecanismos de formação do sintoma. “Três ensaios” é uma obra que insiste “na importância da vida sexual para todas as atividades humanas e seu intento de ampliar o conceito de sexualidade” (*ibid.*, p. 121).

na etiologia das histerias (assim como de *todas* as outras neuroses) e isso por causa da elevada significatividade psíquica dessa função” (*id.*, 1888, p. 56), o circuito das pulsões sexuais e das pulsões do Eu se tornam problematizáveis ao colocá-las sob o império de uma “moral sexual cultural”, ou melhor, ao inserir o vivenciar da sexualidade sob o influxo nocivo das sufocações provocadas pela normatividade dessa vida sexual cultural: “nossa cultura se edifica sobre a sufocação de pulsões” (*id.*, 1908, p. 169). Está lançada a base necessária à vida cultural, ao “homem civilizado”, mas também está lançada a base para os fatores estruturantes (etiológicos) para o adoecimento.

As manifestações das pulsões sexuais, no âmbito social, adquirem o “valor cultural” de uma “sexualidade normatizada”, de uma sexualidade exigida pela cultura vigente (de normalidade-anormalidade, de perversão, do primado dos genitais ao serviço da reprodução, etc.): de um lado, os “portadores das exigências culturais”, de outro, os que dela se excluem — perde-se, com isso, o caráter complexo e composto da pulsão sexual. Desse modo — e na perspectiva da tensão interno-externo —, “é preciso alinhar a repressão sexual, na qualidade de fator interno, junto com os fatores externos” (*id.*, 1905, p. 155). O problema é que, diante das exigências no campo das “*psiques de massa*” (modelos culturais, morais, étnicos, religiosos, raciais), não se leva em consideração que “A intensidade originária da pulsão sexual [organização congénital] é provavelmente de diversa magnitude nos diferentes indivíduos; enquanto que a quantidade apta para a sublimação, sem dúvida é variável” (*id.*, 1908, p. 168).

*Disposição e acaso*, recusando uma oposição e afirmando uma regular colaboração entre ambas, colocam-se como dois *poderes* a regular (individualmente) os fenômenos observáveis da vida humana.<sup>16</sup> A Psicanálise, escreve Freud,

Recomendou abandonar a infecunda oposição entre momentos externos e internos, destino e constituição, ensinando-nos que a causa de uma neurose se encontra, por regra geral, em uma determinada situação psíquica que pode produzir-se por diversos caminhos (Freud, 1912b, p. 245).

### 3. Considerações finais: a permanente luta “indivíduo civilizado” e “exigências da coletividade”

Pode-se dizer, posto isso, que é no contexto da vida cultural e sob as influências da educação e das exigências sociais que o *conflito* (sufocação “aparente” do pulsional) representa o movimento de uma “inibição interna” e de uma “paralização externa”, traduzíveis pelo seguinte esquema: exigências culturais — repressão aparente das pulsões e progressivo fracasso — grande gasto de forças — empobrecimento interior — empobrecimento exterior (ou perda considerável da energia disponível do caráter).<sup>17</sup> Esse esquema dos efeitos nocivos de uma moral sexual cultural (normativa) pode ser resumido pela seguinte afirmação de Freud: “A experiência ensina que para a maioria dos

<sup>16</sup> Cf. Freud, 1912a.

<sup>17</sup> Cf. Freud, 1908, pp. 171 e 175.

seres humanos existe um limite para além do qual sua constituição não pode obedecer a exigência da cultura” (Freud, 1908, p. 171).

Ora, dominar uma poderosa moção, como a pulsão sexual, sem promover a satisfação (ou alguma forma de satisfação), pode fracassar frente ao nível de abstinência e limitação imposta pela vida cultural (daí se pensar na satisfação substitutiva neurótica na forma de sintomas). Mais uma vez, o circuito desprazer — busca de satisfação — estado de desamparo — auxílio externo — prazer, se interpõe no movimento da estruturação de uma vida psíquica.

É o que se procurou trabalhar aqui (ainda que de forma reduzida e incompleta), ou seja, apontar alguns caminhos possíveis para se pensar nessa interdependência interno-externo a partir da condição fundamental do fenômeno humano: a espiral desamparo — realidade — satisfação — desamparo (*Motorische Hilflosigkeit, Psychische Hilflosigkeit*) na busca, no desejo e na aspiração por proteção — e isso desde a experiência do bebê com o seio da mãe.

É a partir de estímulos variados que a tensão “mundo interno-mundo externo”, numa gama de múltiplas e inevitáveis sensações de dor-prazer, desprazer-prazer e de ações musculares adequadas — e sob o imperativo do princípio de prazer (das reivindicações de felicidade) — que a estrutura psicofisiológica entra em conflito “com o mundo inteiro” (sofrimento, ameaça, morte, doença, não satisfação, desamparo, vontade individual *versus* vontade da massa) no seio das estruturas da realidade objetiva (do mundo investido de *atenção*).

É nesse quadro que se instaura a permanente luta do indivíduo civilizado (aculturado) com a coletividade (com os imperativos do grupo e com a própria estrutura cultural do mundo): esse ponto nos recordará a observação de Freud sobre a “íntima relação de todas as nossas instituições culturais e a dificuldade de modificar um fragmento delas sem considerar o conjunto” (*ibid.*, p. 175), pois é “impossível levar adiante uma reforma isolada sem alterar as bases do sistema” (*id.*, 1907, p. 121).

Trata-se, traduzindo esse contexto no universo de “O mal-estar na cultura”, de buscar a felicidade mergulhado nas comunidades culturais (com suas imposições), na luta entre *Eros* e *Ananké* num permanente esforço para impor o *Eros* na luta contra o seu igualmente imortal adversário.<sup>18</sup> O princípio de prazer se estende às estruturas da realidade circundante, de maneira que “A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas que, à primeira vista pode parecer muito substancial, perde boa parte de sua nitidez se a considerar mais a fundo” (*id.*, 1921, p. 67). Encontrar-se-á, por consequência, a situação do homem para além de um “indivíduo biológico”, ou seja, na perspectiva de um indivíduo que se produz na dimensão de um “tempo socializado” e de um “campo de socialização da subjetividade” — e é nesse contexto freudiano do vínculo “individual-social” que o leitor interessado pela psicanálise poderá se aventurar.

---

18 Cf. Freud, 1930, p. 140.

## Referências bibliográficas

As obras de Freud estão citadas na Edição da *Amorrortu editores* das Obras Completas de Sigmund Freud, 24 vols., Argentina, 1992 e anos seguintes:

- FREUD, S. (1992). *Sobre la versión castellana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ [1888]. *Histeria*. Volume I.
- \_\_\_\_\_ [1895]. *Projeto para uma psicologia científica*. Volume I.
- \_\_\_\_\_ [1896a]. *Carta 52*. Volume I.
- \_\_\_\_\_ [1896b]. *Manuscrito K*. Volume I.
- \_\_\_\_\_ [1897]. *Manuscrito N*. Volume I.
- \_\_\_\_\_ [1899]. *Carta 105*. Volume I.
- \_\_\_\_\_ [1905]. *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Volume VII.
- \_\_\_\_\_ [1907]. *O esclarecimento sexual das crianças*. Volume IX.
- \_\_\_\_\_ [1908]. *A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna*. Volume IX.
- \_\_\_\_\_ [1912a]. *Sobre a Dinâmica da Transferência*. Volume XII.
- \_\_\_\_\_ [1912b]. *Tipos de adoecimento neurótico*. Volume XII.
- \_\_\_\_\_ [1913]. *O Interesse da Psicanálise*. Volume XIII.
- \_\_\_\_\_ [1915a]. *A Desilusão provocada pela Guerra*. Volume XIV.
- \_\_\_\_\_ [1915b]. *As pulsões e seus destinos*. Volume XIV.
- \_\_\_\_\_ [1921]. *Psicologia das massas e análise do eu*. Volume XVIII.
- \_\_\_\_\_ [1927]. *O Futuro de uma Ilusão*. Volume XXI.
- \_\_\_\_\_ [1930]. *O mal-estar na cultura*. Volume XXI.

AVENBURG, R. (1975). *El aparato psíquico y la realidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

BEZERRA JR., B. (2013). *Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências* [Coleção Para Ler Freud]. RJ: Civilização Brasileira.

GABBI JR., O. F. (2003). *Notas a projeto de uma psicologia: As origens utilitaristas da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Ed.

GREEN, A. (2010). *O trabalho do negativo*. Tradução Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed Editora.

LACAN, J. (2008). Seminário, livro II: *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_ (1995). Seminário, Livro 4: *a relação de objeto*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar.

- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J-B. (1998). *Vocabulário da psicanálise*. Tradução Pedro Tamen. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes.
- PEREZ, D. O. (2015). *O Inconsciente: onde mora o desejo* [Coleção Para Ler Freud]. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RICOEUR, P. (1977). *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- TAVARES, P. H. (2015). “Sobre a Tradução do vocabulário Trieb”. In: FREUD, S. *As pulsões e seus destinos*. Tradução Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora.



**Lev Vygotsky** [1896–1934]  
[Fotógrafo desconhecido]

# A psicanálise nos primeiros tempos da Rússia Soviética

Psychoanalysis in the Early Days  
of Soviet Russia

**Georgina Faneco Maniakas**

Universidade Federal de São Carlos [UFSCar]  
Departamento de Psicologia

## RESUMO

O objetivo deste artigo é fazer uma breve exposição sobre a trajetória da psicanálise nos primeiros anos da Rússia soviética. Entre as práticas que tornaram a psicanálise acessível à classe trabalhadora, concentraremos nossa apresentação na experiência pioneira da “Casa das Crianças” (*Detski Dom*) de Moscou, primeira escola de educação infantil embasada em princípios psicanalíticos. Documentada por sua fundadora, Vera Schmidt, a escola funcionou entre 1921 e 1925, abrigando 30 crianças com idade entre 1 e 5 anos. Assim como a escola, nos anos que se seguiram à morte de Lênin e ao exílio de Trotsky as demais instituições psicanalíticas sucumbiram à censura ideológica. Em 1936, a repressão stalinista baniu oficialmente a psicanálise da União Soviética, interrompendo um processo que modificou a prática da psicanálise e ampliou o alcance cultural e social das ideias de Freud. Entretanto, o interesse pelo inconsciente se manteve, e no final dos anos 80 a psicanálise foi retomada na Rússia.

## PALAVRAS-CHAVE

Psicanálise; Rússia Soviética;  
Educação Infantil;  
Casa das Crianças (*Detski Dom*);  
Vera Schmidt.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to give a brief account of the trajectory of psychoanalysis in the early years of Soviet Russia. Among the practices that have made psychoanalysis accessible to the working class, we will focus our presentation on the pioneering experience of Moscow's "House of Children" (*Detski Dom*), the first nursery school based on psychoanalytic principles. Documented by her founder, Vera Schmidt, the school worked from 1921 to 1925, housing 30 children aged 1 to 5 years. Like the school, in the years following Lenin's death and Trotsky's exile others psychoanalytic institutions succumbed to ideological censorship. In 1936, Stalinist repression officially banned psychoanalysis from the Soviet Union, interrupting a process that modified the practice of psychoanalysis and broadened the cultural and social reach of Freud's ideas. However, interest in the unconscious remained, and in the late 1980s psychoanalysis was resumed in Russia.

## KEY WORDS

Psychoanalysis; Soviet Russia;  
Childhood Education;  
House of Children (*Detski Dom*);  
Vera Schmidt.

[...] a natureza do próprio homem está escondida  
nos recessos mais  
profundos e escuros do inconsciente [...].

Trotsky, 1925

## Introdução

Após a revolução de 1917, a psicanálise entrou e se desenvolveu na Rússia Soviética<sup>1</sup> por meio da política educacional e científica de Lenin (1870-1924), e com o apoio de Trotsky (1879-1940). Lenin acreditava que sem uma drástica melhoria dos padrões culturais e um desenvolvimento acelerado da ciência, a realização do ideal comunista estava condenada. Por esse motivo, o líder soviético resistiu fortemente a todas as tentativas de combinar a abolição do capitalismo com a eliminação de suas conquistas culturais e científicas. Em 1920, dirigiu-se ao Congresso da Juventude com as seguintes palavras:

Mas se tentásseis tirar a conclusão de que se pode ser comunista sem ter assimilado os conhecimentos acumulados pela humanidade cometereis um enorme erro. Seria errado pensar que basta assimilar as palavras de ordem comunistas, as conclusões da ciência comunista, sem assimilar a soma de conhecimentos de que o comunismo é consequência. O marxismo é um exemplo que mostra como o comunismo surgiu da soma dos conhecimentos humanos [...]. Sem a compreensão clara de que só com um conhecimento preciso da cultura criada por todo o desenvolvimento da humanidade, só com a sua reelaboração, se pode construir a cultura proletária, sem esta compreensão não realizaremos esta tarefa (Lenin, 2011 [1920], pp. 368-369).

Essas considerações foram diretrizes para todas as decisões de Lenin relativas à sua política educacional.<sup>2</sup> A Rússia e demais províncias do antigo império apresentavam um índice alarmante de analfabetismo, além de não possuírem energia elétrica e serem compostas por camponeses — o proletariado foi construído após a revolução com a implantação e desenvolvimento das hidroelétricas e indústrias pesadas. Estimativas anteriores à revolução presumiam que a alfabetização dos habitantes de todo o território levaria centenas e até milhares de anos no caso das províncias mais afastadas da Ásia.<sup>3</sup> Apesar de todas as dificuldades advindas da quase total carência de material físico e humano<sup>4</sup>, a política educacional de erradicação do analfabetismo implementada por

<sup>1</sup> Utilizamos o termo Rússia Soviética devido à consolidação da União Soviética se dar somente em 1922.

<sup>2</sup> Naquele mesmo ano foi criada a Comissão Extraordinária da Rússia para o Combate ao Analfabetismo.

<sup>3</sup> Segundo Bittar e Ferreira Jr. (2015, p. 438), uma estimativa realizada em 1906 pelo Boletim de Educação, publicação do Ministério da Educação czarista, a população total da parte europeia da Rússia só poderia ser alfabetizada em 120 anos; na Sibéria e no Cáucaso, em 430 anos; na Ásia Central, em 4.600 anos.

<sup>4</sup> Detalhes sobre as tremendas dificuldades desse período da história da educação soviética podem ser encontrados no excelente artigo de Bittar e Ferreira Jr. (2011), *A Educação na Rússia Soviética*.

Lenin iniciou um processo cujo resultado foi a alfabetização de 90 milhões de pessoas. De acordo com Bittar e Ferreira Jr. (2011, p. 390), entre 1923 e 1939, 50 milhões de analfabetos e cerca de 40 milhões de semi-analfabetos aprenderam a ler e a escrever.

Ainda segundo esses autores, a escola instituída pela revolução “não se caracterizou apenas pela combinação entre o ativismo pedagógico e os fundamentos da concepção marxista de educação”, mas representou uma superação da velha escola, ao abolir “seu conteúdo religioso, nacionalista, e o método de ensino baseado na pura memorização dos conhecimentos” (Bittar e Ferreira Jr., 2015, p. 453).

Nesse contexto educacional revolucionário, uma experiência pedagógica sem precedentes deixou seu legado para a história da psicanálise. Trata-se da primeira escola infantil a funcionar com base em princípios psicanalíticos, a “Casa das Crianças” (*Detski Dom*) de Moscou. O relatório de tal experiência é retomado neste artigo, com base na leitura de seu texto original, publicado em 1924 pela *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, cotejado com sua única tradução em língua portuguesa, publicada por uma editora do Porto em 1975.

Devido ao longo período de repressão ao movimento psicanalítico — iniciado por Stalin em 1936, e mantido até o final da década de 80 — o material para pesquisa ainda é relativamente escasso, e o acesso às fontes primárias de informação é bastante limitado. Compreende-se, assim, que os autores consultados divirjam em relação a um ou outro detalhe histórico. Contudo, parece haver um acordo de que a experiência psicanalítica soviética demonstrou possibilidades inexploradas pelo Ocidente, no que se refere ao alcance social e cultural das ideias de Freud.

## A psicanálise no contexto soviético

A psicanálise já havia se estabelecido como movimento na Rússia antes de 1917. Podemos dizer que a Rússia aceitou a noção de inconsciente antes de muitos países ocidentais. A primeira Sociedade Psicanalítica Russa foi criada em 1911 por um pequeno grupo de acadêmicos. Entre eles, o médico Nikolai Osipov (1887-1934)<sup>5</sup>, conhecido no ocidente por seu trabalho na história da psiquiatria, e Tatiana Rosenthal (1885-1921), médica, que já militava ao lado dos bolcheviques em 1905. Formada pela Universidade de Zurique, Rosenthal se decide pela psiquiatria após a leitura de *A interpretação dos sonhos* (1900), de Freud. Realiza sua formação em parte no Burghölzli e, em parte com Karl Abraham, em Berlim. Em 1911 publica um estudo inovador sobre o relacionamento da psicanálise com a literatura. No ano seguinte, na casa de Freud em Viena, participa das reuniões semanais da Sociedade Psicanalítica de Viena juntamente com sua conterrânea, Sabina Spielrein (1885-1942).<sup>6</sup> Tatiana Rosenthal tinha como ideal fundir as ideias de Freud ao

5 Osipov estudou em Zurich, e deixou a Rússia por estar convencido de que os bolcheviques seriam hostis à psicanálise.

6 Sabina Spielrein, médica formada em Zurique, foi a primeira mulher a escrever uma dissertação de orientação psicanalítica, de acordo com o *Psychoanalytikerinnen. Biografisches Lexikon* (2017). Em seu trabalho teórico “A Destruição como origem da Criação”, antecipou ideias sobre a pulsão de

marxismo. O próximo registro que se tem a seu respeito é encontrado no Comitê de Acolhimento a Lênin em sua volta à Rússia em abril de 1917.<sup>7</sup>

Considerada pelos bolcheviques como uma espécie de antídoto ao pensamento burguês, a psicanálise foi reconhecida oficialmente como ciência pelo governo soviético antes de qualquer outro país do mundo, e recebeu apoio estatal para a sua prática. Desse modo, no início da década de 1920, o movimento psicanalítico criava, na Rússia Soviética, um Instituto de Formação, um Ambulatório e um Jardim de Infância experimental, que se tornaria conhecido como “Casa das Crianças” de Moscou.

Diferentemente do movimento ocidental, o movimento soviético acolheu membros provenientes de origens não-médicas — filosofia, estética, ciências naturais, educação (Brenner, 1999, p. 2). E, sobretudo, havia um grande interesse nas implicações culturais e sociais das ideias de Freud.<sup>8</sup>

“Diante de nossos olhos, uma nova e original tendência na psicanálise está começando a se formar na Rússia, a qual, com a ajuda da teoria dos reflexos condicionados, tenta sintetizar a psicologia freudiana e o marxismo...”, diriam Vygotsky e Luria em 1925.<sup>9</sup>

Vygotsky (1896-1934), que se tornaria a maior figura a emergir da psicologia soviética, juntamente ao seu grande colaborador, Alexander Luria (1902-1977), foram atraídos pela audácia teórica de Freud. Em um universo acadêmico “povoado por tantas mentes indecisas, pensamentos tímidos e hipóteses frágeis”, no qual a “cautela e o seguir os passos de outras pessoas se tornaram atributos obrigatórios do trabalho acadêmico oficial, Freud fez sua estreia como revolucionário” (Vygotsky e Luria, 1925, p. 10).

No primeiro parágrafo da *Introdução à tradução russa de Além do Princípio do Prazer* (1925), os psicólogos soviéticos escrevem:

Entre as grandes mentes de nossos tempos, Freud foi, provavelmente, um dos mais intrépidos. Uma qualidade como esta sempre foi considerada uma virtude mais adequada a um homem prático do que a um estudioso ou a um pensador. Coragem é necessária para um homem de ação, mas parece que uma quantidade infinitamente maior de ousadia é necessária para pensar (*ibid.*).

---

morte que Freud desenvolveria em *Além do Princípio do Prazer* (1920). Ao voltar à Rússia, em 1923, foi colaboradora de Vera Schmidt na Casa das Crianças de Moscou. Apesar da proibição imposta pelo governo de Stalin, continuou praticando a psicanálise. Em 1942 foi morta com suas filhas em Rostov-sobre-o-Don, por um destacamento especial da ss Nazista.

- 7 Em 1920 Tatiana Rosenthal publica um artigo sobre o sofrimento e a criatividade de Dostoyevsky, no qual antecipa teses do posterior estudo de Freud sobre Dostoyevsky e o assassinato do pai. Dada a sua morte precoce, a segunda e terceira parte desse trabalho permanecem inéditas. Rosenthal iniciou um trabalho educacional nos moldes psicanalíticos em Petrogrado, antes mesmo da Casa das Crianças de Moscou, mas não há registros suficientes sobre essa experiência.
- 8 Brenner (1999, p. 3) apresenta em seu artigo alguns tópicos tratados nas reuniões iniciais da sociedade psicanalítica de Moscou: simbolismo nas estátuas dos deuses dos rios e dos vasos gregos, a melancolia nas pinturas de Albrecht Dürer. O instituto de Moscou foi provavelmente o único programa de treinamento psicanalítico no mundo a oferecer um seminário regular sobre psicologia da arte, apresentado pelo médico psiquiatra e psicanalista russo Ivan Ermakov (1875-1942), este particularmente interessado na interpretação psicanalítica do processo criativo.
- 9 Lev Vygotsky e Alexander Luria, 1925, p. 11.

Tal audácia teórica refletiu-se também na prática, por meio de empreendimentos inovadores implementados pelo movimento psicanalítico soviético. O Ambulatório garantiu o acesso à análise a qualquer pessoa da população que desejasse ou fosse encaminhada para o tratamento de algum transtorno, objetivando ideias de Freud expostas em seu artigo “*Caminhos da terapia psicanalítica*” (1918-1919): a necessidade de oferecer terapia às massas, que não sofrem menos de neuroses do que os indivíduos de classes abastadas. Interessante notar que essas clínicas ambulatoriais iniciaram um processo que teve o potencial de mudar profundamente a própria psicanálise, tirá-la do *setting* convencional e levá-la às ruas, às fábricas, concretizando algumas das ideias de Wilhelm Reich (1897-1957), que desejava garantir a acessibilidade da terapia psicanalítica às classes trabalhadoras.

Mas o empreendimento ao qual dedicaremos esta exposição, por ter sido documentado por meio de um relatório publicado originalmente em 1924 pela *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, posteriormente retomado por Reich em 1929, e em 1968 pelo Conselho Central dos Jardins de Infância Socialistas de Berlim, foi a experiência de um Jardim de Infância conhecido como “escola experimental” ou, literalmente do russo “Casa das Crianças” de Moscou (*Detski Dom*).

A Casa das Crianças de Moscou foi fundada em 19 de agosto de 1921, com 30 crianças, variando de idades de 1 a 5 anos, provenientes de diferentes origens sociais: algumas eram de classe trabalhadora ou de famílias camponesas, alguns tinham pais que eram intelectuais ou ativistas partidários.<sup>10</sup>

Sua fundadora e idealizadora foi a educadora Vera Schmidt, nascida em Odessa em 1889. Era filha de médicos e particularmente apegada à mãe, Elisaveta Yanitskaïa, que tratava crianças que sofriam de distúrbios neurológicos. Vera disse mais tarde que sua mãe exerceu uma influência determinante em sua escolha de carreira.

Em 1917, quando trabalhava em Kiev no Comitê de Suprimentos, desenvolveu uma paixão pelos livros de Freud, que leu nos originais por não haver ainda tradução para o russo.

Desde 1913 estava casada com Otto Youlievitch Schmidt (1891-1956), filho de camponeses de origem alemã e um entusiasta da Revolução de 1917, que compartilhava sua paixão pela psicanálise.

Otto Schmidt era astrônomo, matemático e geofísico, internacionalmente conhecido por suas expedições polares; foi membro da Academia Soviética de Ciências, editor-chefe da primeira edição da grande Enciclopédia Soviética, recebeu três Ordens de Lênin e também foi agraciado com o prêmio “Herói da União Soviética”. Entre 1921 e 1924 dirigiu a Editora Estatal (Casa de Publicação Estatal) e se tornou uma figura central na história da psicanálise na União Soviética, pois foi o responsável por publicar as obras de Freud em russo.

---

<sup>10</sup> Segundo alguns autores, entre os quais Stanley (1996) e Brenner (1999), o filho de Stalin, Vasily, teria frequentado a Casa das Crianças de Moscou. Certamente uma ironia histórica, mas que demonstra a aceitação da psicanálise pela cultura soviética naquele período.

Particularmente relevante para o nosso tema é o fato de Otto Schmidt tornar-se vice-presidente da Sociedade Psicanalítica Russa, tendo como presidente outra grande liderança do movimento psicanalítico soviético, Ivan Ermakov (1875-1942)<sup>11</sup>, além de dois dos membros fundadores da referida sociedade, os pedagogos e psicanalistas Stanislav Shatsky (1878-1934) e Pavel Blonsky (1884-1941), ocuparem cargos ao lado da esposa de Lenin, Nadezhda Krupskaya (1869-1939), no Ministério da Educação Russo. Por meio dessa configuração, Otto Schmidt favoreceu a subsistência das instituições psicanalíticas durante os anos 1921 a 1926.

No início de 1923, os Schmidts foram a Viena e conheceram Freud, com quem discutiram o projeto da “Casa das Crianças” de Moscou, a organização de um sistema educacional coletivo e outras atividades psicanalíticas na Rússia. Sob os auspícios de Freud, cuja simpatia ao movimento russo era óbvia, seu trabalho contribuiu para a Associação Psicanalítica Russa se tornar um membro associado da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) em 1924.

Podemos dizer que o ideal pedagógico preconizado por Vera Schmidt era a manifestação viva do espírito dos anos 1920, que, depois da Revolução de Outubro, buscava concretizar o sonho de uma fusão possível entre a liberdade individual e a liberação social: uma verdadeira utopia pedagógica que combinava princípios freudianos ao ideal marxista.

### A Casa das Crianças de Moscou

O Jardim de Infância “Casa das Crianças” de Moscou, localizado em um edifício *Art Nouveau*, estava ligado ao Instituto de Neuropsicologia de Moscou. A princípio foi financiado pelo Comissariado do Povo para a Instrução Pública. Sua organização era coletiva e estava baseada em princípios não autoritários. Como já mencionamos, atendia a um total de 30 crianças, com a faixa etária variando de 1 a 5 anos.

Na Casa das Crianças considerava-se essencial a realização de três tarefas: adaptação gradual das crianças às exigências da realidade, controle das funções excretoras e a facilitação da sublimação das tendências pulsionais infantis (Schmidt, 1924, p. 13; 1975, p. 22).

Vera Schmidt acreditava que seria possível promover a evolução harmoniosa do complexo desenvolvimento infantil se as fases de organização pré-genitais fossem levadas em consideração, uma vez que “cada passo ao longo desse caminho pode tornar-se o ponto de fixação de uma inibição no desenvolvimento que torne necessária a nossa intervenção e a nossa assistência (Schmidt, 1924, p. 10; 1975, p. 20).

No artigo “Educação Psicanalítica na Rússia Soviética: Relatório sobre o Laboratório Casa das Crianças de Moscou”, de 1924 — ao qual nos referiremos a partir daqui como “Relatório”, Schmidt expõe os princípios psicanalíticos que nortearam o seu trabalho. Tais princípios podem ser identificados como: 1) o conceito de inconsciente; 2) os dois

---

<sup>11</sup> Ivan Ermakov, diretor da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Moscou desde 1911, junto a Otto Schmidt traduziu e publicou as obras de Freud para o russo. Foi preso em 1940 e morreu dois anos depois (Van Der Veer, 2011, pp. 51-53).

princípios que governam a vida psíquica: princípio do prazer e princípio da realidade; 3) o reconhecimento e aceitação da sexualidade infantil; e 4) o conceito de transferência. Todos permeados pela ideia de determinismo psíquico.

A seguir, apresentaremos resumidamente as ideias da autora a respeito de cada um dos princípios, contidos na seção III do Relatório, denominada “Diretrizes psicanalíticas para o trabalho no laboratório Casa das Crianças”.

**1) O conceito do inconsciente.** De acordo com Schmidt (1924, p. 9; 1975, pp. 19-20), a criança pequena está muito mais sujeita ao domínio do inconsciente do que o adulto; assim sendo, o educador deve ser capaz de reconhecer e interpretar as manifestações do inconsciente infantil. Como a criança pequena encontra-se impotente diante das tendências que provêm de seu inconsciente, é tarefa do educador ajudá-la para que as possa dominar, sem condená-la. “Então, podemos ser bem sucedidos em fazê-la se conscientizar de sua própria força ao invés de sentir sua fraqueza” (Schmidt, 1924, p. 9; 1975, p. 19).

**2) Os dois princípios que governam a vida psíquica: princípio do prazer e da realidade.** Como a criança de tenra idade encontra-se totalmente sob o domínio do princípio do prazer, as suas aspirações pulsionais estão voltadas à obtenção do prazer e à rejeição do desprazer, sem consideração alguma pelas exigências da realidade. É tarefa do educador facilitar sua compreensão progressiva das condições reais do mundo exterior, incitando-a “a ultrapassar o princípio do prazer e o substituir pelo princípio da realidade” (Schmidt, 1924, p. 9; 1975, pp. 19-20).

**3) Reconhecimento e aceitação da sexualidade infantil.** A abordagem dos educadores se expressava pela ausência de postura repressiva em relação a qualquer atividade infantil relacionada à expressão da sexualidade. Conseqüentemente, na escola eram permitidas operações relacionadas à satisfações parciais, como chupar o dedo, estar interessado em suas fezes, etc.

Apesar de não haver censura às manifestações da sexualidade infantil, os educadores, no entanto, tinham como tarefa desviar a energia sexual para diferentes formas de sublimação: manipular argila, areia, água e, principalmente, não impor restrições às suas expressões motoras, encorajando todos os tipos de tarefas criativas.

Nas palavras de Vera Schmidt (1924, pp. 10-11; 1975, pp. 20-21):

As tendências sexuais conhecem os mais diversos destinos. Podem ser desviadas dos seus fins sexuais para fins socialmente superiores, não mais sexuais. Em psicanálise esse processo é chamado de sublimação. Mas as mesmas tendências podem igualmente ser submetidas à repressão. Desse modo, elas são impedidas de atingir o seu fim por um obstáculo psíquico, e são relegadas ao inconsciente; embora mantenham sua energia, que é desviada para outros caminhos em busca de satisfação.

Um exemplo é a abordagem da questão da masturbação. Schmidt distingue duas modalidades: a masturbação como um fenômeno normal, que tem sua origem na excitação dos órgãos genitais, e um segundo tipo, que ocorre como reação a frustrações. Nesse segun-

do caso, as medidas educativas que promovem o restabelecimento do equilíbrio psíquico da criança contribuem para eliminar as causas da atividade masturbatória excessiva.

Segundo a educadora, é por meio da compreensão das manifestações da sexualidade infantil que se torna possível facilitar a sublimação desenvolvendo-se um comportamento pedagógico adequado, pois:

Se apenas uma pequena parcela das tendências pulsionais sofrer repressão e se uma grande parte da energia psíquica da criança ficar disponível para fins culturais e sociais, então o indivíduo também terá a oportunidade de um desenvolvimento muito mais rico e desinibido (Schmidt, 1924, p. 11; 1975, p. 21).

**4) Em relação à transferência.** Partindo do pressuposto de que esse fenômeno — em sua forma positiva ou negativa — ocorre em relação aos educadores, a educação deveria estimular uma transferência positiva da criança para com o educador, a fim de induzi-la a abandonar o princípio do prazer e gradualmente submeter-se ao princípio da realidade. Se, por outro lado, tiver sido gerada uma atitude negativa em relação ao educador, a criança também irá manter uma atitude hostil em relação às demandas sociais.

Para que o trabalho aconteça de forma satisfatória, por meio do desenvolvimento de uma atitude correta em relação às tendências pulsionais infantis, antes de mais nada é exigido um trabalho do educador sobre si próprio, ao qual Schmidt dedica um tópico especial de seu Relatório. Em suas palavras:

O educador deve, primeiramente, libertar-se dos preconceitos que a própria educação lhe legou através de um trabalho de análise sobre si mesmo. Deve tentar tornar conscientes as próprias tendências pulsionais reprimidas e reconhecer sua semelhança com as manifestações que encontra nas crianças. Se, apesar dos esforços, não conseguir considerar as manifestações sexuais infantis sem repulsa ou desgosto, seria melhor renunciar ao trabalho de educador (Schmidt, 1924, p. 18; 1975, p. 27).

Todos esses princípios são permeados pela noção de determinismo psíquico. Schmidt observa que, por não haver acaso no psiquismo, todas as manifestações que poderiam parecer contingentes à primeira vista são determinadas por processos inconscientes. “Se considerarmos esse ponto de vista em nosso trabalho educacional, então o comportamento e as expressões da criança nos darão muitos indícios a partir dos quais podemos desvendar as operações que se desenrolam nas profundezas de seu inconsciente” (Schmidt, 1924, p. 11; 1975, p. 22).

Tais diretrizes, aqui brevemente expostas, não encerram a riqueza do Relatório, que subdivide-se em sete seções, cada qual trabalhando com temas específicos, todos permeados pela articulação entre psicanálise e pedagogia.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> O Relatório divide-se em sete tópicos, cada qual abordando um tema, a saber: o destino da Casa das Crianças, sua organização interna, as diretrizes psicanalíticas para o trabalho, os princípios pedagógicos gerais, as medidas educativas para cumprir tais exigências, o trabalho do educador sobre si mesmo, e observações da vida na Casa das Crianças. Há, ainda, um Apêndice onde Schmidt narra alguns exemplos cotidianos que ilustram os resultados de seu trabalho.

Como resultado desse trabalho, observamos no Apêndice do Relatório exemplos que demonstram o quanto uma pedagogia não autoritária, mediada pelo conhecimento psicanalítico, contribui para o desenvolvimento da autonomia de cada criança, e consequentemente, de todo o grupo.

Uma vez que a criança de tenra idade não consegue apreender o significado de elogios ou repreensões, se a mesma cometia uma ação ruim, não era reprovada, mas levada a perceber as consequências dos próprios atos para si e para o restante do grupo. Um dos exemplos, contido na seção 2 do Apêndice do Relatório, é bastante ilustrativo.

Volik, de 3 anos e 3 meses, encontra uma flor de moranguero. Ele a observa e diz que não se pode arrancá-la, pois mais tarde haverá um morango ali. Genja, 2 anos e 10 meses, corre e arranca-a. Volik fica muito infeliz e diz: “Ele arrancou a florzinha, agora não crescerá morango”. Outra criança, Hedy, de 3 anos e 5 meses, se aproxima e pergunta: “Mas Genja, o que você fez? Por que arrancou a florzinha? Genja, sem hesitar: “[Porque] Eu quis”. Hedy então pergunta: “mas você não quer comer morango?” Genja cala-se, e embaraçado diz baixinho: “Claro que eu quero”. Hedy, então, retruca: “Mas agora já não há morango”. Genja volta ao local, apanha a flor do chão e a repõe no pé. As crianças riem alegremente e Volik diz à educadora: “Genja repos e flor, agora vai haver morango outra vez”. A educadora nada disse para não desiludi-lo.

### O fim de uma experiência pioniera

Com poucos meses de existência, a Casa das Crianças começou a ter problemas para a sua manutenção. Pessoas cujos padrões educacionais tinham por base a coerção e os castigos físicos, não viam com bons olhos o trabalho escolar de Vera Schmidt. Tal experiência inovadora gerou desconfianças e rumores sobre o que se passava, de fato, dentro do jardim de infância. Prenúncios de censura ideológica já podiam ser sentidos.

Nesse cenário, foi constituída uma comissão composta por um pediatra, um pedagogo, um psicólogo e um representante do Comissariado do Povo para Instrução Pública para avaliar o trabalho desenvolvido na Casa das Crianças de Moscou. O psicólogo criticou severamente o trabalho, e embora os demais profissionais se posicionassem favoravelmente, o jardim de infância perdeu uma de suas fontes de financiamento. Pouco tempo depois, a direção do Instituto de Neuropsicologia de Moscou passou às mãos de um ferrenho adversário da Psicanálise, ao qual Vera Schmidt se refere apenas como Prof. N. Em suas palavras, o Prof. N. “insultou o diretor, a equipe e até mesmo as crianças do Jardim de Infância Experimental” (Schmidt, 1924, p. 4; 1975, p. 16). Depois disso, o Instituto de Neuropsicologia não apenas suspendeu a outra parte do financiamento, como também se empenhou consideravelmente em sua condenação ideológica.

Porém, no mesmo dia em que a Casa das Crianças de Moscou deveria fechar suas portas, a Confederação Alemã e Russa de Mineiros tomou para si a responsabilidade financeira de manutenção da instituição. A partir de abril de 1922, a escola passou a se chamar “Solidariedade Internacional”. No outono desse mesmo ano foi fundado o Instituto Estatal de Psicanálise, e o jardim de infância ficou formalmente vinculado a ele.

Entretanto, após a morte de Lênin, e com recursos cada vez mais escassos, em 14 de agosto de 1925 o Ministério da Educação Pública decretou o encerramento definitivo da Casa das Crianças de Moscou.

A Vera Schmidt restou renunciar ao seu trabalho como educadora e se tornar pesquisadora no Centro de Estudos do Sistema Nervoso, anexo à Academia de Ciências, onde permaneceu até 1929. Nesse mesmo ano, Trotsky, simpático ao movimento psicanalítico, foi exilado, e Wilhelm Reich esteve na União Soviética. Interessado pelo relato da experiência educacional de Vera Schmidt, Reich visitou algumas instituições soviéticas de educação infantil.<sup>13</sup> Constatou que, embora muitas atividades fossem avançadas para os padrões burgueses, inclusive com a abolição do ensino religioso, as manifestações da sexualidade infantil eram ignoradas ou reprimidas com a mesma frequência com que o faziam os defensores da moral e dos bons costumes. Em artigo sobre essas visitas, observa em relação à educação das crianças:

Podem dar-se duas possibilidades: 1) doutrinar as crianças nos ideais revolucionários em lugar dos ideias burgueses patriarcais; 2) renunciar ao doutrinamento ideológico substituindo-o pela formação de uma estrutura infantil que leva a criança a reagir espontaneamente de um ponto de vista coletivo e comunista e que a leve a aceitar a atmosfera revolucionária sem revolta (subjacente). O segundo método está de acordo com o princípio de autonomia desejado, o primeiro não (Reich, 1929, p. 42).

Como observam Bittar e Ferreira Jr. (2015, p. 453), “a partir de 1930, com o recrudescimento político imposto por Stalin, o ativismo pedagógico foi condenado, e o trabalho nas escolas, limitado”.

Entre 1930 e 1937 Vera Schmidt realizou pesquisas sobre doenças inatas do sistema nervoso em crianças pequenas no Centro Experimental de Patologia Cerebral. Durante esse período ficou gravemente doente devido a um tumor de tireóide. Ainda participou da expedição polar “Tchelouskine” organizada por seu marido, embora tal viagem pareça ter contribuído para apressar o seu desaparecimento, em 17 de julho de 1937. Há controvérsias entre autores sobre a causa que determinou sua morte. No Dicionário de Psicanálise de Roudinesco e Plon os autores afirmam que Vera Schmidt “morreu de pneumonia” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 690), enquanto o Dicionário Internacional de Psicanálise (Mason, 2005, p. 1544) afirma que ela faleceu na mesa de cirurgia.

Tal desencontro de informações é compreensível, dada a dificuldade de acesso às fontes do período pesquisado.

Em 1930 a Sociedade Psicanalítica Russa foi dissolvida, e até 1936 a repressão stalinista ao movimento psicanalítico baniu oficialmente a psicanálise da União Soviética, que foi considerada ciência burguesa. Como consequência, Freud foi banido de livrarias e bibliotecas.

---

<sup>13</sup> No intuito de promover a participação ativa das mulheres na produção e na vida pública em geral, o Estado Soviético estabeleceu várias creches e jardins de infância, onde a mulher deixaria seu filho durante sua jornada de trabalho. Esse direito foi legalmente assegurado pela Constituição Soviética de 1936, Artigo 122, Capítulo x.

## A retomada da psicanálise

Como dissemos no início, a Rússia pareceu assimilar a noção de inconsciente bem antes do que os demais países ocidentais, e apesar da proibição oficial da psicanálise, o interesse pelo inconsciente sobreviveu.

Em 1979, os discípulos de um psicólogo da Geórgia, professor e fundador da Universidade Nacional de Tbilisi, Dmitri Uznadze (1886-1950), organizaram o Simpósio Internacional sobre o Inconsciente, em Tbilisi. Muitos estudiosos, médicos, psicólogos, filosóficos e sociólogos, se interessaram não somente pelo estudo do inconsciente, mas pelo estudo da psicanálise, que começou a ser retomada na clandestinidade devido as suas implicações ideológicas.<sup>14</sup>

A partir da década de 1980, as ideias psicanalíticas começam a ser publicadas novamente na imprensa científica e a se espalhar na sociedade. Um exemplo é Sergey Agrachev (1952-1998), um dos primeiros russos a fazer análise na clandestinidade a partir de 1977. Engenheiro elétrico, Agrachev presidiu a nova Sociedade Psicanalítica de Moscou<sup>15</sup> desde o final da URSS até a sua morte em 1998.

Em entrevista ao jornal norte-americano *The New York Times*, em dezembro de 1996, Agrachev conta que atendia vinte pacientes, dois dos quais em “análise profunda” — o que implica quatro sessões por semana no divã.

O custo médio de uma análise na Rússia na metade dos anos 90 era cerca de US\$ 20 por hora. Mas o Sr. Agrachev estabelecia o valor da sessão de acordo com a capacidade de pagamento de seus pacientes, e uma sessão variava entre US\$ 8 e US\$ 65.

Em julho de 1996, o presidente Boris N. Yeltsin assinou um decreto reconhecendo oficialmente a psicanálise como um tratamento legítimo, o que a levou a ser incorporada ao currículo dos cursos de Psicologia e até a ser ensinada na Universidade Militar do Ministério da Defesa da Federação Russa.

Curiosamente, quando a psicanálise foi retomada, os russos não haviam tido contato com autores pós-freudianos. Nesse sentido, o Sr. Agrachev disse, na mesma entrevista (Stanley, 1996, p. 6), que os russos eram “como os mamutes que são descobertos intactos e congelados no *permafrost*”.<sup>16</sup>

No entanto, essa situação já mudou. Os psicanalistas não precisam mais tratar pacientes escondidos em becos, já existem junguianos e lacanianos na Rússia, Winnicott também é estudado, e os círculos freudianos estão sofrendo as rivalidades típicas das instituições ocidentais. Existe um próspero instituto psicanalítico em São Petersburgo e pelo menos três em Moscou, dois dos quais se auto-denominam “Associação Psicanalítica Russa”.

<sup>14</sup> De acordo com Kadyrov (2002/2018, p. 1), embora as obras de Freud tenham sido retiradas de circulação pública, nos anos 70 e 80 era possível obter fotocópias das obras de Freud publicadas nos anos 20 na biblioteca do Departamento de Psicologia da Universidade de Moscou.

<sup>15</sup> A Sociedade Psicanalítica de Moscou foi criada em 1988, inicialmente como uma divisão da Associação de Psicólogos Clínicos. A Divisão de Psicanálise se tornou Sociedade Psicanalítica de Moscou em 1995 (Alavidze e Arutyunyan, 2016, p. 10).

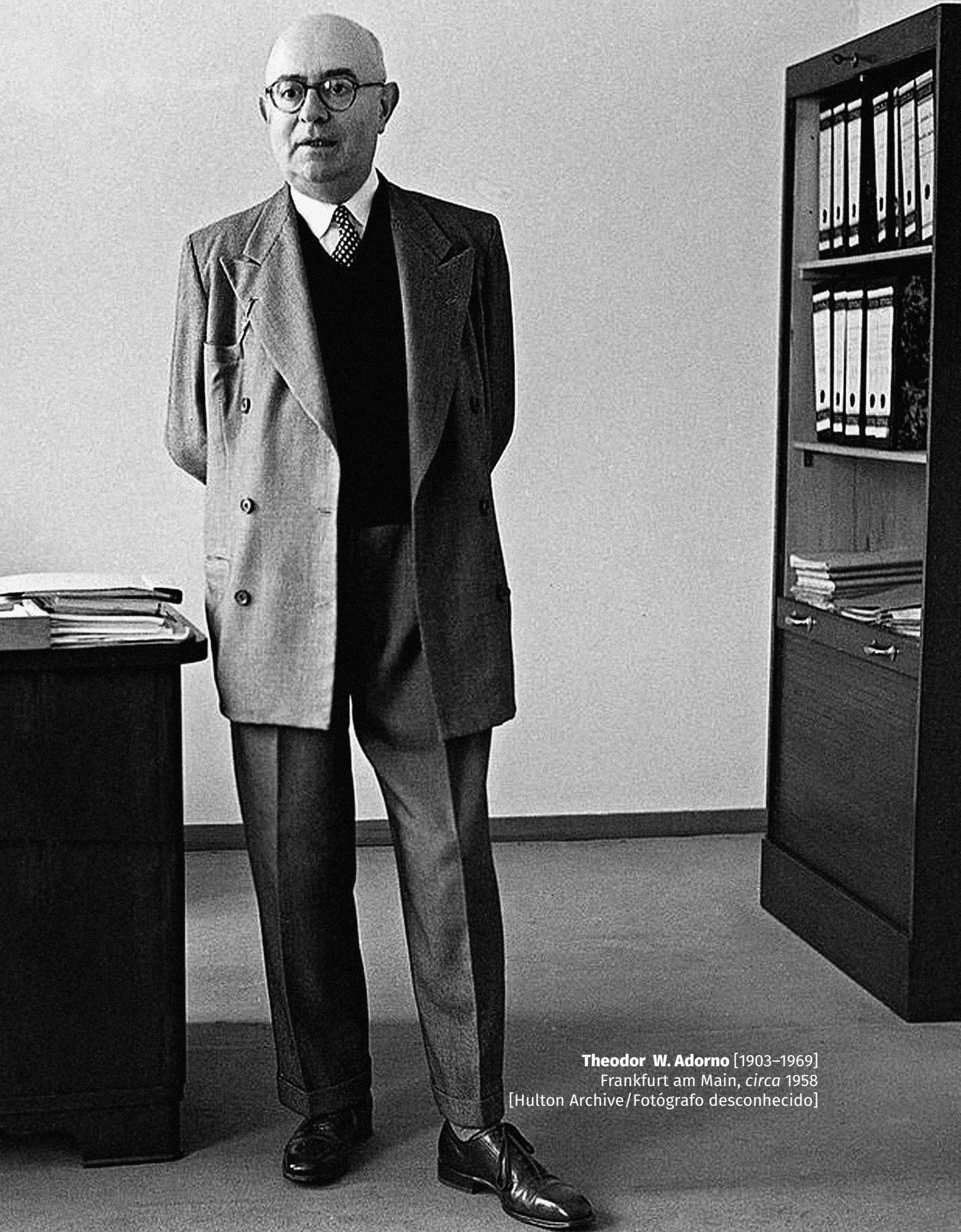
<sup>16</sup> Termo utilizado em Geografia para caracterizar um tipo de solo encontrao na região do Ártico.

Como disse o Dr. Aron I. Belkin, fundador de uma dessas duas escolas rivais e famoso na Rússia por ter publicado um artigo de jornal exaltando a psicanálise em 1988, quando Freud ainda era oficialmente tabu: “Não podemos copiar o Ocidente”, disse ele, “Nós somos diferentes. Precisamos desenvolver uma psicanálise puramente russa para nos entender” (Stanley, 1996, p. 6).

## Referências bibliográficas

- ACCERBONI, Anna Maria (2005). “Rosenthal, Tatiana”. In: MIJOLLA, A. de (Org.). *International Dictionary of Psychoanalysis*. Thomson Gale: Detroit, p. 1515.
- ALAVIDZE, Tatiana; ARUTYUNYAN, Marina (2016). “Meet the Moscow Psychoanalytic Society” [online]. 24 de dezembro de 2016. Disponível na internet via: <http://www.psychoanalysis-mps.ru> [Consultado em 03.10.2017]
- BRENNER, Frank (1999). “Intrepid thought: psychoanalysis in the Soviet Union”. [online]. In: *World Socialist Web Site*. Disponível na internet via: <https://www.wsws.org/en/articles/1999/06/freu-jii.html> [Consultado em 03.10.2017]
- BITTAR, Marisa; FERREIRA JR., Amarílio (2011). “A Educação na Rússia Soviética”. *Revista HISTEDBR*, Campinas, número especial, pp. 377-396.
- \_\_\_\_\_ (2015). “Ativismo pedagógico e princípios da escola do trabalho nos primeiros tempos da educação soviética”. *Revista Brasileira de Educação*, v. 20, n. 61.
- COMITÊ CENTRAL DOS JARDINS DE INFÂNCIA SOCIALISTAS DE BERLIM; REICH, Wilhelm; SCHMIDT, Vera (1975). “Elementos para uma pedagogia anti-autoritária”. Porto, Portugal: Publicações Escorpião.
- ETKIND, Alexander M. (1995). “Russia by Alexander M. Etkind: The Reception of Psychoanalysis in Russia until the Perestroika”. Disponível na internet via: <https://web.archive.org/web/20070305123051/http://psychoanalyse.narod.ru/english/ruetkind.htm> [Consultado em 10.03.2018]
- FREUD, Sigmund (1918-1919). “Caminhos da Terapia Psicanalítica”. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. 17, pp. 151-163, 1992.
- KADYROV, Igor M. (2002). “The Future of Psychoanalysis in Europe. East-West Integration”. Disponível na internet via: <http://www.psihoanalitiki-ipa.si/files/Kadyrov-Future.pdf> [Consultado em 10.03.2018]
- LENIN, V. I. (2001 [1920]). “As tarefas das Uniões da Juventude” (Discurso pronunciado no III Congresso de toda a Rússia da União Comunista da Juventude da Rússia em 2 outubro de 1920). *Revista HISTEDBR*, Campinas, número especial, pp. 367-376.
- MASON, Irina (2005). “Schmidt, Vera Federovna (1889-1937)”. In: Mijolla, A. de (Org.). *International Dictionary of Psychoanalysis*. Thomson Gale: Detroit, pp. 1543-1544.
- Mijolla, Alain de (2005). (Org). “International Dictionary of Psychoanalysis”. Thomson Gale: Detroit.
- NOVA CONSTITUIÇÃO SOVIÉTICA - 1936 [online]. Disponível na internet em 04.04.2011 via: <https://www.marxists.org/portugues/stalin/biografia/ludwig/constituicao.htm>.
- NÖLLEKE, Brigitte (2017). “Psychoanalytikerinnen. Biografisches Lexikon” [online]. Disponível na internet via: [https://www.psychoanalytikerinnen.de/russland\\_biografien.html](https://www.psychoanalytikerinnen.de/russland_biografien.html) [Consultado em 06.03.2018]

- REICH, Wilhelm (1975). “Os Jardins de Infância na Rússia Soviética (1929)”. In: *Elementos para uma pedagogia anti-autoritária*, pp. 39-52. Porto, Portugal: Publicações Escorpião.
- ROUDINESCO, Elisabeth; Plon, Michel (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- SCHMIDT, Vera (1924). “Psychoanalytische Erziehung in Sowjetrussland. Bericht über das Kinderheim-Laboratorium in Moskau”. *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*: Leipzig/Wien/Zürich.
- \_\_\_\_\_(1975). “Educação Psicanalítica na Rússia Soviética”. In: *Elementos para uma pedagogia anti-autoritária*. Porto, Portugal: Publicações Escorpião, pp. 15-38.
- STANLEY, Alessandra (1996). “Freud in Russia: Return of Repressed”. In: *New York Times*, 11 de dezembro de 1996. [online]. Disponível na internet desde 2017 via: <http://www.nytimes.com/1996/12/11/world/freud-in-russia-return-of-the-repressed.html>.
- Trotsky, Leon (2005). “Revolutionary and Socialist Art”. In: *Literature and Revolution. 1925*. Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2005.
- UNESCO – International Bureau of Education (1994). “Prospects: the quarterly review of comparative education”. Paris: UNESCO – International Bureau of Education, vol. 24, n. 3/4, 1994, pp. 687-701.
- VAN DER VEER, René (2011). “Tatyana on the Coach: the Vicissitudes of Psychoanalysis in Russia”. In: SALVATORE, Sergio; ZITTOUN, Tania (Org.). *Cultural Psychology and Psychoanalysis: Pathways to Synthesis*, pp. 49-65. IAP: Charlotte, EUA.
- VASILYEVA, Nina (2000). “Psychoanalysis in Russia: The Past, the Present, and the Future”. *American Imago*, v. 57, n. 1, pp. 5-24.
- YGOTSKY, Lev; LURIA, Alexander (1925). “Introduction to the Russian translation of Freud’s Beyond the pleasure principle”. *Lev Vygotsky, Alexander Luria*. Disponível na internet via: <https://www.marxists.org/archive/vygotsky/works/reader/po10.pdf> [Consultado em 06.03.2018]



**Theodor W. Adorno** [1903–1969]  
Frankfurt am Main, *circa* 1958  
[Hulton Archive/Fotógrafo desconhecido]

# Cinismo e preconceito: uma homologia com o fetichismo freudiano em *The Authoritarian Personality*

Cynicism and Prejudice: A Homology  
with Freudian Fetishism  
in *The Authoritarian Personality*

**Virginia Helena Ferreira da Costa**  
Doutora pelo Departamento de Filosofia  
Universidade de São Paulo[USP]/CNPq

## RESUMO

O trabalho aborda o cinismo do tipo antropológico autoritário de *The Authoritarian Personality* em homologia com o fetichismo descrito por Freud. Metapsicologicamente, é trabalhado o problema da síntese do eu e cisão interna a tal instância, bem como a externalização do superego. Sendo este sujeito massificado e esclarecido, a assunção de discursos morais contraditórios na mesma estrutura psíquica possibilitaria a manutenção de preconceito e autoritarismo em ambientes democráticos mediante racionalizações.

## PALAVRAS-CHAVE

Democracia; Autoritarismo; Cinismo;  
Fetichismo.

## ABSTRACT

The article addresses the cynicism of the authoritarian anthropological type on *The Authoritarian Personality* in homology with the fetishism described by Freud. Metapsychologically, we work on the ego-synthesis and ego-splitting problems, in addition to the superego externalization. As a massed and enlightened subject, the assumption of contradictory moral discourses in the same psychic structure would enable a maintenance of prejudice and authoritarianism in democratic environments through rationalizations.

## KEY WORDS

Democracy; Authoritarianism; Cynicism;  
Fetishism.

## O cinismo em *The Authoritarian Personality*

*The Authoritarian Personality* (1950) é uma pesquisa empírica de base teórica filosófica, psicanalítica e sociológica produzida sob financiamento do American Jewish Committee (AJC) de New York. Sendo somente uma de um conjunto de cinco pesquisas dirigidas por Horkheimer e Flowerman — conjunto intitulado *Studies on Prejudice* —, TAP foi escrito por Theodor W. Adorno e os pesquisadores de Berkeley Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e Nevitt Sanford. A questão a partir da qual a obra se desenvolve aborda a possibilidade de repetição do genocídio de judeus: seria possível a ocorrência de algo similar ao que aconteceu no Terceiro Reich alemão nos Estados Unidos da América, isto é, em um ambiente democrático? Contudo, o livro que inicialmente estava mais voltado ao antisemitismo viu-se transformado em uma pesquisa sobre posicionamentos contra minorias diversas<sup>1</sup>, tendo como norte principal o preconceito de forma geral, ou ainda, o etnocentrismo.

O principal objetivo dos autores era encontrar quais seriam as gratificações na economia emocional e pulsional subjetivas envolvidas na identificação com ideologias autoritárias. Na pesquisa, foram considerados potencialmente fascistas aqueles mais suscetíveis à propaganda ideológica autoritária e preconceituosa. Sendo pensado mais como uma atitude do que uma mera opinião, o apoio a tais ideologias poderia passar de um estado latente ou velado e muitas vezes não completamente consciente para, em momentos determinantes de crise social, uma defesa aberta e ações violentas contra minorias.

Contudo, isso não fez com que o ponto de vista de Adorno e de seus colegas encontrasse a origem do etnocentrismo em fatores psíquicos. Eles partiram do pressuposto segundo o qual o preconceito teria uma gênese socialmente determinada. Este princípio tornou específico o emprego da teoria psicanalítica freudiana no que concerne à interpretação das características da personalidade: ao abordarem a ocorrência ampla de determinados traços psíquicos, os autores os tomaram como resultados de influências culturais que culminaram em verdadeiras tipificações antropológicas. Como vemos em uma carta de Horkheimer endereçada a Marcuse, de 17 de julho de 1943:

Não preciso lhe dizer que não acredito na psicologia como meio de resolver um problema tão sério [como o antisemitismo]. Não mudei em nada meu ceticismo para com essa disciplina. Portanto, emprego [...] o termo psicologia para designar a antropologia, e antropologia no sentido da teoria do homem tal como ele se formou no contexto de uma sociedade antagonista. Minha intenção é estudar a presença do esquema de dominação na pretensa vida psicológica, tanto nos instintos quanto nos pensamentos dos homens. As próprias tendências das pessoas

<sup>1</sup> “Our study grew out of specific investigations into anti-Semitism. As our work advanced, however, the emphasis gradually shifted. We came to regard it as our main task not to analyze anti-Semitism or any other antiminority prejudice as a sociopsychological phenomenon *per se*, but rather to examine the relation of antiminority prejudice to broader ideological and characterological patterns. Thus anti-Semitism gradually all but disappeared as a topic of our questionnaire and in our interview schedule it was only one among many topics which had to be covered” (Adorno, 1950b, p. 605).

que as tornam receptivas à propaganda do terror são, elas mesmas, o resultado do terror, físico ou mental, da opressão em ato ou potencial. Se nós conseguirmos descrever os processos pelos quais a dominação exerce sua influência até nos domínios mais afastados do espírito, teremos feito um belo trabalho (Horkheimer apud Wiggershaus, 2002, p. 388).

Nesse sentido, eis como uma nova espécie antropológica foi concebida em TAP:

O tema central da obra é um conceito relativamente novo — o surgimento de uma espécie “antropológica” que chamamos de tipo autoritário de homem. Em contraste com o fanático do estilo mais antigo, ele parece combinar as ideias e habilidades típicas de uma sociedade altamente industrializada com crenças irracionais ou antirrationais. Ele é ao mesmo tempo esclarecido e supersticioso, orgulhoso de ser individualista e em constante medo de não ser como todos os outros, zeloso de sua independência e inclinado a se submeter cegamente ao poder e à autoridade (Horkheimer, 1950, p. ix).

Nesse âmbito, a noção de padrão ideológico pessoal se tornou primordial para a análise do autoritarismo, concepção tão importante para avaliarmos o cinismo do tipo antropológico aqui descrito. Este padrão seria designado como uma resolução de compromisso entre as necessidades específicas de cada personalidade que seriam, então, satisfeitas mediante interação com conteúdos ideológicos culturalmente disponíveis. Tal padrão, sendo particularmente individual, não se confunde com o conceito de ideologia<sup>2</sup>, pois os conteúdos ideológicos circulantes na cultura seriam mobilizados individualmente enquanto objetos de satisfação pulsional de autoconservação ou agressividade, conforme as peculiaridades e necessidades mais ou menos conscientes em cada um. O padrão ideológico pessoal, que satisfaz necessidades psíquicas e emocionais, apresenta-se como uma estrutura estável, mesmo que seus conteúdos sejam internamente contraditórios: este padrão “se realiza em múltiplas combinações cuja ‘coerência’ não pode ser dada de forma antecipada — uma questão que o inconsciente freudiano já havia indicado há muito tempo” (Antunes, 2014, p. 150). Ou, de forma mais completa:

O que o indivíduo constantemente diz em público, o que diz quando se sente seguro de críticas, o que pensa mas não diz nada sobre, o que pensa mas não admite a si mesmo, o que ele está disposto a pensar ou a fazer quando vários tipos de apelos são feitos a ele — todos esses fenômenos podem ser concebidos como constituindo uma estrutura única. A estrutura pode não ser integrada, pode conter contradições, bem como consistências, mas é organizada no sentido segundo o qual suas partes constituintes estão relacionadas de formas psicologicamente significativas (Adorno, Frenkel-Brunsvik, Levinson, Sanford, 1950a, p. 5).

---

2 “As ideologias têm uma existência independente de qualquer indivíduo; e aquelas que existem em um momento particular são resultados de processos históricos e de eventos sociais contemporâneos. Essas ideologias têm, para diferentes indivíduos, diferentes graus de apelo, uma questão que depende das necessidades individuais e do grau em que essas necessidades estão sendo satisfeitas ou frustradas” (Adorno, Frenkel-Brunsvik, Levinson, Sanford, 1950a, p. 2).

Assim, as diferentes expressões de desejos como satisfações de pulsões seriam em níveis mais ou menos conscientes, constituindo um todo unido, mesmo que contraditório. Como exemplo, podemos pensar que um desejo inconsciente de segurança estaria relacionado a um sentimento íntimo de pavor, distância e menosprezo contra determinada minoria que supostamente ofereceria perigo, expressão esta que só seria aceita por si mesmo e por outros por meio de opiniões formuladas mediante rationalizações socialmente aprovadas e difundidas que “mascarariam” o autoritarismo. Opiniões que, quando rationalmente analisadas, mostrar-se-iam frágeis e controversas. Como vemos mais à frente, esta contradição psíquica seria um reflexo da própria contradição social: em uma democracia que aceita a circulação de concepções autoritárias na cultura, os valores democráticos são tomados como somente formais, ao passo que os conteúdos preconceituosos seriam mobilizados para expressar o que o indivíduo realmente pensa.

Sua ideologia “oficial” se conforma com o que ele supõe que *tem* que pensar; suas “ideias reais” são uma expressão de suas necessidades pessoais mais imediatas, bem como de seus impulsos [*urges*] psicológicos. A ideologia “oficial” pertence à esfera objetivada e alienada do político, a “opinião real”, à própria esfera do sujeito, e a contradição entre os dois expressa sua irreconciliabilidade (Adorno, 1950a, p. 671).

Visto isso, a pesquisa empírica de TAP procurou desvendar o máximo possível do padrão ideológico dos entrevistados por meio de testes projetivos e perguntas indiretas: caso fosse questionado diretamente sobre preconceitos, o autoritário iria negar veementemente.

É necessário frisarmos o uso das rationalizações: elas seriam entendidas como deslocamentos de sentido ou até mesmo desvios de posicionamentos agressivos (que seriam “tabu” se abertamente ditos) realizados como manifestações feitas “em um modo ‘tolerável’, modificado, indireto, em conformidade com os requisitos sociais que o eu está pronto a aceitar” (*ibid.*, pp. 675-676). Sendo a base da própria possibilidade de expressão do mais autoritário, as opiniões aparentemente inofensivas de cunho pseudodemocrático seriam, no fundo, uma reação pulsional agressiva disfarçada ou desviada. Adorno define, em poucas palavras, que “As rationalizações são cicatrizes da razão em seu estado de irracionalidade” (Adorno, 2004, p. 59).

Inclusive, nem a oposição dos discursos proferidos pelo autoritário em contradição com as próprias vivências seriam suficientes para desfazer ou até mesmo questionar o padrão ideológico pessoal. Por isso, o que encontramos na obra seria a expressão de uma racionalidade irracional em confronto ou afastamento relativamente à própria experiência. Uma vez que o indivíduo apenas reproduziria conteúdos socialmente massificados determinados segundo a necessidade psíquica sem que experiências possam abalar seu padrão ideológico estruturalmente estabelecido, então, percebemos como não seria realizada qualquer reflexão sobre a validade e pertinência dos discursos preconceituosos e autoritários proferidos como meras opiniões. Eis a forma esclarecedora como Adorno descreve a resolução da contraposição de opiniões estereotipadas assumidas pelo indivíduo em conflito ou afastamento com a experiência:

A discrepância entre experiência e estereótipo é colocada a serviço da atitude preconceituosa. O sujeito preconceituoso é vagamente consciente de que o conteúdo do estereótipo é imaginário e que sua própria experiência representa a verdade. No entanto, por razões psicológicas mais profundas, ele quer se ater ao estereótipo. Isso ele alcança transformando este último em uma expressão de sua personalidade e os elementos anti-estereotipados, em uma obrigação abstrata. Esse deslocamento é reforçado por sua convicção mais íntima de que os supostos estereótipos de tolerância não são tão fortes socialmente como ele finge que são. Ele percebe que, embora ele pareça se rebelar contra os slogans da democracia e da igualdade, por razões que lhe são estritamente pessoais, ele é realmente apoiado por poderosas tendências sociais. Contudo, ele alegará, ao mesmo tempo, que age como uma pessoa sincera e independente que não se importa com o que os outros pensam. Além disso, ele confia na ideia de que seus próprios sentimentos são sempre mais fortes do que as convenções, que ele simplesmente tem de segui-los e que seu preconceito é uma espécie de fatalidade que não pode ser mudada (Adorno, 1950b, pp. 627-628).

A descrição acima feita em TAP por Adorno designa uma das principais características<sup>3</sup> do tipo autoritário: o cinismo. Por mais que os autores não tenham fornecido uma definição bem delineada deste conceito, o cinismo é empregado com frequência na obra quando relacionado a racionalizações emitidas de maneira fria e apática como justificativa para agressividades. É frequente a existência de contradições na emissão de discursos cínicos: por exemplo, como a recusa de todo tipo de violência de forma abstrata e geral paralelamente à defesa de uma necessidade quase inevitável de violência quando relacionada a determinados grupos e situações (Safatle, 2008, p. 77).

O cinismo é entendido aqui como a duplicitade mais ou menos consciente de discursos contraditórios rationalizados — que “mascarariam” satisfações de pulsões agressivas — encontrados no mesmo padrão ideológico pessoal. As contradições seriam, então, organizadas de forma psicologicamente significativa. O cinismo só seria possível dado o distanciamento entre os discursos ideológicos selecionados segundo necessidades pulsionais individuais e a própria experiência vivida pelos sujeitos. De forma que faltaria ao cínico o acesso significativo a um campo empírico que legitimasse, em um conjunto de afirmações contraditórias, o que se colocaria como objetivo, verdadeiro e moral.

## O modelo fetichista de cisão do eu

Nesta análise psicanalítica do tipo antropológico autoritário em sua especificidade cínica, iremos nos remeter principalmente ao que Freud designou por cisão [*Spaltung*] do eu a fim de compreendermos como é possível duplicitades simultâneas quando em referência a um mesmo objeto. Mediante um mecanismo de defesa concebido como uma clivagem

---

3 As características da personalidade de tipo autoritário estão expostas nas variáveis da famosa Escala F, descritas como sintomas que formam uma síndrome. Eis a lista das características principais: convencionalismo, submissão acrítica a autoridades, agressão autoritária, anti-intracepção, superstição e estereotipia, *toughness*, destrutividade e cinismo, projeções, preocupação exagerada em relação ao sexo.

no interior da instância responsável pela própria síntese psíquica, talvez compreendamos melhor a condição de um tipo antropológico dotado de uma racionalidade irracional, sujeito esclarecido e supersticioso. Nesse sentido, Freud nos lembra como o fetichismo é um objeto particularmente favorável para o estudo da cisão do eu (Freud, 1991a). No entanto, é de primeira necessidade levantarmos antes algumas ressalvas que apontam para o uso específico da homologia entre o cinismo e o fetichismo que propomos aqui fazer.

É frisado várias vezes ao longo de TAP que o tipo de personalidade autoritária, apesar de considerada “normalizada” ou “bem ajustada” na sociedade, apresentaria sintomas. Neste sentido, o abandono dos parâmetros da realidade na emissão de opiniões que guiam ações e interações sociais seria a característica principal do sintoma do tipo autoritário, de modo que sua relativa padronização em numerosos indivíduos levaria a “uma ‘síndrome’, embora as variações típicas dentro deste grande padrão possam ser distinguidas” (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950a, p. 1). Nesse sentido, para os autores de TAP, tal como um sintoma, o preconceito exerceria uma função de defesa ou de satisfação indireta de desejos na economia psíquica. Isso porque ele seria concebido como uma resolução de compromisso entre a satisfação das pulsões agressivas e a necessidade de um comportamento voltado à sociabilidade (por meio das rationalizações socialmente aceitas e estereótipos já fornecidos pela cultura).

Nesse sentido, estaria em jogo um tipo de patologia que versaria sobre o social não só porque os autores tratariam de um sintoma em um tipo antropológico, mas também porque tais estereótipos e rationalizações seriam provenientes de ideologias circulantes na cultura, sendo estas objetivamente identificáveis. Logo, a gênese do comportamento parcialmente irracional da racionalidade do tipo autoritário seria encontrada em aspectos da sociedade que condicionariam a constituição subjetiva de um grupo identificável de seres humanos determinados por um contexto específico. Sob tal perspectiva, a crítica da normatividade social de um dado tempo e espaço poderia se converter em uma análise da produção social de sintomas típicos vividos individualmente. É desta forma que a antropologia freudiana, que se encontra na base de explicação do tipo autoritário, seria empregada na obra como instrumento de crítica social ao revelar certas condições gerais e históricas de formação subjetiva.

Tal “síndrome” como padronização de sintomas de um tipo antropológico, contudo, não aproximaria os preconceituosos da neurose, muito menos da psicose. Eis as palavras de Adorno sobre a interpretação de tais sintomas:

Nossa discussão anterior mostrou o aspecto irracional das atitudes e opiniões antisemitas. Uma vez que seu conteúdo é irreconciliável com a realidade, certamente temos o direito de chamá-los de sintomas. Mas são sintomas que dificilmente podem ser explicados pelos mecanismos da neurose; e, ao mesmo tempo, o indivíduo antisemita como tal, o caráter potencialmente fascista, certamente não é um psicótico. A explicação teórica final de um sintoma inteiramente irracional, que, no entanto, não parece afetar a “normalidade” daqueles que apresentam o sintoma, está além do escopo da presente pesquisa (Adorno, 1950b, pp. 617-618).

A relação entre patologia social e patologia individual em sentido clínico se dá por homologia entre a característica marcante do cinismo no tipo antropológico autoritário e o fetichismo segundo explanação freudiana.<sup>4</sup> Tal homologia, no entanto, não seria uma mera comparação geral de semelhança por analogia. A homologia a que nos referimos revela uma mesma lógica de estruturação e funcionamento. Afinal, desde Freud sabemos que psicopatologias são descritas para além do comportamento estritamente sexual, definindo uma organização psíquica que engloba modos de estabelecimento de estruturas pulsionais e simbólicas que permitirão a sujeitos atuarem socialmente por meio de uma singular constituição emocional, pulsional e racional, além de certo conjunto de fantasias que ajudarão a delimitar a própria identidade e as interações com alteridade. Contudo, guardemos que a homologia do cinismo com o fetichismo, tal qual definido por Freud, não faz do primeiro uma patologia em si, muito menos faz do cínico um fetichista.

O fundamento de tal homologia encontra-se na noção de cisão do eu como base genética da constituição de uma estrutura fetichista. Segundo Freud, a construção do fetiche ocorreria mediante uma defesa contra o trauma da ausência do pênis na mulher na fase do complexo de castração, momento em que a revelação da diferença entre si mesmo e o outro se coloca de modo operante para a psique humana. A fim de evitar um conflito psíquico referente à possibilidade da castração, o fetichista aceitaria o dado perceptivo de ausência de pênis na mulher, ao mesmo tempo em que também manteria a crença no falso feminino. Essa duplidade contraditória seria possível pela cisão no interior da instância egoica que permitiria, então, a formação do objeto fetiche que, por substituição simbólica ou descentramento de valor, seria associado ao pênis feminino. Isso permite ao fetichista manter a crença no pênis da mulher por meio da adoração de um objeto fetiche, ao mesmo tempo em que aceita a representação objetivamente válida da mulher sem pênis, reconhecendo a diferença sexual. Ou seja, o fetichista não modificaria completamente os dados recebidos da realidade, mas os transformaria de forma apenas parcial — modo de manter simultaneamente em funcionamento o princípio do prazer e o princípio de realidade. Nas palavras de Freud, o que subsiste como a base da constituição do objeto fetiche

É uma formação de compromisso com ajuda de um deslocamento [...]. A criação do fetiche obedeceu ao propósito de destruir a prova da possibilidade da castração, de sorte que se pôde escapar da angústia de castração. [...] Por um lado, desmentem o fato de sua percepção, a saber, que nos genitais femininos não se viu pênis algum; por outro, reconhecem a falta do pênis da mulher e daí extraem as conclusões corretas. As duas atitudes subsistem uma junto da outra durante

---

4 Tal homologia entre cinismo e fetichismo ganha força no contexto em que teóricos da cultura e da psicanálise têm delimitado a substituição da noção de neurose pela perversão como psicopatologia relacionada à situação cultural e econômica mais recente. Como exemplo, Jean Lebrun fala de neo-sujeitos que partilham de uma economia psíquica coletiva perversa, mas de forma ordinária, não estrutural (Lebrun, 2007, p. 42). Nesse mesmo sentido, Safatle segue Lacan ao identificar a *père-version* como o funcionamento privilegiado de identificação com a lei paterna no capitalismo contemporâneo (Safatle, 2008, p. 22).

toda a vida sem se influenciarem reciprocamente. É o que se tem direito de chamar uma *cisão do eu*. Estes estados de coisas nos permitem compreender também que com tanta frequência o fetichismo alcance só uma modelação parcial. Não governa a eleição de objeto de uma maneira excludente, senão que deixa espaço para uma extensão maior ou menor de conduta sexual normal, e ainda muitas vezes se retira a um papel modesto ou à condição de mero indício. Portanto, os fetichistas nunca alcançaram o completo desprendimento do eu em relação à realidade objetiva do mundo exterior (Freud, 1991a, pp. 204-205).

### **Modelo fetichista versus modelo paranoico**

A leitura aqui recuperada diverge de algumas pesquisas clássicas sobre o antisemitismo — como as de Santner, Canetti, Simmel, entre outros — que priorizam o modelo da paranoia. Inclusive a associação do fascismo com a paranoia é uma das bases teóricas do imprescindível capítulo “Elementos de Antisemitismo” presente em *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)* ou dda daqui em diante) de Horkheimer e Adorno. Dentre as muitas passagens que abordam essa associação, lemos:

O realismo incondicional da humanidade, que culmina no fascismo, é um caso especial do delírio paranoico, que despovoa a natureza e, ao fim e ao cabo, os próprios povos. É nesse abismo de incerteza, que todo ato objetivador tem que atravessar, que se aninha a paranoia. Como não há nenhum argumento absolutamente convincente contra os juízos materialmente falsos, não é possível curar a percepção distorcida em que eles surgem (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 159).

Chama a atenção que ambos os estudos tenham sido feitos na mesma época — TAP foi escrito desde 1944 e publicado em 1950 e dda foi escrito em 1944 e publicado em 1947 — e que tenham envolvido, para além dos pesquisadores de Berkeley, também Adorno e Horkheimer. Visto isso, como conciliar a nossa leitura sobre o fetichismo em TAP com as assertivas sobre a paranoia em dda? Para tanto, apresentemos as aproximações e afastamentos da gênese e funcionamento de ambas as psicopatologias em relação ao preconceito de forma geral e, particularmente, ao cinismo.

Em relação ao preconceito em geral, a paranoia seria o modelo privilegiado para pensarmos a dose de agressão e destrutividade envolvidas na interação social, construída de forma dicotômica, com minorias. De modo mais específico, a própria divisão da sociedade e classificação de pessoas, como por exemplo “de bem” e “bandido”, “amigo” e “inimigo”, carregariam marcas tipicamente paranoicas. Seria característica da defesa paranoica a separação de interações humanas e simbolizações sociais em categoriais quase espaciais de interior e exterior, eu e não-eu, como forma de manter o rígido sistema explicativo que sustenta seus delírios. Rigidez que impossibilita o questionamento subjetivo sobre a veracidade de suas próprias afirmações. Em tal perturbação epistemológica, o paranoico apelaria, então, ao “vício da causalidade” para justificar suas torções na percepção da realidade: um problema subjetivo seria projetado na alteridade, tornando-se culpa do perseguidor ou da minoria — tidos como bodes expiatórios. Ao não se rela-

cionar a nada que não faça referência a si, o paranoico em sua característica narcísica não reconheceria a alteridade por ela mesma, não compreendendo os acontecimentos da ordem social como minimamente separados de si.

Entretanto, é em um quesito aparentemente comum entre fetichismo e psicose que encontraremos ao menos três pontos centrais de afastamento do tipo autoritário cínico em relação ao modelo paranoico. Percebemos que a semelhança principal entre a formação da psicose — categoria clínica mais geral que engloba a paranoia como uma de suas representantes específicas — e do fetichismo seria que ambos os processos seriam constituídos mediante o mesmo mecanismo de defesa, a *Verleugnung*, que traduzimos aqui por desmentido. Apresentemos as diferenças etiológicas segundo as reações ao complexo de castração. No caso neurótico ocorreria a repressão do afeto relacionado à angústia da mulher sem pênis e a aceitação e internalização desta informação apreendida do exterior. A situação conflituosa seria, então, transferida para o interior da estrutura psíquica do neurótico. Já no psicótico e fetichista, o desmentido atuaria negativamente sobre a representação da falta do pênis na mulher. Especificamente no caso da paranoia, tal informação não seria internalizada, mas re-transferida integralmente para a objetividade. Nesse âmbito, a própria realidade precisaria sofrer modificações para se adequar ao conteúdo que fora negado no sujeito e projetado para fora. Daí a noção de delírio. No caso fetichista, o dado da falta do falo da mulher teria sido simultaneamente internalizado e também transferido para uma representação substituta, criando o fetiche que manteria viva a fixação no pênis feminino. Por isso, o fetichista não precisaria modificar nada na realidade, pois se conformaria com a determinação social da divisão dos sexos, informação que fora internalizada, mas manteria, de forma privada, a sua crença ou fantasia.<sup>5</sup>

Considerando a diferenciação da atuação do desmentido em ambas as psicopatologias, um primeiro afastamento da paranoia em relação ao cinismo se mostra presente: como vimos ao abordarmos as racionalizações, o tipo antropológico de TAP também se caracterizaria pelo convencionalismo, isto é, pela adequação a ideologias socialmen-

<sup>5</sup> Outro ponto relativo à cisão psíquica pode ser ainda levantado. Freud nos alerta que haveria casos de cisão do eu considerados normais ou não-patológicos, uma vez que a cisão constituiria uma possível defesa infantil contra representações do mundo exterior sentidas como dolorosas. Esta é a forma na qual crianças desenvolveriam as primeiras teorias sexuais — como por exemplo, a teoria de que o pênis feminino ainda está pequeno e irá crescer (Freud, 1992c, p. 147) — a fim de contrariar a percepção. No curso “normal” de desenvolvimento infantil, no entanto, a criança posteriormente desativaria a denegação ligada à cisão do eu, assumiria plenamente a realidade da ausência do pênis feminino e passaria, portanto, ao recalque [*Verdrängung*] tipicamente neurótico. Caso a manutenção do desmentido permanecesse para além da infância, seria constituído um caso de fetiche (se a negação do dado externo for parcial) ou ainda de psicose (se a negação da realidade for total). Considerando a cisão do eu sob tal viés, o cinismo do autoritário poderia ser entendido como um tipo de raciocínio infantil, próprio da “menoridade” humana. A continuidade de tal linha de argumentação pode nos levar a uma melhor compreensão da distinção entre normalidade e patologia do tipo autoritário: “le néo-sujet pratique le démenti pour éviter la subjectivation, alors que le vrai pervers fait du démenti son mode même de subjectivation, lequel lui permet d’annihiler l’altérité de l’autre en l’instrumentant” (Lebrun, 2007, p. 327).

te produzidas e difundidas, adequação que o sistema paranoico não poderia admitir. Isso porque um “ajuste” em favor da convenção social poderia ameaçar o já frágil “sistema delirante” paranoico a ponto de ruir toda a sua construção. Logo, a resposta psicótica seria considerada excessivamente individual, como uma totalidade pessoal. Claro que, no interior do delírio paranoico, figuras sociais poderiam assumir papéis de liderança em uma aproximação com autoridade sociais, políticas ou religiosas, mas o posicionamento privilegiado de tais figuras na organização psíquica ocorreria devido exclusivamente às peculiaridades do sistema psíquico subjetivo. De forma mais direta, na paranoia os dados sociais se adequariam ao sistema individual, ao passo que, no tipo autoritário, seria principalmente o sujeito que se adequaria ao sistema social. Assim, se a própria definição freudiana faz da psicose “*o desenlace [...] de uma [...] perturbação nos vínculos entre o eu e o mundo exterior*” (Freud, 1992e, p. 155), podemos dizer que a adequação às convenções sociais e ideologias dominantes por parte do tipo autoritário o deixaria mais próximo do fetichista, para quem tal adequação existe, mesmo que parcialmente. Esta substituição de um modelo paranoico para um outro mais “racional”, porque voltado, ao menos parcialmente, para a realidade externa é defendida pelo próprio Adorno em *The psychological techniques of Martin Luther Thomas' radio addresses*, texto também contemporâneo a TAP em que o filósofo analisa os programas de rádio onde Thomas veiculava um discurso fascista:

Thomas fornece uma boa consciência intelectual para aqueles que não conseguem pensar. Ele astuciosamente substitui um esquema “paranoico” por um processo racional. O dispositivo mais importante de sua lógica de manipulação é sua técnica de transições associativas (Adorno, 2000, pp. 33-34).

O apelo a um processo racional baseado na técnica de transições associativas de ideias “reificadas”, isto é, que já aparecem prontas e que são somente reproduzidas pelos indivíduos não seria, então, possível de ser feita em um sistema paranoico. A própria substituição de objetos (ou discursos “objetificados”) que seriam mais adequados, ao menos momentaneamente, à satisfação de desejos é algo que encontramos no funcionamento fetichista.

Um segundo momento em que o modelo paranoico se torna dispensável à análise do tipo autoritário é na defesa de seu sistema delirante, quando o paranoico transforma seu corpo em um símbolo de onipotência que, como tal, não poderia permitir cisões internas, passividade ou quaisquer sinais que o aproximasse de uma possível vulnerabilidade. Assim, uma cisão do eu e uma decorrente posição cínica seriam impossíveis de serem sustentadas em um modelo paranoico de funcionamento psíquico. O tipo autoritário, sendo cínico, sabe da precariedade, incompletude ou falha tanto da sua submissão ao convencionalismo social, quanto de seu subterfúgio prazeroso designado como objeto fetiche. Contudo, seria justamente mediante tal incompletude mesma que seu posicionamento poderia ser conservado, permitindo a duplidade paradoxal de suas afirmações.

Um último elemento de comparação entre o modelo paranoico e o fetichista se encontra na projeção e no narcisismo. Características importantes tanto para a paranoia quanto para o preconceituoso, elas não são, contudo, exclusivas de tal formação psicótica. Isso quer dizer que a negação interna de representações, que seriam projetadas na alteridade formando uma realidade interna sem conflitos (ou narcísica), estaria mais relacionada justamente ao próprio desmentido em si, sendo possível de ser encontrado também no fetichismo. Uma vez que o fetichista também projetaria na alteridade aquilo que abala sua estrutura narcísica, ele ainda o faria de forma incompleta, deixando um resíduo denominado fetiche. Quanto a isso, lembremos que Adorno et al. definem o afastamento da experiência do totalitário como um sintoma. Ora, o desmentido do paranoico não poderia ocasionar a formação de sintoma, já que o delírio psicótico tomaria o eu de forma completa, o que afastaria a definição de delírio (e aproximaria a concepção de fetiche) da noção de sintoma como substituto da representação da satisfação pulsional negada.

A distância entre o modelo fetichista e o paranoico nas análises do preconceito em TAP e DDA residiria principalmente no contexto considerado como base de análise das obras. Não esqueçamos que a abordagem paranoica de “Elementos de Antissemitismo” foi abundantemente analisada tendo em vista o fascismo, mais precisamente o momento abertamente totalitarista do Terceiro Reich alemão. A violência direta, ou seja, dotada de menos racionalizações e realizada conforme um programa de extermínio em massa de um grupo étnico como “solução final” parece necessitar de um sistema estruturado em uma totalidade quase delirante de justificativa, em que questionamentos, paradoxos ou dubiedades não seriam admitidos. Acreditamos, no entanto, que uma pesquisa realizada nos Estados Unidos nos anos 1940, momento em que o país seguia um sistema político democrático menos abertamente autoritário, precisa ao menos da aparência formal de uma pretensão à igualdade humana. Assim, as experiências preconceituosas precisariam ser mais veladas, simbólicas, indiretas e racionalizadas para que a dominação e o extermínio de minorias possam ser levados a cabo. Nesse âmbito, é a manutenção do preconceito, autoritarismo e fascismo em contextos democráticos que nos leva ao interesse especial pelo cinismo, cisão do eu, desmentido e racionalizações, culminando em uma homologia com o modelo fetichista.

O sintoma autoritário do distanciamento em relação à realidade deve também ser descrito relativamente à escolha de objeto de ódio, em homologia ao fetichista que nunca encontra uma satisfação pulsional em objetos empíricos, mas em objetos substitutos. Como sabemos, o autoritário precisa de um objeto substituto para satisfazer suas pulsões, objeto este que também seria idealizado, como um símbolo quase onipotente que o permitiria fugir de determinado aspecto desprazeroso da realidade ou de si mesmo. A sua racionalidade repetiria exaustivamente o que Adorno chama de um termo autoritário fetiche.

O meio mais característico de propagandisticamente estabelecer autoridade de um modo quase racional, sem recorrer a instituições tradicionalmente aceitas, consiste em tomar um termo autoritário e torná-lo uma espécie de fetiche.

Este dispositivo foi observado pelo Dr. A. Sanders sob o título de “palavras mágicas”. O melhor exemplo para este dispositivo é a personificação de regimes totalitários em todo lugar, por um Duce, um Führer ou [...] um líder (Adorno, 2000, pp. 38-39).

Antes de tudo, podemos notar que o objeto fetiche pode ser uma ideia ou termo, concebidos como “palavra mágica”. Relacionando parcialmente o fetiche freudiano com o marxiano, podemos dizer que a repetição do objeto faz parecer que ele tem vida própria e independente, dotado de autonomia, portando-se como um *fait accompli*, isto é, como algo dado, sem gênese, nem explicação, nem história. Contudo, no fundo, esse objeto serviria para encobrir um outro conteúdo ou relação a ser negado. O mesmo ocorreria com uma ideia ou até mesmo um nome: estes não precisarão de uma justificativa ou gênese explicativa, sua mera repetição se encarrega de torná-la fetichizada e encobridora. Resta saber, com isso, quais seriam tais ideias e até mesmo nomes fetichizados. Inferimos, pela citação acima, que um dos nomes ou ideias-fetiche mais evidentes do autoritário seria, evidentemente, a figura do líder.

Outro elemento que também pode ser considerado como o objeto fetiche do autoritário seria aquela designação inconsistentemente repetida para se referir ao inimigo, que se forma como objeto de ódio. Assim, propomos que, diferentemente do que aconteceria com o fetichista, uma das escolhas de objeto privilegiado do autoritário não seria sómente relacionada às pulsões sexuais na sua ânsia de prazer, mas também obedeceria às pulsões agressivas em sua forma indireta, defensiva, desviada. Com isso, seria possível a construção de um objeto dito “negativo”, como exposto por Adorno em *Teoria freudiana e modelo fascista de propaganda* ao recorrer à leitura de *Psicologia das massas e análise do eu*:

Considerando que a libido positiva é totalmente investida na figura do pai primitivo, o líder; e que são poucos os conteúdos positivos disponíveis, é preciso descobrir uma negativa. “O líder ou a ideia dominante poderiam também, por assim dizer, ser negativos; o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva”. Parece desnecessário dizer que essa integração negativa se alimenta do instinto de destrutividade, uma figura que o pensador não refere explicitamente em Psicologia de massa, mas cujo papel decisivo ele todavia reconheceu em *O Mal-estar na civilização* (Adorno, 1951, p. 6).

### **Análise metapsicológica do tipo autoritário em sua característica cínica**

A análise metapsicológica do tipo autoritário é feita em TAP mediante duas grandes assertivas: a formulação de um eu fraco e de um superego externalizado:

É uma função do eu fazer as pazes com a consciência, criar uma síntese maior dentro da qual a consciência, os impulsos emocionais e o self operam em relativa harmonia. Quando esta síntese não é alcançada, o superego ganha o papel de um corpo estranho dentro da personalidade e exibe os aspectos rígidos, auto-

máticos e instáveis discutidos acima. Há alguma razão para acreditar que uma falha na internalização do superego se deve à fraqueza do eu, a sua incapacidade de realizar a síntese necessária, isto é, de integrar o superego consigo mesmo. Seja ou não assim, a fraqueza do eu parece ser concomitante ao convencionalismo e ao autoritarismo. A fraqueza no eu é expressa na incapacidade de construir um conjunto consistente e duradouro de valores morais dentro da personalidade; e é esse estado de coisas, aparentemente, que torna necessário que o indivíduo procure alguma organização e um agente [*agency*] de coordenação fora de si mesmo (Adorno, Frenkel-Brunsvik, Levinson, Sanford, 1950b, p. 234).

Comecemos pela questão da fragilidade do eu: na visão dos autores, o eu do tipo autoritário não conseguiria sintetizar de forma equilibrada no interior de si os diferentes conteúdos provenientes da realidade externa, do superego e do isso. Assim, a cisão do eu seria considerada uma fraqueza na constituição psíquica do preconceituoso. Isso porque uma síntese psíquica poderia evitar um distanciamento em relação à realidade, o que livraria o autoritário de seu sintoma. Por outro lado, talvez por tal fragilidade, o eu não conseguiria distanciar sua racionalidade de gratificações prazerosas do isso, apresentando uma racionalidade vinculada à irracionalidade das rationalizações subservientes a necessidades pulsionais defensivas, agressivas e também prazerosas.

Como segundo ponto, a instância do superego, em sua formulação considerada por Freud, seria justamente o resultado da síntese entre o isso e os conteúdos da realidade externa: o “superego [...] reúne em si influxos do isso tanto quanto do mundo exterior e é, por assim dizer, um arquétipo ideal daquilo que é a meta de todo querer alcançar do eu: a reconciliação entre suas múltiplas vassalagens” (Freud, 1992e, p. 157). Sob tal ponto de vista, uma fraqueza na síntese do eu levaria inevitavelmente a um problema na formação do superego, este sendo o resultado, ele mesmo, de uma síntese. O superego figura, então, como o saldo da situação edípica ao se constituir por meio da internalização das figuras de autoridade parentais e sociais.

Visto isso, passemos à descrição da estrutura familiar do tipo autoritário. TAP expõe que os mais preconceituosos praticariam uma superestimação irreal dos progenitores segundo noções estereotipadas, o que sugeriria que a educação infantil fornecida pela família tenderia à rigidez, disciplina estrita e distância, na qual uma relação familiar mais igualitária e segura teria sido impossibilitada. Logo, para eles, a figura de autoridade tenderia a ser considerada poderosa, amedrontadora e dominadora, frente à qual o indivíduo em formação só poderia se subjugar. Em tal relação hierárquica rígida, a submissão infantil a regras familiares ocorreria prioritariamente por medo, mais do que por compreensão racional destas imposições. Com isso, a relação familiar ficaria marcada por noções de obrigação e dever, e não por sentimentos ternos e sinceros.

Para os autores, a consequência disso para a formação subjetiva seria, primeiramente, a artificialidade da noção das regras, que não teriam sido compreendidas em seu conteúdo, mas seriam acatadas somente pelo formato da lei. Pode-se dizer que, uma vez impossibilitado de desenvolver uma crítica saudável à autoridade, o eu não teria

podido se formar de modo a integrar completamente o superego às demais instâncias psíquicas — o que leva à constituição de um superego externalizado. Uma vez que o sujeito só aceitaria a forma abstrata da lei, mas não teve os valores e conteúdos morais compreendidos de modo suficiente, o lugar onde seriam formulados julgamentos sobre a justiça, bondade e respeito a ações e situações sociais seria feito em um domínio externo ao tipo autoritário. Seria perdida, então, a capacidade crítica quanto à reflexão e questionamento das leis sociais. A tendência é que o preconceituoso somente acate e reproduza o conteúdo moral socialmente dominante. Por consequência, nenhuma culpa seria produzida internamente ao tipo autoritário, pois não ocorreria uma análise da violação ou não de normas mais ou menos justas socialmente, não havendo julgamento e responsabilização interna pelas condições sociais.

Ademais, dada a sua internalização incompleta, as funções superegoicas dos mais preconceituosos podem ser projetadas em uma figura social, líder ou autoridade. Tal pessoa seria escolhida pela associação com as características do pai: produzindo medo e intimidação, enfatizaria a punição e condenação excessivas inclusive para os menores desvios, pregaria a exclusão ou segregação de determinados grupos das camadas sociais mais frágeis, reforçaria o *status quo* econômico-social e culturalmente já dominante, prometeria bens materiais como recompensas morais, em suma, basearia seus argumentos não em conclusões racionais, mas em manipulação de medo, desejos e agressividade. Assim, sendo a sua formação egoica frágil, o tipo autoritário tentaria procurar na figura do líder e na conformação social a organização ordenadora e moralizante que faltaria em seu interior: “O que o fascista participante procura é a ilusão de controle em ordem de reparar sua sensação de impotência” (Benjamin, 1977, p. 55).

Tal explicação encontrada em TAP nos permite dizer que as funções próprias de instâncias subjetivas como que se “expandem” para o exterior, criando uma espécie de noção alargada de eu e de superego que operariam em nível social. Algo bem próximo da explicação fornecida por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* onde compreendemos que a formação de uma massa narcísica ocorreria por projeção da estrutura idealizada de si mesmo na figura do líder. Por outro lado, podemos pensar que se o viés idealizado do superego seria transferido para uma figura externa, o eu — que deveria sofrer com as represálias de um superego interno — também se encontraria associado às figuras ditas mais frágeis da sociedade. Como alerta Sanford,

Devemos entender, no entanto, que no cinismo a destrutividade é dirigida contra o eu, bem como contra o mundo. Não é só que a própria agressividade do sujeito é projetada sobre outras pessoas, que são então acusadas de serem gananciosas e belicosas, mas o desprezo por outras pessoas parece estar intimamente relacionado com o desprezo por si mesmo. No caso de Mack — e isso provavelmente é válido para personalidades autoritárias —, o autodesprezo deriva de sua sensação de fraqueza e isso, como vimos, é o resultado de sua rendição a seu pai. Esta rendição não pode ser totalmente desculpada, e enquanto ele não puder se permitir se sentir agressivo para com aqueles que são realmente fortes, haverá um irritante lembrete de que ele, na realidade, é fraco (Sanford, 1950, p. 806).

Para evitar um conflito interno entre instâncias psíquicas, tal embate seria transferido para o nível social, gerando admiração a certos líderes sociais e ódio aos grupos socialmente “frágeis”.

Uma vez que a produção de pensamentos próprios necessitaria de uma síntese psíquica, e considerando que o eu apareceria fragilizado e o superego externalizado, podemos dizer que a produção de conteúdos ideológicos seria feita fora do sujeito. Mas é possível dizer ainda mais: ocorreria uma “dessublimação”, isto é, a transformação de conteúdos outrora racionais em pulsionais que passariam, então, a ser instrumentalizados socialmente, diretamente manipulados para fins de controle social dos indivíduos. Se a sublimação é caracterizada em Freud pelo desvio da finalidade pulsional na qual a agressividade não seria diretamente descarregada, mas desviada; então a dessublimação consiste na retomada das pulsões agressivas anteriormente sublimadas, levando-as à sua meta primeira de descarga pulsional direta em violência real. Assim, não só o eu e o superego seriam “externalizados”, mas o mesmo ocorreria com certos conteúdos inconscientes do isso, havendo uma “dessublimação” de impulsos arcaicos e violentos do isso em movimentos fascistas; então deve ser válido dizer que a manipulação substituiu a internalização” (Benjamin, 1977, p. 56).

### Cinismo e complexidade

Considerando que TAP segue o parâmetro metodológico da primeira geração da Teoria Crítica, lembramos como a individuação por socialização só poderia encontrar uma gênese da modificação de traços metapsicológicos no interior do contexto social. Para tanto, é necessário lembrar como conclusões de trabalhos anteriores do Instituto continuam em vigor na análise de TAP. Principalmente a ideia de Horkheimer, vigente nas pesquisas empíricas do Instituto desde os anos 1930, segundo a qual teria havido a falência simbólica da autoridade paterna no âmbito familiar, consequência do avanço do capitalismo (Whitebook, 1995, p. 137).

É a partir de tal análise que posteriormente Adorno desenvolve a sua teoria segundo a qual não somente a família deixou de ser responsável pela mediação entre indivíduo e sociedade; além dessa premissa básica, Adorno passou a afirmar também que a mercadoria havia tomado o lugar da família nessa mediação: “a verdadeira ‘mediação’ entre psicologia e sociedade não se situa na família, mas na mercadoria e no fetiche, o fetichismo é o verdadeiro correlato da reificação” (Ver Genel, 2010, pp. 6-7).

Colocar a mercadoria no centro da formação humana na sociedade capitalista transfere a pauta principal de pesquisa para uma forma de submissão que envolve não só a produção industrial de conteúdos culturais, como também a recepção de tais conteúdos pelo indivíduo, o que modifica a sua relação com a experiência e realidade. Isso indica como os autores perceberam o avanço do capitalismo que se expandiu para todas as esferas sociais, inclusive para a família, culminando na mercantilização e objetificação de relações humanas e do próprio pensamento.

Dito isso, é importante considerar a proximidade entre as ideologias, discursos e

objetos-fetiche operados pela racionalidade do autoritário e a noção de mercadoria. Assim como as mercadorias no capitalismo aparecem no mercado como prontas, autônomas, aparentemente desvinculadas da ação e produção humanas, o mesmo ocorreria com as próprias ideologias, que circulam na indústria cultural como “objetificadas” ou “reificadas”, já prontas para serem consumidas pelo indivíduo. As ideologias ou discursos autoritários objetificados se tornaram, então, objetos pulsionais de satisfação agressiva, sendo denominado por Adorno como objetos-fetiche ou “palavras mágicas”.

O meio mais característico de estabelecer autoridade propagandisticamente de maneira quase racional, sem recorrer a instituições tradicionalmente aceitas, consiste em tomar um termo autoritário e torná-lo uma espécie de fetiche. Este dispositivo foi apontado pelo Dr. A. Sanders sob o título de “palavras mágicas”. [...]. É em si mesmo o resultado da sociedade industrial tardia, conforme ao menos pode ser sugerido. O intermediário entre a racionalidade industrial e a idolatria mágica é a publicidade. A técnica da competição desenvolveu certa tendência de transformar os slogans sob os quais as mercadorias são vendidas em mercadorias mágicas (Adorno, 2000, pp. 38; 40).

Sem uma mediação entre indivíduo e sociedade, anteriormente preenchida pela família, os indivíduos estariam sendo diretamente socializados por mecanismos mercadológicos presentes em discursos e ideologias circulantes na cultura. Na ausência de um momento intermediário que pudesse filtrar, analisar e questionar tais conteúdos, o indivíduo se comportaria somente como um mero receptor e reproduutor de ideologias tomadas como objetos-fetiche de satisfação pulsional.

Nesse contexto, lemos a falência da figura paterna como a situação em que a família teria se tornado somente reproduutora de um *modus operandi* mercadológico, seja na importância dada aos valores capitalistas como prestígio e escalonamento social, ou ainda como meio propagador da reificação e objetificação de pessoas e ideologias. Disso se segue que a compreensão da falência da autoridade familiar não significa exatamente a extinção de sua figura, mas sim o fim de um posicionamento de autoridade produzido por si só sem a influência direta de outros domínios que não familiar. Ou seja, a autoridade familiar deixa de se efetivar enquanto elemento constituinte da dialética histórico-social, tornando-se apenas um meio de afirmação da esfera econômica capitalista. O papel ativo da família na formação subjetiva e atuação social do indivíduo em formação teria sido paralisado, estancado sob a excessiva proximidade de determinações sociais.

Quando se perde a distância entre indivíduo e sociedade, perde-se também a própria capacidade inventiva e crítica de reflexão e contraposição. O indivíduo se alienaria a tal ponto que se tornaria, ele mesmo, ideologia. Como atesta Adorno,

Se o conceito de homem, do que se trata, converteu-se em ideologia porque os homens se limitam a ser apêndices da maquinaria, poder-se-ia dizer, então, sem exagerar muito, que na situação presente seriam os homens mesmos, em seu ser-assim e não-de-outro-modo, literalmente, a ideologia que se dispõe a eternizar a vida falsa, apesar de sua manifesta absurdade (Adorno, 2004, p. 18).

Seguindo tal pensamento, podemos constatar uma modificação da noção de ideologia: uma vez expandida até se tornar quase total, a peculiaridade descritiva do termo teria se esvaziado em seu poder explicativo.

O conceito de cinismo torna ainda mais complexa a já problemática noção de ideologia: o tipo autoritário, em sua duplicidade constitutiva, reconheceria a insuficiência tanto das ideologias, quanto das próprias críticas a tais conteúdos. Não sendo um completo refém de pensamentos reificados, nem por isso o cínico agiria desmascarando ideologias, mas continuaria a segui-las de modo alienado, mesmo sabendo da inadequação de tais ideias. Os discursos circulantes na cultura lhe seriam transparentes em suas falsidades, mas isso não seria suficiente para anular o poder de reguladores práticos da própria vida e interações sociais:

Ao afirmar que a diferença entre ideologia e realidade desapareceu, Adorno procura lembrar que, na contemporaneidade, a ideologia transparece e *afirma-se enquanto tal* na própria efetividade, sem que isso modifique o engajamento dos sujeitos em seu campo. Ele insiste na existência de certa relação de duplicação [*Verdoppelung*] entre ideologia e realidade, a fim de lembrar que “a ideologia não é mais uma capa [*Hülle*], mas a ameaçadora aceitação [*Antlitz*] do mundo” (Safatle, 2008, p. 96).

Importante notar que o cinismo tornaria os discursos ideológicos tão dúbios em sua efetividade que nenhuma figura-fetiche poderia ser sustentada com convicção, pois, no fundo, ele poderia saber que tal líder ou minoria não era objeto tão adequado assim para as suas pulsões — o que não o impossibilitaria de investir ódio e admiração neles. Daí a necessidade de sempre renovar os objetos de investimento quando as reservas em relação à adequação do discurso perante a realidade se tornassem excessivas. Uma vez que o modo de estruturação cínico do pensamento não seria desativado juntamente com a mera troca de tais objetos, podemos pensar que é a própria falibilidade desta operação que a permitiria continuar funcionando. Afinal, nunca se teria acreditado completamente em uma acusação ou em um líder, sendo possível sempre assumir o contrário do que fora anteriormente defendido. Daí também a necessidade de sustentar simultaneamente duas afirmações opostas em relação ao mesmo conteúdo, pois o autoritário poderia mudar o seu posicionamento conforme lhe pareça mais conveniente. Modo homólogo de funcionamento do próprio fetiche, que se alimenta da fragilidade das escolhas de objetos que nunca passariam de simulacros ilegítimos, aparências que se reconheceriam enquanto tal, frutos de mera encenação que, enquanto produtos de determinações contraditórias, nunca poderiam se apresentar como empíricos.

Modo de não assumir posicionamentos críticos a fim de se manter apto a trabalhar e consumir, o cinismo autoritário encontraria na passividade uma forma de sobrevivência e perseverança em um mundo onde não se acham motivos suficientemente fortes para um rompimento com o sistema operante. A insatisfação de um posicionamento dual, que nunca poderia ser completamente realizado, precisa ser somente administrada, única forma minimamente racional de prosseguir com a assunção parcial de ideias e valores

que não podem ser integralmente assumidos. Ou, como diz de forma mais completa Sloterdijk:

Psicologicamente, os cínicos de hoje podem ser entendidos como melancólicos-limite que podem manter os seus sintomas de depressão sob controle e podem permanecer mais ou menos aptos a trabalhar. Na verdade, este é o ponto essencial no cinismo moderno: a habilidade de seus portadores de trabalhar — apesar de tudo o que possa acontecer e, especialmente, depois que tudo aconteça. [...]. Pois os cínicos não são burros e de vez em quando eles certamente veem a nulidade a que tudo leva. Seus aparatos psíquicos (*seelisch*) têm de se tornar elásticos o suficiente para incorporar, como um fator de sobrevivência, uma dúvida permanente sobre suas próprias atividades. Eles sabem o que estão fazendo, mas eles fazem isso porque, no curto prazo, a força das circunstâncias e o instinto de autopreservação estão falando a mesma língua, e eles estão lhes dizendo que isso tem de ser assim. [...]. O cinismo é uma *falsa consciência esclarecida*. É aquela consciência modernizada, infeliz, em que o esclarecimento tem trabalhado tanto com sucesso, quanto em vão. Ele aprendeu suas lições no esclarecimento, mas não as colocou, e provavelmente não era apto para colocá-las em prática. Abastada e miserável ao mesmo tempo, esta consciência já não se sente afetada por qualquer crítica da ideologia; sua falsidade já está reflexivamente amortecida (Sloterdijk, 2001, p. 5).

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. (1950a). "Politics and economics in the interview material". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- \_\_\_\_\_. (1950b). "Prejudice in the interview material". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- \_\_\_\_\_. (1951). *Teoria freudiana e modelo fascista de propaganda*. Publicado originalmente em *Psychoanalysis and the Social Sciences* 3 (408-433). Traduzido por Francisco Rüdiger.
- \_\_\_\_\_. (2000). *The psychological technique of Martin Luther Thomas' radio addresses*. California: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Sobre la relación entre sociología y psicología". In: *Escritos Sociológicos I*. Obra Completa 8. Madrid: Ediciones Akal.
- \_\_\_\_\_. (2008). *As estrelas descem à Terra*. São Paulo: Editora UNESP.
- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSIVIK, E., LEVINSON, D. J., SANFORD, N. (1950a). "Introduction". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- \_\_\_\_\_. (1950b). "The measurement of implicit antidemocratic trends". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- ANTUNES, D. C. (2014) *Por um conhecimento sincero do mundo falso – Teoria crítica, pesquisa social empírica e The Authoritarian Personality*. Jundiaí: Paco Editorial.
- BENJAMIN, J. (1977). "The end of internalization: Adorno's social psychology". In: *Telos*, n. 32, pp. 42-64.

- CROCHIK, L. (2000). "Tecnologia e individualismo: um estudo de uma das relações contemporâneas entre ideologia e personalidade". In: *Análise Psicológica*, n. 4 (xviii), pp. 529-542.
- FRENKEL-BRUNSWIK, E. (1950). "The interviews as an approach to the prejudiced personality". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- FREUD, S. (1992a). "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos". In: *Obras completas - Volumen 19 (1923-25)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (1992c). "La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)". In: *Obras completas - Volumen 19 (1923-25)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- \_\_\_\_\_. (1992e). "Neurosis y psicosis". In: *Obras completas - Volumen 19 (1923-25)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GENEL, K. (2010). "L'approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno." In: *Astérion*. v. 7 (agosto). Disponível em: <<http://asterion.revues.org/1611>>. Acesso em: 6 dez. 2017.
- HORKHEIMER, M. (1950). "Preface". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. (1988). *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Dialética do Esclarecimento - Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LEBRUN, J.-P. (2007). *La perversion ordinaire – vivre sans autrui*. Paris: Denoël.
- SAFATLE, V. (2008). *Cinismo e falácia da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Fetichismo: Colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANFORD, N. (1950). "Genetic aspects of the authoritarian personality: case studies of two contrasting individuals". In: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
- SLOTERDIJK, P. (2001). *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- STONE, W. F., LEDERER, G., CHRISTIE, R. (1992) (org) *Strength and weakness: the authoritarian personality today*. New York: Springer-Verlag.
- WHITEBOOK, J. (1995) *Perversion and utopia – A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge/London: The MIT Press.
- WIGGERSHAUS, R. (2002). *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL.



**Ludwig van Beethoven [1770–1827]**

Estátua do compositor na Münsterplatz, na cidade de Bonn, na Alemanha.

Obra de Ernst Hähnel e Jacob Burgschmiet, inaugurada em 1845.

# Para um conceito materialista de tempo musical. A teoria dos tipos nos fragmentos de Adorno sobre Beethoven

Towards a Materialistic Concept of Musical Time. The Theory of Types in the Fragments of Adorno on Beethoven

**Eduardo Socha**

Universidade Federal de São Carlos [UFSCar]

## RESUMO

Pretende-se expor os elementos principais da *teoria dos tipos*, que encontramos nos *Beethoven-Fragmente*, de Theodor W. Adorno. Por meio desse *modelo de pensamento*, Adorno esclarece os critérios orientadores de seu conceito de tempo musical, que se particulariza criticamente nos escritos musicais posteriores, como as monografias sobre Wagner, Mahler e Berg, os ensaios sobre Stravinsky e as conferências sobre o serialismo pós-Webern. A teoria dos tipos envolveria as diferentes modalidades de “relação da música com o tempo *em geral*”. Além da exposição teórica, articulada à interpretação do tempo em Hegel, propõe-se a análise técnica de peças de Beethoven, sobretudo do 1º movimento da 3ª Sinfonia, obra que fundamentaria *in musicis* o conceito adorniano de tempo musical.

## PALAVRAS-CHAVE

Adorno; Filosofia da música; Tempo musical; Beethoven; Hegel.

## ABSTRACT

This article analyses the fundamental elements of Adorno's theory of Beethoven's types, as developed in his *Beethoven-Fragmente*. This theory, as a *thought-model*, reveals the criteria which prompt Adorno's interpretations of musical temporality in his subsequent musical writings, such as the *Essay on Wagner*, his monographs on Mahler and Berg, his critical essays on Stravinsky, his conferences on post-Webern serialism. In fact, the theory of types would cover the different modalities of the “relationship of music and time *in general*”. This article presents also a technical analysis of some of the Beethoven's works commented by Adorno, such as the 1<sup>st</sup> movement of Beethoven's 3<sup>rd</sup> Symphony, a piece that would establish *in musicis* Adorno's model.

## KEY WORDS

Adorno; Philosophy of Music; Musical Time; Beethoven; Hegel.

## 1. Os fragmentos sobre Beethoven

Durante pelo menos vinte anos, Adorno trabalhou em um livro sobre Beethoven. As notas preparatórias, os registros de diário, os fragmentos e os textos avulsos para o livro foram coligidos e finalmente lançados em 1993 por Rolf Tiedemann (também editor das *Obras reunidas*) em um volume com o título originalmente proposto por Adorno: *Beethoven — Philosophie der Musik*. O alcance e a audácia do projeto já se manifestam na escolha do título. Por meio da análise imanente da obra de Beethoven, Adorno pretendia decifrar o teor de verdade não apenas da apropriação especulativa da forma-sonata pelo compositor (tomada como equivalente formal ao “sistema conceitual” hegeliano), mas da própria tonalidade diatônica como fenômeno estético-social associado à ascensão da burguesia no plano político. Filosofia idealista e tonalidade, produções espirituais coetâneas da burguesia europeia, estabeleceriam uma estrita homologia que Adorno procurou sublinhar no trabalho inacabado sobre Beethoven: “assim como a tonalidade coincide, historicamente, com a era burguesa, ela é, em termos de significado, a linguagem musical da burguesia” (Adorno, 1993, §113); ao mesmo tempo, “o sistema idealista em Beethoven é a tonalidade [...]. E, assim como a música de Beethoven, a tonalidade é o *todo*” (*ibid.*, §35). Beethoven representaria o apogeu da reflexão dialética no plano da construção musical, e é nesse sentido que, para Adorno, “entender Beethoven significa entender a tonalidade” (*ibid.*, §112).

O fato de o livro não ter sido concluído por Adorno — um escritor de produção notoriamente vasta — revela a dimensão desses *Beethoven-Fragmente*. De acordo com manuscritos e correspondências, as primeiras notas datam de 1937; em 1959, Adorno teria aparentemente desistido do livro, após a publicação do ensaio *Verfremdetes Hauptwerk, Zur Missa Solemnis*.<sup>1</sup> Não seria estranho supor que o livro nunca poderia ter sido escrito por Adorno, tendo em vista o caráter totalizante do empreendimento, que se evidencia no título (“Filosofia da música”), e ao qual os fragmentos mais elaborados, de teor assertivo, dão testemunho. Para Tiedemann, Adorno teria reconhecido de maneira cifrada a inviabilidade do livro já no final dos anos 1940, ao declarar em *Filosofia da nova música* (FNM) que uma “filosofia da música hoje só é possível como filosofia da *nova* música” (Adorno, GS 12, 19). No entanto, é preciso ter em conta dois fatores que atenuam o valor de face dessa declaração: em primeiro lugar, as referências a Beethoven em FNM são bastante frequentes e não podem ser consideradas episódicas; depois de Schoenberg e Stravinsky, Beethoven é o nome mais citado no livro.<sup>2</sup> Em segundo lugar, no ensaio

<sup>1</sup> Apesar disso, pouco antes de sua morte, em janeiro de 1969, Adorno voltou a incluir *Beethoven — Philosophie der Musik* na lista dos livros que ainda esperava concluir, conforme as notas de sua reunião com o editor Siegfried Unseld, da Suhrkamp. Cf. Tiedemann, *Vorrede des Herausgebers*, in Adorno, 1993. Adorno publicou somente dois textos específicos sobre Beethoven: *Estilo tardio* (1937) e *Verfremdetes Hauptwerk* (1959), ambos reunidos em *Moments Musicaux* (GS 17). Essa minúscula bibliografia pode nos iludir quanto à centralidade de Beethoven para a filosofia adorniana.

<sup>2</sup> “A presença mais marcante na *Philosophie der neuen Musik*, além de Schoenberg e Stravinsky, é a de Beethoven. Talvez ele seja, depois dos dois principais compositores, a figura central da *Philosophie der neuen Musik*”. (Waizbort, 1992, p. 184)

*Sobre a relação contemporânea entre filosofia e música* (1953), portanto após a publicação de FNM, Adorno utiliza a expressão “filosofia da música” para se referir ao *modelo de pensamento* que o conjunto da obra de Beethoven ofereceria. Ao tratar da relação dialética entre tempo empírico/histórico e formalização intra-estética do tempo, Adorno defende que uma “filosofia da música plenamente elaborada encontraria seu modelo na obra de Beethoven” (Adorno, GS 18, 160).

Há boas razões para crer que a passagem não é meramente casual. Se os fragmentos sobre Beethoven confirmam a busca por uma “filosofia da música” mesmo nos anos 1950 e 60, a declaração de FNM, redigida no final dos anos 40 e citada por Tiedemann, torna-se no mínimo irresoluta. Poderíamos nos perguntar se o livro, deixado em estágio de anotações avulsas, não se coadunaria afinal com o caráter fragmentário da própria filosofia adorniana, expressando seu teor de verdade a contrapelo, em um curioso efeito de *mis en abyme*. A hipótese, à primeira vista extravagante e passível de pronta contestação, estaria amparada pelas próprias observações que Adorno fez a respeito da ópera inacabada *Moses und Aron*, o “fragmento sacro” de Schoenberg: uma obra que, como *musica ficta* superada, como metáfora da tensão entre construção e expressão no percurso da prática compositiva de Schoenberg, só poderia existir como fragmento.<sup>3</sup>

Neste artigo, pretendemos expor os elementos principais de sua *teoria dos tipos*, que encontramos nos *Beethoven-Fragmente*. Trata-se de uma teoria materialista que explícita os critérios orientadores da reflexão de Adorno sobre o conceito de tempo musical, conceito que se particulariza criticamente em textos como o *Ensaio sobre Wagner*, as monografias sobre Mahler e Berg, os dois ensaios sobre Stravinsky, e nos ensaios sobre o serialismo pós-Webern dos anos 1950. A tipologia envolveria, a princípio, as modalidades de toda “relação da música com o tempo *em geral*”.

## 2. Teoria dos tipos

A teoria dos tipos de Beethoven está descrita no fragmento §219, e suas implicações são desenvolvidas em fragmentos posteriores do livro. Fundamentalmente, a teoria consiste em três modalidades da relação da música com o tempo: modalidade de tipo intensivo, de tipo extensivo, e a modalidade do “estilo tardio” (esta última a crítica imanente das duas primeiras). Dois conjuntos de obras servem de base à classificação adorniana:

- 1) os primeiros movimentos das sinfonias 3<sup>a</sup> – *Eroica*, 5<sup>a</sup> e 7<sup>a</sup>, e da sonata *Appassionata* seriam casos paradigmáticos do *tipo intensivo*;
- 2) os primeiros movimentos do Quarteto op. 59,1, da *Sonata para violino op. 96*, do *Trio op. 97*, da 6<sup>a</sup> sinfonia *Pastoral* seriam exemplares do *tipo extensivo*.

Nesse decisivo fragmento §219, redigido em 1940, Adorno procura estabelecer os termos concretos da teoria que, como dissemos, é retomada em passagens ulteriores de seus escritos, com terminologia eventualmente alterada (como, por exemplo, a antinomia

<sup>3</sup> Adorno, GS 16, 454: “[...] *Moses und Aron* é um fragmento, e não seria descabido dizer que a ópera permaneceu incompleta justamente porque não poderia ser concluída”.

entre dramático e épico nas monografias sobre Wagner e Mahler). Pela relevância para nosso propósito, transcrevemos os trechos principais do fragmento:

Uma teoria dos *tipos* de Beethoven e de seus *caracteres* deve ser providenciada. Os tipos são independentes de tipos formais. Existe um tipo intensivo e um tipo extensivo, cada um dos quais — na relação da música com o *tempo* — algo fundamentalmente diferente é ambicionado. O tipo intensivo visa a uma contração do tempo [*Kontraktion der Zeit*]. É o verdadeiro tipo sinfônico, que tentei definir em meu [ensaio] *Zweite Nachtmusik*. É o verdadeiro tipo clássico. O tipo extensivo pertence especialmente ao período médio/tardio [...]. Representativos deste tipo são o 1º movimento do *op. 59*, 1 (o *op. 59*, 2 é exemplar do tipo intensivo, próximo do 1º movimento da ‘*Appassionata*’); 1º movimento *Trio op. 97*; 1º movimento da *Sonata para Violino op. 96*. Esse tipo é muito difícil de determinar [...]. Poderíamos falar talvez de uma relação geométrica — em vez de dinâmica — com o tempo. [...]. Raramente há alguma mediação, aspectos do estilo tardio aparecem aqui [...]. O princípio de organização da forma extensiva ainda é obscuro para mim. A forma extensiva contém certo momento de renúncia, abandono do equilíbrio dos opostos [...] contribui à contingência, no sentido de que, na constituição da forma, um maior peso é dado ao tempo abstrato do que à construção do tempo. Mas esse momento do tempo torna-se, como no romance, um tema e a coisa principal [...]. A abdicação diante do tempo [*Abdikation vor der Zeit*] e a configuração [*Gestaltung*] dessa abdicação fazem a substância do tipo extensivo. Predileção por grandes extensões temporais (*op. 59*, 1 e *Trio op. 97*) é importante aqui. A Nona (Sinfonia), nesse sentido, é a tentativa de articular os tipos intensivo e extensivo. O estilo tardio contém ambos; certamente é o resultado do processo de desintegração [*Zerfallprozess*] representado pelo tipo extensivo mas, mantendo o princípio intensivo, reorganiza os fragmentos quebrados por ele [...]. A falta de suavidade é característica do tipo extensivo (Adorno, 1993, §219, grifos do original).

Esse texto estabelece uma demarcação nítida quanto aos modos de configuração intra-estética do tempo. O tipo intensivo ou sinfônico corresponde à tentativa de realizar a contração da passagem temporal [*Kontraktion der Zeit*] em um instante carregado de sentido pelas suas relações internas ou, dito de outro modo, de produzir uma unidade dialética entre totalidade e particularidade, cuja objetivação confronta o tempo empírico, denominado acima “tempo abstrato”. Devemos ter em mente que o tempo empírico constitui, para Adorno, “a mais profunda expressão das relações de dominação no interior do campo da consciência” (GS 3, 313). Já o tipo extensivo cobre o conjunto complementar de modelos, de complexa organização (“difícil de determinar”; “ainda é obscuro para mim”), que se materializa em certa renúncia ao confronto com a dimensão empírica do tempo para simplesmente “preenchê-lo”: ao dar “maior peso ao tempo abstrato do que à construção do tempo, o tipo extensivo consiste na negação determinada do tipo intensivo. O estilo tardio confirma, por fim, a superação dialética dos dois tipos, fornecendo um modelo singular de crítica à ideologia em sua lógica de desintegração (extensivo) que, não obstante, preserva o princípio de construção (intensivo).

Notemos que os tipos não se referem a realidades antagônicas, não mediadas, como se Adorno estivesse apresentando dois conceitos de tempo conflitantes entre si. De acordo com Klein, a teoria dos tipos simplesmente confirma a tese de que “*o conceito de tempo [der Zeitbegriff]* de Adorno, encarnado pelo tipo intensivo, já é, em si, cindido”; ou seja, confirma a tese de que a efetivação composicional desse conceito tornou-se historicamente impossível em razão dessa cisão interna (Klein, 2011, p. 67). Vale ressaltar também que os tipos deduzidos a partir de Beethoven não correspondem a gêneros de uma poética normativa. Não se trata de uma preceptiva, de regras que a criação artística deveria atender para a ampliação de efeitos, tampouco de categorias de uma estética idealista, visando o conhecimento sistemático dos objetos independentemente de seu momento histórico de produção e recepção. Na filosofia de Adorno, os tipos funcionam como operadores descritivos das modalidades de configuração temporal da totalidade nas obras, analisadas em contexto. Tal especificidade fica evidente, por exemplo, na flutuação semântica que o “tipo épico-extensivo” adquire nos escritos musicais (diferente em Beethoven, na monografia sobre Mahler e nas conferências sobre o serialismo dos anos 1950). Dito de outro modo, não há lugar para conceitos universais de dramático-intensivo ou de épico-extensivo desvinculados da singularidade formal das obras. Por outro lado, embora a teoria tenha permanecido em estágio de esboço, veremos que os tipos revelam os critérios orientadores para a crítica adorniana das configurações do tempo musical, de Bach a Boulez. Por fim, é importante sublinhar também que o critério de distinção dos tipos não se refere à extensão cronométrica dos movimentos, mas à configuração qualitativa e intra-estética de sua totalidade.

## 2.1 **Tipo intensivo ou dramático**

O tipo intensivo origina-se, como se viu, de uma modalidade particular de apropriação da sonata clássica no Beethoven do período médio e alicerça a noção de tempo sinfônico ou dramático — os termos “intensivo”, “sinfônico”, “dramático” são usados como sinônimos por Adorno. Em *Über die musikalische Verwendung des Radios* (1963), publicado mais de duas décadas depois da escrita do fragmento §219, citado acima, Adorno define o tipo sinfônico não como a simples ideia de uma “sonata para orquestra”, mas como o resultado de uma “urgência compacta, concisa, palpável: a técnica do trabalho motívico-temático” (GS 15, 376). Trata-se, para ele, de uma forma de resolução do ideal *utópico* da música em sua “luta contra o mito”, contra o “tempo vazio” [*leere Zeit*], uma forma cuja suspensão da empiria constitui a base, como veremos, do paradigma da *Entwicklung* musical, ou, simplesmente, a base *do tempo musical* na filosofia adorniana.

As obras do tipo intensivo fundamentam-se pelo denso trabalho orientado à construção do conflito temático, à sucessividade e à irreversibilidade processual dos eventos sonoros. A origem dessa modalidade específica de submissão musical do tempo ocorreria na transição da “música pré-clássica à sinfonia”, de acordo com a periodização esboçada no ensaio *Zweite Nachtmusik* (1937) (conforme a citação acima, “é o verdadeiro tipo sinfônico, que tentei definir em meu [ensaio] *Zweite Nachtmusik*”). Este período, segundo

Adorno, teria sido marcado pela conquista de um dinamismo sem precedentes do pensamento motívico-temático, cuja virtude foi a de liberar a lógica musical da dependência da estaticidade e da “repetição” imposta pela sua função social de *divertimento*. Desse modo, no ensaio *Zweite Nachtmusik*, Adorno já utilizava o termo “repetição” [Wiederholung] como sinônimo da rejeição à “construção do tempo musical”: “repetição” seria a mera conformação não dialética dos eventos musicais ao tempo empírico, conformação mítica com a passagem vazia do tempo. Adorno afirma que somente a partir do classicismo vienense, a partir de Haydn e Mozart, se consolidaria a tentativa de superar a lógica da repetição mítica por meio da valorização do elemento particular, basicamente a figura da “antifonia motívica”. Tal valorização seria capaz de, no caso de Beethoven, tensionar de modo imanente a totalidade formal da obra, até então imposta “de cima para baixo”, ou seja, o esquema determinando a posição do particular. Esse modo inovador de uma forma que buscara o equilíbrio entre totalidade e elemento particular, modo que fundamenta o tipo intensivo, seria descrito anos depois, e não por acaso, através da categoria de “intensidade” [*Intensität*] em *Teoria Estética*.<sup>4</sup>

Notemos que a “forma do sinfônico”, forma dessa “grandeza intensiva”, inaugura na história da música a preocupação com a totalidade dinâmica dos detalhes, o trabalho motívico-temático. A relação entre o particular e o universal — totalidade da forma — se converte em relação dialética entre momento expressivo, composto pela sublimação gestual e mimética, e momento construtivo, que estabelece a síntese lógica do fluxo musical. Em *Zweite Nachtmusik*, mencionado no fragmento §219, Adorno delimita a especificidade da “forma do sinfônico” (*der ‘Symphonik’*) como praticamente sinônimo de tipo intensivo. No final desse ensaio, Adorno propõe uma incipiente periodização da história da música ocidental. Para o autor, a música polifônica pré-clássica de 1600 a 1750, por ainda estar ligada à função social de *Divertimento* ou à eventual função disciplinar, não chegava a “confrontar” (*bewältigen*) dialeticamente a passagem empírica do tempo, restringindo-se apenas a “preenchê-lo” (*erfüllen*). Isso tornava impraticável a composição de obras de larga extensão temporal. A expressão histórico-musical da subjetividade, ainda enfraquecida no período anterior à emancipação política da burguesia, apenas preenchia o tempo empírico através de convenções harmônicas e padrões melódicos repetitivos; a exteriorização da subjetividade composicional, que Adorno vincula ao trabalho motívico-temático, leva-o a caracterizar todo o período pré-clássico como período de “tédio estético” (*ästhetischen Langeweile*) — “exceções feitas a Monteverdi, Scarlatti, Bach e Pergolesi” (Adorno, GS 18, 51). Trata-se de um período que prepararia a *Aufklärung* musical.

---

4 Adorno, GS 7, 279: “O entrelaçamento do particular e do múltiplo nas obras de arte pode ser apreendido na questão pela sua intensidade. A intensidade é a mimesis realizada pela unidade, cedida pela multiplicidade à totalidade, embora esta não esteja imediatamente presente a ponto de ser possível percebê-la como grandeza intensiva; a força nela acumulada é por assim dizer restituída por ela ao detalhe [...] a grande unidade entre composição e construção parece [*scheinen*] querer existir apenas em tal intensidade”.

## A “antifonia motívica” e o conceito de *Entwicklung*

Em sua descrição da “antifonia motívica”, Adorno define então o motivo como um *Zeitdifferential*, a unidade básica diferencial para a criação de relações temporais (GS 18, 51). É a partir da qualidade do trabalho motívico-temático que se estabelece ou a contração dialética, no caso do tipo intensivo, ou o mero “preenchimento”, no tipo extensivo, da dimensão intra-estética do tempo. Podemos dizer que a ênfase na qualidade do tratamento motívico, como aquilo capaz de estruturar o tempo musical a partir de uma unidade básica diferencial, procede claramente de Schoenberg. Segundo Dahlhaus, a ideia de “diastema motívico” — a relação intervalar básica no campo das alturas, a “antifonia motívica” — constituía para as análises de Schoenberg a verdadeira substância da arte musical (Dahlhaus, 1989, pp. 130-131). Embora os demais elementos também contribuissem para formar o conteúdo, eles seriam considerados subsidiários, mera superfície e modo de apresentação da “ideia inspiradora” [*Einfall*], e não constitutivos da própria ideia. Ou seja, enquanto a formação de regularidades métricas e de coerência harmônica apenas reforçaria uma lógica musical pré-definida motivicamente, a essência da música para Schoenberg estaria nos complexos intervalares<sup>5</sup>. Adorno, seguindo estritamente a concepção de Schoenberg, também parece atribuir à relação diastêmica intervalar do pensamento motívico o núcleo do tipo sinfônico.

No §163 dos *Beethoven-Fragmente*, encontramos uma definição do conceito de *Entwicklung*, conceito que, para Adorno, mobiliza “uma das questões mais centrais da estética musical”. É digno de nota que este fragmento tenha sido redigido em 1956, no mesmo ano em que Boulez e Stockhausen publicavam suas primeiras teorizações sobre a natureza do tempo musical. Notemos que a característica central do conceito de “desenvolvimento”, *Entwicklung*, seria a “irreversibilidade do tempo”:

É necessário esclarecer o conceito de desenvolvimento musical (*Entwicklung*) no texto. Não é idêntico àquele da variação, mas bem próximo. Um momento central é a irreversibilidade do tempo. Desenvolvimento é uma variação na qual um elemento ulterior pressupõe algo anterior como anterior, e não o contrário. De modo geral, a lógica musical não é simplesmente identidade na não-identidade, mas uma sequência significativa de momentos; isto é, o que vem antes e o que vem depois devem constituir sentido a partir de si ou ser o resultado

- 5 Basicamente, a antifonia consiste na interação entre dois coros no estilo pergunta e resposta, comum nos serviços litúrgicos medievais (ex.: o “antifonário” eclesiástico). No entanto, Adorno comprehende a “antifonia motívica” em sentido etimológico, apenas como arte da composição de “vozes contrastantes”, simplesmente a elaboração motívica; em outro contexto, Adorno também utiliza a expressão “antifonia” para descrever a relação entre notas (alturas), a exemplo da oposição entre “nota individual” e “relação entre notas”.
- 6 “Em uma análise da primeira de suas *Canções para orquestra*, op. 22, Schoenberg define o semitom e a terça menor como sendo ‘sempre a mesma substância’, independentemente do ritmo e da articulação” (Dahlhaus, 1989, p. 131). O musicólogo considera que tal concepção diastêmica do motivo, fundamentada no campo das alturas, revela-se problemática ao relegar tanto a constituição rítmica quanto a própria articulação, que todavia seriam indispensáveis para a essência perceptiva do motivo.

dele. Evidentemente, as possibilidades para isso são muitas, por exemplo: algo intenso que ascende a partir de algo fraco, algo complexo a partir do simples; essa direção (simples para complexo), porém, de modo algum define o conceito. Pode também resultar no elemento simples: o tema; pode simplificar o complexo, dissolver o fechado, e assim por diante. Esses tipos poderiam ser enumerados; mas apenas a composição concreta decide qual será a lógica do que vem antes e o que vem depois. Ou existiriam leis gerais? Uma das questões centrais da estética musical (Adorno, 1993, §163).

Se o trecho parece elíptico demais para o propósito de “esclarecer o conceito”, a descrição confirma claramente o compromisso teórico de Adorno com *um* ideal de continuidade e construção progressiva de sentido na arte musical denominado *Entwicklung*. É interessante observar que o conceito de *Entwicklung* — “próximo”, mas não idêntico ao de “variação” — conduz esse ideal de irreversibilidade para além do campo harmônico-melódico, ou seja, para além da simples “antifonia motívica” no campo das alturas. Embora tenha sua origem no conceito de variação (em alusão à “variação em desenvolvimento”), *Entwicklung* aqui não se limita à dimensão harmônica ou melódica. Em *Critérios da NM*, de 1957, Adorno chega a elaborar um inventário de “categorias de desenvolvimento”<sup>7</sup> — e isso parece-nos decisivo se quisermos afastar a hipótese do suposto “ponto cego” adorniano quanto ao desenvolvimento de novos modelos rítmicos e novas texturas timbrísticas na vanguarda dos anos 1950, anátema da suposta afinidade incondicional adorniana com o pensamento temático tradicional. Tal hipótese deve ser descartada, mesmo quando Adorno se propõe a preservar o conceito de *Entwicklung* para avaliar a música *atématica*. A ligação entre o “agora” e o “depois”, a reação de um evento sonoro à ação de um anterior, ocorreria *de direito* mesmo na música atématica: “Mesmo na música atématica, as relações entre o agora e o depois não devem ser arbitrárias, devem estar legitimadas no curso do tempo, não simplesmente em virtude da identidade matemática estática de suas partes constituintes” (Adorno, GS 16, 223).

Por outro lado, é importante ressaltar que é o trabalho motívico-temático, conduzido ao extremo durante o período médio de Beethoven, que engendra o conceito adorniano de *Entwicklung*. Ainda que possa ser aplicado a outras dimensões da organização sonora, sua origem localiza-se de fato no “diastema motívico”, na relação intervalar simples: o conceito não se *limita* à construção motívico-temática, mas se origina dela. A relevância da formação identitária do motivo, como unidade essencial para a construção de relações temporais, torna-se explícita nos fragmentos sobre Beethoven quando se oferece uma descrição da forma da *fantasia*. Por exemplo, na fantasia mozartiana, a irrupção contínua de um material que se limita à apresentação de novos temas, sem passar por transformações ou variações, acaba transformando a obra paradoxalmente em estática: o tempo musical não existe. Justamente por abdicar da posição de um núcleo *idêntico*

---

7 A elaboração dessa tipologia está em Adorno, *Critérios da nova música*, GS 16, 223: “Immerhin wäre eine Typologie von *Entwicklungs*kategorien heute bereits absehbar [...]” (grifo meu).

e reconhecível para posteriores variações, o *não-idêntico*, a fantasia mozartiana, para Adorno, simplesmente não se desenvolve:

Essa forma da fantasia (de Mozart) é essencialmente *estática*. Como o novo sucede ininterruptamente (*Neues aufeinander folgt*), nenhum progresso é realmente feito. Não há núcleo idêntico a ser desenvolvido. Sem tal identidade, porém, não há não-identidade e, portanto, *não há tempo musical*. [...] Do mesmo modo, a música consistentemente a-temática seria, em princípio, *a-temporal*, e a qualidade estática da música dodecafônica apenas torna manifesto o que é inerente no nominalismo musical absoluto: que a novidade incessante revoga a progressão, a experiência, o novo” (Adorno, 1993, §165, grifos meus).

Cabe destacar dois aspectos do fragmento acima: em primeiro lugar, a rejeição à posição do elemento *idêntico*, núcleo motívico reconhecível a partir do qual se desenvolve o trabalho subjetivo do *não-idêntico*, implica abdicar da construção do tempo musical; em segundo lugar, construção do tempo musical e consistência da obra não necessariamente andam juntos — uma obra pode ser totalmente consistente, mesmo quando não segue o ideal da *Entwicklung*, mesmo quando não “constrói” o tempo. A mera exposição ininterrupta de materiais temáticos, que caracteriza a fantasia mozartiana, impede a posição de um *idêntico*. Para Adorno, a contradição do tipo sinfônico reside no fato de que a exteriorização progressiva e *instável* da não-identidade depende da posição *estável* de um elemento idêntico a ser transformado. É assim que, como Adorno sustenta em *Zweite Nachtmusik*, a repetição na antifonia motívica torna-se essencial:

O deslocamento [*Versetzung*] da interação motívica antifônica consegue fazer com que a repetição de motivos não recaia no tédio [*Langeweile*] [...]. Na antifonia, o motivo aparece como algo sempre novo e obedece, em suas transformações, à exigência da passagem do tempo historicamente determinado, passagem que sua identidade virtualmente suspende [*aufhebt*] (Adorno, GS 18, 52).

Lembremos que, segundo a periodização adorniana, a lógica musical inicia um processo de confrontação com o tempo abstrato e de afastamento do tédio somente a partir da sinfonia no classicismo, ainda que antecipada pela expressividade de Bach. Assim, o problema do “tempo musical” nasce no período de confrontação dialética com o “tempo empírico” [*empirische Zeit*]: até então o tempo musical não constituía sequer um “problema” a ser resolvido. Com o classicismo, surge um modelo dinâmico, no qual “o próprio Ser vira processo e seu resultado”.<sup>8</sup> Dito de outro modo, o problema do tempo musical nasce quando o conceito de uma totalidade dinâmica e processual reverbera a alteração das estruturas políticas europeias e a correlata expansão ideológica da racionalidade instrumental no plano social.

---

<sup>8</sup> Ver em Sobre a relação contemporânea entre filosofia e música, a mesma ideia de *Zweite Nachtmusik*. Cf. GS 18, 159.

Beethoven representaria o triunfo da cultura da alta burguesia antes do colapso da unidade mediada entre sujeito e objeto, entre individualidade e coletividade. Essa conquista da plena autonomia, da conciliação entre forma e conteúdo na *Aufklärung*, corresponderia à interiorização da antiga disposição heterônoma da música, até então ligada à função disciplinar, eclesiástica ou de entretenimento. Ou seja, a autonomia que permitiu a confrontação com o tempo empírico nada mais seria do que a introjeção dialética da antiga dimensão de *divertimento*, da antiga função mediante a auto-posição da lei formal (Adorno, 1993, §107). No classicismo de Haydn e Mozart, haveria um equilíbrio formal entre “ser” e “de vir”<sup>9</sup>: equilíbrio entre *Sein*, a apresentação clara dos temas e da “ideia” [*Einfall*], da identidade temática e, por outro lado, *Werden*, o trabalho de desenvolvimento, devir do tema, o não-idêntico.

A teleologia da forma no primeiro classicismo, refratária à concepção circular e “tediosa” de tempo, acentuava o caráter processual de transformações a partir de unidades motivicas estáveis. No entanto, o trabalho autônomo iniciado no classicismo só alcançaria seu apogeu com Beethoven, a ponto de apenas em poucas obras do período médio-tardio do compositor esse ideal utópico do tipo intensivo teria sido efetivamente concretizado. Em Beethoven, a reflexão musical atingiria a dissolução da própria arquitetura da sonata, de modo que “introdução, exposição temática, desenvolvimento temático e transição, início da seção de desenvolvimento, entrada da reexposição, não são mais claramente reconhecíveis” (Klein, 2011, p. 67). Se, em Haydn e Mozart, a “ideia” [*Einfall*] ainda estaria no *Sein* dos temas, com Beethoven, assistimos à sua torção dialética: a reflexão prioriza o *Werden* temático, o devir passa a constituir o próprio *Einfall* da composição. Com Beethoven, o devir temático leva à reconstrução subjetiva da forma de “baixo para cima”, da particularidade como mediação da totalidade.

### O elemento estranho: o 4º tema da “Eroica”

Não seria o caso de enumerarmos os elementos técnicos que Adorno identifica em Beethoven para sua caracterização do tipo intensivo. Adorno interpreta a centralidade deste 4º tema não tanto pela tensão que provoca no esquema específico da *Eroica*, mas a interpreta dialeticamente como exigência pura da essência desenvolvimentista da sonata, da sua necessidade interna de emergência do novo, do *Werden*:

O ‘novo’ tema do desenvolvimento talvez deva ser entendido como requerido precisamente pelas exigências puras e intrínsecas da forma elevada ao mais alto grau; estas solicitam o elemento diferente, a nova qualidade, como seu resultado. A forma imanente como aquela que *produz* a transcendência da forma [...]. O novo tema é o tema lírico [*Gesangsthema*] que foi omitido. Como *posição* [*Sitzung*] foi suprimido — como *resultado*, é requerido — e é então recuperado, de acordo com o esquema que antes havia sido suspenso. Assim o tema, ele também,

---

9 Cf. Paddison, 1993, p. 235. Vale lembrar que tanto nos fragmentos sobre Beethoven quanto em FNM, Adorno atribuía à sonata clássica o equilíbrio entre rigor e liberdade, a unidade entre tempo espacial-matemático objetivo e tempo da experiência subjetiva (GS 12, 180).

é absorvido pela forma imanente; ou seja, dentro da coda do movimento, ele tem agora sua própria reexposição [*seine eigene Reprise*] [...] (Adorno, 1993, §232, grifos do original).

Chama a atenção na interpretação de Adorno o fato de que a dissolução da forma operada pela introdução do 4º tema na seção de desenvolvimento é ela mesma legitimada pelo ideal de desenvolvimento inscrito na forma clássica da sonata “em seu mais alto grau”, ou seja, em sua ideia de expansão do trabalho motívico-temático. Isso seria confirmado com a “reexposição” do 4º tema justamente na seção seguinte, na coda: essa “reexposição própria” [*seine eigene Reprise*] na coda eliminaria qualquer dúvida sobre a mera casualidade do novo tema. Beethoven promove, desse modo, o deslocamento de toda a estrutura mediante as novas posições do 4º tema: em vez de ser apresentado na primeira seção, na exposição, ele aparece deslocado na seção *seguinte*, no desenvolvimento; em vez de ser reapresentado na terceira seção, na reexposição, o tema reaparece deslocado na seção *seguinte*, na coda alargada. Haveria aqui a absorção imanente da forma *pela* forma (imanência esta que produziria a “transcendência” da forma). Na mobilidade interna mesma de seu plano arquitetônico, em seu “ir para frente”, a forma em Beethoven conforma-se com o ideal de irreversibilidade do qual se originou a sonata clássica. Esse deslocamento promovido por Beethoven, que atendia às exigências da própria sonata “em seu mais alto grau”, só pôde se efetivar, todavia, mediante um ato resoluto de ruptura com o esquema clássico.

Em outro contexto, na monografia sobre Mahler, Adorno apontava para a resistência da crítica especializada de assimilar o novo tema de Beethoven na *Eroica* como efetivamente novo, na medida em que “ofende o princípio econômico de reduzir todos os eventos a um mínimo de postulados” que caracterizaria o esquema clássico, ou seja, na medida em que “destrói a ficção de que a música é puro tecido de deduções”. Por isso, continua Adorno, “muitos analistas repetidamente tentaram derivar esse novo tema do material da exposição” (GS 13, 220), reforçando a dificuldade de compreendê-lo como a emergência do imprevisto no ideal de irreversibilidade do esquema. Para Adorno, contudo, a introdução do 4º tema efetivamente perturba a simetria formal.

### Hegel, dissolução do esquema

Com o tipo intensivo — no qual o 1º movimento da *Eroica*, “realmente a peça beethoveniana, seria a mais pura encarnação do princípio” (Adorno, 1993, §159) — questiona-se o esquema tripartite da sonata. Posição dos temas (exposição), antagonismo entre os temas (desenvolvimento) e resolução de conflito (reexposição) são reconfigurados em uma totalidade dinâmica, não mais abstrata como no classicismo. Na nova relação entre totalidade e multiplicidade dos detalhes, a mediação sobre o tema ou a figura motívica se sobrepõe à abstração formal, ou melhor, impõe-se ela mesma como forma. A categoria de totalidade dinâmica encaminharia, assim, o modelo utópico adorniano de dialética das partes em relação ao todo, por meio da “síntese não violenta”, capaz de liberar a força do particular. Assim, se Adorno teve de fato uma visão da obra de arte reconciliada como

prefiguração de um todo social racional e não-dominador, “o objeto dessa visão positiva foi a música do período médio de Beethoven” (Jay, 1995, p. 129).

Vimos que, nessa totalidade dinâmica, as relações internas não se estabelecem mais *entre* seus momentos individuais, reguladas externamente pela forma (como no esquema clássico), mas, assim como na filosofia hegeliana, a totalidade resulta ela mesma da mediação concreta, processual e imanente ao momento individual.<sup>10</sup> Nesse sentido, percebemos a estreita proximidade entre o tipo fundamentado no ideal de *Entwicklung* e o conceito especulativo de tempo em Hegel. A totalidade dinâmica aqui corresponderia ao próprio conceito hegeliano de tempo (e não à sua representação), na medida em que Hegel, como observa Paulo Arantes (2000, p. 109), faz do tempo “não o lugar em que se desenrola a mudança, mas a própria mudança pura”. Em outras palavras, a síntese sucessiva, outro nome para a totalidade dinâmica, é o momento constitutivo da pura negatividade, a forma do *negativo em si mesmo*, sua inquietude (*ibid.*, p. 131). Hegel dispensa toda referência a um *móvel* qualquer.<sup>11</sup> Segundo Arantes, o tempo hegeliano não é a afecção do movimento, tampouco o receptáculo vazio a ser preenchido pela justaposição de eventos pontuais de indiferença recíproca. O Agora hegeliano não é substancial, mas é a consciência de sua própria negatividade, interiorização do devir. Ao se exteriorizar como trabalho do espírito, a forma da temporalidade do conceito especulativo se distingue da forma da duração [*Dauer*] inscrita na natureza<sup>12</sup>; a primeira forma supera [*aufhebt*] a segunda, do mesmo modo que, no caso de Adorno, o tempo estético supera o tempo empírico. Notemos que, para Hegel, a duração natural não “progide”, consiste na cíclica “repetição do mesmo” (*ibid.*, p. 220). Já a negatividade produtiva do tempo liga-se à negatividade viva do conceito, é o “ser-aí imediato do Conceito” (*ibid.*, p. 173).<sup>13</sup> Sendo a “trama de sua prosa”, a história emerge não da duração, mas do conceito; ou seja, o tempo hegeliano é *sempre* histórico, processo de des-naturação. Na medida em que se manifesta no trabalho do conceito, na atividade do espírito, a *Entwicklung* constituiria a força da “autoprodução” (trabalho de “des-envolver”) do tempo. Lembremos que a *Entwicklung* musical para Adorno se caracteriza pelo fato de que “o que vem antes e o que vem depois devem constituir sentido *a partir de si* ou ser o resultado dele”. Também para o conceito hegeliano de *Entwicklung*, a autoprodução de sentido implica tanto afastamento quanto adequação, conservando a relação antes-depois. Conforme Paulo Arantes,

---

<sup>10</sup> Ideia exposta em diversos fragmentos. Cf. Adorno, 1993, §§29; 44; 57.

<sup>11</sup> Arantes, 2000, p. 140. Paulo Arantes contrapõe-se à sugestão de Heidegger, para quem “o conceito hegeliano foi diretamente haurido na *Física* de Aristóteles” (*ibid.*).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 211. Tempo e duração distinguem-se pois “a natureza não comprehende a si mesma, e é por isso que a negatividade de suas formações não existe para ela [...] História e não-história opõem-se e imbricam-se como tempo e duração” (*ibid.*, p. 215). Nesse contexto, parece-nos razoável ver na duração natural a mesma essência correspondente ao tempo mítico/empírico na filosofia de Adorno.

<sup>13</sup> Ver ainda o §46 da *Fenomenologia do espírito*: “[...] mas o tempo é o próprio conceito aí-essente. O princípio da grandeza — a diferença carente-de-conceito —, e o princípio da igualdade — a unidade abstrata sem-vida — não são capazes de apreender o tempo, essa pura inquietude da vida e diferenciação absoluta” (Hegel, 2002, p. 52).

O desenvolvimento é esse movimento concreto da ‘autoprodução própria do em-si em vista do ser-para-si’. Só se pode falar de *Entwicklung* graças a esse descompasso entre o em-si e o para-si, que na realidade não chega a ser um descompasso, já que de um ao outro há concomitantemente afastamento e adequação (Arantes, 2000, pp. 281-282).

No tipo intensivo, os eventos musicais devem estar legitimados no curso do tempo, o que implica afirmar o movimento do em-si ao ser-para-si mediante sua processualidade: o tempo “deve ser articulado”. A analogia torna-se ainda mais consistente se lembrarmos que Adorno propõe, nos fragmentos sobre Beethoven, o paralelismo entre trabalho do conceito [*begriffliche Arbeit*] em Hegel e trabalho temático [*thematische Arbeit*] em Beethoven<sup>14</sup>, portadores da mesma experiência histórica de pensamento. Em *Skoteinos*, ensaio dos *Três estudos sobre Hegel*, Adorno apresenta uma analogia entre o trabalho conceitual na dialética e a progressividade da *Entwicklung* musical:

Uma música como a de Beethoven, na qual o ideal da reexposição — isto é, da rememoração que produz o retorno de complexos anteriormente expostos —, deve ser o resultado do desenvolvimento [*Durchführung*], como a dialética quer ser, oferece um análogo ao movimento hegeliano que ultrapassa a simples analogia. Também a música altamente organizada deve ser ouvida de forma multidimensional, ao mesmo tempo de frente para trás e de trás para frente. Seu princípio de organização do tempo exige-o: *o tempo deve ser articulado apenas através da distinção entre o conhecido e o ainda não conhecido, entre o que já estava ali e o novo*; a própria progressão tem como condição uma consciência retroativa. É preciso conhecer uma frase inteira [*einen ganzen Satz* (lembra que *Satz* também pode ser “movimento”)] e estar atento, retrospectivamente, a cada instante anterior. *As passagens individuais devem ser compreendidas como consequências daquilo que veio anteriormente*, o sentido de uma repetição divergente deve ser compreendido, aquilo que reaparece não deve ser percebido como simples correspondência arquitetônica, mas como um devir necessário. Talvez ajude à compreensão dessa analogia, assim como do núcleo do pensamento de Hegel, o fato de a apreensão da totalidade como identidade em si mesma mediada pela não-identidade ser uma lei da forma artística transposta para a filosofia. A transposição é ela própria motivada filosoficamente (Adorno, GS 5, 366-367).

Notemos o teor da declaração de Adorno: a “identidade em si mesma mediada pela não-identidade”, cujo modelo proveniente de uma “lei da forma artística” seria transposta para a filosofia *pela* filosofia, corresponderia à totalidade dinâmica do período médio de Beethoven. Na medida em que o esquema é permeado pela liberdade subjetiva, projeta-se uma nova totalidade que acolhe o não-idêntico em uma “síntese não violenta”, e dessa operação resulta posteriormente a forma. Exposição e desenvolvimento não

---

<sup>14</sup> Adorno, 1993, §27: “O ‘espírito’, mediação, é o todo como forma. A categoria que, nesse contexto, é idêntica entre filosofia e música, é *trabalho* [*Arbeit*]. O que é chamado trabalho do conceito em Hegel é trabalho temático na música”.

são mais justapostos lado a lado pelo esquema, mas o próprio desenvolvimento surge como a consequência lógica da exposição, seu “de vir necessário”. Beethoven reconstrói o esquema formal “de baixo para cima”, mediante a imersão dialética no particular, mediante o *Arbeit* temático. Por meio dessa lógica dedutiva e sistemática e em virtude da não-identidade da identidade, “a música atinge uma relação totalmente nova com o tempo” (GS 12, 68), não mais é *indiferente* a ele. Nesse sentido, a seção de reexposição [*Reprise*] no tipo intensivo — que Adorno compara à *Erinnerung* hegeliana — diverge tecnicamente daquela prevista no esquema da sonata clássica, de tal modo que, embora necessária para a “consciência retroativa”, ela se coloca inicialmente como aporia, como momento crítico, diante do critério de irreversibilidade.

Em *A forma da nova música*, de 1966, Adorno esclarece que a reexposição era problemática para Beethoven, por ser um elemento formal “estranho ao tempo” (GS 16, 612), um elemento arquitetônico, espacialmente simétrico, que entra em conflito com a força de um material que “anseia livrar-se de toda repetição” (GS 16, 613). Assim, a reexposição sempre careceu de certa legitimidade na prática compositiva de Beethoven, uma prática “subjetivamente dinâmica” e “rigorosamente temática”, nos termos de Adorno. Encontramos, grosso modo, a seguinte interpretação para o “problema da reexposição” no tipo intensivo: não se trata da negação abstrata do universo do culto e da dança que circunscreve a música pré-clássica; a seção de reexposição, que deveria ser o “resultado do desenvolvimento [Durchführung]”, consiste assim tanto na superação quanto conservação — negação determinada — do referente mítico da repetição.<sup>15</sup>

Enfatizemos mais uma vez a mediação que caracteriza a categoria de *Entwicklung*: ela seria internamente dialética em seu confronto com o tempo empírico, não no sentido de constituir um “terceiro termo” que resultaria da relação *entre* termos opostos — particularidade/totalidade ou instante/sucessividade — mas no sentido de manifestar a própria mediação interna da particularidade que assume a totalidade da forma, a mediação da sucessividade que se experimenta como instante. Essa relação intensiva da parte com o todo, revelada no instante como processo de auto-reflexão musical, estabelece, segundo Paddison (1993, p. 235), o caráter cognitivo da música de Beethoven. Como veremos a seguir, a verdade enunciada transcenderia o âmbito da ideologia. Daí o estatuto singular de “filosofia da música” que Adorno atribui à análise imanente:

O estudo sobre Beethoven deve fornecer a filosofia da música [*die Philosophie der Musik geben*], ou seja, deve estabelecer de modo decisivo a relação da música com a lógica conceitual. Só então a confrontação com a Lógica de Hegel, e com ela, a interpretação de Beethoven, será não uma analogia, mas a própria coisa (Adorno, 1993, §26).

---

<sup>15</sup> Por outro lado, encontramos a interpretação do capítulo “Mediação” de *Introdução à sociologia da música* (1962), na qual a reexposição se apresentaria também como “tributo forçado à essência ideológica” da época de Beethoven — um autoritário e afirmativo “é assim” (GS 14, 412), ao qual cede o compositor.

Que “a própria coisa” no trecho acima esteja cingida pela experiência da Revolução de 1789, pelo acontecimento deflagrador de um “novo tempo” do mundo e da consciência histórica de progresso, fica evidente na convergência sugerida entre Beethoven e Hegel. Tal convergência com o ideal revolucionário aparece nos fragmentos: “assim como a revolução não criou uma nova forma social, mas ajudou a romper uma estrutura já formada, o mesmo ocorreu com Beethoven em relação às formas musicais” (Adorno, 1993, §84). Também no capítulo “Mediação” da *Introdução à sociologia da música* identificava-se na obra de Beethoven o protótipo revolucionário de uma “música que escapou de sua tutelagem social e se revelou esteticamente autônoma” (GS 14, 411). A articulação entre autonomia e a suspensão da ordem profana e vazia do tempo, evocando o conceito benjaminiano de *kairós*, perpassa a constelação adorniana, descortinando com isso uma curiosa fraseologia teológica — de expressões como *kairós*, “feliz epifania/irrupção do instante” [*glücklichen Einstand des Augenblicks*], “confrontar o tempo” [*die Zeit bewältigen*] etc.

Em função da persistência da mesma constelação — observável em contextos e estágios distintos da produção adorniana (1937, 1949, 1957, 1961, 1963, 1965)<sup>16</sup> —, podemos deduzir que o tipo intensivo estaria na base de uma ideia específica de processualidade, de articulação entre todo e particular, que forneceria os atributos *essenciais* da construção musical do tempo para Adorno. Acreditamos que o arco histórico no qual se registram as ocorrências é suficientemente abrangente para sustentar nossa hipótese: a de que Adorno concebe um modelo peculiar de *desenvolvimento* ligado ao trabalho motívico-temático em Beethoven, que, por sua vez, estabelece a própria “essência dialética” [*dialektisches Wesen*] da música, determinando a especificidade imanente do *meio musical* [do *Medium*] como “arte da articulação”, em seu ideal qualitativo de exteriorização do não-idêntico.

### **Tipo extensivo ou épico**

A problemática do “preenchimento” do tempo distingue basicamente o tipo intensivo do tipo extensivo ou épico, o que nos reconduziria à categorização proposta por Lukács em *A teoria do romance*. No entanto, o tipo extensivo é a figura dialética que supera o tipo intensivo (ao contrário de Lukács, para quem drama e épica *não* estabelecem relação dialética entre si<sup>17</sup>). O tipo extensivo corresponderia ao complexo de modalidades temporais que renuncia à confrontação dialética e ao domínio do tempo como no sinfônico, *configurando*, entretanto, essa renúncia. É importante enfatizar os dois momentos: trata-se aqui da renúncia do tempo musical — o conceito de tempo musical, em Adorno,

<sup>16</sup> A saber: *Zweite Nachtmusik* (1937); *Filosofia da nova música* (1949); *Critérios da nova música* (1957); *Mahler* (1961); *Über die musikalische Verwendung des Radios* (1963); *Strawinsky - Ein dialektisches Bild* (1965). As referências não se limitam evidentemente a esses textos, mas, considerando suas datas de publicação, bastam para assegurar nossa hipótese.

<sup>17</sup> “Drama, lírica e épica — em qualquer hierarquia que sejam pensados — não são tese, antítese e síntese de um processo dialético, mas cada qual é uma espécie de configuração do mundo de qualidade totalmente heterogênea das demais” (Lukács, 2000, p. 135).

devendo ser compreendido aqui no sentido *intensivo* — mas não da renúncia de uma *configuração* [*Gestaltung*], ou seja, de uma organização formal dessa renúncia do tempo. A distinção entre revogação do tempo, de um lado, e *forma que configura* a revogação do tempo, de outro, parece-nos tão importante quanto a oposição entre negação determinada e negação abstrata, pois é a partir dela que Adorno avançaria a crítica da “especialização” temporal em Wagner e Stravinsky: ambos os compositores “renunciariam” à construção temporal da música, mas de modo abstrato, sem configurar tal revogação, cujo efeito “especializa” o tempo musical. O extensivo em Beethoven procede de outro modo: compõe-se de dispositivos que criticam a contração do sinfônico, formalizando no plano técnico o “processo de desintegração” [*Zerfallprozess*].

O tipo extensivo corresponde, portanto, a um *princípio de organização formal*, marcado pela relação “geométrica”, em vez de dinâmica, com o tempo empírico. Em obras do período médio-tardio — os primeiros movimentos da sinfonia *Pastoral*, do *Trio op. 97*, da última *Sonata para Violino, op. 96* — Adorno observa então o abandono da ideia de totalidade dinâmica, a “des-dinamização” [*Ent-Dynamisierung*] do tempo musical. O extensivo consiste na redução da seção central de desenvolvimento [*Durchführung*] e na substituição do caráter processual do trabalho motívico por episódios historicamente sedimentados, modelos expressivos convencionais, repetições estáticas de motivos. Longe de ser regressivo, trata-se de um momento “soberano” de crítica imanente, ou ainda, como defende Adorno, de auto-crítica da forma. No extensivo, Beethoven abstém-se de subjugar esteticamente o tempo empírico a um momento dialético, manifestando certa indiferença em relação ao dinamismo do trabalho temático. Não se retira mais o significado musical do presente contraído no instante, mas sim de algo como “já passado”. Esse significado extensivo, descrito como efeito “retrospectivo” de desenvolvimento, mostra que, na realidade, a ideia de desenvolvimento teria sido descartada por Beethoven. Essa seria a razão de seu caráter épico.

Nos fragmentos sobre o *Trio op. 97 – Arquiduque*, acompanhados do subtítulo *Elementos de uma teoria do tipo extensivo* (1993, §222), Adorno verifica certa tendência ao caráter de “recitativo” da obra, como contrapartida à sua falta de progressão temática; uma simplicidade inexplicável na construção do consequente do tema principal; transições harmônicas abruptas em vez de modulações (a modulação parece excessivamente “cerimoniosa” no extensivo). A seção central de desenvolvimento reduz-se a um mero “episódio”, sem valor significativo — apenas 17 compassos. Também o problema da reexposição diverge daquele do intensivo e vale aqui uma análise detida. No *Trio op. 97*, a reexposição torna-se “discreta”, “reticente”, emerge em *diminuendo* (em *pp*), por não ser mais a culminação de uma atividade anterior conflitante e dinâmica, como no tipo intensivo. Não há mais a contrapartida “tectônica” do esquema tradicional da sonata nem o clímax do intensivo. Por isso, a entrada tímida da reexposição constitui um momento sensível da forma extensiva, ainda que por outras razões: em função do caráter contingencial dos eventos musicais, “simplesmente não se sabe mais como voltar ao começo. A reexposição é um *tour de force* [...]”. Como sintoma do aspecto contingencial, “a tônica

é introduzida um compasso *antes* do início da reexposição (compasso 190)" (Adorno, 1993, §222), ou seja, o evento harmônico principal, a cadência resolvida, antecipa-se à demarcação que inicia a seção da reexposição. Tornando-se quase imperceptível, confirma não mais ser a culminação de eventos tensionados. A reexposição converte-se em *repetição*, mera "lembrança de algo", o que, para Adorno, remete ao épico. Na *coda*, a harmonização é trivial, tautológica, convenção abstrata do elemento expressivo.

Se não há mediação temática no tipo extensivo, nem por isso há desintegração da forma. Do contrário, de acordo com o esquema histórico adorniano, o extensivo estaria na vizinhança conceitual e mítica do *Divertissement* que dominava a música pré-clássica. Daí a importância do segundo momento da forma do extensivo: a *configuração subjetiva* da desintegração, cujo efeito em "retrospecto" inaugura, segundo Adorno, uma música da "pura presença" (e não da "transcendência" no intensivo). Em sua propensão épica, o extensivo transformaria paradoxalmente a própria passagem do tempo empírico em *tema* — e não, como no intensivo, em *kairós*, confrontação e suspensão. O épico em Beethoven insinua a construção, como Adorno definirá no *Ensaio sobre Wagner*, de uma "metafísica da pura presença". Assim, a permutabilidade dos eventos temporais mostraria que a organização musical não mais obedece ao ideal de construção progressiva de sentido: o que vem depois poderia ter vindo antes. O primado da *irreversibilidade*, que qualifica o conceito de *Entwicklung* em sua progressividade, seria então questionado por Beethoven antes mesmo do estilo tardio. Ocorre que tal configuração da renúncia, vale insistir, se dá como crítica imanente ao tipo intensivo. Assim, a própria repetição motívica ocorre aqui em registro específico. Adorno constata, por exemplo, no 1º movimento da *Pastoral*, modelo do extensivo ou do épico, um "tipo curioso de repetição": "[...] que beira a expressão de felicidade (como em certos estados catatônicos?) Encontramos aqui um motivo de certos desenvolvimentos modernos, de Stravinsky" (Adorno, 1993, §217).

O processo de desintegração no épico de Beethoven seria semelhante aos expedientes modernistas de repetição em Stravinsky, fortemente criticada em FNM. Adorno (1993, §243) chega mesmo a afirmar que a *Pastoral* "é, acima de tudo, música *estática*". No entanto, se essa descrição sugere imediatamente uma analogia com a repetição analisada na seção "catatonia" de FNM, Adorno procura distinguir esse "tipo curioso de repetição" da *Pastoral* daquela "catatônica" da *Sagração*, ponderando que, ao contrário de Stravinsky, a repetição em Beethoven não resulta de uma compulsão, de um "motorismo" que coloniza a rítmica, mas, pelo contrário, "de um relaxamento, de um deixar estar [Loslassen]" (Adorno, 1993, §244), viabilizada de maneira "soberana" pela subjetividade composicional.

As metáforas associadas ao extensivo, por vezes não muito convincentes, parecem confirmar o desconcerto de Adorno quanto a esse princípio de configuração da forma extensiva — "muito difícil de determinar", "ainda obscuro para mim", como o autor pondera no fragmento §219. Adorno compara o épico em Beethoven ao "relaxamento" da forma após o domínio do tempo sinfônico no intensivo, como se a forma precisasse "respirar". Compara a "uma expiração, como se fosse impossível permanecer no

topo paradoxal do sinfônico” intensivo (§221). E atribui ao tipo extensivo uma “auto-contemplação” da forma, na qual a música não deseja mais transcender, deseja apenas “ficar aqui” (metafísica da presença), como se o tempo fosse liberado da relação de dominação subjetiva para ser apenas retratado ou “preenchido”, deixando de constituir um desafio ao “tédio” [*Langeweile*]. Ao contrário da concentração no tipo intensivo, o objetivo composicional no tipo extensivo seria ainda um percurso e um devir, mas este se apresenta “como episódio, não mais como processo” (*ibid.*, §222); por isso, a seção da reexposição possui geralmente certa qualidade “irresponsável”. O momento épico corresponderia, afinal, à percepção de que o tempo é mais poderoso do que sua sincopação estética, sincopação esta que somente o tipo intensivo realizaria (*ibid.*, §223). De fato, “relaxamento”, “ausência de pressa”, “irresponsabilidade”, “expiração”, compõem uma terminologia vacilante, de pouca precisão técnica e de cuja descrição em termos analíticos Adorno parece recuar.

Apesar disso, interessa-nos constatar que as modalidades da relação da música com o tempo *em geral* se depreendem claramente a partir de dois conjuntos da obra de Beethoven. Se enfatizamos a constatação, é porque, a partir dela, tanto podemos questionar a acusação de que Adorno encontraria apenas na obra de Beethoven o modelo para a formalização da *Entwicklung* (a acusação bastante comum de certo “monismo” na apreciação de Beethoven<sup>18</sup>) quanto podemos questionar a hipótese de que a espacialização do tempo seria um processo totalmente moderno, que caracterizaria a obra de Stravinsky após o colapso do sistema tonal. Os fragmentos desmentem as duas hipóteses. Em primeiro lugar, o ideal de *Entwicklung*, embora atinja seu ápice no período médio de Beethoven, nasce com a “antifonia motívica” do classicismo; em segundo lugar, os primórdios do processo da espacialização do tempo musical estariam prefigurados na estaticidade do tipo extensivo, em obras no período médio-tardio de Beethoven (como o *Trio Op. 97* e a *Pastoral*). Do mesmo modo, a categoria de *sinfonia épica* (em oposição à *dramática*), um dos pontos centrais da monografia sobre Mahler, pertenceria ao tipo extensivo. A sinonímia entre épico e extensivo como crítica da totalidade dramática indica uma possibilidade de apreciação *progressista* da própria renúncia do tempo musical. Para sermos mais claros: por um lado, o afastamento do ideal de *Entwicklung* em direção à “totalidade épica” em Wagner ou à “dissociação do tempo” em Stravinsky são considerados desvios da essência da música, retração da consciência. Por outro, quando o assunto é Mahler e Berg, o afastamento desse ideal em direção a processos formais de *desintegração* do material é tomado como progressista. Essa ambivalência judicativa levou Dahlhaus a afirmar que o conceito de tempo adorniano é politicamente “decisionista”

---

<sup>18</sup> Cf. Klein, 2011, p. 64: há “discrepância entre a pluralidade das descrições de fenômenos particulares e o monismo de sua escolha fundamental conceitual (da *Entwicklung* em Beethoven)”. Ou ainda Schneider, 1987, p. 80: “O sentença de Adorno sobre o tempo na música estabelece um paralelo com sua filosofia da história. Como presumivelmente só existe uma história, então só há uma forma de configuração temporal [*Zeitgestaltung*] e experiência temporal [*Zeiterfahrung*] na música”.

e esteticamente “subjetivista”.<sup>19</sup> Isso nos obriga a expor, por exemplo, de que modo o maneirismo e a desintegração épica em Mahler percorrem *autenticamente* a senda crítica aberta pelo tipo extensivo em Beethoven, enquanto a “espacialização” em Stravinsky diverge deste caminho, por se colocar como desvio da necessidade de *configuração* do tempo. Trata-se, com efeito, do problema central na interpretação da teoria dos tipos.<sup>20</sup>

Embora a relação com critério da escuta seja sem dúvida determinante<sup>21</sup>, parece-nos que a complexidade da teoria dos tipos, em consonância com a prerrogativa materialista da primazia do objeto, passa antes de tudo pela compleição da totalidade da forma na *escrita composicional* de Beethoven e pela sua relação crítica com o momento histórico de produção. Ou seja, a configuração compromete-se historicamente com a configuração da sonata, ao passo que os modos de audição que Adorno descreve em FNM referem-se a tipos ideias. Este seria, afinal, o substrato autêntico do modelo de “filosofia da música” que, segundo Adorno, poderia ser implementado.

Cabe ressaltar que o colapso do tipo intensivo resulta, no plano técnico, da auto-crítica promovida pelo tipo extensivo. No entanto, resultaria também da negação do elemento social, da função decorativa e arcaica de “preenchimento do tempo”, vinculado ao lugar social da música. Em sua antítese à empiria, Beethoven sinalizaria, com a configuração do extensivo, o abandono da utopia de irreversibilidade e de contração temporal na música. As condições sociais objetivas e os desdobramentos dos acontecimentos históricos posteriores (como o Congresso de Viena de 1814) mostrariam o caráter ideológico de um modelo de temporalidade que institui a transcendência do *kairós*, a experiência no instante da reconciliação entre universal e particular. Vários comentadores afirmam, nesse sentido, que o tipo extensivo de Beethoven forneceria os parâmetros da interpretação adorniana sobre a “dissociação do tempo”, modulada conforme o objeto de análise, seja na interpretação de Schubert, de Wagner a Debussy, de Schoenberg a Stravinsky.<sup>22</sup> Contudo, a dialética em Beethoven não se estabilizaria na crítica ao momento ideológico de uma totalidade fechada. Se o tipo extensivo, enquanto *configuração [Gestaltung]*, havia sido a crítica imanente do intensivo, o estilo tardio, em nova torção dialética, surgirá da própria configuração do extensivo — o estilo tardio consistiria então na terceira figura da dialética do tempo musical.<sup>23</sup>

19 Dahlhaus, 1987, p. 14: “A filosofia da história adorniana — a *höhere Kritik* — pode ser desmembrada em, de um lado, ‘decisionismo’ político e, de outro, ‘subjetivismo’ estético”.

20 Urbanek (2010, p. 213) também critica essa ambivalência no tratamento da dissociação temporal em Beethoven, Mahler e Stravinsky.

21 Boissière interpreta a distinção entre os tipos intensivo e extensivo a partir de um critério de escuta (2011, p. 56). Na mesma linha, Tiedemann considera que a distinção corresponde aos tipos de audição que Adorno propõe em FNM, o expressivo-dinâmico e o rítmico-espacial; ver nota de Tiedemann ao fragmento 219.

22 Klein (2011, pp. 64-65) enumera as interpretações nas quais a crise do modelo da *Entwicklung* estaria no horizonte especulativo adorniano: “associação lírica em Schubert, dissociação mítica em Wagner, extensão épica em Mahler, progressão em Schoenberg, espacialização em Debussy, fragmentação cronométrica em Stravinsky”.

23 Adorno, 1993, §220: “A teoria do tipo extensivo deve ser entendida assim: como crítica do Beethoven clássico e como configuração, cuja crítica envolve o Beethoven tardio. Origem do Beethoven tardio.”

## Estilo tardio

O estilo tardio advém de uma “relação complexa” entre os tipos intensivo e extensivo (cf. §219 acima). Como consequência do extensivo, é marcado pela ausência de mediação e pelo processo de desintegração [*Zerfallprozess*], mas também é marcado pelo esforço em se obter unidade, típico do intensivo, a partir dessa mesma fragmentação. A ideia de tentar articular a *sinfonia integral* (plenamente depurada no período médio) e a *sinfonia épica* (que domina, na periodização adorniana, não apenas as obras do extensivo mas, como vimos, “todo o período romântico” posterior a Beethoven, incluindo Schubert e Mahler), tal ideia compõe o enigma do estilo tardio. Na “colisão” dos tipos divergentes, o estilo tardio representa o último estágio de auto-crítica do conceito de tempo musical:

O contraste entre o tipo intensivo e extensivo é talvez a explicação para a famosa duplicidade das obras de Beethoven. Os primeiros movimentos da 5<sup>a</sup> e da 6<sup>a</sup> sinfonias estão entre os exemplos mais puros de cada tipo. O estilo tardio é a colisão entre esses dois tipos. Um pré-requisito para compreender o Beethoven tardio é portanto a consciência dessa divergência. Em outras palavras: o que Beethoven *perdeu* nas obras integrais, os primeiros movimentos da 3<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, 9<sup>a</sup>, Appassionata, a 7<sup>a</sup>? Essa questão conduz ao limiar do segredo de Beethoven. Ela pergunta o que o idealismo deixou para trás no avanço triunfal do progresso (Adorno, 1993, §263).

O fragmento é enfático: para compreender o estilo tardio (sem apelar a elementos biográficos, seja a surdez ou a velhice, irrelevantes sob o aspecto evolutivo da técnica), é preciso ter consciência da coexistência dos tipos intensivo e extensivo, no período médio do compositor. Ao se colocar como crítica imanente do tipo extensivo, o estilo tardio não esconde certo acento nostálgico e arcaizante. As obras do estilo tardio revelariam a “dessensibilização” do material, uma tendência mais pronunciada à dissociação, às inconsistências, cesuras e falhas estruturais que, no entanto, apontam para a verdade histórica. Eliminando o superficial, vinculam-se a convenções, mas estas aparecem libertadas de qualquer ornamentação, despojadas da “aparência” [*Schein*]: a convenção se apresenta sem estilização, sem aspirar à autenticidade. No conhecido ensaio de 1937 sobre estilo tardio de Beethoven, Adorno afirmava que a força da subjetividade tardia residia na paradoxal adesão a fórmulas convencionais que, apresentadas como tais, como puras convenções, falam por si e se tornam paradoxalmente expressão sem aparência.

No estilo tardio, do ponto de vista técnico, excedem os motivos banais, arpejos “desajeitados” e melodias cuja falta de plasticidade causa espanto, em virtude do que Beethoven já havia obtido anteriormente. A melodia da sonata *op. 106 Hammerklavier*, por exemplo, “não contém pausas, contrastes rítmicos acentuados, sua base harmônica permanece idêntica durante toda apresentação do tema. A melodia perde imediaticidade” (Adorno, 1993, §266). No plano vertical, constata-se o uso de harmonias modais, acompanhamentos primitivos e insistentes. Quanto à textura, a característica fundamental do estilo tardio consiste em certa tensão provocada pelo retorno da polifonia após a consolidação da monodia. Já o *Finale* da sonata *op. 101*, “protótipo do estilo tardio” (*ibid.*, §265), marca o retorno da fuga no *interior* da sonata; aqui, o uso de procedi-

mentos contrapontísticos provenientes do barroco — cânone e fuga — “colide” com o esquema monódico e homofônico da sonata clássica, de modo que a identidade do tema em fuga é então desfigurada ao sofrer eventuais mutações pelo procedimento de variações. Tais variações não se apresentam, contudo, como obrigatórias, pois a forma do estilo tardio incorpora a fuga como pura convenção, preservando ocasionalmente a identidade temática.

Por fim, ao analisar o *Quarteto op. 132*, Adorno oferece uma interpretação prodigiosa da fusão entre polifonia e homofonia *no interior* do trabalho temático no tipo intensivo, bem como de sua posterior dissociação e fragmentação no estilo tardio, mediante a dissolução da aparência:

O dito trabalho temático, que Beethoven estabeleceu [...], é via de regra uma segmentação e uma ruptura de algo unificado — uma melodia. *Não é a genuína polifonia, mas a aparência desta polifonia dentro composição harmônica-homofônica.* Para o Beethoven tardio, isso parece supérfluo [...] é a grande rebeldia da música contra o ornamental (Adorno, 1993, §269, grifo meu).

Ou seja, o trabalho temático, como *aparência* da polifonia *dentro* do esquema da sonata clássica, é simplesmente descartado no estilo tardio, porque a própria polifonia como tal, a polifonia “genuína” da fuga, retorna como convenção. O estilo tardio quebra, portanto, a fusão *aparente* da polifonia e da monodia subsumida no tipo intensivo em sua composição homofônica e expõe essa ruptura em fragmentos, polarizados em extremos. É nesse sentido que compreendemos a afirmação do conhecido ensaio de 1937 de que o estilo tardio “ainda é processo; mas não mais como desenvolvimento [*Entwicklung*], e sim como ignição [*Zündung*] entre os extremos, que, da espontaneidade, não tolera mais um meio seguro ou harmonia” (Adorno, GS 17, 16).

Aquilo que, como aparência, apresentava-se de maneira ornamental e elaborada é agora exposto de maneira abrupta e direta, como pura convenção dissociada, e ela já não se integra à estrutura da obra. Adorno insiste no fato de que a característica principal do estilo tardio não seria o uso da convenção em si, mas a fricção que o retorno de convenções, como elementos estereotipados da fuga, provoca ao se ajustarem no plano harmônico-homofônico, o que acaba enfraquecendo este último:

No Beethoven tardio, não é tanto a polifonia o que me parece tecnicamente decisivo; isso é mantido dentro dos limites e de modo algum forma o estilo inteiro, possuindo, em vez disso, um caráter episódico. É, realmente, a ruptura em extremos: entre polifonia e monodia. É uma dissociação do meio. Em outras palavras: é a perda do vigor da harmonia” (Adorno, 1993, §311).

Daí a contradição na experiência com as obras do estilo tardio: de superfície simples, às vezes inexpressiva, distanciada, de um material não processado, elas são ao mesmo tempo grandiosamente enigmáticas. Por fim, convém notar que nem todas as obras tardias fazem parte do estilo tardio: para Adorno, o 1º movimento e o *Scherzo* da 9ª Sinfonia, com seu caráter afirmativo, não pertencem ao estilo tardio, mas são uma

reconstrução do período médio clássico. Compor a 9<sup>a</sup> sinfonia provaria retroativamente que “o estilo tardio de Beethoven é essencialmente crítico. Que Beethoven ainda era ‘capaz’ de compor como antes — não importa o quanto isso seja irrelevante para a compreensão do estilo tardio — mostra sua intenção crítica” (Adorno, 1993, §223). Em outras palavras, ao escrever a 9<sup>a</sup> Sinfonia, o compositor mostrava que ainda conseguia compor obras de tipo intensivo. O “estranhamento” ocasionado pelas obras do estilo tardio revelaria sua intencionalidade crítica.

É com o estilo tardio que Beethoven teria realizado “a crítica da identidade da identidade com a não-identidade”, ou seja, a crítica imanente tanto do tipo intensivo quanto do tipo extensivo a partir do percurso de sua própria obra. Na tendência à fragmentação, o estilo tardio cria, a partir de sua pura força construtiva, um senso de unidade de segunda ordem. Edward Said, em seu comentário sobre o estilo tardio em Beethoven (e Adorno), sublinha o impulso de negatividade incessante:

As obras tardias de Beethoven não se deixam apaziguar ou cooptar por uma síntese superior, não se conformam a nenhum esquema e não podem ser resolvidas ou conciliadas, uma vez que seu caráter não resolvido, sua fragmentariedade não sintetizada são constitutivos, sem nada de ornamental ou simbólico. As composições tardias de Beethoven lidam com a “totalidade perdida”, e é isso que as torna catastróficas (Said, 2012, pp. 32-33).

São catastróficas, mas, ao se expor como crítica da tonalidade *na* tonalidade, o estilo tardio fornece um modelo único de crítica da ideologia. É nesse sentido que podemos finalmente compreender a veemência da afirmação adorniana: “a música de Beethoven é a filosofia de Hegel: é, porém, mais verdadeira do que esta” (Adorno, 1993, §29).

Nessa sentença surpreendente, Adorno refere-se não ao tipo intensivo, em sua construção da totalidade pelo particular, nem ao extensivo, mas ao estilo tardio, como modelo de crítica imanente, *no* meio musical, da categoria de totalidade, do absoluto hegeliano. Em sua fratura, em sua crítica da aparência da própria tonalidade, o estilo tardio denunciaria o caráter ideológico de reconciliação entre universal e particular, proveniente do modelo liberal clássico da sociedade burguesa no qual se inscreve.<sup>24</sup> Com o estilo tardio, a exigência de totalidade tornou-se insuportável, restando no entanto uma reminiscência da síntese. Nas paradas abruptas, na justaposição inesperada de convenções sem mediação subjetiva, sobressai a renúncia à síntese subjetiva, que pareceria falsa, ideológica: a *Entwicklung* se interrompe, os fragmentos não são reconciliados. No ensaio de 1959 sobre a *Missa Solemnis*, Adorno retoma a ideia: “A exigência pela verdade do último Beethoven rejeita a aparência ilusória da unidade do subjetivo e do objetivo [...]. Resulta uma polarização. A unidade transcende para o fragmentário” (GS 17, 159).

Tornando-se “mais verdadeiro do que a filosofia de Hegel”, o estilo tardio revelaria

<sup>24</sup> Adorno, GS 17, 284: “Não é acidental que a tonalidade foi a linguagem musical da era burguesa. A harmonia do universal e do particular correspondia ao modelo liberal clássico da sociedade [...]. Esse modelo nunca foi adequado à realidade, mas foi em larga medida ideologia”.

então ser a negação determinada, no ato de renúncia dessa aparência, a que primeiramente levou Beethoven ao tipo extensivo: converte-se finalmente na crítica da identidade da identidade com a não-identidade. Lembremos que, para Hegel, as proposições “o todo é o verdadeiro” e “o verdadeiro é o todo” *não* são equivalentes; “o todo é o verdadeiro”, somente porque o todo está subordinado ao conceito de verdade, a razão existente, de modo que o absoluto corresponderia à “identidade da identidade com a não-identidade” (Scheibe, 1969, p. 62). Para Adorno, todavia, a música de Beethoven supera a filosofia de Hegel, pois abre mão de um conceito positivo de verdade, deixando para trás a síntese conceitual pela força estética de uma unidade dispensada de juízos: o estilo tardio de Beethoven evidenciaria, afinal, que *o todo é o não verdadeiro*. Dito por extenso: a própria dialética negativa.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. (1986/2003). *Gesammelte Schriften in 20 Bänden* (gs) (*Obras reunidas em 20 volumes*). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986/Berlin: Directmedia-Surkamp, 2003 [Digitale Bibliothek, CD-ROM]. (no texto, as referências aos volumes da coleção das “Obras reunidas” seguem o formato “gs [vv], [pp]”, onde vv corresponde ao volume da coleção e pp a paginação dentro do volume).
- \_\_\_\_\_. (2004). *Beethoven - Philosophie der Musik: Fragmente und Texte*. R. Tiedemann (Org.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ARANTES, P. E. (2000). *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec/Polis.
- BOISSIÈRE, A. (2011). *La pensée musicale de Theodor W. Adorno: l'époque et le temps*. Paris: Beauchesne.
- CHURGIN, B. (1998). “Beethoven and the New Development-Theme in Sonata-Form Movements.” In: *The Journal of Musicology*, 16(3).
- DAHLHAUS, C. (1987). “Das Problem der ‘höheren Kritik’: Adornos Polemik gegen Strawinsky.” In: *Neue Zeitschrift für Musik*, (148/5).
- \_\_\_\_\_. (1989). “Emancipation of the dissonance.” In: *Schoenberg and the New Music: Essays by Carl Dahlhaus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F. (2002). *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Editora Vozes.
- JAY, M. (1995). *As idéias de Adorno*. Trad. A. U. Sobral. São Paulo: Cultrix.
- KLEIN, R. (2004). “Überschreitungen, immanente und transzendenten Kritik. Die schwierige Gegenwart von Adornos Musikphilosophie.” In: W. Ette (Org.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*. München: Alber.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Die Frage nach der Musikalischen Zeit.” In: *Adorno-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: Metzler, pp. 59-74.
- LUKÁCS, G. (2000). *A teoria do romance*. Trad. J. M. Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34.
- PADDISON, M. (1993). *Adorno's aesthetics of music*. New York: Cambridge University Press.

- SAID, E. W. (2012). *Estilo tardio*. Trad. S. Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHEIBLE, H. (1989). *Theodor W. Adorno: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- SCHNEIDER, R. (1987). "Strawinsky und Adorno." In: B. Sonntag (Org.), *Adorno in seinen musikalischen Schriften: Beiträge zum Symposium "Philosophische Äußerungen über Musik, Adorno in Seinen Musikalischen Schriften"*. Rogensburg: G. Bosse.
- SCHOENBERG, A. (2010). *Style and Idea: Selected Writings*. L. Stein (Org.). Trad. L. Black. Berkeley: University of California Press.
- URBANEK, N. (2010). *Auf der Suche nach einer zeitgemäßen Musikästhetik: Adornos "Philosophie der Musik" und die Beethoven-Fragmente*. Bielefeld: transcript Verlag.
- WAIZBORT, L. (1992). *Aufklärung musical. Consideração sobre a sociologia da arte de Th. W. Adorno na "Philosophie der neuen Musik"* (Dissertação de mestrado [versão eletrônica]). USP, São Paulo.

# The Problem of the Unbridgeable Ontological Gap Between the Brain and Our Private Experiences in Wittgensteinian Terms

O problema da lacuna ontológica intransponível entre o cérebro e nossas experiências particulares em termos Wittgensteinianos

**Nara M. Figueiredo**

Postdoctoral Fellow  
University of São Paulo [usp]

## RESUMO

O artigo argumenta que a noção comum de que existe uma lacuna entre um escopo físico, a saber, processos cerebrais, e algo imaterial, como experiências privadas, é uma ilusão provocada pelos conflitos conceituais de nossa compreensão. A fim de superar essa ilusão, é necessário esclarecer os fundamentos e implicações dos usos de conceitos-chave no campo cognitivo.

## PALAVRAS-CHAVE

Expressão; Linguagem; Representação;  
Analogia; Experiência.

## ABSTRACT

The paper argues that the common notion that there is a gap between a physical scope, namely, brain processes, and something immaterial such as private experiences is an illusion provoked by the conceptual conflicts of our understanding. In order to overcome this illusion, it is necessary to clarify the foundations and implications of the uses of key concepts in the cognitive field.

## KEY WORDS

Expression; Language; Representation;  
Analogy; Experience.

## Introduction

The nature of mental states and events is a very controversial topic in the cognitive sciences and it has led cognitive neuroscientists to several challenges when it comes to understanding the relation between private experiences and brain activity. I will defend that the idea that there is a gap between a physical scope, namely, brain processes, and something immaterial such as private experiences, — namely, feelings, perceptions, intentions emotions and so on — is an illusion provoked by the conceptual conflicts of our understanding. To overcome this illusion, we have to clarify the foundations and implications of the uses of key concepts in the cognitive field.

In this paper I will present six points with the overarching aim of persuading the reader that the very idea of a gap is a conceptual confusion. I will consider that the paper achieved its goals if, by understanding these points, the reader acknowledges their importance to the problem of the gap. The six points are: (1) the normative aspect of our expressions, (2) the private language argument, (3) the concept of representation as a relation (4) the non-explanatory role of the concept of representation (5) the beetle in the box analogy and (6) the necessity of experiences for our understanding.

These points are going to support my claim that the problem of the ontological gap is due to misunderstandings regarding our notions of epistemic privacy, private experiences, representation and content in the contexts of mind and brain investigations. In order to show this, I will address the notion of representation and why private states and events cannot represent, and refer to the normativity of the notions of content and representation and its non-explanatory role. My claim is justifiable based on Wittgenstein's private language argument and his beetle in a box analogy that show that whatever private experiences might be (the conscious what it is like), they cannot be taken as a reference of meaning and they are irrelevant for understanding the natural processes that we associate to them. Despite that, I will show that it is not irrelevant for us to have a first person understanding/experience, and it is not irrelevant *that* there are first person experiences. I later briefly discuss, in the concluding remarks, how we can defend a non-reductionist approach of the mind, that neither denies the existence of private experiences nor reduces them to their physical components. I suggest that these six points lead us to take the physical scope as an aspect of mental states or events, without supposing either a relation, or identification between brain activity and private experiences, for the nature of mind is expressed in our use of language and it is what we understand and define as mind.

### 1. The normative aspect of our expressions

Many of Wittgenstein's endeavors were to void the philosophical problems that lead us to a state of paralysis; the giddiness, as he says, characteristic of when we are facing paradoxes. The ontological gap between the brain and the conscious mind is mentioned by him as one of these cases. He focuses our attention on the fact that we set the framework of the paradox already when we say the sentence '*This* is produced by a brain process' aiming to point at our own conscious state.

The feeling of an unbridgeable gulf between consciousness and brain process: how come that this plays no role in reflections of ordinary life? This idea of a difference in kind is accompanied by slight giddiness — which occurs when we are doing logical tricks. (The same giddiness attacks us when dealing with certain theorems in set theory.) When does this feeling occur in the present case? It is when I, for example, turn my attention in a particular way on to my own consciousness and, astonished, say to myself: “THIS is supposed to be produced by a process in the brain!” as it were clutching my forehead. — But what can it mean to speak of “turning my attention on to my own consciousness”? There is surely nothing more extraordinary than that there should be any such thing! What I described with these words (which are not used in this way in ordinary life) was an act of gazing. I gazed fixedly in front of me but *not* at any particular point or object. My eyes were wide open, brows not contracted (as they mostly are when I am interested in a particular object). No such interest preceded this gazing. My glance was vacant; or again, *like* that of someone admiring the illumination of the sky and drinking in the light. Note that the sentence which I uttered as a paradox (“THIS is produced by a brain process!”) has nothing paradoxical about it. I could have said it in the course of an experiment whose purpose was to show that an effect of light which I see is produced by stimulation of a particular part of the brain. — But I did not utter the sentence in the surroundings in which it would have had an everyday and unparadoxical sense. And my attention was not such as would have been in keeping with that experiment. (If it had been, my gaze would have been intent, not vacant) (Wittgenstein, 2009, §412).

This is one of many examples in which Wittgenstein points to the normative aspect of our language. In a Wittgensteinian perspective, intentional states are normatively constituted within linguistic, social practices (Cash, 2009). Normativity, or grammatical statements, is considered as opposed to empirical ones, which should be subject to truth conditions. This leads us to his to questions about the status of our statements about consciousness:

Is my having consciousness a fact of experience? — But doesn't one say that human beings have consciousness, and that trees or stones do not? — What would it be like if it were otherwise? — Would human beings all be unconscious? — No; not in the ordinary sense of the word. But I, for instance, would not have consciousness as I now in fact have it (Wittgenstein, 2009, §418).

Wittgenstein clarifies that the aim of these questions is merely to focus our attention on the basic statements that we make regarding simple facts. For example, ‘I am here’, ‘This is a stone’ or ‘Apples are fruits’. “What we are supplying are really remarks on the natural history of human beings; not curiosities, however, but facts that no one has doubted, which have escaped notice only because they are always before our eyes” (*ibid.*, p. 415). These statements exemplify the normativity of language, for, indubitable facts are not facts. They are public agreements of how we conceive things. They are not to be verified, but accepted. In this sense, it is not a matter of fact that private experiences are essentially private. Neither it is a matter of fact that our private experiences have content. For there are no means to verifying it.

The idea we have that mental states are essentially private, is mainly due to uses of language similar to: ‘Only I can feel my pain’, “only you can know if you had that intention. One might tell someone this when explaining the meaning of the word “intention” to him. For then it means: *that* is how we use it. (And here “know” means that the expression of uncertainty is senseless.)” (Wittgenstein, 2009, §247)

The idea that our private experiences have content is due to uses such as ‘I see x’, or ‘I have the intention *of* x’, for ‘x’ is considered a source of content. The content can be given by the external environment or by intrinsic properties (Lao and Deutsch, 2016). In not attending to the normative aspect of these expressions we also fail to acknowledge the normative aspect of other expressions such as ‘Only I can feel my pain’ is not privileged information about the supposed essential privacy of pain. ‘Only I can feel my pain’ is a means of stating the natural and logical condition of bodies (subjects). This means is given by the fact that it is a normative expression, not a descriptive one. ‘I have the intention *of* x’ doesn’t inform me of my intention (although it can inform others). It rather expresses my intentions. If we substitute ‘x’ for ‘grabbing a coffee’, ‘grabbing a coffee’ is not the content of my intention, but the expression of it. These uses of language are learnt by training. They show the way we conceive intentions, pain, bodies and ourselves. Eg. for ‘intention’ one is said to have the intention of grabbing a coffee when the following action is the attempt of grabbing a coffee, or when one thinks of it. The words we use to talk about feelings, sensations, intentions and so on, in the first person, such as: ‘I feel’, are instruments and they, in some ways, restrict what we can do with them (I can’t use a mug to knit).

Therefore, private events are essentially private not because it is always true that they are private, rather, private events are private because this expression, namely, ‘private events are essentially private’ expresses our conception of private experiences. Our ways of talking about private experiences is normative (grammatical) and they express our conception of their nature:

What does it mean when we say, “I can’t imagine the opposite of this” or “What would it be like if it were otherwise?” — For example, when someone has said that my mental images are private; or that only I myself can know whether I am feeling pain; and so forth. Of course, here “I can’t imagine the opposite” doesn’t mean: my powers of imagination are unequal to the task. We use these words to fend off something whose form produces the illusion of being an empirical proposition, but which is really a grammatical one (Wittgenstein, 2009, §251).

The idea that private experiences are always private is based on a distinction between private and public that is not applicable to ‘private experiences’ (we will come back to this point when considering explanations). If we do refer to private experiences by means of a dual picture private/public, it only emphasizes that the distinction doesn’t apply to this case. Analogously, if we say that stones are always asleep, this is, in a way, always true, but it is also not a matter of truthfulness if there are no conditions for falsehood. In this sense, the consideration that stones always sleep is normative, not empirical.

Similarly, for our experiences, it is not a matter of being public or private, since there are no conditions for falsehood of privacy.

Grammatical statements are normative. This means that they are not subject to truth conditions, rather to acceptance. They can become empiric statements once the agreement is set and also depending on the context (language game) in which they are used. Empiric statements, on the other hand, are subject to verification conditions and, giving that the conditions under which A is either true or false, provides in a great deal, means for understanding (for example, ‘this is red’). Normative statements do not involve truth conditions, since what counts for their sense is not a matter of truth, but rather a matter of how we conceive (how we see) things (eg. ‘human blood is red’ or ‘humans are mortal’). For example, ‘this is red’ is normative when one is pointing at red and teaching the color. ‘This (or that) is red’ is empirical when one can check whether the object is red or not; and this implies previous normative training of the use of ‘red’. ‘Blood is red’ is normative for it also implies previous training and if is not a matter of truthfulness as much as ‘stones are asleep’.

That said, the problem that it is not possible to investigate private mental states/events is not due to a supposed impossibility of empirical investigation of private/events, but to the point that private mental states and events are not to be defined according to empirical standards, but to public agreements. It is not a matter of truth, but of sense. Normative statements determine what makes sense to say instead of what is true.

In the case of private experiences, the normative character is given by the fact that the very experience is dropped out of consideration (Wittgenstein, 2009, §293) if we conceive that the relation between private experiences and a name must have the private experience as a reference in the same way that we define objects ostensively (all language involving private experience is normative, not referential). First because private experiences cannot count as criteria for correctness and also because they are irrelevant for the meaning of the words, as we will see now with the *private language argument* and later with the *beetle in the box* analogy.

## 2. The private language argument

According to Wittgenstein, the reason why there can be no private language, is that the supposed private ‘mental object’, let us call it private experience, is dropped out of consideration if we conceive that the relation between private experiences and a name must have the private experience as a reference in the same way that objects count as reference when we define them ostensively (Wittgenstein, 2009, §293), for the private experience *cannot count as a criteria for correctness*. For whatever seems to be correct, in this case, will be correct. This means that talking about correctness in this context is idle.

Here is Wittgenstein’s example for the private language argument:

[...] I want to keep a diary about the recurrence of a certain sensation. To this end I associate it with the sign “s” and write this sign in a calendar for every day on which I have the sensation. — I first want to observe that a definition of the

sign cannot be formulated. — But all the same, I can give one to myself as a kind of ostensive definition! — How? Can I point to the sensation? — Not in the ordinary sense. But I speak, or write the sign down, and at the same time I concentrate my attention on the sensation [...]. (Wittgenstein, 2009, §258)

Why is it ‘not in the ordinary sense’ that I point to my sensation and define it ostensively? Because when I feel a sensation, or when a sensation happens in me, it doesn’t have the object-like conditions of ascertainment<sup>1</sup> that an object does. This is, when I concentrate my attention on the sensation, whatever I feel (or think I feel), is the sensation. If it seems (feels) the same, it is the same, if it seems (feels) different, it is different.

The fact that there are no ascertainment conditions for sensations as much as there are for objects doesn’t mean that I cannot know what I am feeling or that I cannot know whether I am in pain. For feeling is not a matter of knowledge. One doesn’t check its own feeling in order to know what it is. One can be told what the feeling is, but this also depends on external criteria. The fact that there are no ascertainment conditions for sensations also doesn’t mean that I can’t be mistaken about whether I feel hungry or of my stomach burns. I can be mistaken about this, as long as the criteria for correctness is public (external). This only means that whatever I feel (or what I think I feel) or see (if we assume that I might not know that I am hallucinating, for example) is what I feel, or see. There are no means for correction regarding my private experiences. If I think (or say) I dreamed that I saw a green sky, there is no possibility that I am mistaken about my dream and the sky was actually blue in my dream although I think it was green (I can of course dream that I have misperceived the sky in my dream, but this is not the point). The point is, again, whatever I see, whatever I feel, there is no other instance for correction.

Whatever is going to seem correct to me is correct. And that only means that here we can’t talk about ‘correct’. [...]. [For,] Looking up a table in the imagination is no more looking up a table than the image of the result of an imagined experiment is the result of an experiment (Wittgenstein, 2009, §258; §265).

This argument goes against content based theories of perception — such as Russell’s sense data. If I had access to the content of my experiences, as opposed to just having experiences, I should be able to check if my experiences are what I think they are.

But, despite that, let us assume that private experiences are represented by neural activity, for the sake of the argument. “The question is, then, “How do words *refer* to sensations? — There doesn’t seem to be any problem here; don’t we talk about sensations every day, and name them? But how is the connection between the name and the thing named set up? [...]” (Wittgenstein, 2009, §244).

---

<sup>1</sup> Ascertainment conditions can be understood as the possibility of verification that public objects have.

Wittgenstein, in this passage, questions the referentiality of private experiences. For him, the question how words refer to sensations asks how we learn to use those words. In which situations and what actions count for one to say that it is nauseous, for example. For me to know what ‘nauseous’ means, someone, probably, has once asked me ‘Are you nauseous?’ when I was making that displeasing nauseous face. Or similarly, because someone told me: ‘He is nauseous’, when I was surprised about someone’s strange nauseous behavior.

This question is the same as: How does a human being learn the meaning of names of sensations? For example, of the word “pain”. Here is one possibility: words are connected with the primitive, natural, expressions of sensation and used in their place (Wittgenstein, 2009, §244).

In other words, the answer to the idea that words refer (or cannot refer) to sensations is: not all language is representational. Linguistic representations, if we may say that they are representative, are given by training, not by reference. Assumed linguistic representations of private experiences are not representations, they are expressions. We will see this in more details below. Let us first consider the notion of representation more carefully.

### 3. The notion of representation

It is commonly accepted that smoke represents fire, that a map represents a city, that language represents thoughts, emotions and scenarios. Nevertheless, the reasons why these cases are called ‘representation’ differ in quality. The fire example is understood as representational with regards to causality. There is a causal association between fire and smoke that allows us to take that as a paradigmatic relation. Although not every time that there is fire we also have smoke and not every time that there is smoke there is also fire, we take smoke as representative of fire. This is due to the logically inductive aspect of a relation between natural events that we call causality. We have a reason to believe that where there is smoke, there is also fire.

The map example, on the other hand, displays an association based on rules of representation. This can be said to be the most fitting example of representation, for it displays clearly, the represented element, namely, the city, the very representation, namely, the map, and the conditions in which it represents, such as, the ratio, the position of the map and so on. (associative rules) Similarly, a graphic depicts. It represents to the extent that we establish a relation between its elements and the information we refer to. One knows how it represents when one is taught how to read the graphic. A picture (photograph or drawing) represents by its similarity to the represented element. In this case, the associative rules don’t have to be shown or taught, for they are evident to the observers. Let us say, easily identifiable.

Linguistic representations are uses of language that we can call descriptions. Not all language is representational. Most of our use of language is, in fact, instrumental, not representational (see below). Language represents to the extent that a word stands for something else.

The representation relation, or associative connection, as Wittgenstein says, is established by means of learning processes in which we grasp the uses of words. It requires training. “This ostensive teaching of words can be said to establish an associative connection between word and thing” (Wittgenstein, 2009, §6). In other words, a name represents by means of training. For, the name stands for what is named due to an arbitrary associative trained correlation. We learn to use names to refer to things and we answer to the question of how we know that the name represents by recalling what we were taught. — How do you know that the name “apple” stands for the fruit apple? — Because we’ve learnt to use this word in such way.

Let’s take a color name. According to Wittgenstein, we should consider a color sample as a standard by means of which we talk about colors. The sample is brought to language as a paradigm.

Suppose that samples of colour were preserved in Paris like the standard metre. So we explain that “sepia” means the colour of the standard sepia which is kept there hermetically sealed. Then it will make no sense to state of this sample either that it is of this colour or that it is not. We can put it like this: This sample is an instrument of the language, by means of which we make colour statements. In this game, it is not something that is represented, but is a means of representation (Wittgenstein, 2009, §50).

In this context, the sample is neither red nor non-red. I.e. it is not subject to truth conditions. It is used to set what we understand as red. In other words, the sample is presented for the associative training. This is why he says that the sample is a means of representation. And it can be represented by other symbols, as a measuring tape can represent the standard meter in Paris; and the sample red can be represented by the name ‘red’.

What Wittgenstein understands as a sample brought into language, we are calling a representative relation in which we consider the training as the means of representation between the name and the object or color. For, what is in question here is our *capacity* of learning the use of words from the sample, i.e., of associating the name with a sample.

The distinction that we mentioned before, between descriptive and instrumental uses of language, leads us to the non-representational role of language. Descriptive uses are also instrumental, but not all instrumental uses are descriptive. Words can be used for many different functions and they vary according to the situations in which they are used. “We do the most various things with our sentences. Think just of exclamations, with their completely different functions. Water! Away! Ow! Help! Splendid! No! Are you still inclined to call these words “names of objects”?” (Wittgenstein, 2009, §27).

When it comes to thoughts and emotions, the representative role of language is certainly not in use. Language doesn’t represent private experiences as it can represent a scene — once again, we are refusing of the object-name model of understanding private experiences. Language *expresses* thoughts and emotions. “One *expresses* what one thinks in behaviour, and most of what we think *can* be expressed *only* in linguistic (and other symbolic) behaviour” (Hacker, 2013, p. 386).

Learning how to express private experiences in language also involves training, but this should not confuse us regarding the representationality of language. A sensation-name is not given in the same way that object-names are given. We express our sensations when we use sensation-words.

Expressing is not a relation. What is expressed (private experience) is not to be taken as an object that can be in a relation, for there are no ascertainment conditions for it, as we have seen in the private language argument.

Although we can express feelings in different ways and learn different ways of expressing them, we cannot say that expressing is a relation as much as representing. When we talk about linguistic expressions, the fact that we can be trained in different ways of communicating them, doesn't mean that there is an independent feeling that is going to be (arbitrarily) associated with the linguistic expression. But it also does not mean that the feeling changes according to different means of expression. For, as we will see below, it is not a matter of having *something* that is expressed. But of learning to substitute our natural dispositions for linguistic practices and frame our private experiences according to them.

A child has hurt himself and he cries; then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour.

“So you are saying that the word ‘pain’ really means crying?” — On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying, it does not describe it (Wittgenstein, 2009, §244).

Expressing a feeling is not necessarily communicating it. One can certainly cry for many kinds of pain, angst, grief, rage and better communicate them, as well as their reasons, using language. In this sense, communicating our feelings in language, other than merely expressing them, helps us to shape and define our feelings. To know what they are. Although merely expressing can also help when someone identifies our behavior (as nauseous example above). Communication involves understanding by others, while expression is an individual enterprise. An expression may or may not communicate.

Let us now come back to the notion of representation and to what justifies our conception of representation as a relation. The comparison between uses of ‘representation’ allows us to identify similarities in them. The three of them can be said to have (1) an element represented, (2) the one that represents and (3) the means of representation. In the fire example, the smoke represents fire by means of a paradigmatic causal relation. I.e. given that we observe smoke in a great number of cases of fire, and that we know that fire is one cause of smoke, we infer that there is fire when we see smoke. In the map example, the map represents the city by means of associative rules. I.e. one must learn how to read a map — what each of the symbols signify, what is the position that it must be read and how the space between the drawings of the buildings (or mountains) relates to the physical space represented. When reading a graphic, one must also know how each of the elements represents the information that can be expressed

by other means. And in the language example, language represents the world by means of associative training. It is important to highlight that the representational account of language regards only its descriptive role. One learns how to use words and can describe a scene or a person based on what the words can refer to.

Saying that the *associative training*, the *associative rules* and the *paradigmatic causal relation* are the means of representation is justifiable by the fact that the three of them can be presented as an answer to the question ‘How do you know that A represents B?’. ‘How do you know that smoke represents fire?’ — In this case, we mention the causal relation. ‘How do you know that this map represents this city?’ — Here we show the points of reference and how they refer (e.g. each cm is equivalent to one km). How do you know that this linguistic description represents that scene? — Because this is how it looks like (we’ve learnt to describe these things is this way).

It is important to highlight that the question ‘How do you know?’ is neither asking for epistemic justification nor for conditions of knowledge, for we are not referring to cases of doubt or ignorance. For example, very roughly speaking, if I ask you, ‘How do you know that there is a car in front of the house?’, you might answer ‘I can see it from the window’. This would be epistemic justification, because you are using the fact that you are currently perceiving something as justification for knowledge. If I ask you ‘How do you know that the car is in front of the house’, and you answer, ‘Because I left it there yesterday’, that would be an appeal to the conditions of knowledge, in this case, justified belief, not actual perception.

When it comes to private experiences, the question ‘How do you know that you are in pain’, is senseless. Being in pain is incompatible with doubting it (Hacker, 2005). For if one cannot know whether one is in pain, this means that one is not in pain.

It can’t be said of me at all (except perhaps as a joke) that I *know* I’m in pain. What is it supposed to mean — except perhaps that I *am* in pain? Other people cannot be said to learn of my sensations *only* from my behaviour — for I cannot be said to learn of them. I *have* them. This much is true: it makes sense to say about other people that they doubt whether I am in pain; but not to say it about myself (Wittgenstein, 2009, §246).

In cases in which one should present epistemic justification or conditions for knowledge the “concept of knowledge is bound up with the search for, grounds of or evidence for, and attainment of, truth, with the consequent possession and transmission of truths variously attained, and with reasons for thinking, feeling, acting and reacting” (Hacker, 2005, p. 207)

On the other hand, cases in which there is no justification possible, should be considered carefully and observed if the demand for justification is not due to the form of the question rather to the need of explanation. For “we sometimes demand explanations for the sake not of their content, but of their form” (Wittgenstein, 2009, §217).

“Once I have exhausted the justifications, I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: “This is simply what I do” (*ibid.*). The answer for ‘How do you know you are in pain?’ could be, ‘I just feel it’, probably accompanied by an expression of weirdness. And this is not a justification for knowledge, but merely an acknowledgment that no justification is needed.

So far, in this section, we presented the distinct uses of ‘representation’ and explained the reasons why they are taken to be representational, namely, (1) that they present the three elements of the relation: what is represented, the means of representation and the representation itself and (2) that the means of representation can be used as an answer to the question ‘How do you know?’ with non-epistemic values. We should briefly consider the implications of such distinct uses of representation. A representation by means of induction from causal relations will not be considered equal to a representation by means of associative training regarding the natural (causal) aspect. This is to say that the associative training does not involve the observation of natural phenomena as much as the induction from causal relations. The arbitrary aspect of language is not present in the causal case. Other than that, a linguistic description, for example, does not involve graphic elements and precision as a map does in order to guide. Ignoring that, would mislead us to the idea that language is somehow graphic or invoke graphic elements.

Thus, the problems of the use of ‘representation’ for understanding physical processes associated with mental processes, are the implications of such. One of these implications is the subsequent idea that a brain activity, for example, could hold semantic properties, such as content, truth-values and truth conditions. A representation, as we described above, is not an object with semantic properties, such as content, reference and truth-values. A representation is an element of communication that depends on a relation. Private experiences cannot be taken to be one of the elements of a relation, for, as we have seen in the section about the private language argument, they do not hold consistent realization for ascertainment. This is, they cannot be taken as criteria for identity, for, whatever I remember my private experiences to be, this is what they are (Wittgenstein, 2009, §258). Therefore, the question of how brain activity can represent is a question for the means of representation as opposed to a question for how to explain the mind in terms of the brain, or how can we connect the mind and the brain.

#### **4. Non-explanatory role of the concept of representation**

The context in which the problem of the ontological gap between the physical and the mental scopes is most prominent regards the idea that neural activity is representative of private mental states, events or properties. One of the most entangling questions is how the brain transforms sensory inputs into abstract mental representations. Mental representations are taken to be mental objects that have semantic properties, such as content, reference, truth-conditions and truth-values. In order to disentangle this problem, we have to observe what is the actual role of the notion of representation.

The aim of this concept is to *explain* how the brain gives rise to abstract personal phenomena<sup>2</sup> (see e.g. Taylor, 2012), which I call here ‘private experiences’. Realists about mental representation take into account the explanatory role of representational content to defend that:

Mental representations are physical particulars that are realized in the brains (and maybe bodies) of thinkers and interact causally in virtue of non-semantic properties (e.g. “form”), in ways that are faithful to their semantic properties. Psychological processes like thinking, perceiving, reasoning and imagining then consist of causal processes taking place between representations with appropriate contents (Shea, 2013, p. 498).

Shea mentions that the notion of content plays an explanatory role in stating the realism of mental representations. Content is taken in this case, as a semantic property of the mental representation. Independently of how we understand the notion of content, either as a model for understanding brain functioning (e.g. Richmond et. al, 2012) or as a description of real entities, it must be possible to establish the criteria under which we can identify and characterize it. Otherwise, the explanatory role gets defective, or empty.

Imagine a physiological explanation of the experience. Let it be this: When we look at the figure, our eyes scan it repeatedly, always following a particular path. The path corresponds to a particular pattern of oscillation of the eyeballs in looking [...]. Let this be the explanation. — “Yes, now I realize that it is a kind of *seeing*.” [Following a path] — You have now introduced a new, a physiological, criterion for seeing. And this can conceal the old problem, but not solve it. — The purpose of this remark, however, was to bring out what happens when a physiological explanation is offered. The psychological concept hangs out of reach of this explanation. And this makes the nature of the problem clearer. (Wittgenstein, 2009, §236, fragment) (my brackets)

In Wittgenstein’s example, the physiological explanation of the visual experience involves identifying a new element (the eyeball path) and setting the criterion for ascertainment (the eyeball movements). We can, from the new element, its criterion, and the supposed regularity of its occurrence, take the physiological explanation of the event and consider it in a different way. In other words, to consider the visual experience according to different standards. This is the character of an explanation that doesn’t work only as a metaphysical statement, or postulation.

Nevertheless, the psychological aspect of the experience, the private experience, remains untouched. As already suggested in the private language argument, the private

---

2 “In order to make progress on how the conscious mind is created by brain activity, we must also outline what it is we consider is the main structure of the mind. [...] consciousness can be seen to be divisible into i) Content. This is available for report and internal manipulation, being composed of the neural activities representing the colors, hardness and so on of objects, for example of the specific scent of the rose and the taste of the wine, and more generally of the various modality-based features of external objects in our consciousness; [...]” (Taylor, 2012, p. 32).

experiences are not subject to ascertainment conditions, for they are what they are according to public criteria. That is, they are determined by public practices and no introspection can provide criteria for their ascertainment.

In scientific explanations some theoretic elements can be postulated even if there are no observable criteria for ascertainment, such as atoms were assumed to be the smallest constituents of matter. What sets the difference for metaphysical postulations are the criteria for future identification. The atoms, for example, were thereafter observed and re-conceived.

Private experiences lack criteria for ascertainment and for future identification, for their nature is metaphysical. Their nature is given in language by how we use language and it is essentially non-referential.

The simple objects of the *Tractatus* are conceptually similar to the physical atoms. Wittgenstein's theory is, therefore, called logical atomism. In the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein criticizes his own previous view (logical atomism) referring to the ideas of the *Theaetetus* about the primary elements as *simples* as much as Russell's *individuals* and his *objects* of the *Tractatus* (Wittgenstein, 2009, §46). He develops this idea as opposed to something being composite in paragraphs 47 and 48:

But what are the simple constituent parts of which reality is composed? — What are the simple constituent parts of a chair? — The pieces of wood from which it is assembled? Or the molecules, or the atoms? — “Simple” means: not composite. And here the point is: in what sense ‘composite’? It makes no sense at all to speak absolutely of the ‘simple parts of a chair’ (Wittgenstein, 2009, §47).

He shows that whenever an explanation is taken as an explanation, it depends on whether we accept the rules that are implied in taking it as such. Namely, what we take as simple and composite in that case. The following quote gives an example of how different rules could be taken when we set up an explanation.

But isn't a chessboard, for instance, obviously, and absolutely composite? — You're probably thinking of its being composed of 32 white and 32 black squares. But couldn't we also say, for instance, that it was composed of the colours black and white and the schema of squares? (*Ibid.*).

In this sense, what he is showing is that his explanation in the *Tractatus* (the logical atomism) lacks criteria for ascertainment (as much as our private experiences), for they hold on his assumption that there are logical simple objects, not on anything that can be considered as either simple or composite. This does not imply that there are no private experiences, as it implies that there are no simple objects. For the simple objects are a theoretical construct. Private experiences on the other hand, although not consistently realized, are not only a theoretical construct. But they do have the same status when it comes to determining whether they are simple or composite, or private or public.

But aren't our private experiences, obviously, and absolutely private? — We are probably thinking about epistemic privacy. — But couldn't we also say that people frequently

do know how we feel? In what sense are our experiences private? It makes no sense to talk about an absolute privacy, for what we understand as private can be taken in several different ways. The Philosophical question is: Are our experiences private? And the answer is: That depends on what we understand as private. And this is not an answer, but a rejection of the question (*ibid.*).

A physical explanation of private experiences should present the element of investigation, its criterion, and the regularity of its occurrence. As the element of investigation, namely, the private experiences, is automatically out of the picture for it is not consistently realized. There can be no explanation of it. Therefore, the notion of representation, even if it aims to fulfill the ontological gap, cannot play this role. For, merely setting up a supposed connection is not sufficient for an explanatory role when the concepts of content and representation are keeping the conceptual problems that lead us to there, namely taking representation as an object with semantic properties and content as a property of this object.

## 5. The “beetle in the box” analogy

Let us now consider the beetle in the box analogy. The Wittgensteinian analogy with the beetle, as we will see in this section, shows that the private experiences (sensations, perceptions, private events and states) are irrelevant to the meaning of the words that we use to talk about them.

Suppose that everyone had a box with something in it which we call a “beetle”. No one can ever look into anyone else’s box, and everyone says he knows what a beetle is only by looking at *his* beetle. — Here it would be quite possible for everyone to have something different in his box. One might even imagine such a thing constantly changing. — But what if these people’s word “beetle” had a use nonetheless? — If so, it would not be as the name of a thing. The thing in the box doesn’t belong to the language-game at all; not even as a *Something*: for the box might even be empty. — No, one can ‘divide through’ by the thing in the box; it cancels out, whatever it is. That is to say, if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of ‘object and name’, the object drops out of consideration as irrelevant (Wittgenstein, 2009, §293).

In this analogy, the content of the box is hidden (logically, when it comes to private experiences) from any other person. In this way each person can only see the content of its own box. Although no one has ever seen the content of the box of the other, they refer to that content by means of the same word, namely, ‘beetle’ (or words, when it comes to sensations, or private events, or states).

Considering private experiences as irrelevant doesn’t imply that they don’t exist or that we don’t know them, but merely that they are not a requirement for us to publicly use words and understand words that express them.

The natural impulse is the objection: one can learn to express pain without actually feeling it. Therefore, this would imply that they are not only irrelevant for our pain behavior but that we could also reduce them to nothing, says Wittgenstein’s interlocutor:

But you will surely admit that there is a difference between pain-behaviour with pain and pain-behaviour without pain.” — Admit it? What greater difference could there be? — “And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a Nothing.” — Not at all. It’s not a Something, but not a Nothing either! The conclusion was only that a Nothing would render the same service as a Something about which nothing could be said. We’ve only rejected the grammar which tends to force itself on us here. The paradox disappears only if we make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts — which may be about houses, pains, good and evil, or whatever (Wittgenstein, 2009, §304).

That our private experiences are not *something*, but are not *nothing* either, means that they are not to be conceived in the object-name model. What is showed in this paragraph is that the way we conceive our private experiences (in the object-name model) plays a role in our understanding, and taking them either as *something* or as *nothing* doesn’t change this role. Therefore, the object-name model provides no help to our understanding.<sup>3</sup>

But now we face the challenge of re-conceiving our private experiences. If they are not to be taken in the model of object and name, if they cannot be taken as something but also not as nothing, how should we even conceive them? Can we also, from this point, infer that the private experiences are irrelevant to our conceptions? — for what we understand as a beetle?

## 6. Necessity of experiences for our conceptions

Let us consider color blindness. Is it possible for red-green color blind people to understand what red is? One could answer that a color blind person understands that red is a color and that she cannot perceive it. In this sense, we would say that the color blind person does understand what red is and learns to associate the color red in many cases as much as we do, without actually having, and therefore considering, the private experience of red. Red in the traffic lights would, then, be identified by the position of the light. In strawberries, it could be distinguished by the softness and size of the fruit and so on.

In many cases, a public standard for distinction would simply be missing for that person and the fact that she doesn’t perceive would imply that she cannot distinguish. She doesn’t have the capacity and therefore the ability to distinguish. Capacities relate to our biological mechanisms, while the ability involves the training and learning processes that we engage in.<sup>4</sup>

---

3 The inner-outer duality is of the same kind. Private experiences are not *in* but it is not *out* either. This means that we should not take the inner world as opposed to the outer world. As we do when someone is out of a room or in the room, because there is no such thing as out, for private experiences. And, therefore, talking about the *inner* world cannot be a matter of truth, but only a normative expression (Nevertheless, it can be used to many different speech actions, to call attention to one self and so on).

4 Anthony Kenny takes the mind as “a capacity rather than an ability because it is a comprehensive ability to acquire abilities” (Kenny, 2010, p. 105) and commits to an infinite regress. He thereafter uses the notion of vehicles as the empirically necessary conditions for the exercise of the capacities.

I argue that there is a normative distinction between capacities and abilities. One must have a capacity in order to develop, or be trained, into an ability. One can also improve one's capacity by developing abilities. For example, I am capable of knitting or crocheting, but I might not have learnt to do so, whereas a cat is not capable of doing this sort of hand work. The lion example in Wittgenstein's *Philosophical Investigations* shows clearly this distinction between capacities and abilities: 'if a lion could speak we wouldn't understand it' (Wittgenstein, 2009, §327, fragment). For it is not only a matter of being capable of using words, but also what are the paradigms of use that we consider when using them and how we have learnt to do so. I.e, how we are trained to use words. If a lion were capable of using words, we would not understand him. For a lion to run at 80 km/h after a prey is as natural as it is for me to grab a crochet needle. I.e. the concept of running for a lion (if lions could speak) would involve being able to catch a pray, it would involve failure or success in catching the pray, being hungry and satiated, maybe also playful with his babies and many other things that we may not even estimate. Imagine if a bat tells me, 'Take those fruits at the 'chirp chirp' position', where the 'chirp chirp' position is given by eco-location. I might not even be listening the third chirp!<sup>5</sup> If a bat could speak, we wouldn't understand it. Unless we study their forms of life and have devices that capture sounds and light (and maybe many other things) in the same way they do.

Examples like these get highly refined when it comes to human forms of life, for we have very similar capacities and the distinctions are mostly due to different training, not necessarily due to different perceptual and acting capacities. If I say, for example, to my partner, 'Are you going to wear these wet shoes?' when he is about to wear his sneakers that were used in the rain in the night before, he might think that I'm concerned with possible damages to the wooden floor. In this case, I'm actually concerned that he is going to feel uncomfortable. My explanation for this, is that he has been trained to focus more on maintenance of goods and I've been trained to focus more on self-care.

To this extent we can say that it is not possible for the color blind person to use the word "red" in the same way that we do, for one very important paradigm of use is missing for her, due to the fact that she doesn't have the capacity for distinguishing and, therefore, doesn't develop the ability of mastering this concept in the same way non-color-blind people do. Using language and performing language-like expressions is a normative activity. We are trained to behave in certain ways (that may or may not convey information) and this training requires physical capacities. In this sense, the color-blind person does not understand the concept of red in the same way that we do.

Therefore, private experiences are not irrelevant for our conceptions. For they allow us to make distinctions and identify similarities. This only means that our capacities of seeing, hearing, feeling, thinking, talking and so on, are a condition for us to develop

---

<sup>5</sup> Chirps are high-pitched, short sounds. Bat sounds can be two times higher in pitch than humans are capable of listening.

the abilities of distinguishing, speaking, understanding, following rules and so on. The character of our private experiences, on the other hand, are irrelevant given that we are able to perform these actions. E.g. making distinctions, speaking, calculating and so on).<sup>6</sup>

### **Concluding remarks**

Why are we puzzled by the gap? The idea that there is an ontological gap between my private experiences and the physical process that may be responsible for them is provoked by several confusions of our understanding. These confusions are facilitated by our use of language, for it forces our thinking in a certain direction. Minding the role of our expressions may help to clarify these confusions. One of the distinctions that help to clarify them is presented by Wittgenstein between grammatical and empirical linguistic expressions. This distinction was introduced on the first section of this paper, *the normative aspect of our expressions* (section 1).

Another source of misunderstandings is the notion of representation. Representation is mistakenly taken as an object with semantic properties as we have shown on section 3. Besides that, when it comes to mental states, the representational relation is damaged, since the private experience can be neither the representative nor the represented element of the relation. Physical occurrences (such as brain activity) can be said to represent to the extent that there is a correlation between them and public events, such as what happens in our environment and expressions of private states. This correlation is what makes it possible to infer one from the other.

The notion of representation as it is used in cognitive neuroscience and theories of mind is one of the main points of confusion that lead us to the idea that there is an ontological gap between the mind and the brain. ‘Representation’ is taken to be a bridging term, but it carries the problem within its use, for, as we have seen, it involves a relation that it is overlooked when we take it as an object with semantic properties.

I also talk about the non-explanatory role that the concept of representation plays in the attempt of connecting the physical with the mental scope in section 4. The failure of its explanatory role due to the very nature of representations exposed in section 3 is an important aspect for my suggestion that we should not take the physical and mental duality as forming an unbridgeable gap. For, it leads me to consider that perhaps nothing can bridge this assumed gap. Subsequently, I thought about the light analogy exposed below, which was — ironically — illuminating. But let us follow the items exposed in the text before we get there.

Wittgenstein’s examples, namely the *beetle in the box analogy* (section 5) and the *private language argument* (section 2) tell us that whatever the character of our private

6 This might seem confusing because some capacities are also taken as abilities. I have the capacity and the ability of speaking, listening, paying attention and so on. But the fact that in many cases we cannot identify how capacities and abilities intertwine, does not undermine the normative distinction between them.

experiences are, they are either not accountable as criteria or irrelevant for ascertainment. Therefore, reframing our traditional conception of what our private experiences are, namely, mental objects, is a central point when it comes to dissolving the gap. Finally, I clarify on section 6, that Wittgenstein's critique of the traditional views with his examples is not supposed to lead the reader to dismiss our private experiences. They are not to be taken in the object-name model, but they are fundamental to our existence.

Therefore, the six points of this text, namely, (1) the normative aspect of our expressions, (2) the private language argument, (3) representation as a relation (4) the non-explanatory role of the concept of representation, (5) the beetle in the box analogy, (6) experiences are necessary for our understanding/conceptions, sum up to give us a picture of how not to understand private experiences. Which is, mental states or events can't be in a relation with anything, which means that they are neither in a causal relation, nor in a representative relation.

But where does this lead us when it comes to understanding the mental scope and its relation to brain activity?

Regarding the nature of the correlation, namely, regarding the gap between a physical scope and a psychological/mental one, we can conceive that analogously to fire and its light. The light appears to us but it is neither caused by the fire, nor is it reduced to the fire, it is one aspect of the fire, one of the aspects of its ontology that we experience. This analogy points to the two aspects of experiences: the neural (biological) explanation and our private experiences. This does not mean that my private experiences appear to me as the light appears to us when there is fire. But simply, that we can understand the private experience and neural activity as two aspects of the same event. This picture avoids the *reduction of the mind to the brain* (Taylor, 2012), and also the need to explain the emergence of the mind from the natural events. For, both the duality and identity are maintained by the view that mind and brain are two aspects of one thing — which can be named as we wish.

In other words, the question of how the brain gives raise to the mind is equivalent to the question 'How does the fire provoke light?'. One answer can be given by its physico-chemical processes, and this will be an explanation that involves physico-chemical standards. It requires experiments and observation of regularities. It still leaves unanswered the question of how the fire, or the physico-chemical properties, give rise to the light. But this doesn't mean that we fail to provide an explanation, only that no explanation is needed.

## References

- CASH, M. (2009). "Normativity is the mother of intention: Wittgenstein, normative practices and neurological representations". In: *New Ideas in Psychology*, v. 27, Issue 2, pp. 133-147.
- HACKER P. M. S. (2005). "Of knowledge and of knowing that someone is in pain". In: A. Pichler and S. Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*. Bergen: The Wittgenstein Archives at the University of Bergen, pp. 203-235.

- \_\_\_\_\_ (2013). *The Intellectual Powers. A study of Human Nature*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- KENNY, A. (2010). “Concepts Brain and Behavior”. In: *Grazer Philosophische Studies*, v. 81, pp. 105–113.
- LAU, J., DEUTSCH, M. (2016). “Externalism About Mental Content”. In: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism/>.
- NAGEL, T. (1974). “What Is It Like to Be a Bat?” In: *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, pp. 435–450. DOI: 10.2307/2183914.
- RICHMOND, S. D., REES, G., EDWARDS, Sa. J. L. (2012). *I Know What You're Thinking: Brain imaging and mental privacy*. Oxford Scholarship Online. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199596492.001.0001.
- SHEA, N. (2013). “Naturalising Representational Content”. In: *Philosophy Compass*, 8(5), pp. 496–509.
- TAYLOR, J. G. (2012). “A Final Solution to the Mind-Body Problem”. In: *Journal of Mind Theory*, v. 1, n. 1, pp. 25–58.
- WITTGENSTEIN, L. (2009). *Philosophical Investigations*. Trad. G.E.M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joaquim Shulte. Oxford (UK): Wiley Blackwell [all references to this work show number of paragraphs].

## Tradução

# O elemento inconsciente na literatura e na filosofia (1921)<sup>1</sup>

F. M. Cornford

**ORIGINAL** CORNFORD, Francis M. (1950). “The Unconscious Element in Literature and Philosophy (1921)”, In: *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, edited by W. K. C. Guthrie, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-13.

**TRADUÇÃO** Pedro Paulo Pimenta [Prof. Departamento de Filosofia | Universidad de São Paulo]

## Apresentação

A obra do helenista inglês Francis McDonald Cornford (1874–1943) foi um marco nos estudos da Antiguidade no século xx. Graças a Jean-Pierre Vernant, que várias vezes menciona Cornford em *Mito e pensamento entre os gregos* (tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990), sua obra tornou-se uma referência em língua portuguesa, em especial o escrito póstumo, inacabado, *Principium sapientiae. Origens do pensamento filosófico grego*, coligido e publicado por seu aluno W. K. C. Guthrie em 1951 (tradução Maria Manuela dos Santos. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1989). Livro inusitado, a começar pela organização dos capítulos, em ordem inversa, partindo do corpus hipocrático, passando por Epicuro, Platão, Sócrates e Anaximandro, e recuando — no plano original, que não chegou a ser realizado — até a religião dos hititas. O objetivo de Cornford é peculiar. Mostrar, contra as teses do “milagre grego” e da separação radical entre pensamento racional e pensamento mítico, o prolongamento deste naquele, a permanência dos temas, a reiteração das estruturas, a continuidade em meio às rupturas que se verificam na Antiguidade, não necessariamente apenas no período “clássico”. Obra fundamental, portanto, para alguém como Vernant, interessado nas condições materiais e simbólicas que propiciaram o advento da racionalidade característica da Grécia antiga. *Principium sapientiae* representou o coroamento de preocupações que animavam Cornford desde *From religion to philosophy* (1912), primeiro fruto sistemático da convivência intelectual, na Universidade de Cambridge, entre Cornford, Glibert Murray e Jane Harrison.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente em *Proceedings of the classical association* e reproduzido em *The unwritten philosophy* (1949). Tradução: Pedro Paulo Pimenta. A tradução foi realizada a partir de um exemplar da obra de Cornford que pertenceu ao helenista de origem alemã Thomas Ronsemeyer (1920-2007), professor da Universidade de Berkeley, tradutor de Bruno Snell, colega de Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, e autor de *The masks of tragedy* (1963), entre outras obras. O exemplar foi doado à Biblioteca Florestan Fernandes, da Universidade de São Paulo, em 2007, pelos responsáveis por seu espólio. [N. T.]

O texto que ora traduzimos, pela primeira vez publicado em língua portuguesa, é uma conferência, na qual se oferece um delineamento inicial do programa de pesquisa levado a cabo por Cornford nos anos posteriores, culminando em *Principum sapientiae*, ao mesmo tempo em que constitui um comentário e uma defesa de seus escritos até então publicados. Cornford mobiliza múltiplas referências: John Burnet, Bergson, Freud, Jung, Mauss e Henri Hubert (porém não Durkheim e Lévy-Bruhl, citados em *From religion to philosophy*). Ecletismo metodológico? Ao contrário: testemunho do pendor experimental desse grande intelectual, que não recua diante de hipóteses, por ousadas que pareçam, traça as conjecturas mais inesperadas, testa a cada momento a pertinência de uma leitura possível — por mais que ela não tenha respaldo empírico. Se compararmos estas páginas programáticas à execução mesma da pesquisa, veremos que Cornford é afinal bastante cauteloso em matéria de premissas e inferências, o que não o impede de elaborar um método que pode ser dito, num sentido bem particular, antropológico e estrutural, pois encontra no estudo comparativo a perspectiva mais adequada para a interpretação de conceitos, que por sua vez são remetidos a uma mesma base — a constituição psíquica do homem — que explica, em última instância, sua origem, sem no entanto elucidá-la definitivamente (quer dizer: é sugerida, mas não demonstrada). Por fim, a interpretação do ápeiron de Anaximandro, nessa chave, oferece um contraponto leve, desconcertante em sua simplicidade, às solenes considerações de Heidegger acerca do mesmo tópico.

## O elemento inconsciente na literatura e na filosofia (1921)

F. M. Cornford

Se os convido a considerar o elemento inconsciente na literatura e na filosofia, é porque recentemente me ocorreu que é sobre isso que sempre pensei e escrevi. Também observei que quanto mais meu trabalho chama a atenção em departamentos de literatura antiga, o resultado tem sido o de provocar nos especialistas do departamento em questão uma sensação para a qual o nome mais brando seria *desgosto*, enquanto estudiosos em outros departamentos por vezes mostram sintomas de satisfação. Esse fenômeno admite mais de uma explicação. A mais lisonjeira (naturalmente, a minha preferida) é que se dirigirdes a atenção para os fatores que, na obra de um autor, são inconscientes, em qualquer sentido que seja, é como se, aos olhos do especialista, diminuísseis os méritos que o autor mais valorizara. Se é um historiador, é como se minásseis sua credibilidade; se é um dramaturgo, é como se diminuísseis sua habilidade; se é um filósofo, negaríeis sua inteligência.

Parece-me haver aqui um mal-entendido, que de bom grado passo a esclarecer. Tenho em vista principalmente os primeiros filósofos gregos; mas antes direi uma palavra acerca da história e do drama.

Começo por Tucídides. Há muito tempo atrás escrevi um livro com o provocativo título de *Tucydides mythistoricus* [1907]. Não quis com isso contestar a alegação de que Tucídides é provavelmente o mais confiável dos historiadores. Minha tese não põe em dúvida suas declarações acerca de fatos objetivos. Mas pareceu-me que toda escolha de fatos a serem registrados pelo historiador, no que se refere à ênfase que se dá a cada um deles e à sua importância e proporção, deve ser governado pelo que chamarei de “filosofia de vida” do historiador. Tucídides é nossa única autoridade de primeiro nível para a história da guerra do Peloponeso. Teríamos algum controle sobre o modo como ele apresenta os fatos? Em caso afirmativo, a crítica tem apenas um método à sua disposição. Consiste em destacar da narrativa a moldura formada pelas concepções prévias que o autor não poderia deixar de trazer consigo, pois são a atmosfera própria de seu espírito, ou, numa palavra, são a sua filosofia de vida. Em Tucídides, esse elemento pode ser dito inconsciente, em um sentido mais frrouxo e corriqueiro, pois o historiador se empenhou heroicamente para manter o foco de sua atenção em fatos objetivos. Estava ciente, contudo, das seduções do viés partidário e da paixão pessoal. Tais fatores obstruem, de tempos em tempos, o campo da atenção, e podem ser detectados e deliberadamente suprimidos. Mas a mente é como que circundada e penetrada, como se fosse por um éter sutil e sinuoso, pela filosofia de vida de um homem — fator que em nenhum momento é obstrutivo, pela razão de que está sempre e por toda parte presente. Para detectá-lo e precaver-se contra ele, um homem teria de sair de si mesmo. Nenhum alerta vem a ele, emitido pelo mundo objetivo. Cada um sabe, por experiência própria, que não há fato, por brutal e intratável que seja, que não se acomode ao molde de sua filosofia de

vida. Não fosse assim, esta teria por vezes que se acomodar aos fatos; mas então o que seria dela, não importa o seu teor? É da natureza da filosofia reclamar por validade objetiva. Nada parece ser mais objetivo, para o homem comum, do que o espaço. Mas Kant declarou que o espaço é apenas uma pura forma de nossa intuição — uma forma acrescentada por nossas mentes. Uma filosofia de vida é algo análogo ao espaço kantiano. Acrescentada à verdade por nossas mentes, é inocentemente projetada no mundo externo. O mais cauteloso e honesto dos historiadores não poderia se libertar das leis de perspectiva ótica que ela impõe. Os fatos objetivos pelos quais procura apresentam-se já nesse quadro, ordenados por sua simetria, tingidos por suas cores.

Mas nós, que olhamos para o mundo de Tucídides a partir de um ângulo diferente, com lentes de outro alcance e tonalidade, podemos compreender o caráter subjetivo dessa filosofia. Nossa primeira tarefa como críticos deve ser separá-la, e estudá-la à parte. Então poderemos ver como ela altera o curso da narrativa num ponto qualquer, os parâmetros a partir dos quais ela tende a agrupar os fatos, como ela lança luz sobre alguns e deixa outros na sombra.

Isso não significa que a filosofia de vida de Tucídides não seja, em seus próprios termos, uma filosofia verdadeira — tão verdadeira quanto a mente de cada um de nós poderia oferecer. Há quatorze anos, escrevendo sob o impacto das guerras sul-africanas<sup>2</sup>, é possível que eu tenha superestimado a dimensão financeira do imperialismo. A partir de 1914, a interpretação moral da história proposta por Tucídides pareceu-me a mais profunda. Mas isso não afeta a tese principal de meu livro, a saber, que há interpretações alternativas à oferecida por ele; que cada uma delas é limitada, e tende a obscurecer a verdade contida nas demais; e que a crítica de um historiador antigo deve começar pelo estudo de suas formas a priori de pensamento, moldadas numa época em que a ciência econômica, por exemplo, não fora inventada.

Volto-me agora para o drama. Aqui, a situação é outra. Nenhum crítico poderia menosprezar as filosofias de Ésquilo, Sófocles, Eurípides; tampouco é o caso de destrinchá-las em busca de fatos objetivos. O elemento inconsciente no drama encontra-se em dois planos: 1. A forma tradicional; 2. O mito.

1. A forma tradicional do drama antigo pode ser chamada de fator inconsciente, na medida em que é aceita sem reflexão, como um pintor aceita sua tela.<sup>3</sup> A mente do pintor concentra-se no desenho, a do dramaturgo no arranjo da trama detalhada e variada que ele acomodará à moldura preexistente. Mas a moldura está dada; e, a não ser que a destaca e a tomais em consideração, não podereis medir adequadamente a destreza com que o dramaturgo a levou em consideração. De minha parte, não vejo nada de indecente ou impertinente em tentar explicar porque a moldura está ali.

<sup>2</sup> Série de conflitos transcorridos entre 1879-1915, envolvendo a posse e exploração de minas. [N. T.]

<sup>3</sup> Na medida em que a forma tradicional, se é que é mesmo uma forma ritual, traz em si associações com o mito ritual, o que é dito mais à frente sobre o mito tem relevância também aqui. [N. A.]

Refiro-me, é claro, à teoria do prof. Murray<sup>4</sup> acerca das “formas fixas” da tragédia ática, que corresponderiam a momentos, num drama ritual que teria sobrevivido por toda parte na Europa, em peças de folclore. Alguns estudiosos qualificados aprovam essa teoria; outros, por razões que não comprehendo, são levados por ela a uma espécie de frenesi; outros ainda, embora pensem que ela tem alguma verdade, consideram-na irrelevante, se não desinteressante. A esta última classe pertencem estudiosos como meu grande mestre, Arthur Verrall, e talvez também seu honorável sucessor, o Sr. Sheppard, cujas brilhantes capacidades como crítico literário são reforçadas por um domínio da arte da encenação que é digno de um artista. Interessam-lhe principalmente a arte consciente e deliberada dos poetas e sua reflexão filosófica. É um campo suficientemente vasto para a exibição do mais fino discernimento crítico, e quando um Verrall ou um Sheppard o exibem não hesita em me unir ao aplauso. Mas eu me pergunto se assim o campo se esgotaria. Quando o Sr. Sheppard demonstra a existência de um Homero pessoal a partir da evidência de desígnio na *Ilíada* e na *Odisseia*, meus pensamentos vagam até Paley.<sup>5</sup> Bergson explica como o intelecto consegue sempre encontrar inexaurível evidência de desígnio na criação, que, contudo, em sua opinião, não teve um arquiteto.<sup>6</sup> Na criação poética, pode haver uma boa dose de desígnio; mas sugiro que há sempre menos do que as evidências poderiam sugerir ao mais sagaz dos críticos — às vezes *bem menos*. Criação não se resume a arranjo, que sequer constitui uma de suas partes principais; alguns de seus efeitos mais acertados ocorrem em que a liberdade de seu fluxo é restringida ou desviada para uma direção imprevista, pelos limites do material à mão ou da forma tradicional. É um dos meios através dos quais a sorte favorece a arte, e a arte tem motivos para regozijar-se com a sorte.

2. Considerai agora os enredos trágicos adaptados a essa moldura. A palavra *enredo* de antemão sugere arranjo, e a manutenção do interesse pela intriga num estado de tensão até que seja liberado num desfecho inesperado. As tramas na Nova Comédia são desse gênero; mas é um lugar-comum que o interesse pela intriga é estranho à tragédia grega. O que encontramos nela não é o enredo, mas o mito. Que se tome o mito de Édipo, por exemplo; se esquecermos o que Sófocles fez com ele, e julgarmo-lo como mera história, uma anedota dos primeiros tempos da história de Tebas, parecerá repulsivo e indigno de lugar na literatura de qualquer gênero acima do *Police court news*. Os poucos discípulos tardios de Evêmero podem se dar por satisfeitos com isso, mas para a maioria de nós os grandes mitos do mundo são mais do que anedotas históricas. Eles são transmitidos, mesmo para nós, cheios de calor congenial, com o atrativo de um significado misterioso que residiria por detrás de seu valor aparente de incidente lendário. Estamos cientes, de maneira obscura, porém intensa, de que uma verdade universal

---

4 Gilbert Murray, “Excursus on the ritual forms of Greek tragedy”, in: Jane Harrison, *Themis. A study on the social origins of Greek religion* (1912). [N. T.]

5 William Paley, *A view of the evidence of Christianity* (1794). [N. T.]

6 Bergson, *L'évolution créatrice* (1912). [N. T.]

estaria contida no mito, e não num enredo de intrigas. E há razão para supor que um povo que preservou esses mitos e ao mesmo tempo esqueceu sua história nacional, e também os dramaturgos que preferiram utilizá-los em vez de inventar novas histórias, devem ter percebido, de modo e em graus diferentes, essa mesma qualidade peculiar, valorizando-a, por mais que não soubessem explicar sua presença.

Em tempos recentes, a antropologia comparada, estendida aos materiais clássicos pelo ilustre autor de *O ramo dourado*<sup>7</sup>, abandonou as chaves anteriores de acesso à mitologia e interpretou os mitos em termos de instituições sociais do passado pré-histórico. Dificilmente se poderia negar que essa obra ampliou a nossa compreensão dos mitos. Mesmo assim, é contestada por críticos que afirmam que essas instituições pré-históricas não constavam da memória dos gregos, e, consequentemente, que esse alargamento da nossa compreensão é irrelevante para a interpretação de um Ésquilo ou de um Sófocles. Podeis dispensar essa antropologia, se lembrardes que Ésquilo nunca visitou a Melanésia e Sófocles nunca leu *O ramo dourado*. É o que o Sr. Sheppard praticamente diz, em sua erudita e útil introdução ao *Édipo tirano*.<sup>8</sup> Ele escreve:

Não discutirei a origem e a história primitiva do Édipo. Teorias modernas baseiam-se em evidência inadequada e hipóteses demasiado ousadas. Mesmo que pudessem ser provadas, mostrar-se-iam irrelevantes, *a não ser que ficasse estabelecido que eram do conhecimento dos atenienses da época de Sófocles*. Por essa razão, nada direi a respeito de “reis-curandeiros”, espíritos de vegetação, casamentos com a terra-mãe (Apresentação ao *Édipo tirano*, p. xviii, rodapé; itálicos meus).

A razão apresentada pelo Sr. Sheppard não poderia ser mais taxativa. Ninguém jamais poderia estabelecer que “teorias modernas” eram conhecidas pelos atenienses da época de Sófocles.

Mas entendo o que o Sr. Sheppard quer dizer. Ele refere-se a “teorias modernas” para não dizer “conhecimento moderno”. E, ainda que se concedesse que o conhecimento adquirido por estudo comparativo é *de fato* conhecimento, julga que sabemos demais acerca da religião grega do século v a. c. — muito mais do que os gregos —, e que projetar esse conhecimento nas peças é ilegítimo, pois as reveste com um significado que não tinham para seus autores e espectadores.

Reconheço abertamente que o professor Murray e todos aqueles que, a exemplo do que faço, pensam como ele, incorremos por vezes nesse erro. Por outro lado, parece-me um erro bem menos grave que o oposto, que consiste em supor que o pano de fundo dos mitos e a moldura tradicional da tragédia estavam, na época de Sófocles, irremediavelmente obliterados da memória do povo grego. Os antigos certamente conheciam uma terra-mãe. Talvez soubessem mais a respeito de reis divinos e mesmo de espíritos de vegetação do que prefere crer o Sr. Sheppard; pois, afinal, as “ousadas

7 Sir James Frazer, *The golden bough* (1906-1915). [N. T.]

8 J. T. Sheppard, *The Oedipus tyrannus of Sophocles* (1920). [N. T.]

hipóteses” de Sir James Frazer ou da Sra. Jane Harrison<sup>9</sup>, na medida em que se aplicam à Antiguidade clássica, estão inteiramente baseadas em evidências fornecidas pelos próprios antigos.

Mesmo supondo que os antigos tivessem poucos conhecimentos explícitos, e que Ésquilo teria muito a aprender com o Sr. Arthur Cook<sup>10</sup>, isso não resolveria a questão. Como poderia um crítico moderno afirmar taxativamente que na fantástica região da mente em que imagens concretas ocupam o lugar do pensamento discursivo não haveria elos de associação, embora obscuros e implícitos, a conectar (digamos) a figura de Jocasta com a da mãe-terra, e a figura de Édipo com o rei divino? Reitera-se a nós que a mente individual, embora em certo sentido se esqueça de tudo, exceto por uma exígua fração da experiência, em outro sentido nunca se esquece de nada — sequer de experiências de que não estava ciente no momento em que as teve. De modo similar, a memória de um povo, preservada numa contínua tradição de mito, lenda e poesia, retém conhecimento que, após um lapso suficiente de tempo, nenhum de seus indivíduos poderia formular em termos abstratos. O conhecimento não se apagou, por mais que tenha sido esquecido; ele vive em símbolo e em imagem, e por fim é como que fossilizado em metáforas, num sistema interconectado por cordas de associação que vibram sem a interposição do pensamento racional, dirigido. Em nossa opinião, a pesquisa moderna acerca das origens está não apenas recuperando a sequência temporal dos muitos estágios de desenvolvimento das representações religiosas, como também trazendo à luz os sistemas de associação correspondentes, depositados na tradição popular e na memória dos gregos — sistemas preservados em suas mentes como camadas superpostas de estratificação aluvial. *É dessas camadas que brotam as fontes da poesia.* Por isso a poesia grega está repleta de passagens que, quando lidas à luz de novas descobertas, ganham para nós um significado adicional. Não atribuímos a Sófocles o conhecimento de “teorias modernas”, nem mesmo o conhecimento explícito do passado pré-histórico, mas sistemas latentes de associação inconsciente, derivados em última instância do passado, e enterrados profundamente, mas não a ponto de as imagens que os compõem não poderem emergir na tessitura da criação poética.

Outra resposta vai mais fundo, e sugere que esses sistemas de associação inconsciente mesmo hoje não se perderam por completo. É a resposta fornecida pela interpretação psicológica do mito.

Por um lado, persistem na época de Ésquilo e Sófocles uma massa considerável de práticas rituais, que o primeiro, inclusive, respeita profundamente. Podemos ver que em boa parte desse ritual o significado ligara ideias como a de casamento à de terra-mãe ou à participação na vida abertamente personificada da natureza como um todo, equivocadamente denominada por alguns como “espírito de vegetação”. Os rituais, como instituições sociais vivas, expressavam essas ideias na forma concreta de ação.

---

9 Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (1903). [N. T.]

10 Arthur Cook, *Zeus: a study in ancient religion* (1882-1883). [N. T.]

Por outro lado, temos os mitos, que nos parecem envolver o mesmo conjunto de ideias, desta vez expressadas em palavras e disfarçadas pela forma concreta da narrativa lendária, que professa ser a história dos homens e mulheres pré-históricos. Qual a ligação entre essas duas formas de expressão ou métodos de simbolismo — o ritual e a narrativa, a instituição social e o mito?

A interpretação psicológica afirma que por trás dessas alternativas de simbolismo reside a experiência interior universal a todos os seres humanos — experiência que nunca se torna antiquada, pois é repetida a cada geração, e que não se confina à Melanésia, a Atenas, ou à Inglaterra moderna. Essa experiência, que sob uma variedade de graus e aspectos constrange cada nova vida que vem ao mundo à tarefa de se adaptar ao que nele encontra, é o fator que compartilhamos em comum com Sófocles, e que ambos compartilhamos com ancestrais remotos que transmitiram a expressão simbólica dos problemas universais da vida e de suas soluções. A existência perene dessa experiência, a pressão recorrente exercida pelos mesmos problemas, a necessidade reiterada de encontrar as mesmas soluções é o que explica (e nada além disso poderia explicar) o misterioso apelo que, como eu disse, o mito contém, e a anedota ou o enredo artificial, não. O mito tem um apelo direto e universal, pois, assim como o ritual religioso que lhe é correspondente, simboliza o que acontece, o que deve acontecer e o que não deve acontecer no desenvolvimento interior de uma vida humana, qualquer que ela seja. Tal é, em última instância, a razão pela qual uma peça como *Édipo* não representa para nós um monumento arcaico e ultrapassado de uma época pregressa, mas algo que vive, que abala cada nervo de nossa existência moral. É a razão pela qual não somente compreendemos Sófocles, mas sentimos com ele.

Não sei ao certo em que medida os estudiosos da mitologia clássica consultaram os resultados obtidos pela psicologia analítica em Viena e em Zurique. Por conseguinte, não sei ao certo se o que acabo de dizer soará para a maioria de vocês como uma platitude ou como um absurdo ininteligível. Com a esperança de que soe familiar, restringir-me-ei a indicar seu impacto no assunto de que estou tratando.

A interpretação psicológica explica o fato, há muito sabido, de que certos temas ou motivos míticos, fundamentalmente os mesmos, embora adornados com infinidade de detalhes, são encontrados em lendas e histórias folclóricas de povos que habitam partes do globo tão distantes uma da outra, que a hipótese alternativa, da migração a partir de um centro original, torna-se muito difícil de sustentar. Sem dúvida, a hipótese da migração deve ser sustentada, tanto quanto permitam as descobertas etnológicas. Ninguém nega que as migrações são um fato. Mas, se as suas pretensões fossem integralmente aceitas, permaneceria a questão de saber por que alguns mitos se espalham por toda parte, e outros, não. Então, a psicologia se apresentaria, e, através da análise desses mitos universais, mostraria que, se eles fossem tomados de empréstimo, é porque são necessários — é porque satisfazem alguma necessidade e simbolizam alguma experiência que estava dada, mas aguardava essa expressão. Entre as duas hipóteses, não há necessariamente um conflito.

O Dr. Jung, porém, iria mais longe. O estudo dos conteúdos inconscientes da mente do homem contemporâneo está trazendo à luz o fato — não importa como seja explicado — de que, em nossos dias, ocorre nos sonhos das pessoas um simbolismo de temas primitivos míticos, como renascimento, morte e ressurreição, alimentar-se do deus, e assim por diante, simbolismo que com frequência coincide, de forma surpreendentemente detalhada, com os mitos universais, de tal modo que o mito pode ser interpretado a partir do sonho, e o sonho a partir do mito. Os sonhos que contêm esse simbolismo parecem se referir a conflitos típicos, que são recorrentes no desenvolvimento físico dos indivíduos, e apontam, principalmente, para soluções desses conflitos, e indicam a direção para a qual a energia psíquica que está sendo desperdiçada com eles poderia ser liberada, supondo uma adaptação normal às exigências da vida.

Mais ainda, esse simbolismo primitivo parece residir num substrato extremamente profundo da mente inconsciente, muito abaixo dos conteúdos do que o Dr. Jung chama de “inconsciente pessoal”. Por inconsciente pessoal ele entende os conteúdos que podem ser identificados como memórias subterrâneas de experiências individuais, eventos que aconteceram ao indivíduo e foram esquecidos. Abaixo destes encontra-se aquele substrato mais profundo, cujos conteúdos o Dr. Jung considera irredutíveis à experiência individual e que consistiriam antes um simbolismo primitivo universal. A isso ele chama de “inconsciente impessoal” ou “coletivo”. Qualquer que seja a explicação, tudo se passa *como se* a mente individual de hoje passasse por cada etapa do desenvolvimento da raça humana, assim como se diz que o embrião do corpo passaria pelos estágios pré-humanos da evolução; e *como se* a memória individual preservasse alguma memória, via de regra inacessível à consciência deserta, de cada etapa de imagens e simbolismo pela qual a mente da raça humana passa em seu progresso rumo ao pensamento abstrato conceitual.

Caso essa concepção se mostrasse válida, a exorbitante exigência de que se provasse que as “teorias modernas” eram conhecidas pelos atenienses do século V a. C. deixaria de ter qualquer sentido. Se, por exemplo, o simbolismo do casamento com a terra-mãe estiver presente na mente de cada um de nós, incluindo a do Sr. Sheppard, podemos inferir que estava presente na mente de Sófocles, e provavelmente muito mais próximo da superfície. O atrativo desse simbolismo, disfarçado pelo mito de Édipo, ajudaria a dar a uma história, de outro modo repulsiva, aquela qualidade misteriosa que a tornaria digna de ser escolhida como tema trágico.

Utilizo aqui a palavra *inconsciente*, em relação ao mito, em um sentido que não se aplica à filosofia de vida do historiador ou do poeta, à qual antes me referi. O que os psicólogos chamam de *o inconsciente* não contribui para ela. Com o mito, porém, é diferente. Ele é como uma árvore cujas folhas e flores, nas alturas da mente consciente, são alimentadas por uma raiz profunda, muito profunda, que alcança níveis inconscientes. De tempos em tempos, a árvore é nutrida por uma seiva vital abundante, oriunda da raiz, num fluxo secreto e perene.

Por fim, temos a filosofia. Sei bem que falar em elemento inconsciente a propósito da filosofia é ferir os sentimentos dos filósofos. Mas estou convencido de que é necessário reconhecê-lo, caso se queira escrever a história completa do pensamento.

O professor Burnet, na mais recente edição de *Early Greek philosophy*<sup>11</sup> — obra em relação à qual todo estudioso deve reconhecer o seu débito — observa em nota de rodapé que “o erro fundamental do interessante livro do Sr. Cornford, *From religion to philosophy*<sup>12</sup>”, consiste “em derivar a ciência a partir da mitologia”. Eu não teria percebido, ao que parece, que a “Jônia era um país sem passado”, onde “simplesmente não havia uma tradição prévia”. Se o professor Burnet estiver certo, meu erro é tão fundamental, que o elogio que ele dedica ao livro, “interessante”, deveria ser suprimido. Meu livro não tem interesse algum, se a ciência não derivar, em alguma medida, da religião. De minha parte, não penso que meu erro esteja aí, mas sim na incapacidade de mostrar, de modo perfeitamente claro, como essa “derivação” deve ser feita.

Não é este o lugar para examinar a estranha afirmação do professor Burnet de que a Jônia não teria um passado ou tradição prévia. É o que às vezes se diz dos Estados Unidos; mas, uma história do pensamento norte-americano que se recusasse a levar em conta a religião e a especulação europeias antes da partida do Mayflower ou mesmo antes da viagem de Colombo jamais chegaria às raízes da questão. Sem insistir no paralelo, irei apenas reiterar minha convicção de que nunca houve, na superfície deste planeta, um grupo qualquer de seres humanos desprovido de passado ou de tradição prévia. A filosofia é obra de seres humanos, não de países. Suporei assim que as mentes dos filósofos jônicos não eram inteligências puras, absolutamente disponíveis, apresentando-se ao mundo externo com a placa — “Aluga-se, sem mobília”.

Para ilustrar o que quero dizer, tomarei o sistema de Anaximandro. Por restrições de tempo, considerarei apenas um ponto desse sistema, mas trata-se do ponto central: o estofo primordial do universo, a natureza “ilimitada” da qual emerge toda existência individual, e à qual ela retorna. Esse estofo do mundo é descrito como sem começo ou fim, imperecível, imortal, divino. Tem algumas das propriedades que atribuímos à matéria; mas costumamos recusar à matéria desorganizada a sua propriedade mais essencial: a vida, e o poder inerente de mover-se a si mesmo, que é característico do vivente. Não é chamado de “matéria” — a palavra não fora ainda inventada — mas de “Deus”. É como que uma aproximação inicial daquele “estofo neutro”, que ainda não se diferenciou em “mente” e “matéria”, que voltou a emergir na filosofia norte-americana.

De onde vem esse conceito ou (como prefiro dizer) esta *imagem*? É uma questão que deve ser encarada e para qual deve haver uma resposta. Não é respondida, sequer é posta, em qualquer uma das histórias da filosofia que eu conheça.

Teria sido deliberadamente fabricada por Anaximandro? Penso que não. É verdade que se pode dizer que o físico moderno fabrica conceitos, tais como éter, refinando e recombinando conceitos mais antigos, e reunindo, em uma coleção arbitrária, certas propriedades determinadas que ele escolha, e não outras. Procede assim deliberadamente, pois séculos de reflexão crítica o ensinaram que esse conceito é hipotético, não é dado,

---

11 John Burnet, *Early Greek philosophy*, 3<sup>a</sup> ed. (1920). A edição definitiva foi publicada em 1930. [N. T.]

12 F. M. Cornford, *From religion to philosophy. A study on the origins of Western speculation* (1912).

o que o deixa à vontade para adaptá-lo à explicação de fenômenos que tenha observado. Mas esse método é inteiramente moderno. Anaximandro não partiu da observação para depois construir uma hipótese. Partiu de um problema que está para além do alcance de qualquer observação possível — a origem do mundo. E sua imagem da natureza primordial das coisas foi anunciada com toda a segurança de um dogma de profecia, pois apresentou-se a ele com toda a autoridade de uma visão intuitiva do real. De onde teria vindo, essa visão?

Certamente não lhe foi dada pelo mundo externo através dos sentidos. Deve ser oriunda de alguma parte da mente do filósofo.

Quando uma imagem (que não seja um objeto da sensação) apresenta-se à nossa consciência como dada, como independente de nossa vontade, como dotada de autoridade e objetivamente válida, isso pode querer dizer de duas coisas uma. Pode ser que a imagem, conceito ou crença faça parte de nossa tradição social, tenha sido ensinada a nós, e nos lembramos dela. O caráter de autoridade deve-se então à sanção da mentalidade coletiva do grupo a que pertencemos. Isso se aplica a nossas ideias e crenças morais; mas não ao caso que nos interessa. Essa imagem de um estofo uno, vivo e divino não era na Jônia, ao que nós saibamos, uma representação imposta pela autoridade da tradição.

Não vejo como evitar a segunda alternativa, oferecida pela psicologia moderna. Nessa perspectiva, uma imagem tal como a que estamos considerando emerge de um nível de inconsciência tão profundo que não o reconhecemos como parte de nós mesmos. Refiro-me ao “inconsciente coletivo” do Dr. Jung.

“Em todo indivíduo”, diz o Dr. Jung, “também se encontram, além das memórias pessoais, o que Jacob Burkhardt chama, numa expressão muito feliz, de *imagens primordiais*, potencialidades da imaginação humana que são herdadas, e estão desde sempre latentes na estrutura de nosso cérebro.”<sup>13</sup> O fato dessa herança explica ainda o fenômeno incrível de se encontrarem ao redor do mundo, em formas idênticas, a matéria e os temas de certas lendas. E explica também como pessoas mentalmente desabilitadas consigam produzir precisamente as mesmas imagens e associações que conhecemos a partir do estudo de manuscritos. [...] Não afirmo assim que haveria a *transmissão de representações*, o que afirmo é a *possibilidade dessas representações*, duas coisas bem diferentes”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> A expressão *urtümliches Bild*, cunhada por Burkhardt para referir-se ao Fausto de Goethe, é empregada por Jung para a mãe, dita “das grosse, urtümliches Bild”, numa obra que explora a sugestão, feita por Freud, de que os mitos seriam como “traumähnlichen Gebilden”. Ver Paul Bishsop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin: de Gruyter, 1995, pp. 107-108; 317 ss. Esse mesmo autor encontra a origem etimológica da expressão “urtümliches Bild” em Nietzsche, *O nascimento da tragédia entre os gregos*, mas é bom lembrar que ela fora cunhada bem antes por Schelling. Ver Rubens Rodrigues Torres Filho, “O simbólico em Schelling”, in: *Ensaios de filosofia ilustrada*, 2<sup>a</sup> ed., São Paulo: Iluminuras, 2004. De resto, Cornford emprega em outros escritos uma noção de símbolo bastante próxima daquela do autor de *Sistema do idealismo transcendental*. Ver por exemplo *Thucydides mythistoricus* (1907). [N. T.]

<sup>14</sup> Carl Gustav Jung, *Analytical psychology*, 2<sup>a</sup> ed. (1920), p. 410. [N. A.]

Em meu livro *From religion to philosophy* eu adotei, não sem alguma hesitação, a sugestão dos Srs. Hubert e Mauss de que a imagem da natureza das coisas na filosofia da Jônia — de um estofo vivo — poderia ser ligada à imagem primitiva de *Mana*.<sup>15</sup> Eu não sabia ao certo, porém, como essa conexão poderia ser estabelecida. Não se trata, em todo caso, de tradição ou de migração. O Dr. Jung por conta própria aproximou as duas imagens, e forneceu a ligação entre elas. De acordo com ele, *Mana* e *Physis* são variações — embora difiram sob aspectos importantes — da mesma “imagem primordial” na qual, segundo ele diz, “estão fundadas religiões primitivas de regiões as mais díspares do planeta”. Acredito que são ambas imagens da energia psíquica mesma — dessa força vital que toda criatura sensível experimenta dentro de si como força diretriz.

Não há dúvida de que o conceito de *inconsciente coletivo* estabelecido pelo Dr. Jung precisa ser examinado. Caso se mostre válido, levará à conclusão de que o desenvolvimento da filosofia e da ciência consiste na diferenciação, sob a atuação de crítica intelectual consciente, das imagens primordiais que, através de outro processo, diferente, haviam dado origem a cada uma das formas de representação religiosa. A imagem apresenta-se de início como um complexo bastante confuso de propriedades, naturais e místicas, objetivas e subjetivas. A tarefa da filosofia é analisar essa massa e extrair dela certo número de conceitos mais claros e mais determinados, que se tornam ferramentas de ciência. Não é que a filosofia ou a ciência “derivem” imediatamente da mitologia; todas elas derivam, por canais diferentes, de uma mesma fonte, situada em um inconsciente impessoal.

---

<sup>15</sup> Hubert e Mauss, *Équisse d'une théorie générale de la magie* (1902–1903). [N. T.]

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da usp, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

**discurso**  
e-ISSN 2318-8863

 fflch  
FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÉNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

 USP

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da usp, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

**discurso**  
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÉNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

 **usp**