O CONCEITO DE TRIEB NA PSICANÁLISE E NA FILOSOFIA*

THE CONCEPT OF TRIEB IN PSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY

Zeljko Loparic
UNICAMP/SBPW
loparicz@uol.com.br

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mais. Por outro lado, na obra filosófica de Heidegger — uma das figuras-chave da filosofia do nosso século — os diferentes sentidos do conceito de pulsão, inclusive o freudiano, foram submetidos à "desconstrução" explícita. Desconstruir um conceito significa reconduzi-lo ao seu lugar de origem no acontecer da existência humana ou — esse é o segundo sentido de desconstrução em Heidegger — ao seu lugar na acontecência[6] do ser ele mesmo, depositada na história da metafísica ocidental.[7]

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

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

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

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

trata, para ele, de eliminar os momentos "urgenciais" do acontecer humano (o Dasein heideggeriano é tudo, salvo um modo de ser contemplativo), mas de compreendê-los de maneira adequada. O que Heidegger sustenta é que essa compreensão não deve partir de um construto hipotético, como o de força pulsional, mas deve basear-se nos fenômenos existencial-ontológicos[11] característicos do próprio existir humano, em particular - e esse é um ponto essencial ao qual voltaremos em seguida - no cuidado para com o sentido do próprio ser, para com os outros e para com as coisas que encontramos no mundo em que vivemos.

AS APORIAS DO USO FREUDIANO DO CONCEITO DE *TRIEB*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AS DIFERENTES FONTES DO USO FREUDIANO DO CONCEITO DE PULSÃO

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

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

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

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

Quanto aos filósofos, além dos pensadores alemães modernos já mencionados (Kant, Schopenhauer e Nietzsche), Freud tem em mente vários antigos, entre eles Platão[29] e Empédocles. Freud considera Empédocles um "pesquisador e pensador, profeta e mágico, político, filantropo e médico naturalista" de destaque. Embora "exato e sóbrio em suas pesquisas físicas e fisiológicas", Empédocles não recua, anota Freud, "diante da obscuridade da mística e constrói especulações cósmicas de uma ousadia surpreendentemente fantasiosa".[30] Fraseado intressante pois, além de expressar uma louvação à liberdade do pensador pré-socrático grego, parece ter um sentido auto-referente, dizendo da coragem com a qual Freud ousou desafiar teorias enrijecidas.

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

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

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

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

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

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

OS INSTINTOS E AS FORÇAS EM LEIBNIZ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O que num apetite é determinado pela representação é o seu móbil, literalmente, a sua "mola propulsora" (*Triebfeder*), que obedece ao princípio de causalidade, embora não necessariamente de causalidade fenomenal ou material. O conceito de mola ou motivo nos leva, por isso, ao de força (Kraft, cf. Kant 1787, p.574), sob o qual Kant subsume todas as manifestações causais de coisas, sejam elas fenomenais, sejam elas coisas em si. Quando é determinada pela sensação, estímulo (*Antrieb*, *stimulus*) sensível, essa força chama-se interesse "patológico" ou ainda desejo bruto. Quando determinada pela razão, chama-se interesse puro ou desejo puro[50]. Dessa maneira, a ação causal do apetite é controlada, também causalmente, seja pela sensibilidade seja pela razão ela mesma. Nesse último caso, a razão é pensada como causa e o seu controle assume a forma de imperativos, hipotéticos ou categóricos (Kant 1787, p.575).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

processo de adaptação e de sistematização, a consciência desempenha algum papel (III, p.732). Nenhuma cabeça é tão fina que possa construir máquinas capazes de competir com a perfeição de qualquer processo orgânico. As funções animais "são, em princípio, um milhão de vezes mais importantes do que todos os belos estados e alturas da consciência" (III, p.681). "O completo automatismo do instinto", diz Nietzsche em *Anticristo*, é a "pressuposição para todo tipo de maestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida" (II, 1226).[62] Por isso, o saber constituído na consciência deve ser reincorporado (II, p.44). O ponto de vista do corpo é superior ao da razão. Ora, homem "corporificado" é o homem "instintualizado". O modo de agir completamente automatizado é mais seguro que o modo de agir pelo cálculo racional[63]. Como toda máquina, o homem funciona mais perfeitamente na medida em que age mais instintivamente (III, p. 824).

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

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

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

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

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

DE LEIBNIZ A FREUD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

WINNICOTT: UMA PSICANÁLISE NÃO-PULSIONAL

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

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

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

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

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

O objetivo dessa "tendência inata para crescimento e evolução pessoal"[70] é um só e, assim mesmo, múltiplo. Existir para o ser humano significa, segundo Winnicott, tem que ser. Isso quer dizer que o bebê humano busca, ao mesmo tempo, a) atingir o "*status* de unidade" (de indivíduo), 2) instalar-se no ambiente ou no mundo[71] e 3) entrar em contato com outros e com as coisas do mundo.[72] Nenhum desses objetivos pode ser atingido sem a realização dos outros dois. A busca de atingir a condição de unidade desdobra-se, ao longo do processo de amadurecimento, necessariamente em várias tarefas (Winnicott 1989, p.244).

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

tarefa básica ao longo de toda a vida. Esta só pode ser realizada pelo bebê humano na relação de dependência (quase) absoluta da mãe-ambiente. Da continuidade do ser inicialmente constituída surgem as primeiras necessidades (*needs*) do bebê humano, aquelas que assinalam o início do seu processo de amadurecimento: a necessidade de constituir um si-mesmo primário e as três tarefas do processo de amadurecimento normal, características da assim chamada primeira mamada teórica (a inserção no espaço e no tempo[74], o alojamento no corpo e o início de relações de objeto com objetos subjetivos). Essas três tarefas dizem respeito à instalação no mundo e ao encontro com os outros e com as coisas ainda totalmente pessoais. Somente depois de ser assegurada a continuidade do ser, a primeira identidade pessoal, e de ser criada a realidade externa que o bebê humano poderá tratar de se abrir ao encontro com o mundo de "objetos" externos, distintos de si-mesmo, humanos e não humanos,[75] encontro que será cada vez mais, embora nunca exclusivamente, dominado pelo princípio de realidade.

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

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

A tendência integrativa se manifesta de diferentes modos. Dela surge, como vimos, a expectativa de encontrar algo em algum lugar. Mas isso é somente o começo. A tendência integrativa é fonte de toda "atividade que caracteriza o estar vivo" do ser humano.[78] Do estar vivo surge "toda aquisição do bebê", é dele que se originam diretamente "os impulsos em direção ao movimento e à mudança".[79] Aqui está também a fonte da "criatividade originária", traço essencial de cada indivíduo humano[80].

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

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

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

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

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

A DESCONSTRUÇÃO DO *TRIEB* EM HEIDEGGER

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Entre as muitas análises desconstrutivas do conceito de força em Nietzsche, destaco, para começar, aquela em que Heidegger trata da instintualidade. Até recentemente, escreve Heidegger, por "instinto" entendia-se uma característica do animal: "o fato de que este, no seu âmbito de vida, busca o que lhe é útil e persegue o que lhe é nocivo, sem tender para nada além disso". O instinto era seguro e a sua segurança decorria da "atrelagem cega ao seu domínio de utilização". Na época de hoje, iniciada por Nietzsche, a instintualidade animal e a racionalidade humana ficaram aproximadas, senão identificadas. O intelecto que guia a humanidade dos nossos dias está reduzido à tarefa de submeter tudo que existe à calculabilidade incondicional. Além da vontade de dominação não há outra coisa do que "a certeza do mero *Trieb* a computar", para o qual "a calculabilidade de tudo é a primeira regra de cálculo". A certeza da calculabilidade incondicional desumanizadora corresponde exatamente à da cega atrelagem. "O *Trieb* da animalidade e a *ratio* da humanidade tornam-se idênticos", conclui Heidegger[97]. Essa identidade recai tanto sobre a vontade humana como sobre a animalidade. Para a pulsão calculadora da técnica moderna caduca, a distinção kantiana

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

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

DE FREUD A WINNICOTT E HEIDEGGER

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

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

estende-se, em Heidegger, entre o nascimento e a morte; em nenhum dos casos, faz qualquer sentido falar em sair ou volta ao "estado anorgânico", o porto inicial e terminal da pulsão de morte de Freud. A moralidade fica totalmente desligada, na sua origem, do problema da censura ou mesmo do controle das pulsões. Em Winnicott, ela começa a manifestar-se na forma de "direito" do bebê sobre a sua primeira possessão, o objeto transicional, passando por uma articulação decisiva com o surgimento, já na fase do concernimento, da responsabilidade, da culpa e do trabalho de emendar efeitos dos ataques destrutivos. Em Heidegger, a ética é mais primitiva ainda, ela é co-originária da ontologia, já que o ser-o-aí é a responsabilidade para com o horizonte de todos os sentidos e para com o ser dos outros seres humanos enquanto outros[101]. Finalmente, nem Winnicott nem Heidegger diriam que as teses que sustentam são, nem mesmo parcialmente, fruto de especulações a serviço da concepção dinâmica das urgências humanas. Ambos, ainda que cada um à sua maneira, sustentam que aquilo que afirmam sobre a natureza do homem pode ser visto a olho nu no existir humano. Há, portanto, um forte paralelo entre o psicanalista inglês e o filósofo alemão que os opõe à metapsicologia de Freud, merecendo, sem dúvida, ser estudado em profundidade.

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

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

A PSICANÁLISE E A QUESTÃO HUMANA

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[11] Traduzo o termo "*existenzial*" de Heidegger por "existencial-ontológico" e "*existenziell*" por "existencial-ôntico".

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

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

[14] Cf. Freud 1920, SA, III, p.260.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[23] Sobre os diferentes sentidos do termo "*Trieb*" em alemão, cf. Hanns 1996.

[24] Até o século XVII, o "*instinct*", em francês e inglês, tem o sentido de impulso (*impulsion*) em geral. Cf. Bloch/Wartburg, *Dictionaire éthymologique de la langue française.*

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

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

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

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

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

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

[30] CF. Freud 1937, SA (EG), p.385.

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

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

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

[34] Cf. Hertz 1984.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[43] Cf. Binswanger 1970, p.275-76.

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

[45] Cf. Freud 1915, cap. 1.

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

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

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

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

[50] Cf. Kant 1787, p.561; Kant 1790, p.318.
[51] Isso vale também para as formas de amor "superiores", como o amor de benevolência, típico do agir moral decorrente da vontade livre do homem.
[52] O texto diz "*Lebensreise*", viagem da vida, um provável erro tipográfico de "*Lebensweise*", modo de vida, mas que não deixa de apresentar um sentido alternativo interessante.
[53] Lacan não está longe da verdade quando observa que há um momento sadiano na teoria kantiana do acontecer humano (cf. Lacan 1963). Ele erra, entretanto, quando afirma que o sadismo é uma interpretação possível da moral kantiana (cf. Loparic 1989).
[54] Sobre o conflito entre a lei moral e o princípio prazer, cf. Kant 1788, par. 7, Esclarecimento.
[55] Freud está citando o texto de Schopenhauer intitulado "*Transcendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*", publicado em *Parerga una Paralipomena* (1851), construído como uma especulação biológica e metafísica, muito longe, portanto, da ciência empírica pura e dura. Thomas Mann, no seu discurso pronunciado por ocasião da atribuição de Prêmio Goethe de literatura a Freud, chamou a atenção para a importância desse texto para Freud (assim como de outros autores, entre eles Novalis, Nietzsche e Kierkegaard). É interessante notar que, ao citar essa obra de Schopenhauer, Freud omite a frase "*Transcendentale Spekulation*" do seu título. Talvez Freud quisesse evitar a acusação de recorrer a um texto violentamente metafísico no momento decisivo em que explicitava o novo sentido do seu conceito central de *Trieb* e a sua nova classificação dos *Triebe*.
[56] À maneira de Kant, Schopenhauer usa "*Trieb*" como sinônimo do galicismo "*Instinkt*". As diferenças entre as pulsões e os instintos são indicadas por adjetivos "animal" e "humano" ou "no homem".
[57] Cf. SW, II, p.716-17.
[58] Isso explica, talvez, por que Freud diz que modifica Schopenhauer (1933). Vemos em que sentido: no de hipostasiar, como mais uma força, a negação de todas as forças.
[59] Em outros textos, Schopenhauer mostra-se menos causalista. A negação da vida, diz ele, não é uma vontade positiva da morte, ela é antes um não querer, a cessação do querer, o desapego do querer, do incessante *Drang* e *Trieb*, o

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

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

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

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

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

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

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

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

[67] Cf. Winnicott 1989, p.242.

[68] Cf. Winnicott 1988, p.102.

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

[70] Cf. 1989, p.194.

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

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

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

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

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

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

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

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

[78] Cf. Winnicott 1989, p.239.

[79] Cf. Winnicott 1988, p.144.

[80] Cf. Winnicott 1989, p.205.

[81] Cf. Winnicott 1989, p.239.

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

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

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

[84] Com esse termo traduzo a expressão heideggeriana "*seinsgeschichtlich*".

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

[86] Esse ponto foi aprofundado em Loparic 1998b.

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

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

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

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

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

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

[93] Freud parece ter adivinhado algo dessa astúcia dos humanos. A suposição habitual de que todo ser vivo deve morrer por razões internas talvez decorra, diz ele no início do capítulo VI de *Além do princípio de prazer*, da nossa decisão de buscar nela um consolo. Já que temos que morrer e perder os nossos seres queridos, que isso aconteça por força de uma lei natural inexorável e não devido ao acaso que talvez poderia ser evitado! A necessidade interna da morte pode muito bem ser tão somente mais uma ilusão que nós mesmos criamos para, como diz Schiller, "podermos suportar o peso do existir [*die Schwere des Daseins*]". Essas são considerações notáveis que revelam a profunda luta interna, em Freud, entre o seu naturalismo científico oficial e o seu humanismo de porta de fundos, jamais abandonado. Winnicott, apoiado em resultados da própria psicanálise, não precisará mais da cobertura "ideológica" do cientificismo.
[94] Para uma posição que nega qualquer papel das relações ao mundo na etiologia dos distúrbios psíquicos, cf. Stein 1998. A leitura de Heidegger oferecida por Stein é decisivamente determinada pela teoria lacaniana do objeto de desejo como operador constitutivo do acesso ao mundo real e das relações de objeto. É possível que Stein se apóie também em Tugendhat que nega, opondo-se a Heidegger, que o humor possa revelar outra coisa do que o êxito ou o fracasso do nosso querer ou desejar, cf. Tugendhat 1979, p.208.
[95] Não é possível tratar, no quadro do presente trabalho, da preocupação com o poder morar. Algumas indicações encontram-se em Loparic 1995a. A partir dos conceitos existenciais-ontológicos de cuidado e de ser-para-a-morte, caberia, sem dúvida, reconsiderar também as importantes observações freudianas sobre o desamparo constitutivo do ser humano.
[96] Uma tentativa de desconstrução do conceito freudiano de *Trieb* encontra-se em Heidegger 1994, p.217-219.
[97] Todas as citações remetem a Heidegger 1954, p.91-97.
[98] Nesse ponto, Heidegger dirigirá duas críticas a Nietzsche. A primeira diz respeito ao fato de ele ter pensado poder se livrar da subjetividade cartesiana transferindo o controle do agir da razão para o corpo, isto é, o instinto. A subjetividade cartesiana é a primeira formulação de um sistema de controle moderno de tudo que existe e, por isso, o instinto nietzschiano deve ser visto como apenas uma derivação a partir deste ponto de partida. A segunda refere-se a Nietzsche subestimar o poder da razão de gerar automatismos que possam

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

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

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

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

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

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

[104] Cf. Winnicott 1988, parte II.

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

REFERÊNCIAS

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

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

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

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

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

FREUD, Sigmund. 1915: *O inconsciente.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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