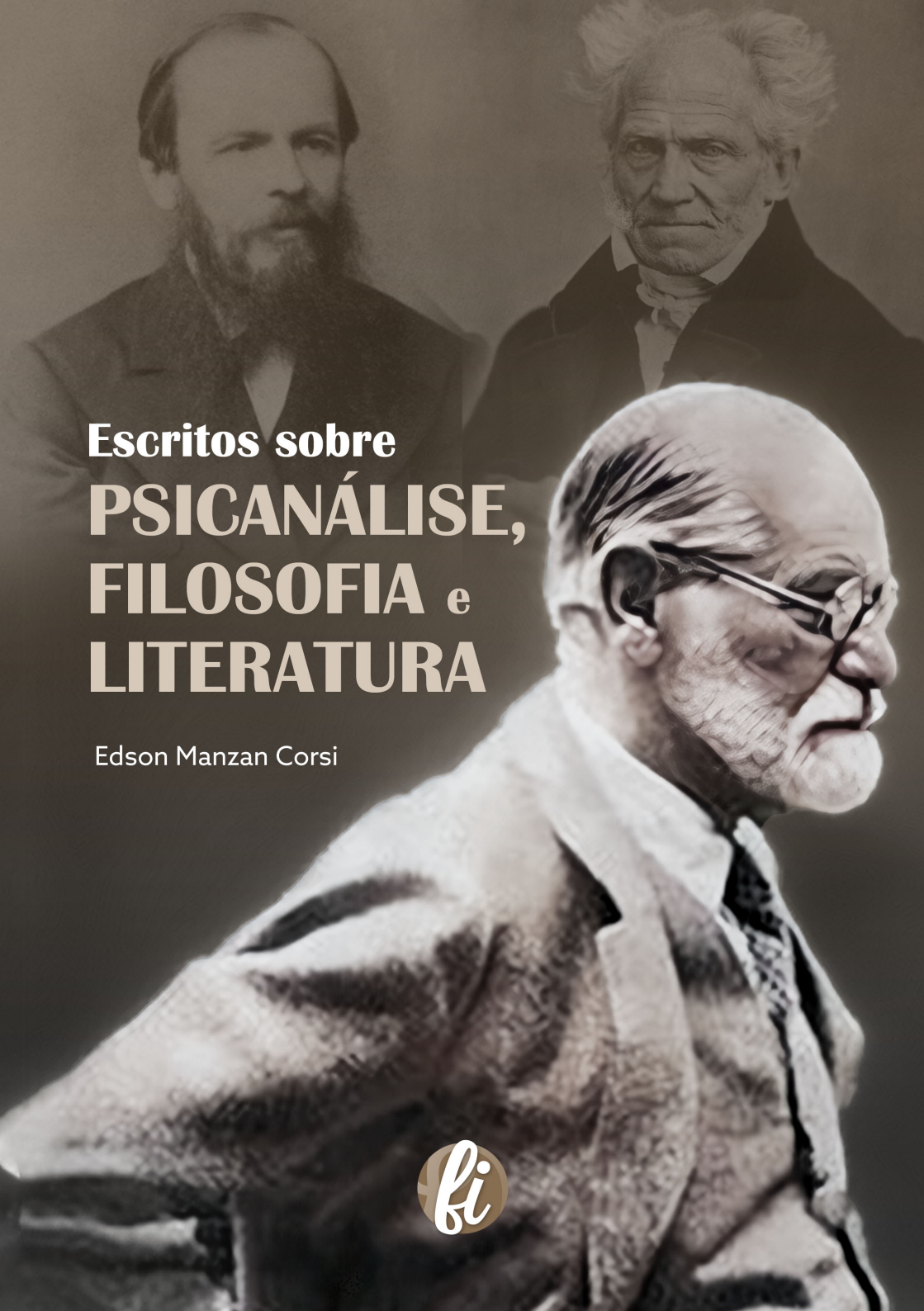

Escritos sobre
PSICANÁLISE, FILOSOFIA e LITERATURA

Edson Manzan Corsi

Este livro é constituído de diferentes partes de meu caminho intelectual. De Schopenhauer a Cioran, de Dostoiévski à Medusa, ele perfaz um caminho de pesquisa teórica, e obtenção de *insights*, que tende a embasar, em grande parte, o psicanalista e o escritor que sou hoje. Trazer tais textos a relevo, neste volume, valoriza-os ainda mais, e me permite compartilhar mais com o público algumas nuances das iluminações de minha trajetória.

9 786559 176397

editorafi.org

CC BY SA

ESCRITOS SOBRE PSICANÁLISE, FILOSOFIA E LITERATURA

ESCRITOS SOBRE PSICANÁLISE, FILOSOFIA E LITERATURA

Edson Manzan Corsi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CORSI, Edson Manzan

Escritos sobre psicanálise, filosofia e literatura [recurso eletrônico] / Edson Manzan Corsi -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

76 p.

ISBN: 978-65-5917-639-7

DOI: 10.22350/9786559176397

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Psicanálise; 2. Filosofia; 3. Literatura; 4. Metafísica; 5. Metapsicologia; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

SUMÁRIO

1 **9**

**DA VONTADE AO INCONSCIENTE:
METAFÍSICA E METAPSICOLOGIA ENTRE SCHOPENHAUER E FREUD**

2 **48**

**A HISTERIA E A PERDA:
CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A SUPOSTA HISTEROEPILEPSIA DE FIÓDOR M. DOSTOIEVSKI**

3 **59**

A POESIA EM CIORAN

4 **69**

REFLEXÕES SOBRE "A CABEÇA DA MEDUSA"

1

DA VONTADE AO INCONSCIENTE: METAFÍSICA E METAPSICOLOGIA ENTRE SCHOPENHAUER E FREUD

No artigo intitulado "As resistências à psicanálise", Sigmund Freud apresenta que nossa mente, ante o que é novo, tende a recuar, devido a um fator de desprazer proveniente do contato com as novidades. A fonte desse fator de desprazer é a exigência feita à mente por uma percepção recente e das outras, mais comuns, distinta: "o dispêndio psíquico que ela exige, a incerteza alçada até à ansiosa expectativa que ela traz consigo"[1]. Assim, o fato desta prática teorizada, a psicanálise, representar uma inovação no que concerne ao saber sobre o humano já traria em si determinada razão para que a ela se resistisse: seu cunho inovador. Além disso, após tecer alguns comentários sobre as ciências e seus avanços, Freud traz um breve histórico de seu próprio desenvolvimento técnico e teórico, por exemplo, no que concerne à utilização do método catártico e a decorrente invenção da psicanálise mesma, para falar das resistências que a esta apresentou, dentre outros, o âmbito da medicina.

> Em compensação, poder-se-ia supor que a nova teoria teria muito mais probabilidade de encontrar a boa acolhida dos filósofos, de vez que estes estavam habituados a situar conceitos abstratos (ou, como diriam as línguas malévolas, palavras nebulosas) no primeiro plano de suas explicações do

[1] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 239.

> universo, e seria impossível que objetassem à extensão da esfera da psicologia, para a qual a psicanálise havia preparado o caminho[2].

Todavia, para grande parte do campo filosófico, o funcionamento mental coincide com a ambiência consciente, apresentando outros fatores que, mesmo parecendo escapar do domínio consciente, estariam ligados a determinantes orgânicos ou a processos paralelos. De modo que falar, na esteira da psicanálise, que o que é mental é em si mesmo inconsciente, para muitos filósofos, torna-se uma contradição em termos. "Sucede, então, que a psicanálise nada deriva, senão desvantagens, de sua posição intermediária entre a medicina e a filosofia"[3]. Os médicos a teriam no lugar de um sistema especulativo e se recusariam a vê-la como oriunda de verificações e experiências atinentes a aspectos perceptíveis. Já os filósofos, avaliando-a segundo os padrões de seus sistemas "artificialmente construídos", apontariam que ela se edifica sobre premissas impossíveis, trazendo crítica concernente a seus conceitos mais gerais – "(que só agora estão em processo de evolução) carecem de clareza e precisão"[4].

Porém, a questão não se afixa somente à esfera intelectual. As explosões de indignação, derrisão e escárnio, desprezando a lógica e o bom gosto, caracterizariam métodos de oposição. "Uma reação desse tipo sugere que outras resistências além de puramente intelectuais foram excitadas, e despertadas poderosas forças emocionais"[5]. Aliás, segundo

---

[2] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 242.

[3] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 243.

[4] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 243.

[5] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 243.

Freud, muitos aspectos na psicanálise seriam propícios para produzir esse tipo de reação nos homens, de efeito sobre as paixões, e não somente no que tange aos cientistas. Principalmente pela via daquele lugar muito importante na vida mental humana que é apreendido, em termos freudianos, como os instintos sexuais. Pois "a teoria psicanalítica sustentou que os sintomas das neuroses constituem satisfações substitutivas deformadas de forças instintuais sexuais, das quais a satisfação direta foi frustrada por resistências internas"[6]. Depois, ao se estender para além do campo clínico, a análise, aplicando-se igualmente à vida mental estabelecida como "normal", veio a demonstrar que os componentes sexuais, passíveis de serem desviados de seus objetos iniciais e desse modo guiados para ocorrências diferentes, efetivam contribuições de alta relevância às realizações culturais dos homens e, por conseguinte, para a sociedade. Mas tais perspectivas não eram absolutamente originais. "A significação incomparável da vida sexual havia sido proclamada pelo filósofo Schopenhauer em uma passagem intensamente marcante"[7]. Em todo caso, vale ressaltar que o conceito de sexualidade, para a psicanálise, não é totalmente idêntico à impulsão no senso da união dos dois sexos ou de produzir sensação prazerosa nos órgãos genitais – tal conceito mais se aproxima do Eros, a tudo incluir e preservar, apresentado, por exemplo, no *Banquete* de Platão.

Ora, a civilização repousa sobre dois pilares: um é o controle das forças naturais, outro; a restrição de nossos instintos. Segundo Freud, o trono do governante pousa "sobre escravos agrilhoados. Entre os

[6] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 243.

[7] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 243.

componentes instintuais que são assim colocados a seu serviço, os instintos sexuais, no sentido mais estrito da palavra, são conspícuos por sua força e selvageria"[8]. Se eles se libertassem, o trono seria derrubado e violentamente destituído o governante. A sociedade disso estaria ciente e não permitiria o vir a lume de tal matéria. Aliás, ela nem é suficientemente ordenada ou opulenta para que o indivíduo seja compensado em decorrência de sua renúncia instintual. Ao último, resta decidir como pode obter, como fruto de seu sacrifício, alguma compensação, suficiente para torná-lo apto a preservar seu equilíbrio mental.

A psicanálise desvelou as fragilidades dessa sistemática e recomendou sua alteração. "Propôs uma redução no rigor com que os instintos são reprimidos, e que correspondentemente se desse mais desempenho à veracidade"[9]. Um montante maior de satisfação deveria ser facultado a alguns impulsos instintuais em cuja repressão a sociedade teria se excedido. No tocante a outros, o método inócuo de suprimi-los pela repressão deveria ser suplantado por algum procedimento, em palavras freudianas, "melhor e mais seguro".

> Em resultado dessas críticas a psicanálise é encarada como 'inamistosa à cultura' e foi colocada sob um anátema como 'perigo social'. Essa resistência não pode durar para sempre. Nenhuma instituição humana pode, a longo prazo, escapar à influência da crítica legítima, contudo a atitude dos homens para com a psicanálise ainda é dominada por esse temor, que dá livre curso às suas paixões e diminui seu poder de argumento lógico[10].

[8] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 244.

[9] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 245.

[10] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 245.

Desse modo, as mais intensas resistências à psicanálise não se mostram no plano intelectual. Elas aportam de fontes emocionais. Daí, seu cunho apaixonado – sua escassez de lógica. A questão obedeceria a uma sucinta formulação: "os homens na massa se comportavam para com a psicanálise exatamente do mesmo modo que os neuróticos em particular, em tratamento perante seus distúrbios"[11]. Todavia, por meio de paciente labor, segundo Freud, é possível convencer esses últimos de que tudo ocorreu como sustentado pelo psicanalista. Aliás, é-nos ressaltado que "nós próprios não o inventamos", pelo contrário, suas considerações advêm de um estudo clínico prolongado. Já a posição de estudar os homens no âmbito da massa era ao mesmo tempo assustadora e reconfortante. Assustadora pela magnitude da tarefa. Reconfortante porque, ao cabo de tudo, realizava-se o que a psicanálise apontava como importante e válido.

A maioria das supracitadas resistências se deve ao fato de que relevantes afetos humanos são atingidos pela temática da teoria analítica. A concepção darwiniana acerca da descendência obteve destino similar, conforme derrubou a barreira altivamente erguida entre homens e animais. Isso já havia sido mencionado por Freud, por exemplo, no artigo "Uma dificuldade no caminho da psicanálise", no que ele demonstra a perspectiva sobre a relação do ego consciente com um inconsciente irresistível como construtora de um golpe austero ante o amor-próprio humano. Descreveu-o como sendo o golpe *psicológico* ao narcisismo dos homens, e o comparou com o golpe *biológico* desfechado pela teoria da descendência, também ressaltando o golpe *cosmológico*, mais antigo, à espécie humana dirigido mediante a descoberta de Copérnico.

[11] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 246.

"Dificuldades puramente externas também contribuíram para fortalecer a resistência à psicanálise. Não é fácil obter um juízo independente sobre questões envolvidas com a análise sem a termos experimentado ou praticado em outrem"[12]. Aliás, pouco se pode realizar sem a vivência e a desta decorrente, tornada possível, aquisição de técnica específica e decididamente delicada. Pois é importante destacar que a técnica só pode ser adquirida por quem a ela já se submeteu.

> Finalmente, com toda a reserva, pode-se levantar a questão de não ter sido possível que a personalidade do presente autor como um judeu, que jamais procurou disfarçar o fato de ser judeu, concorresse em provocar a antipatia de seu meio ambiente para com a psicanálise. Um argumento dessa espécie amiúde não se enuncia em voz alta; infelizmente, tornamo-nos tão desconfiados que não podemos deixar de pensar que esse fator pode não ter estado inteiramente sem defeito. Talvez sequer seja inteiramente um item do acaso que o primeiro advogado da psicanálise fosse um judeu. Professar crença nessa nova teoria teria exigido determinado grau de aptidão a aceitar uma situação de oposição solitária – situação com a qual ninguém está mais familiarizado do que um judeu[13].

Para Freud e, ao que tudo indica, também para seus opositores, seu contexto étnico não constitui assunto banal.

Na esteira da reflexão apresentada, em apêndice ao artigo mencionado, o tradutor inglês das obras de Freud, o psicanalista James Strachey[14], apresenta que o inventor da psicanálise, em suas últimas elaborações, para se defender das críticas ao se apoiar no estofo de uma

---

[12] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 247.

[13] FREUD, S. As resistências à psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 247.

[14] STRACHEY, J. Apêndice: extrato de *O mundo como vontade e idéia*, de Schopenhauer, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 249-250.

autoridade intelectual e filosófica, promove muitas alusões à importância concedida por Arthur Schopenhauer ao valor e força da sexualidade. Ele se referia a uma comovente passagem do filósofo alemão, de palavras, como qualificava, impressivas e intensas. Strachey reproduz o possível trecho que Freud teria em mente, ressaltando que o mesmo constituiria matéria de interesse. O excerto exposto fala do desejo sexual como diferente de qualquer outro, concluindo com a paixão sexual vista como a mais perfeita manifestação da vontade de viver – e todos os outros desejos do homem nisso confluiriam. Portanto, torna-se plausível falar de uma influência de Schopenhauer sobre Freud de maneira muito explícita, no tocante à teoria da sexualidade e a primazia do desejo sexual como constituinte basilar do desenvolvimento e condição do homem. No entanto, este trabalho ambiciona aumentar o foco da reflexão sobre tal relação de pensadores ao comparar a metafísica de Schopenhauer com a metapsicologia do inventor da psicanálise, mais especificamente, ao apresentar e mostrar afinidades entre o conceito de vontade, do filósofo alemão, e a acepção freudiana de inconsciente. Isso será feito ao se levar em conta a primeira e segunda tópicas do analista em tela para possibilitar questionamentos e reflexões sobre a magnitude da influência estabelecida em sua obra pela leitura de Schopenhauer.

Com esse intuito, estabeleceremos, primeiramente, a apresentação do conceito filosófico. Depois, falaremos da primeira e segunda tópicas no conjunto da obra de Freud para, assim, visualizar comparações entre a concepção do aparelho mental e, por conseguinte, de inconsciente com a visão cosmológica schopenhauriana.

SCHOPENHAUER

Em sua obra máxima, *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, mediante a seção intitulada "Livro segundo: do mundo como vontade – Primeira consideração: a objetivação da vontade", começa a nos apresentar sua metafísica, após ter efetivado uma incursão epistemológica na seção precedente, Livro primeiro, ao considerar a representação apenas enquanto tal, de acordo com sua forma unânime. Naquilo que diz respeito à "representação abstrata, o conceito, este também foi conhecido segundo seu conteúdo, na medida em que possui substância e significação exclusivamente em referência à representação intuitiva, sem a qual seria destituído de valor e consistência"[15]. Então, pelo "Livro segundo...", voltando-nos totalmente à representação intuitiva, segundo Schopenhauer, tornar-se-ia plausível conhecer seu teor, suas mais exatas determinações e as figuras que nos faz vislumbrar.

Esse filósofo sustenta que sujeito e objeto se amalgamam, que todo objeto pressupõe, em todo caso, um sujeito e, assim, permanece como representação. E isso se refere à configuração mais geral da última – a cisão entre sujeito e objeto. Ademais, o princípio de razão "é apenas forma da representação, isto é, a ligação regular de uma representação com outra, em vez de a ligação de toda a série (finita ou sem fim) das representações com algo que não mais seria representação, portanto não mais podendo ser representado"[16]. Destarte, após comentar como vários campos da ciência trabalham com as relações entre as representações, no âmbito delas, ou seja, conforme preenchem o tempo e o

[15] SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* (doravante MVR I), § 17, p. 151.

[16] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, p. 152.

espaço, Schopenhauer traz que aquilo a impelir sua investigação é a não satisfação sobre saber-se dessas conexões – cuja expressão geral *sempre* é o princípio de razão. Mais do que isso, almeja-se conhecer a significação subjacente a tais processos. Pergunta-se se o mundo não seria algo outro que o complemente – e qual seria a natureza disso? Qual o conteúdo último (a essência cosmológica) que ainda não teria sido devidamente encontrado sob todos os fenômenos, sob o véu ilusivo das relações causais que são meras consequências do princípio de razão? Certamente, aquilo que se investiga é algo, em consonância com seu cerne, totalmente à parte da representação, tendo, nessa via, de desfalcar-se integralmente às suas formas e leis. Por conseguinte, não é plausível atingi-lo partindo-se da própria representação, conforme o fio condutor das leis que simplesmente vinculam objetos, ou seja, representações entre si, que constituem as figuras do princípio de razão. Na letra de Schopenhauer,

> vemos, pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas. No entanto, este foi caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam[17].

Mas, em tal caso, onde procurar o que a tudo subjaz? Nosso corpo se enraíza neste mundo, "encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do

[17] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, p. 156.

mundo"[18]. Esse corpo é para o sujeito cognoscente determinado fenômeno como qualquer outro, objeto entre objetos. Mas não somente. Ele é dado de duas maneiras em absoluto distintas: como representação na intuição relativa ao entendimento, qual objeto entre objetos e submetido às leis dos mesmos. E no âmbito daquilo imediatamente apreendido por cada um e apontado pelo termo "vontade". Antes, a palavra do enigma é concedida ao sujeito do conhecimento que emerge como indivíduo. "Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos"[19]. Ação do corpo e ato da vontade não se diferenciam, mesmo aparecendo no terreno da causalidade, nem mesmo se acham na relação de causa e efeito, são uma e mesma coisa, imediatamente e no plano da intuição. Ou seja: a ação do corpo constitui o ato da vontade objetivado, que vem a aparecer na intuição. Nesse sentido, todo o corpo não passa de vontade objetivada – por essa via tornando-se representação. Corpo; "objetidade" da vontade. Igualmente, é passível de se estabelecer: a vontade é o conhecimento *a priori* relativo ao corpo, e este se torna o conhecimento *a posteriori* da mesma. Por conseguinte, avança-se na reflexão percebendo que

> apenas a execução estampa a decisão, que até então não passa de propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão. Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam; na efetividade são uma única e mesma coisa. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo (...) No entanto, é totalmente incorreto denominar a dor e o prazer representações, o que de modo algum são, mas

[18] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 156.

[19] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 156-157.

> afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo, vale dizer, um querer ou não-querer impositivo e instantâneo sofrido por ele[20].

O conhecimento de minha vontade não se separa do meu conhecimento corporal. Logo, o corpo é via para o conhecimento daquela – não é possível a representar sem representá-lo. Como objeto, conforme conheço minha vontade propriamente dita, apreendo-a enquanto corpo. Trata-se do conhecimento mais imediato. O filósofo brasileiro Roberto Machado (2006), no volume *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*, ressalta que o ponto de partida schopenhauriano para formular sua sistematização é que não é de fora o movimento a se realizar para atingir a essência das coisas, a coisa-em-si, mas de dentro, do interior do homem. Fala-se mesmo de uma ambivalência de Schopenhauer em relação à tese kantiana, no sentido de que a representação não seria ultrapassável nas vias do conhecimento objetivo; permanecer-se-á ao lado externo, sem acesso ao *íntimo*: o que as coisas são em si e para si. Pois não somos somente o sujeito que conhece, mas também nos vinculamos à categoria das coisas a serem conhecidas. Abarcamos a coisa-em-si. Porém, o conhecimento subjetivo, a experiência interna, não formula um saber acerca do próprio sujeito. Apoiando-se na noção de que a consciência de nós mesmos traz um elemento cognoscente e outro a ser conhecido, e de que, portanto, o sujeito cognoscente não seria conhecível enquanto adquire e elabora saber, mas somente se fosse o objeto conhecido de outro sujeito cognoscente, "Schopenhauer conclui que o elemento conhecido na consciência de nós mesmos é a vontade, os impulsos e as modificações da vontade"[21]. De modo que o objeto, a

[20] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 158.

[21] MACHADO, R. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche, p. 193.

matéria do tomar consciência internamente seria a vontade – isso fazendo a experiência interna se relacionar diretamente a um conhecimento sobre o querer. "O ser do fenômeno é sentido, experimentado, vivido. Se a vontade é conhecida é porque eu a sinto em mim, é porque tenho uma compreensão íntima, uma experiência interna, uma consciência dela em mim"[22]. Assim, para o filósofo, na descrita circunstância, seria estabelecida uma verdade filosófica:

> A expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a objetidade da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc[23].

Já os outros objetos são diferentes, não abrangendo simultaneamente vontade e representação, são meras representações, "meros fantasmas".

Mas, como operaria essa vontade? Como descrevê-la? Ora, toda a essência de meu querer não é elucidável por razões, motivos – estes determinam apenas sua fenomenização em algum lugar temporal. Trata-se da ocasião mediante a qual a vontade se desvela. Se a essência de meu querer não é explicável por razões – elas determinam exclusivamente sua exteriorização em certo ponto temporal, são somente a ocasião na qual, como veremos mais detalhadamente, a própria essência cosmológica permeia os fenômenos. Ao passo que, no entanto, se alguém se

[22] MACHADO, R. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche, p. 193.

[23] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 160.

propõe a tentar abstrair seu caráter e perguntar o porquê geral de querer isso e não aquilo, nenhuma resposta definitiva é possível. Enfim, apenas o fenômeno da vontade está submetido ao princípio de razão – não ela própria, que é para ser denominada *sem-fundamento*.

"Em confirmação de tudo isso, recorde-se que toda ação sobre o corpo afeta simultânea e imediatamente a vontade e, nesse sentido, chama-se dor ou prazer, ou, em graus menores, sensação agradável ou desagradável"[24]. Contrariamente, todo movimento forte dela, destarte todo afeto e paixão, abala o corpo e perturba seu fluxo funcional. Em termos gerais, cada consideração etiológica só pode oferecer a posição necessariamente estabelecida em tempo e espaço de certo fenômeno, ou seja, seu necessário despontar em acordo com uma regra fixa. Mas, nessa via, a essência íntima do fenômeno se mantém infundada, sendo pressuposta pelas explanações etiológicas e, daí, só indicada por alguma expressão como "força", "lei natural" ou, enquanto ações, "caráter", "vontade", aqui na acepção do senso comum, de mera demanda. Aquela essência íntima infundada, a vontade schopenhauriana, torna-se visível pelo seu manifestar-se como mundo dos fenômenos. Em decorrência, o processo no qual e pelo qual subsiste o corpo não constitui outra coisa a não ser fenômeno da vontade, objetidade dela. Aí se calca a perfeita conformação do corpo humano e do animal à vontade humana e animal: numa alçada teleológica, "desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível"[25].

[24] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 20, p. 165.

[25] SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 20, p. 167.

Para aquele que por meio de todas as considerações também veio a ser *in abstracto* evidente e correto que aquilo que cada um apresenta *in concreto* imediatamente como sentimento, isto é, a essência em si do fenômeno mesmo – apresentando-se na qualidade de representação, seja nas ações ou no substrato delas, o corpo, é a vontade que se encontra no mais imediato de sua consciência. "Porém, como tal, sem aparecer completamente na forma de representação, na qual objeto e sujeito se contrapõem, mas dando sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente"[26]. A vontade não aparece em seu todo, mas apresenta-se ao indivíduo à custa de atos isolados. Para Schopenhauer, quem alcançou essa convicção, alcançará, com ele, certa chave para a compreensão da mais profunda essência de toda a natureza, pois a transmitirá a todos os fenômenos que não lhe são dados, portanto, não são como seu corpo próprio – em cognoscibilidade mediata e imediata, mas só lhe aparecem de forma mediata, desse modo, apenas parcialmente, enquanto representação. Assim, será possível vislumbrar que a vontade não é essência íntima somente dos fenômenos similares ao homem que realiza a compreensão, como outros homens e animais; avante a esse estado, a reflexão prosseguida levará ao reconhecimento de que, igualmente, a força que palpita e vegeta na planta, a força que configura o cristal,

> que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois materiais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim (...) tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que

[26] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §21, p. 168.

> qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE[27].

Essa coisa-em-si (e utilizamos tal termo técnico na medida em que Schopenhauer mantém a expressão kantiana como "fórmula definitiva") possui como o mais perfeito de seus fenômenos (mais nítido, desenvolvido, diretamente elucidado pelo conhecimento) precisamente a vontade que se expressa no homem. De todos os fenômenos, ao ser essência. "Ora, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia"[28]. Mas, mesmo em se tratando de realizar um exercício filosófico, utilizando-se da faculdade racional – somente o fenômeno mais nítido da vontade, Schopenhauer não atinge a verdade de seu sistema pelo exclusivo uso de conceitos e teias argumentativas, situando-se no exercício da lógica e das estruturações retóricas próprias da edificação da filosofia, apoia-se num plano para além disso, concedendo lugar àquilo que, por si mesmo, revela-se de imediato: o termo "vontade" de maneira alguma aponta para qualquer desconhecida grandeza, atingível mediante alguma cadeia silogística, mas remete a algo conhecido por inteiro – imediatamente – e conhecido de modo que a compreendemos melhor do que qualquer outra coisa. Ele pensa cada força na natureza, inclusive no âmbito humano, como vontade. Contudo, vale ressaltar que, em termos de uma conceituação mais rigorosa, o conceito de força é abstraído do campo em que regem causa e efeito, coligando-se à representação intuitiva, e diz respeito ao "ser-causa" da causa: "ponto este além do qual nada é etiologicamente mais

[27] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §21, p. 168.

[28] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §22, p. 169.

explicável e no qual se encontra o pressuposto necessário de toda explanação etiológica"[29]. O conceito de vontade, de forma distinta, é o único que não se origina do fenômeno. Não advém da mera representação intuitiva. Surge da interioridade, da imediata consciência do indivíduo mesmo, onde este se conhece o mais diretamente, tangendo sua própria essência, despindo-se de todas as formas, inclusive as de sujeito e objeto, já que, nesse âmbito, quem conhece afina-se com o que é conhecido. Se subsumirmos o conceito de vontade ao de força, "renunciamos ao único conhecimento imediato que temos da essência íntima do mundo: fazemos tal conhecimento se dissipar num conceito abstraído do fenômeno, com o qual nunca poderemos ir além deste último"[30]. A vontade qual coisa-em-si é em absoluto diversa de seu fenômeno, totalmente à parte das formas dele – mas ela as penetra conforme se manifesta.

Servindo-se da escolástica, Schopenhauer abarca tempo e espaço na expressão *principium individuationis*. "Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como *principium individuationis*"[31]– fonte de várias reflexões sofisticadas e querelas entre os escolásticos. Já a vontade é una, mas não no sentido de singularidade de determinado objeto, cuja unidade apenas se dá em oposição à pluralidade plausível, muito menos é una qual conceito, cuja unidade nasce apenas mediante a abstração da pluralidade. Não se insere na pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. Logo, tempo e espaço são determinada extremidade, alastrando-se no que concerne ao plano meramente físico, enquanto a vontade se

[29] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §22, p. 170.

[30] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §22, p. 171.

[31] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §23, p. 171.

constitui una enquanto aquilo que se encontra apartado do tempo e do espaço, externo ao *principium individuationis*, diga-se, da possibilidade da pluralidade.

No tocante ao fenômeno humano, aos atos do homem, vemos que eles não são livres. O homem, só *a posteriori*, pela experiência, percebe, para seu espanto, não ser livre, mas dominado pela necessidade. "Percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube"[32]. Exatamente a essência que em nós segue seus fins sob a luz do conhecimento, na mais sutil fenomenização, esforça-se de modo cego, silencioso, unilateral, invariável. Sob todo o cosmos, ela é mesma e una. Assim como "os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos têm de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos"[33].

Dos mais tênues aos mais nítidos acontecimentos, pode-se considerar a relação existente entre a coisa-em-si e a sua manifestação, noutros termos, trata-se de compreender o mundo como vontade e o mundo como *representação* – a partir de Kant; tempo, espaço e causalidade: modos de intuição do sujeito ou qualidades do objeto como objeto; para Kant, fenômeno, isto é, representação. Desse modo, se os objetos despontam em tais formas, não devem ser fantasmas inócuos. Mas, se possuem significação, então teriam de ser manifestação de algo que já

[32] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §23, p. 173.

[33] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §23, p. 178.

não é, como eles próprios, representação, objeto meramente relativo e diante de certo sujeito. Fala-se de algo que se dá independentemente de alguma condição essencial e de formas contrapostas a si. Esse algo deixa de ser representação, ocupa o status de coisa-em-si, [...] "aquilo que no fenômeno NÃO é condicionado por tempo, espaço e causalidade, nem é remissível a eles, muito menos explanável a partir deles, é justamente aquilo pelo qual o que aparece, a coisa-em-si, dá sinal de si imediatamente"[34]. O filósofo brasileiro Deyve Redyson, em seu livro *Dossiê Schopenhauer*, propõe que apesar de toda ordenação, característica do campo da consciência, de toda regularidade, que parece fazer do âmbito da representação o lugar da verdade, tudo seria um sonho sem substância se não se engendrasse algo fundamental, metafisicamente subjazendo: o plano da vontade. Afinal, como comenta Redyson, o mundo para Schopenhauer é, sobretudo, a vontade.

> Mas como perceber a realidade atrás das aparências, que existe fora do espaço e do tempo? Segundo Schopenhauer, é por intermédio do corpo que se tem acesso a essa realidade mais íntima. É por intermédio do corpo que o homem tem a consciência interna de que ele é vontade, um "em si"[35].

Porém, não se trata do corpo visto de fora, no espaço e tempo, não na condição de objetivação da vontade (representação), mas no que tangencia o que é imediatamente vivenciado em nossa esfera afetiva. Isso se dá na alternância entre dores e prazeres, inacessibilidades e satisfações, decepções e desejos; aí, a vontade é captável como essência e princípio do mundo, inclusive de nós mesmos, "como querer sem dono,

[34] SCHOPENHAUER, A. MVR I, §24, p. 180.

[35] REDYSON, D. *Dossiê Schopenhauer*, p. 70.

transindividual, cego e sem razão, em sua tenebrosa e abismal perpetuação"[36].

É força que age na natureza e desejo que mobiliza o homem. Porém, antes de se objetivar em inumeráveis fenômenos, de se expressar pelas vias da pluralidade dos indivíduos, ela se objetiva mediante formas eternas, invariáveis, fora do tempo e espaço. Schopenhauer, então, fala das ideias platônicas – arquétipos das coisas que nos circundam, são as primevas manifestações do querer, realidades medianas entre a unicidade da vontade e a multiplicação individual. A ideia platônica, para o filósofo alemão, já constitui objeto: é representação e, assim, difere da coisa-em-si, mas extraindo-se dela. A ideia ainda não entrou nas propriedades do *principium individuationis*, contudo, pode ser objeto para um sujeito, pois obtém forma, apresentando então a condição primeira e mais universal para ser considerada representação. Ao aproximar "o enunciado kantiano ao platônico, Schopenhauer mostra que, graças ao tempo, espaço, causalidade e dispositivos do intelecto humano, 'o ser único de qualquer espécie', 'a essência genérica dos objetos naturais', se apresenta como multiplicidade de seres da mesma espécie"[37]. Em sucessão infinita, incessante nascer e perecer. Para tentar saciar seu desejo de vida, a essência cosmológica se dissemina em tantas parcelas que constituiriam a ambiência fenomênica, todavia, mesmo no menor e mais remoto desses fragmentos, conservaria sua unidade. Em seu movimento insaciável, morde a própria carne: "o mundo vegetal serve de alimento para o mundo animal, este, de presa e alimento para outro animal, e, assim, a vontade de vida não cessa de devorar a si mesma"[38]. O

[36] REDYSON, D. *Dossiê Schopenhauer*, p. 70.

[37] REDYSON, D. *Dossiê Schopenhauer*, p. 71.

[38] REDYSON, D. *Dossiê Schopenhauer*, p. 73.

homem vê tudo que existe como algo que possa ou deva servi-lo, contribuindo, desse modo, para pôr mais engrenagens no que constitui a luta de todos contra todos. Ademais, a vida social é habitada por egoísmos rivais, com a satisfação de determinado indivíduo a causar o sofrimento de outro. Conclui-se que o egoísmo abarca uma atitude natural de um ente diante de outro. Nesse caso, como saber o que valem moralmente os homens? Basta ter em conta seu destino de sofrimento e dor inesgotável.

A noção inaugural do pessimismo filosófico é atribuída ao filósofo em foco, devido à sua obra que trabalha uma metafísica do pessimismo ao compreender que o mundo é representação ilusória da realidade identificada com a descrita vontade. "O pessimismo schopenhauriano tem duas teses: 1) para cada indivíduo teria sido melhor não existir, 2) o mundo como todo é o pior dos mundos possíveis"[39]. A mera presença do mal no mundo o tornaria algo cuja inexistência é preferível à expressão. Ele interpreta a fé cristã mesma como uma necessidade, não sendo favorável ao otimismo, afinal, nos evangelhos as concepções sobre o mundo e o mal são constantemente usadas como sinônimos, qual acontece com o amor e a decorrência de morrer por ele. Nessa esteira, o mundo só poderia ser suportado ao ser transmudado em fenômeno estético.

Nas palavras do escritor Rüdiger Safranski, em sua obra *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, foi este o primeiro a conceder à estética um valor filosófico assim tão culminante, tal como nenhum outro filósofo antes dele lhe conferira. "Uma filosofia que não pretende explicar o mundo, mas somente informar a respeito dele, entender o

[39] REDYSON, D. *Dossiê Schopenhauer*, p. 75.

que o mundo realmente é e o que significa, segundo o próprio Schopenhauer, somente se pode originar da experiência estética do mundo"[40]. Em decorrência do seguinte:

> ...somente a arte consegue arrancar da corrente dos acontecimentos mundanos (*Weltlauf*) o objeto contemplado e mantê-lo isolado diante de si; e esta "coisa isolada" (*Einzelne*), que antes não era senão uma parte transitória e evanescente da corrente, se converte agora em uma representante do todo, um equivalente daquilo que, no espaço e no tempo, é uma "multidão sem fim" (*endlich Viele*): somente a arte consegue fixar este objeto singular e nele deter a roda do tempo; as relações desaparecem para ele, seu objeto é somente o essencial, apenas a ideia (*das Wesentliche, die Idee*) – podemos portanto caracterizar a arte como sendo "a maneira de encarar as coisas independentemente do princípio da razão" (*die Betrachtungsart der Dingeunabhängig vom Satze dês Grundes*), em contraposição ao tipo de raciocínio que segue atrás de razões e consequências e que constitui o caminho natural da experiência e da ciência[41].

Em todo caso, a proposta do filósofo é a de que o homem não se livre dos pungentes apelos da vontade que nele opera e o impele somente nos momentos de contemplação estética. Influenciado pelo Budismo e pelo Hinduísmo, no que ambos trazem, por exemplo, sobre as possibilidades decorrentes da entrega ao exercício da meditação, acredita que o melhor que o ser humano pode empreender, diante da absurdidade do desejo e do pior dos mundos possíveis, é buscar suprimir a vontade, extraviar-se do âmbito do querer. Contudo, ele não sugere que "seja possível produzir a negação da vontade simplesmente por meio de uma atitude deliberada, não tem a menor intenção de

[40] SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 398.

[41] SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 399.

mediar magicamente (*hervorzaubern*) tal negação mediante a aplicação de conceitos"[42]. Antes, trata-se de torná-la inteligível no plano conceitual da metafísica da vontade. Nesse plano, é um acontecimento da última sua negação. Até porque a imanência radical dessa metafísica torna impossível a ingerência de poderes superiores sobrenaturais. Ao pretender ser o único herdeiro legítimo do pensar kantiano, considerando nulas as posturas de Fichte, Schelling e Hegel, Schopenhauer é, segundo Roberto Machado, antes mesmo de Nietzsche, o primeiro a achacar a metafísica pela primazia que ela concede à Razão. Isso Machado afirma encontrar em certos comentadores. "Considerando Schopenhauer o último idealista alemão, Alexis Philonenko ressalta que ele se distingue dos outros idealistas na medida em que rompe com a teologia e com a imortalidade da alma"[43]. Assim, se a vontade a tudo constitui, não poderá ser negada a não ser por si mesma. Para um metafísico da vontade, sua negação somente é pensável sem qualquer influência adicional, por exemplo, de Deus, Espírito, ou como Sua expressão. Antes, é apreendida como uma autossupressão[44].

Nos *Fragmentos sobre a história da filosofia*, o próprio Schopenhauer ainda avulta que a relação dos filósofos com a teologia apresenta algumas nuances importantes para a esfera das considerações conceituais: o panteísmo, por exemplo, adotado por vários pensadores relevantes, como no caso de Baruch de Espinoza, é uma noção que se anula. Uma condição para o conceito de deus é o estabelecimento de seu correlato essencial – um mundo dele diferente. "Por outro lado, se o mundo em si tiver de assumir seu papel, permanecerá precisamente um mundo

[42] SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 428.

[43] MACHADO, R. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche, p. 170.

[44] SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 429.

absoluto, sem Deus. Por essa razão, o panteísmo é apenas um eufemismo para ateísmo"[45]. Mesmo assim, a hipótese de uma causa à parte do mundo, dele distinta, não chega a configurar de fato um teísmo. "Esse requer não apenas uma causa do mundo diferente do mundo, mas uma causa inteligente, ou seja, cognoscente e volitiva e, portanto, pessoal e individual. Somente uma causa assim é designada com o nome de Deus"[46]. Algo impessoal não é uma divindade, mas um falso conceito; *contradictio in adjecto*. De qualquer forma, poderíamos, na trilha kantiana, chamar o teísmo de certo postulado prático, contudo de maneira destacada da por ele inferida. Pois se trata não de um produto do conhecimento; mas da vontade mesma. "Se fosse originalmente TEORÉTICO, como todas as suas provas poderiam ser tão insustentáveis?"[47] Até mesmo todo aquele que busca recompensa por sua ação, neste ou num mundo porvir, é um egoísta: se vier a lhe escapar a recompensa mirada, pouco vai lhe importar se isso ocorre pela absurdidade que prevalece neste mundo ou pelo vácuo ilusivo que o mundo futuro lhe arquitetou. "Por essa razão, na verdade, a teologia moral de Kant também sepulta a moral"[48].

Aliás, num plano de discussão sobre a moral, ou seja, em terreno da ética, a afirmação de autonomia, de liberdade de um ente significaria que o mesmo possui existência; mas onde figuraria sua essência? Noutras palavras, apenas existiria ao invés de ser alguma coisa e, desse modo, nada é; porém, existe – o que faz com que simultaneamente seja e não seja. Contudo, nos *Fragmentos*..., encontra-se que tudo que existe

[45] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p. 168.

[46] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p. 168.

[47] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p. 172.

[48] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p. 177.

é algo, obtém essência, determinada natureza, algum caráter, atuando de acordo com este. Há de atuar; o que, logicamente, significa agir dentro de contexto e frente a motivos, quando ascenderem as ocasiões exteriores passíveis de serem suscitadoras das manifestações peculiares a tal caráter. "Assim, obtém a existência, a *existentia*, do mesmo lugar de onde consegue o algo, a constituição, a *essentia*, pois ambos podem até ser diferentes no conceito, mas não são separáveis na realidade"[49]. O que possui essência: uma natureza, um caráter, uma compleição – só pode incidir de acordo com a mesma: nunca d'outra maneira. Só o tempo, a imagem mais próxima e a configuração de toda ação serão estabelecidos a cada vez pelos motivos que vêm a se apresentar. "O fato de o criador ter feito o homem livre implica uma impossibilidade, a saber, a de que ele lhe conferiu uma *existentia*s em *essentia* e, portanto, deu-lhe a EXISTÊNCIA apenas *in*abstracto, deixando-o ser O QUE quisesse ser"[50].

Além disso, todos os filósofos anteriores são criticados pela pena schopenhauriana, ao postularem o verdadeiro ser do homem no conhecimento consciente, no intento de apresentar o homem como distinto do reino animal. A novidade trazida se refere a situar a essência humana, dos animais e de todo o cosmos na vontade.

Safranski, ao debater epistemologicamente a obra de Schopenhauer, sustenta que a questão não é competir com as ciências explicativas da natureza: "Por isso, eu mesmo denominei o procedimento de Schopenhauer para compreender o mundo de dentro para fora, a partir da vontade vivenciada internamente de 'hermenêutica da existência'

[49] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p. 179.

[50] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p. 172.

(*Daseinhermeneutik*)"[51]. A aproximação da realidade, como feita pelo filósofo, ia em busca de algum significado, ao invés de estar no encalço de alguma explicação. Tal procedimento face à realidade resulta que a leitura do livro da vida desvelará que o mundo não nos leva a nada a não ser ele próprio. Aliás, aquele que se depara com o significado realiza isso dentro de si mesmo: "eis a imanência perfeita e acabada"[52].

Sobre tal circunstância intelectiva, nos *Fragmentos...*, observamos que, na obra em questão, nos meandros do sistema schopenhauriano, o mesmo poderia ser descrito qual um dogmatismo imanente, inclusive nas palavras do próprio filósofo, já que, se as teses são dogmáticas, não pretendem ultrapassar o mundo dado da experiência – opostamente: devem esclarecer o que ele é, decompondo-o até seus derradeiros componentes[53].

FREUD

Voltando à questão freudiana, e mais uma vez no que tange à polêmica sobre as resistências à psicanálise, encontramos, na correspondência de Freud com Carl Gustav Jung, por exemplo, numa carta datada de 1906, um debate que une esse assunto e questões sobre terminologia. Na missiva, Freud ressalta que não é possível explicar nada a um público hostil, por conseguinte, mantinha certas coisas que podem ser ditas a respeito dos limites da terapia e seu mecanismo apenas para si mesmo ou delas falava numa maneira inteligível apenas ao iniciado. Ele relembra a Jung que as "curas" que realizavam eram

[51] SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 391.

[52] SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 391.

[53] SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*.

ocasionadas mediante a fixação da libido a prevalecer no inconsciente – transferência – e que tal transferência é mais facilmente obtida na histeria. A transferência fornece o impulso necessário para que se compreenda e se traduza a linguagem do inconsciente; onde ela se ausenta, segundo Freud, o paciente não faz o esforço ou não escuta quando submetemos nossa tradução para ele. Essencialmente, Freud ressalta, a cura é efetuada pelo amor. E, na verdade, a transferência fornece a mais convincente, a prova inexpugnável de que as neuroses são determinadas pela vida amorosa do indivíduo. Assim, ao longo da citada correspondência, os dois autores se mantêm, dentre outros assuntos, discutindo termos técnicos como transferência, inconsciente, libido; e Jung propõe, para que a psicanálise não viesse a sofrer tanta oposição, que Freud suavizasse esses termos basilares de sua doutrina ao substituí-los por novas talvez plausíveis opções. Um estabelecimento de Freud, de 1907, é categórico quanto a manter-se os termos: ele aprecia os motivos do colega para tentar adoçar a maçã azeda, mas não acredita que o empreendimento seria bem sucedido. Até se chamasse o inconsciente de "psicóide", ainda seria o inconsciente, e se não chamasse a força impulsionadora, na concepção ampliada de sexualidade, de "libido", ela ainda seria a libido. Em cada inferência na busca de alterações, voltar-se-ia ao que realmente se está falando, mas de onde se tenta retirar a atenção. Não se pode evitar as resistências, por que não enfrentá-las desde o início? Na posição freudiana, o ataque é a melhor forma de defesa. Talvez Jung estivesse subestimando a intensidade dessas resistências se esperasse desarmá-las com pequenas concessões. O único

caminho residiria em propor abertamente a importância concedida à pulsão sexual[54].

Nesse caminho, de manter a clareza e o rigor dos termos de sua doutrina sem promover concessões que no fundo e ao cabo tendem a se mostrar inúteis, Freud, em 1915, produziu os textos conhecidos como artigos sobre metapsicologia. Neles, encontra-se um especialmente relevante para os já descritos propósitos de nosso trabalho, simplesmente intitulado "O inconsciente". Mas, antes de mergulharmos nas incidências conceituais desse texto, cabe nos atermos às contribuições do psicanalista húngaro Sándor Ferenczi, tecidas mediante sua conferência de 1922, publicada postumamente, voltada a um breve histórico e definição da metapsicologia freudiana. No âmbito da definição desta, vamos que se refere

> à disciplina que liga os processos psíquicos a sistemas psíquicos *topicamente* determinados, os quais possuem uma organização e um funcionamento específicos; são as diferentes interconexões possíveis desses sistemas que explicam os diferentes modos de descarga (normal e patológica) das excitações. Esses sistemas são acionados por forças psíquicas, derivadas de transformações de forças pulsionais que funcionam por outro lado no organismo; a distribuição dessas forças varia segundo os modos de descarga da excitação. Os mecanismos psíquicos estão, portanto, carregados com certa quantidade de energia, cujo modo de manifestação varia com o sistema que ela ocupa mas que, de modo geral, pode-se imaginar como uma quantidade constante, ou seja, obedecendo à lei da constância da energia enunciada pela física. Só depois de ter avaliado o estado de investimento dos diferentes sistemas topicamente localizados, a dinâmica das forças em conflito (dinâmica, direção e relações *quantitativas* dessas forças), é que

[54] FREUD, S., JUNG, C. G. *The Freud/Jung letters.*

> podemos falar de uma explicação metapsicológica do processo no sentido de Freud[55].

No entanto, segundo Ferenczi, nunca é demais advertir contra dois erros que as teses metapsicológicas poderiam levar a cometer. A metapsicologia de Freud não se compromete com fornecer esclarecimentos a respeito da anatomia, da fisiologia ou da física do órgão (ou aparelho) psíquico. Somente produz suportes especulativos que advêm, deliberadamente ou não, quando se analisa os processos psíquicos. "O outro erro consistiria em supor que o edifício metapsicológico é uma construção arbitrária, um sistema fechado desde o princípio"[56]. É o contrário: cada avanço, cada constatação se apoia numa pletora de observações de detalhe. Talvez nunca sobreveio tanta prudência "no estabelecimento de uma teoria científica. E foi somente *a posteriori* que o desenvolvimento da psicanálise foi descrito como um avanço progressivo e concêntrico na direção da metapsicologia"[57].

Por meio de seu avanço meticuloso e paulatino, vemos que a metapsicologia, em Freud, se divide em duas tópicas. Pois, entre 1920 e 1923, ele desenvolveu sua reformulação teórica que instaurou a chamada segunda tópica, cujas instâncias são o eu, o supereu e o isso. Juntamente com os vocábulos pré-consciente e consciente, "o inconsciente perdeu então sua qualidade de substantivo, transformando-se numa maneira

[55] FERENCZI, S. A metapsicologia de Freud, em *Obras completas*, v. IV, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011, p. 255.

[56] FERENCZI, S. A metapsicologia de Freud, em *Obras completas*, v. IV, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011, p. 256.

[57] FERENCZI, S. A metapsicologia de Freud, em *Obras completas*, v. IV, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011, p. 255.

de qualificar as três instâncias da segunda tópica: o isso, o eu e o supereu"[58].

Até os mencionados artigos sobre metapsicologia, de 1915, o inconsciente era concebido como instaurado mediante o recalque, sendo seu conteúdo, portanto, assimilado ao recalcado. Segundo Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, excetuando-se este aspecto extra-individual: o núcleo do inconsciente, fundamento da fantasia originária, vinculado à hipótese filogenética. Então, algumas noções começam a mudar: tudo o que é recalcado tem, necessariamente, que permanecer inconsciente. Porém, o recalcado não abarca tudo o que é inconsciente. Deste, aquele configura parte[59].

No que se relaciona à proposta de nosso trabalho, é interessante ressaltar a seguinte observação de Strachey, na sua introdução ao texto freudiano: "deve-se esclarecer de imediato que o interesse de Freud por essa suposição jamais foi de natureza filosófica – embora, sem dúvida, problemas filosóficos se encontrassem inevitavelmente próximos. Seu interesse era prático"[60]. Assim, ele não estabeleceu determinada entidade metafísica. "O que ele fez no Capítulo VII de *A Interpretação de Sonhos* foi, por assim dizer, revestir a entidade metafísica de carne e sangue"[61]. Pela primeira vez foi desvelado o inconsciente: propostas sobre como funciona e como difere de outras partes da mente e suas relações com as mesmas. Destarte, em "O inconsciente", tais descobertas são retomadas, ampliadas e aprofundadas. Porém, "a posição em seu

[58] ROUDINESCO, E., PLON, M. *Dicionário de psicanálise*, p. 377.

[59] ROUDINESCO, E., PLON, M. *Dicionário de psicanálise.*

[60] STRACHEY, J. Nota do editor inglês, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 166.

[61] STRACHEY, J. Nota do editor inglês, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 168.

todo só foi posta em perspectiva quando, em *The Ego and the Id*, Freud introduziu um novo quadro estrutural da mente"[62].

Na primeira seção de "O inconsciente", vemos que "tanto nas pessoas sadias como nas doentes ocorrem com freqüência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova"[63]. Estes não somente abarcam parapraxias e sonhos, mas tudo aquilo que é descrito qual sintoma psíquico ou obsessão nos doentes. Aliás, nossa experiência diária mais pessoal é passível de nos familiarizar com ideias que aportam em nossa mente sem sabermos o porquê ou de onde vêm, e com conclusões intelectuais que apreendemos sem saber como. Assim, deve-se adotar a posição segundo a qual o fato de estabelecer tudo quanto acontece na mente como fruto da consciência significa fazer uma reivindicação precária. Ademais, em sustentação quanto à existência de um estado psíquico inconsciente, em um momento qualquer, o conteúdo da consciência é irrisório, de maneira que a maior parte do que se chama conhecimento consciente deve permanecer, por extensos períodos, em estado latente, ou seja, psiquicamente inconsciente. Mas não se trata de falar de propriedades intelectuais que não assomam por todo o tempo à consciência. A questão é que identificar esta com o mental é inadequado, tal postura rompe as continuidades psíquicas, colocanos nas dificuldades irresolvíveis do paralelismo psicofísico, está suscetível à censura de, sem um motivo razoável, "superestimar o papel desempenhado pela consciência, forçando-nos prematuramente a

[62] STRACHEY, J. Nota do editor inglês,em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 268.

[63] FREUD, S. O inconsciente, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 172.

abandonar o campo da pesquisa psicológica sem ser capaz de nos oferecer qualquer compensação de outros campos"[64]. Mas como diferençar tal sistema do inconsciente? Ou melhor: como precisar as peculiaridades deste?

"A distinção que estabelecemos entre os dois sistemas psíquicos ganha novo significado quando observamos que os processos em um dos sistemas, o *Ics*., apresentam características que não tornamos a encontrar no sistema imediatamente acima dele"[65]. Ou seja, no sistema *Pcs*. - *cs*. O núcleo do primeiro diz respeito a representantes instintuais que procuram descarregar a própria catexia – consiste, desse modo, em impulsos carregados de desejo. Esses impulsos coexistem sem mutuamente se influenciarem e não apresentam contradição mútua. Um dos impulsos não cancela o outro, ao se tornarem simultaneamente ativos se combinam para formar uma figuração intermediária, certo meio-termo. Então, não há lugar para negação ou dúvida, tal aspecto é introduzido pela censura no sistema *Pcs*. – *cs*. No *Ics*., o que existe são conteúdos catexizados com maior ou menor força. Neste, assim, não opera a racionalidade. É abarcado o veio do absurdo. E as intensidades catexiais são bem mais mobilizáveis. "Pelo processo de *deslocamento* uma ideia pode ceder a outra toda a sua quota de catexia; pelo processo de *condensação* pode apropriar-se de toda a catexia de várias outras ideias"[66]. De modo que Freud vem a propor que esses dois processos constituem marcas próprias do chamado processo psíquico primário, ao

[64] FREUD, S. O inconsciente, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 173.

[65] FREUD, S. O inconsciente, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 191.

[66] FREUD, S. O inconsciente, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 191.

passo que a racionalidade, a distinção acerca de tempo e espaço, a perspectiva causal e a tendência à separação de ideias, no sentido conceitual, são marcas do processo psíquico secundário – dominante no sistema *Pcs. - cs.*

> Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*, isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema *Cs.*
>
> Do mesmo modo os processos *Ics.* dispensam pouca atenção à *realidade*. Estão sujeitos ao princípio do prazer; seu destino depende apenas do grau de sua força e do atendimento às exigências da regulação prazer-desprazer.
>
> Resumindo: a *isenção de contradição mútua*, o *processo primário* (mobilidade das catexias), a *intemporalidade* e a *substituição da realidade externa pela psíquica* – tais são as características que podemos esperar encontrar nos processos pertencentes ao sistema *Ics*[67].

Esses processos inconscientes se tornam por nós parcialmente cognoscíveis sob, por exemplo, as condições de sonho e neurose; segundo Freud, quando os processos do sistema *Pcs. - cs.*, "mais elevado", são trazidos de volta a uma fase antecedente, a um estágio mais baixo, mediante a regressão. Quanto às vicissitudes relativas ao plano energético, em termos de catexia, investimento de energia psíquica:

> Os processos do sistema *Pcs.* exibem – não importando se são conscientes ou somente capazes de se tornarem conscientes – uma inibição de tendência de idéias catexizadas à descarga. Quando um processo passa de uma idéia para outra, a primeira idéia conserva uma parte de sua catexia e apenas uma pequena parcela é submetida a deslocamento. Os deslocamentos e as condensações, tais como ocorrem no processo primário, são excluídos ou

[67] FREUD, S. O inconsciente, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 192.

> bastante restringidos. Essa circunstância levou Breuer a presumir a existência de dois estados diferentes de energia catexial na vida mental: um em que a energia se acha tonicamente 'vinculada' e outro no qual é livremente móvel e pressiona no sentido da descarga. Em minha opinião, essa distinção representa a compreensão interna (*insight*) mais profunda que alcançamos até agora a respeito da natureza da energia nervosa, e não vejo como podemos evitar fazê-la. Uma apresentação metapsicológica exigiria com a máxima urgência um exame ulterior desse ponto, embora, talvez, isso fosse ainda um empreendimento muito ousado[68].

Quanto a informações sobre a mencionada segunda tópica, elaborada especialmente a partir da década de 1920, um texto de especial auxílio é o "Esboço de psicanálise", escrito por Freud em 1938, no qual apresenta os resultados de suas pesquisas teórico-clínicas de forma abrangida e clara, fornecendo uma espécie de "curso de atualização"[69]. Neste, para nosso trabalho, a parte mais rica e relevante é a nomeada como Qualidades psíquicas. Vejamos certo panorama.

Não seria necessário caracterizar o que é chamado "consciente". Trata-se do mesmo que a consciência segundo muitos filósofos ou o senso comum. Tudo o mais que pode ser caracterizado como psíquico, para a psicanálise, é "o inconsciente". Então, perfaz-se determinada divisão importante nesse inconsciente. Alguns processos se tornam conscientes sem dificuldades, depois deixam de sê-lo, mas podem retornar, podendo ser lembrados ou reproduzidos. Isto nos lembra da extrema fugacidade da consciência. O consciente assim o é só por um momento. Aquilo que for inconsciente e "que se comporte desta

[68] FREUD, S. O inconsciente, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 193.

[69] STRACHEY, J. Nota do editor inglês, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 154.

maneira, que pode assim facilmente trocar o estado inconsciente pelo consciente, é, portanto, preferivelmente descrito como 'capaz de tornar-se consciente' ou como pré-consciente"[70]. Existem demais processos psíquicos e material psíquico que não apresentam acesso tão simples ao consciente: têm de ser reconhecidos, inferidos, traduzidos para a forma consciente pelas vias da interpretação psicanalítica – tal material obtém o nome de "inconsciente". Assim, os processos psíquicos adquirem três qualidades: são conscientes, pré-conscientes ou inconscientes. Essa divisão não é absoluta e permanente; o que é pré-consciente se torna consciente, sem grandes esforços ou assistência, o inconsciente o faz através de consideráveis esforços e, no processo, adquire-se constantemente a impressão de estar-se lidando com resistências muito intensas. "A quantidade de esforços que temos de dispender, pela qual avaliamos a resistência contra a conscientização do material, varia de magnitude segundo os casos individuais"[71]. Para falar de um exemplo interessante, o que ocorre num tratamento analítico, nessa esteira, também pode se dar espontaneamente: determinado material que usualmente é inconsciente pode se transmutar em pré-consciente e, por conseguinte, consciente – isso aporta em geral nos estados psicóticos. Infere-se que a normalidade dependeria de fato da manutenção de certas resistências internas. Um afrouxamento das resistências em tal sentido, com um impulsionamento adiante da matéria inconsciente, ocorre com frequência no estado de sono, provocando assim condição para a elaboração onírica. Ao contrário, o material pré-

[70] FREUD, S. Esboço de psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 173.

[71] FREUD, S. Esboço de psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 174.

consciente pode tornar-se por algum intervalo inacessível, bloqueado pelas resistências, como algo esquecido, não abrangível pela memória. Ainda, um pensamento pré-consciente pode ser reimpelido à condição inconsciente, como parece se exercer no caso dos chistes. Transformação similar de retorno de processos ou material pré-consciente ao estado inconsciente possui relevante papel na causação dos distúrbios neuróticos. "É de se esperar, entretanto, que chegaremos a uma compreensão mais clara desta própria teoria se determinarmos as relações existentes entre as qualidades psíquicas e as regiões ou agências do aparelho psíquico que postulamos..."[72].

No isso (ou, segundo a tradução inglesa de James Strachey, *Id*), a única qualidade predominadora é a de ser inconsciente. Portanto, isso e inconsciente se encontram tão intimamente amalgamados quanto pré-consciente e eu (na referida tradução, *Ego*). No primeiro caso, a ligação é ainda mais considerável. Ao reconhecermos o desenvolvimento do indivíduo, de seu aparelho psíquico, é visível uma divisão essencial no isso. Inicialmente, tudo era isso. O eu provém dele pela influência ininterrupta do mundo exterior. Ao longo do desenvolvimento, alguns conteúdos do isso passaram para o estado pré-consciente e foram incorporados ao eu. Demais conteúdos continuam no isso – inalterados – qual seu núcleo arduamente acessível. Nesse desenvolvimento, contudo, o incipiente eu devolveu à condição inconsciente parte do material antes incorporada. Abandonou-a e agiu da mesma maneira quanto a algumas impressões mais recentes que poderia haver assimilado. Sendo que as mesmas, tendo sido rechaçadas, apenas poderiam deixar vestígio no isso. Fala-se desta última parcela do isso como o reprimido (ou

[72] FREUD, S. Esboço de psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 175.

recalcado). Vem a ser plausível apontar duas categorias da matéria do isso. "Elas coincidem aproximadamente com a distinção entre o que se achava originalmente presente, inato, e o que foi adquirido ao longo do desenvolvimento do ego"[73].

Ao estabelecer-se a disposição topográfica do aparelho psíquico em um eu e um isso em que as distinções de qualidade entre pré-consciente e inconsciente ocorrem, e ao desvelar-se que esta qualidade deve antes ser considerada somente como apontamento da diferença e não como a essência, qual seria então a verdadeira natureza do estado no isso mediante a qualidade de ser inconsciente e no eu de ser pré-consciente?

> Disso, porém, nada sabemos. E a profunda obscuridade do pano de fundo de nossa ignorância é escassamente iluminada por alguns lampejos de percepção interna (*insight*). Aqui aproximamo-nos do segredo ainda velado da natureza do psíquico. Presumimos, como as outras ciências naturais nos levam a esperar, que na vida mental esteja em ação alguma espécie de energia, mas não temos nada em que nos basear que nos capacite a aproximarmo-nos de um conhecimento dela através de analogias com outras formas de energia. Parecemos reconhecer que a energia nervosa ou psíquica ocorre de duas formas, uma livremente móvel, e outra, em comparação, presa; falamos de catexias e hipercatexias do material psíquico, e até mesmo aventuramo-nos a supor que uma hipercatexia ocasiona uma espécie de síntese de processos diferentes – uma síntese no curso da qual a energia livre é transformada em energia presa. Mais longe que isto, ainda não avançamos. De qualquer modo, atemo-nos firmemente à opinião de que a distinção entre o estado consciente e o pré-consciente reside em relações

[73] FREUD, S. Esboço de psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 177.

> dinâmicas desse tipo, que explicariam como é que, espontaneamente ou com nossa assistência, um pode se transformar no outro[74].

Em todo caso, os processos que têm qualidade inconsciente obedecem a diferentes leis daqueles atuantes no eu pré-consciente. Freud denomina essas leis, em seu conjunto, de "*processo primário*, em contraste com o *processo secundário*, que dirige o curso das ocorrências no pré-consciente, no ego. No cômputo geral, portanto, o estudo das qualidades psíquicas provou, afinal de contas, não ser infrutífero"[75].

COSMOS E APARELHO MENTAL: VONTADE E INCONSCIENTE

Ao invés de ver algo impetuoso, irracional, atemporal e aespacial (no senso de infinito) incidindo no cosmos, Freud o vê no aparelho mental humano, cuja teorização ele mesmo instituiu – primeiro como substantivo nesse aparelho, posteriormente como qualidade psíquica. O inconsciente, assim como a vontade schopenhauriana, só é perceptível, concebível, devido a suas várias formas de manifestação. No caso da vontade, essa manifestação abarca todo o mundo fenomênico. O inconsciente se manifesta no homem e pelo homem, mediante formações específicas (parapraxias, sonhos, sintomas...) e que, em todo caso, configuram fenômenos que nos permitem inferir sua existência e conteúdo. A vontade também é inferida por meio de suas manifestações objetivas, que se tornam pautadas pelo *principium individuationis*.

Se as apresentadas características, em Freud, dizem respeito à parte mais recôndita do aparelho mental, características similares

---

[74] FREUD, S. Esboço de psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 177.

[75] FREUD, S. Esboço de psicanálise, em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 177.

remetem àquilo que subjaz ao cosmos fenomênico para Schopenhauer, pois, a vontade, sendo metafísica, é intemporal, busca a satisfação mesmo que isso leve a todas as contradições, já que ela morde a própria carne na busca de satisfazer-se, não tendo em conta, portanto, o mote de preservar as singularidades – não é guiada pelo princípio de razão ou contradição. Como o inconsciente, manifesta-se por fenômenos que permitem inferi-la, mas não conhecê-la, dizê-la totalmente. Aquele também é infinito, sempre a deixar um rastro de não-dito.

Primeiramente, Freud vê o inconsciente como fundado pelo recalque. Depois, o isso, coincidindo totalmente com a qualidade de inconsciente, simplesmente provém, aporta com o indivíduo, podendo ser visto como infundado. A vontade, em termos de substrato metafísico sob o cosmos, é infundada. O isso o é em termos de aparelho mental.

Se a vontade não se satisfaz, sempre exigindo mais, o inconsciente, como ambiência do desejo, conforme dito, é infinito, assim como a pressão exercida pelo desejo, que nunca encontra seu objeto definitivo – que proporcionaria a completude. Sempre se trata de lidar com a insatisfação, com a falta, fendendo a Substância cosmológica ou a estrutura da mente.

REFERÊNCIAS

FERENCZI, S. A metapsicologia de Freud. Trad. Alvaro Cabral In: *Obras completas*, v. IV, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011, p. 253-265.

FREUD, S., JUNG, C. G. *The Freud-Jung letters*. Trad. Ralph Manheim, R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1994.

FREUD, S. O inconsciente. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 171-222.

FREUD, S. As resistências à psicanálise. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 239-250.

FREUD, S. Esboço de psicanálise. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 157-221.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico*: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

REDYSON, D. Dossiê Schopenhauer. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

ROUDINESCO, E., PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. São Paulo: *WMF* Martins Fontes, 2007.

STRACHEY, J. Nota do editor inglês. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 165-169.

STRACHEY, J. Apêndice: extrato de *O mundo como vontade e idéia*, de Schopenhauer. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-250.

STRACHEY, J. Nota do editor inglês. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 153-155.

2

A HISTERIA E A PERDA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A SUPOSTA HISTEROEPILEPSIA DE FIÓDOR M. DOSTOIEVSKI

Na segunda metade da década de 1920, foi iniciado o lançamento mercadológico de vários volumes suplementares à edição alemã da obra de Dostoievski, contendo esboços inacabados, trabalhos postumamente divulgados e outros tipos de material. Os editores estavam ansiosos para convencer Freud a contribuir com um estudo que tratasse do romance *Os irmãos Karamassovi*, e, também, de traços psíquicos do seu autor. Tendo sido Freud contatado por essas pessoas em 1926, o volume ao qual colaborou foi publicado em 1928: a versão original do citado livro dostoievskiano, onde o ensaio, cujo nome é Dostoievski e o Parricídio, serve de introdução (STRACHEY, 1996). Em seu parágrafo primeiro, a respeito da "rica personalidade" do ficcionista russo, encontram-se apontadas quatro facetas: o artista criador, o neurótico, o moralista e o pecador. A questão do talento artístico é a tratada de forma mais sucinta, *Os irmãos Karamassovi* é, na leitura freudiana, "o mais grandioso romance jamais escrito; quanto ao episódio do Grande Inquisidor, um dos pontos culminantes da literatura mundial". Mas, "diante do problema do artista criador, a análise, ai de nós, tem de depor suas armas" (FREUD, 1996, p. 183).

O moralista traz dúvidas no que remete ao seu procedimento. O homem moral, se acometido pela tentação de realizar algo leviano em sua perspectiva, busca se livrar da tentação o mais rápido, não se

permitindo chegar às vias de fato. Quem "peca" e, depois, devido ao remorso, "erige altos padrões morais, fica exposto à censura de tornar as coisas fáceis demais para si" (FREUD, 1996, p. 183). E não leva em conta a importância prática da conduta moral, da renúncia, para a manutenção da sociedade humana em geral. Ainda, o posicionamento assumido pelo prosador, de submissão à autoridade espiritual e temporal, não é, de modo algum, considerado lucrativo. O futuro da civilização, na visão que Freud propõe, não obterá muito que agradecer. A intensidade de seu amor pelos homens, as dimensões de sua inteligência, possivelmente haveriam levado Dostoievski a tomar um caminho apostólico, porém, "parece provável que sua neurose o tenha condenado a esse fracasso" (FREUD, 1996, p. 183).

Acusá-lo de pecador (ou criminoso) seria incoerente pelos seguintes motivos: forte impulso destrutivo e um egoísmo sem limites são traços essenciais na sua constituição. Em Dostoievski, residia grande capacidade de amar e necessidade de amor. Por que se cogitaria denominá-lo criminoso? A sua maneira de narrar isola as personagens violentas de todas as outras, mostrando nele propensões similares. Além disso, certos debates de cunho biográfico indicam que não poderia ser considerado um monstro, nem um santo, entretanto (NUNES, 2004). Freud (1996, p. 184) traz solução plausível

> pela compreensão de que o instinto destrutivo muito intenso de Dostoievski, que facilmente poderia tê-lo transformado num criminoso, foi, em sua vida real, dirigido principalmente contra sua própria pessoa,

expressando-se como sentimento de culpa e masoquismo. Não obstante, compareciam muitos traços sádicos em sua personalidade; irritabilidade, intolerância e amor de atormentar – incluindo nisso até as

pessoas que amava – explicitados também na maneira pela qual ele trata seus leitores. Assim, no desenvolvimento do texto, procurar-se-á discorrer sobre a temática da tendência autopunitiva do escritor de *Crime e Castigo*, para daí abordar a hipótese, inserida no ensaio psicanalítico, de que – em detrimento do desejo de se punir – aquele veio a sofrer de uma epilepsia histérica (ou histeroepilepsia).

As informações anamnésicas à volta da epilepsia de Dostoievski são precárias, não confiáveis, enquanto "nossa compreensão dos estados patológicos combinados com crises epileptiformes é imperfeita" (FREUD, 1996, p. 185). Então, existe probabilidade de que as crises vivenciadas foram sintoma da neurose do russo. Todavia, Freud não dá certeza absoluta relativa a esse ponto. Aprofundamentos envolvendo detalhes da patologia da enfermidade epiléptica não ajudariam muito, apesar de ser conveniente fazer certa distinção entre epilepsia orgânica e "epilepsia afetiva". Resumidamente falando; a pessoa portadora da primeira possui "uma moléstia no cérebro [...] sua vida mental está sujeita a uma perturbação estranha, oriunda de fora" (FREUD, 1996, p. 187). Ao passo que no segundo caso o distúrbio é expressão da própria vida mental do sujeito. Os ataques abarcam fortes crises convulsivas, aparentemente não provocadas, mudança do caráter em agressividade e irritabilidade e diminuição contínua das faculdades mentais. Acontecem mordidas de língua, momentos de incontinência urinária, e há o risco de sérios auto-danos durante as crises, que talvez venham a se reduzir, posteriormente, a curtos períodos de *absence*, vertigens rápidas ou são trocadas por intervalos temporais nos quais a pessoa engendra coisas que não executaria conforme seu caráter é apresentado no dia-a-dia. Mas falta generalidade a esse quadro

O cientista Helmholtz é um exemplo para que não vejamos a deterioração intelectual progressiva feita regra. A epilepsia não interferiu em sua produção de alto nível (assim como na tão elaborada criação ficcional de Dostoievski, empreendida até a proximidade de sua morte, quando contava cinqüenta e nove anos).

> ... essas crises, com todas suas variações, também ocorrem em outras pessoas que apresentam um desenvolvimento mental completo e, se algo mais, uma vida emocional excessiva, via de regra insuficientemente controlada. Não é de admirar que, nessas circunstâncias, tenha sido considerado impossível sustentar que a 'epilepsia' constitui uma entidade clínica isolada. A semelhança que encontramos nos sintomas manifestos parece exigir uma visão funcional deles. É como se houvesse sido disposto organicamente um mecanismo para a descarga instintual... (FREUD, 1996, p. 186).

O mecanismo não se afasta dos processos sexuais; na medicina antiga o coito era descrito enquanto uma pequena epilepsia: no ato sexual se configura uma adaptação e mitigação do método epilético de descarga. Este funcionamento, à disposição da neurose, consiste em liberar quantidades de excitação que não podem ser contidas psiquicamente. Por isso, se, fruto de alterações físicas do sistema nervoso, forma-se o quadro orgânico, não estamos impedidos de levar em conta que a mesma formatação semiológica apresente etiologia psíquica (FREUD, 1996).

Aqui, será feito determinado desvio na linha de raciocínio. Para organizar a reflexão, tecerei um pequeno esboço biográfico do romancista.

Aquele cujo lugar de artista, na opinião do fundador da psicanálise, "não se encontra muito atrás de Shakespeare" (FREUD, 1996, p. 183) nasceu a 30 de outubro de 1821, num hospital pobre de Moscou. Seu pai, Mikhail Andriéievitch Dostoievski, ali clinicava, após ter sido médico

militar. Residia, com sua esposa Maria Fiódorovna Dostoievskaia e os quatro filhos (Fiódor foi o segundo mais velho), conectado ao local de serviço. Fiódor Mikhailovitch foi muito ligado à mãe, mulher terna e submissa que sofria com a avareza, as crises de ciúme e o autoritarismo – para com ela e as crianças – do marido, capaz, paradoxalmente, de demonstrar excessos sentimentais em algumas ocasiões. Homem instruído; procurou iniciar cedo os filhos no universo da cultura: no seio desta família crescia Dostoievski, "ao abrigo de qualquer contacto com o mundo exterior, privado de amigos, de experiência, de liberdade" (Troyat *apud* Nunes, 2004, p. 27). O mais provável para Freud é que as crises já se davam nesse período de infância. O lugar delas teria sido "ocupado, de início, por sintomas mais brandos e que não assumiram forma epilética até depois da experiência dilaceradora de seu décimo oitavo ano de vida: o assassinato de seu pai" (FREUD, 1996, p. 187).

Embora apareçam divergências historiográficas em torno da causa mortis de Mikhail Andriéievitch (alguns defendem que foi assassinato, executado pelos camponeses da propriedade de Darovóie, outros, um ataque apoplético [FRANK, 2003), a causa mortis em si me parece não estar em jogo; interessa o fato do falecimento e sua repercussão em Dostoievski. Este, durante a infância, experenciou a melancolia, às vezes, sendo tomado por sensação de morte. Segundo seu amigo Soloviev, dizia que ia morrer, sem apontar a causa que ao fim o levaria, e logo entrava num estado análogo à morte. Antes de adormecer, em muitos episódios, deixava notas, alertando os familiares de que poderia cair num sono bastante parecido com a condição de defunto. Dessa maneira, implorava que seu sepultamento fosse adiado por cinco dias. Tais estados significavam uma identificação com uma pessoa finada, ou que se desejasse o falecer. A pessoa em questão fora o pai: os ataques histéricos eram

espécie de autopunição pelo desejo de morte, resultado de ódio, da figura paterna. Ódio que permeia o relacionamento ambivalente do menino para com o pai: o primeiro deseja tomar o lugar deste, querendo colocá-lo fora do caminho, a despeito de admirá-lo, e, em seu lugar, possuir a mãe. A criança percebe que empreendendo tal tentativa seria castigada com a castração. Nesse caminho, por temê-la, abdica de pôr em prática seu desejo. Este, permanecendo "inconsciente, constitui a base do sentimento de culpa" no que Freud denominou de "destino normal do chamado 'complexo de Édipo'" (FREUD, 1996, p. 189).

No entanto, devido à bissexualidade (aspecto constitucional do sujeito), o menino pode seguir na direção da feminilidade e procurar obter a posição da mãe, colocando-se no lugar de objeto amado pelo pai – o amor, assim como o ódio, sofre recalcamento. Teme-se a castração, pela punição ou custo de não ser mais querido. O temor da castração, o desejo inconsciente de morte do pai, mesmo na existência de forte apego afetivo a ele, verossimilmente desenham a etiologia da neurose do ficcionista eslavo – suas crises infantis, que consistiam em reproduzir situações análogas à morte, são passíveis de serem visualizadas na trilha de "uma identificação paterna por parte de seu ego, a qual é permitida pelo superego como punição" (FREUD, 1996, p. 190). Derivando-se do ego, o superego instaura-se separadamente e age na qualidade de representante moral, herdeiro, da influência parental; o almejo do desaparecimento do doutor Mikhail, para o infante, culminou em "sintomas precoces" de crises parecidas com a morte. E é razoável entendê-los da seguinte maneira:

> para o ego, o sintoma da morte constitui uma satisfação, em fantasia, do desejo masculino e, ao mesmo tempo, uma satisfação masoquista; para o

> superego, trata-se de uma satisfação punitiva, isto é, uma satisfação sádica. Ambos, o ego e o superego, levam avante o papel de pai (FREUD, 1996, p. 191).

Quando Dostoievski contava dezoito anos de idade, o já apresentado desejo foi confirmado na realidade – a epilepsia veio a comparecer ainda significando a identificação com quem ele quis perder, sendo medida autopunitiva pelo mesmo ter almejado, inconscientemente, o acontecimento. Os ataques se tornaram terríveis; e assim haveria sido o assustador acabar-se do homem que o criou[1].

Na Introdução Geral da Obra Completa (edição brasileira) do autor em questão, Natália Nunes molda uma conjectura muito interessante acerca do que se deu com Dostoievski frente ao óbito materno, processo que também teria se desenrolado pela conversão de fatores psíquicos para determinado quadro de abalo orgânico: ele somava, na ocasião, dezesseis anos, quando Maria Fiódorovna sucumbiu, tuberculosa e, pelo que parece, desgostosa da vida. Era vinte e sete de fevereiro de 1837, sendo que, na primavera subseqüente, o adolescente e futuro escritor apresentou uma afecção na garganta: afonia, deixando-o com vestígios – a voz velada e acentuada rouquidão – por toda a vida.

O autoritarismo do doutor Mikhail desempenhou considerável papel; atormentava a mulher com sua avareza e crises de ciúmes injustificados. O desgosto de Maria Fiódorovna, que estaria vinculado, no olhar de Nunes, às constantes turbulências no relacionamento conjugal, deixou triste impressão no rapaz Fiódor Mikhailovitch; "em criança teria assistido às cenas do despotismo paterno, teria visto por várias vezes sua terna e submissa mãe chorar" (NUNES, 2004, p. 28).

[1] É possível que o doutor Mikhail tenha sido brutalmente assassinado pelos mujiques de sua propriedade.

Talvez ele sentisse ímpetos de acusar o *pater familias* visto enquanto carrasco. Este, soberanamente posicionado, exigia e extraía dos filhos obediência completa – era odiado intensa e amedrontadamente, mas muito amado. Como Dostoievski, submerso em tantas e tamanhas contradições afetivas, "não podia falar e gritar... a voz extinguiu-se-lhe" (NUNES, 2004, p. 28).

Essa possibilidade exposta no texto introdutório da mencionada Obra Completa afigura-se plausível. Pois, na Comunicação Preliminar dos *Estudos Sobre a Histeria*, o termo reação é compreendido envolvendo toda a classe de atos voluntários e involuntários – "das lágrimas aos atos de vingança – nos quais, como a experiência nos mostra, os afetos são descarregados" (BREUER & FREUD, 1996, p. 44). A utilização cotidiana da linguagem o demonstra, por exemplo, nas expressões "desabafar pelo pranto", "desabafar através de um acesso de cólera" ou "esvair-se em cólera". Porém, o afeto fica conectado à lembrança se em alguma situação na qual o sujeito se sentiu atacado, acuado, não surgiu, de seu lado, reação "adequada" – no caso, alguma espécie de vingança, de revidação. A linguagem também reconhece, "em suas conseqüências mentais e físicas", o silêncio a respeito da ofensa sofrida: "uma mortificação", um "fazer adoecer". Desse modo, no falar estaria a ação "adequada": podendo ser um lamento ou enunciação de um segredo, uma confissão. Contudo, se não comparece reação em palavras, ações, ou, até mesmo, por via de lágrimas, a "lembrança do fato preserva sua tonalidade afetiva do início" (BREUER & FREUD, 1996, p. 44).

Pensamos que o passado com Dostoievski, realmente, deve-se a ele não ter declarado seu ódio. Parece que houve a passagem para inervações somáticas da carga afetiva recalcada advinda de um protesto sufocado. As palavras, com todo seu conteúdo sentimental, não foram

trazidas a lume. O corpo se tornou retrato não-falado, lugar de dolorosa (e, também, prazerosa) expressão simbólica do não-dito.

E é na Comunicação Preliminar que Breuer e Freud, contando dos sintomas onde puderam fazer rastreamento até atingirem seus fatores desencadeantes, colocam, no conjunto desses sintomas, nevralgias, anestesias "de naturezas muito diversas", paralisias, contraturas e, ainda, convulsões epileptóides, antes consideradas epilepsia "verdadeira" – ou de origem orgânica.

"Sim, por esse momento daria eu toda vida". Exclama o príncipe Míchkin, protagonista do clássico de Dostoievski *O Idiota*, ao refletir quanto a um ataque. "Pensava, entre outras coisas, em que em seu estado epilético havia um grau, quase imediatamente antes do ataque", no qual "de repente, em meio da tristeza, da bruma, da opressão espiritual [...] todas as suas dúvidas, toda a sua inquietação pareciam amansar-se de repente, sumir-se numa altíssima serenidade, repleta de júbilo..." (DOSTOIEVSKI, 2004, p. 329). Míchkin é um personagem passível de posar na galeria das criaturas dostoievskianas mais ambíguas, estranhas, místicas. É bem marcante, e, para que carregasse grande grau de realismo, foi construído a partir de experiências próprias de Dostoievski, como a da epilepsia (NUNES, 2004). Será que, nesse caso, o júbilo atribuído por Míchkin a certo momento do ataque parte, à maneira de outras passagens do livro, de sensação experimentada pelo artista russo?

No cume da crise, segundo Freud, degusta-se um momento de extrema felicidade. Quem sabe, observando a situação de Fiódor Mikhailovitch, seja "um registro do triunfo e do sentimento de liberação experimentados ao escutar as notícias da morte, seguidos imediatamente por uma punição ainda mais cruel" (FREUD, 1996, p. 191). Na

cerimônia da refeição totêmica, Freud imagina essa alternância de triunfo e pesar, "de alegria festiva e de luto", tomando os irmãos parricidas da horda primeva. Em Luto e Melancolia, está proposto que no momento maníaco (da psicose maníaco-depressiva) o ego supera a perda do objeto – o sujeito demonstra sua libertação de um objeto causador de sofrimento, "procurando, como um homem vorazmente faminto, novas catexias objetais" (FREUD, 1996, p. 60). O momento melancólico dá-se no comparecimento da culpa pelo desejo de desaparecimento do objeto perdido; o momento maníaco é deixado para que aporte cruel castigo. Castigo que atuou epilepticamente no corpo do mago das letras eslavas.

Lembrando, então, do período siberiano, no qual Dostoievski esteve detido quatro anos na prisão e serviu, ulteriormente, durante cinco anos, como soldado raso devido a seu envolvimento num grupo revolucionário que pretendia derrubar o czar Nicolau I: se fosse provado que ele se libertou, nesses anos, das crises, "isso simplesmente daria substância à opinião de que elas eram sua punição" (FREUD, 1996, p. 191). Poder-se-ia, com mais elevado grau de segurança, colocar que a punição histeroepilética foi substituída pela punição judicial.

REFERÊNCIAS

BREUER & FREUD. Comunicação Preliminar: *Estudos Sobre a Histeria*. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. II. Rio de Janeiro, 1996, Imago.

FRANK, J. Dostoievski: as Sementes da Revolta – 1821 a 1849. São Paulo, 2003, Edusp.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV, pp. 249-263. Rio de Janeiro, 1996, Imago.

FREUD, S. Dostoievski e o Parricídio. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XXI, pp. 183-198. Rio de Janeiro, 1996, Imago.

NUNES, N. Introdução Geral. In: *Fiódor M. Dostoievski: Obra Completa*. Vol. I, pp. 24-122. Rio de Janeiro, 2004, Nova Aguilar.

NUNES, N. Nota Preliminar. In: *Fiódor M. Dostoievski: Obra Completa*. Vol. III, pp. 131-132. Rio de Janeiro, 2004, Nova Aguilar.

STRACHEY, J. Nota do Editor Inglês. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XXI, pp. 181-182. Rio de Janeiro, 1996, Imago.

3

A POESIA EM CIORAN

Em seu ensaio sobre Paul Valéry, Emil Cioran (2000, p. 60) assevera que "a poesia é *ameaçada* quando os poetas demonstram demasiado interesse teórico pela linguagem e a transformam em tema constante de meditação", quando lhe infligem um estatuto extraordinário, que concerne mais à teologia que à estética. Que o escritor verdadeiramente "se abstenha de refletir demais sobre a linguagem, que evite a qualquer preço transformá-la em matéria de suas obsessões, que não esqueça que as obras importantes foram feitas a *despeito* da linguagem" (CIORAN, 2000, p. 61). A obsessão de Dante, segundo o ensaísta romeno, envolvia sua temática, não somente a expressão da mesma. Já a literatura francesa "parece ter sucumbido ao sortilégio e ao despotismo da Palavra. Daí sua tenuidade, sua fragilidade, sua extrema delicadeza e também seu maneirismo" (CIORAN, 2000, p. 61). Quanto a esse contexto, Mallarmé e Valéry, com suas reflexões, prefiguram um enfraquecimento e coroam uma tradição – seriam sinais do fim de uma nação gramática.

Cioran (2000, p. 75), em seu embate contra a reflexão do poeta sobre a própria textualidade, vê que a obra, tornada objeto de constantes explanações, "desprovida desse halo de indeterminação e ambigüidade que encanta e multiplica os comentadores, desaba nas misérias da clareza". Não mais apta a desconcertar, torna-se vítima da desonra reservada às evidências. A textualidade poética, ao lutar para se defender da humilhação de ser compreendida, deve dosar o obscuro e o irrecusável, cultivar o equívoco, provocar várias interpretações

diferentes e "entusiasmos perplexos, estes índices de vitalidade, estas garantias de duração" (CIORAN, 2000, p. 75). Ela se perde quando permite ao comentador conhecer em qual âmbito do real se encontra ou qual mundo reflete. "E seu autor, tanto quanto ela, deve ocultar a identidade, contar tudo, mas nunca o essencial, perseverar em seu sortilégio e sua solidão, soberano acorrentado às suas palavras, fascinado escravo delas" (CIORAN, 2000, p. 75).

Nesse caminho do poeta de não se entregar totalmente, de oscilar entre claro e escuro, que não aporte uma resolução final e destruidora de tudo: "não pode haver desenlace para a vida de um poeta. Tudo o que não empreendeu, todos os instantes alimentados com o inacessível, lhe dão o seu poder" (CIORAN, 1989, p. 104). Sob o jugo do inconveniente de existir, o poeta tem sua capacidade de expressão revigorada, o alento dilatado.

A legitimidade de uma biografia se confirma na medida em que ela evidencia a elasticidade de um destino, o conjunto de variantes trazido por tal trajetória. No entanto, "o poeta segue uma linha de fatalidade cujo rigor nada abranda. É aos néscios que a vida cabe como quinhão e é para suprir a vida que não tiveram que se inventaram as biografias dos poetas..." (CIORAN, 1989, p. 104). Cabe à poesia exprimir "a essência do que não poderíamos possuir; sua significação última: a impossibilidade de toda 'atualidade'" (CIORAN, 1989, p. 104). Por conseguinte, a alegria não constitui sentimento poético. Nasce de um âmbito do universo lírico em que o acaso posiciona, num único feixe, tolices e chamas. Alguma vez surgiu um canto de esperança que não suscitasse uma sensação de mal-estar ou, ainda, de repulsa? E como cantar sobre uma presença ao passo que o plausível está embebido no espectro da vulgaridade? Esses questionamentos de Cioran (1989) insinuam a

incompatibilidade fundamental entre a poesia e a esperança: o poeta, portanto, é objeto de decomposição inexorável, experimenta a vida graças à morte. Sucumbindo à tentação de felicidade, participa da comédia. Porém, se de suas chagas jorram flamas intensas e canta a felicidade, livra-se das nuances de vulgaridade cravadas em todo tom positivo – a questão é falar da felicidade enquanto incandescência voluptuosa da desgraça. "É Hölderlin refugiando-se em uma Grécia de sonho e transfigurando o amor em embriaguezes mais puras, mas da irrealidade..." (CIORAN, 1989, p. 104). Nessa trilha de desgraça que não deve escamotear, o poeta, distante do sábio ou do místico, não sabe escapar de si próprio ou do núcleo de sua obsessão se seus êxtases são "incuráveis", sinais premonitórios de desastres. Não consegue salvar sua vida apesar de ser-lhe plausível todo o resto. Na voz de Cioran, sangue, lágrimas e poesia se enlaçam:

> Nisto reconheço um verdadeiro poeta: freqüentando-o, vivendo muito tempo na intimidade de sua obra, *algo* se modifica em mim: não tanto minhas inclinações ou meus gostos mas meu sangue mesmo, como se um mal sutil houvesse se introduzido nele para alterar seu curso, sua espessura e sua qualidade. Valéry ou Stefan George nos deixam ali onde os abordamos, ou nos tornam mais exigentes no plano formal do espírito: são gênios de que não sentimos *necessidade*, são apenas artistas. Mas um Shelley, um Baudelaire, um Rilke intervêm no mais profundo de nosso organismo, que os incorpora como faria com um vício. Em sua proximidade, um corpo se fortifica, e logo debilita-se e desagrega-se. Pois o poeta é um agente de destruição, um vírus, uma doença disfarçada e o perigo mais grave, embora maravilhosamente impreciso, para os nossos glóbulos vermelhos. Viver em seu território? É sentir o sangue enfraquecer, é sonhar um paraíso da anemia, e ouvir, nas veias, o fluir das lágrimas... (CIORAN, 1989, p. 105).

A prosa, como uma camisa de força, proíbe-nos de expansão ou lamentação, ao passo que o verso adota o êxtase, as vergonhas, a sonoridade das queixas. É na tradição dos poetas, não dos filósofos, que é possível apreender a inteligência e a ousadia de sermos nós próprios. As "afirmações" dos versos tornam exangues as maiores audácias argumentativas dos sofistas.

> Ninguém as adota: já houve um só pensamento que fosse tão longe como Baudelaire ou que se atrevesse a transformar em sistema uma fulguração de Lear ou um monólogo de Hamlet? Talvez Nietzsche antes de seu fim, mas ai de mim!, insistia ainda em seus estribilhos de profeta... Buscaremos do lado dos santos? Certos frenesis de Teresa de Ávila ou de Ângela de Foligno... Mas neles encontramos com muita freqüência Deus, esse *sem-sentido consolador* que, sustentando sua coragem, diminui sua qualidade. Passear sem convicções e solitário entre as verdades não é próprio de um homem, nem sequer de um santo; às vezes, entretanto, o é de um poeta... (CIORAN, 1989, p. 105-106).

Se um pensador, num momento soberbo, afirmasse que gostaria de ter um poeta para fabricar um destino mediante seus pensamentos, apenas poderia ver sua aspiração como legítima se ele mesmo freqüentasse os poetas por muito tempo. Conhecendo suas delícias de maldição, devolvendo-lhes acabados e abstratos os rostos de seus próprios delírios e fracassos, ainda "seria preciso, sobretudo, que sucumbisse no limiar do canto e, hino vivo *aquém* da inspiração, que conhecesse *o pesar de não ser poeta* –, de não estar iniciado na 'ciência das lágrimas', nos flagelos do coração, nas orgias formais, nas imortalidades do instante..." (CIORAN, 1989, p. 106). As aspirações de Cioran (1989, p. 106) como que perfazem uma trilha similar: em seu *Breviário de Decomposição*, ele admite ter sonhado com um monstro "melancólico e erudito, versado em

todos os idiomas, íntimo de todos os versos e de todas as almas, e que errasse pelo mundo para nutrir-se de venenos, de fervores". É-nos contado como que num sussurro: "muitas vezes sonhei com um amigo dos poetas que os houvesse conhecido todos por desespero de não ser dos seus" (CIORAN, 1989, p. 106).

A luz solar não é um bom tópico para a poesia. Você pode até se sentir grato pelo Sol, mas pode a ele cantar louvores? Cioran (1995) nos fala de como os egípcios fizeram dele um deus e, assim, puderam compor hinos em sua honra. A luz é indiscreta e, quando se está infeliz, nitidamente incômoda. O movimento solar descreve uma curva de felicidade, mas a plenitude nunca foi fecunda para a poesia (CIORAN, 1995). No tocante à sombria questão da mortalidade, por exemplo, de um ponto de vista objetivo, todos mortais estão eqüidistantes da morte. Nós todos estamos sujeitos a ela em qualquer momento. De um ponto de vista subjetivo – o único que importa – alguns se encontram tão perto desse temível fim que se identificam com o mesmo, enquanto outros nunca o encararam (CIORAN, 1995). A extinção objetiva não faz sentido em Rilke ou Novalis. De fato, não há poeta que falece somente uma vez (CIORAN, 1995). Todavia, nenhum estado mental é menos criativo que a tristeza suave, a própria negação da inspiração. Tudo depende do grau de melancolia, da freqüência de suas vibrações (CIORAN, 1995). Em certo ponto, é poética, noutro, musical e, finalmente, torna-se religiosa. Assim, existem espécies diferentes de tristeza: dos poetas, dos músicos, dos santos. A tristeza dos poetas parte de seus corações, anda pelo mundo, e retorna como um eco. A tristeza dos santos também vem do coração, mas estanca em Deus, preenchendo, desse modo, o desejo secreto de todo santo: tornar-se seu prisioneiro (CIORAN, 1995).

Em seu tomo sobre a santidade, Cioran (1995) sustenta que apenas os amantes da poesia são negligentes com o espírito. Pode-se sentir que tudo é permitido a cada vez em que se lê um poema. Não tendo que prestar contas sobre nada para ninguém, exceto a si, um poeta não nos leva a lugar nenhum. Compreender-lhe se torna uma maldição, pois é aprendido, daí, que não há nada a perder: o estado lírico é um estado para além de formas e preceitos, uma torrente repentina liquefaz todos os elementos de nossa vida interna num só golpe e cria um ritmo denso, uma convergência ideal (CIORAN, 1992). Comparado à cultura refinada dos modos e limitações esclerosados, que escamoteiam tudo, o modo lírico é bárbaro em sua expressividade e seu valor se encontra, precisamente, no seu caráter selvagem: "é apenas sangue, sinceridade e fogo" (CIORAN, 1992, p. 5).

O lirismo obtém sua forma última de expressão apenas pelo delírio. "O lirismo absoluto é o lirismo dos últimos momentos" (CIORAN, 1992, p. 57). Nele, a expressão alcança a realidade, deixando de ser parcial, menor, ou uma objetivação ainda não reveladora. Todo o ser, toda a vida do autor participam de sua ascensão. O lirismo completo é o destino que atingiu o autoconhecimento absoluto: é como que inseparável do corpo de onde provém: é sua própria carne e sangue. Emerge nos momentos cruciais em que experiência é expressão. Assim, trata-se de uma justaposição de ato e realidade; o ato não mais é uma manifestação da realidade, mas a realidade mesma. Tal espécie de lirismo, para Cioran (1992, p. 57), está para além da poesia e de qualquer sentimentalismo, próximo de uma "metafísica do destino". Tende a nivelar tudo no plano da morte: "todas as coisas importantes carregam o signo da morte".

O sentimento de conflito total, de não conseguir discernir, clarificar, entender ou apreciar, faria do filósofo um poeta. Mas nem todos os

filósofos experimentam isso com intensidade durável, significante, porque, se o fizessem, eles não poderiam mais filosofar rígida e abstratamente: um filósofo se torna poeta mediante o drama. Deixa-se um mundo de abstrações para adentrar um torvelinho de sentimentos, âmbito de formas fantásticas e quadros emaranhados na alma. Como poderia o ator de um drama no qual, de uma vez, colidem o medo da morte e o desejo de inocência, a renúncia total e um heroísmo paradoxal, tantas aspirações e a experiência do nada, ainda filosofar de maneira sistemática? Existem homens que se injetaram no mundo das formas abstratas e terminaram em completa confusão. Logo, eles só podem filosofar poeticamente. No momento de confusão absoluta, só os encantos e os martírios da insanidade ainda interessam (CIORAN, 1992).

Contudo, na sua "Carta a Propósito de Alguns Impasses", o artífice de *A Tentação de Existir* (1988, p. 87) faz advertências sobre esses excessos: eliminar a gravidade é algo que o ceticismo por si próprio não consegue, "também não o consegue, infelizmente, a poesia. Quanto mais envelheço, mais me dou conta de ter contado de mais com ela. Amei-a à custa da minha saúde; pensava sucumbir no meu culto por ela". O vocábulo poesia que, anteriormente, levava o ensaísta a "imaginar mil universos", na época de sua "Carta", só lhe despertava no espírito "uma imagem de ruído e de nulidade, de mistérios fétidos e de afectações". Foi um erro ter convivido com um bom número de poetas: "Com algumas excepções, eram inutilmente graves, enfatuados ou odiosos, também eles monstros, especialistas e, ao mesmo tempo, mártires e torcionários do adjectivo; o seu diletantismo, a sua clarividência e sensibilidade para o jogo intelectual era eu capaz de ultrapassar". A prosa sofre as conseqüências: "o estilo poético desarticula-a e arruína-a: uma prosa poética é uma prosa doente. Além disso, é sempre datada: as metáforas

preferidas de uma geração parecem ridículas à seguinte" (CIORAN, 1988, p. 99). Montesquieu, Voltaire e Stendhal, por exemplo, não pecaram pelo uso de uma pletora de imagens ou lirismo. "Como a prosa participa do processo verbal, o prosador terá que vencer os seus primeiros impulsos, que defender-se da tentação da sinceridade: todas as faltas de gosto vêm do 'coração'" (CIORAN, 1988, p. 99). A "Carta" coloca que o *povo* é culpado por tantos arrebatamentos e excessos – Cioran, no clima de uma ambição aristocrática, pergunta se há algo mais plebeu que um sentimento.

Se, a partir de Cioran (1988, p. 103), jogarmos com a hipótese de que existe relação entre o ritmo fisiológico e o estilo de um escritor, também estamos aptos a não descartar uma relação entre o seu universo temporal e o seu estilo. "O escritor clássico, cidadão de um tempo linear, delimitado, cujas fronteiras não atravessava, como poderia ele ter praticado uma escrita sacudida, agitada? Poupava as palavras, vivia com vagar". As palavras representavam para ele a eternidade no presente; o tempo da perfeição que era o seu.

> Mas o escritor moderno, sem lugar no tempo, viria a cultivar um estilo convulsivo, epilético. Podemos lamentar que seja assim e avaliar com amargura as devastações causadas pela queda dos antigos ídolos. No entanto, continua a ser certo que somos incapazes de aderir hoje a uma "escrita" ideal. A nossa desconfiança em relação à construção da frase afecta toda uma dimensão da literatura: a que jogava com o "encanto" e utilizava os recursos próprios da sedução. Os escritores que actualmente usam tais processos decepcionam-nos, como se quisessem perpetuar um mundo envelhecido (CIORAN, 1988, p. 103).

A idolatria do estilo nasce da crença de que a realidade é mais vazia do que a formulação verbal. O tom da idéia tem mais valor do que o conteúdo da mesma. Um pretexto bem arranjado vale mais que uma

convicção, uma inflexão adequada é preferível a uma irrupção impensada. Esta idolatria demonstra um ardor de sofista, de "sofista das Letras". "Por trás de uma frase bem proporcionada, satisfeita no seu equilíbrio ou inchada da sua sonoridade, esconde-se com demasiada freqüência o mal-estar de um espírito incapaz de atingir, por meio da *sensação*, um universo original" (CIORAN, 1988, p. 104). O estilo se torna, simultaneamente, confissão e máscara.

Em seu comentário acerca do *Breviário de Decomposição*, Cioran (2000, p. 125) propõe que o lirismo desenfreado combinava com suas inclinações. Sua visão das coisas, com o passar do tempo, não teria mudado fundamentalmente. "O que mudou, certamente, foi o *tom*. É raro que o conteúdo de um pensamento se modifique realmente. Além disso, o que sofre uma metamorfose é a forma, a aparência, o ritmo". O autor romeno foi deixando de necessitar da poesia: o anseio que temos por ela estaria unido a um excedente de vitalidade? "Tenho cada vez mais – a *fadiga* deve ser em grande parte responsável por isso – uma tendência para a secura, para o laconismo, em detrimento da explosão" (CIORAN, 2000, p. 125).

Aparece como plausível, portanto, falar de duas perspectivas diferenciadas sobre a poesia que se encontram difusas na obra de Cioran: a primeira diz respeito ao gosto por um lirismo virulento, torrencial, em decorrência do aspecto trágico, insolúvel, da vida. A segunda, em plano contrário, vincula-se a uma aceitação do trabalho da forma literária reprovador do excesso e favorável à busca da expressão talhada, seca, lacônica. Nesse último caso, o autor, que, na época de seu *Breviário de Decomposição*, por exemplo, se alimentava principalmente de Shakespeare e Shelley, foi voltando o olhar para formatos como a máxima e o aforismo, na esteira dos moralistas franceses.

REFERÊNCIAS

CIORAN, E. M. **A tentação de existir**. Lisboa: Relógio D'água, 1988.

_____. **Breviário de decomposição**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. **On the heights of despair**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. **Tears and saints**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

4

REFLEXÕES SOBRE “A CABEÇA DA MEDUSA”

Sigmund Freud, em seu breve texto, primeiramente publicado em 1922, intitulado A cabeça da Medusa, coloca que a interpretação à volta de temáticas mitológicas ainda não havia então sido com profusão realizada pelos psicanalistas. Entretanto, tal interpretação surgiria espontaneamente em face da “horripilante” (*Unheimlich*?) cabeça decepada da Medusa. Assim, a primeira fórmula freudiana a aparecer vivamente acerca dessa temática é: “decapitar = castrar”. Destarte, o horror à castração nos conduzindo ao terror pela figura da Górgona – um horror anexado à visão “de algo”. Pelas veredas de muitas análises, conheceríamos a motivação para tanto: refere-se ao momento no qual o menino, mantendo-se até aí alheio ao perigo de castração, observa alguma genitália feminina – ao que tudo indica, usualmente, a da mãe; circundada pelos pelos pubianos. Desta questão angustiosa da possibilidade de castração, ou, como coloca Freud, deste complexo, procede, destarte, os cabelos da Medusa serem representados qual serpentes. No entanto, as últimas estariam ali mitigando o horror, substituindo o pênis, cuja falta, em referência à castração, seria fonte terrorífica. Trata-se da “confirmação da regra técnica segundo a qual a multiplicação do pênis significa castração” (FREUD, 2011, p. 327).

Ao transformar o espectador de seu olhar em rocha, tornando-o rígido sob terror, encontramos a atinência ao complexo de castração, mas igualmente certa mutação do afeto. Tornar-se rígido simboliza ereção, consolando o espectador frente à sua condição de angústia. A

ereção-rigidez assim garante-lhe abarcar algo de fálico. A deusa virginal Atena, ostenta tal símbolo aterrorizante sobre sua veste. De forma coerente, apresentando-se como mulher inacessível e alheia à possibilidade de ceder ao desejo sexual. Traz à luz "o aterrador genital da mãe" (FREUD, 2011, P. 327). Para os gregos, intensa e comumente homossexuais, não poderia estar ausente a representação feminina que aterra mediante o escancarar da castração.

Nessas vias, "se a cabeça da Medusa substitui a representação do genital feminino, ou melhor, isola seu efeito apavorante daquele prazeroso, é possível lembrar que a exibição dos genitais também é conhecida, de resto, como um ato apotropaico" (FREUD, 2011, p. 327-328). Ou seja: suposto a anular, amortecer, afastar ou evitar malefícios. Assim, o que desperta horror num sujeito causará o mesmo efeito no inimigo do qual ele procura se proteger, como descreveremos à frente; sobre o uso da cabeça da Górgona no escudo da guerreira deusa Atena. Freud destaca que, na obra de Rabelais, ocorre, por exemplo, de o Diabo fugir pelo fato de uma mulher exibir-lhe a vulva. Noutro mecanismo, funciona como apotropeu o membro masculino – mostrar o pênis seria sinônimo de coragem, postura firme ante os receios da vida; apresentando-se até em espécie de recurso para afugentar algum mau espírito. Em todo caso, Freud adverte-nos de que no intento de "sustentar seriamente essa interpretação, seria necessário investigar a gênese desse símbolo do horror na mitologia grega, e seus paralelos em outras mitologias" (FREUD, 2011, p. 328).

Assim, sobre a questão do olhar, no caso deste trabalho, sobre o olhar que fita os olhos da Medusa, podemos assinalar, a partir das lições freudianas contidas nos Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, mais especificamente; na seção Fixações de metas sexuais provisórias, item

Tocar e olhar, que, pelo menos no ser humano, algum uso tátil é fundamental para atingir-se a meta sexual "normal". E sabe-se que, de certa maneira, há fonte de prazer, e de outra, fluxo excitatório, levantados mediante as sensações de contato com a pele do objeto sexual. Se o ato sexual prosseguir até o coito, portanto, para Freud, o toque não tem de ser incluso dentre as perversões. Em todo caso, está-se apto a afirmar o mesmo da visão, proveniente do toque. A impressão visual "continua sendo o caminho pelo qual a excitação libidinal é despertada com mais frequência, e a seleção natural conta com a viabilidade desse caminho – aceitando-se essa forma teleológica de ver as coisas –, ao fazer o objeto sexual se desenvolver no sentido da beleza" (FREUD, 2016, p. 49-50). Percebe-se então que a Medusa, em seu procedimento terrorífico, faz uso deste recurso diretíssimo de causação da excitação; o acendimento do olhar – e, conforme os guerreiros gregos dele eram proibidos: "não olhe nos olhos dela", mas inclinados se tornavam a não resistir, apesar de temerosos – ante tamanha possibilidade de estimulação sexual. Em decorrência, esconder o corpo, algo que ascende juntamente ao processo civilizatório, produz certa manutenção da curiosidade sexual, conforme existiria a tendência a tentar-se desvelar para si o objeto sexual; processo que pode ainda caminhar no sentido da sublimação artística, por exemplo, quando se é eficiente em retirar o interesse diretivo aos genitais, e reavê-lo para a bela forma corporal em seu conjunto. É comum que as pessoas se detenham em aspectos intermediários do uso do olhar, isso propicia, inclusive, a plausibilidade de deslocar determinada quantia de libido para metas artísticas sofisticadas. Quanto ao plano do olhar poder configurar-se como perversão, na visada de Freud, "a) quando se limita exclusivamente aos genitais; b) quando está ligado à superação do nojo (voyeurs: espectadores das funções excretoras); c) quando, em

vez de preparar, reprime a meta sexual normal" (FREUD, 2016, p. 50). Segundo a experiência clínica de Freud, estes últimos casos se dão muito entre exibicionistas, que mostram os genitais para em troca poderem ver os de outras pessoas. Ademais, na perversão, na qual o sujeito busca olhar e ser reciprocamente olhado, surge um aspecto bem interessante – a duplicidade da presença da meta: em forma ativa e passiva. O pudor é a pressão que si atesta contra o prazer em olhar, sendo fruto do recalque do último, tal qual se dá com o recalque de certas pulsões, que acaba resultando em nojo de determinados objetos e metas.

A partir dessas considerações, almejo trazer algumas reflexões que talvez possam ser frutíferas à volta da condição do sujeito que ali se enquadra como espectador, que vem a ser petrificado, da Medusa.

O espectador do olhar monstruoso torna-se então enrijecido, ereto, pela via do próprio olhar que ali projeta. Pois o olho, segundo Freud, também é assinalado como símbolo fálico. Ora, na Tragédia mesma sobre Édipo Rei, este grandioso personagem fura os próprios olhos ao se "castrar" por descobrir sua própria incursão sexual com sua mãe, e realização de desejo agressivo quanto ao pai. Assim, é interessante perceber que este espectador se torna ereto ao obter seu olhar correspondido, de certa maneira; ao ter sua mira igualmente visada pela mitológica criatura. O que significaria, destarte, ser "encontrado" pelo olhar da Medusa?

Vir a enrijecer-se pode tratar-se não apenas de permanecer ereto, mas também recôndito; impedido em movimentos – e, portanto, expressões. Manifesta-se em tais vias a ereção, mas não mais os estertores e (in)diretas declarações mais claras ou sutis do(s) afeto(s), pelas vias da linguagem ou dos rendimentos à dinâmica do corpo. Fica a afirmação fria do falo, e o "feminino" neste homem enrijecido então se "diluiria"

(ou apenas tentar-se-ia silenciá-lo); ser "pego" pela Medusa – e tornar-se pedra, seria equivalente a assimilar a performance do tesão corporal, mas, como esboçamos, não igualmente a possibilidade de afeiçoar-se ou ser traído pelos trâmites do afeiçoamento. Esconderijo do afetar-se aí se encontra. É destacada assim a fuga do afeto e suas manifestações ante tão ameaçadora representação do feminino, que oscila entre a agressividade, potência ameaçadora, e o melancólico recolhimento no submundo. Nos labirintos nos quais a real caminhada a todos ameaça?

Atena-Medusa: a deusa virginal não seria ela mesma uma Górgona de trajes menos assustadores? Guerreira fálica, pode se dispor a causar a morte dos homens por vias marciais; ainda nunca permitindo que a penetrem – utiliza a Górgona no escudo (ou armadura, conforme a versão consultada do mito); símbolo abissal do feminino, para demonstrar do terror que pode ser capaz na atividade masculina da guerra. Ainda enquanto deusa da astúcia e da vigilância, aspectos tão caros ao manejo da guerra mesma, e, sobretudo, da habilidade em criar estratagemas, engenhos, planos e métodos de atuação para realização de desígnios concretos, Atena tem, desse modo, entre os heróis e os guerreiros, seus preferidos e protegidos. Portanto, muitas de suas histórias mais apreciadas tratam da assistência e do aconselhamento que ela desempenha, imperiosos para que os heróis consigam concretizar seus feitos mais altivos. Dentre as mais distinguidas estão as de Perseu e a Cabeça de Medusa, Os Doze Trabalhos de Hércules, O Cavalo de Troia e o Mito dos Argonautas. Ela também preside aos trabalhos "femininos" da fiação, tecelagem e bordado.

Com a espada dourada em punho (símbolo fálico), ou lança brilhante (numa imagem mais arcaica), que fora dádiva do deus da *techné* Hefestos, Atena já surge intensamente armada, aprontada para a

guerra. Todavia, a luta da deusa grega é distinta da guerra do belicoso deus Ares. "Na mitologia grega, Ares, é o cruel deus da guerra, da carnificina. Individualista, não titubeia em impor sua caprichosa vontade a quem quer que seja. Enaltecido pelos Romanos, impulsivo, Ares é um deus de caráter epimetéico: primeiro age, depois pensa" (FÉLIX, 2017, p. 1). Pensar é presteza anímica, relacionada ao elemento Ar, este, destarte, difere os homens das bestas. Assim a judiciosa racionalidade de Athena apresentar-se tão imprescindível à manutenção da ordem (Cosmos) e ao desenvolvimento do espírito humano. Devido ao gosto pelo desafio da vitória, Ares é seguido por Éris (a Discórdia), que com seu archote flamante anima o furor no coração dos soldados, e seus rebentos, Deimos (terror) e Phóbos (medo), igualmente servidores devotados desse nefasto deus. O espetáculo assombroso da mortandade causa aversão à deusa Atena. Os gregos sucessivamente elegeram a circunspecta e justa guerreira Palas Atena, filha da razão do imperante do Olimpo. "Athena é também patrona da guerra, mas trata-se do combate feito com inteligência e astúcia, motivado por um ideal honroso, guerra somente enquanto último recurso, quando torna-se insuficiente a lúcida resolução diplomática e pacífica de qualquer polêmica" (FÉLIX, 2017, p. 1). Uma batalha ainda pode ser encarada como última e respeitável argumentação na defesa da justiça quando todas as outras falharam. Ressalta-se assim a função egoica, mediacional, da deusa, ante os dilemas relativos às resoluções de conflito.

Continuamente às turras com seu oponente Ares, pois nem sempre encontram-se no mesmo lado na peleja, Palas (a donzela) será a exclusiva mulher a imiscuir-se entre os homens, sendo sempre reverenciada por eles. Antes do início da batalha, eles assentem sua presença inspiradora e, devido a isso, aspiram a manifestar seu heroísmo. Heróis como

Tideu, Hércules, Ulisses e Aquiles apoiam-se aos seus ajuizados conselhos. Atena seria concebida como mulher porque os briosos heróis que se permitiram conduzir por ela não se submeteriam tão prontamente a um varão, mesmo que se tratasse de um deus. De tal modo, Atena transporta, em alto relevo, no peitoral de sua armadura, ou em seu escudo, a cabeça de Medusa, a rainha das Górgonas. "As Górgonas são três irmãs (Medusa, a dominadora; Euríale, a errante e Esteno, a violenta) que simbolizam os inimigos interiores que temos de evitar" (FÉLIX, 2017, p. 1).

A cabeça da Medusa foi dádiva do herói Perseu, a quem a deusa Athena ajudou em peleja emprestando-o seu escudo, para que não encarasse a Górgona de frente e se tornasse estancado. O escudo cintilante de Atena, ao refletir a imagem veraz das coisas e dos seres, consente o conhecer a si mesmo: seria o espelho da verdade. Em tal escudo, o homem se enxergaria tal como é, e não como ama se idealizar. Mesmo fenecida, a cabeça da Medusa permaneceu mantendo seu poder de petrificar quem a afrontasse pelo olhar.

Atena-Medusa – yin yang intenso, caleidoscópio mitológico a se articular e rearticular entre masculino e feminino. Medusa; representação do duplo de Atena, abissal, irracional, irascível; também munida do falo, mas em profusão, que como Freud destaca, passa a ressaltar mais ausência do que presença enquanto se multiplica como símbolo, seja isso em sonhos ou nas construções mitológicas. Atena não prescinde do olhar de medusa. Do falo da Górgona. Atuando junto à última em sua racionalidade virginal, apolínea, mas sempre fundamentada pelo caráter dionisíaco da Medusa – seu duplo então essencial.

REFERÊNCIAS

FREUD, S. Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Obras Completas*, vol. 6. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2016, p. 13-172.

FREUD, S. A Cabeça da Medusa. In: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 326-328.

FÉLIX, L. Mito da deusa grega da Sabedoria e da Justiça. Colhido em: http://www.esdc.com.br/CSF/artigo_palasathena.htm, 01/11/2017.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org