

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

RACHEL VIANA LEÃO

A DOR E A AFIRMAÇÃO TRÁGICA DA VIDA:
sobre a possibilidade de uma clínica da potência.

São Luís

2017

RACHEL VIANA LEÃO

A DOR E A AFIRMAÇÃO TRÁGICA DA VIDA:
sobre a possibilidade de uma clínica da potência.

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Psicologia da Universidade
Federal do Maranhão- UFMA para obtenção
do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Wellington Lima Amorim

São Luís

2017

Viana Leão, Rachel

A dor e a afirmação trágica da vida: sobre a possibilidade de uma clínica da potência / Rachel Viana Leão. – 2017.

98f.

Orientador: Wellington Lima Amorim

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós – Graduação em Psicologia/ cch, Universidade Federal do Maranhão, UFMA, 2017.

1.Martins. 2. Nietzsche. 3. Prática psicológica. 4. Winnicott. I. Lima Amorim, Wellington. II. Título.

:

A DOR E A AFIRMAÇÃO TRÁGICA DA VIDA:
sobre a possibilidade de uma clínica da potência.

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Psicologia da Universidade
Federal do Maranhão- UFMA para obtenção
do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wellington Lima Amorim /UFMA (Orientador)

Prof. Dr. André Martins Vilar de Carvalho / UFRJ

Prof. Dra. Cristianne Almeida Carvalho / UFMA

Prof. Dr. Everaldo da Silva /UNIARP (Suplente)

São Luís

2017

Aos meus pais Iani e Luiz,
que sempre me
proporcionaram um ambiente
de confiança, me mostrando
que a dor pode ser
afirmativamente vivida.

AGRADECIMENTOS

À minha família, cujo amor até hoje me ensinam.

Ao companheiro Afonso pelo incentivo e paciência nesta jornada.

Ao meu orientador Wellington Amorim, que durante toda jornada do mestrado sempre foi presente, demonstrando prazer no que fazia e com o coração imenso.

Aos amigos do mestrado, cada um a sua maneira, me proporcionaram encontros maravilhosos que levarei pra vida inteira.

Ao departamento de pós-graduação de psicologia, representado por todos os professores, que me tiraram do conforto angustiante da certeza.

Aos funcionários Macdowell e Luciana pela atenção sempre tão espontânea e desprendida em meus momentos de desespero.

Em especial, à amiga Losiley que durante toda amizade me incentivou ao crescimento e cuja admiração é recíproca.

A
G R A V A T A
DO
LO
ROSA
QUE
USAS
E QUE TE
ENFEITA
Ó CIVILI
ZADO
TI QUERES
RA RESPIRAR
SE BEM

Apollinaire

RESUMO

Na existência humana persistem diversas maneiras de se vivenciar a dor. Tal processo é único e nos dá a oportunidade de constatar as diferentes maneiras de confrontação da dor. Todo homem passa pela dor e sofre em seu existir. No entanto, muitos tentam evitá-la. Contudo, Nietzsche, verifica a possibilidade do homem transformar sua dor em alegria e igualmente transvalorar sua existência. Desta forma, foi objetivo desta pesquisa analisar os conceitos de dor e existência em Nietzsche para uma possível clínica psicológica trágica. Para isso, primeiramente, foi analisada a Psicologia trágica em Nietzsche, considerando a proposta de transvaloração dos valores do homem ocidental e, posteriormente, identificado uma fundamentação teórica para a clínica psicológica, através da psicanálise winnicottiana, do psicanalista André Martins. Prática e teoria psicanalítica que questionam o conceito chave da segunda metapsicologia freudiana: a pulsão de morte. É importante lembrar que a psicanálise winnicottiana de Martins interage com outros conceitos, entre eles, os nietzschianos e os spinozianos. Em assim sendo, a metodologia desta pesquisa interdisciplinar partiu de uma revisão conceitual e bibliográfica entre as obras nucleares de Nietzsche, Winnicott, Spinoza, Martins e artigos científicos. O resultado certificou ser possível uma clínica psicanalítica da potência, através de uma construção teórica e prática. Pensar em uma clínica que se baseia em conceitos nietzschianos, é não perder de vista que ela deve valorizar o indivíduo como único, em que os diferentes encontros no devir e o potencializar-se abrem milhares de possibilidades para a vida do sujeito.

Palavras-chave: Nietzsche.Prática psicológica.Winnicott.Martins.

ABSTRACT

There are several ways of experiencing pain in human existence. This process is unique and give us the opportunity to see different ways of confronting pain. Every man goes through pain and suffers in his existence. However, many try to avoid it. However, Nietzsche verifies the possibility of man transforming his pain into joy and also transcending his existence. Thus, it was the objective of this research to analyze the concepts of pain and existence in Nietzsche for a possible tragic psychological clinic. For this, the tragic Psychology in Nietzsche was first analyzed, considering the proposal of transvaluation of the values of the western man and, later, a theoretical foundation for the psychological clinic, through the winnicottian psychoanalysis, of the psychoanalyst André Martins. Practice and psychoanalytic theory that question the key concept of the second Freudian metapsychology: the death drive. It is important to remember that Martins' winnicottian psychoanalysis interacts with other concepts, among them, the Nietzscheans and the Spinozians. Thus, the methodology of this interdisciplinary research started from a conceptual and bibliographical revision between the nuclear works of Nietzsche, Winnicott, Spinoza, Martins and scientific articles. The result certified that a psychoanalytic clinic of power was possible through a theoretical and practical construction. To think of a clinic that is based on Nietzschean concepts is not to lose sight of the fact that it should value the individual as unique, in which the different encounters in becoming and empowering open thousands of possibilities for the life of the subject.

Keywords: Nietzsche. Psychological practice. Winnicott. Martins.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	TRAGÉDIA, SOFRIMENTO E EXISTÊNCIA.....	13
2.1	FREUD.....	34
3	PENSANDO SOBRE A PULSÃO DE MORTE.....	42
4	A CLÍNICA DA POTÊNCIA.....	71
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
	REFERÊNCIAS.....	96

1 INTRODUÇÃO

Seja qual for a prática psicológica, pode-se observar que na existência humana ocorrem diversas formas de se vivenciar a dor. Tal processo é único e nos dá a oportunidade de constatar as diferentes maneiras de confrontação da dor. Por que uns elaboram mais facilmente a dor e outros não? O que de fato proporciona a transvaloração da dor enquanto superação e afirmação da vida? Nasce, então, na clínica psicológica, uma indagação filosófica sobre a existência e o sentido da dor. Não se pretende aqui desconsiderar o homem histórico e as diversas construções sociais em que os indivíduos estão inseridos. Mas se observa que o caminho de reconhecimento e reelaboração da existência diante da dor, para alguns, não é possível. Todo homem passa pela dor e sofre em seu existir. No entanto, muitos tentam evitar a dor. Contudo, Nietzsche nos mostra a possibilidade do homem transformar sua dor em alegria e desta forma transvalorar sua existência. Por isso, será necessário dividir a nossa pesquisa em três momentos: a) O que é isto o existir na dor? b) O que é isto a dor? c) Como transvalorar a dor? Qual o sentido da dor para Nietzsche?

É fácil constatar que o trágico desnuda o homem. Isto ocorre porque o deixa frente à dor, no entanto, o que a priori parece ser terrível pode possibilitar a transvaloração do homem. O estatuto e o papel da psicologia têm importância central no pensamento de Nietzsche, transformando-se a senhora de todas as ciências, na medida em que a Psicologia conduz aos problemas fundamentais do espírito humano. O pensamento filosófico de Nietzsche é construído como sendo uma “**grande psicologia**” quando esclarece que a própria psicologia, dentro de um contexto moral, segue o modelo de adequação do homem ao sistema normativo. Por outro lado, Nietzsche identifica que toda construção do humano, demasiadamente humano, culmina, simultaneamente, na produção da linguagem e da consciência; logo, desconstruindo o primado da consciência e o seu domínio sobre a civilização e a cultura ocidental, quando reconhece que a linguagem, a memória etc. são apenas subprodutos da consciência, e ainda, que esta se constitui superficialmente, ou melhor, a consciência é apenas mais um produto da sociedade.

Portanto, a pesquisa se propõe realizar, em última instância, uma análise da Psicologia Trágica de Nietzsche, porém através de um estudo interdisciplinar, que busca facilitar a compreensão da dor e de seu sentido no processo de

transvaloração do homem na clínica. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche coloca em cheque a metafísica tradicional, quando realiza uma releitura sobre o sentido da existência humana, através do pensamento trágico. Em um primeiro momento, propõe-se uma confrontação, em outros momentos, uma possível conciliação entre posições aparentemente antitéticas, no caso, entre Apolo e Dionísio. Observa-se que se instala no pensamento nietzschiano uma crise da subjetividade. E isto ocorre quando o homem moderno assume uma posição demasiadamente apolínea. O pensamento apolíneo acaba por divinizar, excessivamente, o princípio da individuação, que fundamenta a separação ontológica dos viventes pelas categorias do espaço e do tempo. Logo, o que o homem ocidental não percebeu é que a subjetividade sempre se expressa ambigualmente, entre o apolíneo e o dionisiaco e que, em alguns momentos, apresenta-se diante de uma confrontação e em outros, busca uma conciliação. Desta forma, o pensamento de Nietzsche consiste na afirmação ativa da dor. Por isso, a dor é parte integrante da vida e não pode ser evitada. O devir é ponto chave do pensamento nietzschiano.

Nietzsche (2007) acredita que todo devir nasce do conflito dos contrários onde tudo acontece de acordo com a luta, uma justiça eterna. Só através de Heráclito, um homem grego, foi possível eleger o movimento como princípio que rege a existência, confirmando que tudo está num eterno vir-a-ser. O que nos parece duradouro, na verdade exprime a superioridade momentânea. Em *Assim falava Zaratustra* esta relação é ilustrada, quando a dor do silêncio na noite escura, recebe a felicidade da aurora da manhã, na qual a dor da solidão, diariamente, se intercala com a beleza, mas não só se intercala como também é fonte de criatividade do indivíduo, ou melhor, sem a dor causada pela solidão não existiria a beleza da manhã. O homem “quando inventou o inferno, teve o seu paraíso na terra” (NIETZSCHE, 2013, p. 277). Esta confrontação é compreendida quando Nietzsche nos faz pensar se somos realmente regidos por uma ordem moral do mundo. Está claro em Nietzsche que o pensamento judaico-cristão nos colocou diante de um niilismo negativo, pois, ao afirmar o transcendente, o mesmo nega a imanência da vida em sua integralidade plena de contradições. Emerge em Nietzsche a crítica à religião, à moral, à educação conformista e ao caráter normativo da verdade.

Neste momento uma pergunta se impõe: **O que é isto o existir para Nietzsche? Seguindo na mesma linha reflexiva: O homem seria capaz de fazer**

de sua existência um lugar de criação de novos valores diante da dor, superando a negação da vida e o niilismo passivo? No niilismo passivo o indivíduo nega a vida o que lhe causa desesperança e desencantamento: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor pra ti é logo morrer”. (NIETZSCHE, 2007, p.33) Como superar este desencantamento? Como transvalorar os valores do homem diante da dor? Em *Gaia Ciência*, Nietzsche defende um pensamento que seja um saber alegre, ou melhor, a alegria de viver em seu sentido mais forte, ciente das contradições, das contingências. Ele mostra que é preciso viver como se cada instante da vida fosse retornar eternamente, e, somente amando com o máximo de intensidade, é possível afirmar a eternidade no instante, fazendo emergir o sentido de superação e afirmação da vida na transvaloração da dor. Quando o indivíduo afirma alegremente a dor, ele pode viver a existência em sua integralidade, através de uma sabedoria alegre, que reconhece o caráter contraditório da existência, mas não sucumbe ao pessimismo prático, niilista. Dizer sim à vida, mesmo diante da dor, afirmando-a em todos os seus momentos, não é uma tarefa para muitos, são os poucos que assumem a posição de um niilista ativo, possibilitando a afirmação da vida na transvaloração da dor. Somente desta forma, segundo Nietzsche, é que o homem deixará de ser um meio para ser um além-homem, **Übermensch**. Assim sendo, este projeto não pretende abranger todas as práticas psicológicas, advindas ou modificadas pelos fundamentos nietzschianos, pois mesmo que o quisesse não teria tempo hábil. No entanto, analisar os conceitos de dor e existência em Nietzsche, para uma possível clínica psicológica trágica, irá contribuir com a comunidade acadêmica.

Será analisada a teoria psicanalítica do Dr. André Martins que se utiliza da teoria winnicottiana e dos fundamentos filosóficos nietzschiano e spinoziano. A dissertação tem um caráter interdisciplinar tendo como ponto de partida os conceitos nietzschianos. No capítulo 2 será demonstrada o florescer do pensamento de Nietzsche, através da Grécia antiga, e pelos deuses Apolo e Dionísio, ou melhor, quando o existir está intrinsecamente ligado a produção artística, sendo o consolo metafísico que possibilita a continuidade do processo criativo através do sofrimento. Por outro lado, o vir-a-ser heraclítico é peça fundamental no pensamento nietzschiano, e por isso a psicologia necessita ser vista como pilar para a investigação e compreensão dos valores.

Logo, far-se-á necessário situar Nietzsche e seu modo de perceber a moral, o que é considerado bom e mal, a religião, a compaixão, o homem nobre, o homem fraco, o ressentimento, a vontade de potência e o tornar-se o que se é. No capítulo 2.1, contrastando com o conceito nietzschiano de tornar-se o que se é, apresentaremos o mal-estar na civilização em Freud. E ainda, o objetivo do capítulo 3 é ilustrar, através dos textos de Freud, como a pulsão de morte foi abordada, a relação entre natureza e cultura, à luz da clínica do André Martins que é inspirada, como já foi dito, por Winnicott, no que diz respeito à teoria psicanalítica, com os fundamentos filosófico-spinozianos e nietzschianos. Por fim, no capítulo 4, como não poderia deixar de ser, ocorre um mergulho na prática e teoria da clínica da potência, que é representada pela clínica psicanalítica winnicottiana do psicanalista André Martins.

2 TRAGÉDIA, SOFRIMENTO E EXISTÊNCIA

Nietzsche apresenta a Arte da Grécia antiga como referência para a Arte alemã. Winckelman, Goethe e Schiller acreditavam que era preciso repensar o mundo moderno e a obra de arte moderna, e, o único caminho para que o povo alemão se tornasse grande e inimitável seria justamente a “imitação dos antigos”. Winckelmann (1975) canaliza na cultura alemã um verdadeiro anseio por um retorno aos ideais dos antigos, defendendo a superioridade da Arte grega sobre a Arte de todos os tempos. Cabe lembrar, que a consciência da importância deste processo para o desenvolvimento cultural da Alemanha tinha a intenção de deixar de lado a mera imitação latina dos antigos, produzido pelo renascimento italiano ou o classicismo francês. Para Winckelmann (1975) a pintura e a escultura da Arte alemã deveriam buscar uma redescritção da arte grega, através do deus Apolo. Possibilitando, desta maneira, a constituição da identidade alemã. Goethe (2005), influenciado por Winckelmann, ressalta que toda Arte, inclusive a poesia e a Arte dramática, deveria submeter-se aos ideais gregos antigos que representavam este ideal em seu estado puro. Desta forma, acreditava-se que o homem grego possuía a perfeição, era completo e harmônico na sua relação do eu com o mundo. Segundo Schiller (1991), o modelo que deveria ser seguido teria origem no povo, onde a cultura e a natureza viviam em harmonia, sendo uno e feliz consigo mesmo.

A crítica se direcionava ao homem moderno, pois o percebia infeliz, cindido em si mesmo, fragmentado, sem harmonia com a natureza, esquecendo-a ou destruindo-a. A redescritção que era aclamada por Winckelmann, Goethe e Schiller, e que era vista como o único caminho para a Alemanha tornar-se inimitável, pode aparentemente parecer contraditória. E por isso, é necessário esclarecer a diferença entre cópia e imitação. Os autores não se referiam à uma simples repetição da cultura grega, mas ao aprendizado obtido pelo repensar do mundo moderno, através da constatação da grandeza na arte antiga. Não se trata de repetir, mas de um aprendizado, uma redescritção, que por final se torna original, própria, autêntica, inimitável. Desta maneira, ao redescrever a arte dos antigos, o povo alemão resgata suas origens, sua harmonia perdida, seja entre o homem e a natureza, ou sua liberdade e seu sentimento de felicidade, ou melhor, sua unicidade, ou seu paraíso perdido.

Os gregos antigos representavam este caminho, primeiramente porque tinham Apolo como referência, deus da beleza, cuja Arte era articulada de modo equilibrado, impregnado de grandeza e dignidade, ou seja, seria um povo que aparentemente possuía por natureza uma perfeição inatingível. Segundo Nietzsche, apesar de perceber uma Alemanha doente que precisava ter consciência da importância dos valores morais e conhecer a verdadeira intenção dos valores modernos, o autor foi capaz de encontrar vestígios da cultura grega antiga, na história da cultura alemã, de forma oculta, quase morta, reprimida, sendo necessário um novo despertar, um renascimento do trágico. Nietzsche pontua, em alguns momentos, como tal processo pôde ser percebido no povo alemão:

O espírito alemão intacto em sua esplêndida saúde, profundidade e força dionisíaca, qual um cavaleiro prostrado em sono, repousava e sonhava em um abismo inacessível: abismo de onde se eleva até nós a canção dionisíaca, para nos dar a entender que também agora esse cavaleiro alemão ainda sonha o seu antiquíssimo mito dionisíaco em visões austeras e beatíficas. Que ninguém creia que o espírito alemão haja perdido para sempre a sua pátria mítica, posto que continua compreendendo com tanta clareza as vozes dos pássaros que falam daquela pátria. Um dia ele se encontrará desperto, com todo o frescor matinal de um sonho imenso: então matará o dragão, aniquilará os pérfidos anões e acordará Brunhilda, e nem mesmo a lança de Wotan poderá barrar o seu caminho (NIETZSCHE, 2007, p. 140).

A redescoberta do homem em Nietzsche necessariamente passará pela tragédia grega. Da mesma maneira que outros autores, Nietzsche se interrogava sobre a existência humana, e lhe chamava atenção o sofrimento. Toda a existência possuía momentos de tormento e vários pensadores almejavam a solução deste “mal”. Entretanto, Nietzsche nos mostrou que o Amor Fati afirma a vida terrena mesmo diante do sofrimento. A dor é algo natural à vida, não sendo necessário evitá-la ou se utilizar de escapes metafísicos para alcançar a satisfação. Pelo contrário, a busca pela satisfação implica a presença de constantes dificuldades. Nietzsche teve como referência outro princípio constitutivo do mundo grego trágico, que não era a serenidade apolínea, mas o antagonismo de princípios. Tal antagonismo mostrou em seu todo, como aliados e complementares, uma reconciliação entre as duas pulsões estéticas da natureza, o apolíneo e o dionisíaco.

Isto levou Nietzsche a conceber a finitude inerente de todas as coisas e a transformação existente no mundo, não como resignação moral e renúncia do agir, mas como afirmação da vida mesmo em condições adversas. Tal experiência, como a dor, pode ser melhor entendida através dos heróis trágicos que sofriam, mas

continuavam o seu processo criativo, apesar das continuas transformações. Experiência que Nietzsche chamou de “consolo metafísico”, que se vincula a uma perspectiva transcendente, proporcionando ao espectador trágico um tipo de sublimação ao constatar naqueles heróis a ausência de sentimentos pessimistas e tristes diante da compreensão da efemeridade da vida humana.

O consolo metafísico – com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa – de que a vida no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer, indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos (NIETZSCHE, 2007, p. 52).

Segundo Melo (2011), o indivíduo permanecia indestrutível e o que movimentava era o conjunto das formas de vida, que estavam fora dos limites do tempo e do espaço. A morte, um mecanismo utilizado pela natureza matriz para manter a vida, não era digna de tristeza, nem trampolim para o além-mundo, mas necessária para a perpetuação da existência e de todas as coisas. Nietzsche analisou a Arte grega, em especial a tragédia, para constatar que o existir está intrinsecamente ligado com a produção artística. E por isso, ele descreve a existência tendo como tipos ideais: Apolo e Dionísio. Ambos representam pulsões que estão presentes na natureza, em constante confrontação. O fluir da existência se dá ora no desenvolvimento e na confrontação, ora se reconciliando no eterno vir-a-ser:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não figurada da música [unbildlichen], a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contradição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática (NIETZSCHE, 2007, p. 24).

Nietzsche constata uma oposição no existir, no qual os poderes artísticos (apolíneo e dionisíaco) tecem a vida. Cabe lembrar que o terror que rondava o homem titânico e a atmosfera de hostilidades que viviam foi absorvido pelo humanismo helênico, fazendo com que o contexto apolíneo se firmasse não em um pessimismo que condena toda a existência, mas em um salto, onde ilusão e beleza

participam do processo de individuação, para que o humano possa se firmar, apesar do sofrimento ser parte constituinte da natureza. É possível contextualizar esse processo com o desvelamento do poder simbólico dos mitos. Segundo Bittencourt (2010) o que se revela no mito é a sacralidade absoluta, as atividades criadoras dos deuses, a intervenção do sagrado no mundo:

[...] o segundo momento da partilha cósmica consiste no movimento de uma guerra em que tudo — tanto quanto a sorte das duas forças que se combatem, — está em jogo, e em que tudo, — até as Divindades Primordiais e Extremas, originadoras da Totalidade Cósmica, se dissolve e se funde nessa única oposição na qual se opõem essas duas forças que não são senão desempenho e empenho de combater. O movimento dessa guerra funde e revolve tudo em si próprio e transmove tudo em sua própria conflagração. Até o princípio ontológico e cosmogônico de cisão e de distinção, o Caos, é traspassado, envolvido e contido no incêndio divino (kaûmadèthespésionkátekhenkháos, v. 700): — tudo é um só e vivo fogo que, ao medirem-se, as forças antagônicas conflagram; e, nessa Ekpyrosis que é a guerra, Zeus se mostra Rei, e seus inimigos se fazem prisioneiro [...] (HESÍODO, 1995, p. 47).

No poema de Hesíodo, a Titanomaquia, contextualiza a intervenção do sagrado, quando a arbitrariedade desenfreada dos velhos Titãs foi transpassada, envolvida e contida no incêndio divino, proporcionando uma nova era na Hélade. Os selvagens Titãs são eliminados e Zeus passa a exercer sua autoridade e poder sobre tudo. Por isso, os mitos exemplificam o porquê do indivíduo buscar algo que o fizesse sentir seguro, calmo, confiante, diante da dor que sempre o dilacera, sendo essa, segundo Bittencourt (2005), a expressão maior do espírito apolíneo, cujo apaziguamento do ânimo individual é uma tentativa do homem grego superar o desgosto motivado por uma espécie de pessimismo prático, decorrente do conhecimento do caráter sombrio da existência. A força apolínea se satisfaz pelo estado fisiológico do sonho, e por isso aparecem as mais fascinantes estruturas, solo para construção de poesias em que as formas das regras, das medidas, dos limites individuais, das belas aparências, são precondições para a produção artística. O homem apolíneo tinha em Homero seu modelo de guerreiro digno de ser contemplado e festejado que valorizava a harmonia e a serenidade proporcionadas pela contemplação do belo, não simplesmente, segundo Bittencourt (2005), para dilacerar outros vivos, mas retornar ao estado de caos primordial, proporcionando a exaltação dos valores vitais do ser humano, em que a excelência e os atos heróicos pudessem ser enaltecidos ao longo das eras. A educação também reforçava tais pensamentos com a *Ilíada* e a *Odisséia*. Por sua vez, o homem apolíneo deseja que o vir-a-ser se curvasse, exaltando a perfeição e negando a dor.

Por isso, a relação entre as pulsões apolíneas e dionisíacas se constitui através de um ponto fundamental, que é a ligação entre o culto dionisíaco e a Arte trágica. A tragédia nasce dessa multidão encantada que se sente transformada em sátiros e selenos, ao imitar e simbolizar o fenômeno da embriaguez dionisíaca, aniquilando a medida e a consciência de si (princípios apolíneos criadores da individuação). A Arte trágica nasce do espírito da música, tornando-a possível. Inspirado em Schopenhauer e em Wagner, que interpretaram a música como expressão imediata e universal da vontade, como essência do mundo e não como vontade individual. Nietzsche pensará a música como uma arte essencialmente dionisíaca que possibilita o desfazer da individualidade. A música (componente dionisíaco) é acrescentada aos componentes apolíneos: a palavra e a cena, ou melhor, a definição da arte trágica é de um coro dionisíaco que se carrega de um mundo apolíneo de imagens. O mito trágico é o mundo de imagens criado pelo coro, que representa a sabedoria dionisíaca, através do aniquilamento do indivíduo heróico e de sua união com o ser primordial: o uno imaginário.

Música e mito trágico são de igual maneira expressão da aptidão dionisíaca de um povo e inseparáveis uma do outro. Ambas procedem de um domínio artístico situado para além do apolíneo; ambos transfiguram uma região em cujos prazenteiros acordes se perdem encantadoramente tanto a dissonância como uma imagem terrível do mundo; ambos jogam com o espinho do desprazer, confiando em suas artes mágicas sobremaneira poderosas; ambos justificam com tal jogo a própria existência do “pior dos mundos” (NIETZSCHE, 2007, p. 141).

Nietzsche valorizou a música para pensar a tragédia grega como uma Arte fundamentalmente musical. Isto se deu no intuito de repensar os valores da cultura alemã que utilizou a cultura grega como referência e ponte para um renascimento e redescritção do espírito trágico, onde Wagner, segundo Nietzsche (2007), em algum momento, foi capaz de proporcionar o desenvolvimento da civilização alemã. A tragédia apresentou apolineamente a sabedoria dionisíaca para que o expectador aceitasse o sofrimento com alegria e como parte integrante da vida. Desta maneira, nascida pela música, à tragédia, expressão artística apolínea e dionisíaca, é a atividade que dá acesso às questões fundamentais da existência.

Foi neste contexto, que Nietzsche interpretou a recepção de Dionísio, o estrangeiro, na cultura helênica. Existia uma diferença entre o dionisíaco grego e o bárbaro, estrangeiro. Ao contrário dos bárbaros, a cultura helênica tinha como principal característica se apresentar por meio de uma estética, mostrando uma harmonia entre a embriaguez e o sonho. Por isso, o povo grego era visto por

Nietzsche como um exemplo a ser seguido. No entanto, o estado que melhor expressa Dionísio, deus do vinho, é a embriaguez. O dionisíaco está ligado ao vir-a-ser. Logo, toda força dionisíaca se determina, imediatamente, como um impulso para o prazer na criação, conseqüentemente, para a alegria no conhecimento. Heráclito, interpretado por Nietzsche na obra *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* retrata bem o vir-a-ser Dionisíaco:

[...] Heráclito chegou a este ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção de uma mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se. Incessantemente uma qualidade se cinde em si mesma e se divide nos seus contrários: permanentemente esses contrários tendem de novo um para o outro. O vulgo, é verdade, julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. O mel é, segundo Heráclito, simultaneamente amargo e doce, e o próprio mundo é um jarro cheio de uma mistura que tem de agitar-se constantemente. Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna. É uma ideia admirável, oriunda da mais pura fonte do gênio helênico, que considera a luta como a ação contínua de uma justiça homogênea, severa, vinculada a leis eternas. Só um Grego era capaz de fazer desta representação o fundamento de uma cosmodicéia; é a boa Éris de Hesíodo, transfigurada em princípio cósmico, é a ideia de competição dos Gregos singulares e da cidade grega, transferida dos ginásios e das palestras dos agons artísticos, da luta dos partidos políticos e das cidades entre si, para o mais universal, de maneira que agora a engrenagem do cosmos nela gira [...] (NIETZSCHE, 1995, p. 11).

Nietzsche, já embebido pela agonística grega, interpreta o devir em Heráclito como a transformação contínua de todas as coisas, como o conflito dos contrários, em que a luta persiste eternamente, como criação e destruição, perpassando entre ações cotidianas e dimensões universais, desta forma como um princípio cosmogônico. Heráclito

Teria realizado a síntese entre o código de bravura homérica, que instiga o herói a vencer suas fraquezas através das disposições guerreiras, e a “boa Éris” de Hesíodo, que estende esse sentimento de rivalidade ao comum dos homens, possibilitando a superação dos limites e o respeito à dignidade do trabalho como modo de se enaltecer a justiça (BITENCOURT, 2005, p. 5).

Todos esses elementos são forças criativas que buscam superar a dor e o sofrimento da existência. A existência passa a ter um caráter mágico, alegre e libertador:

Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia

universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar e esta a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se a obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez (NIETZSCHE, 2007, p. 28).

Cabe lembrar que Nietzsche (2016b) via na psicologia a peça fundamental para a investigação e compreensão dos valores, identificando através dela um “ver-além-da-esquina” (2016b, p. 347). Isso só se tornou possível porque o filósofo se afastou do caráter metafísico da psicologia, se intitulando o primeiro “psicólogo sem igual” (2016b, p. 389). Desta forma, aproximou a psicologia do método genealógico, diagnosticando que o apogeu do homem grego findou quando a tragédia foi substituída pela Filosofia. Sendo Sócrates o responsável por ter trazido uma linha de fuga em relação à vida, na busca incessante por explicações racionais, extinguindo desta maneira a vitalidade do mundo e dos instintos. Nietzsche (2014) tece críticas a Sócrates, pois percebe certo ressentimento do filósofo. A vida que Sócrates assumiu passou a ser concebida como sendo negativa, quando se viu diante da morte. A avaliação da vida, a favor ou contra, não pode ser verdadeira, não merece consideração, porque o valor da vida não pode ser apreciado nem por um vivo e nem por um morto:

Dei a entender de que modo Sócrates fascina: ele parecia ser um médico, um salvador. Ainda é necessário apontar o erro que existia em sua fé na “racionalidade a qualquer preço”? – É um auto engano da parte dos filósofos e moralistas pensar que saem da *décadence*, no fato de que façam guerra contra ela. Sair da *décadence* está fora de sua força: o que eles escolhem como remédio, como salvação, é novamente apenas a mesma expressão da *décadence* – eles modificam a expressão dela, mas não a eliminam. Sócrates era um mal-entendido; a moral inteira do melhoramento, inclusive a cristã, era um mal-entendido...A mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a qualquer preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, que resiste aos instintos, era propriamente apenas uma doença, uma doença diferente – e absolutamente nenhum retorno à “virtude”, à “saúde”, à “felicidade” ... Os instintos tem de combater – essa é a fórmula para a *décadence*: ao passo que a vida ascendente, felicidade e igual a instinto (NIETZSCHE, 2014, p. 22).

Sócrates quer se vingar da vida em sua derradeira fala

[...] Oh, Críton, a vida é uma doença!” Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates

sofreu da vida! E ainda vingou-se disso - com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! [...] (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

O conceito “moral dos senhores” que foi substituída pela “moral dos escravos”: [...] o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo quanto era baixo [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 17). Nietzsche percebeu que os genealogistas anteriores davam o mesmo significado de “bom” ao de “não ser egoísta” (sentido utilitário). O homem bom seria aquele que praticou o bem em algum momento. É importante afirmar que o caráter utilitário dos conceitos morais não era visto como um problema pelo filósofo, mas não era possível deixar de questionar quais utilidades tinham esses conceitos utilitários. Para Nietzsche (2009), o bom somente é possível através da “moral dos senhores” que é encontrada quando o indivíduo vivencia o niilismo ativo, expressão do trágico, enaltecendo o valor do indivíduo, da vida, da saúde, da juventude, da sexualidade, do orgulho pela própria força e do desejo pelo domínio sem pudores, que sempre busca a expansão, dominação das forças menores e afirmação dos valores afirmativos. Por outro lado, o mal tem por característica o ressentimento, que leva o indivíduo a vivenciar o niilismo passivo, influenciado pelo ideal socrático-platônico e depois pelo cristianismo, que cultua o pudor ao corpo, a vergonha a sexualidade, o amor pela pobreza, a renúncia, o desejo de morte, a busca pela transcendência e o nada.

Quando comparados é possível perceber que os dois tipos ideais se distinguem pela maneira que cada um estabelece seus valores, na prática de suas ações e como se portam perante o outro. O nobre tem como principal característica o olhar para si, e a autovalorização de suas ações (moral ativa), qualificando suas ações em boas ou más de acordo com o que lhe é bom ou prejudicial. Em situação oposta, o tipo escravo não consegue potencializar suas forças e nem encontra meios que lhe possibilite superar sua fraqueza, fazendo da coletividade e do rebanho, sua proteção contra os que consideravam maus (os nobres). O escravo tem o nobre como um perigo à harmonia da coletividade. Nietzsche nos mostra que essa forma de valorar do escravo em bom e mau, é exatamente oposta ao tipo de valoração do nobre: “[...] perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da

moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador [...]” (NIETZSCHE, 2009, p. 29).

O escravo constrói seus valores morais a partir do outro (moral reativa), valorizando a compaixão e a sensibilização pela dor do outro, tirando o crescimento do próximo ao privá-lo da dor, não sendo capaz de se igualar aos nobres, prezar pela humildade e amabilidade para suportar sua existência. A moral escrava existe como uma reação à moral nobre. A noção de vida em comunidade, como é vista pela moral dos escravos, não é compatível com a visibilidade dos nobres. O resgate desse homem nobre somente poderia vir pela vivência da Arte trágica. Nietzsche busca resgatar o homem nobre através do homem trágico, vislumbrando na música dionisíaca a expressão direta da vontade, que expressa o prazer e a dor da existência, incitando à máxima intensificação das capacidades simbólicas humanas. Com a música, tudo passou a ser mais intenso. É importante ressaltar que as festas dionisíacas apresentavam uma desenfreada licença sexual, após a quebra das algemas que mantinham o homem grego preso à força apolínea.

Com esta análise, Nietzsche, enquanto filósofo e psicólogo da cultura, percebeu que o homem ocidental estava doente. E buscando respostas, utilizou o método genealógico para pesquisar as origens desta doença e os responsáveis por este processo que vem assolando o mundo moderno e contemporâneo. Logo, o pensamento trágico demonstra que todo ente, somente tem a possibilidade de exercer sua potência de ser diante da dor, como faziam os antigos gregos. Toda cultura humana é criação dessa vontade. Todo ente é uma criação da vontade para extravasamento de sua dor. Logo, a expressão artística é uma experiência ética de afirmação da vida e exaltação da existência, uma subjetividade que transborda e excede os limites da consciência, ou melhor: a euforia, a embriaguez, o êxtase, é o motor de todo o esforço de criação. Assim, a Arte e a vida se encontram.

A arte é expressão da subjetividade humana. O indivíduo em contato com as forças da natureza, embriagado pelo apogeu dionisíaco e pela estética apolínea, se expressa artisticamente, dando um significado à sua existência. Wagner, na Modernidade, representou o renascimento e a redescritção da força criadora do dionisíaco musical e, conseqüentemente, da tragédia grega. Trouxe a possibilidade de se reviver, o que um dia foi vivido na Grécia antiga, ou melhor, a Arte trágica grega possibilita ao homem moderno vivenciar a dor, reescrevendo a forma e a maneira como foi vivenciada na cultura grega. O sofrimento que durante muito tempo

foi tão indesejado e execrado por todos, passa a ser repensado com Nietzsche. Quando o mesmo reafirmou a cultura trágica, incluiu o modo como a dor era vivenciada pelos gregos e constatou que o homem moderno, seguindo a “moral escrava”, tentava fugir da dor sistematicamente.

No humanismo no ocidente, considerado como aquele que domesticou os instintos através dos diversos dispositivos de controle, sejam eles educacionais, técnicos ou científicos, compondo a tradição racional e empírica que se originou em grande parte na Grécia e Roma e se adentrou na modernidade até Nietzsche, pode ser considerado como o pilar básico da postura ocidental, perante a realidade humana, onde se tentou banir o sofrimento humano, valorizando, excessivamente, a racionalidade. O comportamento foi podado através dos valores que garantiam a vivência comunitária. Viver em sociedade, através da “moral escrava”, exigiu o sacrifício de si mesmo. O corpo, por exemplo, que fora muito desvalorizado, agora é o local onde se percebe este processo de aprendizagem, ponto de partida para essa nova concepção de poder: a grande razão. A sede de vontade que está no corpo é um jogo de forças. O mundo é resultado da relação dessas forças e que não se adapta a um determinado modelo de perfeição. A luta é o que há de mais concreto, a guerra e a paz, a vida como um jogo que constantemente se refaz, tudo está em eterno vir-a-ser. No corpo é que se vivencia o devir, que se pode sair do estado de decadência ontológica em que se encontra.

Por isso, para Nietzsche (2016c), o último homem está envolto na moral escrava e não reconhece no corpo a grande razão, a possibilidade de experimentar os sentidos, de pensar, de criar conhecimento e de agir. Com o objetivo de conquistar uma vida mais plena e feliz, o último homem quer livrar-se de suas adversidades naturais, de suas dores. Nietzsche tece rígidas críticas ao malefício de se esquivar da dor e do sofrimento, reconhecendo esse homem como fraco, que para livrar-se do sofrimento, não reconhecendo nas dificuldades as condições para o crescimento, buscando encobrir através da moral e da religião toda a dor presente na vida. Desta maneira, quando se reinterpreta ou se reajusta o sofrimento, também menos se vivencia as causas do infortúnio, impedindo as condições para o progresso que se realiza diante das adversidades.

A religião é a grande responsável pelo adoecimento do homem, que segundo Nietzsche (2016c) é sinônimo de fraqueza, pois nasceu do medo e das inverdades sobre a realidade humana. Se a moral socrática-platônica mostrou a

coletividade como cerne da vida, o cristianismo continuou tal valor, só que desta vez como vontade de Deus, o que foi chamado por Nietzsche como moral de rebanho, pela constante obediência a estes valores, sem qualquer tipo de reflexão. As concepções morais e religiosas pautadas em uma falsa tranquilidade incentivam o indivíduo a excluir a experiência da dor e do trágico, impedindo a evolução da criatividade e da genialidade humana. A compaixão, por exemplo, é um sentimento provocado pelos fracos e sofredores, pois dá uma sensação de que se está sendo superior, por estar demonstrando piedade ao outro, camuflando o sofrimento. A dor tão temida e ignorada pelo pensamento judaico-cristão traz no desenrolar do humanismo ocidental as condições para a paralisia e adoecimento do homem.

O cristianismo é chamado de religião da compaixão. – A compaixão se encontra em oposição aos afetos tônicos que elevam a energia da disposição para viver: ela tem efeito depressivo. Perde-se força quando se é compassivo. Através da compaixão, aumenta e se multiplica ainda mais a perda de força que, em si, o sofrimento já traz à vida. O próprio sofrimento se torna contagioso através da compaixão; sob determinadas circunstâncias, pode-se alcançar com ela uma perda total de vida e de energia vital que está numa proporção absurda com o quantum da causa (o caso da morte do nazareno). Esse é o primeiro aspecto; mas há ainda um mais importante. Supondo-se que se meça a compaixão segundo o valor das reações que costuma produzir, seu caráter perigoso à vida aparece sob uma luz ainda mais clara. A compaixão se opõe de um modo geral à lei da evolução, que é a lei da seleção. Ela conserva o que está maduro para o soçobro, ela luta em favor dos deserdados e condenados pela a vida, ela dá a própria vida um aspecto sombrio e questionável através da abundância de malogrados de todo tipo que conserva vivos. Ousou-se chamar de compaixão de virtude (em toda moral nobre ela é considerada fraqueza); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o solo e a fonte de todas as virtudes – todavia, que se tenha isso sempre em mente, a partir do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscreveu a negação da vida em seu brasão. [...] (NIETZSCHE, 2016c, p. 252).

Nietzsche diagnostica que a cultura ocidental está doente e coloca em cheque a metafísica, quando realiza uma redescritção sobre o sentido da existência humana, que tem por base e referencial o pensamento trágico. Nietzsche tece pesadas críticas aos genealogistas ingleses. Segundo Nietzsche (2009), Paul Rée e Schopenhauer erraram por acreditarem que o homem não possui liberdade para assumir suas ações, só restando atitudes altruístas, não sendo, assim, realmente livres. Nietzsche percebe uma falha, eles simplesmente deixaram de lado o caráter histórico dos preceitos morais:

[...] O caráter tosco da genealogia da moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. “Originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas

como boas, foram também sentidas como boas — como se em si fossem algo bom.” (NIETZSCHE, 2009, p.16).

Nietzsche não tinha como pretensão se limitar em afirmar os valores vigentes de sua época, mas, ao contrário, queria ir a além, em seu papel de investigador. É possível perceber o método genealógico desde os seus primeiros escritos. Como crítico dos valores de sua época, Nietzsche se debruçou sobre a política, a Educação, a Arte e a moral do século XIX. Através do método genealógico, constata que a construção da moral e dos valores teológicos judaicos cristãos têm como propósito fugir da realidade. A busca pela felicidade mostra um conceito estático e desconsidera o sofrimento como algo natural que possa contribuir com o progresso humano. O prazer estava ligado somente ao transcendente e o desprazer, ao natural. Prazer e desprazer passam mesmo a serem completamente diferentes, mas que isso, opostos, em que a presença de um impede a do outro. No entanto, a vida é feita de uma mescla de sentimentos de prazer e de desprazer, não se pode formar valores descontextualizando a realidade. Por isso, Nietzsche afirma, categoricamente, que o cristianismo construiu seus valores em um mundo de ficção. A dicotomia defendida nos conceitos cristãos entre corpo e alma, bom e mau, profano e sagrado etc. descontextualizando a realidade e enaltecendo o que não representava a terra, desvalorizou a vida e o existir:

No Cristianismo, nem a moral nem a religião possuem qualquer ponto de contato com a realidade. Apenas causas imaginárias [...] - Esse puro mundo de ficções se distingue muito a seu favor do mundo dos sonhos pelo fato de que este reflete a realidade, enquanto ele a falsifica, desvaloriza, nega. Somente depois que o conceito de «natureza» foi inventado como conceito oposto a «Deus» é que «natural» teve de ser a palavra para «reprovável» – todo esse mundo de ficções tem a sua raiz no ódio contra o natural (a realidade!), ele é a expressão de um profundo mal-estar com o real. Mas assim tudo se explica. Quem é o único a possuir razões para se esquivar mentirosamente da realidade? Quem sofre por sua causa. Contudo, sofrer por causa da realidade significa ser uma realidade malograda... A preponderância das sensações de desprazer sobre as de prazer é a causa dessa moral e dessas religiões fictícias: mas semelhante preponderância da fórmula para a decadência... (NIETZSCHE, 2016c, p. 260-261).

No pensamento de Nietzsche é clara a importância da ação. Nietzsche como psicólogo conjectura suas críticas ao que é palpável, ao comportamento concreto, ao existir e a vida. Por isso os sacerdotes eram alvo de fortes críticas. Revestidos de grande poder, eles ditavam o que era proibido e permitido socialmente. O poder cristão não podia se quer ser questionado. O conceito de pecado era fundamental ao controle das massas. Todos são devedores de Deus, consequentemente os sacerdotes eram sua representação máxima. Os valores

judaicos cristãos estavam fundamentados em uma interpretação deturpada que não correspondia ao verdadeiro ensinamento cristão:

A consequência de semelhante estado se projeta em uma nova prática, a prática verdadeiramente evangélica. Não é a «fé» que distingue o cristão: o cristão age, ele se distingue por agir de um outro modo. Ele não opõe resistência, nem com palavras nem em seu coração, a quem lhe quer mal. Ele não faz diferença entre o estrangeiro e nativos, entre judeus e o não judeus (o «próximo» é na verdade um correligionário, o judeu). Ele não se encoleriza com ninguém, não menospreza ninguém. Ele não comparece a tribunais nem permite que eles o convoquem («não jurar»). Em circunstância alguma, mesmo no caso de infidelidade comprovada, ele se separa da mulher. – Tudo, no fundo, uma só norma, tudo consequência de um só instinto. [...] A vida do Redentor não foi outra coisa senão essa prática – sua morte também não foi outra coisa... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nem um rito para se relacionar com Deus – nem sequer da oração. Ele ajustou contas com toda a doutrina judaica de penitência e reconciliação; ele sabe que é apenas a prática da vida que faz alguém se sentir «divino», «bem-aventurado», «evangélico», sempre um «Filho de Deus». Não a «penitência», não «orar pedindo perdão» são os caminhos para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente é «Deus». – Com o Evangelho, foi eliminado o judaísmo dos conceitos «pecado», «perdão dos pecados», «fé», «redenção através da fé» – toda a doutrina eclesiástica judaica foi negada na «boa nova» (NIETZSCHE, 2016c, p. 283).

A igreja através da “dívida” controlava o homem e este não tinha direito a liberdade, ao livre arbítrio, à escolha. O espantoso é que tudo era visto como banal. O homem ressentido não compreendeu o que era ser cristão, fazendo do castigo, da vingança, da retaliação, da penitência e reconciliação instrumentos de controle. Desta forma, a ciência passou a ser vista como vilã, já que tinha como característica basilar o questionamento e a investigação. O homem cada vez mais ficava preso aos valores doentios, astutamente articulados para impedir a ação. A desobediência aos valores morais era castigada por Deus. O desprazer era punição para os que ousavam não seguir os valores vigentes:

[...] Já se adivinha o que, o que de acordo com essa lógica, veio então ao mundo: o «pecado»... Os conceitos de culpa e castigo, a inteira «ordem moral do mundo», foram inventados contra a ciência - contra a libertação do homem em relação ao sacerdote... O homem não deve olhar para fora, ele deve olhar para dentro de si; ele não deve, como alguém que aprende, olhar para dentro das coisas astuta e cautelosamente, ele não deve ver de modo algum: ele deve sofrer... E deve sofrer de tal modo que sempre tenha necessidade do sacerdote. [...] (NIETZSCHE, 2016c, p. 303).

Segundo Nietzsche (2016c), a doença do homem foi interessante para a Igreja que possibilitava o controle de todos. A única razão que podia ser contemplada era a cristã. Todos os conhecimentos considerados legítimos e científicos foram proibidos pela Igreja, fortificando uma postura contrária a uma boa constituição intelectual, onde até mesmo uma simples dúvida aos valores existentes

já era um pecado. Fácil de entender porque Nietzsche afirma que os cristãos eram alienados e que os céticos serão grandes espíritos, onde possuíam a possibilidade de construir um bom conhecimento intelectual. O ascetismo abre caminho para a força e a liberdade, promovendo a plenitude do espírito, afirmando a vida. As convicções são prisões em que o homem de fé se tornou dependente, não tendo mais o fim em si mesmo.

Nietzsche observa três tipos de homens: os intelectuais, os fortes e os medianos (que não são nem intelectuais e nem fortes). Acredita que só os homens intelectuais, minoria, conseguem representar a terra, a felicidade, a beleza e a bondade, isto por que os seus valores se diferem do homem erudito criticado por Nietzsche. O intelectual usa sua força de potência e encontra a felicidade onde a maioria vê a ruína. Cabe lembrar que os valores morais judaicos e cristãos contribuíram fortemente para o homem forte tornar-se fraco e ressentido. O que era vivenciado como bom em um, paradoxalmente, era vivenciado como mau no outro, devido aos objetivos filosóficos diferentes em cada vivência, e, principalmente, como cada significado afetou diferentemente o corpo e o aparelho psicológico humano. A vontade nobre era sempre de se distanciar do olhar odioso, do tipo escravo, e a vontade do escravo era adoecer o nobre, através da malícia.

E assim, o homem começou a desprezar o próprio homem para alcançar a eterna felicidade, que renegava os valores fortes em função dos valores cristãos, garantindo, assim, a salvação. Contrariamente, para se alcançar essa transcendência, o indivíduo deveria viver uma vida de sacrifícios, sofrimentos, de negação dos seus instintos e de fuga da realidade, ou seja, uma vida, como afirmava Nietzsche, de completa decadência. Os cristãos na verdade são ressentidos porque neles prevaleciam as disposições reativas, ao invés das ativas, os seus instintos são tolhidos e impedidos de serem externalizados. O espírito livre, ao contrário do ressentido, consegue boas resoluções na vida, inclusive perante os acontecimentos desagradáveis, garante um funcionamento adequado das estruturas fisiológicas e uma expansão da vitalidade do corpo em seu processo criativo. O ressentido, através dos sentimentos de passividade e quietude, encontrou respaldo para convencer o tipo nobre a aderir seus preceitos morais, mas na verdade, o que ele quer, é reprimir os instintos vitais do nobre. O indivíduo ressentido é incapaz de aceitar a beleza e a saúde que se expressam em pessoas criativas que conseguem superar suas limitações pessoais e ampliar sua potência de agir:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sima si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escravasempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. [...] (NIETZSCHE, 2009, p.26).

Nietzsche acreditava que, psicologicamente, o homem fraco não assimila que a vida se constitui pela superação dos limites pessoais. Quando este se percebe diante de um contexto ao qual gostaria de ter feito algo e não agiu, este homem acaba produzindo uma vingança imaginária. A ampliação da vitalidade do corpo só acontece quando ele tenta se igualar à alguém ou quando tenta superar a outrem, desenvolvendo ao máximo suas qualidades. O homem nobre tem consciência da importância da competitividade para a vida. Nietzsche afirma que os ressentidos no fundo gostariam de serem competitivos, mas o que sentem é medo de serem dilacerados e atingidos pela dor e o sofrimento. Então, envenenam os fortes com o sentimento de culpa, para que estes abdicuem de sua força e capacidade de ação. O homem reativo compreende a competição como algo pejorativo, negativo à vida. No entanto, o homem nobre precisa experimentar a vida intensamente, perigosamente, ele necessita do risco.

Admirados por Nietzsche, os preceitos morais da Grécia antiga, que são representados na *Ilíada* e *Odisséia* de Homero, narram a relação entre a beleza plástica e a harmonia do ânimo. Segundo Bittencourt (2009), a poesia de Homero se constrói na conduta exemplar dos heróis, que demonstravam na sua existência, a afirmação dos valores apolíneos gregos. Fica claro, que o risco faz parte da existência grega porque os heróis têm a agonística como processo de formação do homem. A competitividade é um instrumento pelo qual se desenvolve a afirmação da beleza, a superação de limites pessoais, a superação de uma visão de mundo pessimista, enfim o desenvolvimento do apogeu humano. Na rivalidade competitiva, para superar o seu oponente, o indivíduo deve superar suas limitações individuais e, progressivamente, ampliar as suas forças, tornando-se mais resistente e capaz de superar dificuldades que até então eram intransponíveis. O autoconhecimento, a serenidade, “justa medida” etc. são valores encontrados no dia a dia dos heróis homéricos que Nietzsche compreendia como sendo a capacidade criativa apolínea:

Homero estabelece através da sua poesia a visão olímpica da existência, expressão imediata do impulso apolíneo que, enquanto princípio ético, se caracteriza como uma conduta que respeitava as fronteiras da individualidade, viabilizada pelo autoconhecimento e pela manutenção da serenidade, pois os antigos gregos preconizavam a “justa medida”, disposição valorativa que requeria a presença da proporção e da moderação em todas as circunstâncias da vida humana. Conforme a perspectiva nietzschiana, a épica homérica seria a encarnação estética dos preceitos éticos do apolinismo, pois a afirmação da glória, da saúde vital, da beleza e da coragem peculiares aos versos homéricos representa a capacidade criativa do ideário do belo apolíneo enquanto expressão da harmonia divina presente no âmago humano, vencendo assim o temor existencial diante de uma realidade natural incapaz de ser controlada pela frágil condição humana [...] (BITTENCOURT, 2009, p. 114).

A disputa de Homero, na interpretação nietzschiana, é imprescindível para que se entenda o homem nobre. Odisseu, herói homérico, representava os valores apolíneos, quando demonstrava, através de qualidades intelectuais, comportamentos astutos, que conseguiam enganar e derrotar adversários fisicamente superiores, protegendo sua vida e concretizando seus desejos.

[...] Odisseu seria o herói apolíneo por excelência, pois valoriza, em grande parte das suas ações, o respeito aos princípios preconizados pela ética da vida enunciada pela sabedoria do oráculo de Delfos. Desse modo, por conhecer os estritos limites de seu próprio corpo, Odisseu seria capaz de equilibrar adequadamente a potência de suas ações, de forma que, quando possível, de acordo com as condições favoráveis, manifestaria atitudes extremamente belicosas, e em outras, para preservar a sua vida, adotaria uma postura mais meticulosa, sensata, quiçá artilosa. Em nome de sua aprovação perante o concílio dos deuses olímpicos, não raro o herói dirige-se humildemente a estes, invocando a proteção divina como segurança ao longo de sua jornada de retorno rumo ao seu amado lar. Esta atitude refreia a natural arrogância do homem, evitando, por conseguinte, que se pratique a desmedida, motivada pelo desejo de se alcançar a plenitude dos deuses. Afinal, a proximidade do homem, finito, com a esfera divina, infinita, geralmente ocasionava o aniquilamento daquele. Desse modo, Odisseu garantiria a cada momento a constante conservação de sua vida, conquistada através da superação de cada uma das suas seguidas adversidades e pela sua adequação aos parâmetros divinos (BITTENCOURT, 2009, p. 121).

Odisseu é o herói apolíneo por excelência. Devido a sua astúcia, este se destacava por perceber que a disputa é necessária e que a luta faz parte da vida, devendo existir um certo equilíbrio na realização de seus projetos. Desta forma, tinha conhecimento de suas limitações pessoais, mas se arriscava em suas lutas com sabedoria, não de modo a exigir-se além de sua força física, mas com uma sabedoria bélica que evitava uma situação de destruição total, propiciando a realização de seus projetos.

Refletia uma meticulosidade em conhecer suas forças e limites, superando-se ao enfrentar suas dificuldades. O respeito ao sábio princípio da justa

medida, não deixa Odisseu seguir desmedidamente a vontade dionisíaca, que poderia o colocar em uma situação de aniquilamento. A idéia de que o homem nobre necessitava vivenciar riscos nos leva ao tipo ideal de homem forte, ou além homem (Übermensch). Por isso, Zaratustra era um homem que tinha em sua própria força, em sua coragem e em seu enfrentamento diante do medo, a causa motora de suas ações. A dureza, a solidão, o exercício da força, a superação de si, a expressão de sua potencialidade na existência eram necessários para seu crescimento e amadurecimento:

Tendescoragem, meus irmãos? Estais decididos? Não falo da coragem perante testemunhas, mas da coragem de solitários, a coragem de águias, do que não tem por espectador nenhum deus. As almas frias, os aleijados, os cegos, os bêbados, não tem o que eu chamo coragem. Coragem tem aquele que conhece o medo, mas domina o medo; Quem vê o abismo, mas com olhos de águia; quem se prende ao abismo com garras de águia: este tem coragem (NIETZSCHE, 2013, p. 361).

Zaratustra nos ensina uma terapêutica, que se constitui no caminho da liberdade, demonstrando como se pode ser senhor de si mesmo, apesar da dor e sofrimento. Sua estória nos ensina que dor e sofrimento são partes da vida e que viver é um processo de contínua libertação. Zaratustra experimenta muitas coisas: morte, amor, raiva, alegria, mas é perante os obstáculos que ele se mostra como um guerreiro que se supera a si mesmo, para enfim tornar-se um além homem (Übermensch). Nietzsche, ao contrário do que alguns leitores pensam, não quer que sigamos Zaratustra, mas nos convoca a vivermos intensamente e a nos tornarmos nós mesmos. Esta é a verdadeira terapêutica: tornar-se o que se é.

Logo, sempre fundamentado no eterno devir, o homem é responsável por sua vida, deve ir para além do bem e do mal, não deve submeter-se a valores morais, pois sabe que toda moral é relativa a um interesse grupal de quem se estabelece no poder, controlando pensamentos e ações. O devir é ignorado e o bem e o mal engessados numa percepção moralista. O homem deve ir para além de qualquer dualismo, deve deixar de ser materialista e espiritualista. Perceber o mundo como força, sendo unidades de ações se relacionando (pluralidade de forças), formam centros de vontades de potência.

Há forças que obedecem e outras que mandam, uns centros de força se formam e outros se destroem, tudo em vários lugares, ao mesmo tempo, tudo mudando. Por isto é preciso afirmar a vida terrena, e assumir o imperativo ético do eterno retorno do mesmo, em que, a cada instante, tenha a marca do devir,

retornando à diferença eterna. O sofrimento faz parte do existir, não há possibilidade de não sofrer, é um processo natural do mundo, tudo muda, tudo deixa de ser, transitoriedade: o que não deixa de ser é porque nunca foi. É necessário amar o corpo, a vida, o mundo com suas mazelas, isto é amor fati. Quem ama a cada instante deseja o seu eterno retorno. Qualquer coisa que vai além da mera presentificação, não existe. A vida é experiência. Onde há vida existe dor, é ela que nos ensina a viver. Da mesma maneira que a alegria, devemos também amar a dor, assumindo a completude da existência. O tipo ideal por excelência é a criança, um espírito livre, espontâneo, que segue seu sentido interno e que não sente culpa ou malícia. Sua vida está centrada no prazer, proporcionado pelo encantamento do brincar.

Nietzsche (2013) afirma que é a criança o tipo ideal enquanto representação para o destino do homem. Sua vontade de crescimento é nutrida pela vontade de potência:

E sacrifícios, serviços prestados, e olhares amorosos são ainda manifestação do querer. Por caminhos desviados, o mais fraco se insinua na praça forte, e ganha até o coração do poderoso; e lá ele lhe furta o poder. E eis o segredo que a vida me confiou: - "Vê – disse-me ela - eu sou aquela que deve sempre superar-se a si mesma (NIETZSCHE, 2013, p. 149).

Mesmo que o homem não encontre sentido no sofrer, mesmo assim deve vivenciar um sofrimento afirmador, um sofrimento como estímulo para serem mais fortes, para superarem-se. O sofrimento é obstáculo que impede o viver pleno. Zaratustra representa o primeiro tipo de sofredor, o homem nobre, que, em alguns momentos, pode até ter reações ressentidas, mas supera-se a si mesmo com facilidade por causa de sua estrutura psicofísica. O nobre é capaz de assimilar e esquecer as adversidades por ter se permitido viver várias situações possíveis, onde é capaz de esquecer os efeitos destrutivos das impressões mais turbulentas. A capacidade de esquecimento dos nobres e o de não-esquecimento dos escravos pontua um marco no pensamento de Nietzsche, mostrando como, psicologicamente, esses valores são elaborados por estes tipos ideais e quais as suas implicações. Nietzsche, ao ler Dostoiévski (2000), observou que este descreve bem o comportamento do escravo, por isso, vamos trazer seus escritos de maneira a pontuar, através do pensamento do personagem principal, as implicações e diferentes posturas diante do mundo e da vida (lebenswelt). Ou melhor, exemplifica o

que sente o escravo diante de si mesmo e do mundo, chegando a compará-lo a um camundongo:

[...] O infeliz camundongo já conseguiu acumular, em torno de si, além da torpeza inicial, uma infinidade de outras torpezas, na forma de interrogações e dúvidas; acrescentou à primeira interrogação tantas outras não resolvidas que, forçosamente, se acumula ao redor dele certo líquido repugnante e fatídico, certa lama fétida, que consiste nas suas dúvidas, inquietações e, finalmente, nos escarros – que caem sobre ele em profusão – dos homens de ação agrupados solenemente ao redor, na pessoa de juízes e ditadores, e que riem dele a mais não poder, com toda capacidade de suas goelas sadias. Naturalmente, resta-lhe sacudir a patinha em relação a tudo e, com um sorriso de fictício desprezo, no qual ele mesmo não acredita, esgueirar-se vergonhosamente para a sua fendazinha. Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com sua própria imaginação. Ele próprio se envergonhará da sua imaginação, mas, assim mesmo, tudo se lembrará, tudo examinará, e há de inventar sobre si mesmo fatos inverossímeis, com o pretexto de que também estes poderiam também ter acontecido, e nada perdoará. Possivelmente, começará a vingar-se, mas de certo modo interrompido, com miuçalhas, por trás do fogão, incógnito, não acreditando no direito nem no êxito da vingança, pois este talvez não precise se coçar-se. No seu leito de morte, há de tornar a lembrar tudo com os juro acumulados em todo esse tempo e ... Mas é exatamente neste frígido e repugnante semidesespero, nesta semicrença, neste consciente enterrar-se vivo, por aflição, no subsolo, por quarenta anos; nessa situação intransponível criada com esforço e, apesar de tudo, um tanto duvidosa, em toda esta febre das vacilações, das decisões tomadas para sempre e dos arrependimentos que tornam a surgir um instante depois, em tudo isto é que consiste o sumo daquele estranho prazer de que falei. [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 23-24).

O homem fraco se ressentente, eternamente, pelo o que ele não foi, porque de fato não construiu seu comportamento diante de suas vivências, simplesmente repete comportamentos aceitos socialmente (construídos para algum fim), sem a isso, necessariamente, ter aprendido algo ou ter amadurecido. Dostoiévski retrata o sofrimento deste homem que ironicamente foge do sofrimento. Sua natureza vem à tona, seus sentimentos e experiências revelam que algo não está perfeito, sua natureza é precária na perspectiva de que tudo deve ser, necessariamente, assimétrico. Pelo contrário, constata que o caos faz parte do homem: se o homem é constituído do caos e se sua vontade é o que tem de mais autêntico, de onde vem essa necessidade de negar o homem? A negação do homem e de sua vontade perpassa por um projeto de dominação e controle sobre si mesmo e do Outro. Ideologicamente, se alimenta com a idéia de que a ausência de sofrimento é o ápice

da vivência humana. Mas como negar o sofrimento, se mesmo não a querendo ele continua a existir no dia-a-dia deste homem que se encontra inserido no mundo?

[...] a razão, meus senhores, é uma coisa boa, não há dúvida, mas razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital, e não apenas a minha capacidade racional, isto é, algo como a vigésima parte da minha capacidade de viver. [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 41).

Nietzsche realiza uma crítica à concepção da racionalidade moderna que se constitui como sendo o centro da vida. O perfil psicológico de seu personagem mostra que a vontade não pode ficar a baixo da razão. Razão esta que se expressa através dos valores científicos, políticos e religiosos, que quando articulados representavam a força vigente que buscam massacrar o indivíduo, tentando “corrigi-lo”. O homem é vontade e isso não pode ser mudado. A natureza não busca algo fixo, ela se transforma todo tempo. Nesta metamorfose pode ocorrer a construção de novos valores, por consequência, um além homem (Übermensch):

E por que estais convencidos tão firme e solenemente de que é vantajoso para o homem apenas o que é normal e positivo, numa palavra, unicamente a prosperidade? Não se enganará a razão às vantagens? Talvez o homem não ame apenas a prosperidade? Talvez o sofrimento lhe seja exatamente tão vantajoso como a propriedade? O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é um fato. No caso, é inútil recorrer à história universal; interrogai a vós mesmos, se sois homens e vivestes um pouco sequer. E, quanto à minha opinião pessoal, creio que amar apenas a prosperidade é, de certo modo, até indecente. Bem ou mal, quebrar as vezes algo é também muito agradável. No caso, não estou propriamente defendendo o sofrimento e nem tampouco a prosperidade. Defendo... o meu capricho e que ele me seja assegurado, quando necessário. O sofrimento, por exemplo, não é admitido nos vaudevilles, eu sei. No palácio de cristal, ele é simplesmente inconcebível: o sofrimento é dúvida, é negação, e o que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar? E, no entanto, estou certo de que o homem nunca recusará ao sofrimento autêntico, isto é, à destruição e ao caos. [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 47-48).

Dostoiévski (2000) mostra como psicologicamente o homem escravo se constitui. Este acreditava no poder vigente, defendia o ideal de harmonia, de segurança e de bem-estar. Mas conseguia perceber que suas vontades contrariavam o que lhe era imposto, não tendo como fugir de si mesmo. Apesar de não agir para mudar sua condição, ele desejava ser um nobre, sabia que a atitude condizente consigo mesmo era a realização de sua vontade, contudo não possuía coragem suficiente para agir diferentemente, continuava inserido no mundo da inveja, se autojustificando por suas não-ações, tristezas ou morte em vida. Portanto,

refletia um homem perturbado, doente, de certa maneira confuso, que gostaria de alcançar duas forças antagônicas impossíveis de se unir: uma no sentido de libertá-lo e a outra que o domesticava.

Desta forma, o perfil psicológico do personagem de Dostoiévski, é o tipo escravo ressentido, justamente porque não consegue esquecer, e sofre continuamente com a recordação dolorosa das experiências desagradáveis, finge que sua derrota foi ocasionada por algo externo ou por outra pessoa. O indivíduo se sente vítima, não assume os seus atos, não percebe que ele decidiu não decidir, deixa prevalecer os afetos reativos e entra em um declínio vital. Os legisladores morais são ressentidos, pois querem manter o controle sobre o povo, impondo regras e ideais que não valorizam o próprio homem. Estes o seguem, mas desconhecem o que fundamenta verdadeiramente esses valores morais. Os transgressores sofrem punições físicas e psicológicas e suas faltas correspondem ao que é instituído como pecado que para se redimir deve recorrer aos sacerdotes e cumprir sua pena. A divulgação destes valores nada mais é do que a vontade de vingança do ressentido. O sentimento de reparação, de ter que ser perdoado ad eterno e ficar sob a júdice do sacerdote é uma sofisticação do sentimento de vingança:

E nada é capaz de nos haurir de modo mais rápido do que as emoções da mágoa. O desgosto, a suscetibilidade doentia, a impotência para vingança, o desejo, a sede de vingança, o ato de mexer nos venenos da alma em todos os sentidos – por certo é, para os esgotados, a pior maneira de reagir: um consumo rápido da força nervosa, uma elevação doentia de despejos nefastos, por exemplo da bílis no estômago, são condicionados por essas coisas. A mágoa, o ressentimento, é o proibido em si para os enfermos – sua propensão malévola, mas, lamente-se, também a sua propensão mais natural. Tudo isso já foi compreendido por aquele psicólogo profundo: Buda. Sua “religião”, que poderia ser melhor classificada como uma higiene, a fim de não misturá-la a coisas tão altamente dignas de pena como o cristianismo, fazia seus efeitos dependerem do triunfo sobre o ressentimento: libertar a alma **disso**– eis o primeiro passo para o restabelecimento. “Não é através da hostilidade que se põe um fim à hostilidade, é através da amizade que se põe um fim à hostilidade”: é isso que está no princípio dos ensinamentos de Buda – e assim **não** fala a moral, assim fala a psicologia. O ressentimento, nascido da fraqueza, não é prejudicial a ninguém mais do que ao fraco – no caso inverso, em que uma natureza rica é o pressuposto, ele é um sentimento **desnecessário**, um sentimento que, dominado, já concede, por assim dizer, a prova da riqueza de quem o domina. [...] (NIETZSCHE, 2016b, p. 357).

O homem com medo de sofrer uma punição perpétua faz de tudo para se adequar aos valores judaicos e cristãos. Os adeptos desta prática castradora não desenvolvem a saúde vital, negam a beleza e difundem um pensamento dicotômico

do homem, em que o mundo material, inclusive o corpo, não tem valor, e o mundo espiritual é a verdadeira morada em que o ressentido acredita tornar-se mais forte em sua fraqueza, ocupando um lugar de conforto para seus sentimentos e para seu espírito, como recompensa pela vida de privações. É importante ressaltar que os deuses gregos, que tinham instintos humanos, valorizavam a vida. Eles eram fontes de valores nobres e valorizavam o que havia de forte no homem.

O povo grego tinha um olhar de igualdade para com seus deuses. Isto se dá na leitura que se pode empreender em Homero ou Hesíodo. Os deuses convivem com os homens em suas guerras, conflitos, batalhas, banquetes, amores (inclusive entre homens e deuses), estão na imanência e se expressam pelas forças da natureza. Diferentemente, na moral cristã, Deus é uma entidade transcendente e que se faz presente através do medo. Desafiar a divindade é sinônimo de condenação e negação da vida eterna. O transcendente negou a realidade imanente, a cruz negou a saúde, a beleza, o espírito, a bondade da alma, a própria vida. Logo, o homem moderno tende para o apequenamento e os valores dominantes na Modernidade são: o ressentimento e a fraqueza. A Modernidade acaba por levar o homem para o seu deterioramento, causando o profundo mal-estar contemporâneo.

2.1 Freud

O mal-estar descrito por Freud nos mostra a importância de não ignorar o passado da pessoa, pois como afirma o autor, o registro na vida mental deve ser preservado, o que foi vivido não, necessariamente, deve ser destruído. O prazer e o desprazer fazem parte da vida, mas o homem através do princípio do prazer, foge do sofrimento e do desprazer, isolando o ego de tudo que pode tornar-se fonte de desprazer. Por isso, o indivíduo pode ter o reconhecimento de algo estranho e ameaçador, distinguindo assim o externo (mundo externo) do interno (que pertence ao ego). Isto explica porque o ego inclui tudo e, posteriormente, separa de si o mundo externo, persistindo no ego um pequeno resíduo de um sentimento de vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo externo que se apresenta em maior e menor grau, de acordo com cada indivíduo.

Os homens querem da vida a felicidade e está diretamente relacionada com o prazer. Para alcançá-la buscam o prazer e a ausência do sofrimento e do

desprazer. O princípio do prazer decide o propósito da vida, dominando o funcionamento do aparelho psíquico. Freud fala que o prolongamento do prazer em uma situação desejada produz tão somente um sentimento de contentamento ténue, enquanto o prazer intenso vem de um contraste entre sofrimento e prazer. Por isso, faz-nos pensar sobre a importância de se vivenciar também o sofrimento como uma referência tão importante quanto à felicidade, já que as experiências de ambas as vivências influenciam na intensidade do prazer e do desprazer. Sobre o sofrimento acredita que este

Ameaça a partir de três lados: do próprio corpo, que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro. [...] (FREUD, 2010, p. 31).

Esta argumentação nos mostra o antagonismo irremediável entre as exigências das pulsões do indivíduo e as restrições da civilização. Conviver com o outro é também deixar, em muitos momentos, de atender as exigências das pulsões individuais. O indivíduo colocou neste momento o princípio do prazer sob influência do mundo externo, transformando-o no princípio da realidade. O mal-estar advém porque o nosso aparelho psíquico, influenciado pela civilização, age sobre os impulsos instintivos, passando a dominar as fontes internas de nossas necessidades.

O indivíduo acaba modelando as suas reivindicações de felicidade, assujeitando-se ao princípio da realidade e não mais puramente ao princípio do prazer. A busca do prazer não é abandonada, ou melhor, o não-prazer não é mais tão penosamente sentido e afirmado. As regras e valores da civilização, apesar de serem estabelecidas por cada indivíduo, são responsáveis pelo sofrimento e, ao mesmo tempo, pela busca à proteção contra as ameaças do sofrimento e da dor. Tal dinâmica acontece pela nossa natureza “[...] se lembrarmos como fracassamos justamente nessa parte da prevenção do sofrimento, nasce a suspeita de que aí se esconderia um quê da natureza indomável, desta vez da nossa própria constituição psíquica.” (FREUD, 2010, p. 44).

No entanto, quando não alcançamos o prazer, a nossa constituição psíquica busca outros meios para lidar com a realidade. A sublimação é uma das alternativas encontradas para lidar com o não-prazer, ou melhor, caracteriza-se

como um deslocamento da libido. Alguns indivíduos com disposições especiais produzem prazer ao máximo a partir de fontes de trabalho psíquico e intelectual, como, por exemplo, um artista ao criar ou um cientista ao resolver um problema. Mas é importante ressaltar que a sublimação comparada a impulsos instintivos grosseiros e primários ainda se revela tênue e também não proporciona uma proteção completa contra o sofrimento. É neste ponto que Freud e Nietzsche percebem que o envolvimento com a Arte pode ser umas das principais saídas encontradas pelo ser humano para fugir de seu mal-estar.

Segundo Freud (2010), outro processo que o aparelho psíquico pode realizar é olhar a realidade como sofrimento e romper em alto grau com ela, para que, de algum modo, possa ser mais alegre. Percebe-se que o indivíduo não encontra ninguém que possa alterar a realidade para ele, pode tornar-se um paranóico que acredita corrigir a realidade que lhe é insuportável, introduzindo um delírio na realidade. Freud compartilha da visão de Nietzsche, quando fala que a religião é um delírio de massa, impondo a todos um único caminho para alcançar a felicidade e a proteção contra o sofrimento, depreciando o valor da vida de modo delirante, querendo a todo custo transformar a realidade. O amor incondicional a todos é colocado como o único caminho a ser seguido, sendo ignorado que o homem é, também, constituído por pulsões agressivas. Freud e Nietzsche compartilham da mesma idéia que a luta e a competição são indispensáveis à civilização: “[...] mas oposição não significa necessariamente inimizade, é apenas mal utilizada como ocasião para ela.” (FREUD, 2010, p. 79).

No entanto, o reconhecimento das pulsões agressivas perturba a civilização que se vê ameaçada. Daí os esforços e o desprendimento de energias para estabelecer limites às pulsões agressivas do homem, mantendo-o sob controle por formações psíquicas reativas. Outra possibilidade é escolher o amor como centro de tudo, não mais ignorando sua agressividade, mas direcionando toda sua satisfação em amar e ser amado. Esta possibilidade de felicidade advém do relacionamento emocional com os próprios objetos ou através da sublimação, contudo o lado difícil desta perspectiva é que um dia inevitavelmente o objeto amado ou o amor será perdido. Segundo Brabant (1973, p. 54-55), a sublimação de uma pulsão implica que esta possa se satisfazer com os objetos de substituição e também que uma satisfação imaginária ou simbólica possa se igualar com uma satisfação real. O resultado da sublimação é o desvio da energia libidinal de suas

metas originais e investida em realizações culturais, ou em realizações individuais úteis ao grupo social. A sublimação é um meio de reconciliar as exigências sexuais com as da cultura, por conseguinte, reconciliá-las com a sociedade, ou reconciliar a sociedade com elas.

A situação se torna terrível ao homem, segundo Freud (2010), quando o mesmo toma consciência de que um dia, necessariamente, perderá o fator central daquilo que deu um sentido à vida. Logo, a possibilidade de ser feliz está relacionada à libido do indivíduo, e sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo:

Não há, aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz. Fatores os mais variados atuarão para influir em sua escolha. Depende de quanta satisfação real ele pode esperar do mundo exterior e de até que ponto é levado a fazer-se independente dele; e também, afinal, de quanta força ele se atribui para modificá-lo conforme seus desejos. [...] (FREUD, 2010, p. 40-41).

A civilização é construída pela renúncia das pulsões e, quando essa renúncia não é de alguma maneira compensada, desencadeia a “frustração cultural” e logo em seguida a hostilidade. O indivíduo reivindica a liberdade individual contra as exigências do grupo e para regular os relacionamentos é necessário a justiça, garantia de que criada uma lei, a mesma não será corrompida em favor de um indivíduo.

[...] Boa parte da peleja da humanidade se concentra em torno da tarefa de achar um equilíbrio adequado, isto é, que traga felicidade, entre tais exigências individuais e aquelas do grupo, culturais; e um dos problemas que concerne ao seu próprio destino, a questão de se este equilíbrio é alcançável mediante uma determinada configuração cultural ou se o conflito é insolúvel (FREUD, 2010, p. 58).

A sociedade se caracteriza pelas atividades mentais do homem (intelectual, científico e artístico) e pelo papel fundamental atribuído aos ideais de beleza, asseio e ordem. A intervenção humana inseriu na natureza a distinção entre pureza (limpa) e imundice (suja). A pureza é uma visão da ordem, cada coisa tem seu justo lugar. O sujo está fora do lugar, fora do que foi idealizado como natureza pura, não sendo as características intrínsecas que as tornam sujas, mas a localização das coisas idealizadas pelos que procuram a pureza. Mas existe em qualquer contexto o que é classificado como sujo, e, portanto, será eliminado por não possuir nenhum lugar, não é considerado limpo, sua presença ameaça a ordem.

Por isso as várias utopias modernas, com algumas diferenciações, sempre perseguem o “mundo perfeito”, um mundo que permanece idêntico a si

mesmo, em que a sabedoria aprendida, permanece hoje, amanhã e depois, sempre sábia, e as habilidades adquiridas pela vida devem ser conservadas para sempre, nada pode desestabilizar a harmonia, tudo é transparente, nada fica fora do lugar, não existe sujeira, não existe estranhos, nada de obscuro pode atrapalhar a perfeição.

Exigências impossíveis de serem cumpridas, a busca pelo sentimento de segurança através de algo durável e resistente (ideal) geram novos alvos aperfeiçoados de pureza que mudam rapidamente, refletindo o sentimento de incerteza e desconfiança (real). A discrepância entre o real e a exigência do ideal causa o mal-estar. É possível observar como o sentimento prolongado de insatisfação reflete em uma atitude hostil da civilização para com ela mesma. Resoluções agressivas e equivocadas, por exemplo, são percebidas quando o cristianismo sobressai sobre as religiões pagãs, com a desvalorização da vida terrena, ou, quando através da descoberta da incapacidade humana de tolerar frustrações (neurose), a redução das pulsões vêm como o melhor caminho a ser seguido.

Parece-nos que algo de estranho acontece na nossa constituição psíquica, a liberdade individual que é um problema para a civilização, passa a ser o maior dos recursos na perpétua autocriação do universo humano. Esta corresponde ao sentimento de poder escolher o que se quer, contanto que a escolha corresponda ao sentimento de segurança. Então, porque quando escolhemos ser puros e nos afastamos dos impuros, mesmo assim o mal-estar persiste? Isto se dá porque idealizamos uma civilização. Mesmo quando dominamos a natureza, quando escolhemos ficar no mercado consumidor, ou quando nossas residências passam a ter cercas elétricas e alarmes, continua faltando algo. Somos levados a acreditar que existe um modelo seguro e estático que pode ser alcançado, mas na realidade o modelo social muda rapidamente para corresponder ao ideal, o que se vive é uma eterna mudança, uma eterna correria atrás do que me deixa seguro e logo em seguida uma eterna frustração.

Até aqui já é possível entender porque é difícil ser feliz na civilização, mas o que leva a liberdade individual ser a mola de todo esse processo? O que faz o homem a buscar uma segurança inalcançável? Esta possibilidade vem justamente da constatação da natural pulsão agressiva, que é o principal representante da pulsão de destruição. Vem lado a lado: a pulsão de vida (Eros) e a pulsão de

destruição (morte), representam uma luta contínua e ininterrupta da espécie humana. A civilização está a serviço de Eros quando tenta unir indivíduos antes isolados, em famílias, raças, povos etc, ou seja, em uma única unidade humana.

No entanto, a agressividade do homem se opõe à civilização, mas não sai “impune”: sua agressividade é internalizada, voltando para o lugar de onde veio, para o ego. Agressividade é assumida por uma parte do ego que se coloca contra o resto do ego. Estamos falando do superego. O superego se coloca contra o ego na mesma intensidade da agressividade, que a priori colocou o ego contra a civilização, contudo na formação do superego atuam de maneira combinada fatores constitucionais inatos e influências do ambiente real. A submissão do ego ao superego desencadeia uma tensão, cognominada de culpa que se expressa pela punição. “[...] A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada.” (FREUD, 2010, p. 92).

O sentimento de culpa advém, quando um indivíduo faz algo e o percebe como sendo algo mau ou identificou em si uma intenção de fazê-lo. Desta maneira, tanto o ato como a intenção são consideradas equivalentes. O mal é socialmente construído, por isso pode ser algo desejado e prazeroso, não, necessariamente, ser algo perigoso ou prejudicial ao ego. O indivíduo evita fazer o mau e busca o que é bom, pelo medo da perda do amor, da desaprovação, do desamparo, de uma possível punição etc. Desta maneira, a culpa pode ter duas origens: a) Medo da autoridade; b) Medo do superego.

Todas as duas insistem na renúncia às satisfações pulsionais, mas a última não possui mais um efeito libertador porque o desejo não pode ser escondido do superego, exigindo assim uma punição. O sentimento de culpa também se forma quando a pessoa tiver uma ambivalência primordial de sentimentos (amor e ódio) com o objeto externo agressivo. Após alcançar a satisfação através do ódio, pelo ato de agressão contra o objeto externo, o sentimento de amor vem para o primeiro plano e o remorso é sentimento pela concretização deste ato. O superego é criado pela identificação com o objeto externo.

A neurose obsessiva é um exemplo: o sentimento de culpa domina de maneira intensa toda a vida, mal permitindo que outra coisa apareça na vida do paciente, porém existem outras formas de neurose onde o sentimento de culpa é

inconsciente, o que não diminui os efeitos. No entanto, a tarefa de vivermos juntos em sociedade só pode ser alcançada pelo fortalecimento do sentimento de culpa. “[...] o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural e de demonstrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa. [...]” (FREUD, 2010, p. 106). O processo civilizatório e o desenvolvimento libidinal do indivíduo possuem semelhanças, por serem processos vitais e partilharem de características mais gerais da vida.

[...] naturalmente o processo cultural do gênero humano é uma abstração de ordem mais alta que o desenvolvimento do indivíduo, e, portanto, mais difícil de apreender vivamente; tampouco a busca de analogias deve ser exagerada compulsivamente. Mas, tendo em vista a semelhança dos fins – num caso, a integração de um indivíduo num grupo humano; no outro, a criação de uma unidade coletiva a partir de muitos indivíduos –, não pode nos surpreender a similaridade dos meios empregados e dos fenômenos advindos (FREUD, 2010, p. 114).

Cabe lembrar que a luta entre aspulsões de vida e de morte, no processo de ordem e limpeza são exigências da civilização e estão diretamente ligadas à função excretória individual (erotismo anal). Por outro lado, a figura de um pai ilimitadamente engrandecido, representado pela religião cristã, que desvaloriza a vida na certeza de uma recompensa no paraíso, é uma visão narcísica, infantil e insustentável. Por isto, o complexo de Édipo mostra a ambivalência destes sentimentos (amor e ódio) e à eterna luta entre Eros e Thanatos que podem ser comparados às figuras externas representativas de uma sociedade, ou melhor, o que começou em relação ao pai é estendido em relação ao grupo, o superego cultural estabelece exigências ideais estritas e que se não são obedecidas podem gerar punições sociais e sentimentos de culpa.

Mas também existem distinções importantes. Enquanto indivíduo, o princípio de prazer é o objetivo principal, entretanto, no processo cultural, para que seja possível uma unidade composta por seres humanos individuais, a função é impor restrições para que o grupo continue coeso e não se dissolva, restringindo o princípio de prazer. Os dois acontecem de formas paralelas, em possíveis oposições e em possíveis reconciliações e o processo psicanalítico vem para flexibilizar o superego, de modo que seja possível que apessoa se reorganize. Freud e Nietzsche se aproximam quando o primeiro percebe a vida como pulsões e o segundo como forças. Concebem a vida como sendo um eterno movimento, uma luta. O indivíduo se constrói em meio a esse movimento, que dependendo do desenrolar pode levá-lo também a saúde ou ao adoecimento. Nietzsche estimula o processo de

autoconhecimento, de auto-superação, em que os obstáculos possam ser compreendidos como estímulos. Cabe a cada um querer ou não se experimentar, buscando a autenticidade, a singularidade, o fortalecer-se, tornando-se o que se é.

3 PENSANDO SOBRE A PULSÃO DE MORTE

Diante do exposto no primeiro capítulo, se faz necessário expor a idéia de pulsão de morte em Freud. Segundo Martins (2009), este conceito se apresenta pela primeira vez no texto: “Além do princípio de prazer” (1920). Freud possui como pressuposto básico e fundamental de que a natureza humana é pulsional, e se apresenta como má, sendo descrito este argumento, no texto mal-estar da civilização. Logo, por conseqüência, a pulsão de morte é a pedra fundamental de toda a estrutura psíquica do ser humano. No mal-estar da civilização já se encontra a idéia primordial de Freud, onde existe uma tensão originária, que causa, no mínimo, um desconforto e desagrado para o homem. Freud descreve que cotidianamente, observamos que todo ser humano busca o prazer em detrimento do desprazer. Este aumenta quando a excitação aumenta. Por outro lado, o prazer somente aumenta quando a tensão ou excitação diminui. Por isso, o que Freud observa na sua clínica e no cotidiano, é que o auge do prazer está na estabilidade completa, ou ainda, na diminuição desta tensão originária. É neste momento que Freud se afasta do princípio de prazer e vai em direção oposta ao conceito de vontade de poder de Nietzsche:

É possível que todos os instintos morais possam englobar-se na vontade de possuir e na vontade de reter. O conceito de possessão é cada vez mais refinado [...] se existe alguma unidade em mim, ela não consiste certamente no meu eu consciente, no sentir, no querer, no pensar; ela está algures no meu saber global do meu organismo, ocupado em conservar-se, em assimilar, em eliminar, em vigiar o perigo (NIETZSCHE, 2011, p. 43-44).

Ou ainda:

[...] Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida dos impulsos como a configuração e ramificação de uma forma básica de vontade- a saber, da vontade de poder, como é minha tese-; supondo que se pudessem reduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e que nela também se encontrasse a solução do problema-, então se obteria com isso o direito de definir inequivocamente toda força atuante como: vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e classificado no seu “caráter inteligível” – ele seria precisamente “vontade de poder” e nada além disso. (NIETZSCHE, 2016a, p. 61-62).

Se para Nietzsche a vontade é a pedra angular, denominada por Freud como aquela que está em busca do prazer, é importante advertir que esta vontade, na verdade, é vontade de morte, ou ainda, pulsão de morte que conduz o homem ao desprazer. Isto acontece, porque o princípio de prazer, frente às exigências do mundo e da realidade, passa a enfrentar o desprazer como sendo um caminho

possível para se alcançar o prazer. O princípio do prazer sem ser “substituído” pelo princípio da realidade é destrutivo para o eu. No entanto, para Freud, as experiências desagradáveis nem sempre são geradas pelo princípio da realidade. Ele pontua que em alguns processos como o recalque, desde o início, existe uma impossibilidade de satisfação. Por isso, no desprazer neurótico, que é um prazer sentido como um desprazer, o eu alcança a satisfação por caminhos indiretos ou através de uma satisfação substitutiva. Mesmo com a diminuição da tensão, ainda é sentido como um desprazer, pois recebe a censura e a condenação do supereu.

A neurose traumática é outro processo que consiste em uma defesa do próprio sistema psíquico, não sendo proveniente do princípio da realidade (adaptação do eu as exigências do meio). No texto “A Interpretação dos sonhos” (1900) Freud descarta que a neurose traumática se trate simplesmente de desejos recusados pelo eu e desejados pelo inconsciente, ou mesmo de um desejo de punição, tão pouco de desvio da função do sonho de realizar desejos recalcados, mas de uma misteriosa tendência masoquista do eu. Repetir (fixação) as representações aflitivas, seria uma maneira de se tentar ter o controle do que não se tivera quando aconteceu, como atesta a brincadeira de seu neto com o carretel (fort-da: a brincadeira consistia em afastar o carretel de sua visão e depois puxá-lo pela linha, reaparecendo) e que segundo Freud, não é proveniente do princípio da realidade. O prazer maior advém na volta do objeto. Por isso, Freud se questionava como a repetição desta experiência aflitiva poderia estar relacionada ao princípio do prazer, dizendo que as crianças repetem nas brincadeiras o que lhes impressionam na vida real. Afinal pensam que estão comandando as situações no momento do brincar, sendo possível concluir que o prazer sentido do retorno do objeto simula o prazer do retorno da mãe.

Ao repetir a situação de ausência e, conseqüentemente, de presença do objeto, que é aflitivo (ausência) e prazeroso (presença), simula e mostra que sempre após a ausência da mãe vem a presença, dando força para na realidade enfrentar a ausência da mãe, acreditando em seu retorno. Logo, o princípio de prazer advém da busca pelo reencontro com a mãe. A repetição da brincadeira, da mesma maneira que a repetição do sonho, reflete a maneira como o indivíduo pode lidar com uma situação aflitiva real, sentido-se, desta vez, no controle.

Segundo Martins (2009), na parte 3 do livro “A Interpretação dos Sonhos” (1900), Freud nos mostra a mudança de perspectiva frente à prática clínica.

Num primeiro momento, consistia em reunir o material inconsciente descoberto e, oportunamente, comunicar ao paciente. Mas, não solucionava o problema terapêutico. Depois, utilizando a própria memória do paciente, o terapeuta induzia-o, sugestionando-o a confirmar a construção teórica do analista, processo que caracteriza a transferência, ajudando o paciente a abandonar o mais rápido possível suas resistências. Contudo, o material recalcado do paciente não é totalmente recordado. Freud explica que o material recalcado é repetido pelo paciente como uma experiência contemporânea. Através da transferência com o analista, ou ainda, a neurose inicial é substituída pela neurose de transferência. O sucesso terapêutico depende do paciente se convencer e se sentir convicto que aquilo que parece realidade, vivido na transferência terapêutica, é, na verdade, reflexo de um passado esquecido.

Segundo Freud (1925), a resistência ao tratamento advém da influência do princípio do prazer. O paciente evita o desprazer que é produzido ao liberar o que estava recalcado. As pulsões recalcadas inconscientes buscam a liberação do recalque, por isso o motivo de existir a compulsão a repetição. Este processo causa desprazer ao eu e prazer ao inconsciente. Diferente das pulsões sexuais, em que as pulsões recalcadas não teriam sido de início prazerosas antes do recalque, o que faz Freud concluir que esta é uma repetição masoquista: existindo prazer ao eu com a repetição do desprazer. Martins (2009) nos faz pensar sobre outras possibilidades neste contexto. Ao contrário de focar no prazer contido na vivência do desprazer, ou seja, em uma repetição masoquista, começa nos ilustrando que uma experiência ruim, só o é, por ter ameaçado a integridade do eu, por ser uma ferida narcísica, uma experiência traumática ou com aspectos negativos ao eu com caráter agressivo que retorna enquanto a ameaça não se desfaz. O recalque só cessa quando o desprazer (a ameaça) se dissolve, extirpa-se, esvazia-se de sentido, desvalora-se do seu peso negativo. A repetição acontece porque não é deixando de pensar no trauma que ele se esvazia de sentido, mas porque continua ali recalcado com o mesmo significado ameaçador. Logo, o eu desenvolve-se de maneira reativa e defensiva, quando lida com esta agressão, ou melhor, é uma matriz psíquica desenvolvida a partir das relações com os outros e o ambiente.

Repete-se para se livrar do afeto desagradável que o acompanhou. Por conseguinte, o significado que é sentido, inconscientemente atribuído a este afeto, dá-se para se desfazer do desprazer. Não é por causa de uma tendência

masoquista. O indivíduo repete o trauma porque o desprazer não só é sentido ao se mostrar nos sonhos, mas continua a agredir o eu mesmo recalcado, mesmo reprimido. Por fim, conclui Martins (2009, p. 33), que “não há um prazer inconsciente na repetição do desprazer, mas uma tentativa inconsciente de dar uma nova chance para aquilo que foi vivido como uma injustiça pelo eu no passado se redima e repare o eu no presente, e este possa se ver enfim livre deste desprazer.” Durante a análise, através da neurose de transferência, o terapeuta possibilita ao paciente dissolver, em um ambiente protegido na clínica, o trauma vivido no passado, desinvestindo-o de seu caráter ameaçador. Desta forma, muda-se a perspectiva de compreensão do indivíduo e do afeto em relação à situação vivida.

A repetição na perda de um amor, e ainda o fracasso, diz Freud, está ligada a uma ferida narcísica, a um permanente dano à autoconsideração, devido ao desprazer (trauma) vivido no passado. Repete-se ou como punição por ter acontecido ou por uma tentativa de reparação na ferida deixada pela experiência passada. Da mesma forma, acontece com as neuroses de destino, que se repetem por um ganho secundário, por exemplo: realizar o desejo de algum familiar ou valores introjetados como necessários. De qualquer forma, está relacionada a experiências passadas, sendo necessário perceber a repetição e o que impede sua quebra, para que, desta maneira, o novo apareça. Martins (2009) observa que Freud pensa o psiquismo a partir de um modelo perceptivo, receptor de estímulos, estabelecendo diferença entre exterior e interior. O eu pode sofrer ataques internos e externos e se defender. Estes estímulos produzem prazer ou desprazer. No entanto, quando internamente é produzido um exagerado aumento do desprazer, o aparelho psíquico tende a tratá-los como se externo fossem e o eu se defenderá do que teve origem no interior. O psiquismo trabalha com grandes quantidades de energia e o prazer resulta da diminuição desta tensão. A neurose traumática é uma grande ruptura no escudo protetor, existindo uma relação entre esta energia, com o horror e a ameaça à vida. Também as pulsões que vem do interior do organismo, quando não projetadas, não encontram escudo protetor ao chegarem ao aparelho mental, são impulsos livres, móveis e não vinculados, que pressionam no sentido da descarga.

O processo primário ocorre no inconsciente, quando as pulsões obedecem aos investimentos livres e o processo secundário no pré-consciente e consciente em que os investimentos são vinculados. A falha em vincular um

investimento, ou seja, em submeter as energias internas livres ao processo secundário é semelhante ao trauma. Martins (2009) questiona a intencionalidade e a teleologia sobre as pulsões que são definidas por Freud, antes mesmo da própria existência da pulsão, sua finalidade pré-estabelecida é de restaurar um estado anterior acrescida de uma tendência interna, ao se relacionar com o meio se perturba e se desvia do seu desejo. Martins (2009, p. 41) “[...] Como se houvesse uma causa final a pulsão existiria para, com o objetivo de atingir um certo fim, realizar uma dada tarefa, que lhe seria transcendente e que seria imposta por sua natureza. [...]”

Freud conclui que tanto o objetivo final das pulsões quanto o objetivo da vida entram em contradição com a melhoria e progresso. Na prática o objetivo da vida busca um estado anterior antigo (inicial) e, por conseguinte, uma força interna dela tenderia a levar o que vive à morte. Enfim, o objetivo da vida é a morte, ou melhor, quando a matéria inanimada (que já existia antes da viva) despertou, através de “uma força de cuja natureza não podemos formar concepção” (FREUD, 1987), a primeira pulsão da matéria viva foi a de retornar ao estado inanimado. Em síntese, a vida pulsional e o organismo que se criou tende a morte, mas em razão de influências externas, o organismo se perturba e desvia o desejo de morrer instantaneamente e apenas passa a desejá-lo de sua própria maneira.

Freud ao explicar as pulsões sexuais ilustra que as células germinais têm em si todo um caminho para se desenvolver até a morte natural. Elas têm em si um destino para desenvolver. E que ao repetir o estado anterior, repetem o processo de surgimento da vida. As pulsões sexuais cuidam para que o destino se concretize. A existência de um impulso interno no sentido do progresso, desenvolvimento, prolongamento da vida é denominado por Freud de pulsões de vida. Logo, estão contra as pulsões originárias que se apressam para a morte e a favor das pulsões de auto conservação que evitam a morte repentina. Martins (2009) observa que mesmo que Freud reconheça que não exista nenhuma pulsão que direcione qualquer organismo a um desenvolvimento superior, a pulsão de morte introduz metas previamente definidas, de maneira a atingir o objetivo da morte (causas finais), formulando uma teleonomia nas pulsões de morte.

Além disso, Martins (2009), quando Freud fala sobre a necessidade interna da morte, se opondo às culturas que afirmam que a morte ocorre por causas externas (um inimigo, um espírito mau, etc), cria a relação de um falso silogismo em

que o interno independe do externo e vice-versa. Não existe um interno sem relação com o externo, um homem que não interaja com o mundo, existindo a possibilidade da existência não ser um fardo a suportar, tem o seu percurso singular e pode não necessariamente corresponder à necessidade ao desejo de morte: “[...] a morte ser inevitável em nada apóia a crença de que morremos por causas “internas”. (MARTINS, 2009, p. 46). A oposição entre pulsão do eu e pulsão sexual é desfeita, contudo substituída por outra idéia de oposição: pulsão de vida versus pulsão de morte. Freud através da biologia, observando o reino protista, conclui que o ato sexual fortalece e rejuvenesce os dois indivíduos e que “os processos vitais do indivíduo levam, por razões internas, a uma abolição das tensões químicas [...] à morte”. (FREUD, 1987, p. 34). A união com outros indivíduos gera novas diferenças vitais, aumentam as tensões químicas. O princípio de Nirvana é “a tendência dominante da vida mental e, talvez, da vida nervosa é o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devido aos estímulos” (FREUD, 1987, p. 35), expressa pelo princípio do prazer, ratifica a existência da pulsão de morte.

Martins (2009) nos adverte que as especulações de Freud procuram entender a vida, a partir da sugestão de que Eros age desde o início, uma pulsão de vida em oposição à pulsão de morte, restaurando um estado anterior (orgânico voltar ao inorgânico). Se o princípio do prazer tem a função de libertar o aparelho mental de excitações, ou mantê-la tão baixa quanto possível, ou em uma quantidade constante, contrariamente, Eros na forma de pulsão sexual geraria tensão. Ora, o prazer no ato sexual não seria a tensão, mas apenas o orgasmo que elimina a tensão. No texto “A teoria da libido” (FREUD, 1922 apud MARTINS, 2009, p. 54) Freud confirma sua teoria da pulsão e acrescenta que o objeto pode ser trocado. A sublimação é a pulsão em que ocorre tanto a troca do objeto, quanto do objetivo. Neste raciocínio acredita que os valores culturais são superiores aos sexuais, sendo possível, por exemplo, uma pulsão sexual encontrar satisfação em alguma realização que não seja sexual. É importante ressaltar, que o narcisismo é uma perversão em que o objeto da libido é o próprio eu, causando um afastamento do objeto especificamente sexual (dessexualização). As pulsões sociais não são sublimadas, continuam com o mesmo objeto, contudo com o objetivo inibido. São relações sexuais inibidas que se firmam através da aproximação à satisfação, ou seja, são fortes e permanentes entre os humanos, pois ainda se trata de pulsão

sexual. Existem duas classes de pulsões, contrárias entre si: uma constrói e outra dilui o organismo. No entanto, porque seriam contrários, já que os dois processos fazem parte de uma perspectiva de transformação? Segundo, Martins (2009, p. 55): “Construção e dissolução são relativos, dependem da perspectiva a partir da qual são considerados. A dissolução se dá sempre em prol de alguma construção. Enfim, trata-se sempre de transformação, esta podendo ser considerada dissolução ou construção segundo a perspectiva que se toma”.

A pulsão de morte quando dirigido para fora são agressivos e destrutivos. As outras pulsões (de vida, libidinais, sexuais, eros) têm o objetivo de constituir a substância viva em unidades cada vez maiores, prolongando a vida e direcionando a uma maior evolução. Ambas estão inerentes à substância viva, às vezes em fusão, outras em defusão, e, tenderiam à restauração de um estado anterior. Uma contra outra: pulsão de morte contra Eros. No livro “O eu e o id” (FREUD, 1923) é apresentado dois tipos de inconscientes: um que pode tornar-se consciente (pré-consciente) e outro recalcado (inconsciente). O eu é definido como “uma organização coerente de processos mentais” (FREUD, 1987 apud MARTINS, 2009, p.56) e pode está ligada ao consciente e ao pré-consciente. Por outro lado, as percepções internas que pertencem à série prazer-desprazer “são mais primordiais do que às percepções que surgem externamente” (FREUD, 1987 apud MARTINS, 2009, p.56).

No entanto, as sensações de natureza prazerosa não levam ao movimento. Inversamente, as de natureza desprazerosa levam a descarga. Cabe lembrar que o investimento energético é feito no desprazer. O impulso recalcado passa despercebido ao eu, até que haja resistência à descarga e à compulsão, tornando-se desprazerosa e consciente. Os sentimentos podem ser conscientes ou inconscientes, não precisando de representações verbais para se tornarem conscientes. O indivíduo é um isso, psiquismo inconsciente, cujo sistema perceptual faz desenvolver o eu, a partir do contato com o exterior. O eu pela influência do mundo externo tenta substituir o princípio do prazer, que reina no isso, pelo princípio da realidade. O eu é guiado pelas percepções e o isso pela pulsão. O eu tenta controlar o isso, mas também “tem o hábito de transformar em ação a vontade do isso, como se fosse a sua própria” (FREUD, 1987 apud MARTINS, 2009, p.56).

É importante ressaltar que o tato e a dor contribuíram para se ter a noção do corpo, e o eu é uma imagem mental da superfície corporal, é formado a partir do

corpo, é um eu corporal. O mental e o pulsional podem ser inconscientes, mas o supereu pode estar vinculado ao consciente e ao inconsciente. É uma progressão do eu que se forma como reação do desejo do isso, que precisa ser bloqueado (os impulsos do isso recalçados). E por isso não pode ser, foi transformado no ideal, que agora proíbe e direciona o que deve ser. Se a tensão entre o eu e o supereu não alcança seus ideais ou não domina, suficientemente, o isso, pode gerar o sentimento de culpa. O complexo de Édipo reflete este processo.

Quando o menino, aproximadamente, aos cinco anos, desenvolve um investimento objetal pela mãe, tornando-se mais intenso os desejos sexuais, surge concomitantemente, a identificação com o pai, que se transforma no desejo de livrar-se dele, a fim de assumir o seu lugar junto à mãe. Quando se vê obrigado a abandonar o desejo sexual relacionado à mãe (o supereu neste momento interditando os desejos do isso, recalçando) a criança para suportar a perda passará a se identificar com a mãe ou intensificará a identificação com o pai. Freud no último capítulo do livro “O eu e o isso” (FREUD, 1923) fez uma análise do funcionamento psíquico neurótico e exemplificou que alguns pacientes pioram após o analista verbalizar um progresso no tratamento. Acredita que esses indivíduos evitam se restabelecer por vários motivos: medo de perder os ganhos secundários, psíquicos narcísicos, e não admitem ter problemas para não abalar a auto-imagem, sentimento de culpa, etc. Este último, sentimento de culpa, encontra na doença um modo inconsciente de se satisfazer. O supereu pune o eu, de forma que “ele não se sinta culpado, mas doente” (FREUD, 1987). O sentimento inconsciente de culpa do paciente requer do analista a habilidade de “[...] buscar lentamente suas raízes recalçadas inconscientes. Esta tarefa torna-se menos difícil quando o sentimento de culpa se acompanha de um investimento objetal, pois, sendo assim, uma vez este sendo discernido, não haverá resistências mais arcaicas a se desfazer dele.” (MARTINS, 2009, p. 66).

Ao examinar o discurso de Freud (1923), Martins (2009) percebe ser uma análise pertinente sobre o desvio deste paciente que não suporta o progresso de seu tratamento. O possível sentimento de culpa demanda mais trabalho para ser reelaborado pelo paciente se não estiver acompanhado de um investimento objetal, pois, dessa maneira, ainda existirá resistências mais arcaicas a se desfazer. Quanto mais crítico for o supereu mais se refletirá na gravidade da neurose, o que pode ser observado na melancolia, na neurose obsessiva e na histeria. Nas três existem o

sentimento de culpa. Na primeira o eu concorda com a culpa, na segunda o eu discorda e na terceira o eu entra em conflito, com sentimento ambíguo entre a culpa e o interesse pelo objeto. Na melancolia o eu reconhece os impulsos do isso como seus, concorda e se identifica com as críticas que o supereu faz, e ao fazer isso, se considera culpado. Na neurose obsessiva o eu não reconhece os impulsos do isso como seus, mas concorda de certa maneira com as críticas do supereu, e não se percebe como agente dos impulsos que devem ser censurados, por isso busca apoio para destituir as exigências do supereu.

Na histeria o sentimento de culpa também permanece inconsciente, o eu recalca um investimento e um interesse em um objeto por entrar em conflito com as críticas do supereu, ficando um sentimento contraditório. A diferença, como explicado acima, é o modo como o eu se percebe em cada situação. Freud insiste que as energias do isso são destrutivas e provêm da pulsão de morte e quando influenciam o supereu buscam “impulsionar o eu a morte” (FREUD, 1923). Martins (2009, p. 67) questiona esta afirmação sobre as energias do isso serem destrutivas e proverem a pulsão de morte: “[...] seriam destrutivas precisamente porque estão sendo utilizadas para a crítica ao eu, em nome da moral introjetada? É a energia que é em si destrutiva, pulsão de morte, ou é destrutivo o uso que o supereu está fazendo dela, ao criticar moralmente o próprio eu?”. Logo, não é preciso a ideia de pulsão de morte para entender as reações afetivas e a alternância e ambivalência entre amor e ódio na neurose obsessiva:

O impulso destrutivo não vem do isso; o impulso vem do isso, mas não é destrutivo, torna-se destrutivo somente no supereu, como defesa contra os impulsos do isso. Vemos que mais uma vez, não há impulsos destrutivos originários, mas apenas reativos. Parece o que Freud está dizendo. Ele vê na transformação de impulsos em destrutivos “uma substituição real do amor pelo o ódio”. Não nos bastaria entender porque o amor dá lugar ao ódio? [...] Ora, o isso não é assassino, ele parece assassino do ponto de vista do eu que o reprime como se ele fosse de fato assassino. O amor passa ao ódio porque é um amor que não é aceito; o ódio, nesse caso, é antes de tudo ódio por esse amor que não deveria estar sendo sentido, segundo a moral introjetada que o reprime. Assim, o eu, a mesmo tempo em que critica a se próprio, não se achando perfeito como deveria ser diante das censuras, críticas e exigências superegoicas, critica e odeia o objeto de seu amor, por este também não ser perfeito como ele próprio crer que deveria ser, sob a influência que está do supereu. Passar a culpa ao outro é uma saída para diminuir a sua própria. O julgamento severo contra si e contra o objeto vem da mesma instância, segue os mesmos critérios, impostos pelo supereu; no que este é severo no julgamento do eu, será também, já por ação do eu, no julgamento do objeto. Ainda mais, pois o eu, sendo criticado por o supereu, sente-se diminuído e também incapaz e desmerecedor de receber o investimento do objeto. Se isso acontece, o objeto é visto como hipócrita, enganador, pois sob as críticas do supereu o eu não poderia ser amado por ninguém, de modo que, em nome do

supereu, o eu agride o objeto que ousou amá-lo, o que não pode ser verdade. O ódio é, portanto, primeiro ódio ao próprio impulso do isso e, a partir deste, ódio ao próprio eu e, por conseguinte, ódio a quem o eu e o isso amam, isto é, ao objeto que ama o eu, inclusive pelo fato de amá-lo. Se há uma transformação de amor em ódio, o amor não é desfeito, não desaparece, apenas se expressa como ódio. Odeia-se quem se ama, e tanto mais quanto se é amado por esse outro. Mais do que transformação ou passagem, há uma coexistência de amor e ódio, pois este é uma reação das múltiplas faces daquele, no qual nenhuma dessas faces é aceita, sob um imenso e difuso sentimento de culpa advindo da não aceitação dos impulsos do isso, considerados e sentidos como destrutivos (MARTINS, 2009, p.68-69).

Martins (2009) ao descrever os possíveis desdobramentos da neurose obsessiva as articula com reações condizentes à situação vivida, observando que não é necessário acrescentar a ideia de pulsão de morte do pensamento freudiano. Martins (2009) acredita que as pulsões de morte não são destrutivas, mas sim sentidas como destrutivas porque o eu as teme. Freud acredita que “as perigosas pulsões de morte” tem três destinos: o primeiro destino é uma parte, que em função da fusão com a pulsão erótica tornando-se inofensiva. O segundo destino é outra parte que é desviada para o mundo externo sob forma de agressividade; e, por conseguinte, o terceiro destino é uma parte que não se expressa e se volta contra o próprio eu, destruindo-o. Quanto mais intensa a agressividade para o exterior, concomitantemente, mais o supereu se torna severo e agressivo, ou seja, quanto mais o padrão de exigência moral do supereu for alto, maior será a agressividade voltada para o próprio eu. A moralidade é um controle pulsional e desta relação da moral com a proibição, segundo Freud (1987), é onde surge a ideia de um ser superior distribuir rigidamente castigos, é uma moralidade proibidora e restritiva. Se o isso é amoral, ou seja, não se coloca restrições, por outro lado, o eu busca a moralidade e o supereu é intensamente moral. Ou melhor, o supereu será mais intenso em suas restrições quanto mais ele perceber o isso como destruidor. Enfim, quanto mais intensa a moral de uma sociedade, mais o isso será sentido como cruel, destruidor, enfim, amoral. A intensidade do poder destruidor do isso está diretamente ligada à intensidade da moral na sociedade. O supereu que é supermoral incute a moralidade da sociedade e também sente o isso ameaçador e cruel, tornando-se mais restritivo à medida que imagina o isso mais ameaçador, castrando-o e agravando a insegurança do isso.

O supereu se forma pela identificação com a figura paterna. E a sublimação exigida para sua formação retira a função erótica, restando somente a

destrutiva. O supereu ao expressar sua crueldade contra o eu, momentaneamente extravasa sua agressividade, o que não significa que ao agredir o outro diminua a agressividade contra si, pelo contrário, quanto mais o supereu é agressivo com o outro, mais será agressivo contra o eu, pois a moral em geral só piora a agressividade contra si e contra o outro. Quanto menos submetidos à moral, menos rígidos serão contra si e contra os outros. Martins (2009, p. 70) acrescenta que “não é a moral a instância que permite o convívio social, como Freud acreditava, certamente, por supor que de fato o isso tem uma natureza destrutiva, e não que sua destrutividade é perspectiva ou reativa.”

Para Freud (1987) o eu tem a função de dar aos processos mentais uma ordem temporal e submetê-los a realidade. O eu deve serviço a três senhores: mundo externo, a libido do isso e a severidade do supereu. Nesta relação, para manter-se bem com o isso, sede as tentações e incute suas ordens inconscientes e racionalizações, disfarça os conflitos do isso com a realidade e os seus com o supereu. Assim sendo, o eu ajuda o isso a obter o controle da libido, reforçando as pulsões de morte e correndo o risco de tornar-se, ele próprio, objeto da pulsão de morte. No confronto contra a libido do isso, o eu sublima e provoca uma defusão pulsional que libera as pulsões agressivas do supereu. O medo que o eu tem do supereu é o medo da castração, já que o supereu viria da introjeção do pai. Martins (2009):

O isso, ao mesmo tempo em que seria dominado pelas pulsões de morte, seria o reservatório da libido, que o faria buscar os objetos, mas esta pulsão erótica seria combatida pelas pulsões de morte que ou bem buscariam a descarga e o alívio da tensão libidinal, ou bem seriam ajudadas pelo eu narcísico, que tomaria a libido para si, a qual depois poderia ser disponibilizada, devidamente dessexualizada e deserotizada, para outros fins sublimatórios e culturais, gerando inclusive a agressividade do supereu. Curioso, ou confuso, é que a sociabilidade ficou por conta das pulsões de morte, e as desordens do isso por conta do Eros, isto é, das pulsões de vida, ao mesmo tempo em que o isso é visto como destrutivo e a moral, como garantidora da viabilidade da vida, o que parece marcar a hipótese de Freud de um impasse insolúvel entre vida do isso e morte do eu, e vida do eu e morte do isso. Ou seja, do isso e do eu como opostos (MARTINS, 2009, p.72-73).

Freud em seu artigo “O problema econômico do masoquismo” (1924) indaga que a priori parece ser incompreensível a existência de tendências masoquistas, já que o primeiro objetivo do processo psíquico é evitar o desprazer e seguir o prazer (princípio de prazer). O princípio da estabilidade passa a ser, na opinião de Freud, o que governa todos os processos mentais. Essa tendência

corresponde ao princípio de Nirvana, que está a serviço da pulsão de morte e leva toda excitação da vida para a firmeza do estado inorgânico. Ao contrário, a pulsão de vida é a libido que altera o curso da vida e que tem como intenção a morte. O princípio de realidade representa a influência do mundo externo, um adiamento da descarga do estímulo e um consentimento temporário ao desprazer devido à tensão. Desta vez, Freud (1924) vai além, ao afirmar que existem tensões prazerosas (como por exemplo, o prazer do aumento das tensões na excitação sexual) e relaxamentos desprazerosos de tensões. O prazer e o desprazer estão ligados às exigências da libido. Ou melhor, uma característica qualitativa de estímulos e não ao simples aumento e diminuição de tensão.

O masoquismo, segundo Freud (1924), se apresenta de três formas. A primeira, o masoquismo erógeno como uma condição para a excitação sexual. A segunda, o masoquismo feminino como expressão da natureza feminina. A terceira, o masoquismo moral, como uma norma de conduta na vida. O masoquismo feminino apresenta fantasias que transmitem, frequentemente, a ideia de pessoas impotentes, com desejo de serem mal tratadas e de algum modo obrigadas à obediência incondicional. Isso acontece porque em algum momento a proibição foi introjetada como autoexigência por seu supereu, percebendo-se como desmerecedor de afeto e merecedor de uma autopunição ou uma punição externa, e, só após humilhado, permite-se ao prazer libidinal. As fantasias em forma de jogo podem ser compreendidas: “masoquista deseja ser tratado como uma criança pequena, desamparada e dependente, mas especialmente como uma criança mal comportada” (FREUD, 2011, p.189). Embora muitos elementos remetam o masoquista feminino à vida infantil, segundo Freud (1924) uma elaboração particularmente rica coloca o indivíduo em uma situação caracteristicamente feminina que significava ser castrado, ser possuído ou dar à luz. Evidenciando, neste processo, camadas do infantil e do feminino. O sentimento de culpa, que se relaciona com a masturbação infantil, expressa a sensação de que infringiu algo e que deve ser punido e torturado.

No masoquismo moral, a culpa, também, está presente, mas vai além de uma moral inconsciente (sadismo do supereu a qual o eu se submete), reflete o próprio masoquismo do eu, que anseia por sofrimento, pela necessidade de punição, não importando se este sofrimento decorre do supereu, dos poderes parentais externos. A necessidade inconsciente de ser castigado pelo poder parental

(fantasia), segundo Freud (1924) é uma deformação regressiva do desejo de ter uma relação sexual passiva (feminina) com o pai. A moralidade é novamente sexualizada e o complexo de Édipo reativado. O indivíduo pode salvaguardar alguma consciência moral, quanto aniquilá-la, devido ao masoquismo. A tentação de atos “pecadores” deve ser expiada. “A fim de provocar o castigo por este representante dos pais, o masoquista tem de fazer coisas inadequadas, de agir contra seus próprios interesses, arruinando as perspectivas que para ele se abrem no mundo real e, eventualmente, destruindo a sua própria existência real.” (FREUD, 2011, p. 200). Freud (1924) explica que a repressão cultural das pulsões pode intensificar o masoquismo do Eu. O sadismo do Super-eu acolhe a repressão cultural das pulsões e se complementam ao masoquismo do Eu para intensificar a culpa:

Deste modo, o masoquismo moral vem a ser testemunha clássica da existência da mistura de instintos. Seu caráter perigoso se deve ao fato de proceder do instinto de morte, correspondendo à parte deste que escapou de ser voltada para fora como instinto de destruição. Por outro lado, tendo ele a significação de um componente erótico, também a auto destruição do indivíduo não pode ocorrer sem satisfação libidinal (FREUD, 2011, p. 202).

Não importa se o sofrimento é em decorrência de alguém que lhe ama ou é indiferente. Este nutre-se de sofrimentos causados pelas neuroses, que satisfazem o sentimento inconsciente de culpa, por isso não faz diferença para o indivíduo trocar o sofrimento de sua neurose por outro sofrimento, de maneira que possa prosseguir, dando continuidade à necessidade de punição. O masoquismo erógeno baseia-se pelo prazer na dor. Freud (2011) rememora o texto “Três ensaios de uma teoria da sexualidade” em que descreve as fontes da sexualidade infantil e afirma:

A excitação sexual produz-se como efeito secundário em toda uma gama de processos internos, logo que a intensidade desses processos ultrapassa determinados limites quantitativos. E que talvez nada de importante ocorra no organismo que não forneça componentes para a excitação do instinto sexual. De acordo com isso, a excitação por dor ou desprazer deve ter igual consequência. Esta excitação libidinal que acompanharia a tensão de dor e desprazer seria um mecanismo fisiológico infantil, que mais tarde desaparece. Ela teria, em diferentes condições sexuais, graus diversos de desenvolvimento; em todo caso, proporcionaria a base fisiológica sobre a qual depois se constrói na psique o masoquismo erógeno (FREUD, 2011, p. 190-191).

A libido encontra a pulsão de morte que, como já foi explicado, tenta levar o ser vivo ao estado de estabilidade inorgânica, destruição. A libido na perspectiva de invalidar o impulso destruidor faz a transposição de boa parte deste pra fora, para objetos do mundo exterior. Uma parte da pulsão, que é colocada a serviço da

função sexual, é o sadismo. A outra parte que não realizou a transposição é o masoquismo erógeno, que permanece no organismo e se liga libidinalmente, através da excitação sexual paralela. É concludente que a pulsão de morte se torna um componente da libido quando se funde a ela e promove ao organismo excitação libidinal, através do sofrimento e do desprazer. O sadismo segundo Freud é idêntico ao masoquismo, pois o que permanece no organismo e não se transporta, é o resíduo, mistura de Eros e pulsão de morte. Também é possível que a pulsão de destruição que foi deslocado para fora (sadismo), seja novamente reintrojetado (masoquismo secundário), regredindo a situação anterior e se juntando ao masoquismo original. Em todas as fases do desenvolvimento da libido o masoquismo erógeno está presente, assumindo todas as roupagens psíquicas:

O medo de ser devorado pelo animal totêmico (pai) procede da organização oral primitiva; o desejo de ser surrado pelo pai, da fase sádico-anal que a ela sucede; a castração, embora depois negada, introduz-se no conteúdo das fantasias masoquistas como um precipitado do estágio fálico de organização; as situações em que o indivíduo é possuído ou dá à luz, caracteristicamente femininas, derivam naturalmente da organização genital final. Também é fácil compreender o papel das nádegas no masoquismo, não considerando sua óbvia base real. As nádegas são a parte do corpo erogenamente privilegiada na fase sádico-anal, tal como o seio na fase oral e o pênis na genital (FREUD, 2011, p. 193).

Freud (1925), em seu artigo “As resistências à psicanálise” considera que o novo pode ser fonte de desprazer, incerteza e expectativas, quanto desperta uma autêntica sede de conhecer, simplesmente por ser novo. A ciência se arma de ceticismo e só acolhe o novo após passar por severo exame. A inovação passa por resistência e só em curso posterior mostra que era importante e valiosa. A psicanálise vivenciou este processo, quando ignorada por décadas, passou a ser objeto de interesse geral, e, após o despertar do interesse, desencadeou “uma tempestade de rejeições indignadas” (FREUD, 2011, p. 255). Freud (1925) observa que os médicos acostumados com fatores anatômicos, físicos e químicos, não estavam preparados para considerar o âmbito psíquico e duvidavam que por esse viés fosse possível uma abordagem científica exata. “Nesse período materialista, ou melhor, mecanicista, a medicina fez enormes progressos, mas também ignorou, de maneira míope, o mais nobre e mais difícil dos problemas da vida” (FREUD, 2011, p. 257). Já os filósofos, por estarem acostumados com conceitos abstratos, receberam com aplausos a psicanálise, mas rejeitaram o psíquico inconsciente, pois diferia do que até, então, era conhecido, ou melhor, as resistências puramente intelectuais

diferentes de explosões de indignação, de escárnio e desdém de fontes emocionais, o que explica o caráter apaixonado e ilógico:

Segundo a doutrina psicanalítica, os sintomas neuróticos são satisfações substitutas deformadas de forças instintuais sexuais, cuja satisfação foi frustrada por resistências internas. Depois, quando a psicanálise foi além do seu campo de trabalho original e se aplicou à vida psíquica normal, procurou mostrar que os mesmos componentes sexuais, que são desviados de seus objetivos imediatos e voltados para outros, contribuem do modo mais importante para as realizações culturais do indivíduo e da sociedade (FREUD, 2011, p. 260).

Freud (1925) nos adverte que a cultura restringe a força e selvageria das pulsões sexuais. Caso contrário, se estivessem completamente libertas, danificariam nossa comunidade. No entanto, as restrições da cultura pode ser bastante pesadas ao indivíduo. Logo a psicanálise percebe que a cultura deveria ser bem organizada, reduzindo o rigor com que as pulsões são recalcadas, compensando apessoa pela diminuição da quantidade de renúncias pulsionais, preservando o equilíbrio mental. No entanto, desvelou também o véu da amnésia da infância, mas a sociedade não deseja que se fale sobre isso, mesmo com toda a contribuição já mencionada. A psicanálise foi interpretada como se atentasse contra a dignidade do gênero humano, uma degradação. Por fim, Freud (1925) indaga se por sua condição de judeu, a qual nunca escondeu, não teria colaborado na antipatia pela psicanálise.

Freud, em “O futuro de uma ilusão (1927)” entende que não é algo fácil estudar as origens e trajetórias de evolução de uma determinada cultura. Para isso, quem for pesquisar, deve ter uma visão abrangente da empresa humana em todas suas ramificações, avaliar as expectativas de cada indivíduo. Freud (1927) descreve a cultura humana como tudo o que elevou o homem acima de sua condição animal. Esta realização se deu através de todo conhecimento adquirido para dominar a natureza em benefício humano, a distribuição da riqueza disponível e todas as normas necessárias para ajustar as relações humanas. Tal objetivo é complexo, primeiro porque envolve as relações recíprocas dos indivíduos que são influenciadas pelo grau de satisfação pulsional. O indivíduo pode assumir a condição de um bem na relação com o outro, e por fim, porque toda pessoa é inimiga da cultura.

Observa-se que, embora o homem não consiga viver isoladamente, a cultura é um pesado fardo, pois sob coerção, obriga-os a abdicar de suas pulsões. A cultura representa o interesse humano universal, portanto deve ser defendida das tendências destrutivas (antissociais e anticulturais), existentes em todos os homens. Sendo assim, é imprescindível não mais se deter no domínio da natureza, sair do

aspecto material para o psíquico, e, se perguntar se é possível, reduzir o fardo dos sacrifícios pulsionais do indivíduo.

Por isso, é necessário exercer uma coerção contra os indivíduos associiais. Freud (1927) cita como exemplo, o fato dos homens não serem afeitos ao trabalho e acredita que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes. Apoiam-se uns nos outros para continuarem indisciplinados e, mesmo que as novas gerações tivessem uma educação a qual fossem ensinados a ter uma opinião mais elevada da razão, mesmo assim, ainda seria necessária a coerção, pois uma parte da humanidade permanecerá associal e a tendência destrutiva nem sempre pode ser domada. Uma minoria exemplar que fosse reconhecida pelas massas como seus líderes, podendo induzi-los ao trabalho e às privações, que são primordiais à existência da humanidade. As medidas de coerção reconciliam o homem com a cultura e a recompensa vem através das vantagens mentais de quem adere à coerção. Martins (2009) enfatiza que esta interpretação de Freud (1927) não deixa dúvidas de um pensamento, fundamentalmente, dicotômico em que as pulsões e a cultura são vistas como opostas. A cultura retira o homem de sua condição animal primordial se utilizando das privações e proibições, o que resulta por parte do homem a uma antipatia pela cultura. O canibalismo, o incesto, a ansiedade de matar –são desejos pulsionais – que sempre nascem em cada criança e são reprimidos pela cultura. Martins (2009) questiona o caráter de serem pulsões necessárias, ou, até mesmo expressões necessárias:

Podemos questionar se estes exemplos de Freud são pulsões, ou desejos que surgem como destinos das pulsões, que, neste caso, seriam já culturais. Não seriam, pois, uma expressão direta e imediata das pulsões, mas expressões possíveis (e não necessária) que já incluiriam interações afetivas e ambientais como seus determinantes, sendo, portanto, mais culturais, enquanto destinos específicos e determinados, que simplesmente pulsionais. Portanto o canibalismo, por exemplo, não existiria em nossa cultura não por “ter sido completamente domado”, como afirma Freud, mas pelo fato de a pulsão que pode gerá-lo ou não se expressar em nossa cultura de outra maneira que não essa. Neste ponto, Freud retoma um argumento seu de Totem e tabu (1913) quando entende que o fato de haver uma proibição contra estes desejos pulsionais indicaria que estes existem, caso contrário, raciocina, não haveria necessidade de haver uma proibição. Podemos entender, porém, que a proibição indica apenas que há a possibilidade de este ser o destino da pulsão para algumas pessoas, o que teria bastado para que tal proibição fosse criada (MARTINS, 2009, p.83-84).

O surgimento do Supereu (coerção interna) é uma internalização da coerção externa que, segundo Freud (1927), é um progresso mental. Os indivíduos que tem o Supereu mais rígido deixam de serem opositores e tornam-se veículos da

cultura. Quanto mais pessoas possuem Supereu fortalecido, menos necessária será a coerção externa. Proporcionalmente, a cultura deixará mais de lado as medidas externas de coerção. Entretanto, apesar desta proporcionalidade, ainda é maior a quantidade de pessoas que obedecem a cultura sob a pressão da coerção externa. Se as proibições impostas pela cultura não existissem, a vida seria só satisfação magnífica, pela possibilidade de realizar todas as pulsões primárias, como: matar, roubar, apoderar-se do outro etc. Segundo Freud (1927) seria uma sucessão de satisfações. Martins (2009, p. 85) acredita que

Freud pensa desta forma pois considera prazer como sinônimo de descarga quantitativa, mas isto não corresponde à realidade humana, que não segue automatismos. O próprio Freud se pergunta por que há casos em que um aumento de tensão provoca prazer e uma diminuição de tensão provoca desprazer, o que contraria sua definição de prazer.

Martins (2009) percebe o prazer associado à realidade da pessoa. Desta maneira, o que seria primário era o prazer sentido e não o puramente pulsional, e, secundário, as formas de realização deste prazer, sendo complicado cogitar a separação entre o homem e a cultura. A cultura, diz Freud (1927), nos defende da natureza e com o tempo essa defesa se aperfeiçoa, mas a natureza nunca será totalmente vencida. E conclui que a vida é difícil de suportar porque o homem sofre tanto por ser privado pela cultura, quanto pela natureza indomada, e, ainda, tem que conviver com os sofrimentos trazidos dos outros que vivenciam a mesma situação. A dificuldade de suportar a vida gerou no indivíduo um estado de desamparo. Da mesma maneira que a criança percebe nos pais uma figura de proteção, o homem criou alguém mais poderoso que o ajude a se sentir seguro, uma inteligência superior que ordena tudo para melhor. A religião é uma reação do adulto ao desamparo, uma ilusão que não pode ser provada nem refutada, ninguém pode ser forçado a crer e nem a descrever.

Sem a cultura, acredita Freud (1927), o estado de natureza seria muito mais difícil de suportar. Contraditoriamente, o que teoricamente nos deixaria livres, a ausência da cultura, sem qualquer restrição, seria o nosso caos, nos destruindo, através das próprias coisas que nos causariam prazer. Martins (2009) questiona se não seria a cultura que “leva seus indivíduos a acreditarem que seria esplêndido e satisfatório matar, roubar e apoderar-se de outrem, o que, então, acabaria por destruí-los cruelmente?” (MARTINS, 2009, p. 86).

Freud vai além, ao afirmar que a cultura pouco tem a temer com as pessoas instruídas ou com os que trabalham com o cérebro, pois trocam os motivos religiosos por motivos seculares. São elas próprias, as pessoas instruídas, veículos da cultura. Já os não instruídos têm todos os motivos para serem inimigos da cultura. O homem precisa entender que a cultura serve aos interesses humanos. A psicanálise serve para conciliar o homem à cultura por argumentos racionais, atingindo o primado da inteligência, permitindo controlar a natureza pulsional. Compara a religião a uma neurose infantil que um dia o homem irá superar. Freud (1927), ao afirmar a importância de se controlar a natureza pulsional pelo primado da inteligência, está fazendo uma crítica à religião porque acredita que esta intimida pela ameaça (castigo de Deus) o homem a agir de uma maneira específica. Uma criança livre de influências demoraria muito para começar a refletir sobre Deus. Mas acontece o contrário, a doutrina religiosa é incutida na criança numa época em que não compreende seu alcance e, quando o intelecto desperta, as doutrinas religiosas já se tornam inatacáveis. Ilustra tal situação comparando uma criança sadia a um adulto médio com débeis poderes mentais. Martins (2009) questiona se é realmente a educação religiosa responsável por grande parte deste débil poder intelectual.

Ora, não seria a cultura superegoica em geral? Não está aí em contraste a criatividade primária da criança e o empobrecimento secundário cultural, não somente religioso, responsável pelo cerceamento daquela criatividade? Não era a cultura que permitiria trabalhar com o cérebro e afastar as perigosas moções pulsionais? Como pode então a criança, sem cultura que é, ter uma inteligência radiante? (MARTINS, 2009, p.87).

Freud (1927) observa que seria insensato eliminar a religião, não teria êxito. “Quem tomou soníferos durante décadas naturalmente não dorme quando o privam do remédio” (FREUD, 2011, p. 291). Mas discorda que o homem seja incapaz de prescindir do consolo da ilusão religiosa. Isso no começo acontecerá e ficará em uma situação difícil, tendo que admitir seu completo desamparo, entretanto o infantilismo no seu devido tempo pode ser superado. No texto “Mal-estar na civilização” (1930), Freud tenta explicar, psicanaliticamente, o sentimento religioso descrito como um vínculo indissolúvel de ser uno com o mundo. Apesar de nunca tê-lo sentido, não pode dizer que outras pessoas não o tenham, logo acrescenta que, apenas no auge do amor, esse sentimento de plenitude e de não separação ameaça desaparecer. Martins (2009), fala que a criança recém-nascida não distingue o seu eu do mundo externo, sentindo-o como a continuidade de si mesmo, sendo gradativamente apreendida esta distinção entre ele e o mundo. Quanto mais o

ambiente tiver sido acolhedor, mais facilmente se poderá, na fase adulta, prolongar este sentimento. Se não tiver sido acolhedor, prevalecerá à memória inconsciente de que é necessário defender-se do ambiente externo ameaçador.

Freud (1930) percebe como possível este sentimento oceânico, mas não o atribui a uma religiosidade, pois percebe que a religião advém do anseio pelo pai por parte do bebê, que é a necessidade mais intensa na criança, deslocada para o medo do poder superior do destino. Martins (2009) discorda de Freud e acredita que, para o recém-nascido, o acolhimento da mãe é uma necessidade mais intensa:

[...] a proteção paterna se faz necessária mais paulatinamente, à medida que se torna preciso proteger a criança de ameaças, reais ou imaginárias, externas. Mas até chegar a esse estágio, o bebê sequer terá ideia de ameaças tão externas [...]. Esta proteção paterna arcaica, contudo, não é percebida pelo bebê, que somente recebe diretamente o acolhimento protetor da mãe – assim como do pai e de quem mais cuidar da criança [...] (MARTINS, 2009, p. 90).

O sentimento religioso para Freud vem do deslocamento da necessidade de uma proteção paterna às ameaças externas e nos mostra que antes do desamparo existe o amparo por quem cuida do bebê, antes mesmo que esse se dê conta de ameaças externas.

Freud (1930) critica a religião pelo caráter consolador de inseguranças pelo sistema de doutrinas e promessas. Entretanto, não observa que da mesma maneira a cultura e a ciência têm essa função, quando prometem controlar a natureza, o que nem sempre é possível. Sugere medidas paliativas para suportar a existência, como: dar pouca importância a nossa desgraça, através de derivativos (por exemplo, a atividade científica), satisfações substitutivas (por exemplo, a arte) e substâncias tóxicas que modificam a química do corpo e nos tornam insensíveis à existência. Martins (2009) discorda que a vida seja uma desgraça intolerável de ser vivida e que seja necessário paliativos para lidar com a realidade, sendo possível uma relação de aprovação, na qual o que determina nossos afetos é antes nossa atividade e criação. Quando, pelo princípio do prazer, um indivíduo se encontrar em um prolongamento de uma situação desejada, ele não, necessariamente, produzirá um sentimento tênue de contentamento, sendo esta apenas uma maneira de ser entre várias, de um certo funcionamento psíquico.

Freud (1930) classifica o sofrimento de três formas: a decadência do corpo; quando o mundo externo voltar-se contra nós, e o nosso relacionamento com o outro. Segundo Martins (2009) nem sempre estamos enfermos, nem o mundo está

contra nós ou os outros nos importunam, ou seja, são formas que podem levar ao prazer e, se levar ao sofrimento não significa que comprometam o prazer. Martins (2009) não nega que existam pessoas que se contentam em diminuir o sofrimento e evitar a infelicidade, contudo o fazem “por fantasiarem perigos iminentes em que estes seriam somente possíveis, mas na maioria das vezes irreais, assim, preferindo manter-se o mais inerte possível, na ilusão de que evitam os riscos de um desprazer maior.” (MARTINS, 2009, p. 93). A este medo imaginário, ele chamou de princípio da cultura, em que se leva “sério demais uma proposta cultural de submetimento das singularidades e individualidades.” (MARTINS, 2009, p. 94).

Freud (1930) tem a percepção de um mundo externo hostil, vislumbrando a possibilidade de desvinculação do homem deste espaço, como se isso fosse possível (ilusão). O existir nessa perspectiva é passivo, pois não enxerga interatividade ou oportunidade de sermos criativos. Freud (1930) explicita que a satisfação de um impulso pulsional selvagem não domado pelo eu é, inigualavelmente, maior que uma pulsão que já foi domada. Entretanto o ponto principal é a criatividade, independentemente se o impulso pulsional selvagem é domado, ou não, a satisfação vai ser mais intensa se for mais criativa para a pessoa, se o indivíduo se expressar na atividade, extravasando a singularidade do prazer sentido, em uma experiência de satisfação de fato vivenciada e irreduzivelmente subjetiva.

Por outro lado, a sublimação das pulsões através do deslocamento da libido, pode reorientar os objetivos pulsionais, afim de que não possam ser atingidos pela frustração do mundo externo. Este método, por meio de atividades criativas, artísticas, científicas ou intelectuais afasta o sofrimento, mas não de forma completa, lamenta Freud, por se tratar de um dom incomum e acessível a poucas pessoas. Martins (2009) contesta o fato de ser inacessível por ser um dom, a potencialidade de se expressar criativamente, e por conseguinte vivenciar a experiência de satisfação em afazeres realizados criativamente é possível a todos, independente se a pessoa tem, ou não, um dom incomum. O erro consiste em ver a vida como aflição, conseqüentemente, em desejar a proteção completa contra o sofrimento e pensar a criação como uma maneira de afastá-lo. O mundo como um fardo é uma maneira de senti-lo, não uma constatação generalizada.

Se aprovarmos o mundo no que ele tem de bom e de ruim, de maneira integrada, a criação não será um paliativo, e não se esperará dela que proteja do sofrimento ou do destino. Também esta esperança é a mesma de

Schopenhauer, que descreve como sendo esta a utilidade da arte. Muitas filosofias tratam dessa questão, expressando um ou outro sentimento. A de Schopenhauer considera a arte um consolo para o sofrimento que seria, segundo sua perspectiva e sentimento, viver (MARTINS, 2009, p. 98-99).

Martins (2009) percebe uma semelhança de perspectiva entre Freud e Schopenhauer, quando o mundo é sentido como sofrimento e a arte como um consolo, mas que não protege totalmente das mazelas do viver. Esta é uma maneira, como já foi dito, anteriormente, mas existem outras maneiras de sentir o mundo. Embora o sofrimento exista, este não é motivo para evitá-lo, pelo contrário, o sofrimento e a alegria compõem a vida, esta é a realidade. Outras perspectivas percebem a completude do viver e se constitui com as dores e sofrimentos que podem ser afirmadas, positivadas e aprovadas pelo homem tanto quanto a felicidade. É estranha a ideia de uma felicidade absoluta em que qualquer desprazer comprometeria o resultado final. Portanto, o prazer enquanto atitude criativa pode ser afirmada e sentida, mesmo concomitantemente, existindo a dor e o sofrimento. Sendo mais “ajustado a realidade afirmar que temos momentos de maior ou menor felicidade, ou momentos de prazer e momentos de desprazer” (MARTINS, 2009, p.101). Quando o mundo é visto como um fardo, remete-se a ideia de que ele deveria agradar o homem, por não agradar, por isso se torna um fardo. O mundo, nesse raciocínio, deveria somente proporcionar prazer, possibilitar o que é bom a todos. Para Freud (1930), a cultura reflete a soma total das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas da mera animalidade, servindo para proteger o homem contra a natureza e ajustar os seus relacionamentos mútuos.

No texto “Angústia e instintos” (1933) Freud relata que a concepção de angústia e de pulsões fundamentais da psique, pretendem “introduzir ideias abstratas corretas, cuja aplicação ao material bruto da observação faz surgir ordem e transparência nele” (FREUD, 2010, p. 224). Será abordado o ponto em que ele discorre sobre a Teoria das pulsões e começando a distinguir as pulsões por duas necessidades que são a fome e o amor. A fome tem o propósito da autopreservação e o amor da conservação da espécie, estes constituíram, respectivamente, as pulsões do eu e as pulsões sexuais. As pulsões do eu inclui tudo relacionado à conservação, afirmação e engrandecimento da pessoa e as pulsões sexuais à diversidade que requer a vida sexual infantil e a perversa.

Freud (2010) fala que uma pulsão surge de fontes de estimulação dentro do corpo, que é uma força constante em que o homem não pode fugir dela. Supõe

que sua origem é um estado de excitação constante do corpo, sua finalidade é removê-la. A pulsão torna-se atuante, psiquicamente, entre o percurso de sua origem até sua finalidade, quando é removida (se descarrega) passando a ser sentida internamente como satisfação. É possível distinguir na pulsão a origem, o objeto e a finalidade. Como exemplo, cita a sublimação que consiste em uma mudança do objeto para um objeto social, modificando, assim, a finalidade da pulsão, que passa a ter fins sociais. As pulsões sexuais podem também mudar de finalidade e substituir uma satisfação por outra e submeter-se a adiamentos, mas duas pulsões do eu (fome e sede) são imperiosas e inflexíveis, não permitindo atrasos. Freud (2010) acrescenta que as fases da organização da libido não poderiam mais ser percebidas de maneira que quando uma fase termina, esta desaparece após a outra, mas, como comprova os fatos, que uma fase anterior permanece ao lado e por trás das formações posteriores, possuindo uma permanente representação na economia libidinal e no caráter da pessoa.

Inicialmente, diz Freud (2010), a teoria da libido teve por base a oposição entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais. Depois, após estudarem minuciosamente o eu e chegarem à perspectiva do narcisismo, compreendeu que a maior parte dessa libido permanece constantemente no eu, é sempre o reservatório principal da libido, de onde partem os investimentos libidinais dos objetos e para o qual eles retornam. Não podem ser diferenciadas por sua natureza, já que a libido do eu é continuamente transformada em libido do objeto e vice versa. Ressalta que a palavra libido pode ser substituída, neste sentido, por energia psíquica. A ideia de oposição no interior da vida pulsional foi substituída por dois impulsos essencialmente diversos: os sexuais no sentido mais amplo (Eros) e os agressivos cuja meta é a destruição. Percebe ser uma novidade indesejável ao homem, difícil para a humanidade reconhecer que tenha um impulso de agressão é o mesmo que uma heresia, diz Freud (1933) que seria mais fácil para o homem admitir o impulso de agressão aos animais.

Esta resistência pode advir de pressupostos religiosos e sociais, que afirmam que o homem é bom por natureza e, se ele é violento, brutal, cruel, etc caracteriza que tem comportamentos pontuais, provocados por algo inadequado que os desencadeou. Adverte que, infelizmente, isto não corresponde com a realidade, a história nos mostra que o homem não é bom por natureza, e que, ao acreditar nesta falsa realidade, isto facilita e embeleza a vida humana, mas, ao contrário, apenas

acarreta danos à realidade. O sadismo e o masoquismo, diz Freud (1933), comprovam a pulsão agressiva humana, sem ser preciso recorrer à história. No sadismo a satisfação sexual consiste pela humilhação, sofrimento, etc do objeto sexual. No masoquismo para alcançar a satisfação sexual consiste na própria pessoa ter a necessidade de ser o objeto maltratado. E, também, é possível na relação sexual normal consistir um tanto dessas duas tendências, tornando perversão, quando o fim sexual é relegado ao segundo plano. É possível provar a mistura e fusões das duas classes de pulsão (Eros e agressividade), sendo assim uma relação modelo e, mesmo sendo hipóteses especulativas, ainda não aplicadas pela psicanálise, os processos patológicos consistem nas defusões destas duas pulsões. Martins (2009) observa que Freud traz a pulsão agressiva para opor à ideia de que o homem é, essencialmente, bom. Quando faz isso sustenta a ideia oposta, de que o homem parece ser essencialmente violento, brutal, etc, sendo o amor ou a bondade reações à culpa, ou ao medo de retaliação. Martins (2009) acrescenta que nem é uma coisa nem outra, e sim que:

Parece-nos mais pertinente com a realidade entendermos que o homem não é bom e nem violento, mas que é, sim, aut centrado, autorreferenciado e, a partir disso, pode tanto ser bom quanto violento, tanto amar quanto odiar, tanto ser gentil quanto agressivo, caso se sinta em segurança ou não, em confiança ou não, amado ou não, em um ambiente favorável ou hostil. Isso nos parece inegavelmente válido para toda e qualquer pessoa. Porém, há pessoas comumente mais agressivas e outras mais amorosas. Isto se dá certamente pelo ambiente atual, e pelo temperamento e modo de reagir de cada um, mas esses sentimentos e consequentes comportamentos são também e fortemente influenciados pelo ambiente inicial, isto é, pelo ambiente de seus primeiros meses e anos de vida, em particular, portanto, pela maternagem (MARTINS, 2009, p. 147).

Freud (2010) afirma que, se for retirado os componentes eróticos do masoquismo, será constatada uma tendência que tem como objetivo a própria destruição e, se no eu acontece todas as moções pulsionais que vem do isso, então o eu é receptáculo tanto das pulsões eróticas quanto das pulsões destrutivas do isso. Primeiramente recebe a agressividade mixada com o erotismo (masoquismo) e depois a pulsão destrutiva é direcionada para fora (sadismo) em forma de agressividade. Se a agressividade, por causa de obstáculos reais, não conseguir satisfação no mundo externo, talvez se retraia e aumente a autodestrutividade, já existente no interior do eu: “A agressividade impedida parece envolver graves danos; realmente é como se tivéssemos que destruir outras coisas, outras pessoas,

para não destruímos a nós mesmos, para nos guardar da tendência à autodestruição”. (FREUD, 2010, p. 255).

Martins (2009) observa que é possível uma pessoa que não conseguiu expressar sua raiva, sua irritação, sua contrariedade, possa recalcar e represá-la, de forma a tornar-se autodestrutiva, por ter vivido uma forma de impedimento de sua expressão, por ter se sentido agredido, invadido, desrespeitado. Mas o sentimento de autodestruição não chegaria a ser o indício de uma pulsão universal e originária, incausada, que estaria no interior da pessoa, a ponto de, necessariamente, termos que destruir outras coisas ou pessoas no intuito de impedirmos ou retardarmos nossa autodestruição, ou ao ponto de encontrar nas fontes de agressividade apenas ocasiões propícias de conseguir sua automática satisfação. Também, continua Martins (2009), não é pertinente igualar agressividade a agressão. Ilustra com um exemplo, para melhor entendimento desta destrutividade que, aparentemente, não teria uma causa de uma pessoa que sente vontade de destruir outra, sem que esta nada tenha lhe feito:

[...] certamente tal pessoa o faz, o sente, e o deseja porque em seu imaginário está se defendendo ou revidando uma agressão ou crueldade que lhe fora feita, não por esta que atualmente está sendo objeto de seu ódio ou de sua violência, mas por uma terceira pessoa. A agressão, a pulsão agressiva reativa, o revide, a vingança está deslocada. Pois, tendo sido recebida do ambiente, do outro, é contra o ambiente ou o outro, que ela se volta, e não necessariamente contra o agressor real. Esta compreensão é, como se sabe, fundamental em psicanálise. Quando uma criança é agredida, e sobretudo gratuitamente, temerá e odiará todas as demais pessoas que se assemelharem por algum motivo ao seu agressor, e seu sentimento de autopreservação poderá torná-la precavida simplesmente contra todos. E mais, aqueles que dela se aproximarem afetivamente com certeza serão os alvos de sua raiva deslocada, de sua desconfiança, da dívida que ela quer de qualquer maneira cobrar do mundo. E, como se sabe, quanto maior tiver sido a agressão vivenciada injusta e inexplicável, mais as reparações e os afetos serão insuficientes para restituir-lhe o que inconscientemente considera o que perdeu. E mais ainda: o amor agora oferecido lhe parecerá falso, duvidoso, pois, por outro lado, ela não o merece, posto que sente ambivalentemente culpada por ter recebido a agressão. Enfim, isto até que, inclusive com a ajuda de uma análise, ela possa compreender não suas pulsões agressivas originárias e masoquistas, mas este funcionamento do sentimento de dívida do mundo com ela, que a põe em um movimento de reatividade psíquica sadomasoquista, aprisionando-a seja no pólo masoquista, ao desejar alguém que não a ame, caso contrário sentiria este amor como falso – como uma idealização da parte do outro, que não conheceria o lado ruim dela -, seja no pólo sádico, ao agredir quem diz amá-la sem agredi-la – pois somente sendo agredida ela estaria se sentindo amada, ao ser punida por sua ruindade, que justificaria as agressões injustamente sofridas (MARTINS, 2009, p.150-151).

Martins (2009) observa que é questionável o que Freud (1933) traz como verdade: que o ser humano, necessariamente e espontaneamente, tem que destruir

alguém ou algo para que não se destrua. Essa premissa, de que o homem é malvado, vem substituir a premissa anterior, da bondade originária humana. Nesta perspectiva, esta atitude autoritária, arbitrária, de abuso de poder não seria defensiva e, sim, apenas não inibida. O analista, para ser coerente com esta teoria, teria que reconhecer o ódio ao outro como originário, passar para o paciente que essa seria uma atitude culturalmente indesejável e que não precisaria entender o porquê do caso específico. É importante entender o imaginário que deu origem ao comportamento reativo, para, assim, dissolver os afetos que estariam gerando efeitos reativos destrutivos. Freud (1933) pensa a pulsão destrutiva como a pulsão que se dedica à destruição do seu próprio organismo. Isso acontece porque a pulsão revela um empenho em restaurar um estado anterior. A vida, que em algum momento se originou de matéria inanimada, busca sempre seu estado anterior, surgindo uma pulsão que busca restaurar o estado inorgânico, que é a pulsão de morte que está presente em todo processo vital. As pulsões se dividem em dois grupos: a erótica e de morte. A primeira busca aglomerar substância viva em unidades cada vez maiores e o segundo, contrariando o primeiro, reconduz o elemento vivo ao estado inorgânico. Os fenômenos vitais procedem das atividades conjuntas e opostas dessas duas pulsões a que a morte põe fim.

Freud (1933) retoma o ponto de partida desta reflexão, que começou pensando sobre a resistência do trabalho analítico por parte do paciente, que muitas vezes não é consciente. O motivo se daria por uma forte necessidade de castigo que concluiu esta entre os desejos masoquistas. A punição é realizada pelo sofrimento ligada à neurose. A inconsciente necessidade ao castigo tem participação em todo adoecimento neurótico que pode ser substituída por outro sofrimento. O castigo inconsciente se comporta como parte de nossa consciência moral no inconsciente, uma porção de agressividade que foi interiorizada e assumida pelo Supereu. Os indivíduos que têm o sentimento de culpa muito intenso, durante o processo terapêutico, quando são informados da solução de um sintoma, ao contrário passam ter uma intensificação do sintoma e da doença. Elogios ao andamento do processo terapêutico também remete a uma piora.

Martins (2009) nos traz um exemplo em que evidencia o sentimento de culpa e, conseqüentemente, a necessidade inconsciente de punição correlacionado à dissociação entre o Isso e o Supereu. Os indivíduos, sobretudo bebê ou criança, que tem sua origem infantil na desaprovação da espontaneidade do filho pelos pais,

percebem as ordens destes pais como opressoras, devendo segui-las à risca para não serem punidos. Logo, as iniciativas e possibilidades de expansão desta criança passam a ser vivenciadas como ruins, e que, só através da formação de um supereu severo que esta poderá ser passível de ser amada pelos pais. Freud (1933), neste texto, novamente enfatiza que nossa civilização foi edificada com impulsos sexuais que foram reprimidos ou que foram direcionados para outros objetivos. O homem carrega um pesado fardo psíquico, não sendo fácil cumprir as exigências da civilização. A pulsão de agressividade torna mais difícil a vida em comunidade, ameaçando, assim, sua continuidade.

A domesticação da agressividade é o mais duro sacrifício humano. Freud (1932), através de uma carta escrita por Einstein, é indagado sobre o porquê da guerra. E começa sua carta-resposta afirmando que utilizará seu melhor conhecimento para respondê-lo. Cita a relação pertinente, que Einstein traz entre o direito e o poder e pede licença para substituir a palavra poder por violência. Afirma que os conflitos de interesses entre os homens se resolvem mediante o emprego da violência. Este contexto de conflitos inatos é do reino animal, no qual o indivíduo está inserido, com a peculiaridade de que o homem, também, tem conflitos de opinião. E exemplifica:

No início, numa pequena horda humana, a força muscular decidia quem era dono de algo ou qual vontade iria prevalecer. Logo a força muscular é reforçada ou substituída pelo uso de instrumentos; vence quem possui as melhores armas ou emprega mais habilmente. Com a introdução de armas, a superioridade intelectual começa a tomar o lugar da pura força física; o propósito da luta permanece o mesmo: uma das partes, graças aos danos que sofreu ou a paralisação de suas forças, é obrigada a abandonar sua reivindicação ou oposição. Isso é alcançado de modo mais completo se a violência elimina duradouramente o adversário, ou seja, mata-o (FREUD, 2010, p. 419-420).

No pensamento de Freud (1932) existe um caráter determinista, em que a morte de um adversário satisfaz uma inclinação pulsional, em que a violência aparece como uma pulsão originária, intrínseca à natureza. Martins (2009) observa que esta violência é reativa, mas vista por Freud (1932) como naturalmente ameaçadora e perigosa, tomado como algo absoluto. Todo e qualquer caso, independente da relação estabelecida entre o homem e a natureza, não cabe nada mais a esse indivíduo do que temê-la e defender-se dela, tornando-se em todos os sentidos, uma atitude defensiva inevitável. Martins (2009) acredita que o caráter perigoso da natureza advém do imaginário humano, sentindo desta forma, uma relação entre o psiquismo da pessoa e as características hostis. Uma experiência

infantil de agressão, provavelmente, desencadeará uma dificuldade em ter confiança nos outros e no mundo em geral, podendo também acontecer o contrário. O homem, por ter vivido a experiência de desamparo, pode transferir os seus temores ao mundo, isto porque, as primeiras experiências funcionam como matizes, padrões afetivos e comportamentais para nossas relações posteriores, ou seja, como aprendemos a reagir, a ser.

Freud (1932) mostra que o domínio do poder maior é a violência. A evolução social desenvolve no caminho da violência até chegar ao direito, e este último considerou a união dos fracos ser mais forte que a força de um. A violência de um é derrotada pela união, o poder dos que se uniram passa a ser o direito, que exerce sua força (poder da comunidade) contra o indivíduo que se oponha a sociedade. A violência continua a mesma com os meios e os fins, a diferença é que, agora, o direito representa a sociedade. O problema é que a sociedade é desigual, existindo os que dominam e os que são dominados. As leis são feitas por e para os que dominam, reservando poucos direitos aos dominados. Logo, o poder de coerção estará de acordo com a relação de poder exercida, ou seja, se alguns senhores se colocarem acima das restrições vigentes voltará ao direito desigual, se os oprimidos reconquistarem o poder, voltará o direito igual para todos. Então, mesmo no interior de uma comunidade não é evitada a solução violenta de conflitos de interesse. A guerra não é um meio inadequado para gerar a paz, pois é capaz de criar grandes unidades no interior de uma sociedade, que seria um forte poder central que impossibilitaria outras guerras.

Para se prevenir da guerra, diz Freud (1932) e não utilizá-la como meio, é pertinente que os homens decidam se unir em uma instituição de um poder central, ao qual sejam transferidas as decisões em todos os conflitos de interesse. Para isso, primeiramente, deveria ser criada uma instituição superior e, depois, lhe fosse dada o poder suficiente. A sociedade, segundo Freud (1932) não foge aos impulsos de Eros (vida) e aos destrutivos (morte). Duas coisas mantêm a comunidade: a coerção pela violência (pulsão de morte) e as ligações afetivas entre seus membros (pulsão de vida). Os dois impulsos são indispensáveis, nenhum é melhor que o outro. Na atuação conjunta ou contrária de ambos é que surge o fenômeno da vida. Quando os homens são incitados à guerra, existe uma série de motivos que os fazem querer entrarem em uma e, com certeza, o prazer na agressão e na destruição (pulsão de morte) é um deles. Atos cruéis acontecidos na história confirmam que o prazer na

destruição existe. Entretanto, Martins (2009), mais uma vez observa que o fato de em nossa história existirem inúmeros casos de destruição entre os povos, não justifica a ideia central de Freud (1932) sobre o desejo inato, pulsão originária de destruir o outro, desconsiderando que o comportamento cruel humano pode estar ligado a uma reação.

[...] reatividades, defensividades, a partir de uma necessidade não da destruição, mas de defesa e afirmação de si mesmo, esta defesa podendo ser real ou imaginária, e esta afirmação podendo efetivar-se – de acordo com o funcionamento psíquico e, portanto, com as vivências arcaicas de cada um – seja reativamente, seja afirmativamente, isto é, seja sadomasoquicamente contra o outro, seja ativamente, diretamente por meio de suas próprias realizações, sem oposição ao outro (MARTINS, 2009, p.165).

Martins (2009) continua seu raciocínio afirmando que é impossível concordar com a percepção de Freud (1932) em que o ser vivo conserva a sua própria vida, ao destruir a vida alheia. Até pode ocorrer, em casos específicos e não universais, que o indivíduo, para se salvar, mate o outro, entretanto, conclui que todo organismo preserva sua própria vida, aliando-se a outros organismos num processo em que “[...] a transformação de si próprio e de outros, envolvendo nisso seja a morte de partes de si, seja a morte no sentido estrito.” (MARTINS, 2009, p. 166). Desta maneira, conclui Martins (2009), que Freud (1932) nos mostra um processo dicotômico, em que, ou o indivíduo cria uma consciência benéfica para a cultura comprometendo sua saúde no que se refere uma autodestrutividade ou externaliza a destrutividade contra os objetos e o mundo, aliviando-se.

Para combater a guerra, que é uma expressão da pulsão destrutiva, segundo Freud (1930), é conveniente que busquemos a pulsão de vida. Os laços emocionais que representam a pulsão de vida (Eros) podem ocorrer pelo amor ou pela identificação. O amor é a relação que se tem com o objeto amoroso, sem objetivos sexuais. A identificação é que leva o homem a compartilhar interesses importantes. É interessante não esquecer que “o ambiente real e psíquico de cada grupo tem que ser acolhedor, para que raivas não se transformem em recalque e ódio, além de uma reforma do modo de imaginar e pensar as diferenças [...]” (MARTINS, 2009, p. 167-168). Fica claro no pensamento de Martins (2009) que, para se impedir a guerra, além do que foi proposto por Freud (1932), é também necessário desconstruir uma cultura de guerra, em que de geração após geração, o indivíduo aprende que, para sobreviver, precisa, fundamentalmente, matar o outro, promovendo um sentimento de ameaça constante, todo tempo alerta,

desencadeando comportamentos reativos defensores. É fundamental não mais pensar numa sociedade fixa, em que de um lado estão os senhores cultos, e, de outro, os escravos ignorantes, que representam a maioria e têm a precisão de ser subordinado, de que outros tomem a decisão por eles. Tais pensamentos legitimam a violência que passa a ser vista como natural.

Partindo do pressuposto da naturalidade da guerra, Freud (1932) questiona: “[...] porque não a aceitamos simplesmente como mais uma das penosas desgraças da vida?” (FREUD, 2010, p.432). E responde contrariamente a esta naturalidade das satisfações das pulsões destrutivas. O homem tem direito a sua própria vida, que a guerra o coloca em situações humilhantes, de que um homem não deseja matar o outro etc. A evolução cultural, segundo Freud (1932), pode ser comparada ao processo de domesticação de determinadas espécies animais que trazem mudanças físicas e psíquicas. Sendo que as modificações psíquicas que acompanham o processo cultural, consistem num progressivo deslocamento das pulsões e numa limitação imposta à moção pulsional. Resultando no fortalecimento do intelecto que passa a governar a vida pulsional e a internalizar as pulsões agressivas. E finaliza sua carta afirmando “[...] tudo o que promove a evolução cultural também trabalha contra a guerra.” (FREUD, 2010, p. 435). Martins (2009) percebe no discurso de Freud (1932) que a domesticação sugerida é do lobo animal, sendo domesticado pelo Supereu. Tal processo pode se desdobrar na paz comum, ou na autoagressão superegoica, que gera culpa e mal estar. Estes sentimentos podem gerar ódio, preconceito etc. Por último, percebe ser perigoso afirmar que tudo que promove a evolução cultural, também trabalha contra a guerra, já que várias ideologias de evolução e progresso massacraram povos inteiros.

Até o momento é possível observar, em graus diferentes, a dicotomia existente entre natureza e cultura. No entanto, até que ponto os conceitos especulativos da pulsão de morte fundamentam a clínica? Será que esta dicotomia é indispensável? Natureza e cultura têm realmente que serem opostas? A tarefa da cultura é, necessariamente, lutar contra a natureza? Não é possível pensar numa cultura que existiria a favor da natureza? Por isso se faz necessário pensar em uma possível clínica da potência, onde a cultura poderia ser pensada na clínica, como um modo como a natureza se apresenta “auto-organizada, gerando os diversos modos, entre eles o homem, com sua forma particular de ser (isto é, de ser natureza), e sua cultura.” (MARTINS, 2009, p. 22).

4 A CLÍNICA DA POTÊNCIA

Martins (2009) aponta que Freud, através da psicanálise, nos trouxe o entendimento de que muitos males têm origem psíquica e de que existem processos inconscientes, por deslocamento e condensação, por projeção e identificação e de que nosso psiquismo se satisfaz com ganhos secundários e satisfações substitutivas; ou ainda, que desenvolvemos mecanismos defensivos; recalamos o que traz desprazer, e, o que é recalcado continua a agir em nossas ações e estados afetivos. E de que o caráter especulativo da pulsão de morte, como colocou o próprio Freud, teve como objetivo “[...] responder um impasse na teoria para a explicação de um fato clínico [...]” (MARTINS, 2009, p.16). No entanto, como hipótese, não tem o caráter de uma determinação epistêmica, e por isso se fez indispensável interpretar o conflito psíquico que gerou a hipótese da pulsão de morte e, ao contrário, não encará-la como verdade absoluta, mas perceber que são possíveis outros caminhos interpretativos, como bem sugeriu Freud para a construção da psicanálise, encontrando uma explicação teórica para o conflito psíquico, sem que deste modo deixe de ser psicanálise. Martins (2009) retrata que o modelo freudiano, o conflito psíquico observado em sua clínica, têm uma explicação dual, tais como: energia livre e energia ligada; processo primário e processo secundário; isso e eu/supereu; eu ideal e ideal de eu; pulsões de morte e pulsões de vida etc.

[...] o modelo freudiano de explicação metapsicológica do conflito pulsional reflete um conflito teórico anterior, preconcebido, uma concepção dicotômica das relações entre [...] natureza e cultura. Nos pares de opostos que citamos, podemos perceber que os primeiros termos são atribuídos a um momento primário natural, ligado à ideia de morte, e os segundos termos, a um momento elaborado da cultura, como viabilizadora da vida e da ordem. Em outras palavras, o que há em comum neste diversos pares é o fato de o primeiro termo ser sempre considerado primário, não inserido na cultura, indiferenciado, contínuo, não individuado, sem limites, sem ordem, tal como o que tradicionalmente – e em particular na época de Freud, fortemente influenciada pelo romantismo – se entendeu sob o nome de natureza. E o fato de o segundo termo ser sempre considerado uma elaboração a partir do primeiro, uma individuação, diferenciação, ordem, ou ainda, cultura. Em todos os pares freudianos, esta relação entre natureza e cultura – nomeada desta exata maneira em Mal-estar na cultura, por exemplo – é, explicitamente, a relação entre morte e vida. A cultura existe, nas mais diversas obras de Freud, tanto na primeira quanto na segunda tópica e nas diversas teorias da pulsão, para adiar a morte trazida pela natureza – tanto pela natureza externa quanto pela natureza interna ao homem. O homem, natural, se tornará viável se, e tanto quanto, controlar a natureza de sua natureza, em detrimento desta em prol da cultura, caso contrário, aquela o destruirá (MARTINS, 2009, p. 18-19).

É importante ressaltar que a pulsão sexual é sublimada, no sentido que lhe dera Freud, quando esta substitui o objetivo sexual pela atividade cultural, científica e artística, sem passar pelo ato sexual de descarga. Martins (2009) nos apresenta que, além dos casos em que as pulsões (derivadas) sexual ou destrutiva são efetivamente inibidas, existe também a expressão da pulsão originária que não seria uma elevação do sensível ao inteligível, mas sim, uma apreensão do trágico da existência, pela expressão da Coisa no mundo e na vida, sem passar pela representação, ou seja, a sublimação pode ser realizada da pulsão sexual diretamente para a atividade criativa. É uma expressão da própria pulsão originária, de modo que não há na criação, nem uma dessexualização da pulsão, nem uma passagem que iria do sexual ao cultural. O cultural é uma expressão da pulsão tanto quanto o sexual.

Logo, melhor seria no segundo exemplo, substituir a palavra sublimação por expressão, em que a cultura se expressa como modo da natureza, “[...] a expressão denotaria positivamente o que a sublimação denota negativamente, como mudança de objetivo [...].”(MARTINS, 2009, p. 307). Dependendo de cada caso os objetivos e objetos culturais podem ser atividades ativas, expressões originárias em nós ou reativas, sublimação das pulsões sexuais ou destrutivas. Não é pelo fato do indivíduo depender do outro e de seu investimento para sobreviver que, inevitavelmente, seja movido por um prazer causado pelo sofrimento. Aceitar as alegrias e sofrimentos, na tragicidade da vida, não significa que a mesma seja um fardo ou castigo. O sentimento de amparo e desamparo vem do modo como, imaginariamente, nos sentimos na relação de dependência com o outro. Posso-me sentir amparado imaginariamente por acreditar que preciso de amparos, o que indica que na verdade me sinto desamparado ou posso-me sentir desamparado por acreditar em uma completude anterior idealizada, contraditoriamente somos o que somos, não completos.

Winnicott (2000 apud MARTINS, 2009) enfatiza, concordando com Freud (1987), que no início o bebê não distingue a si mesmo do mundo externo, sentido o seio materno como parte de si. Através dos cuidados maternos ou de quem o estiver cuidando, se sente amparado e sustentado pelo ambiente. Por isso, o termo usado por Winnicott: mãe-ambiente, em que ainda se sente uno com o mundo. Quando o bebê nesta fase chora, por exemplo, e alguém vem para cuidá-lo, em função da não

dissociação com o mundo, acredita que este amparo é criação da sua necessidade, gerado por causa desta.

Depois aos poucos o bebê vai percebendo que não tem total controle sobre a situação, vai separando-se do mundo externo. O sentimento de onipotência vai dando lugar ao sentimento de criação do que já existe (objeto criado pela necessidade). As insatisfações causadas por sua mãe ou pelas pessoas que o cercam, em função do não suprimento de suas necessidades, o fazem perceber que existe um mundo intermediário entre ele e o mundo externo. Winnicott (2000 apud MARTINS, 2009) aponta que a agressividade na busca pelo seio bom para saciar as necessidades instintivas pulsionais é gradualmente substituída pelo *concern*, momento em que o bebê começa a perceber que existe uma continuidade entre “[...] a mãe-objeto que sobrevive a seus ataques instintivos e a mãe-ambiente tranquila que cuida dele, e que por tanto elas são uma só” (MARTINS, 2009, p.310). Nesta ocasião o bebê percebe que se destruir uma, destruirá a outra. Se destruir pela intemperança do próprio impulso espontâneo a mãe-objeto, também destruirá a mãe-ambiente.

A partir deste instante, segundo Winnicott (2000 apud MARTINS, 2009), o bebê descobre um anseio pessoal por dar, construir e reparar. É impossível de ser evitada a frustração que decorre do não aparecimento do seio. Na vivência com as pessoas responsáveis por seu cuidado, o bebê em decorrência da frustração passa a ter raiva do objeto frustrante, em comparação ao objeto bom que lhe satisfaz. Aos poucos percebe que a mãe-objeto má (que lhe frustra) e a mãe-objeto boa (que lhe supre as necessidades e aceita suas ofertas e gestos de reparação) são a mesma pessoa. Destruir o objeto de raiva é o mesmo que destruir a mãe boa, conseqüentemente “experimenta impulsos agressivos e eróticos dirigidos ao mesmo objeto e ao mesmo tempo” (WINNICOTT, 2000apud MARTINS, 2009, p. 310). Neste processo elabora que um objeto pode ser bom e mal, destruindo uma imagem idealizada de que poderia existir um objeto que fosse somente bom ou somente mau.

Martins (2009) entende que o *concern* só é possível pela continuidade do ambiente, ou seja, a mãe-ambiente suficientemente boa dará condições para que o bebê integre a mãe-objeto à mãe-ambiente, a mãe boa à mãe má. O mundo externo gradativamente se constituirá, desvinculando-se do bebê. Winnicott (2000 apud MARTINS, 2009) apresenta que somente a partir da constituição da confiança em si

e no que se pode esperar da vida, que as frustrações passam a não ficarem somente vinculadas aos objetos maus, ao contrário, passam a ajudar na maturação da criança, que as sentem como obstáculos, mas se sentem potentes e utilizam as atividades criativas para ultrapassá-las.

Martins (2009) esclarece que a maturação do bebê é relativa ao modo como este se sente no mundo. Se suas necessidades e demandas forem atendidas, vivenciará inconscientemente uma experiência de (oni)potência e se sentirá apoiado somaticamente. Deste modo, adquirirá confiança no ambiente, que lhe parecerá acolhedor, se sentindo em continuidade com ele. Seus gestos permanecerão espontâneos, pois se sente potente para criar o mundo a seu modo. De outra forma, se o ambiente é demasiadamente frustrante, constituirá bruscamente que ele é um e o mundo é outro. O mundo lhe parecerá hostil e invasivo, se sentindo impotente, retraído, acuado, frágil, sem espontaneidade. Criará mecanismos de defesa e moldará reativamente um falso si-mesmo, ou seja, se esconderá do mundo através do falso-self, tendo como referência o que agrada o ambiente, a fim de obter a atenção que este real imaginariamente lhe foi negado. Logo, o homem estará alienado no desejo do outro, demandando esforços sem espontaneidade para sentir o ambiente não hostil. A não expressão de si mesmo fará com que o indivíduo sintasse como insuficiente. Por mais que assuma os ideais da cultura estes nunca serão seus, pois seus ideais e expressões são anteriores à cultura, não correspondendo nem ao eu ideal (projeções de ideal do eu de pai), nem ao ideal de eu (ideais oferecidos pela cultura já estabelecida).

[...] prevalecerá um sentimento de que o mundo é hostil, e será mais difícil para a criança integrar objeto bom e objeto mau, o mundo bom e o mundo mau. Sua tendência certamente será a de amar de modo idealizado a mãe boa, e odiar de modo idealizado a mãe má, isto é, considerar que quem é bom o é por ser um bom puro, imaculado, do mesmo modo que quem é mau o é de forma absoluta, e não segundo uma perspectiva – segundo o que é bom e o que é ruim para alguém e não em si (Spinoza, 2007; Nietzsche, 1992^a; Deleuze 1989b; Martins, 2000d), por estar sendo, e ainda assim naquele momento, mas talvez não em um momento futuro, um bom ou um mau encontro, ou seja, que aumente ou diminui a potencia de agir (MARTINS, 2009, p. 312).

Mesmo com a dificuldade de integrar o que é bom com o que é mau, à proporção que a criança for experienciando e constatando que se trata de uma mesma mãe, de um mesmo objeto, de um único mundo/ambiente, tenderá a viver uma confusão de sentimentos que tem aspectos radicalmente diferentes. Por exemplo: quando preponderar no ambiente o objeto mau, provavelmente, não se

sentirá amado, desconfiará do mundo e de si, pois tem como continuidade de si a mãe-ambiente. Terá dificuldade de compreender que preservar o bom objeto subtende que ele não lhe faz só bem, como também preocupar-se com o que é bom para o objeto, não o exaurindo, deste modo preservando sua função de ambiente e sustentação. Uma não integração gera uma necessidade ilusional de não aceitar o ruim em si e nos outros, e vontade de agradar, pela submissão, os idealmente bons. Amar um objeto idealizado cria uma necessidade de sempre mantê-lo idealizado. Enganando-se é possível continuar amando, mas, inevitavelmente, em algum momento, o indivíduo se decepcionará e o objeto passará a ser odiado, “o que implicará também odiar uma parte de si mesmo, pois que idealizar o que está fora corresponde a uma exigência de idealização de si mesmo.” (MARTINS, 2009, p. 312).

Tudo o que tiver vivenciado em sua infância, influenciará o indivíduo quando adulto, na sua maneira de afetar-se com o mundo, em suas relações. Com o olhar winnicottiano, entenderemos que o sentimento primário, de ser uno com o mundo, está diretamente relacionado à experiência de continuidade com o ambiente, quando bebê e quando criança. Essas experiências foram sentidas somática e psiquicamente como verdadeiras, no momento em que nem mesmo o indivíduo tinha elaborado a separação de si com o mundo. Quanto mais tiver se sentido potente quando criança, mais guardará o sentimento de potência e confiança, relacionado a si e ao mundo. Conforme vai se mostrando o mundo de maneira desfavorável e hostil, mais estará fortalecido, construindo seu mundo dentro do mundo, inserindo seus ideais em uma cultura anteriormente dada. O sentimento de univocidade, ou seja, o sentimento de continuidade relacionado ao mundo, se dará quanto mais o indivíduo se sentir singularmente potente, capaz de levar sua vida de um modo próprio, e assim terá um sentimento do mundo favorável e acolhedor, “o ambiente nos determina assim como nosso estado de espírito determina como será vivenciado por nós.” (MARTINS, 2009, p. 314).

O modo que nos sentimos diante de nós mesmos influencia em nossas relações com o mundo: se, estamos bem conosco, mesmo diante de dificuldades, a vida nos parece vantajosa; se, temos um sentimento inconsciente de carência, de revolta, provavelmente será mais difícil nos contentarmos com o que a vida nos oferece. O que foi recebido sempre parecerá pouco, porque não está relacionado ao que se recebe, mas ao sentimento de falta sentido. Martins (2009), portanto, conclui

que o sentimento de continuidade com o mundo leva a um sentimento forte e real de individuação e singularização, de se sentir capaz de criar, relacionado ao que nos é intimamente pertinente, independentemente dos valores sociais vigentes. Para um melhor entendimento deste sentimento de continuidade com o mundo, Martins (2009) cita o jovem Nietzsche (2007) que identifica este sentimento como uno primordial. Nietzsche acredita encontrar na Grécia antiga um modelo digno de ser renascido na Alemanha de sua época, que transpassado pelo devir, pelo eterno movimento, traz a contrariedade (Apolo e Dionísio) como a possibilidade de uma verdadeira existência.

[...] o verdadeiro-existente [wahrhaft-Seiende] e Uno-primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiro não existente [nichtseiende], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica (NIETZSCHE, 2007, p. 36).

Quanto mais nos tornamos aquilo que somos, mais tendemos a nos sentir em continuidade com o mundo, mesmo que o ambiente nos pareça hostil. Mesmo diante de contrariedades, a tragicidade é vista como parte da vida, como aprendizado e o ressentimento logo deixado de lado. Este caminho é singular a cada indivíduo, pois que cada um é único, cada construção possui um contexto específico. “[...] então o vento sopra em nossa vela e nos impele em nossas águas. Que felicidade! Como nos sentimos seguros da vitória! Apenas então sabemos o que somos e o que queremos, agora juramos lealdade a nós mesmos e podemos fazê-lo – com conhecimento” (NIETZSCHE, 2008, p. 305).

Desta maneira o amor fati é possível. Amar o mundo trágico. Amar a vida como ela é de verdade, como se apresenta, sem ilusões, com alegrias e sofrimentos. Viver e amar a vida intensamente, não como um fardo a ser carregado, mas encarando de maneira favorável o que a vida nos oferece. Percebendo que cada um tem seus limites e que essas diferenças devem ser vistas com respeito à singularidade de cada autonomia. A capacidade de estar só, como aponta Winnicott (1983), reflete a confiança adquirida no ambiente, à criança paulatinamente introjeta esta proteção. No começo a criança sente confiança em ficar só na presença da mãe, sabendo que a qualquer momento pode ser protegida pela mãe-ambiente. Em momento posterior, em períodos curtos, a criança se sente segura com a ausência da mãe, depois consegue em períodos mais longos.

Após o indivíduo ter internalizado este sentimento de proteção relacionado ao ambiente, pontua Martins (2009), provavelmente levará consigo, conscientemente ou não, este sentimento primário para futuras conquistas do mundo externo. Por outro lado, o sentimento de onipotência que por vezes se fundamenta na insegurança e no abandono, sentidos na infância por causa de um ambiente instável, invasivo ou mesmo tempo hostil, pode ser representado pela falta de afeto, ou do não suprimento de cuidados em geral por parte de quem cuida do bebê:

[...] vem do vínculo com o outro, a partir do vínculo com o outro-mãe-ambiente. Vem de nos sentirmos amados, investidos. Poderíamos dizer: vínculo com o Outro, mas se este de modo algum fosse reduzido à linguagem, nem tampouco concebido como Outra Coisa – mas sim como um das Ding que nos engloba e do qual sejamos um modo, não sendo, portanto, propriamente um Outro externo, mas que nos constitui (MARTINS, 2009, p. 316).

O sentimento integrado e permanente em relação ao ambiente influencia nossa existência, nossa relação com o outro. De modo a nos possibilitar sentimentos seguros sem preconceitos de gênero, raça ou de classe social, vivenciando nosso modo singular de maneira afirmativa no ser presente, não recalcando raivas ou ressentimentos. Muitas pessoas não conseguiram integrar a mãe boa à mãe má ou perceber que uma não existe sem a outra. Por conta disso não se consegue, ao se afetar com o mundo, verificar o que tem de bom e de ruim nele, ou melhor, não aprovam a existência incondicionalmente, no momento presente. A aprovação incondicional do momento presente, Nietzsche chama de trágico, ou ainda, a compreensão de que viver significa aceitar incondicionalmente a vida, não impondo condições, amá-la afirmativamente com tudo que esta possa oferecer-lhe. Martins (2009) acredita que para sentir a beleza da vida tragicamente significa reinterpretar o princípio de realidade, “não mais como adiantamento do prazer, mas, ao contrário, como efetivação do prazer no único mundo possível – e portanto o melhor deles a cada instante presente”. (MARTINS, 2009, p. 317).

A perfeição do instante é utilizada por Nietzsche para enfatizar que a única realidade é o instante presente e que a perfeição do instante está relacionada à potência de agir. Se nossa potência de agir aumenta, a perfeição do instante atinge o seu ápice. Do contrário, se a potência de agir diminui, o perfeito deixa de existir. A nossa potência na realidade presente reflete a introjeção do ambiente acolhedor quando criança, em que o sentimento de acolhimento persiste quando

relacionado ao ambiente e a si mesmo, sinalizando que a ação ou a potência de agir no mundo está relacionada à capacidade de suportar o sofrimento, afirmativamente, no instante presente.

Caso não consiga viver tragicamente a vida, a tendência será idealizá-la, na busca por algo pleno. Por isso, sempre existirá um sentimento de incompletude, um sentimento de que o ideal é somente a alegria, o prazer sem sofrimento. Winnicott (1983) reconhece que o bebê vive uma experiência de onipotência, quando ainda nem mesmo tinha a ideia de que era separado do mundo. A univocidade é uma experiência de descoberta e ganho. Por outro lado, o sentimento de perda e a vontade de alcançar a completude, acontece quando a criança vivencia muitas frustrações e privações de afeto, deste modo não vivenciando, suficientemente, a experiência de onipotência. O homem passa a imaginar uma onipotência como privilégio do outro.

Martins (2009) enfatiza que o filho não tem o desejo tirânico espontâneo, que ao se comportar percebe que os pais não vêem com naturalidade sua tirania e por mais que isso não seja verbalizado pelos pais, pode ser sentido pelo filho como culpa. A não recepção natural da tirania, a falta de tempo e prazer em estarem com seus filhos ou, como é sentido pelo filho, a falta de amor, revoltará o filho e daí desejará tudo: a completude. Logo, o desejo de onipotência vem da não experiência da onipotência, quando deveria ter acontecido quando bebê, quando não era “potente e precisava ter supridas suas necessidades fisiológicas e afetivas, de atenção, de investimento e somáticas” (MARTINS, 2009, p. 320). Não se perderá do homem a experiência de onipotência e continuidade (univocidade), nem se desejará um retorno, pelo contrário, irá acompanhá-lo como forma de confiança e potência, proporcionando a integração do bom e do ruim, dos defeitos e qualidades do mundo: a vivência do trágico. A castração como, tradicionalmente, a psicanálise associa a experiência de onipotência, que cessará com a dissolução do complexo de Édipo, pode ser descrita como o menino que se sentia poderoso por ter um pênis e sua mãe e amiguinhas não tinham, e assim, vem o pai e limita-o, desencadeando assim o sentimento de não completude fálica. Esta experiência de onipotência é castrada pelo pai, em que o falo é a positividade imaginária e a castração é negatividade, a falta.

Se a castração tem como consequência fazer o indivíduo aceitar que não é onipotente, que não pode tudo, que precisa aceitar suas limitações, que seus

desejos e pulsões têm limites, que o mundo não é perfeito ou completo, então não deveria ser visto como negativo, mas como real, já que viver, afirmativamente, consiste também em amar a vida, incondicionalmente. A ideia de castração com negatividade, em nada combina com a tragicidade da vida. Também talvez seja preciso ter um entendimento diferente sobre feminilidade e perceber que esta constitui o ser humano, homem e mulher e compreender como retratou Winnicott (1983), que o bebê tem uma experiência de onipotência, que não advém de um poder sobre outra pessoa, mas de uma potência imanente, intensiva, ativa e não reativa. Não dependendo do falo ou de um significante, mas da vivência da experiência primária de onipotência e continuidade com o ambiente. Experiência, sobretudo que corresponde a um “sentimento intrínseco e relativo a todo corpo somático e psíquico.” (MARTINS, 2009, p. 319).

O sentido trágico nietzschiano, de acordo com Martins (2009), corresponde àquilo que representa a atuação clínica do psicanalista que pode se fundamentar em Winnicott, a qual se contrapõe à ideia da psicanálise tradicional, de um masoquismo que remete a uma concepção de “reatividade, de uma autopunição, de uma compensação inconsciente para culpa difusa [...] para uma forma de interação com o outro, talvez sequer de submissão real ou moral, mas apenas uma forma de interação e de jogo fantasmático” (MARTINS, 2009, p. 321), todas estas possibilidades estão voltadas para um indivíduo que sente prazer no sofrimento. Diferentemente, o que melhor representaria a aceitação da dor presente, inexoravelmente, na vida é o trágico, sentimento que carrega a concepção de aceitação do sofrimento na existência. O trágico não propõe que tenhamos prazer no sofrimento, mas sim que afirmemos à totalidade da existência, a integralidade da vida, a rica multiplicidade do existir, incluindo tudo o que o constitui. O trágico acolhe e assume, afirmativamente, a alternância das oposições, criação e destruição, vida e morte:

O anseio por destruição, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, “dionisíaco”), mas também pode ser o ódio do malogrado, do desprovido, mal favorecido, que destrói, tem de destruir, porque o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita [...] (NIETZSCHE, 2001, p. 246-247).

Ou ainda: “Eu vos digo: é necessário ter um caos em si para poder dar à luz uma estrela bailarina. Eu vos digo: tendes ainda um caos dentro de vós.” (NIETZSCHE, 2013, p. 19). O trágico nietzschiano é composto pela ideia do eterno

retorno, que é uma crítica ao pensamento progressista. Nietzsche percebe que o indivíduo, ao buscar o progresso, quer uma recompensa futura, no além morte, ou qualquer coisa que desvalorizasse o aqui e agora. O eterno retorno obriga o homem encarar o instante presente, o que de fato existe, algo que não é possível escapar. A temporalidade inexistente no eterno retorno, sendo importante o agora. A organização, a forma, o cíclico, dão lugar à repetição eterna. Para Nietzsche, a filosofia de Heráclito era uma afirmação à vida por ser a expressão do vir-a-ser, do fluir e destruir:

Zaratustra, para os que pensam como nós, todas as coisas bailam; vão, dão-se as mãos, riem, fogem... e retornam. Tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente. Tudo morre, tudo torna a florescer; eternamente fluem as estações da existência. Tudo se destrói, e tudo se reconstrói; eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel sobre si mesmo. A existência principia em cada instante; em torno de cada “aqui” gira a esfera do “acolá”. O centro está em toda a parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo (NIETZSCHE, 2013, p.276-277).

Afirmar o retorno de todas as coisas equivale assumir a solidez do ser, pois deste jeito, ser e devir ficam no mesmo nível ontológico. Assim, o homem que sempre retorna é quem Nietzsche chamou de além-homem, aquele cujo determinismo do instante, na decisão que une o passado e o futuro, assume a totalidade do tempo no instante, que tem ligação direta com a eternidade. A teoria spinoziana dos afetos também acrescenta e fundamenta a clínica psicanalítica winnicottiana. Uma vez que Spinoza (2007) nos indica que somos uma mesma substância, existindo no mundo numa rede de relações, interagindo com outras pessoas, coisas etc. Quando nos afetamos também estamos conhecendo e afetando o outro. Logo, o homem obrigatoriamente se afeta e, ao fazer isso, se comunicar, interagir, relacionar-se.

Spinoza (2007) propõe uma diferença conceitual entre afecção e afeto. Quando somos afetados (afecção) recebemos a impressão da coisa na interação com ela. No entanto, esta passividade inicial, segundo Martins (2009), precisa da aprovação nietzschiana, já explicitada pelo entendimento da aprovação do instante, no momento presente. Diferentemente, o afeto que só se dá após a afecção, representa o sentimento, o resultado da afecção que pode ser passivo ou ativo. Martins (2009) observa que toda afecção gerará afetos, concordando com Spinoza e complementando que, se o afeto aparenta não ter acontecido, na verdade, pode ter sido recalcado ou não ter tido importância ou intensidade. Quando passivos, os

afetos são contrários, reduzem a potência do indivíduo de agir. Os afetos ativos, como o próprio nome explicita, são aqueles que ativam o indivíduo, os que aumentam a potência de agir, os que permitem expressar o que Winnicott chama de verdadeiro-self. Já os afetos passivos são os que fazem o homem reagir em causas externas, o fazendo investir em energia defensivamente. Spinoza, sobre os afectos e afetos defende que devemos selecionar nossos encontros, de modo a nos favorecer bons encontros. O bom encontro corresponde ao que seria bom para o indivíduo, o que aumenta sua potência de agir, logo o que proporciona afetos ativos. Contrariamente, o mau encontro, diminui a potência de agir, os que nos proporciona afetos passivos.

Observemos que muitas pessoas, talvez a maioria de nós, encontram dificuldades em selecionar seus encontros, em estabelecer limites entre o que lhes faz bem e o que não lhes faz, o que lhes dinamiza a potência e o que lhes retira. Trata-se, pois, de um aprendizado, para o qual a clínica psicanalítica pode em muito contribuir (MARTINS, 2009, p. 322).

Spinoza (2007) defende que são infinitas as possibilidades, sendo impossível selecionar todos os afetos, mesmo assim, teremos bons e maus encontros, cabendo vivenciá-los transformando os afetos passivos em ativos. A tragicidade nietzschiana, que traz o eterno retorno e valoriza o instante presente, nos dá suporte para que cada um siga seu próprio caminho e converta o afeto passivo em ativo. O referencial, a construção do caminho é individual, pois cada um tem seus encontros e desencontros, sua maneira de assimilar e transformar o vivido. Não existindo uma receita. “Este é agora o meu caminho: onde está o vosso. Era o que eu respondia aos que me perguntavam ‘o caminho’. Que o caminho, na verdade... o caminho não existe”. (NIETZSCHE, 2013, p. 251).

Spinoza (2007) e Nietzsche (2013) julgavam que o melhor caminho para que cada indivíduo conhecesse seus afetos, seria algo individual, particular, único e singular. Os nossos desejos, idealizações e realizações que nos afetam representam uma maneira peculiar. O porquê ficamos tristes, alegres, com raiva, apáticos etc, tudo isto é um autoaprendizado. Em alguns momentos, é difícil esta autoaprendizagem por aspectos inconscientes, resistências e situações mais difíceis de apreender. Este aprendizado Spinoza chama de conhecimento intuitivo, onde experimentamos e nos conhecemos, onde nos tornamos mais ativos, expressamos nossas ações de maneira a aumentarmos nossa potência e harmonia com o

sentimento de univocidade, ao invés de nos alienarmos e agirmos reativamente direcionados por desejos alheios.

Martins (2009) pontua que o bebê está em um movimento de expansão, seu gesto espontâneo afetará o mundo e o mundo o afetará. A mãe-ambiente, ou seja, as pessoas que cuidam do bebê e que com ele se relacionam, conseqüentemente, o afetarão. Ao suprir as necessidades do bebê, propiciará um bom encontro e aumentará a potência de agir do mesmo. Se ao contrário, as necessidades do bebê não forem minimamente atendidas, ocorrerá um mau encontro, favorecendo a diminuição da potencia de agir, da expressão e da expansão do bebê. A reação do bebê diante de um mau encontro será de considerar a existência de uma mãe boa e uma mãe má. Se for um bom encontro, predominará a mãe boa, para depois ocorrer a integração da boa com a má, sendo entendido pelo bebê que seu gesto espontâneo, agressivo ou não, não destruirá a mãe-ambiente. Entenderá que o mau que pode ter causado à mãe-ambiente é passível de reparação, logo não sentirá culpa por sua expansão e se sentirá acolhido, amado. Desta forma, amará a mãe-ambiente. Primeiramente, amará a mãe boa, após a integração perceberá que ao amar a mãe que lhe agrada estará amando a que lhe desagrada e que a mesma o ama.

A agressividade pode acontecer por uma ação ou reação do indivíduo. A primeira é uma expansão, a segunda é uma reatividade, defensividade. Winnicott (2000 apud MARTINS, 2009) nos mostra que, quando acontece à integração da mãe boa com ambiente bom, ou a mãe má com a mãe boa, o bebê começa a se preocupar em não destruí-la, se preocupando com ela, cuidando com o ambiente. Este cuidado Winnicott (1983) chamou de *concern*, que expressa um sentimento positivo e ativo, contrário ao sentimento de culpa. Winnicott (2000 apud MARTINS, 2009) observa que, quando prevalecem os encontros invasivos, os maus encontros, o neném não integra a mãe boa com a má e desenvolve um mecanismo de defesa que separa o amor do ódio. Martins (2009) acredita que ela, a criança, não aceita o fato da mãe boa e a mãe má serem a mesma pessoa, por conseguinte vivenciará um sentimento de ambivalência relacionado ao ambiente. De forma consciente ou inconsciente raivas pontuais se transformarão em ódio e revolta. O *concern* também poderá ser sentido de forma ambígua:

[...] direcionado para poucas pessoas, e, ainda assim, poderá haver dificuldade para se sustentar um amor recebido, uma vez que, não tendo aceito (ou podido) integrar o ambiente e o bom objeto, assim como o bom e

o ruim em um só objeto, todo amor (todo bom) tenderá a se lhe parecer falso, traiçoeiro, insincero, ou ao menos fugidio, esvanecente, sem continuidade, instável, demasiado passageiro. [...] sua confiança em si mesmo estará abalada, pois que, não se sentindo certo, por uma experiência somática, afetiva e psíquica, de que o outro-ambiente o ama, certamente se sentirá pouco passível de ser amado, ou, ainda, culpado por não sê-lo. Porém, esta culpa também se reveste em ambivalência, uma vez que a pessoa sente, sabe, que não merecera não ter recebido o que julgava ter direito, a saber, atenção, amor, respeito, investimento. E, assim, tenderá a se sentir pouco interessante, mas ao mesmo tempo se revoltará por isso, pois no mundo acha-se, de forma ambivalente e confusa, muito valorosa, interessante e merecedora de amor. Demanda que confiem nela; mas o que fazer com a falta de confiança primariamente internalizada? (MARTINS, 2009, p. 325).

Martins (2009) descreve bem os possíveis desdobramentos para a vida do homem, quando predomina os maus encontros. Quando bebê, este internaliza a confiança relacionada ao ambiente e a si mesmo. O indivíduo em função da não integração do bom com o mau se sentirá inseguro e terá dificuldade de amar e se sentir amado. A culpa surgirá em alguns momentos por se sentir amado e achar que não deveria ser, em outros momentos, por achar que não é, mas merecia ser amado. A análise neste contexto é de grande valia. O analista durante o processo funcionará de modo a facilitar a internalização de uma confiança suficiente no ambiente, ajudando o paciente a aceitar a afeição. O apoio analítico levará conhecimento a pessoa do que está acontecendo.

Nos casos mais delicados, exigirão mais do analista, como por exemplo, até mesmo casos em que a cultura vigente legitima tal dissociação. A não integração que em alguns casos é confirmada culturalmente, por exemplo, nas xenofobias, brigas étnicas (raças, povos etc), exclusões sociais são reforçadas pelos meios de comunicação e interesses de consumo. Importante pontuar que a agressividade é diferente de destrutividade, a primeira é ativa e a segunda, em menor ou maior grau, pode ser uma projeção que se sente contra si e o ambiente. Martins (2009) observa que a maioria dos comentadores de Freud acreditam que a pulsão de morte obtém na teoria uma explicação para o conflito psíquico e que a dualidade pulsional da primeira metapsicologia se desfaz desde Introdução ao narcisismo. O que foi considerado crucial para a passagem da primeira para a segunda metapsicologia freudiana foi que a pulsão de morte passou a ser concebida como uma pulsão originária e sem representação.

Birman (2001) propôs reinterpretações para conceitos-chave em Freud. A pulsão de morte, como originária e sem representação, passa a significar que não

era possível mais a manutenção do dualismo, já que estaria fora do âmbito da representação e irreduzível a possíveis as suas representações. Se a entendermos como originária implica não ser possível adjetivá-la: “que tenha um conteúdo, uma função, um objetivo ou um objeto – muito menos, aliás, uma finalidade ou uma tarefa” (MARTINS, 2009, p. 327), e, por conseguinte o dualismo também não seria possível.

A pulsão, segundo Martins (2009), é aquilo que move, que põe em movimento inerente a vida, na expansão contínua das coisas, *ipso facto*, à renovação e ao perecimento, o movimento à transformação. Deste jeito, as pulsões de união sexual (no sentido estrito) destrutiva e agressiva passariam a ser pulsões derivadas e não originárias. Se passássemos a vê-las como originárias não poderiam ser pensadas como entidades de lutas umas contra as outras, amalgamando-se ou desconectando-se, mas: “[...] como formas diferenciadas de descrever nossas motivações – cuja etimologia é a mesma de moções [...]” (MARTINS, 2009, p. 329). Com este raciocínio, os nossos impulsos de expressão agressivos propriamente destrutivos, direcionados contra alguém que julgamos estar nos agredindo são reativos.

Spinoza (2007) nos adverte que o homem, defensivamente, confunde causa e efeito. Isto acontece, quando a resposta de uma pergunta repete a própria pergunta, não permitindo que se avance na compreensão do que ocorre. Martins (2009) contextualiza como este processo se repete relacionado à pulsão de morte. Uma pessoa que busca a morte está sendo guiada pela pulsão de morte? A melancolia, o masoquismo e a destrutividade não seriam provas da existência da pulsão de morte? A ideia freudiana é que a pulsão de morte assume um caráter de causa. Desta forma, a resposta repete a pergunta: uma pessoa busca a morte por causa da pulsão de morte, isto se dá porque a melancolia, o masoquismo e a destrutividade são pulsões de morte. Nestas duas orações, a resposta repete a pergunta, não explica nada que possa avançar na compreensão do que ocorre e dá uma falsa sensação de que algo foi explicado. A resposta parece uma causa, mas é de fato um efeito, e impede que se aprofunde no conhecimento. A pulsão de morte é um nome dado as supostas “expressões, derivações ou destinos possíveis da pulsão originária e das interações afetivas de nosso psiquismo com o mundo”. (MARTINS, 2009, p. 329). Ou seja, a busca da morte, o masoquismo, a melancolia e a destrutividade são tomados como pulsões de morte, mas a nomeação não

compreende singularmente os efeitos das causas afetivas e idealizações de cada indivíduo para que este processo desencadeasse. A psicanálise trabalha no sentido desta compreensão teórica e singular em cada pessoa.

Martins (2009) critica a construção psicanalítica freudiana que de modo preconceituoso separa natureza e cultura. A teoria freudiana associa o mal à natureza e à corporeidade e o bem à cultura, ao intelecto e à razão. Por mais que se tente criar uma cultura apaziguadora e boa, o humano e a seu intelecto ou razão não conseguem ganhar da natureza (externa ou interna) que em forma de pulsões exprimem a destrutividade originária. A pulsão de morte revela o destino humano que, impreterivelmente, de um modo ou de outro, se esbarra com a natureza e que irá feri-lo:

[...] a pulsão, sendo interna, mesmo que deixe de cumprir seu destino inato de destruir o outro, por obra do bom supereu, destruirá o próprio eu, pela crueldade inevitável do bravo supereu. Se este consegue domesticar a pulsão impedindo que ela se volte para fora, não consegue impedir que ela redirecione então sua destrutividade para dentro, de onde partira, utilizando, ainda por cima, o próprio supereu para isso. Algo como se não damos o tiro, ele sai pela culatra, pois seremos feridos pela natureza de um modo ou de outro. Sobre isso poderíamos dizer que se a cultura quer atirar na natureza, sim, o tiro sai pela culatra, uma vez que o homem é apenas um modo dela (MARTINS, 2009, p. 329-330).

Outro ponto que não pode ser ignorado é o modo reativo como foi pensado e construído o entendimento das pulsões destrutivas em Freud. O que nos parece como mal é aquilo que nos desagrada, que nos é invasivo e, o que nos parece bom é aquilo que nos agrada, nos dá prazer. O bom e o ruim são em relação à perspectiva de cada um. A natureza não é boa e nem má. Admitir que não existe uma natureza universal, é permitir que cada um expresse seu modo de ser e de se expandir em seu caminho. As pulsões destrutivas, ao contrário, são reativas e sua expressão depende de vários fatores. Desde quando era bebê até a atualidade, o ambiente (encontros) influencia na pulsão reativa agressiva, deixando-a em maior ou menor intensidade. Defensivamente, ao consideramos que sempre existirá um grau de violência no mundo e que isso se deve a imbatível pulsão de morte, segundo Martins (2009), abrimos um precedente equivocado de que todos os nossos esforços morais e boas intenções serão destruídos pela pulsão destrutiva. Logo seria possível acreditar que nada pode ser feito ou que não dependa de mim (pessoa), ou ainda, eu não tenho nenhuma responsabilidade sobre esta violência. Posso até mesmo aumentá-la e, inveridicamente, não me sentir responsável por ela. Ao contrário, Martins (2009) descreve esta força:

[...] força intrínseca e imanente geradora de movimento e vida, anima, mas no sentido de movimento; não no sentido de vida orgânica – sendo esta apenas um dos modos gerados pela pulsão -, e que portanto pulsa tanto no orgânico quanto no inorgânico, mas como o movimento intrínseco da substância – ou da materialidade intensiva – que nos constitui; não como o Motor Primeiro, de Aristóteles, que move sem ser movido, sendo portanto externo ao que move, embora como ela não sendo uma matéria, mas o mover da matéria (ou da substância), o conatus, nos termos de Spinoza – algo como o que é spin da física quântica para o quantum [...] uma rotação intrínseca de algo que não tem interioridade, mas cujas propriedades rotativas estão na origem das interações atrativas e das repulsivas que levam à formação dos átomos e, por conseguinte, das moléculas e dos corpos, enfim, do mundo em que vivemos (MARTINS, 2009, p. 331).

A ideia defendida por Martins (2009) é de que a pulsão é originária, sem representações possíveis, inclusive a de morte, sendo mais coerente com a existência, mostrando a vida em continua mudança, em pulsação, movimento intrínseco ao quantum, ao mundo e aos indivíduos em que são afetados e se afetam (encontros), devires. A pulsão é originária no mesmo sentido de Spinoza (2007) que a chamava de conatus, movimento ou força produtora, criadora, impulsionadora que é auto-organizadora, auto-produtora e autogeradora, como movimento intrínseco e espontâneo. Quando pensamos a pulsão originária pela ideia da natureza spinoziana, pensamos o real como uma imanência constitutiva.

É possível constatar tal situação quando o bebê, através de bons encontros, tem um sentimento de continuidade relacionado à mãe-ambiente, em completa univocidade. O bebê não sente a mãe-ambiente como outro, mas se sente intrinsecamente integrado a ela. Do contrário, a frustração desmedida é sentida como uma falha ambiental pelo bebê, o qual impossibilita apessoa de, gradualmente, percebe-se e perceber o outro e seguido de uma idealização e desejo de uma mãe ausente. Assume-se como o indivíduo da falta e deseja a internalização do cuidado materno que parece ser impossível de conseguir, causando uma impressão interna de inconsistência do real. Spinoza (2007) mostra que a imanência no registro do conatus, da Coisa em relação a nós, se dá por uma relação da substância e seus modos. A Coisa, o real, se expressa nos modos que constitui a substância sendo-lhes imanente. Os modos de ser da substância são modos de ser-se em devir. A substância, segundo Martins (2009) deve ser entendida como uma matéria que a tudo constitui, um campo quântico que nos cria e só o é no presente.

Continuando neste raciocínio, se não é possível descrever o real, o existir, ou a pulsão, isto acontece por uma limitação da linguagem que descreve apenas objetos externos, característica peculiar da realidade, dos devires, que nos

constituem e neles estamos imersos, não sendo exterior, nem interior, mas algo que nos perpassa. Sendo assim, impossível estabelecer uma relação de exterioridade, uma separação entre o sujeito e objeto do conhecimento. A relação com o mundo não consegue ser imparcial, objetiva ou universal, pois numa perspectiva nietzschiana, estamos de maneira singular mergulhados no mundo. A singularidade mostra a irredutibilidade do um e o múltiplo na forma do devir.

O sentido da palavra ilusão, segundo Freud (apud MARTINS, 2009), ou autoenganar-se, consiste em um movimento por um desejo irreal. Se nossa relação com o real é imaginária, não no sentido ilusório freudiano, mas no sentido winnicottiano, é porque o apreendemos, interagimos e criamos. Neste sentido, somos constituídos e constituímos o real. Expressamo-nos nele, interagindo ativamente, criando e recriando a cada instante. Winnicott (apud MARTINS, 2009) chama de ilusão a capacidade de criar o que já existe. Neste sentido, a ilusão é construtiva por estarmos a todo instante mergulhados no real. Nossa singularidade, criatividade e espontaneidade, ou seja, nosso modo de expandir é que transforma o existir. Sendo assim, neste sentido, o imaginário não se sobrepõe ao real, mas é a condição de se estar nele, de se estar inserido. A ilusão freudiana (enganar-se) somente ocorre quando a ilusão winnicotiana (criar-se ou recriar-se) não acontece. Martins (2009) fala sobre a ilusão freudiana, relacionando-a à ilusão winnicotiana, mostrando a oposição de seus significados:

Esta ilusão não é necessária, e somente ocorre quando o indivíduo tem dificuldade de criar interativamente o mundo a partir de seus ideais pessoais e singulares – em outras palavras, quando não tem afetos ativos, quando não se potencializa no espaço da ilusão nos termos de Winnicott (que poderíamos chamar apenas de criação). Ou, ainda, quando não consegue expressar-se, isto é, expressar sua pulsão de criação, expressão singular da pulsão originária (MARTINS, 2009, p. 335).

Desta forma, sobre a ideia freudiana, nos aponta Martins (2009, p. 335) a “constituição de um simbólico apenas duplica ilusoriamente este mundo único do real”. Este simbólico, ou esta fuga do real exige um apoio psíquico que é representado pelo falo. O indivíduo em sua singularidade sujeitada ao falo, alienada do si mesmo, passa a expressar uma singularidade secundária, derivada. O imaginário, se entendido como forma de relação com o real, melhor dizendo, como modos criativos de inserção e expressão no real, abrirá caminhos para o modo de ser humano, de reinventar-se livremente, de abrir-se para um novo sem que uma lei o direcione. Assim, permitindo-nos entender a cultura humana como modo da

natureza, não uma natureza separada e destrutiva, mas uma que constitui a cultura humana.

A natureza, sempre será de algum modo organizada e sempre gerará cultura, como sinônimo de ordem e organização, imanente, autogerada, determinada, intrínseca e espontânea. Cada espécie tem o seu modo de ser na natureza. O modo ser do humano se dá através de seu corpo, dos afetos, da sexualidade, das pulsões etc. O que caracteriza e distingue o humano não são as classificações, divisões, mas o que particulariza cada indivíduo. O pensamento platônico influenciou fortemente esta concepção de natureza, a partir do que é considerado divino e perfeito. O desejo de distinção, no sentido de superioridade, produziu a compreensão de que o corpo humano era animado somente pela razão, então, tinha-se a crença de que se era mais ou menos humano. Na tradição ocidental, foi considerado mais humano o homem (fálico) e branco, e, menos humano a mulher, a criança, o idoso, o negro etc.

Spinoza (2007) afirma que se constitui uma contradição atribuir um mais ou um menos, para características universais. Neste caso, quando se atribui superioridade à razão, para classificar a natureza, existe algum interesse de quem a classifica, ou melhor, de que o item escolhido seja a referência de superioridade, passa a ser uma classificação não do que é real, mas de um interesse parcial. Freud, influenciado pelo seu tempo, concebe as pulsões como bestiais, e por isso acredita na domesticação, e que estas pulsões precisam ser moralizadas e represadas, caso contrário, levariam a pessoa individualmente à loucura e coletivamente à guerra. O recalque ou a inibição seriam saídas possíveis, sendo que o primeiro levaria a doença neurótica e ao mal-estar. A dicotomia pulsão-domesticação possibilitaria o convívio entre os homens, a cultura e a nossa proteção contra os males da natureza. Entre a neurose e a normalidade, existe apenas diferenças de graus, sendo demarcadas pelo maior ou menor represamento das pulsões:

Porque a natureza haveria de ser ameaçadora e hostil? Ela apenas nos é desfavorável em alguns aspectos, assim como nós é favorável em tantos outros. O bem e o mal traduzem metafisicamente o bom e o ruim, e estes são sempre relativos àquele que avalia. E mesmo tomando-se os interesses dos homens, não há avaliação que possa ser universal – excetuando-se o fato de sermos todos modos da natureza (MARTINS, 2009, p. 344).

Martins (2009) explicita que a natureza não pode ser de toda hostil e nem completamente boa. Os valores relacionados a algo advêm de uma referência, o que

dificulta qualquer possibilidade de generalização. Assim, desejar um ideal de uma natureza completamente boa ou totalmente má, seria irreal. Cabe ressaltar que Freud pensou o inconsciente, primeiramente, como resultante necessário do recalçamento. Na segunda metapsicologia, Freud pensou o inconsciente como relativo, concebido como originário, mas insistiu em adjetivar, em dar conteúdo, características próprias, identidades, reafirmando a ideia de registros pulsionais perigosos e uma cultura que continuaria a represar as pulsões, viabilizando assim a vida. Para Martins (2009), o problemático é a adjetivação de uma pulsão considerada originária e, neste sentido, nem Laplanche, nem Lacan, conseguiram contemplar soluções satisfatórias:

O monismo laplanchiano entre pulsões sexuais de vida e pulsões sexuais de morte retrança, derivação da classe das pulsões sexuais, a separação entre natureza e cultura, que nos parece problemática e imaginária. Do mesmo modo, Lacan, ao pensar que a pulsão é pulsão de morte, e que esta tem um caráter sexual ao irromper na cadeia significativa, reafirmou na forma de antologia, a metafísica de um real ausente, oculto, elidido; não mais opôs pulsão de morte e pulsão sexual, mas natureza do real e a cultura simbólica – tendo o imaginário presença em ambos os termos da dicotomia: como imaginário que permite o acesso ao real, mas que permanece imaginário, e como o imaginário que se estrutura em uma certa linguagem, constituindo-se em simbólico (MARTINS, 2009, p. 238-239).

Martins (2009) enfatiza que deixar de adjetivar as pulsões originárias pode ser o caminho para entender o que pulsa em nós e em todos os modos da natureza. As combinações, de acordo com a quântica, se dão entre os modos que são constituídos, por afinidades mais ou menos momentâneas, entre os elementos em que existe um princípio de agregação e de exclusão. Diferentemente do pensamento freudiano, a atração e a repulsão não lutam entre si, não vão de um pólo para outro, mas sim se coadunam. As combinações são dois aspectos de um mesmo movimento e constituem o próprio devir. É justamente essa dança imprevisível das combinações que chamamos pulsão.

Martins (2009), através de uma perspectiva diferente da freudiana, propõe que a pulsão sexual seja concebida no sentido sensorial, ligada ao mundo sensível, em contato à pele, às zonas erógenas e também ao genital, cuja excitação tem seu ápice no sexual. Não necessariamente ligadas somente aos genitais ou aos atos sexuais, mas à sensorialidade. Neste sentido, percebe que a ideia freudiana novamente confunde a causa com efeito. A sexualidade não seria causas das ações humanas, como propõe Freud, mas o efeito da sensorialidade. O fato de existirmos corporalmente e sermos sensíveis ao mundo, nos proporciona sentir várias coisas

que se implicam na nossa existência. A sexualidade também se mostra implicada no viver, em nossas ações e relações, é efeito de nossa existência e não causa. A sensorialidade é causa eficiente e imanente da sexualidade. Ao contrário da perspectiva freudiana, a pulsão sexual é apenas uma expressão da erogeneidade (sensorialidade):

[...] proporciona uma experiência individual erógena, corpórea, sensória e sensível particular e privilegiadamente intensa, íntima, podendo nos proporcionar inclusive, como lembrara Freud, a sensação de um apagamento relativo das fronteiras entre o eu e o outro, nos ligando ao mundo como um todo. Uma sensação de não separabilidade com o outro, com a alteridade; uma sensação individuada de transbordamento da individuação e de continuidade com o outro – e, ipso facto, com a vida em geral. Em outras palavras proporcionando-nos uma intensa experiência somatopsíquica da univocidade, por nela vivenciarmos ao mesmo tempo um máximo de individualidade e um máximo de sentimento de continuidade com o real inteiro (MARTINS, 2009, p. 342).

Martins (2009) concorda com Freud que a ausência de relações sexuais é um fator possível de dificuldades psíquicas, mas discorda que a única causa seria a resistência à sexualidade. As dificuldades psíquicas podem estar relacionadas ao sexo ou não, pois estão vinculadas a dificuldades na expressão de si mesmo e de atos criativos. Se o indivíduo tiver relações sexuais e não tiver resistência à sexualidade, não garante uma ausência de dificuldades psíquicas. A não derivação da pulsão, neste caso, impediria a redução das motivações humanas à pulsão sexual ou destrutiva. A não adjetivação da pulsão originária traz um entendimento de expressões do pulsar, entre afinidades e discrepâncias, de caráter criativo e expansivo. Para Nietzsche seria potente, em Spinoza seria um sentir de uma potência ativa, e Winnicott seria vivo e criativo. Os três autores se entrecruzam na vivência do existir, nos alertando que não existe um caminho pronto, único, mas sim, que é preciso estar atento para o expressar-se, para apropriar-se do que nos chega e que o nosso realizar-se acontece com a criatividade.

Por isso a defesa de uma clínica psicanalítica da potência que possibilita expandirmos ao modo da univocidade e a potência de cada indivíduo, proporcionando o encontro de nossa energia e vitalidade com o outro, direta ou indiretamente. Afinal, é o *conatus*, entendido por Spinoza, como a pulsão que gera no homem o apetite e o desejo, que aumenta a potência de agir, na busca pelos bons encontros da realidade, em que esta não mais se refere ao adiamento do prazer, pelo contrário, se refere à realização, a um prazer que se realiza. Nestes termos, o princípio de realidade se coadunaria ao princípio do prazer real, possível

de ser vivenciado. O aumento da potência nos remete à ideia de um narcisismo primário, referido ao self, singularidade, irreduzível unicidade, o que nos move, sendo nosso modo único de inserção no mundo da vida. O oposto seria uma identidade, algo universal que limitaria a uma imagem centrada e coerente.

A pulsão só pode ser pensada de maneira derivada. Pois, o indivíduo, partindo da compreensão de uma clínica da potência, concebe as pulsões sexuais e agressivas como expressões de afetos ativos, que entrarão em contato com o ambiente, pelo princípio da realidade (instante nietzschiano) que não adia o prazer, mas o vive afirmativamente. A expressão será singular, limitadas pelo real, nas condições e interações efetivas. Logo, o aumento da potência de um, não impede o aumento da potência do outro. Não sendo assim, passariam a ser pensadas ilusoriamente, como disputa de um mesmo espaço, em que para crescer teria que necessariamente diminuir o espaço dos demais, passando os outros a serem concorrentes. O aumento do poder de um implicaria a diminuição do poder do outro. Quando nos afetamos reativamente, disputamos um objeto de desejo comum, alienados ao desejo de consumo do outro, que nos serve de parâmetro para o nosso desejo. Através da clínica da potência, o analista tem noção dos limites reais, proporcionando aos pacientes se afetarem ativamente, sem disputas, mas com o aumento de intensidades e pertinências singulares, pois cada desejo será próprio a cada um, aspirações imersas e integradas à rede, que se faz e se desfaz, a cada instante, pelas interações no real.

[...] na univocidade, de expressar nossa potência única e portanto singular. Só nós a podemos vivenciar – daí não ser importante, para a experiência de vida singular, se nossa criação e espontaneidade terá valor social maior ou menor, pois os talentos, se não medidos por algum padrão particular elevado a critério supostamente universal, servem para nos expandir, e, pela expressão singular dos talentos individuais, haverá sempre alguns mais e outros menos apreciados pela coletividade (MARTINS, 2009, p. 348-349).

Com a clínica da potência, pensada e apresentada por Martins (2009), é possível compreender que é mais importante para o paciente é afirmar tragicamente a vida, aceitando os seus limites, sendo capaz de expressar-se singularmente, aumentando sua potência de agir. Por fim, expressar-se tragicamente e criativamente não significa seguir um caminho universal, posto que, cada um destes modos nos leva a lugares completamente diferentes, uma singularidade absoluta.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A psicanálise é, sem dúvida, um dos campos ricos em possibilidades para a compreensão da prática psicológica. É possível perceber que as diversas correntes de pensamento estão interligadas. No entanto, ao ousarmos questionar algum de seus pressupostos mais básicos, não estaríamos questionando a psicanálise como um todo tomando como inimigo a identidade psicanalítica. Mas é o receio de ser ver destruída a psicanálise. Este preconceito pode ser que advenha de um pensamento racionalista que não percebe o real como devir ou vir-a-ser. O próprio Freud colocou a necessidade de uma continuidade, no que se refere à teoria e à prática psicológica. Por isso é necessário refletir sobre a noção de potência do pensamento filosófico em Nietzsche e Spinoza, como uma clínica da potência. Logo, esta pesquisa, questionou a validade do conceito chave da segunda metapsicologia freudiana (pulsão de morte) como origem da dor e do sofrimento.

Observou-se uma dicotomia que se conserva no pensamento freudiano e que se expressa na oposição entre a natureza e a cultura. A psicanálise, influenciada pelos filósofos da tradição racionalista, construiu conceitos que se separavam e se contrapositionavam: corpo e mente, animal e humano, natureza e cultura, o isso e o eu, pulsões sexuais e pulsão do eu, discórdia e união, ódio e amor, guerra e paz, morte e vida, pulsões de morte e pulsões de vida etc. Na segunda teoria das pulsões, Freud passou a conceber a pulsão como sendo de morte e pensada como originária, sem representação. Ao manter a explicação dual, Freud percebeu como inevitável o conflito psíquico dicotômico, concebido a partir de uma pulsão de morte que mantém o dualismo. Assim surgiram dois conceitos contraditórios: a pulsão como originária que não era passível de representação (adjetivação) e a dualidade pulsional, que vinha de uma adjetivação associada a um conteúdo, gerando, por si mesmo, o seu oposto dual. A agressividade, pensada pela clínica da potência, encontra outras explicações que não necessitam do complemento “de morte” para a pulsão, mas apenas de uma pulsão originária e sem representações. O conflito psíquico, também pela clínica da potência, encontra explicações não duais. É importante lembrar que a psicanálise winnicottiana interage com os conceitos nietzschianos e spinozianos, pensamentos filosóficos que complementa a prática psicológica, a partir de uma pulsão originária, sem representações, que dá conta dos conflitos psíquicos.

A clínica da potência que tem como condição a força vital, partindo da perspectiva de uma pulsão originária sem derivações e paralelamente a não concepção de uma destrutividade originária. Entende que existem duas formas de agressividade: uma ativa, ligada a nossa expansividade e a outra passiva, como descarga defensiva contra uma ameaça interna ou externa. Sendo impossível não nos afetarmos com o outro e com o mundo. Não é preciso postular a existência da pulsão de morte para entendermos a inevitabilidade da agressividade, nem ficarmos ressentidos por tal fato. O desejo de que assim não o fosse, decorre de uma idealização e de não aceitação do real. Fato que Nietzsche já nos desvelava como ideal e pontuava a possibilidade do homem transformar sua dor em alegria e, desta forma, afirmar a sua existência, transvalorando seus valores. Identificando que tudo é uma construção do humano, desde a produção da linguagem à consciência. Esta pesquisa se deu a partir da psicologia trágica de Nietzsche, que complementou a clínica da potência, e buscou facilitar a compreensão da dor e de seu sentido, na clínica, no processo de transvaloração dos valores humanos.

Nietzsche teve como referência a cultura da Grécia antiga e o devir do filósofo Heráclito. Defendia que todo devir nasce do conflito de contrários, onde tudo acontece de acordo com a luta, que reflete a justiça eterna. Só através de Heráclito, foi possível eleger o movimento como princípio que rege a existência, confirmando que tudo está num eterno vir-a-ser. Viver cada instante da vida, como se este fosse retornar eternamente, e que somente amando com o máximo de intensidade é possível afirmar a eternidade no instante, fazendo emergir o sentido de superação e afirmação da vida na transvaloração da dor. A pessoa, ao afirmar a dor alegremente, vive a existência em sua integralidade, reconhece o caráter contraditório da existência e não se submete ao pessimismo prático, niilista. Esta tarefa de afirmar a dor, segundo Nietzsche, não é para muitos, mas somente assim alguns homens deixarão de ser um meio para ser um além-homem, *übermensch*.

Por outro lado, Spinoza nos mostra que existimos numa rede de relações. A natureza spinoziana é o real que nos constitui, e assim, nos ajuda a entender a pulsão originária, sem derivações, como *conatus*, movimento ou força produtora, criadora, impulsionadora, que tem uma imanência constitutiva. O Outro não está separado, ele nos afecta, nos faz sofrer através da impressão das coisas, na interação com o outro, sempre de maneira passiva que pode e deve ser aprovada tragicamente. Os afetos são os sentimentos que se seguem concomitantemente a

afecção, podem ser ativos ou passivos. Não há afecção que não nos afete. Por isso, é possível ter um sentimento de univocidade. A convivência e os bons encontros geram um sentimento de continuidade e o indivíduo passa a ter o sentimento contínuo de confiança no ambiente e em si mesmo, aumentando sua potência de agir criativamente.

Através de Spinoza foi possível demonstrar que se pode conceber o efeito como causa. Fato ocorrido com a pulsão de morte, vista por Freud, como explicação (causa) de várias agressividades. Nomeá-las de pulsão de morte não resolve, não explica a causa, pelo contrário, impede que se busque por ela, como se já tivéssemos a resposta das pulsões e derivações ou destinos possíveis das pulsões originárias e das interações afetivas de nosso psiquismo com o mundo. Spinoza enfatiza que constitui uma contradição nos termos, atribuir uma valoração de um mais ou um menos para características universais. Desta forma, deixando margem para a crença platônica de superioridade, ao se chegar próximo das idéias perfeitas. O que contribuiu para influenciar por maneira Freud na construção da teoria psicanalítica.

Nesta pesquisa, ainda foi possível apresentar o conceito de *concern* em Winnicott, como sendo uma forma positiva e contrária ao sentimento de culpa que se equivale ao trágico nietzschiano, que positiva a vida, ou em Spinoza, que potencializa o existir. Estes e outros conceitos, no devir psicanalítico, podem ser explorados sem receio de deixar de ser psicanálise. A psicanálise só tem a ganhar. É justamente por não ser uma filosofia que não precisa identificar-se com filosofias específicas, mas utilizá-las a seu favor, fazendo uso de conceitos, para conceber a integração somatopsíquica, trabalhando com os afetos, com as motivações inconscientes, como é o caso da filosofia de Spinoza e Nietzsche.

Por tudo que foi analisado, uma clínica psicanalítica da potência é algo possível, através de uma construção teórica e prática. Pensar em uma clínica que se baseia em conceitos nietzschianos, é não perder de vista que ela deve valorizar o indivíduo como único, conseqüentemente, seria muito pobre e superficial em pensar em um caminho clínico universal. Os diferentes encontros no devir e o potencializar-se abrem milhares de possibilidades para a vida da pessoa. O analista deve atentar-se nesta multiplicidade de expressar-se. Quem desvela o que é criativo é a própria pessoa, não o que é socialmente valorizado. Os conceitos nietzschianos com certeza influenciam outras práticas psicológicas. Neste caso específico, as

dificuldades inconscientes, as resistências, os afetos dos pacientes constituem a singularidade desta prática clínica. A técnica psicanalítica consiste em conhecer a existência de processos dinâmicos inconscientes, trabalhando-os, através da transferência, respeitando seus tempos e suas exigências. Superando a ideia de um analista neutro, ou melhor, sua prática interage e percorre, junto com o paciente, os caminhos de sua potencialização.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, J. **Gramáticas do erotismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A conduta dos heróis na épica de Homero. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 103, dez, 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/8489>>. Acesso em: 05 abr. 2016.

_____. O sentido da agonística para a vida ou a disputa de Nietzsche. **Revista Morpheus**, v. 4, n. 6, dez, 2005. Disponível em: <<http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/4751/4242>> Acesso em: 15 jun. 2016.

_____. Nietzsche e a jubilosa experiência trágica dos deuses. **Revista Espaço acadêmico**, n. 113, out, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9941/6147>> Acesso em: 15 jun. 2016.

BRABANT, Georges Philippe. **Chaves da psicanálise**. Zahar Editora. Rio de Janeiro: 1973.

DOSTOÉVSKI, F. **Memórias do subsolo**. 3. ed. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.

FREUD, S. **Além do princípio do prazer (1920)**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (ESB). Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 18b.

_____. **“Autobiografia” (1925)**. Obras completas volume 16. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O eu e o id (1923)**. Obras completas volume 16. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O problema econômico do masoquismo (1924)**. Obras completas volume 16. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **As resistências à psicanálise**. Obras completas volume 16. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O futuro de uma ilusão (1927)**. Obras completas volume 17. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **O mal-estar na civilização (1930)**. Obras completas volume 18. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Angústia e instintos. In: **Novas conferencias introdutórias à psicanálise (1933)**. Obras completas volume 18. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Porque a guerra? (carta Einstein, 1932)**. Obras completas volume 18. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Alguns complementos à interpretação de sonhos (1925)**. Obras completas volume 16. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Escritos sobre arte**. São Paulo: Humanitas, 2005.

HESIOD: Theogony. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (dir). 3. ed. São Paulo: Iluminuras LTDA, 1995.

MARTINS, André. **Pulsão de Morte? Por uma clínica psicanalítica da potência**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MELO, Roberta S. de. O sofrimento nietzschiano na realização da satisfação humana. **Revista Húmus**, n. 3, set/out/nov/dez, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Além do bem e do mal. **Nietzsche**: obras escolhidas. Tradução Renato Zwick e Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, p. 17-237, 2016a.

_____. **A Genealogia da Moral**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 2. ed. Tradução Mario Pereira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Ecce Homo. **Nietzsche**: obras escolhidas. Tradução Renato Zwick e Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, p. 331-480, 2016b.

_____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995. (Versão em PDF)

_____. O Anticristo. **Nietzsche**: obras escolhidas. Tradução Renato Zwick e Marcelo Backes. Porto Alegre, RS: L&PM, p. 241-327, 2016c.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou Como se filosofa com o martelo**. Tradução Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Vontade de potência.** Tradução, notas e posfácio de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Humano, demasiado humano II.** Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHILLER, Friedrich. **Poesia ingênua e sentimental.** São Paulo: Iluminuras, 1991.

SPINOZA, B. **Ética (1675).** Tradução Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

WINCKELMANN, J.-J. **Reflexões sobre a arte antiga.** Porto Alegre: Movimento, 1975.

WINNICOTT, D. W. **O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional.** Tradução Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983.