

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

SERGIO DE MENEZES ANDRAUS GASSANI

**DO PAI PRIMEVO AO SUPER-HOMEM:
NIETZSCHE, FREUD E MEMÓRIA SOCIAL**

RIO DE JANEIRO
2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

SERGIO DE MENEZES ANDRAUS GASSANI

**DO PAI PRIMEVO AO SUPER-HOMEM:
NIETZSCHE, FREUD E MEMÓRIA SOCIAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito final à obtenção do grau de Doutor em Memória Social. Linha de pesquisa: Trauma, memória e subjetividade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Josaida de Oliveira Gondar

RIO DE JANEIRO
2022

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

A553	<p>Andraus, Sergio Do pai primevo ao super-homem: Nietzsche, Freud e memória social / Sergio Andraus. -- Rio de Janeiro, 2022. 162</p>
	<p>Orientadora: Josaida de Oliveira Gondar. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2022.</p>
	<p>1. Nietzsche. 2. Freud. 3. Memória social. 4. sonho. 5. repetição. I. Gondar, Josaida de Oliveira, orient. II. Título.</p>

SERGIO DE MENEZES ANDRAUS GASSANI

**DO PAI PRIMEVO AO SUPER-HOMEM:
NIETZSCHE, FREUD E MEMÓRIA SOCIAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito final à obtenção do grau de Doutor em Memória Social. Linha de pesquisa: Trauma, memória e subjetividade.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Josaida de Oliveira Gondar (orientadora)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr Francisco Ramos de Farias
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Sérgio Luiz Pereira da Silva
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Prof. Dr. Enock da Silva Peixoto
Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC BA)

Prof. Dr. Mario José Dias
Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Este trabalho é dedicado com amor à Terra
que será lavrada pelas mãozinhas de Liz,
Anna, Clara, Bia, Tomtom e Raul.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Prof^a. Jô Gondar, a inspirada orientação que possibilitou realizar a construção deste texto. E ainda o contato com o pensamento de Ferenczi, que revolucionou a minha escuta analítica.

Meus agradecimentos ao Prof. Miguel Angel de Barrenechea que, além de haver acompanhado cada passo meu no universo acadêmico desde o mestrado, foi meu orientador no primeiro ano deste doutorado.

Que a sorte tenha permitido o encontro com estes orientadores é, para mim, motivo de alegria e gratidão.

Ao Prof. Ricardo Salztrager, da banca de qualificação deste doutorado, por sua contribuição ao estabelecimento das questões metodológicas que orientaram as articulações teóricas neste trabalho.

Aos professores Francisco Ramos de Farias, Mario José Dias, Enock da Silva Peixoto e Sérgio Luiz Silva, por suas generosas participações na banca de defesa do doutorado, e por suas relevantes contribuições.

A Bernardo Arbex pelo estímulo, e pela contribuição à análise de problemas conceituais de metapsicologia freudiana.

A todos os professores do Programa de Pós-graduação em Memória Social (PPGMS) da UNIRIO, pela formação em sentido intelectual e ético.

Aos colegas do mestrado e doutorado no PPGMS, pelo privilégio da convivência e do aprendizado.

Aos funcionários do PPGMS, pelo apoio e boa vontade ao longo do percurso.

Aos amigos da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro, onde escrevi meus primeiros trabalhos sobre Freud, que se referiu a Nietzsche como psicanalista na entrevista a George Viereck.

À família e aos amigos, não apenas pelo carinho e apoio recebidos, mas porque só o amor dá sentido às boas empreitadas.

ANDRAUS, Sergio. **Do pai primevo ao super-homem**: Nietzsche, Freud e memória social. 2022. 162 f. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

RESUMO

Nietzsche e Freud foram contemporâneos e falaram o mesmo idioma. Introduziram perspectivas novas sobre a vida psíquica, privilegiando as noções de pulsão e de inconsciente. Ambos interrogaram o início da humanidade, em que o animal começou a falar. Isso nos permite articular, nesta tese, suas singulares perspectivas sobre a memória como processo social e herança dos ancestrais, a partir de três eixos: civilização e culpa, mito e sonho, memória e repetição. Este texto busca introduzir o leitor não especializado à teoria psicanalítica e também ao pensamento de Nietzsche. A articulação é não dialética, não se pretende chegar a sínteses ou conclusões, mas contribuir aos estudos de memória social com instrumentos interpretativos de dois pensadores de enorme relevância para o pensamento contemporâneo.

Palavras-chave: Nietzsche. Freud. Memória Social. Sonho. Repetição.

ANDRAUS, Sergio. **From the primeval father to the superman: Nietzsche, Freud and social memory.** 2022. 162 f. Dissertation (PhD on Social Memory) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

ABSTRACT

Nietzsche and Freud were contemporaries and spoke the same language. They introduced new perspectives on psychic life, privileging the notions of drive [*Trieb*] and unconscious. Both interrogated the beginning of humanity, in what the animal began to talk. This allows us to articulate, in this thesis, their singular perspectives on memory, as a social process, and as an inheritance of the ancestors, from three axes: civilization and guilt, myth and dream, memory and repetition. This text seeks to introduce the non-specialized reader to psychoanalytic theory and also to Nietzsche's thought. The articulation is not dialectical, it is not intended to reach syntheses or conclusions, but to contribute to the studies of social memory with interpretative instruments of these two thinkers, who have enormous relevance to contemporary thought.

Keywords: Nietzsche. Freud. Social Memory. Dream. Repetition.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: MEMÓRIA E FUTURO.....	8
2	CIVILIZAÇÃO E CULPA.....	17
2.1	A infância da humanidade.....	17
2.2	Um aparelho da função psíquica.....	33
2.3	A consciência moral do povo e a do indivíduo.....	42
2.4	Super-eu e má consciência.....	51
3	ALUCINAÇÃO E FUNDAMENTO: O MITO COMO SONHO SOCIAL.....	69
3.1	No sonho e no mito, o refluxo do passado.....	69
3.2	Desejo e processo primário.....	78
3.3	O fazedor de humanos: Prometeu e o fogo.....	88
3.4	O retorno do trauma no sonho.....	97
4	MOISÉS E ZARATUSTRA.....	103
4.1	Latência e retorno.....	103
4.2	Trauma e herança arcaica.....	120
4.3	O pai primevo e o super-homem: um problema econômico.....	129
4.4	Sloterdijk e o quinto “Evangelho” de Nietzsche.....	139
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
	REFERÊNCIAS.....	156

INTRODUÇÃO: MEMÓRIA E FUTURO

Por que articular Freud e Nietzsche no Brasil, neste início de década, e para quem? O que esses dois pensadores têm a dizer à nossa juventude?

Na época em que viveram os pensadores que aqui articulamos, os homens brancos pensavam ter o monopólio do pensamento. A obra do biólogo Ernst Haeckel, introdutor e popularizador de Darwin na Alemanha da segunda metade do séc. XIX, choca e repugna pelas manifestações cruas do chamado racismo científico.

Ao emergir com força intelectual, a juventude atual das periferias do Brasil precisou superar o pensamento eurocêntrico para ter existência própria. Por que então esses jovens se beneficiariam da leitura de dois autores inseridos naquele contexto neocolonialista e racista?

Consideramos Nietzsche e Freud dois superadores das próprias realidades culturais. O primeiro defendia pôr abaixo, a golpes de martelo, os antigos ídolos das tradições filosóficas. Essa atitude lembra as imagens atuais de jovens demolindo estátuas com marretas. Mas Nietzsche não foi apenas um iconoclasta: sua ênfase nos efeitos da linguagem sobre a cultura estabeleceu as bases para diversas tendências do pensamento contemporâneo. Não menos inovador, Freud teve coragem de afrontar crenças e construções morais em um contexto de perigosa perseguição étnica e política, e teve seus livros queimados. A psicanálise se alastrou pelo Brasil, influenciando profundamente a nossa vida intelectual.

Em nosso mestrado e doutorado no Programa de Pós-graduação em Memória Social da UNIRIO, tivemos a oportunidade de participar de aulas de graduação nos cursos de Filosofia e Pedagogia, e testemunhamos o interesse dos alunos por esses dois autores.

Nossa dissertação de mestrado foi construída com o intuito de aproximar o universitário brasileiro do pensamento da juventude de Nietzsche, pela perspectiva da memória. Em vista da nossa atividade na clínica psicanalítica, fomos estimulados pela banca de defesa da dissertação a articular a filosofia de Nietzsche à psicanálise, a partir do campo da memória social, em um projeto de doutorado.

Desse modo, todo o nosso esforço ao longo da construção desta tese se voltou ao propósito de oferecer ao estudante brasileiro uma introdução ao pensamento de ambos autores, articulada em torno da memória social. O nosso país foi moldado pela opressão violenta aos grupos dominados. A violência visou apagar a herança cultural desses grupos, rebaixada como rude, primitiva. A nossa população também se constituiu de imigrações mais recentes de grupos provenientes sobretudo da Europa que, no seu processo de assimilação, se identificaram com o ideário racista.

Assim entendemos que a destruição do patrimônio cultural, das tradições e dos mitos dos povos dominados foi uma tarefa dos colonizadores. A memória social é, portanto, um campo a partir do qual essas relações devem ser repensadas.

É na perspectiva da memória social que pretendemos oferecer ao estudante brasileiro uma introdução ao pensamento de Nietzsche e de Freud. O aspecto introdutório não deve, contudo, resultar em interpretações ligeiras ou superficiais. Pelo contrário, a nossa pretensão de falar com leitores não especializados nos obriga a buscar uma clareza que só pode ser alcançada por meio de leitura rigorosa.

A articulação desses dois autores também exige uma observação de aspectos éticos. Um trabalho acadêmico visa sempre o futuro, pois pretende promover, em um futuro leitor, novas possibilidades interpretativas. Pretendemos contribuir à formação dessa juventude que emerge nas periferias, vem tomando a palavra e tem a lucidez de quem pisa o chão e vê a tragédia de olhos abertos. O sentido político desta tese se baseia na perspectiva de que devemos dispor aos nossos estudantes todo conhecimento que auxilie na construção do pensamento crítico. As ideias de Nietzsche e de Freud não apenas superam os limites do contexto social europeu da sua época, como dizem muito da nossa formação social violenta.

Em razão da amplitude das questões de memória nas obras desses dois autores, nós articulamos suas perspectivas a partir de determinados eixos teóricos.

No segundo capítulo examinamos os aspectos da formação social e da cultura a partir das relações de poder, da lei e da moral. Aqui, a memória aparece como um meio de fazer valer nos indivíduos e nos grupos a lei, as interdições, as normas sociais que tornaram possível o nascimento da civilização. Também são analisados o papel do sentimento de culpa no processo cultural, e os efeitos da hipertrofia desse sentimento na humanidade.

No terceiro capítulo, o enfoque recai sobre as construções culturais relacionadas ao mito e às artes. Analisamos o destaque dado, por ambos pensadores, ao sonho como vestígio de modos arcaicos de pensamento, e ao mito como construção social conforme processos similares aos da elaboração onírica, do sonho. Assim, mito e sonho aparecem como memória e como construção.

No quarto capítulo, examinamos a ideia freudiana de que, seja na vida dos povos, seja na dos indivíduos, antigos traumas relegados ao esquecimento precisam retornar deformados, tornados irreconhecíveis pela censura, e ser revividos. Por isso os indivíduos repetem ao longo da vida o que pensam repudiar. Também por isso, as mais inacreditáveis realidades políticas e sociais, que há muito pareciam superadas, não devem, no seu retorno, provocar espanto. Nós devemos compreender os limites da razão diante de forças psíquicas individuais, e também sociais, que se impõem como realidade. Um movimento inercial não se extingue por si, sem trabalho, e o que os povos não tiveram coragem ou condições de enfrentar precisará retornar. Repetir é regredir, conforme uma requisição dos afetos, a um estado anterior, a uma interpretação prévia da realidade, como se fosse possível enquadrar na antiga interpretação o mundo atual. Mas o que retorna pode ser superado.

No quarto capítulo é ainda analisada a concepção nietzschiana de *super-homem*, um conceito filosófico frequentemente (mal) entendido a partir de uma interpretação superficial desse nome. Assim, se o segundo e terceiro capítulos estão voltados ao devir da cultura nos aspectos respectivos de organização social e construção mítica, o quarto aponta para a noção de futuro como memória.

Uma vez observada a relevância social do nosso trabalho, esclareceremos abaixo alguns aspectos teóricos e metodológicos. Assim como os poemas da antiguidade começavam com uma invocação às musas, invocaremos Parmênides, o pai da epistemologia.

*

Quando Parmênides compôs em versos sua tese, mais além de pensar sobre a natureza, afirmou que existem condições para se pensar. Em uma construção alegórica no poema, uma deusa lhe diz que, para se chegar a conhecer, não se pode pensar às cegas, sem rumo. É necessário seguir, ir por [*meta*] um caminho [*hodós*], daí o método (CORDERO, 2011, p. 26).

Assim a deusa conclama o poeta-filósofo a saber os caminhos que há para se pensar: “Tu, que escutas, recebe minha palavra [*mython*]” (PARMÊNIDES *apud* CORDERO, 2011, p. 226). O termo *mythos* teria em grego antigo sentido de palavra, discurso, ação de recitar, anúncio, mensagem, diálogo, prescrição, lenda, mito, fábula (PEREIRA, 1998, p. 380).

Uma articulação de perspectivas de Nietzsche e Freud sobre questões de memória social requer o estabelecimento de condições de diálogo para as suas ideias. Embora esses dois pensadores de língua alemã tenham sido contemporâneos, construíram interpretações singulares sobre a memória. Nós realizamos, assim, uma revisão bibliográfica de autores cujos métodos não necessariamente convergem. Por isso, dessa articulação resulta uma tensão constante e não dialética. Essa tensão entre os seus métodos interpretativos precisa persistir, pois qualquer tentativa de apaziguá-la poderá resultar em leitura freudiana de Nietzsche, ou vice-versa. As diferenças não podem ser *aplainadas* por meio de uma homogeneização da linguagem de ambos (e do seu *mythos*, no sentido grego).

Mesmo no nosso idioma, a palavra *mito* tem sentidos capazes de orientar a perspectiva de uma memória configuradora do presente e do futuro. Pois se o mito é a memória deformada de um passado esquecido e tido como grandioso, o futuro pode ser ansiado como um retorno a esse passado.

Freud recorreria ao mito como alegoria, como metáfora, e também como uma interioridade inacessível e não-localizável na história individual, pertencente a uma “pré-história”, entendida como aquilo que antecede o nascimento da linguagem. Os mitos narram acontecimentos primordiais, com a pretensão de ilustrar as origens. Por isso haveria, segundo Winograd e Mendes (2012, p. 226), um tempo mítico ligado, na obra freudiana, à questão das origens, através de conceitos que analisaremos neste trabalho, como complexo de Édipo, o “mito original” da horda primeva, a teoria das pulsões, chamada por Freud (2010c, p. 241) de “nossa mitologia”, e também a hipótese filogenética.

Este ponto é examinado por Jô Gondar (1995, p. 76), para quem toda a teorização freudiana é marcada pelo interesse no problema da origem, com o ingresso em um território mítico. Mais do que uma construção auxiliar, ou um deslize lírico da teoria, o mito seria a única maneira de se postular a manhã primordial, “perdida, inapreensível, e contudo logicamente necessária”.

Já Nietzsche se mostra bastante crítico a um certo aspecto do problema da origem. Segundo Foucault (2012, p. 12-22), Nietzsche se recusaria a pesquisar a origem [*Ursprung*], sempre que isso significasse um esforço em recolher uma essência exata da coisa, uma identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, uma forma imóvel, anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo. Em contraposição a essa perspectiva, ele propõe um método genealógico, a fim de buscar atrás das coisas não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência. A razão nasceria de modo totalmente desrazoável, a dedicação à verdade e ao rigor dos métodos científicos nasceriam da paixão dos cientistas, “de seu ódio recíproco, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimir a paixão – armas lentamente forjadas ao longo das lutas pessoais”.

Tampouco Freud sugeriria um *antes*, segundo Gondar (1995, p. 96), que tenha sido dado de uma vez e desde sempre. Como na temporalidade cíclica do pensamento mítico dos gregos arcaicos, as relações temporais não precisariam ser pensadas como uma sucessão entre o anterior e o posterior. Uma origem não pensada em termos de um *antes* cronológico poria em jogo um tempo mítico cujo “ponto zero” se submeteria à mesma lógica temporal que rege a história subjetiva. Cheia de volteios, essa temporalidade não seria pautada por uma marcação cronológica capaz de estabelecer uma relação sucessiva.

Nesse sentido, o ponto mítico e originário da cultura, tal como o do indivíduo, não estaria dado desde o início, mas só poderia ser postulado *a posteriori*. A inserção na cultura, como *ponto de origem* (GONDAR, 1995, p. 77), não se realiza de uma vez e desde sempre, mas se mantém num presente eternizado. Esse modo temporal diria respeito à eterna pressão do orgânico, desde sua fronteira com o psíquico, tal como Freud postula seu conceito de pulsão.

Segundo Gondar (1995, p. 75), se o recurso ao mito por Freud nasce de um reconhecimento dos limites e da parcialidade da razão, o estabelecimento dessa fronteira lhe permitiria afastar da psicanálise pretensões totalizantes.

Quanto ao processo de lembrança, haveria uma convergência entre a psicanálise e o método genealógico. Segundo Ribeiro (2018, p. 136), a genealogia reconstitui o passado a partir de fragmentos sutis, pequenas “verdades inaparentes”,

distraidamente reveladas, mas postas então sob o escrutínio de uma lente capaz de enfocar ângulos insuspeitados.

Freud organizou a sua teoria a partir da física, dos processos topológicos, dinâmicos e econômicos. A tópica freudiana remete a âmbitos, lugares, como inconsciente e consciência, Id, Eu e Super-eu. A *dinâmica*, aos deslocamentos de energia entre esses âmbitos, regidos por forças como a do desejo e da censura. A *economia* psíquica é referida aos investimentos de energia nos objetos, às ligações da libido, conceito que examinaremos neste trabalho. Para fins didáticos, em atenção ao leitor não especializado, no segundo capítulo nos ocupamos da tópica freudiana; no terceiro, dos aspectos dinâmicos e, no quarto, dos econômicos. A filosofia de Nietzsche, que não é organizada a partir de esquemas teóricos, é articulada com a teoria freudiana, a partir da organização didática desta última.

Apresentamos mais acima o modo como os capítulos dessa tese se desenvolvem em torno do eixo da memória. Trataremos agora da forma como articulamos, nesses capítulos, o pensamento de Nietzsche e de Freud.

No primeiro capítulo, articulado em torno das relações entre *civilização e culpa*, o nascimento da cultura é pensado a partir da construção das hierarquias, relações de poder, das leis, e da incorporação dos valores sociais pelos indivíduos. A maneira como um animal, entre tantos outros, passou a falar e inventou a cultura é uma questão intrigante, abordada tanto pela psicanálise como por Nietzsche. Nossa premissa aponta para uma perspectiva comum: enquanto os outros animais constroem seus grupos conforme os guiam seus instintos, a nossa sociedade se ergue a partir da capacidade humana de reagir aos próprios instintos, na afirmação de uma lei que nasce com a linguagem. Para sustentar esse confronto às disposições espontâneas do corpo, o interior do humano se alargaria, nascendo assim a alma ou, nos termos freudianos, um sistema psíquico.

Aqui é mostrada a perspectiva que Freud chamou de *tópica*: tanto na evolução humana como no crescimento de cada criança, Eu e Super-eu se desenvolveriam a partir do Id, uma organização psíquica hereditária, detentora da memória da espécie. Ao nascimento do Super-eu é articulado o pensamento de Nietzsche sobre a genealogia da moral, o papel da memória no nascimento da moralidade e a *má consciência* como um efeito da culpa.

O pensamento biológico da segunda metade do séc. XIX foi relevante para a construção das perspectivas de Nietzsche e de Freud sobre o nascimento do animal de cultura. O darwinismo impactou o pensamento europeu da sua época, pois Darwin elaborou uma teoria rigorosa que demonstrava o nascimento da humanidade de entre os outros animais. Antes, o dogma da natureza especial do humano em relação aos outros viventes pairava sobre o questionamento científico. Quando a teoria da seleção natural deixou para trás esse dogma, muitos cientistas julgaram possível elucidar mistérios da alma com as ferramentas da ciência. Vários biólogos criaram teorias fronteiriças com a filosofia, ou francamente filosóficas.

Para Nietzsche, que dava lugar privilegiado à fisiologia na investigação filosófica, a força ativa do esquecimento liberaria os sistemas nervosos dos viventes das impressões passadas, livrando-os de sobrecarga, e os deixando despertos na relação com o mundo, como uns óculos cujas lentes se limpam. No nascimento da cultura, a sociedade nascente precisaria opor à força do esquecimento uma força reativa, a memória, capaz de manter fixas as lembranças. A hierarquia e as leis do grupo seriam impostas socialmente na linguagem, e fixadas à consciência como memória. Em vista dos enormes benefícios do pertencimento ao grupo, mais do que não poder esquecer, o humano deveria *querer lembrar*.

Cada criança teria de percorrer uma súpula dos passos de nossos ancestrais para adentrar a cultura, como uma recapitulação. Freud observou que a sexualidade infantil se desenvolve até por volta dos cinco anos de idade, mas então é inibida, e permanece latente até a puberdade. O aspecto intrigante disso é a inexistência de uma fase como essa no crescimento dos outros animais, que não têm uma interrupção e retorno da atividade sexual. A fase de latência seria, portanto, uma marca da cultura no desenvolvimento sexual humano. Um efeito da incorporação, na criança, do patrimônio cultural, da assimilação das leis primordiais, das restrições ao incesto e ao parricídio.

No terceiro capítulo, a articulação se dá em torno da questão *do sonho e do mito*. Nietzsche valorizou o sonho como uma bela e complexa figuração produzida pelo sistema nervoso, uma construção em que a visão do mundo, além de belamente figurada, é menos lacunar que no estado de vigília. No entanto, um relaxamento da organização, no processo onírico, nos levaria de volta a modos de pensar, de inferir, semelhantes aos dos nossos antepassados, nos longos períodos iniciais da cultura.

Nietzsche pensou que os povos teriam construído seus mitos do modo como sonhamos.

Freud pensou que o pensamento desperto seria regido por um complexo processo de construção coerente da linguagem, uma capacidade desenvolvida pelo humano nos seus primeiros anos de vida. Antes disso, e no sonho, imperaria o chamado processo primário, uma organização psíquica orientada à realização alucinatória de desejo – nas palavras de Caetano Veloso, na canção *O estrangeiro*, “como nos sonhos, vejo o que desejo”. A noção de mito como sonho social, configurado a partir de processos similares aos oníricos, aparece na obra de Freud, e de outros psicanalistas como Abraham (2020), que escreveu uma obra chamada *Sonho e mito*.

Do ponto de vista dos processos físicos adotados por Freud para pensar o funcionamento psíquico, no terceiro capítulo são analisadas as relações *dinâmicas* que permitem pensar em como a energia se desloca entre o inconsciente e a consciência, e como algo se torna consciente, sob os efeitos da censura. Nós abordamos a psicologia dos processos oníricos, conforme a interpretação freudiana de 1900, em que o desejo é considerado o motor de todo sonho, e depois a revisão desta teoria por Freud em 1920, a partir da observação dos sonhos traumáticos. Esclarecemos a concepção freudiana de *trauma*, imprescindível para o exame do pensamento freudiano sobre os aspectos sociais da memória.

No quarto capítulo, examinamos o problema da repetição na vida dos povos, pensada a partir de uma interpretação freudiana sobre a história da religião judaica. Na vida dos povos, como na dos indivíduos, grandes traumas poderiam ser esquecidos e ficar latentes, até retornarem deformados. A psicanálise já havia mostrado uma tendência, do indivíduo, a repetir aquilo que, de traumático, havia caído no esquecimento. Freud afirmou que também na vida dos povos fragmentos de traumas esquecidos tenderiam a retornar, impondo-se então como realidade.

Neste último capítulo, enfatizamos os processos econômicos da teoria freudiana. Em uma carta de 1897, e no texto de 1921, Freud compara seu pai primevo ao super-homem de Nietzsche. Assoun (1989) investigou o significado dessa comparação questionável, concluindo que Freud vê em ambas concepções uma hipertrofia narcísica. Por isso examinamos os conceitos freudianos de narcisismo e

libido, e uma analogia de Assoun entre libido e a concepção nietzschiana de vontade de potência.

Por fim, outra perspectiva sobre o narcisismo é mostrada por Sloterdijk (2004) em uma conferência sobre Nietzsche. Este filósofo de formação filológica descobriria que o ressentimento segue envenenando a humanidade por estar codificado na linguagem desde um tempo muito remoto. Por isso seu personagem Zaratustra se diria um mensageiro alegre: não é mais preciso mentir, a vida pode ser exaltada. Se um animal passa a falar, deverá falar sobre as vantagens de ser quem ele é. A fala teria uma função jubilatória. Por isso, seria preciso liberar o autoelogio, e remover a compaixão e a abnegação das tábuas de valores. Pois a força dissipada entre afirmação e reação alimentaria o ressentimento.

Liberar o autoelogio seria ainda, nesta perspectiva, uma contradição, pois é preciso haver um outro para ouvi-lo. Por isso Sloterdijk (2004) diz que Nietzsche inventou um heteronarcisismo, um amor pelos outros em si. Aqui a generosidade adotaria como modelo de conduta a ação que provoca no outro o desejo de doar para a frente, como um amor ao futuro que já terá nos esquecido, que será o nosso ocaso, a nossa superação. Com a afirmação de um sentimento aristocrático sermos os ancestrais do super-homem.

Este trabalho foi produzido entre os anos de 2018 e 2022. Este período aportou uma lucidez trágica que tornou possível esta leitura de Nietzsche e de Freud. A linha de pesquisa “Trauma, memória e subjetividade” forneceu o enquadramento teórico necessário à realização do trabalho.

Entramos às cegas em uma vertigem tecnológica, que tende a se intensificar de modo exponencial. Entre as diversas repercussões dessas novas realidades sobre a memória, afetou-se a sua função preditiva, de configuradora do futuro como continuidade. A nossa maior tarefa, nesse sentido, é indagar outra vez o que é humano, para assim, a partir desta condição ancestral, pensar em como as novas realidades nos afetam.

2 CIVILIZAÇÃO E CULPA

Como alguém escaparia diante do que nunca se põe?

Heráclito

2.1 A infância da humanidade

Uma conjectura de Darwin sobre a constituição da horda primeva, como dominada por um macho de posição senhorial, possibilitaria a Freud construir uma interpretação da cultura a partir dos seus inícios. E ainda estabelecer analogias entre o nascimento do humano como animal falante, e o ingresso das crianças na cultura e na linguagem. Em *Totem e tabu* lê-se a seguinte citação textual de Darwin:

Podemos realmente concluir, do que sabemos sobre o ciúme dos quadrúpedes machos, dotados, como muitos deles são, de armas especiais para lutar contra os adversários, que o intercurso promíscuo no estado de natureza é extremamente improvável [...]. Portanto, se olharmos bastante para trás no curso do tempo, julgando pelos hábitos sociais do homem tal como hoje existe [...] a concepção mais provável é de que o homem primevo originalmente viveu em pequenas comunidades, cada um com tantas esposas quantas podia obter e sustentar, que ele ciumentamente guardaria dos outros homens. Ou pode ter vivido sozinho com várias esposas, como o gorila; pois todos os nativos “concordam em que apenas um macho adulto é enxergado num bando; quando o macho jovem cresce, há uma disputa pelo domínio, e o mais forte, matando ou expulsando os outros, estabelece-se como líder da comunidade” (dr. Savage, em *Boston Journal of Natural History*, v. v, 1845, p. 423). (DARWIN, 1871 *apud* FREUD, 2012, p. 193-194)

A horda primeva não teria dois machos adultos. O pai da horda monopolizaria o comércio sexual com as fêmeas do grupo, e os filhotes, crescidos a partir de certo ponto, seriam expulsos, castrados ou mortos. Os irmãos expulsos formariam bandos que eventualmente atacariam o pai, diz Atkinson na obra *Primal Law* (LANG; ATKINSON, 1903), citada em *Totem e tabu*. De origem escocesa, Atkinson foi um estudioso de antropologia que viveu em regiões dominadas pelos imperialismos britânico e francês.

Um bando jovem de irmãos, vivendo juntos em celibato forçado ou, quando muito, em relação poliândrica com uma fêmea cativa. São uma horda ainda fraca em sua impubescência, mas, adquirindo força com o tempo, inevitavelmente arrebatarão, em ataques combinados e sempre repetidos, a mulher e a vida do tirano paterno. (ATKINSON, 1903 *apud* FREUD, 2012, p. 217, nota 190)

Atkinson observa, segundo Freud (2012, p. 217), que essas condições da horda primeva seriam vistas em bandos de bois e cavalos selvagens, costumando levar à eliminação do pai do bando. O assassinato do pai desintegraria a horda, e uma nova luta por domínio se iniciaria entre os irmãos vitoriosos, impedindo o nascimento de uma nova organização social: “Uma violenta e sempre renovada sucessão à tirania solitária do pai, por filhos cujas mãos parricidas logo se acham novamente cerradas em luta fratricida” (ATKINSON, 1903 *apud* FREUD, 2012, p. 217-218).

A questão é que contingência tornaria possíveis os grupos sociais humanos mais numerosos. De uma organização selvagem, como as de outros mamíferos, nasceria uma constituição social radicalmente nova e singular. O humano se distinguiria de todos os outros animais, quanto à sua organização social, pela busca de ligações sexuais fora do grupo familiar. A singular organização exogâmica poderia ser considerada o fundamento da sociedade humana pois, se todos os irmãos machos adultos renunciam igualmente às fêmeas do clã, são poupados de disputar o monopólio delas.

Para Freud, o nascimento da cultura teria que ver com o estabelecimento de duas leis básicas, as interdições ao incesto e ao parricídio. A partir daí o humano superaria uma organização social semelhante às de outros animais, e criaria configurações sociais com hierarquias extremamente complexas. Que liame Freud veria entre essas leis fundadoras e o nascimento da cultura, da linguagem e da memória? Partiríamos de um problema introdutório: é o incesto *antinatural*?

Há uma curiosa abordagem nietzschiana da lenda de Édipo em *O nascimento da tragédia*, livro publicado quando o filósofo tinha vinte e sete anos de idade, e pensava sob a influência das ideias de Schopenhauer. Herói estrangeiro, a quem fora dado o trono e a mão da rainha, feita viúva pelo assassinato do rei, Édipo empreenderia uma investigação em busca do assassino, e encontraria a si mesmo. A

visão de Freud em *Totem e tabu* obrigaria a ler “cultura” onde o jovem Nietzsche escreve “natureza”:

Édipo, o assassino de seu pai, o marido de sua mãe, Édipo, o decifrador do enigma da esfinge! O que nos diz a misteriosa tríade dessas ações fatais? Há uma antiquíssima crença popular, persa, sobretudo, segundo a qual um sábio mago só poderia nascer do incesto, o que nós, em relação a Édipo, o decifrador do enigma e desposante de sua mãe, devemos interpretar imediatamente no sentido de que lá onde, por meio das forças divinatórias e mágicas, foi quebrado o sortilégio do presente e do futuro, a rígida lei da individuação e mesmo o encanto próprio da natureza, lá deve ter se antecipado como causa primordial uma monstruosa transgressão da natureza – como era ali o incesto; pois como se poderia forçar a natureza a entregar seus segredos, senão resistindo-lhe vitoriosamente, isto é, através do inatural? Este conhecimento eu o vejo cunhado naquela espantosa tríade do destino edípiano: aquele que decifra o enigma da natureza – essa esfinge biforme – ele mesmo tem de romper também, como assassino do pai e esposo da mãe, as mais sagradas ordens da natureza. Sim, o mito parece querer murmurar-nos ao ouvido que a sabedoria, e precisamente a sabedoria dionisíaca, é um horror antinatural, que aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza. (NIETZSCHE, 2007, p. 62)

A decifração do enigma da natureza é o horror, o dionisíaco. Parafraseando Nietzsche, que fala de um crime primordial – uma “monstruosa transgressão da natureza”, que se anteciparia como “causa primordial” da quebra de sortilégios e rígidas leis –, como se poderia forçar a cultura a entregar seus segredos, senão resistindo-lhe vitoriosamente, isto é, através do anticultural? A sabedoria dionisíaca, como loucura que destrói todo sentido criado para defrontar o humano com o nada, seria capaz de levar aquele que precipita a “cultura” no abismo da destruição a experimentar também em si próprio a desintegração. Quem decifra o enigma da cultura teria de se deparar, no fim da investigação, com o assassinato do pai e o desposamento da mãe.

O horror ao incesto nos faria vê-lo como antinatural, por um efeito sobre o nosso juízo. O pensamento revolucionário de biólogos e antropólogos do século XIX permitiria a Freud ultrapassar a barreira de alguns condicionamentos culturais, e indagar o que, de fato, se opõe à natureza, o incesto ou a repulsa ao incesto. O pai da psicanálise encontraria em James Frazer, antropólogo britânico dos primórdios dos

estudos modernos de mitologia e religião comparada, a observação de que, se aquela repugnância instintiva existisse, não haveria uma lei proibindo o incesto:

Não é fácil ver por que um instinto humano profundo necessitaria ser reforçado por uma lei. Não existem leis ordenando que os homens comam ou bebam, ou proibindo-os de pôr a mão no fogo. Os homens comem e bebem e mantêm as mãos longe do fogo, instintivamente, por medo de penalidades naturais, não legais, que seriam trazidas pela violência feita a esses instintos. A lei apenas os proíbe de fazer o que seus instintos os inclinam a fazer; seria supérfluo que a lei proibisse e punisse o que a natureza mesma proíbe e pune. Assim, podemos tranquilamente supor que os crimes proibidos por lei são crimes que muitos homens têm propensão natural a cometer. Se não houvesse propensão não haveria tais crimes, e se tais crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Portanto, em vez de supor, pela proibição legal do incesto, que há uma aversão natural ao incesto, deveríamos supor que há um instinto natural para ele, e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é nociva aos interesses gerais da sociedade. (FRAZER, 1910 *apud* FREUD, 2012, p. 190-191)

No exato momento em que os homens civilizados colocam em risco as condições vitais das próximas gerações, por não conterem excessos de poluição, podemos pensar que a proibição do incesto não deve ter sido deliberada por homens civilizados em atenção aos interesses gerais da sociedade.

A criança, para Freud (2012, p. 191), necessitaria interditar suas tendências incestuosas, como nossos antepassados no nascimento da cultura. Se abelhas e cupins vivem em função das suas necessidades sociais não chega a ser tão surpreendente, pois nada aí contraria um condicionamento instintivo. Inaudito é ter uma espécie construído uma sociedade complexa a partir do confronto aos seus próprios instintos, em vez de guiada por eles.

Mas os humanos são movidos por algo mais complexo que os instintos dos animais. O universo psíquico, que supomos dependente da linguagem, seria uma singularidade da nossa espécie. Seríamos impelidos por forças corporais, *através das formações da linguagem*. Daí a indagação sobre as relações entre as nossas moções instintuais – pois nunca deixamos de ser animais – e a cultura.

O termo alemão *Trieb*, traduzido em geral como *pulsão*, mas também *instinto* ou *impulso*, foi adotado por Freud e por Nietzsche para se referirem a essas forças

corporais impelentes. Em uma nota à tradução de *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 2005, p. 195-199), Souza atribui ao termo sentidos de impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento e vontade. Na botânica, significaria broto ou rebento, e o verbo *treiben*, derivado de *Trieb*, remeteria às ações de impelir, mover, enxotar, empurrar, conduzir, estimular, animar, “transar”, brotar, germinar. Adotaremos em nosso texto o termo pulsão mas, em citações diretas, a palavra poderá aparecer traduzida como instinto ou impulso.

O idioma alemão possui dois termos com significado aproximado, *Trieb* e *Instinkt*. Segundo Laplanche e Pontalis (2001, p. 241-242), Freud distinguiria esses termos, empregando *Instinkt* na acepção clássica de esquemas de comportamento herdado, como em “instinto dos animais” ou “conhecimento instintivo de perigos”. Assim Freud conceberia a pulsão, conciliando seu aspecto somático com as suas manifestações psíquicas:

um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo. (FREUD, 2010b, p. 57)

Se para Freud (2010b, p. 91-92) a pulsão, como excitação somática, se expressa psiquicamente pela mediação de *representantes psíquicos*, para Nietzsche a pulsão não nasce no soma. Conforme abordaremos no quarto capítulo, não existe, para o filósofo, um limite entre o somático e o psíquico, e sim continuidade. Bem como não haveria separação entre nós e a natureza: a nossa inclinação às artes, por exemplo, seria vista na fase inicial do pensamento de Nietzsche como um instrumento de satisfação de pulsões estéticas da natureza – e não nossas. Para Assoun (1989, p. 98), o que se expressa como pulsão em Nietzsche não seria senão a própria natureza. Assim se veria a imagem de um corpo cujos componentes estão presos numa unidade que não é uma fusão. Daí um estado de guerra que as diferentes pulsões, obrigadas a coexistir, são forçadas a declarar entre si. Segundo Barrenechea (2009, p. 14), Nietzsche veria o corpo e, em sua imanência, a vida psíquica, como um processo dinâmico, um movimento de forças em luta e em constante mudança.

Nesta perspectiva pulsional, a necessidade de querer se dobrar à lei nas sociedades humanas exigiria uma grande luta. Os animais necessitam de uma grande capacidade atenta sobre o meio. É preciso que, pela atividade do esquecimento, as impressões de cada momento sejam apagadas continuamente, a fim de que o sistema nervoso esteja livre de sobrecarga para lidar com o mundo. A memória seria uma guerra – uma reação – às forças do esquecimento, para fixar na consciência as obrigações e interdições da cultura. Assim a memória nasceria, de modo contingente, como um produto da coerção social, e roubaria do humano a felicidade do instante. Na *Segunda consideração intempestiva*, ainda na primeira fase de sua obra, Nietzsche (2003) diagnostica a melancolia e o enfado como produtos da vida psíquica brotada no humano. Os outros animais não conhecem palavra; se sua experiência nos é inacessível de um ponto de vista qualitativo, apenas podemos afirmar, em uma caracterização negativa, que eles não raciocinam, ou que não pensam, se considerado o processo do pensamento como construção a partir de palavras. Teriam seus prazeres e desprazeres ligados ao instante:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? (NIETZSCHE, 2003, p. 5-6)

Mas o animal não responde; sua felicidade, como a vê Nietzsche, existe apenas na medida em que não existe palavra, nem memória. No esquecimento estaria a chave dessa felicidade do instante:

O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso.

Todavia, o homem também se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto.

É um milagre: o instante em um átimo está aí, em um átimo já passou, antes um nada, depois um nada, retorna entretanto ainda como um fantasma e perturba a tranquilidade de um instante posterior. [...] Então, o homem diz: “eu me lembro”, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre. Assim, o animal vive a-historicamente: ele passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra. (NIETZSCHE, 2003, p. 6)

No humano, uma nova dimensão da natureza, mediada pela palavra, pareceria destacar-se como avaliação e juízo sobre a natureza. O homem já não se conduziria conforme sua única baliza anterior, os padrões instintivos regulares, previsíveis nas suas manifestações. Com a linguagem, o humano passaria a estimar, medir, julgar o mundo e a si próprio. Por não suportar o peso do que já passou, poderia negar esse fardo, para se iludir a si mesmo e aos outros. Multiplicaria assim a ilusão criada no mundo da linguagem, criando realidades superpostas:

[O animal] não sabe se disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero. O homem, ao contrário, contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou: este peso o oprime ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro que ele pode por vezes aparentemente negar e que, no convívio com seus iguais, nega com prazer: para lhes despertar inveja. (NIETZSCHE, 2003, p. 6)

Nietzsche estabeleceu uma analogia entre os animais e as crianças pequenas, no paraíso perdido do estado de esquecimento de antes da inoculação da linguagem.

Por isso o aflige [ao homem], como se pensasse em um paraíso perdido, ver o gado pastando, ou, em uma proximidade mais familiar, a criança que ainda não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira. E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão “foi”, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. (NIETZSCHE, 2003, p. 6)

Com linguagem e memória o passado é valorado moralmente, e assim nascem recriminações, frustrações, dívida e culpa. No termo latino *imperfectum*, o radical *per*

sugere completude, término de uma ação. Então o perfeito está feito ao cabo, consumado como ato. O imperfeito, de outro modo, transcorre, não se conclui. No nosso idioma, há dois tempos verbais imperfeitos, o pretérito do indicativo, *eu era, eu fazia*, e o pretérito do subjuntivo, *se eu fosse, se eu fizesse*. Preso a linguagem e memória, o homem ansiaria esquecer, mas também temeria a morte como extinção do presente e da existência:

Se a morte traz por fim o ansiado esquecer, então ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer. (NIETZSCHE, 2003, p. 6-7)

Por isso, para Nietzsche (2009, p. 67), o humano, que ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino “mais que todos os outros animais reunidos”, seria ainda um animal doente. Insatisfeito, insaciável, como “o grande experimentador de si mesmo”, teria de lutar sem descanso pelo domínio último “com os animais, a natureza e os deuses”. Ainda não domado, “eternamente futuro”, o humano seria impelido sem sossego por uma força própria, “de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente”.

Essa condição enferma seria negada pelo “animal avaliador”, estimador, conforme a etimologia da palavra em alemão [Mensch] (NIETZSCHE, 2009, p. 65). Movido “pelo primeiro impulso do orgulho humano”, o animal que estima, valora e mede cultivaria um sentimento de primazia diante dos outros.

No diálogo *Hípias Maior*, de Platão (*apud* HERÁCLITO, 2012, p. 93), sobre as comparações entre a beleza de coisas de gêneros distintos, o personagem Sócrates atribui a Heráclito um dito de que “o macaco mais belo é feio” comparado ao gênero humano, e que “o mais sábio dos homens, diante de deus, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo mais”. Nietzsche joga com essa passagem no *Zaratustra*:

Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco. O mais sábio entre vós é apenas

discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas? (NIETZSCHE, 2011, p. 14)

A arrogância do homem destacado da natureza o expõe a não se ver mais como planta, e se tornar “fantasma”. Essa seria uma doença da consciência, a sua hipertrofia, com o império de imagens e ideais. Freud também considera arrogante a visão, pelo homem civilizado, de uma fronteira separando-o dos outros animais:

A criança não mostra ainda nenhum traço da arrogância que leva o homem adulto civilizado a desenhar uma fronteira nítida entre a sua natureza e a dos outros animais. Sem hesitação, a criança vê o animal como seu igual; no franco reconhecimento de suas necessidades sente-se talvez mais próxima do animal que da pessoa adulta, que provavelmente lhe parece um enigma. (FREUD, 2012, p. 196)

Se nada distingue mais o humano dos outros animais do que a interdição ao incesto, se tal proibição acompanha o nascimento da cultura, permanece a questão de como essa lei nasceu.

Nietzsche (2009, p. 16) considerou estranho e inadequado conceber, como o antropólogo inglês Herbert Spencer, a criação das normas sociais a partir da sua utilidade. A lei seria produto de jogos de força e hierarquia na sociedade, e não a instituição, como norma, do bem social. Essa perspectiva utilitarista produziria genealogias “toscas” da moral, leituras “a-históricas” dos valores, na investigação da 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 (2009, p. 16) pensou que não seriam os mais fracos, recebedores dos benefícios das ações não egoístas, quem estabeleceriam socialmente o valor de cada coisa, e sim os mais fortes. Originalmente, “bom” seria o nobre, poderoso, capaz de mandar, e mau, ruim, o que se curva à sua força; os próprios nobres se diriam

bons, o termo nasceria como uma exaltação de si mesmo, e não um juízo daqueles a que foi feito o “bem”. Nesse sentido, a linguagem nasceria como uma expressão de poder:

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas. (NIETZSCHE, 2009, p. 17)

A partir dessa construção arbitrária da linguagem, hierarquias sociais seriam impostas, com a criação “ardente” de juízos de valor supremos, “estabelecedores e definidores de hierarquias”. Para Nietzsche (2009, p. 17), todo cálculo de utilidade pressupõe um sentimento de baixo grau de calor, não ardente. “Bom” seria, originalmente, o que quer a voz que domina. Esse juízo de valor aristocrático teria declinado, e em seu lugar se imporia à consciência humana uma oposição “egoísta” e “não egoísta”.

Essa oposição seria imposta à consciência pela pressão de uma pulsão de rebanho [instinto, na tradução abaixo], que então tomaria “a palavra (e as palavras)”. Na seguinte passagem de *A gaia ciência*, Nietzsche esclarece essa oposição da pulsão de rebanho ao egoísmo:

Instinto de rebanho: onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muitos diferentes de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo. (NIETZSCHE, 2012, p. 132)

Desse modo a pulsão de rebanho instigaria no indivíduo a moralidade, como manifestação de apreço aos valores “não egoístas”, voltados às necessidades da comunidade. A partir da relação das ovelhas com as aves de rapina, Nietzsche (2009, p. 32) pensou em como o rebanho estabelece sua valoração de *bom* e *mau* a partir das suas necessidades. As ovelhas deveriam temer as suas predadoras. Daí ser compreensível que digam entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”

Conforme a interpretação de Maria Cristina Franco Ferraz (2019), generaliza-se “ave de rapina” como *má*, e se estabelece uma valoração moral em termos de grau: “quem for o menos possível ave de rapina”. Cria-se uma escala, em cujo extremo oposto de *ave de rapina* está a *ovelha* que, como antípoda, *não deveria ser boa*? A questão é formulada como pergunta, pois essa afirmação da suposta bondade necessita ser ecoada pelo rebanho ressentido. A partir da diferença, uma falsa oposição é criada, permitindo supor a existência de valores antagônicos universais. A dicotomia estabelecida coloca em um mesmo eixo perspectivas distintas. Assim, a diferença é negada, e o *outro* é tragado para uma lógica do mesmo.

Nietzsche (2009, p. 20) afirmou que a moral do povo discrimina entre a força e as manifestações da força, como se o raio fosse um agente, e o clarão seu ato, quando não há agente, apenas ação. Conforme essa moral, por trás do forte existiria um sujeito neutro, pensante, livre para manifestar ou não a força. Assim seria o preconceito do livre-arbítrio:

Não é de estranhar que os afetos entranhados que agem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é... (NIETZSCHE, 2009, p. 33)

Além de afirmar o livre-arbítrio, as ovelhas veriam a sua condição como resultado da sua opção pela bondade. Moralizadas, a fraqueza se disfarçaria em liberdade de escolha, e a submissão à necessidade em motivo de orgulho.

Segundo Nietzsche (2009, p. 17), muito tempo passaria até as pulsões aristocráticas declinarem, e a pulsão de rebanho se tornar senhora a ponto de prender e imobilizar a valoração moral. Na Europa de seu tempo, o filósofo via um preconceito que aproxima “moral”, “não egoísta” e “désinteressé” predominar com a violência de uma “ideia fixa”, ou de uma afecção cerebral.

A abordagem do problema da formação dos grupos a partir da questão pulsional, em uma perspectiva freudiana, requer uma ênfase em aspectos sexuais e na concepção de libido. Para Freud, toda energia corporal voltada ao comércio afetivo entre os humanos seria sexual na sua origem. As correntes sensuais e os sentimentos ternos apenas se diferenciariam pelo destino dado à pulsão, em sua pressão por satisfação. A criação artística e intelectual, o trabalho, a crença religiosa, o amor à pátria, a vida familiar e social, tudo isso seria sustentado por pulsões sexuais, quer inibidas quanto à sua meta, invertidas, sublimadas, reprimidas, mas sexuais na sua origem.

Na psicanálise esses instintos amorosos são chamados, *a potiori* [de preferência] e devido à sua origem, de instintos sexuais. A maioria das pessoas “educadas” sentiu-se ofendida com essa denominação, e vingou-se lançando à psicanálise a acusação de “pansexualismo”. Quem toma a sexualidade por algo vergonhoso e humilhante para a natureza humana tem inteira liberdade para usar expressões mais nobres, como “Eros” e “erotismo”. Eu próprio podia tê-lo feito desde o início, poupando-me de muita hostilidade. Mas não quis fazê-lo, porque prefiro evitar concessões à pusilanimidade. Nunca se sabe aonde conduz esse caminho; primeiro cedemos nas palavras, e depois, pouco a pouco, também na coisa. Não consigo ver nenhum mérito em ter vergonha da sexualidade; a palavra grega “Eros”, que deveria minorar o insulto, é tão somente a tradução da palavra alemã “amor” [*Liebe*], e, afinal, quem pode esperar não precisa fazer concessões. (FREUD, 2011b, p. 44-45)

As pulsões originalmente sexuais se transformariam em laço capaz de unir uma comunidade. Uma criança pequena busca satisfação sexual direta nos pais mas, a partir da organização sexual genital, aos três anos de idade, manifestam-se forças pulsionais no sentido da interdição às figuras do clã. A criança seria forçada a perder parte dessas relações que antes eram tudo para ela. As correntes de pulsões sexuais não cessariam de se dirigir aos pais, mas seriam inibidas apenas quanto à meta sexual. Assim poderiam encontrar satisfação como corrente de ternura.

Uma criança, pequena sobretudo, pode ver o nascimento de um irmão como uma subtração de parte do seu mundo. Alguém relatou que, na sua infância, os irmãos marcavam um palito para medir a altura do mingau no prato, para ninguém servir mais que os outros. O nascimento de um irmão seria uma afronta aos privilégios junto aos pais. Mas outra disposição afetiva terminaria por se impor: todos os irmãos renunciariam à pretensão de ter privilégios, e se sentiriam identificados uns com os outros na relação vertical com os pais. Para Freud, por meio de uma *formação reativa*, sentimentos hostis, de ciúme, se tornariam solidários. Conforme a necessidade, uma corrente pulsional hostil se transformaria no seu contrário, como reação.

Tal reação seria a base de todo sentimento gregário ou comunitário entre os humanos. As relações libidinais entre os irmãos se sustentariam por identificações, e cada criança deveria renunciar aos mesmos direitos. Para Freud (2011b, p. 81) a justiça, tratamento igual para todos, seria a primeira exigência dessa formação reativa.

O que depois aparece na sociedade como espírito comunitário, *esprit de corps*, não desmente sua procedência da inveja original. Ninguém deve querer sobressair, cada qual deve ser e ter o mesmo. Justiça social quer dizer que o indivíduo nega a si mesmo muitas coisas, para que também os outros tenham de renunciar a elas ou, o que é o mesmo, não possam pretendê-las. Tal exigência de igualdade é a raiz da consciência social e do sentimento do dever. De modo inesperado ela se revela no medo do sífilítico de infectar outras pessoas, que a psicanálise nos ensinou a compreender. A angústia desses coitados corresponde à sua violenta luta contra o desejo inconsciente de propagar sua infecção entre os demais, pois por que deveriam eles apenas serem infectados e excluídos de tanta coisa, e os outros não? (FREUD, 2011b, p. 82)

Freud (2011b, p. 84) chegaria a supor àquela altura que, na evolução psíquica da humanidade, a psicologia do grupo é mais antiga que a individual. Em alguma altura do desenvolvimento da cultura, o pensamento dos membros de um grupo teria sido uníssono. A partir da concepção darwinista dos primórdios da humanidade seria possível interpretar o papel do líder na psicologia das massas. A horda primeva seria dominada irrestritamente por um macho, a quem seria facultada uma natureza senhorial. Seguro de si e independente, sua vontade não careceria do reforço das demais. Os outros membros da horda, como massa submissa ao líder, tenderiam a uniformizar suas vontades numa mesma direção. A formação de massa pareceria uma

regressão àquele estado anterior, com a atrofia da individualidade e a convergência entre pensamento e sentimento.

O que descrevemos em nossa caracterização geral do ser humano deve valer particularmente para a horda primordial. A vontade do indivíduo era fraca demais, ele não se arriscava a agir. Não se produziam impulsos que não fossem coletivos, havia apenas uma vontade comum, nenhuma singular. Uma ideia não ousava converter-se em ato de vontade quando não se sentia fortalecida pela percepção de sua difusão geral. Essa fraqueza da ideia tem sua explicação na força da ligação afetiva comum a todos, mas a similaridade das condições de vida e a ausência de qualquer propriedade privada concorrem ainda para a uniformidade dos atos psíquicos entre os indivíduos. (FREUD, 2011b, p. 85, nota do autor)

Desse modo uma massa organizada em torno de um líder tenderia à hostilidade em relação a quem dá menor importância ao pensamento comum, e não comunga da vontade comum. A regressão psíquica é uma defesa, e Freud observou nas massas uma redução da inteligência crítica, em paralelo com um domínio dos afetos sobre a vida ideativa, tal como nas crianças.

Daí o aguçamento da hostilidade das massas ao outro, às minorias, nos contextos das grandes crises. Primeiramente, os grupos que se formam à margem dos modelos hegemônicos, e à custa do sacrifício de muitos ideais, podem ser menos “hipnotizáveis” que uma massa reunida por identificações. Os grupos marginais podem estar excluídos de determinadas condições em que um ideal é erigido pela massa. Em meio à acentuação do medo, o aspecto regressivo pode tornar a massa exaltada demais para tolerar diferenças antes suportadas. A regressão ainda iluminaria outro aspecto da difícil relação das massas com as diferenças, pois a criança fiscaliza com tenacidade a contrapartida dos irmãos na renúncia aos privilégios. O problema da transposição desse fenômeno para o universo social está em dizer quem tem privilégios inadequados. Os grupos em geral não costumam ser críticos quanto às próprias benesses, só às alheias.

As pulsões destrutivas genuinamente voltadas contra a própria comunidade deveriam ser invertidas mediante uma *reação*, para transformar ódio em amor, à custa do deslocamento desse ódio, como afeto hostil, a outros grupos. Em *O mal-estar na civilização*, Freud (2010c) se deteve no problema da agressividade humana:

o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas [...] deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? (FREUD, 2010c, p. 76-77)

Para discutir essa frase, Freud (2010c, p. 84) reviu sua teoria pulsional. Disse ter estado desorientado no início da construção da teoria das pulsões, até encontrar um ponto de partida em uma frase de Schiller, segundo a qual “a fome e o amor” sustentariam a máquina do mundo. A fome representaria as pulsões voltadas a manter o ser individual, lançado à procura de objetos pelo amor, cuja principal função seria a conservação da espécie. Assim se distinguiriam pulsões de *autoconservação* de pulsões *sexuais*. A libido seria a totalidade da energia sexual, voltada às ligações afetivas. No entanto, o curso das investigações revelou a Freud a existência de uma energia sexual interna, que chamou de libido narcísica. A descoberta de que ao menos parte da energia sexual é ligada a objetos internos, e não do mundo exterior, poderia tê-lo levado a aceitar a concepção de Jung de libido como energia pulsional única. Mas Freud não abriria mão do dualismo, e apresentou, em 1920, sua obra *Além do princípio do prazer* (2010a). Naquela obra, partiria de especulações sobre o começo da vida e paralelos biológicos, até concluir que, além de haver uma pulsão para conservar o orgânico e juntá-lo em unidades cada vez maiores, haveria outra, a ela contrária, “que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico” (FREUD, 2010c, p. 86).

As manifestações de Eros, a pulsão de vida, seriam visíveis e ruidosas, enquanto Thânatos, a pulsão de morte, seria silenciosa, muda. Eros deveria se fundir à pulsão de morte para voltar contra o mundo externo, como pulsão de agressão e destruição, o trabalho de Thânatos, no interior do vivente, para a dissolução deste. Desse modo Eros teria a pulsão de morte a seu serviço, “na medida em que o vivente destruiria outras coisas, animadas e inanimadas, em vez de si próprio” (FREUD, 2010c, p. 86). As pulsões não se manifestariam isoladas, mas fundidas em diferentes proporções, muito variadas, e assim se tornariam irreconhecíveis para o nosso julgamento. Como na arte do cirurgião que corta e dilacera para socorrer, em todo ato

trivial essas pulsões se manifestariam mediante fusões em que os movimentos eróticos seriam mais perceptíveis que os thanáticos. No ato falho em que se quer elogiar, mas se termina por insultar, a intenção consciente é elogiar, e a agressividade permanece inconsciente.

Assim o pendor humano à agressão seria uma disposição pulsional original e autônoma. A civilização seria um esforço de Eros para juntar indivíduos isolados em unidades sempre maiores, como famílias, etnias, povos e nações. E só se poderia dizer, sobre o porquê de tudo isso, que é obra de Eros: “Essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente entre si” (FREUD, 2010c, p. 90). A utilidade do trabalho em comum, necessário ou vantajoso, não manteria juntas as multidões. Ao “programa da cultura” viria se opor a destrutividade:

a hostilidade de um contra todos e de todos contra um. Esse instinto de agressão é o derivado e representante maior do instinto de morte, que encontramos ao lado de Eros e que partilha com ele o domínio do mundo. (FREUD, 2010c, p. 90)

Não seria de se menosprezar a vantagem, para uma comunidade, “de permitir ao instinto um escape” (FREUD, 2010c, p. 80) na hostilidade ao estrangeiro. Sempre seria possível unir muitas pessoas pelo amor, se restassem outras contra quem se pudesse exteriorizar a agressividade.

Depois que o apóstolo Paulo fez do amor universal aos homens o fundamento de sua congregação, a intolerância extrema do cristianismo ante os que permaneceram de fora tornou-se uma consequência inevitável. Os romanos, cuja organização estatal não se baseava no amor, desconheciam a intolerância religiosa, apesar de entre eles a religião ser assunto de Estado e o Estado ser permeado de religião. (FREUD, 2010c, p. 90)

Nas comunidades unidas por laços libidinais os indivíduos estariam identificados entre si, e propensos à hostilidade contra o diverso. Examinaremos à frente o desenvolvimento de um aparelho da função psíquica, a partir do contexto social humano.

2.2 Um aparelho da função psíquica

Em nossa pesquisa sobre aspectos da memória dos indivíduos e dos grupos em Freud, vimos os primeiros grupos humanos como uma apropriação freudiana da hipótese de Darwin da horda primeva. A cultura nasceria, com linguagem e memória, como um instrumento social para fazer valer, a partir dos próprios indivíduos, a luta contra a satisfação das pulsões. Nietzsche e Freud veriam, a seus modos, afecções, moléstias por hipertrofia e disfunção dessas forças reativas. Nietzsche pensou a *má consciência* como processo psíquico do corpo capaz de se manifestar socialmente, multiplicado e compartilhado no grupo, como Freud viu aspectos do *Super-eu* na psicologia das massas.

Examinaremos inicialmente a concepção de um aparelho psíquico por Freud, com suas três instâncias, Id, Eu e Super-eu. A partir da seguinte passagem de *A origem das espécies*, de Darwin, pretendemos entrever a afinidade do texto freudiano com a literatura biológica de sua época:

[...] podemos considerar a adaptação a um clima especial como uma qualidade que pode facilmente ser induzida na grande flexibilidade de constituição, que é inata e comum à maior parte dos animais. Segundo esta perspectiva, não devemos considerar como anomalia a capacidade de resistência a climas diferentes que podemos observar nos animais domésticos, e no próprio homem, nem o facto de que no passado havia elefantes e rinocerontes que habitavam num clima glacial [...], mas antes exemplos de uma flexibilidade constitucional muito comum, que é accionada em circunstâncias especiais. (DARWIN, 2009, p. 131)

A flexibilidade constitucional da nossa espécie lhe permitiria desenvolver um aparelho da função psíquica, cujos *órgãos* ou instâncias seriam chamados por Freud de Eu, Id e Super-eu. Este último teria se desenvolvido nos primórdios do período cultural da evolução da espécie. Suas funções seriam associadas ao nascimento de configurações sociais que permitiriam ao humano sobreviver em circunstâncias especiais, como eras glaciais.

Considerando uma vez mais a gênese do Super-eu, [...] nós o vemos como resultado de **dois fatores biológicos altamente significativos**: o longo desamparo e dependência infantil do ser humano e **o fato de seu complexo de Édipo, que relacionamos à interrupção do desenvolvimento da libido pelo período de latência e, assim, ao começo em dois tempos da vida sexual**. Essa última característica, especificamente humana, ao que parece, tem uma hipótese psicanalítica, segundo a qual é uma herança da evolução para a cultura imposta pela era glacial. (FREUD, 2011a, p. 43-44, negrito nosso)

Na tradução Standard inglesa, a passagem acima seria mudada por ordem expressa de Freud. Os “dois fatores biológicos altamente significativos” seriam separados em “dois fatores altamente significativos, um de natureza biológica e o outro, histórica”. O “fato do complexo de Édipo” já não determinaria a latência, mas sim as forças reativas empenhadas na sua repressão: “o fato do seu complexo de Édipo, **cuja repressão** mostramos estar ligada à interrupção do desenvolvimento da libido pelo período de latência e, assim, ao começo em dois tempos da vida sexual” (FREUD, 2011a, p. 44, nota do tradutor, grifo nosso).

A organização sexual genital, alcançada no humano até os três anos de idade, desapareceria por volta dos seis anos, e ficaria latente até novo despertar no início da puberdade. Esse período de latência seria especificamente humano, como um efeito da cultura sobre a função sexual. A partir do texto *O Eu e o Id* (FREUD, 2011a), abordaremos a questão de se atribuir a interrupção da sexualidade não ao fato do complexo de Édipo, mas à sua repressão.

Freud parte de sua concepção de inconsciente. Uma ideia que não se manifeste na consciência pode, no entanto, se tornar consciente se receber energia. Posso não estar consciente de algo que, diante de qualquer estímulo à lembrança, aparecerá na consciência. Uma ideia latente nesse sentido meramente descritivo seria chamada por Freud de pré-consciente.

A psicanálise seria concebida a partir de uma outra noção de inconsciente, visto a partir de seus aspectos *dinâmicos*. Esse termo enfatizaria o jogo de forças na organização psíquica, com a produção do campo da consciência, e o impedimento à manifestação consciente de certas representações. Uma satisfação pulsional, prazerosa em si, poderia provocar desprazer relativamente a outras exigências (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 430). O desprazer deveria sempre se relacionar ao

representante psíquico da pulsão. Assim, para evitar o desprazer, uma força deveria se opor ao ingresso dessa representação na consciência. Freud chamaria esse processo de *recalque* [*Verdrängung*]. O recalcado, como um inconsciente dinâmico, exerceria poderosos efeitos sobre a atividade psíquica.

Em nosso texto, seguiremos Laplanche e Pontalis (2001, p. 457), que traduzem *Verdrängung* como *recalque*, e usam o termo *repressão* para *Unterdrückung*. Este último termo se referiria a qualquer operação psíquica que tende a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno. O recalque seria, nesse sentido, uma modalidade especial de repressão. Mas em diversas citações diretas neste trabalho, inclusive da tradução de Freud aqui adotada, *Verdrängung* estará traduzido como repressão.

Concebidas as noções de inconsciente dinâmico e recalque, Freud (2011a, p. 20) concebeu seu aparelho da função psíquica, organizado em três instâncias. Os processos psíquicos alcançam uma organização coerente a ponto de permitir, por exemplo, a leitura deste texto, graças a uma instância psíquica ligada à consciência, que Freud chamou de *Eu*.

O Eu dominaria o acesso a toda motricidade, e à descarga das excitações no mundo externo. O recalque seria, portanto, uma função do Eu, não apenas no sentido da exclusão de tendências psíquicas da consciência, como na censura do trabalho onírico, mas do afastamento dessas tendências de qualquer modo de vigência ou de atividade.

A clínica psicanalítica acrescentaria ainda uma dificuldade à concepção de Eu por Freud (2011a, p. 20-21). Os pacientes seriam estimulados a associar livremente as ideias que lhes viessem à consciência, mas algumas associações falhariam ao se aproximar do conteúdo recalcado. Existiria uma força de *resistência* à sua manifestação consciente, que só poderia vir do Eu, já que esse controla o acesso à consciência. Mas o paciente ignoraria a resistência e, mesmo que pudesse intuí-la por uma sensação de desprazer quando suas associações se aproximassem do recalcado, não saberia lhe dar um nome ou descrevê-la. Assim se encontraria no Eu algo que é também inconsciente, e se comporta como o recalcado. Deveria haver na neurose um conflito entre o Eu coerente e aquilo recalcado que dele se separou, e não pode mais ser admitido na consciência, sob pena de despertar desprazer, daí a força da resistência.

Embora uma parte do Eu seja inconsciente, e também produza efeitos na consciência, nem todo o inconsciente dinâmico pertenceria ao recalcado. Pois a consciência seria função do Eu, e nossos ancestrais de antes da cultura, bem como os bebês, não teriam podido contar com a organização do Eu. Um aparelho psíquico deveria incluir uma *reminiscência desses estágios*, que nunca acedesse à consciência mas, do mesmo modo que o recalcado, exercesse pressão no sistema, como inconsciente dinâmico.

O humano sem a organização do Eu é ainda o mote usado por Freud (2010c, p. 14-16) para introduzir seu pensamento em *O mal-estar na civilização*. Um amigo seu teria atribuído a fonte da religiosidade a um *sentimento oceânico*, de comunhão com a totalidade. Freud apontou uma falha na suposição da universalidade desse tal sentimento. Pois para isso deveria ter existido no humano, desde sempre, uma noção de seu vínculo com o mundo, e um sentimento orientado para isso. Mas a formação dos vínculos, e a própria noção de mundo, não teriam uma história no humano?

vemos que esse sentimento do Eu que tem o adulto não pode ter sido o mesmo desde o princípio. Deve ter passado por uma evolução que compreensivelmente não pode ser demonstrada, mas que podemos construir com certo grau de probabilidade. O bebê lactante ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte das sensações que lhe sobrevêm. Aprende a fazê-lo aos poucos, em resposta a estímulos diversos. [...] É assim que ao Eu se contrapõe inicialmente um “objeto”, como algo que se acha “fora” [...]. (FREUD, 2010c, p. 17-18)

Freud (2010c, p. 18) pensou que, no início de sua organização, o Eu abarcaria tudo. Para que se desprendesse da “massa de sensações”, e reconhecesse um “fora”, um mundo exterior, contribuiriam as “frequentes, variadas, inevitáveis sensações de dor e desprazer”.

Surge a tendência a isolar do Eu tudo o que se pode tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-de-prazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador “fora”. (FREUD, 2010c, p. 18)

O tal sentimento oceânico, suposta fonte da religiosidade, seria então para Freud (2010c, p. 19) uma manifestação, no adulto, de um sentimento “todo-

abrangente”, correspondente a uma “mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno”.

Se é lícito supormos que esse primário sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens – em medida maior ou menor –, então ele ficaria ao lado do mais estreito e mais nitidamente limitado sentimento do Eu da época madura, como uma espécie de contraparte dele, e os seus conteúdos ideativos seriam justamente os da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento “oceânico”. Mas temos o direito de supor a sobrevivência do que é original junto ao que vem depois, que se originou dele? (FREUD, 2010c, p. 19-20)

Freud (2010c, p. 20) se daria o direito a tal suposição, sustentada por analogias de cunho biológico e evolucionista: as espécies mais evoluídas de animais procederiam das mais baixas; no entanto, todas as formas mais simples de vida se acham presentes ainda hoje. Os dinossauros estão extintos, mas o crocodilo, representante autêntico dos répteis, vive entre nós. Essa analogia pareceria inadequada, pois as atuais espécies inferiores não seriam as verdadeiras ancestrais das mais evoluídas de hoje, como nós não descendemos dos atuais seres aquáticos, mas de ancestrais comuns. Os elos intermediários se teriam extinguido, ou seriam reconhecíveis apenas em reconstituição. Já no âmbito psíquico, a conservação do primitivo, junto àquilo transformado que dele nasceu, seria muito mais visível. Isso aconteceria, via de regra, por uma cisão no desenvolvimento: enquanto uma pulsão, em sua pressão por satisfação, ensejaria uma transformação no Eu, com a produção de uma nova via de descarga, uma outra pulsão pressionaria por escoamento pelos caminhos costumeiros. Desse modo todo o sistema psíquico teria um desenvolvimento desigual, e tendências primitivas reclamariam satisfação simultaneamente àquelas transformadas, muitas vezes em conflito com essas.

Para conceber uma massa pulsional arcaica, que antecede o Eu temporalmente, e exerce sua força comportando-se como inconsciente dinâmico junto à parte inconsciente do Eu, Freud (2011a, p. 28) recorreria às ideias de Georg Groddeck, “que está sempre a enfatizar que aquilo a que chamamos nosso Eu conduz-se, na vida, de modo essencialmente passivo, que somos, como diz, ‘vivididos’ por poderes desconhecidos e incontroláveis”. Ao chamar de *Es* [*Isso*] essa força

impessoal, Groddeck parece ter seguido Nietzsche (cf. a nota do tradutor em FREUD, 2011a, p. 29).

Em *Crepúsculo dos ídolos* (NIETZSCHE, 2006, p. 28), o filósofo questiona a noção de ser ou de essência, e vê o humano não como agente de um pensamento, mas como um “*isso* [*Es*] que em toda parte vê agentes ou atos: [...] acredita no ‘Eu’, no ‘Eu’ como ser, como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’”. Essa visão ainda estaria explicitada no aforismo 17 de *Além do bem e do mal*:

[...] um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa [*Es denkt*]: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. (NIETZSCHE, 2005, p. 21-22)

Esse “eu”, que é sujeito do predicado “penso” em um falseamento da realidade, não é sequer um “isso”, mesmo aí já se foi longe demais para Nietzsche. Pois “isso” também vira agente, por efeito de um hábito gramatical. A metapsicologia freudiana discriminaria Eu e Isso, concebendo-os espacialmente em uma tópica.

Freud (2011a, p. 28) desenvolveria sua concepção de Eu a partir das relações entre as percepções externas, sensoriais, e as percepções internas, sensações, sentimentos e pensamentos. Pois a consciência, função do Eu, vista em uma perspectiva espacial, no aparelho psíquico, deveria ser a sua superfície *percipiente*, em contato com o mundo externo. Isso conforme a observação de que a consciência abrange percepções sensoriais, que têm relação com o mundo externo. Um fragmento póstumo de Nietzsche contribui à interpretação desse problema: “A percepção dos sentidos acontece para nós inconscientemente: tudo que nos é consciente são percepções já elaboradas” (NIETZSCHE, 2015, p. 397). No sentido freudiano, assim como as percepções, também os pensamentos, com sua origem interna, precisariam ser *percebidos* no Eu, para serem *conscientes*. Como algo se tornaria consciente?

Retomamos a observação de que uma ideia latente, ou *pré-consciente*, pode ser tornada consciente por um estímulo, um aporte de energia. Freud (2011a, p. 23-24) supôs que o trabalho para tornar consciente uma ideia latente consistiria em, mediante um investimento de energia, ligá-la a uma *representação verbal*. A diferença entre uma ideia inconsciente e uma pré-consciente consistiria em que a primeira se produz em algum material que permanece desconhecido, enquanto a segunda se tornaria consciente mediante aquela ligação a uma representação verbal. Essas representações seriam resíduos de memória; teriam sido alguma vez *percepções* e, como todo resíduo mnemônico, poderiam voltar a ser conscientes. Só poderia se tornar consciente aquilo que uma vez já foi percepção e, excluindo os sentimentos, “o que a partir de dentro quer tornar-se consciente deve tentar converter-se em percepções externas”, o que seria possível graças aos traços mnemônicos.

O papel das representações verbais é agora perfeitamente claro. Pela sua intermediação, processos de pensamento internos são transformados em percepções. É como se fosse demonstrada a proposição de que todo saber tem origem na percepção externa. Num superinvestimento do pensar, todos os pensamentos são percebidos realmente – como de fora – e por isso tidos como verdadeiros. (FREUD, 2011a, p. 28)

O *recalcado* permaneceria por sua vez inconsciente: se já o Eu havia realizado uma pressão para manter uma ideia fora da consciência – *sem representação verbal* – um investimento de energia na ideia recalcada ensejaria um *contra-investimento* por parte do Eu, um reforço àquela pressão para mantê-la inconsciente. Assim o Eu seria pensado espacialmente como se estendendo, a partir da superfície [perceptiva] do aparelho para dentro, abarcando a percepção e a consciência, o pré-consciente, e o recalcado inconsciente. A partir daí o Eu inconsciente se prolongaria, sem limites claros, até se fundir ao inconsciente arcaico, da espécie, que Freud chamou de *Es* – a partir daqui seguiremos a tradução adotada neste trabalho, e usaremos o termo latino *Id*, em vez de *Isso*:

Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos *Id*, à qual ele serve como uma

espécie de fachada – isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o Eu e o Id. (FREUD, 2010c, p. 16)

Desse modo Freud (2011a, p. 31) veria o Eu como uma parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação da percepção e da consciência, “como um prosseguimento da diferenciação da superfície”. O Eu se esforçaria em fazer valer a influência do mundo externo sobre as forças do Id. Por seu intermédio, o chamado princípio de realidade, associado à capacidade de adiar a satisfação de uma exigência pulsional, se imporia ao princípio do prazer, ou a busca por pronta descarga das tensões, que vigora no Id. Nesse caso, de modo aproximado, o Eu se associaria a “razão e circunspecção”, e o Id, às paixões. A importância funcional do Eu se expressaria no controle dos acessos à motilidade.

Assim, em relação ao Id, [o Eu] se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com suas próprias forças, e o Eu, com forças emprestadas. Este símile pode ser levado um pouco adiante. Assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Id, como se ela fosse a sua própria. (FREUD, 2011a, p. 31)

Freud (2011a, p. 31-32) construiria sua concepção de Eu como uma “projeção mental da superfície do corpo”, representando a superfície do aparelho psíquico. Esse Eu corporal, mediador da relação do aparelho psíquico com a realidade, deveria opor à “atividade das paixões inferiores” uma força relacionada a uma “escala de valores social ou ética”. Essa instância psíquica fronteira, na perspectiva espacial, ao mundo externo, como percepção e consciência, deveria zelar também pela consciência moral. Mas neste ponto um novo dado confundiria a construção freudiana, e perturbaria a oposição entre um mundo inconsciente das paixões do Id *versus* uma atividade moral consciente do Eu.

Mesmo um trabalho intelectual fino e sutil, diria Freud (2011a, p. 33-34), pode ser efetuado pré-conscientemente, sem chegar à consciência. Esse seria o caso de um indivíduo que sabe, imediatamente ao despertar do sono, “a solução de um problema matemático ou de outro gênero”, que no dia anterior havia se esforçado em

vão por encontrar. Ainda mais peculiar seria a revelação de que a autocrítica e a *consciência moral*, “ações psíquicas altamente valorizadas”, poderiam ser inconscientes e, enquanto tal, produzir importantes efeitos. A experiência analítica mostraria a Freud até mesmo um *sentimento inconsciente de culpa*, produzindo no Eu necessidade de punição. Isso tornou insuficiente à pesquisa psicanalítica uma concepção de Eu como “a parte do Id modificada por influência do sistema perceptivo, o representante do mundo externo real na psique”. Seria preciso considerar no Eu uma gradação, uma “diferenciação no seu interior”, que poderia ser chamada de *Super-eu*. Esta maneira de conceber o nascimento de algo a partir da diferenciação de uma parte do já existente é tomada à embriologia: um ovo, uma única célula primordial, divide-se em duas que também se dividem, dando início à multiplicação e a esses processos de diferenciação, em que tecidos e órgão diferentes vão brotando de tecidos mais antigos.

2.3 A consciência moral do povo e a do indivíduo

Na primeira parte deste capítulo, abordamos a hipótese de que a exogamia distingue o humano de todos os outros animais, e é um aspecto basilar do nascimento da cultura. A partir de então, em cada indivíduo a linguagem e a cultura teriam de ser fundadas na infância.

A fundação da cultura na espécie seria associada por Freud (2012, p. 216) aos laços estabelecidos entre os irmãos banidos, que juntos atacavam e derrotavam o pai: “certo dia, expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva”. Agora enfatizamos o último ato dos irmãos, o canibalismo:

O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. (FREUD, 2012, p. 217)

Enfatizamos um aspecto do canibalismo, a identificação dos irmãos com o pai, ao consumarem sua devoração. Como os tupinambás que habitavam a região correspondente ao Rio de Janeiro há quinhentos anos, o grupo veria no devoramento uma assimilação física e espiritual. Acreditariam incorporar, pela assimilação digestiva, as qualidades do devorado, como se esse, por aquele ato, se tornasse uma parte deles próprios.

O violento pai primevo seria o modelo temido e invejado. Para Freud (2012, p. 217-218), o bando de irmãos rebeldes seria dominado, “em relação ao pai, pelos mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno de nossas crianças e nossos neuróticos”. Bleuler cunharia o termo *ambivalência* para descrever a expressão simultânea de sentimentos contraditórios, como amor e ódio (FREUD, 2010b, p. 70). Freud adotaria esse termo para falar do complexo paterno: o pai, odiado por ser obstáculo à necessidade de poder e às reivindicações sexuais dos filhos, seria também amado e admirado. A sua eliminação satisfaria o ódio, e concretizaria um “desejo de identificação” com o pai. A identificação

seria entendida como o processo psíquico de assimilação do objeto e a transformação do Eu a partir dessa incorporação.

Enquanto o pai vivesse, a hostilidade dirigida a ele impediria esse processo de identificação. A partir do seu assassinato, com a satisfação das tendências pulsionais hostis, haveria, em meio à ambivalência, um fortalecimento e a imposição das tendências afetuosas voltadas ao pai. Para Freud (2012, p. 218-219), isso se manifestaria como arrependimento, com o nascimento de uma consciência de culpa. Contribuiria ainda a essa nova atitude emocional dos filhos o fato de aquela morte não lhes dar acesso à onipotência do pai. O crime foi realizado em vão, se nenhum dos filhos pôde “tomar o posto do pai”. E o fracasso, lembra Freud, “é muito mais propício à reação moral do que a satisfação”. Fracasso, nesse sentido, tem a ver com forças restritivas que obrigam à renúncia. Essas forças reativas produziram na consciência o pensamento moral, como representação intelectual do seu rechaço, repúdio a uma tendência pulsional. O sentimento de culpa equivaleria ao arrependimento sentido em comum.

O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com a sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da “obediência *a posteriori*”. Assim, criaram, a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus [...] que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (FREUD, 2012, p. 219)

Acima já aparece a noção de “*a posteriori*”, como um processo psíquico que retorna após estar latente durante um período, em que pareceria ter deixado de existir. Nesse sentido, a lembrança do parricídio e a culpa associada seriam já patrimônio de uma memória social, sustentando os primeiros passos da cultura.

Na obra *O Eu e o Id*, Freud (2011a, p. 38-39) vê a nova instância do aparelho psíquico, o Super-eu, nascer no indivíduo como um *ideal do Eu*, a partir da “primeira e mais significativa” identificação, aquela “com o pai da pré-história pessoal”. A pré-história seria aquela de que não se tem lembrança. Naquela obra, Super-eu e Ideal do Eu são termos intercambiáveis, o autor não os diferencia (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 223). Seguiremos o autor no uso indistinto desses termos em nossa

abordagem do texto freudiano de 1923, e posteriormente explicitaremos uma distinção conceitual em um texto mais tardio de Freud.

Aqui retomamos o problema do começo em dois tempos da vida sexual humana, em sua relação com a gênese do Super-eu.

O Eu se desenvolveria, a partir do Id, enquanto afluía a sensibilidade de diferentes zonas erógenas do corpo. O bebê experimentaria o mundo a partir da boca, na primitiva fase oral, também chamada por Freud de “canibalística”. A atividade oral seria a maior fonte de satisfação do bebê, nessa fase em que não se reconhece a exterioridade do peito materno, sentido como uma superfície própria, uma parte de si. Inexistindo ainda a organização do Eu, também não haveria fronteira entre *Eu e objeto*. Se não há esse limite, o que se passa no objeto se passa no Eu. Não se poderia portanto distinguir interesse, investimento *objetal*, de *identificação*. Só mais tarde se poderia supor que procedem do Id investimentos em objetos. Nos primórdios do seu desenvolvimento, um Eu “inicialmente ainda frágil, toma conhecimento dos investimentos objetais [do Id], aprova-os ou procura afastá-los mediante o processo da repressão” (FREUD, 2011a, p. 35-36). Como uma decorrência da maior importância desse fato, um investimento objetal, em fases posteriores da vida, poderia regredir a uma identificação, uma incorporação no Eu.

Com isso podemos abordar a teoria de Freud (2011a, p. 39-40) sobre a gênese do Super-eu. Até os três anos de idade, há uma sensibilização das regiões genitais, tornadas então a principal região erógena do corpo. Aí teria início um “primeiro começo” da vida sexual humana. No caso do menino, conforme uma simplificação apresentada por Freud, o complexo de Édipo se originaria com uma intensificação dos desejos sexuais pela mãe, e com a percepção do pai como um obstáculo a esses desejos. A identificação com o pai, na relação ambivalente, assume assim uma tonalidade hostil, e muda para o desejo de eliminá-lo e assumir seu lugar junto à mãe.

Aqui se vê novamente uma identificação a partir de uma regressão da relação de objeto. Desse modo, diante da ruína do complexo de Édipo, como uma condição do desenvolvimento do indivíduo na cultura, aquelas relações da criança no triângulo edípico deverão resultar em identificações, ou seja, transformações no Eu da criança. Esse processo levará à gênese de uma nova instância psíquica, a partir de uma diferenciação ocorrida no Eu. Isso colocaria outra dificuldade: se a perda de um objeto leva a uma identificação, a perda daquela relação com a mãe pelo menino deveria

levá-lo a se identificar com ela, e à escolha do pai como objeto. Segundo Freud (2011a, p. 40-41), isso de fato acontece: muitas vezes a menina, “após ter de renunciar ao pai como objeto amoroso, põe à frente sua masculinidade e se identifica não com a mãe, mas com o pai, ou seja, o objeto perdido”.

Essa questão seria respondida a partir da situação triangular edípica, em vista de um aspecto observado por Freud na sexualidade infantil, a chamada *bissexualidade constitucional*. Conforme essa nova perspectiva, de modo ambivalente, toda criança teria uma atitude afetuosa, e também outra, ciumenta e hostil, voltadas a ambos os pais. Assim se configuraria o complexo de Édipo universalmente, em meninas e meninos, como uma mescla dessas relações, predominando em alguns o caso chamado *positivo*, com atitude afetuosa com o sexo oposto e hostil em relação ao mesmo sexo, e em outros o caso *negativo*, com a configuração oposta. Assim, o desenlace da situação edípica em uma identificação com o pai ou a mãe pareceria depender, em ambos os sexos, da força relativa das duas disposições sexuais. Para Freud (2011a, p. 41), poderia ser que a ambivalência observada na relação com os pais não se tivesse desenvolvido a partir da identificação, pela atitude de rivalidade, mas se referisse inteiramente à bissexualidade.

Assim se transformaria o Eu, identificado com os objetos perdidos no desabamento do complexo de Édipo. As quatro tendências, os casos positivo e negativo das relações triangulares, se agrupariam nas identificações com o pai e com a mãe, mesmo que alguma daquelas tendências pudesse se reduzir a “traços quase imperceptíveis” no caráter do indivíduo. Por isso Freud (2011a, p. 42) supõe que o resultado mais comum da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo seria um *precipitado* no Eu, “consistindo no estabelecimento dessas duas identificações, de algum modo ajustadas uma à outra”. Essa alteração do Eu conservaria uma “posição especial” ante o restante do Eu, diferenciando-se como ideal do Eu ou Super-eu.

Constituído como um *precipitado* daquelas identificações no Eu, o *ideal do Eu* seria um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id. Mas além disso, e em vista de sua função de avaliador e medidor do Eu, o Super-eu possuiria o aspecto de uma enérgica formação reativa às pressões do Id. O funcionamento contraditório da nova instância psíquica seria assim resumido por Freud:

Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele.” (FREUD, 2011a, p. 42-43)

Para Freud (2011a, p. 43) essa “dupla face do ideal do Eu” derivaria do esforço realizado pelo Eu no recalque do complexo de Édipo, tendo o Super-eu nascido inclusive “dessa grande reviravolta”. Como os pais – cada um em uma medida – foram percebidos como obstáculos à realização dos desejos edípicos, o Eu infantil teria se fortificado “para essa obra de repressão, estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si”. Como resultado dessas identificações, o Super-eu tomaria para si, a partir do interior do aparelho psíquico, a atividade fiscalizadora e coercitiva das figuras paternas. Não só tomaria emprestada a força dos pais, mas ainda lhes conservaria o caráter. Quanto maior a força do complexo de Édipo, e também do seu recalque – a reação –, mais severo seria o domínio do Super-eu sobre o Eu como consciência moral, “talvez como inconsciente sentimento de culpa”. Esse sentimento poderia ser acompanhado por um também inconsciente anseio por punição, de modo que o Super-eu acusador se satisfizesse em encontrar, no mundo externo, aliados aos seus ímpetos punitivos em relação ao Eu.

Após abordar a gênese do Super-eu no indivíduo, retomamos os aspectos evolucionistas da interpretação de Freud sobre o nascimento do Super-eu, este órgão desenvolvido em circunstâncias especiais, graças a uma flexibilidade constitucional da espécie. Essa evolução psíquica possibilitaria a sobrevivência do humano nas eras glaciais, graças à complexa organização social então tornada possível.

a diferenciação do Super-eu em relação ao Eu não é algo fortuito, representa os traços mais significativos da evolução do indivíduo e da espécie; e, dando expressão duradoura à influência dos pais, perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem. (FREUD, 2011a, p. 44)

Para Freud (2011a, p. 44), a acusação à psicanálise de não se preocupar com aquilo que no humano é “elevado, moral e suprapessoal” seria incorreta em uma perspectiva histórica, pois desde o início se teria atribuído o recalque “às tendências morais e estéticas do Eu”, e também do ponto de vista metodológico, pois a

investigação psicanalítica não poderia se apresentar como um sistema filosófico, “com um edifício teórico inteiro e completo”. Aos que necessitam acreditar na existência de *algo elevado* no ser humano, ainda se poderia dizer, a partir da estatura *elevada* dos pais na perspectiva da criança pequena:

Sem dúvida, [...] é este o algo elevado, o ideal do Eu ou Super-eu, o representante de nossa relação com os pais. Quando pequenos nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós. (FREUD, 2011a, p. 45)

Freud (2011a, p. 45) realizou ainda outras articulações a partir daquela construção. Se o ideal do Eu é um herdeiro do complexo de Édipo, poderia ser então considerado *expressão das mais poderosas pulsões e destinos libidinais do Id*. Daí que, ao estabelecer o Super-eu, “o Eu assenhorou-se do complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, submeteu-se ao Id”. Enquanto o Eu seria um representante do mundo exterior, da realidade, “o Super-eu o confronta como advogado do mundo interior, do Id”. A partir daí se poderia ver os conflitos entre Eu e ideal como reflexos de uma oposição entre “real e psíquico, mundo exterior e mundo interior”.

Freud (2011a, p. 45-46) veria a herança filogenética perpassar tanto o Id como seu herdeiro, o Super-eu: “O que a biologia e as vicissitudes da espécie humana” teriam criado e deixado no Id, seria assumido pelo Eu, com a formação do ideal, e “revivenciado nele individualmente”. Pela história da sua formação, o Super-eu teria “amplos laços com a aquisição filogenética, a herança arcaica do indivíduo”. Aquilo que participou “do que é mais profundo na vida psíquica de cada um” se tornaria, através da formação do ideal, o mais *elevado* da alma humana, conforme nossa escala de valores. O papel do pai seria levado adiante por professores e autoridades no curso posterior do desenvolvimento do indivíduo:

Suas injunções e proibições continuam poderosas no ideal do Eu, e agora exercem a censura moral como *consciência*. A tensão entre as expectativas da consciência e as realizações do Eu é percebida como *sentimento de culpa*. Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, com base no mesmo ideal do Eu. (FREUD, 2011a, p. 46)

A partir da hipótese de *Totem e tabu*, Freud (2011a, p. 46-47) considera que religião, moral e sentimento social seriam originalmente uma só coisa, uma aquisição a partir do complexo paterno. Religião e limitação ética, pelos esforços para dominar o complexo de Édipo, e sentimentos sociais, como reação ao ciúme e rivalidade contra os irmãos: “como a hostilidade não pode ser satisfeita, ocorre uma identificação com o inimigo inicial”. Os problemas suscitados pela menção à filogênese trariam à tona outras questões:

Foi o Eu ou o Id do homem primitivo que naquele tempo adquiriu religião e moralidade do complexo paterno? Se foi o Eu, por que não falamos simplesmente de uma transmissão hereditária no Eu? Se foi o Id, como se harmoniza isso com o caráter do Id? (FREUD, 2011a, p. 47-48)

Para Freud (2011a, p. 48-49), a questão de se foi o Eu ou o Id que experimentou e adquiriu tais coisas não se sustenta. O Id não poderia viver ou experimentar vicissitudes externas, a não ser através do Eu, que representa o mundo externo no Id. Por outro lado, não se poderia falar de uma transmissão hereditária no Eu: aqui se tornaria evidente o hiato entre o indivíduo concreto e o conceito de espécie.

Também não se deveria tomar rigidamente a distinção entre Eu e Id, se o primeiro é uma parte especialmente diferenciada do último. Assim Freud pensou a herança psíquica:

As vivências do Eu parecem inicialmente perdidas para a herança, mas, quando se repetem com frequência e força suficientes, em muitos indivíduos que se sucedem por gerações, elas como que se transformam em vivências do Id, experiências cujas impressões são mantidas hereditariamente. Assim, o Id hereditário alberga os resíduos de incontáveis existências de Eu, e, quando o Eu cria seu Super-eu a partir do Id, talvez apenas faça aparecer de novo anteriores formas de Eu, proporcione-lhes uma ressurreição. (FREUD, 2011a, p. 48)

Desse modo a história da gênese do Super-eu tornaria compreensível que antigos conflitos do Eu com as escolhas objetais do Id pudessem prosseguir como conflitos com o herdeiro desses investimentos, o Super-eu. Quando o Eu falha em dominar o complexo de Édipo, esses investimentos de energia, oriundos do Id, voltam

a operar na formação reativa do ideal de Eu. A profusa comunicação entre esse ideal e aquelas tendências inconscientes oriundas do Id no sistema psíquico resolveria o enigma da inacessibilidade de grande parte do ideal à consciência. Freud (2011a, p. 49) recorre a um afresco de Kaulbach, de uma batalha entre romanos e bárbaros, em que os guerreiros mortos prosseguem lutando no céu. Do mesmo modo, aquela luta “que já se deu nas camadas mais profundas”, e não chegou ao fim, prossegue numa região mais elevada.

Em textos posteriores a 1923, Freud diferenciaria Super-eu e ideal de Eu, como é explicitado nas *Novas conferências introdutórias* (FREUD, 2010c, p. 202-206). O Super-eu descreveria “uma relação estrutural”, em vez de personificar “uma abstração como a da consciência moral”, e teria, entre suas funções, a de ser o portador do ideal de Eu, precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, pelo qual o Eu se mediria.

Desse modo seria atribuído ao Super-eu a auto-observação, a consciência moral e a função de ideal. Representante de todo limite moral e de todo anseio pelos aspectos ditos elevados da vida humana, remontaria à influência dos pais e educadores. Estes, por sua vez, ficariam satisfeitos em se identificar totalmente com os próprios pais, e exerceriam a educação conforme os preceitos do seu próprio Super-eu – e não da memória das condições da sua infância.

Assim o Super-eu da criança não seria construído segundo o modelo dos pais, diz Freud (2010c, p. 205), mas do Super-eu dos pais: “preenche-se com o mesmo conteúdo, torna-se veículo da tradição, de todos os constantes valores que assim se propagaram de geração a geração”. A importância desse aspecto da conduta social humana teria sido subestimada pelas “concepções históricas chamadas de materialistas”, que considerariam as “ideologias” produto e superestrutura de suas relações econômicas atuais.

A humanidade nunca vive inteiramente no presente; o passado, a tradição da raça e do povo prossegue vivendo nas ideologias do Super-eu, apenas muito lentamente cede às influências do presente, às novas mudanças, e, na medida em que atua através do Super-eu, desempenha um grande papel na vida humana, independentemente das condições econômicas. (FREUD, 2010c, p. 206)

Desse modo Freud (2010c, p. 206) retorna à psicologia das massas para aplicar a distinção entre Eu e Super-eu, concebendo uma massa psicológica que tenha um líder como uma junção de indivíduos que introduziram em seu Super-eu a mesma pessoa, e se identificaram uns com os outros a partir disso. Na última parte deste capítulo, enfatizaremos os aspectos sociais da instância moral freudiana, e a dimensão social da relação entre a culpa e a concepção nietzschiana de “má consciência”.

2.4 Super-eu e má consciência

Desde seu nascimento, no séc. VI a.C., o pensamento filosófico grego lidou com o problema da origem do humano. Segundo fontes antigas apresentadas por Gerd Bornheim (1998, p. 26-27), Anaximandro de Mileto, pertencente à linhagem fundadora da filosofia grega, pensou que descendíamos de seres aquáticos, como peixes, que subiram à terra. Proclo (*apud* BORNHEIM, 1998, p. 26) atribuiria a Anaximandro a ideia de que “os primeiros animais nasceram do úmido, circunvolto por uma casca espinhosa; com o progredir do tempo, subiram ao seco, e rompendo-se a casca, mudaram de forma de vida”. Outra fonte antiga, Pseudo-Plutarco, um autor anônimo de textos antes atribuídos a Plutarco, afirmou que Anaximandro se apoiaria na fragilidade do lactente humano para afirmar que descendemos de outras espécies:

[...] no princípio, o homem nasceu de animais de outra espécie, porque, enquanto os outros animais logo aprendem a nutrir-se por si mesmos, o homem necessita de um longo período de lactação; por esta razão, não teria podido sobreviver, em sua origem, tivesse sido assim como é agora. (PSEUDO-PLUTARCO *apud* BORNHEIM, 1998, p. 26-27)

Nietzsche e Freud veriam, a seus modos, a consciência moral nascer de modo contingente, como as formações sociais que possibilitaram ao humano superar a própria fragilidade. Na perspectiva evolucionista de Freud, o Super-eu nasce com a organização social que possibilitaria à espécie fazer frente a uma era glacial. Nietzsche (2009, p. 67) vê a má consciência “como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu”, a que sobreveio quando ele se viu encerrado – e protegido – no âmbito social.

A gênese da linguagem verbal e o ingresso do humano na cultura teriam sido para Nietzsche (2009, p. 67) uma contingência de magnitude comparável ao que sucedeu com os seres aquáticos, “quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer”. Subitamente, os instintos de nossa espécie, adaptada “de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura”, perderam seu valor e ficaram suspensos. Não poder mais o humano contar com “os seus velhos guias”, os instintos “reguladores e inconscientemente certos”, deveria ter sido como,

para os antigos animais aquáticos, andar com os pés e carregar a si mesmos, quando antes eram levados pela água. Haveria “um terrível peso sobre eles”, e se sentiriam canhestros nesse novo mundo. Também os humanos “infelizes”, reduzidos à sua consciência, o “seu órgão mais frágil e mais falível”, se sentiriam canhestros, forçados a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos”.

Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo — e além disso os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. (NIETZSCHE, 2009, p. 67)

A noção de “gratificações novas e subterrâneas” lembraria a capacidade da pulsão, na dinâmica psíquica freudiana, de ir se deslocando até encontrar um objeto de satisfação. A vida pulsional foi pensada de modo muito diferente por Nietzsche e por Freud, mas ambos deram lugar privilegiado à ideia de que a vida psíquica se expandiu com as restrições à satisfação pulsional.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. (NIETZSCHE, 2009, p. 67)

A organização social estabeleceria castigos para se proteger das velhas pulsões, de modo que essas “se voltassem para trás”, contra o próprio homem. Ainda não pudemos nos livrar do prazer na hostilidade, crueldade, perseguição, assalto, destruição. Mas a organização social estabeleceria castigos para se proteger da satisfação dessas nossas velhas pulsões, despertando forças reativas capazes de evitar uma manifestação pulsional. A má consciência seria o prazer de atacar e destruir, voltado contra os possuidores de tais pulsões.

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata — esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. (NIETZSCHE, 2009, p. 68)

O tema do humano livre da cultura já aparecia em *O nascimento da tragédia* (2007), publicado por Nietzsche à idade de vinte e sete anos. O filósofo fala do *sátiro* das celebrações dionisíacas como um humano na plenitude da manifestação pulsional, livre das restrições sociais codificadas na linguagem: “A natureza, na qual ainda não laborava nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados – eis o que o grego via no seu sátiro, que por isso mesmo não coincidia ainda com o macaco” (NIETZSCHE, 2007, p. 54). Como nesta passagem, o nascimento da cultura seria associado ao sofrimento, inclusive em sentido de padecimento, de *páthos* da humanidade, contingente, imperativo, sem escolha e sem finalidade. A esse sentimento se associaria uma nostalgia da satisfação pulsional irrestrita. A partir do momento em que a moral, e já não a arte, se tornou o problema central para Nietzsche, esse sofrimento foi associado à má consciência, às forças reativas em ataque ao corpo, como vingança pelas suas mais genuínas e antigas pulsões.

Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (NIETZSCHE, 2009, p. 68)

Assim Nietzsche (2009, p. 68-69) vê “uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma”. Tal transformação não seria gradual, nem voluntária, tampouco uma adaptação orgânica a novas condições. A mudança seria uma ruptura, “um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento”. Um grupo “sem normas e sem freios” deveria

se unir em uma formação social estável. Essa organização nasceria com um ato de violência, e somente com atos de violência seria levada em frente. A catástrofe que se abateu sobre o humano seria o nascimento da memória.

Para Nietzsche (2009, p. 43), o paradoxo fundamental do humano – e seu verdadeiro problema – seria a condição de animal que pode fazer promessas. A produção da memória seria a grande coerção a que a humanidade teve de se submeter. Sinal disso seriam as manifestações ativas da força do esquecimento, atuantes contra o peso da memória, pelo retorno à felicidade do instante. Esquecer não seria um processo inercial, mas a ação de uma força capaz de inibir a aparição, na consciência, daquilo já experimentado, vivenciado. Essa função vital seria perturbada no humano pelo nascimento da memória, força cristalizadora e perpetuadora do passado na vida psíquica.

Nietzsche (2009, p. 43) chamou de “assimilação psíquica” o processo por cujo meio a multiplicidade das coisas sofre uma delimitação e simplificação, para ingressar na consciência, nos limites da linguagem. Do mesmo modo que a multiplicidade dos alimentos é transformada, no processo digestivo, em uma série limitada de nutrientes passíveis de absorção e incorporação, também na digestão psíquica a multiplicidade seria reduzida ao já conhecido, e assim assimilada, apropriada, não como diversa, mas como o mesmo. Por isso o filósofo consideraria o esquecimento tão necessário à criação: sem a ação dessa força, toda a diversidade do mundo seria vista, de modo restritivo, sem novidade.

um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento. (NIETZSCHE, 2009, p. 43)

A danificação e mau funcionamento do “aparelho inibidor” do esquecimento seria chamada por Nietzsche (2009, p. 43-44) de dispepsia, doença digestiva. O humano, “esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte”, desenvolveria a memória como uma força com cujo auxílio se

poderia suspender o esquecimento em alguns casos: aqueles em que se deve prometer. Já não se trataria mais de não poder se livrar de uma impressão uma vez recebida, “não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada”, mas um ativo “não-mais-querer livrar-se”. Esse “prosseguir-querendo o já querido”, ao sustentar e não deixar desaparecer a vontade, seria uma “verdadeira memória da vontade”. Entre um primitivo “quero”, “farei”, e o ato, “verdadeira descarga da vontade”, todo um mundo de coisas novas e mesmo atos de vontade se interporiam, sem que a longa cadeia do querer fosse rompida.

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar — para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (NIETZSCHE, 2009, p. 44)

Esta seria a longa história da responsabilidade. Como condição e preparação para a tarefa da criação de “um animal capaz de fazer promessas”, Nietzsche (2009, p. 44) veria outra tarefa, mais imediata, de tornar o humano “até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável”. O filósofo chamou de “moralidade do costume” um autêntico trabalho do homem em si próprio, durante um longo período. Esse trabalho “pré-histórico”, com tudo nele que houvesse de “tirania, dureza, estupidez e idiotismo”, tornaria o humano confiável, “com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social”.

Nietzsche (2009, p. 46) se pergunta como o humano se tornaria um animal capaz de fazer promessas: “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” A resposta estaria no uso da violência, e talvez nada, na pré-história da humanidade, fosse mais terrível e inquietante que essa mnemotécnica aplicada: “grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”. Esse seria um axioma da psicologia mais antiga e, “infelizmente, mais duradoura”. A atitude grave, solene, o segredo, as “cores sombrias”, tudo isso são para o filósofo persistências do terror com que se

prometia, empenhava a palavra, jurava: “é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que refluí dentro de nós, quando nos tornamos ‘sérios’”. Esse passado da espécie refluiria e se manifestaria “dentro de nós”, como memória social.

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (NIETZSCHE, 2009, p. 46)

O próprio ascetismo, um modo de vida orientado contra a satisfação dos apetites, seria sustentado por essa memória fixada à consciência pela dor: “algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘ideias fixas’” (NIETZSCHE, 2009, p. 46-47). Os procedimentos e modos de vida ascéticos seriam meios “para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las inesquecíveis”. Assim, “quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes”. O filósofo evocaria a dureza das leis penais como medida do esforço que custou aos humanos, “escravos momentâneos do afeto e da cobiça”, vencer o esquecimento e manter “algumas elementares exigências do convívio social”.

Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade — e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão!” — Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!... (NIETZSCHE, 2009, p. 47)

Como a consciência de culpa, a *má consciência*, viria ao mundo com esse “não querer esquecer”? Nietzsche (2009, p. 48) observaria a diferença entre um conceito moral e um material de *Schuld*, palavra alemã que une os significados de culpa e dívida, e afirmaria que o primeiro nasce do segundo. Assim, o castigo nasceria como

reparação, não em sentido moral, mas material, à margem de qualquer suposição sobre a liberdade ou não-liberdade da vontade. Para supor esse autodomínio de si, o “animal ‘homem’” precisaria ter atingido um “alto grau de humanização”, e criado outras distinções mais elementares, “como ‘intencional’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘responsável’ e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo”. O pensamento de que um criminoso merece castigo porque poderia ter agido de outro modo seria uma forma bastante tardia e refinada do juízo humano. Não poderia, portanto, servir de explicação para o nascimento do *sentimento de justiça*. Deslocar uma operação de julgamento e raciocínio para o início da humanidade seria enganar-se profundamente quanto à psicologia antiga. Durante o período mais largo da história humana, não se castigaria para responsabilizar o delinquente por seu ato, punindo assim um culpado, “e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou”.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (2010c, p. 92) questionou os meios da cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade do humano. Como se tornaria inofensivo o seu gosto em agredir? A resposta seria encontrada na “evolução do indivíduo”:

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência moral”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso Super-Eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de 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, 2010c, p. 92)

Freud (2010c, p. 93) observa que o sentimento de culpa não acomete apenas quem praticou algo reconhecido como “mau”, mas também quem reconhece em si o propósito de tê-lo praticado. Desse modo, propósito e execução seriam equiparados. Mas aí se coloca a questão de não ser razoável supor uma capacidade original no humano, “natural”, “para distinguir entre o bem e o mal”. Tanto mais porque o mal não seria para o Eu uma coisa nociva ou perigosa, mas, pelo contrário, “algo que ele

deseja e que lhe dá prazer”. A influência alheia é que determina o que será tido por bom ou por mau. Mas por que o humano se submeteria a essa influência externa? A resposta estaria no desamparo e na dependência dos outros, sobretudo no medo da perda do amor. Na relação de dependência, essa perda significa ficar desprotegido contra perigos diversos – inclusive o perigo de que aquele de quem se depende, tão poderoso portanto, pode querer demonstrar a própria superioridade na forma de castigo.

Portanto, inicialmente o mal é aquilo devido ao qual alguém é ameaçado com a perda do amor; por medo dessa perda é preciso evitá-lo. Também por causa disso não importa se já fizemos o mal ou se ainda o faremos; em ambos os casos, o perigo só aparece quando a autoridade descobre a coisa, e ela se comportaria do mesmo modo nos dois. (FREUD, 2010c, p. 94)

Este seria para Freud (2010c, p. 94) o estágio da criança pequena, em que a consciência de culpa não passa de medo da perda do amor, “medo ‘social’”. Esse estado predominaria, no entanto, na sociedade atual. Muitos adultos também se permitiriam realizar o mal que lhes fosse agradável, desde que tivessem certeza de que nada se saberia, ou nada se poderia fazer contra eles – seu único medo seria o de serem descobertos. Para esses adultos, “o lugar do pai, ou de ambos os pais, é tomado pela grande sociedade humana”.

A grande mudança viria com uma internalização da autoridade pelo estabelecimento do Super-eu. Só assim nasce uma consciência moral, e só a partir daí se deveria falar de sentimento de culpa. Segundo Freud (2010c, p. 95), o medo de ser descoberto desapareceria, e a diferença entre fazer ou desejar o mal seria desfeita – “pois ante o Super-eu nada se pode esconder, nem os pensamentos”. Ao menos a “seriedade real da situação” teria ficado para trás, já que a “nova autoridade”, o Super-eu, não teria motivos “para maltratar o Eu, ao qual está intimamente ligado”.

Mas a influência da gênese, que faz continuar a viver o passado e superado, manifesta-se no fato de que no fundo a coisa permanece como era no início. (FREUD, 2010c, p. 95)

De que gênese fala Freud? Da gênese do Super-eu, como identificação, incorporação da autoridade punidora? No indivíduo, na espécie, ou em ambos? A influência dessa gênese ativaria uma memória filogênica que faria o indivíduo “continuar a viver” o passado e superado: “O Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (FREUD, 2010c, p. 95). Essa tormenta seria análoga à má consciência nietzschiana, como uma memória da tortura que ainda garante os benefícios da cultura.

O castigo aplicado pelos pais deveria, para Nietzsche (2009, p. 48-49), manter-se em certos limites, e seria modificado pela ideia de que um dano pode ser compensado com a dor do seu causador, como se fossem equivalentes. A ideia antiquíssima da equivalência entre dano e dor tiraria sua força da relação contratual entre credor e devedor. A promessa, dependente das forças reativas da memória, tomaria importância nessas relações, em cujo seio também brotaria “um filão de coisas duras, cruéis, penosas”. Como garantia, de ordinário, qualquer coisa seria penhorável, o próprio corpo, a liberdade, até a vida.

A submissão desse corpo a torturas e mutilações *proporcionais à dívida* ligaria, para Nietzsche (2009, p. 50-51), as ideias de culpa e sofrimento. Mas persistiria uma questão: em que medida o sofrimento do devedor serviria de compensação pela dívida? “Na medida em que fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: causar o sofrer”. A crueldade seria “o grande prazer festivo da humanidade antiga”.

O prazer na crueldade, diz Nietzsche (2009, p. 53), não se extinguiu, apenas estaria sublimado¹, e se teria tornado sutil. Esse prazer deveria aparecer “transposto

¹ Em *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, 2005, p. 78), o filósofo diz que na Europa, “apenas sob a pressão de juízos de valor cristãos, o impulso sexual [*Geschlechtstrieb*] foi sublimado [*sublimiert*] em amor (*amour-passion*)”. Segundo o tradutor, o verbo está numa forma reflexiva, “o impulso sexual sublimou-se”.

O verbo *sublimieren* [sublimar] viria do latim *sublimare* – e sua etimologia neste idioma vem da imagem concreta da *lima*, a pedra de amolar faca, que tem o mesmo nome em português. Limar, afiar, ganharia um sentido metafórico de aperfeiçoar. O prefixo *sub* indica, em latim, o movimento de baixo para cima, como vemos pelo verbo *subir*, da nossa língua. De modo que *sublimare* seria algo como *aperfeiçoar elevando*.

Conforme a nota do tradutor, o verbo sublimar é usado desde a Idade Média, e deriva da química, “onde sublimação é a passagem de um corpo do estado sólido para o gasoso, e vice-versa”. O tradutor lembra ainda uma passagem de *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2000, p. 15-16), em que o filósofo propõe “uma química dos conceitos e sentimentos”, para demonstrar que

para o plano imaginativo e psíquico”, e sem despertar suspeita “nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência”.

Segundo Nietzsche (2009, p. 55), não só o sentimento de culpa, da obrigação pessoal, teria origem na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor, mas também ali, pela primeira vez, “defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra”. A partir desse rudimento de direito pessoal, sentimentos nascentes relacionados a troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, seriam transpostos “para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes)”. Simultaneamente germinaria o hábito de “comparar, medir, calcular um poder e outro”.

A visão de Freud explicita, na formação da cultura, as relações primordiais de poder entre as crianças e os pais. Freud consideraria um ato “mau” aquele que provoca a ameaça da perda do amor do outro – podendo nascer a tentação, para o outro, de exercer sua força cruelmente contra aquele que perdeu seu amor. E aqui retornamos à questão da não destruição do traço mnemônico em Freud, conforme o tema é apresentado em *O mal-estar na civilização* (2010c, p. 20). Se no plano da evolução das espécies as formas de vida do passado não podem mais ser vistas, desapareceram, na vida psíquica o passado não desaparece, mas segue coexistente:

Tendemos à suposição [...] de que na vida psíquica nada que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas, mediante uma regressão de largo alcance, por exemplo. (FREUD, 2010c, p. 20-21)

Para ilustrar essa questão, Freud lançaria mão de uma célebre metáfora sobre a cidade de Roma. A persistência do passado na vida psíquica seria como uma visão metafórica da Cidade Eterna em que, justapostas às pessoas e lugares contemporâneos, se pudessem ver as cidades barroca, renascentista, medieval, antiga, cada forma anterior no mesmo espaço. Assim, nas ruínas do Coliseu se veria a opulência do antigo anfiteatro de mármore do tempo dos espetáculos de

“também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas”. E em *Humano, demasiado humano II* (NIETZSCHE, 2008, p. 48), aparece a expressão “sexualidade sublimada”. Assim Nietzsche anteciparia um uso do termo sublimação associado ao nome de Freud.

gladiadores, que lá seguiriam se matando para deleite do público, ao lado de Nero, que seguiria tocando a cítara na sua *Domus Aurea*, a casa dourada sobre a qual o Coliseu posteriormente foi edificado.

De modo análogo, Nietzsche (2009, p. 55) retoma a interpretação das relações sociais “utilizando a medida da pré-história”. O filósofo diz que a pré-história, *aliás*, “sempre está presente, ou sempre pode voltar”. Uma comunidade manteria com seus membros a primitiva “relação básica” do credor com seus devedores.

Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de fora, o “sem-paz” [...] — desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. (NIETZSCHE, 2009, p. 55)

E se a comunidade entende que um membro descumpra as próprias obrigações no contrato? Para Nietzsche (2009, p. 55-56), como credor traído, o grupo exigirá pagamento. Nesse caso importaria menos o dano imediato: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é considerado um “infrator”, que quebra a palavra e o contrato, no tocante “aos benefícios e comodidades da vida em comum”. Isso faz do criminoso um devedor que não paga “os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos”, e ainda atenta contra o credor. Não apenas será privado daqueles benefícios e vantagens, como ainda lhe será lembrado “o quanto valem esses benefícios”. A ira do credor prejudicado, a comunidade, retirará dele a proteção e o devolverá “ao estado selvagem e fora da lei”. Toda espécie de hostilidade poderá se abater sobre esse criminoso, afastado do grupo. Nietzsche considera esse castigo da comunidade um *mimus* [pantomima, imitação teatral] do comportamento normal “perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito à proteção, mas também qualquer esperança de graça”.

De maneira curiosamente complementar, Freud (2010c, p. 96) observa um processo inverso: um infortúnio qualquer pode ser vivido como essa punição que é também perda do amor. A consciência moral seria mais branda enquanto as coisas vão bem para o indivíduo. Se uma infelicidade o acomete, ele se examina, se vê

pecaminoso, eleva as exigências sobre si próprio, impõe-se privações e castiga a si mesmo com penitências.

Povos inteiros se comportaram e continuam se comportando assim. Mas isso se explica facilmente pelo original estágio infantil da consciência, que portanto não é abandonado após a introjeção no Super-eu, mas subsiste junto e por trás dela. O destino é visto como substituto da instância parental; quando uma pessoa tem infortúnio, significa que não mais é amada por esse poder supremo, e, ameaçada por essa perda de amor, inclina-se novamente ante a representação dos pais no Super-eu, que no momento da fortuna tendia a negligenciar. (FREUD, 2010c, p. 96-97)

A psicologia das massas seria novamente equiparada à dos indivíduos, no sentido de comportarem processos similares. “Mas isso se explica facilmente” pelo recurso à vida infantil do humano: para Freud (2010c, p. 97), na perspectiva da temporalidade do inconsciente, os estágios atuais do desenvolvimento coexistem com todos os precedentes. O medo precoce de perder o amor e ser castigado pelos pais, medo da autoridade, conviveria com o medo ante o Super-eu, mais tardio, e ambos originariam o sentimento de culpa. Esse último, por sua vez, se manifestaria com clareza quando o infortúnio fosse interpretado como punição: “Isso é particularmente claro quando, em sentido estritamente religioso, vemos no destino somente a expressão da vontade divina”. Se o medo da autoridade obriga a renunciar a satisfações pulsionais, o medo ante o Super-eu também ameaçaria com o castigo, pois dessa instância psíquica não se pode ocultar a continuação dos desejos recalçados.

Vimos igualmente como é possível entender a severidade do Super-eu, os reclamos da consciência. Ela simplesmente dá continuidade ao rigor da autoridade externa, a que sucedeu e que em parte substitui. Agora percebemos que relação há entre a renúncia ao instinto e o sentimento de culpa. Originalmente a renúncia ao instinto é resultado do medo à autoridade externa; renuncia-se a satisfações para não perder o seu amor. Tendo feito essa renúncia, estamos quites com ela, por assim dizer; não deveria restar sentimento de culpa. É diferente no caso do medo ante o Super-eu. Aí a renúncia instintual não ajuda o bastante, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do Super-eu. (FREUD, 2010c, p. 97-98)

Assim estaria criada uma grande “desvantagem econômica” na instituição do Super-eu, e na formação da consciência². A renúncia efetuada não evitaria o sentimento de culpa, a “abstenção virtuosa” não seria recompensada com a certeza do amor: “um infortúnio que ameaça a partir de fora - perda do amor e castigo da autoridade externa - é trocado por uma permanente infelicidade interna, a tensão da consciência de culpa” (FREUD, 2010c, p. 98). A agressividade da autoridade seria conservada no Super-eu. Mas por que a consciência seria reforçada no infortúnio – renúncia imposta a partir de fora –, por que as pessoas mais obedientes seriam tão extraordinariamente acometidas pelo sentimento de culpa? A resposta de Freud a esses paradoxos é análoga ao pensamento nietzschiano, pois vê a consciência nascer do medo do castigo – imposto do exterior – pela violação de uma restrição pulsional:

no início a consciência (mais corretamente: o medo que depois se torna consciência) é causa da renúncia instintual, mas depois se inverte a relação. Toda renúncia instintual torna-se uma fonte dinâmica da consciência, toda nova renúncia aumenta o rigor e a intolerância desta, e, se pudéssemos harmonizar isso melhor com o que sabemos da história da origem da consciência, seríamos tentados a defender a tese paradoxal de que a consciência é resultado da renúncia instintual, ou de que esta (a nós imposta do exterior) cria a consciência, que então exige mais renúncia instintual. (FREUD, 2010c, p. 99)

No caso hipotético de uma renúncia à agressão, a energia pulsional agressiva não satisfeita é acolhida pelo Super-eu, aumentando a agressividade deste contra o Eu. Isso cria outro problema: como atribuir papel central à renúncia, se a “agressividade original da consciência” é um prosseguimento do rigor da autoridade externa? A incoerência se resolve se derivarmos a primeira dotação agressiva do Super-eu do considerável montante de agressividade da criança contra a autoridade que lhe impede as primeiras e mais significativas satisfações. Uma vez que a criança é forçada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa, ela encontra saída por meio do processo de acolhimento, dentro de si, por identificação, da autoridade inatacável, que se tornaria o Super-eu e tomaria posse de toda agressividade que a

² “O Super-eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória” (FREUD, 2010c, p. 109).

criança gostaria de exercer. A relação entre Super-eu e Eu seria um retorno deformado de relações entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo. A severidade original do Super-eu – voltada contra o Eu – representaria a agressividade da criança, como se ela dissesse: “se eu fosse o pai e você o filho, eu trataria você mal”. A condição etiológica geral de todos esses processos compreenderia, além das influências do meio, fatores constitucionais herdados:

quando a criança reage às primeiras grandes renúncias instintuais com agressividade em demasia e correspondente rigor do Super- eu, segue um modelo filogenético e vai além da reação presentemente justificada, pois o pai da pré-história era certamente terrível e capaz de extrema agressividade. As diferenças entre as duas concepções sobre a origem da consciência diminuem ainda mais, portanto, se passamos do desenvolvimento individual para o filogenético. (FREUD, 2010c, p. 101-102)

Assim retornamos à hipótese de Freud (2010c, p. 102-104) de que o sentimento de culpa da humanidade viria do complexo de Édipo, tendo sido adquirido “quando do assassinio do pai pelo bando de irmãos”. Ali, em vez de suprimida, seria levada a efeito “a mesma agressão cuja supressão deve ser fonte de sentimento de culpa na criança”. Desse modo, quer alguém mate o pai ou não, “de toda forma se tem sentimento de culpa”. O assassinato do pai primitivo, amado e odiado pelos filhos de modo ambivalente, resultaria em arrependimento. Satisfeito o ódio pela agressão praticada, viria à frente o amor, o anseio pelo pai, e o Super-eu seria instituído por identificação com o pai. O poder do pai, uma vez incorporado ao Eu, e destacado como Super-eu, efetuaria as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. Como o pendor agressivo contra o pai se repetiria nas gerações seguintes, o sentimento de culpa persistiria e se fortaleceria de novo, “com cada agressão suprimida e transferida para o Super-eu”. Assim Freud julgava ter apreendido a participação do amor na gênese da consciência, e a inevitabilidade do sentimento de culpa. Por isso não seria decisivo haver ou não matado o pai: em ambos os casos o conflito da ambivalência promoveria o sentimento de culpa. Enquanto a comunidade humana assumisse apenas a forma da família, esse conflito se manifestaria no complexo de Édipo, instituiria a consciência, faria nascer o primeiro sentimento de culpa. A tarefa de construir comunidades mais amplas aticaria o conflito ambivalente.

Este prosseguiria “em formas dependentes do passado”, seria fortalecido e resultaria numa intensificação do sentimento de culpa.

Como a cultura obedece a um impulso erótico interno, que a faz unir os homens em uma massa intimamente ligada, só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa. O que teve início com o pai se completa na massa. Se a cultura é o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela - como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte – o acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar. (FREUD, 2010c, p. 105)

Por isso Freud (2010c, p. 106) veria o sentimento de culpa “como o problema mais importante da evolução cultural”. O preço do progresso cultural seria a perda de felicidade, pelo aumento desse sentimento.

Para Nietzsche (2009, p. 71), um sentimento de culpa estaria ligado à relação entre os vivos e seus antepassados, interpretada por ele à luz das relações entre credor e devedor. Novamente um sentido material de *Schuld*, como dívida, precederia o sentido de culpa. Na “originária comunidade tribal”, a geração viva reconheceria uma obrigação jurídica em relação às precedentes, sobretudo a primeira, “fundadora da estirpe”. Não se trataria de alguma obrigação sentimental, que talvez fosse impensável “nos longos primórdios” da espécie.

A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados — e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma dívida [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevivência como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. (NIETZSCHE, 2009, p. 71)

O sentimento de *dívida/culpa* em relação aos pais idealizados não cessaria de crescer. As concessões dos espíritos poderosos, diz Nietzsche (2009, p. 71-72), não poderiam ser gratuitas, nos tempos “crus e ‘sem alma’” em que nada era de graça. Seriam pagas com sacrifícios, que nunca seriam o bastante: imensos resgates,

monstruosos como o sacrifício do primogênito, seriam exigidos de quando em quando, como pagamento ao credor.

Nietzsche (2009, p. 75) considera que a vontade de torturar do humano se voltaria contra ele, como uma “crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo”. Aprisionado para fins de domesticação, o humano inventaria a má consciência para se fazer mal, “depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal”, a agressão, foi bloqueada.

esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo). (NIETZSCHE, 2009, p. 75)

Assim a culpa se relacionaria a um Deus apreendido como antítese de “autênticos insuprimíveis instintos animais”, em um processo reativo. Para Freud (2011a, p. 45), o Super-eu nasceria como reação às *mais poderosas pulsões e destinos libidinais do Id*. Em ambas visões, enfatiza-se um aspecto reativo.

Freud (2010c, p. 113-115) pensou que o processo cultural da humanidade e o desenvolvimento do indivíduo, sendo processos vitais, poderiam participar da “característica mais ampla da vida”. A cultura seria assim uma modificação experimentada pelo processo vital “sob influência de uma tarefa” colocada por Eros e instigada pela necessidade: “a união de indivíduos separados em uma comunidade ligada libidinalmente”. Mas os desenvolvimentos do indivíduo e da cultura se distinguiriam quanto à sua meta: no primeiro se conservaria a principal meta do princípio do prazer, “achar a satisfação da felicidade”. A “integração ou adaptação a uma comunidade” seria uma condição para essa meta, de modo que o desenvolvimento individual apareceria como um produto da interferência de duas tendências distintas, uma egoísta, de aspiração à felicidade, e outra altruísta, de aspiração à união com os outros na comunidade. A tendência altruísta, cultural, exerceria um papel sobretudo restritivo.

No desenvolvimento cultural, a meta principal seria criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos. A meta da felicidade vai para segundo plano, chegando a parecer que a criação de uma grande comunidade humana teria maior êxito se não tivesse de se preocupar com a felicidade do indivíduo. Para Freud (2010c, p. 115), se diversos processos do desenvolvimento cultural se repetem no individual, isso se poderia dever à meta, do indivíduo, de incorporação na comunidade. O humano participaria do curso evolutivo da espécie, enquanto segue seu caminho de vida, “assim como um planeta circula em volta do seu astro central, além de rodar em torno do seu próprio eixo”. O conflito entre as forças egoístas e sociais seria visto como jogo de forças:

Para nossos olhos obtusos, no entanto, o jogo de forças do céu parece fixado numa ordem imutável; na vida orgânica vemos ainda como as forças lutam entre si, e os resultados do conflito mudam constantemente. Assim também as duas tendências, a de felicidade individual e a de união com outros seres, têm de lutar uma com a outra no interior de cada indivíduo; assim os dois processos, de evolução individual e cultural, precisam defrontar-se e disputar um ao outro o terreno. (FREUD, 2010c, p. 115-116)

Freud (2010c, p. 116) via esse conflito, não como uma disputa entre Eros e Morte, mas como um conflito de distribuição da libido entre o Eu e os objetos, e admite um equilíbrio no indivíduo, “oxalá, também no futuro da civilização”. Mas de toda analogia possível entre processo cultural e desenvolvimento do indivíduo, interessamos principalmente a formação de um Super-eu, não apenas no indivíduo, mas também na comunidade. Esse Super-eu da cultura baseia-se na impressão que grandes personagens-líderes deixaram; essas pessoas ascenderiam somente depois de terem sido maltratadas ou eliminadas como o pai primevo. O Super-eu da cultura, como o individual, institui exigências ideais. O não cumprimento dessas exigências pelo indivíduo resulta em recriminações que, se trazidas ao conhecimento consciente, mostram-se coincidentes com os preceitos do Super-eu cultural prevalecente. Freud se admira do sofrimento que é efeito colateral do remédio aplicado pela humanidade contra sua própria agressividade: “Que poderoso obstáculo à cultura deve ser a agressividade, se a defesa contra ela pode tornar tão infeliz quanto ela mesma!”

Nietzsche (2009, p. 70) chamaria de “instinto de liberdade” uma força ativa que age grandiosamente nos “organizadores e artistas da violência” e que, “aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no ‘labirinto do peito’, como diz Goethe, cria a má consciência”.

Mas com que instrumentos contariam esses pensadores de língua alemã, que fios de Ariadne possibilitariam a Nietzsche e a Freud conduzirem-se por esse humano labirinto do peito? Como eles poderiam desvelar a agressividade a tanto custo ocultada à consciência dos indivíduos e dos povos? No próximo capítulo abordaremos o relevante papel dos sonhos nas perspectivas de ambos pensadores sobre aspectos sociais da memória.

3 ALUCINAÇÃO E FUNDAMENTO: O MITO COMO SONHO SOCIAL

Os que dormem são operários e cooperadores nas coisas que vêm a ser no cosmo.

Heráclito

3.1 No sonho e no mito, o refluxo do passado

Em um capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado “O futuro da ciência”, Nietzsche (2000, p. 173) afirma que a ciência dá muita satisfação a quem nela trabalha e pesquisa, “e muito pouca a quem *aprende* seus resultados”. Mesmo essa pouca satisfação tenderia a desaparecer se, aos poucos, as grandes descobertas científicas precisam se tornar comuns e cotidianas. Por isso há tempos já não nos divertiria “a formidável tabuada”. Além de proporcionar cada vez menos alegria, diz o filósofo, a ciência também subtrai alegria, ao lançar suspeita “sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras”. Isso faria murchar “a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade”. Uma cultura superior deveria dar ao humano “um cérebro duplo”, para perceber a ciência e o que não é ciência.

isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento. — Se esta exigência de uma cultura superior não for atendida, o curso posterior do desenvolvimento humano pode ser previsto quase com certeza: o interesse pela verdade vai acabar, à medida que garanta menos prazer; a ilusão, o erro, a fantasia conquistarão passo a passo, estando associados ao prazer, o território que antes ocupavam: a ruína das ciências, a recaída na barbárie, é a consequência seguinte; novamente a humanidade voltará a tecer sua tela, após havê-la desfeito durante a noite, como Penélope. Mas quem garante que ela sempre terá forças para isso? (NIETZSCHE, 2000, p. 173)

Um dia a ciência teria passado a ocupar territórios antes pertencentes à fantasia, à ilusão. Mas a humanidade, privada das suas maiores fontes de prazer, devolveria à ilusão e à fantasia esses territórios. Então se recairia na barbárie e

depois, lentamente, a cultura recomeçaria a tecer sua tela, como Penélope, rainha de Ítaca. Ulisses, seu marido, havia partido na expedição dos gregos a Troia, e muitos anos se passavam sem notícias do rei. Pressionada a se assumir viúva e se casar de novo, Penélope prometeu escolher o pretendente tão logo terminasse de tecer uma tela. Trabalhava de dia, e desfazia o tecido à noite, para recomeçar no dia seguinte. Tal como a humanidade, depois de incendiar suas bibliotecas e museus, lentamente começa a construir outros. Nada garante, no entanto, que sempre existirá força para recomeçar.

Se o intelecto é instrumento dos afetos, a humanidade pode perder apreço pela ciência. Na vida psíquica, pensada como um jogo de forças corporais, uma ilusão pode ter mais força que o conhecimento científico, uma vez que esse subtraia satisfação. Como Nietzsche pensaria essa imanência ao corpo da vida psíquica e intelectual? Para Hubert Tübing (2014, p. 367-369), a memória seria, no pensamento do filósofo, lugar e meio de uma comunicação do corpo com a alma. Aqui, enquanto faculdade tanto intelectual como corpórea, a memória seria um “objeto de conhecimento”. Mas também seria um “instrumento de metaconhecimento”, por conceder à visão de Nietzsche uma “exterioridade metódica” diante do “impensável” do corpo e da linguagem. A passagem abaixo, um fragmento póstumo de 1885, ilustra esse papel da memória na conformação de tudo que seja orgânico:

Nossa “memória”, o que quer que ela seja, pode servir para nós de alegoria para designar algo mais importante: no desenvolvimento de todo e qualquer ser orgânico mostra-se uma coisa extraordinária chamada memória para a sua história prévia conjunta, até o ponto em que seres orgânicos têm uma história prévia – e, em verdade, uma memória conformadora, que antes configura as formas mais antigas e mais duradouras incorporadas, do que as últimas vividas: com isto, ela recorre ao passado e não segue progressivamente, como se deveria supor, com um regresso do último ao que há de mais distante enquanto vivenciado, mas precisamente o *contrário*, ela deixa de início de lado tudo o que há de mais recente e mais frescamente impresso. (NIETZSCHE, 2015, p. 598)

À maneira de Haeckel (cf. STIEGLER, 2001, p. 58-59), Nietzsche veria uma justaposição de vida e memória. Sem a estabilidade do inorgânico, que persiste indefinidamente, no âmbito da vida tudo nasce para perecer. A estabilidade das formas seria sustentada pela memória que supera as mortes individuais. A memória seria

“conformadora”, configuradora do presente, sobretudo conforme as incorporações mais antigas e duradouras, o que Freud chamaria de “herança arcaica”. Esse “contínuo de almas”, como uma cadeia geracional no processo orgânico, predominaria em relação ao recentemente impresso. A memória assim concebida permitiria a Nietzsche dispensar o recurso à “alma” individual como sede da vida psíquica.

mesmo a “alma”, que é habitualmente chamada para auxiliar em todos os impasses filosóficos, não consegue ajudar aqui: ao menos não a alma individual, mas um contínuo de almas, que vigora no processo como um todo de certa série orgânica. (NIETZSCHE, 2015, p. 598)

Ainda em *Humano, demasiado humano*, essa imanência da memória no orgânico aparece em outra perspectiva, com a ideia de que exista, em meio aos prejuízos das funções cerebrais durante o sono, uma *regressão* a estados culturais antigos, em que mal a humanidade raciocinava:

A função cerebral mais prejudicada pelo sono é a memória: não que ela cesse de todo – mas é reduzida a um estado de imperfeição, tal como deve ter sido em cada pessoa durante o dia e na vigília, nos tempos primeiros da humanidade. Arbitrária e confusa como é, confunde incessantemente as coisas, baseada nas semelhanças mais ligeiras: mas foi com essa mesma arbitrariedade e confusão que os povos inventaram suas mitologias [...]. (NIETZSCHE, 2000, p. 22)

Nesse *estado de imperfeição* do sono é que se sonha. O prejuízo da memória produziria confusão pela ligeireza das associações, baseadas em aspectos superficiais e concretos das coisas no âmbito da linguagem. A confusão, e também a clareza do estado onírico, desvelariam para Nietzsche o pensamento vigil “nos tempos primeiros da humanidade”. De modo assim confuso também os povos teriam inventado suas mitologias:

A perfeita clareza de todas as representações oníricas, que tem como pressuposto a crença incondicional em sua realidade, lembra-nos uma vez mais os estados da humanidade primitiva, em que a alucinação era extraordinariamente frequente e às vezes atingia comunidades e povos inteiros. Portanto: no sono e no sonho, repetimos a tarefa da humanidade primitiva. (NIETZSCHE, 2000, p. 22)

Na passagem acima, Nietzsche retoma um tema de *O nascimento da tragédia* (2007), a produção de memória mítica associada a processos visionários que teriam acometido comunidades inteiras. A partir disso indagamos qual seria a tarefa da humanidade primitiva. Produzir socialmente a memória a partir de alucinações compartilhadas, definidoras?

Em *O nascimento da tragédia* (2007, p. 24-25), Nietzsche sustenta que duas pulsões dispõem o corpo a buscar satisfação nas artes. A pulsão dionisíaca impeliria ao esquecimento e à fruição artística sem figuração, forma, delimitação, como na música e na dança. O ímpeto à figuração, o gosto pelas belas formas, seriam manifestações da pulsão apolínea. Mesmo na dança ou na música, tudo que se pode delimitar, as escalas, os tons, os efeitos imagéticos na dança, seriam manifestações apolíneas justapostas às dionisíacas. A produção de imagens no processo onírico participaria das criações corporais apolíneas. Por isso, no sonho, todo humano seria “um artista consumado”. Em *De rerum natura*, de Lucrecio – diz Nietzsche –, em sonho as figuras divinas, “esplendorosas”, teriam sua primeira aparição. E já os poetas gregos, “indagados sobre os mistérios da criação poética”, recordariam os sonhos. Em sua afirmação da proximidade entre o sonho e a poesia, como criações apolíneas, o filósofo cita Hans Sachs, libretista de Wagner em *Os mestres cantores*:

Meu amigo, é isto precisamente a obra do poeta,
 Que seus sonhos ele interpreta e marca,
 Creia-me, a mais verdadeira ilusão do homem
 Se lhe abre no sonho:
 Toda a arte da poesia e todo poetar
 Nada mais é que interpretação de sonhos verazes.
 (SACHS *apud* NIETZSCHE, 2007, p. 25)

O jovem Nietzsche (2007, p. 25) considerava que todos “desfrutamos de uma compreensão imediata da figuração”. O ímpeto à satisfação da pulsão apolínea dotaria de valor cada forma: “todas as formas nos falam, não há nada que seja indiferente ou inútil”. A realidade onírica seria vivida pelo jovem Nietzsche, conforme sua própria experiência – “em cujo favor poderia aduzir alguns testemunhos e passagens de poetas” –, com a sensação “transluzente” de sua aparência. O termo alemão para *aparência* é *Schein*, brilho, luminosidade, aparição, ilusão. Da mesma

maneira, “o homem de propensão filosófica” veria, sob a realidade “na qual vivemos e somos”, uma outra realidade diversa ocultar-se, “que portanto também é uma aparência”.

Schopenhauer assinalou sem rodeios, como característica da aptidão filosófica, o dom de em certas ocasiões considerar os homens e todas as coisas como puros fantasmas ou imagens oníricas. Assim como o filósofo procede para com a realidade da existência [*Dasein*], do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho; observa-o precisa e prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida. (NIETZSCHE, 2007, p. 25)

Na tradição religiosa olímpica, Apolo, um deus de dons proféticos e artísticos, revelaria o mundo conforme os limites dados pelos deuses a cada coisa. O desfavor de Apolo, como cegueira desses limites, significaria falta de lucidez, e má interpretação da realidade. E também desfavor na doação de dons artísticos, vistos como inspiração e dádiva divina. A concepção imagética do sonho por quem está sonhando seria, para o jovem Nietzsche (2007, p. 26), um produto da pulsão apolínea durante o sono. Assim a realidade onírica seria vista como “verdade superior”, em contraposição à realidade cotidiana, apenas lacunarmente inteligível. Os poderes configuradores seriam também divinatórios, de modo que a produção onírica seria vista como “análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes”.

O dionisíaco, associado ao esquecimento necessário à criação, seria visto a partir de uma analogia com a embriaguez. Curiosa é a recorrência, no primeiro livro de Nietzsche (2007, p. 15, 27, 55-60), de alucinações compartilhadas por grupos inteiros, em contextos de embriaguez ritual, como nascedouro de mitos e de cultura. A tarefa da humanidade primitiva seria a criação de um mundo todo, nascendo como linguagem, e assim se expandindo. Daí que Nietzsche (2000, p. 22) recorra ao sonho, e compare a clareza das representações oníricas, e a crença na sua realidade, a estados de alucinação coletiva que atribui à “humanidade primitiva”. *Visões* atingiriam “comunidades e povos inteiros”, e como realidade se incorporariam à linguagem e ao mito. A força do espetáculo trágico na Grécia antiga, culto religioso a Dioniso, deus do vinho, estaria nas intensas descargas apolíneas e dionisíacas, durante o êxtase do

coro e do público, intensificado pela embriaguez. O mundo da cena seria uma *aparição* do esplendor e da morte como imanências da nossa condição.

No sonho, pensou Nietzsche (2000, p. 22), a liberação de secreções por quase todos os órgãos excita o sistema nervoso. A arcaica alucinação compartilhada, em contexto religioso, teria efeito na intensificação dos afetos por um *phármakhon*. Essa palavra significaria ao mesmo tempo droga, medicamento, veneno e bebida mágica. Em Pereira (1998, p. 607), entre outros termos derivados desse, estão as figuras dos envenenadores, dos feiticeiros, farmacêuticos, mágicos, médicos, e até daquele que serve de remédio, “que é imolado pelas faltas de outro”, o bode expiatório. Na alucinação coletiva, uma outra realidade viria se sobrepor à do nosso cotidiano, e seria narrada socialmente como um acontecimento tão real quanto qualquer outro. Assim como as visões do processo onírico seriam tomadas por muito tempo como uma outra realidade, não menos verdadeira que a cotidiana. Na oniromancia, adivinhação pelos sonhos, atribui-se mais veracidade às visões oníricas que à visão na vigília.

Uma equiparação do sonho a antigas configurações psíquicas também aparece em *A interpretação dos sonhos* (2019), em que Freud vislumbrou aspectos regressivos no pensamento onírico, como um retorno em termos ontológicos, na vida individual:

O “retorno da vida psíquica, no sonho, a um ponto de vista embrionário”, e a observação de Havelock Hellis – “*an archaic world of vast emotions and imperfect thoughts*” [um mundo arcaico de vastas emoções e de pensamentos imperfeitos] – parecem-nos felizes antecipações de nossa tese de que modos de atividade *primitivos*, suprimidos durante o dia, tomam parte na formação do sonho; pudemos subscrever inteiramente a afirmação de Sully, de que “o sonho traz de volta nossas personalidades anteriores, desenvolvidas sucessivamente, nossa antiga maneira de ver as coisas, impulsos e modos de reação que nos dominaram no passado remoto”; como em Delage, para nós o “*suprimido*” se torna a mola propulsora do sonho. (FREUD, 2019, p. 644)

Que relação teria esse último aspecto, a propulsão do sonho a partir do recalçado, com os aspectos regressivos do pensamento onírico? Para abordar essa questão recorreremos à obra *Sonho e mito: um estudo sobre a psicologia dos povos*, de 1909, de Karl Abraham (2020), discípulo de Freud, em que o autor faz analogias entre as produções oníricas dos indivíduos e a construção dos mitos pelos povos.

Contra uma suposta afirmação de que os mitos seriam fantasias que ocorrem durante o estado de vigília, enquanto os sonhos possuem sua origem durante o sono e na condição de baixa consciência, Abraham (2000, p. 17) observa que nos devaneios, sonhos despertos, tal como no estado onírico, nós “nos colocamos em uma situação artificial, reformulamos o mundo e o nosso futuro de acordo com os nossos desejos”.

A teoria de Freud, segundo Abraham (2020, p. 18), mostraria um desejo recalçado na base de cada sonho. Certas lembranças poderiam causar intenso desprazer. Procuramos retirar da consciência essas reminiscências, mas somos incapazes de apagá-las da memória. Podemos apenas reprimi-las e torná-las inconscientes. Desse modo, o esquecimento das memórias recalçadas e dos desejos a elas associados seria tão só aparente. No sonho, no devaneio e em manifestações patológicas, o material psíquico recalçado se tornaria novamente manifesto. O desejo não realizado seria figurado na fantasia: o sonho representaria a realização de um desejo recalçado, com raízes profundas na infância do sonhador. Daí a relevância, na teoria freudiana, das tendências infantis.

Sonhar com a morte de um ente querido não significa que o sonhador deseje isso: basta tê-lo desejado antes. A criança, diz Abraham (2020, p. 19), “até certa idade, é livre de emoções altruístas, vive em um egoísmo ingênuo”. Na sua relação com os pais e os irmãos, além de afeição, há rivalidade, ciúme, inveja, e uma criança pode muito bem desejar que outra esteja morta. Nem por isso deve ser considerada “má”, pois uma criança não tem uma representação clara da morte de outra pessoa, que pode ser vista apenas como um sumiço.

Segundo Abraham (2020, p. 21), “desejos secretos” que não admitiríamos “na nossa vida real” poderiam encontrar expressão no sonho. Esses desejos, “comuns para muitos de nós ou para toda a humanidade”, também apareceriam nos mitos. O autor adotaria, como primeiro ponto de comparação, “o conteúdo comum de certos sonhos e mitos”, como na abordagem freudiana do mito de Édipo, em *A Interpretação dos sonhos*:

Seu destino nos comove apenas porque poderia ter sido também o nosso, porque o oráculo pronunciou a mesma maldição contra nós mesmos antes de nascermos. Todos éramos talvez predestinados a

voltar nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe e nosso primeiro ódio e desejo violento contra o pai; nossos sonhos nos convencem disso. O Édipo rei, que matou seu pai, Laio, e se casou com sua mãe, Jocasta, é apenas a realização do desejo de nossa infância. (FREUD, 2019, p. 303)

O mito de Édipo careceria, para Abraham (2020, p. 23), de “roupagem simbólica”. Como nos sonhos em que se deita com a mãe ou se mata o pai, nesse mito “experenciamos a história completa por meio de palavras nuas”. Um *trabalho do sonho* operaria, pelos desvios da censura, uma distorção do conteúdo onírico, assim tornado obscuro. Desse modo a censura impediria que “nossos desejos mais secretos se expressem no sonho de forma nua e crua, sem disfarce”. Um trabalho análogo de censura seria realizado na construção dos mitos, com um encobrimento do conteúdo primitivo por uma “roupagem simbólica”.

Freud (2019, p. 305-306) faria uma comparação entre o *Édipo Rei* de Sófocles e “outra grande tragédia”, o *Hamlet* de Shakespeare. A diferença cultural entre os dois períodos em que essas obras foram escritas seria revelada “no processamento alterado da matéria” – como no trabalho do sonho –, que mostraria “o avanço secular da repressão na vida afetiva da humanidade”. Se no *Édipo* a “fantasia de desejos subjacente na imaginação da criança” é posta à luz e realizada, em *Hamlet* ela permanece recalçada. Como na neurose, só saberíamos da existência dessa fantasia por seus efeitos de inibição. A peça seria construída sobre a hesitação do príncipe em realizar a vingança pedida pelo espírito de seu pai. De várias interpretações sobre as razões ou motivações dessa hesitação, Freud preferiria a de Goethe, de que Hamlet representaria “o tipo de homem cujo poder vigoroso de ação é paralisado pelo desenvolvimento excessivo do pensamento”.

Quase trinta anos antes da publicação de *A Interpretação dos sonhos*, o jovem Nietzsche (2007, p. 53) faria uma leitura da paralisia de Hamlet. Tendo alguma vez lançado “um olhar verdadeiro à essência das coisas”, o herói teria passado a *conhecer*, e por isso lhe enojaria *atuar*. Sua atuação em nada modificaria “a eterna essência das coisas”, e lhe pareceria ridículo e humilhante que lhe fosse exigido endireitar o mundo: “o conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão”. Não que, conforme uma interpretação vulgar, demasiada reflexão impedisse a ação, por excesso de possibilidades: “não é o refletir, não, mas é o

verdadeiro conhecimento, o relance interior na horrenda verdade, que sobrepesa todo e qualquer motivo que possa impelir à atuação”.

A interpretação de Freud complementaria a de Nietzsche. O relance interior na horrenda verdade seria descobrir-se assassino do pai, não por tê-lo feito, mas desejado. Um modo de pensar infantil confundiria um desejo com uma ação: se a criança sente raiva de alguém que morre, pensará que aquele alguém morreu porque ela desejou – e mais tarde sentirá a culpa correspondente a esse desejo/ação inconsciente, que nunca se apagará. O desejo de matar o pai, a culpa por tê-lo feito, retornariam sempre, como moções inconscientes.

A inibição, observa Freud (2019, p. 306), incidiria apenas sobre a tarefa que Hamlet devia cumprir a pedido do fantasma do pai. À margem desta tarefa, o príncipe teria agido, inclusive “de modo planejado e até mesmo ardiloso”, entregando à morte dois cortesãos. Como nasceria aquela inibição?

Aqui precisamos mais uma vez buscar essa informação na natureza especial dessa tarefa. Hamlet pode fazer qualquer coisa, menos se vingar daquele homem que afastou seu pai e ocupou seu lugar ao lado de sua mãe, daquele homem que lhe mostra a realização de seus desejos reprimidos da infância. A repugnância que deveria impeli-lo à vingança é substituída por remorsos, por escrúpulos da consciência, que o acusam, num sentido literal, de não ser melhor do que o pecador que precisa ser punido. (FREUD, 2019, p. 306)

Para seguirmos com as analogias propostas por Abraham entre sonho e mito, examinaremos, em *A Interpretação dos sonhos*, as concepções freudianas de *processos primário e secundário* de pensamento, *desejo e censura*.

3.2 Desejo e processo primário

No nascimento da psicanálise, Freud (2019, p. 641-642) afirmou que o sonho dá continuidade aos interesses e incitações da vida de vigília. O sonho manifesto seria uma deformação operada pela censura no trabalho onírico. Os pensamentos oníricos se ocupariam apenas do que nos parece importante e muito nos interessa: “os sonhos nunca tratam de bagatelas”. Por outro lado, de modo paradoxal, os sonhos aproveitariam “os restos irrelevantes do dia”. Os grandes interesses diurnos não se tornariam conteúdo onírico, apenas o já descartado, em alguma medida, da atividade psíquica.

em virtude do processo associativo, [o sonho] se apodera com maior facilidade do material de representações novo ou indiferente, que ainda não foi requisitado pela atividade do pensamento desperto, e, por razões ligadas à censura, transfere a intensidade psíquica de algo significativo, mas chocante, para algo indiferente. (FREUD, 2019, p. 642)

Na operação psíquica do *deslocamento*, a energia associada a uma representação é transferida para outra em razão de uma censura. Uma moção erótica ou hostil, dirigida a um objeto interdito, tomaria outro caminho. Um homem relatou um sonho em que alguém – havia esquecido quem – planejava matar uma mulher sua conhecida. Essa mulher era irrelevante para ele, mas próxima, pois trabalhavam no mesmo lugar, embora em funções diferentes. O homem teve, no entanto, uma amnésia para o nome da mulher, embora lidasse com ela quase todos os dias e, logo mais tarde, lembrou-se, era “Fátima”. Então associou: “Maria de Fátima, Maria, mãe...”.

Por essas cadeias associativas, em que as ligações dependem das palavras, dos nomes das coisas, o pensamento é desviado, por efeito da censura, até alguma representação ser tolerada e tomar força para entrar na consciência. Em vez de se manifestar no sonho um pensamento onírico chocante, sua energia será deslocada “para algo indiferente”.

Pode ainda emergir como lembrança do sonho uma única representação que recebe as intensidades de várias outras, a ela ligadas associativamente, na operação

chamada de *condensação*. Essas operações também vigorariam no pensamento desperto, no estado de vigília?

Freud (2019, p. 641-643) interpretou a psicologia dos processos oníricos à luz de sua observação do pensamento vigil, nos neuróticos. A interpretação dos sonhos requereria um método capaz de concatenar noções distintas de temporalidade em um mesmo processo, o que seria impossível sem partir de algum pressuposto: “reproduzir na descrição, de modo sucessivo, a simultaneidade de um conjunto complexo, e enunciar cada tese sem pressupostos, é algo que talvez supere minhas forças”. Tanto os pensamentos vigis como oníricos seriam descritos a partir da concepção do inconsciente dinâmico. A interpretação dos sonhos, assim como a escuta psicanalítica dos sintomas neuróticos, mostraria processos associativos de deslocamento e condensação, sob pressão da censura.

O sonho emergiria como uma grande condensação. A consciência perceberia com rapidez, ou instantaneidade, essa pré-formação onírica, que se desdobraria – e também se deformaria – no trabalho do sonho. O conteúdo pré-formado condensaria o que se desdobra e o que se oculta na memória do sonho. A subitaneidade da descompressão de tantas formações, diversas e mesmo conflitantes, fará com que elas apareçam uma a uma na lembrança do sonho, pois a consciência não é capaz de lidar com essa aparição simultânea. Assim o sonhador teria a ilusão de uma sequência temporal, onde só haveria simultaneidade.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (2000, p. 24) também pensou no sonho como um desdobramento de um processo instantâneo, e atribuiu as más inferências do sonho a esse problema de temporalidade. O sonho nasceria de excitações nervosas, que se revestiriam das imagens oferecidas pela imaginação onírica. Mas, como em “uma espécie de dedução da causa a partir do efeito”, essas figuras e formas seriam vistas como a causa das excitações. A causa suposta, inferida do efeito, seria “representada *após* o efeito”. A confusão se deveria à extraordinária rapidez desse processo, e uma sucessão poderia aparecer “como algo simultâneo, ou mesmo como uma sucessão invertida”. Analogias entre o sonho e o pensamento na infância da humanidade permitiriam afirmar que o pensamento lógico, a rigorosa investigação de causa e efeito, teria *tardiamente* se desenvolvido na nossa espécie. “*Ainda hoje*” as nossas funções de razão e inteligência “retornam involuntariamente

àquelas formas primitivas de inferência, e vivemos talvez metade da nossa vida nesse estado”.

Para Freud (2019, p. 644), os sonhos também pareceriam sem sentido por efeito das deformações impostas pela censura aos conteúdos oníricos. A lembrança do sonho seriam encobrimentos cuja análise poderia desvelar o que precisou ser deformado. Em um sonho absurdo, o trabalho onírico deformaria um pensamento, substituindo certas representações por outras. Mas os juízos formados em relação às representações suprimidas seriam preservados e aplicados às novas. Até a interpretação revelar o conteúdo latente, o sonho pareceria sem sentido.

Na perspectiva dessa organização precária do pensamento, Nietzsche (2000, p. 23) faria uma interpretação do processo onírico. Durante o sono, o efeito das múltiplas sensações e atividades corporais sobre o sistema nervoso *animaria o espírito a buscar razões para tal excitação*. O sonho seria a “*busca e representação das causas* dessas sensações provocadas”, ou melhor, de suas *supostas* causas. Mas como “o espírito do sonhador” poderia se equivocar numa tal medida, agarrando imediatamente a primeira hipótese para explicar uma sensação? Esse mesmo espírito que, na vigília, costuma ser tão sóbrio, “tão cauteloso e cético quanto a hipóteses”, vê aquela primeira como “completamente demonstrada” pois, enquanto sonha, acredita no sonho como realidade. A precária capacidade de inferência no sonho levaria Nietzsche novamente às analogias entre o estado psíquico no sonho e na infância da humanidade:

tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade *no estado da vigília*, durante milênios: a primeira *causa* que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. [...] No sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual evoluiu a razão superior, e ainda evolui em cada homem: o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor. (NIETZSCHE, 2000, p. 23)

Nietzsche (2000, p. 23-24) pensou que, tal como no nosso pensamento onírico, “durante imensos períodos da evolução humana fomos treinados exatamente nessa forma de explicação fantástica e barata a partir da primeira ideia que nos ocorre”. O

sonho, nesse sentido, seria um repouso para o cérebro, “que durante o dia tem de satisfazer as severas exigências impostas ao pensamento pela cultura superior”.

Em outra analogia com o sonho, Nietzsche (2000, p. 24) diz que um indivíduo acordado, quando fecha os olhos, vê impressões luminosas e cores produzidas pelo cérebro, “provavelmente como uma espécie de poslúdio e eco de todos os efeitos luminosos que o penetram durante o dia”. Mas a razão – “juntamente com a imaginação” – transformaria aqueles jogos de cores amorfos em determinadas figuras ou formas. A imaginação ofereceria imagens ao espírito continuamente, “recorrendo às impressões visuais do dia para produzi-las, e exatamente assim faz a imaginação do sonho”.

Freud (2019, p. 645) afirma que o sonho não forma a fantasia. Uma atividade imaginativa *inconsciente* diurna é que forneceria as instigações, tanto para os sonhos como para os sintomas neuróticos.

Para a formação do sonho, diz Freud (2019, p. 382-383), o material onírico seria transmutado: os deslocamentos de energia entre conteúdos comprimidos no sonho levariam a efeito uma *transvaloração dos seus valores psíquicos*³. Esse deslocamento aconteceria de modo que uma “expressão abstrata e descolorida” do pensamento onírico fosse trocada por uma “concreta e figurativa”. Essa substituição teria um propósito: o figurativo é *representável*, enquanto pode ser difícil dar expressão abstrata a uma representação onírica. E não apenas a representabilidade tira proveito desse deslocamento. O pensamento onírico seria “inutilizável” na sua expressão abstrata. Apenas quando transformado em linguagem figurativa pode se ligar ao material onírico restante, pelos pontos de contato e de identidade necessários ao trabalho do sonho. Onde esses pontos não existam, caberia ao processo onírico inventá-los, a partir das expressões concretas, que possuiriam, “devido à sua evolução, maior riqueza de relações do que os termos conceituais”.

Quanto às distorções do pensamento onírico, Freud (2019, p. 648) destacou e agrupou quatro aspectos dos processos psíquicos observados nos sonhos:

- 1) Devido ao processo da condensação, a intensidade de toda uma série de pensamentos “pode ser reunida num único elemento de representação”;

³ “*Umwertung der psychischen Wertigkeiten*”: segundo Assoun (1989, p. 38), Freud joga com a famosa expressão de Nietzsche, “transvaloração de todos os valores”.

- 2) A liberdade com que as intensidades podem ser transferidas, a serviço da condensação, tornaria o sonho terreno fértil para *formações de compromisso* – deformações de representações recalçadas, tornadas irreconhecíveis, para assim ingressarem na consciência, satisfazendo ao mesmo tempo o desejo inconsciente e a censura;
- 3) As intensidades de energia seriam transferidas a partir de relações bastante frouxas entre as representações. Essas se ligam conforme associações em geral desprezadas ou consideradas apenas pelo efeito cômico, como a homofonia e a literalidade;
- 4) Pensamentos contraditórios não se anulam, mas coexistem. Podem se combinar em produtos de condensação, “*como se não existisse contradição*”, ou formam compromissos.

Freud (2019, p. 651) interpretaria esses processos no trabalho do sonho a partir da psicologia das neuroses. A análise dos sintomas neuróticos revelaria uma série de pensamentos que, de outro modo, não seriam percebidos.

Quando, em algum ponto, eles [os pensamentos] conseguem se mostrar à nossa percepção, pela análise do sintoma formado vemos que esses pensamentos normais sofreram um tratamento anormal e *foram transpostos para o sintoma por meio da condensação, da formação de compromisso, através de associações superficiais, pelo encobrimento das contradições e, eventualmente, pela via da regressão.* (FREUD, 2019, p. 651)

Tanto a elaboração de sintomas quanto o processo onírico seriam produzidos a partir de modificações impostas pela censura a pensamentos que dão curso a desejos inconscientes de origem infantil e que se acham recalçados. Se a função de todo sonho é para Freud (2019, p. 651), àquela altura, realização de desejo, “o desejo impulsionador do sonho sempre vem do inconsciente”.

Neste ponto convém esclarecer a concepção freudiana de desejo. Freud (2019, p. 652) parte de uma “ficção” de aparelho psíquico primitivo, cujo trabalho seria regulado pelo esforço de evitar acúmulo de excitação, e de se manter livre de tensão. Noções de excitação e descarga, produção e alívio de tensão, levariam a uma visão

topológica, pois o papel de lidar com estímulos cabe, fisiologicamente falando, às regiões fronteiriças dos organismos em relação ao meio externo.

Naqueles primeiros trabalhos freudianos, segundo Almeida (2005, p. 70), existiria já uma noção de consciência como superfície do sistema psíquico. O que dela recebemos seriam percepções de estímulos do mundo exterior, e sensações de prazer e desprazer *que chegam do interior do aparelho psíquico*. A consciência teria, no entanto, capacidade de excitar outros sistemas, e neles deixar marcas duráveis. Estes vestígios constituirão, no aparelho psíquico, as condições para a memória. Tais marcas mnêmicas não seriam conscientes, mesmo porque o sistema percepção-consciência não pode ter marcas duráveis de excitação, pois precisa ser sempre capaz de receber novos estímulos. Para conceber a existência dessas marcas, que derivam da percepção, no interior do sistema, Freud precisou elaborar uma explicação a partir da própria localização superficial da consciência.

Para isso, diz Almeida (2005, p. 70), Freud pensou a configuração mais simples possível de um vivente, uma vesícula de substância indiferenciada e suscetível de receber estímulos. A superfície externa poderia ir se modificando e se tornando órgão receptor das excitações que nunca cessariam de sobrevir. Esse impacto permanente, a “queimadura” dos estímulos sobre a membrana, modificaria progressivamente a substância fronteira a ela, e assim produziria camadas que se aprofundam para o seu interior. O processo de excitação sobre a superfície agora especializada da membrana já seria diferente da excitação nas suas camadas mais profundas. Assim nasceria um córtex, que de tanto ser perfurado e trabalhado na relação com os estímulos, apresentaria condições melhores de receber novos estímulos.

Essa especialização da superfície da vesícula seria um aspecto da maior importância, em vista da perda progressiva, pelo córtex formado, da capacidade de se modificar. Segundo Almeida (2005, p. 71), Freud explicaria da seguinte maneira as modificações da superfície externa e do córtex: de uma a outra camada, a excitação deveria enfrentar uma resistência. A superação dessa resistência deveria redundar em uma marca durável da excitação, e na “facilitação”, em alemão *Bahnung*. Segundo Hanns (1996, p. 240), o radical *Bahn* significa “pista”, “caminho aplainado”, “estrada” etc. O substantivo *Bahnung* expressaria algo como “ato de abrir pistas” ou “ato de abrir vias de trânsito”, sendo empregado, com sentido metafórico, “no contexto de interligações nervosas entre neurônios, ou como interligação funcional que permite o

trânsito entre representações”. Quando fala, portanto, da marca durável que nasce da superação da resistência por uma excitação, Freud pensa no nascimento contingente de uma via privilegiada para o curso das excitações dali em diante. Desse modo é que cursos de pensamento censurados têm seu deslocamento “facilitado” por caminhos já existentes.

Almeida (2005, p. 72) observa ainda que, para não sucumbir aos choques do mundo externo, a superfície da camada cortical deveria formar uma crosta. Não existe, no entanto, nenhum *pára-excitações*, nenhum escudo desses para lidar com as intensidades do mundo interno. A consciência se encontraria, assim, completamente à mercê das sensações de prazer e desprazer que a assaltam a partir de dentro. Essas sensações, como indicações do que se passa no interior do aparelho, predominariam sobre todos os estímulos externos. E se as excitações de origem interna provocam um grau de desprazer insuportável, lida-se com elas como se estivessem agindo não a partir de dentro, mas a partir do mundo externo. Tal uso do *pára-excitações* da superfície como um escudo contra as sensações internas demasiado dolorosas explicaria a *projeção*, mecanismo de defesa do Eu em que tendências internas seriam percebidas no mundo externo.

Como pensar o desejo a partir dessa perspectiva? Para Freud (2019, p. 652), a excitação acumulada é sentida como desprazer, e a sua descarga, como prazer. A excitação nunca cessa de se renovar, sempre exigindo do aparelho um trabalho para reduzir a tensão, e assim produzir satisfação. O desejo seria essa corrente, a partir do desprazer e visando o prazer, capaz de pôr em movimento o aparelho. Mas como se formariam as vias de realização do desejo?

Diante de uma sensação de desprazer, uma tensão associada a uma necessidade fisiológica, como a fome, um bebê chora ou grita, como descarga motora inespecífica. Se um peito aparece para socorrê-lo, o próximo grito, como apelo a essa coisa, terá uma direção. Visará a imagem mnemônica do objeto, peito, através do qual foi possível antes chegar à satisfação. Esse traço de memória receberá investimento de energia como se fosse uma alucinação. Pois a falta do objeto na realidade não impediria o investimento na corrente do desejo. Por isso, para Freud (2019, p. 652), “o primeiro desejo deve ter sido um investimento alucinatório da lembrança de satisfação”. Mas se essa alucinação for incapaz de fazer cessar a necessidade, não

possibilitando o esgotamento da tensão, o prazer ligado à satisfação não será produzido.

Para evitar que o investimento mnemônico avance até a percepção, convertendo-se em alucinação, terá sido necessária a diferenciação de um pré-consciente a partir do inconsciente. A excitação proveniente da necessidade, em vez de seguir investida de energia até a consciência, é conduzida, no pré-consciente, por uma série de desvios até poder enfim, por meio da motilidade voluntária, modificar o mundo externo de maneira tal que a percepção real do objeto de satisfação possa entrar em cena.

Freud (2019, p. 655-656) chamaria o processo psíquico vigente no inconsciente de *primário*, e de *secundário* aquele resultante das inibições impostas no pré-consciente. O processo primário visaria a descarga da excitação, mediante a produção, a partir da energia acumulada, de uma identidade entre a *percepção* e a *vivência da satisfação*. O caminho mais curto para esse tipo de descarga seria uma alucinação que produzisse a percepção capaz de proporcionar a satisfação.

No processo secundário a identidade de *percepção* seria substituída por uma identidade de *pensamento* com a vivência buscada. Pelos desvios no pré-consciente, a sucessão de deslocamentos, o pensamento buscaria alcançar essa identidade entre um objeto percebido na realidade e a lembrança de satisfação. Para Freud (2019, p. 656), no entanto, mesmo em relação ao pensamento vigil, regido pelo processo secundário, o poder do desejo raramente seria sobrepujado.

Ao chamar de *primário* um processo psíquico, Freud (2019, p. 657) não consideraria apenas a hierarquia e o desempenho, “mas também a ordem cronológica”. Um aparelho psíquico dotado apenas do processo primário não existe, e seria apenas “uma ficção teórica”. Por outro lado, os processos primários estão no aparelho desde o início, enquanto os secundários têm desenvolvimento gradual, “ao longo da vida, inibindo e sobrepondo-se aos primários”.

Devido a essa ocorrência tardia dos processos secundários, o núcleo do nosso ser, que consiste em impulsos de desejos inconscientes, permanece inacessível à apreensão e inibição por parte do pré-consciente, cujo papel se limita, de uma vez por todas, a indicar aos impulsos de desejos provenientes do inconsciente os caminhos mais adequados. (FREUD, 2019, p. 657)

Esses desejos inconscientes representariam, para Freud (2019, p. 657-659), uma coerção com que todos os esforços psíquicos posteriores teriam de lidar, mesmo tentando desviar e dirigir seu curso a outras metas, “mais elevadas”. Devido à origem tardia do processo secundário, grande parte do material mnêmico permaneceria inacessível ao sistema pré-consciente, e os impulsos de desejo de origem infantil associados a essas lembranças não poderiam ser destruídos nem inibidos no inconsciente. Assim se esclareceria que os processos psíquicos descritos no sonho e no sintoma neurótico eram os primários, que não seriam falseamentos, erros de pensamento, “mas modos de trabalho do aparelho psíquico libertos de uma inibição”.

Assim permanece válida a analogia entre a ação da censura na formação do sonho e dos sintomas neuróticos. Mas o sonho, observa Freud (2019, p. 661), não é um fenômeno patológico. Não pressupõe um transtorno do equilíbrio psíquico, não causa um enfraquecimento do desempenho.

O mecanismo psíquico de que se serve a neurose já existiria, portanto, na estrutura normal do aparelho psíquico. Para Freud (2019, p. 661), o inconsciente e o pré-consciente, a censura na passagem de um ao outro, “tudo isso pertence à estrutura normal do nosso instrumento psíquico, e o sonho nos mostra um dos caminhos que levam ao conhecimento desta estrutura”. O sonho mostra como aquilo “*que é suprimido continua a existir também na pessoa normal e permanece capaz de desempenho psíquico*”, e assim demonstra o papel do recalque no inconsciente dinâmico.

O que foi psiquicamente reprimido, que na vida de vigília teve sua expressão impedida pela *eliminação mútua das contradições* e foi cortado da percepção interna, encontra na vida noturna, e sob o domínio das formações de compromisso, meios e caminhos para se impor à consciência. (FREUD, 2019, p. 661-662)

Para Abraham (2020, p. 15), assim como o sonho e o sintoma neurótico podem ser entendidos em vista de um mesmo funcionamento psíquico, o método de Freud, desenvolvido a partir do estudo de manifestações patológicas, deveria servir à investigação de diferentes regiões do campo psíquico. Com a elaboração progressiva do método psicanalítico, e a investigação dos sonhos, todos os produtos psíquicos

seriam vistos sob uma mesma perspectiva relacionada ao inconsciente, à vida psíquica da infância e à sexualidade. Nessa concepção, o indivíduo tenderia “a realizar seus desejos através de meios figurativos que servem a essa finalidade”. As construções figurativas do sonho e do mito mostrariam uma dimensão social de realização de desejo.

3.3 O fazedor de humanos: Prometeu e o fogo

Para demonstrar algumas analogias realizadas por Abraham (2020, p. 35) entre sonho e mito, adotamos sua interpretação do mito de Prometeu. Descreveremos agora sucintamente o mito, a partir da sua tradução e comentários em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo (2006, p. 23-27). No *Mito de Prometeu e Pandora*, o poeta diz que “Oculto retêm os deuses o vital para os homens” – pois os seres divinos, habitando o processo primário, poderiam dar aos mortais uma vida de ócio. Se não o fazem, é porque sua ira se voltou contra a humanidade. Segundo esse mito, na divisão de um boi entre deuses e mortais, o astuto titã Prometeu dá as carnes às suas criaturas, os humanos, e aos deuses os ossos e a banha. Lesado, Zeus se encoleriza e oculta dos humanos o fogo. Prometeu, dissimulado, rouba novamente o deus, levando aos mortais o fogo, em uma férula, uma vara com extremidade oca. A astúcia de Zeus pune então os homens com uma dádiva, Pandora, a primeira mulher, um mal que eles estimariam. A mulher destampa um jarro, deixando sair muitos males, e o tampa de novo a tempo de guardar a expectativa⁴. Antes desse evento, “vivia sobre a terra a grei dos humanos/ a recato dos males, dos difíceis trabalhos,/ das terríveis doenças que ao homem põem fim”.

Na *Teogonia*, outro poema de Hesíodo (1991, p. 129-135), é narrado o mito do castigo de Prometeu. A “pesada cólera” de Zeus acorrentaria Prometeu em uma coluna, e sobre ele incitaria uma águia: “ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite/ todo igual o comera de dia a ave de longas asas”. Hércules, herói filho de Zeus, mataria a ave e libertaria Prometeu, segundo o poema hesiódico, e o grande deus poria fim ao rancor, em vista do feito glorioso de seu filho.

Para interpretar esse mito com as ferramentas da psicanálise, Abraham (2020, p. 38) baseia-se nas ideias de Adalbert Kuhn, “fundador da mitologia comparativa”, que rompe com a visão “simplista” do mito como expressão figurativa de uma filosofia ou pensamento religioso. Todo mito se basearia em uma visão naturalista, e além do “conteúdo externo e evidente” do mito, o significado das palavras possuiria um conteúdo *latente*, “oculto, por trás de suas expressões simbólicas”. Assim como na

⁴ A tradutora considera essa palavra melhor que *esperança*, por comportar mais o sentido amplo de espera (HESÍODO, 1991, p. 27, nota 10). Sabemos que iremos morrer, mas não quando, nem como.

interpretação freudiana dos sonhos, “um conteúdo latente se disfarça em um conteúdo manifesto”.

Os conteúdos latentes do mito seriam também reminiscências recalcadas da infância dos povos. No sonho, diz Abraham (2020, p. 40-42), o adulto preservaria não apenas os modos infantis de pensamento, mas também o objeto desse pensamento. O mito, por sua vez, nasceria “de um período ancestral da vida de um coletivo de pessoas”. Como a pré-história do indivíduo, também a infância dos povos deixaria reminiscências “bastante indefinidas”, mas “suas impressões não são apagadas”. A partir da teoria freudiana da realização de desejo nos sonhos, o mito, como “fragmento da vida infantil de um povo”, deveria conter, “de forma disfarçada”, o seu desejo infantil.

Abraham (2020, p. 43) pensou o desaparecimento da compreensão do “significado original” dos mitos como um processo social análogo ao recalçamento no indivíduo. No mito de Prometeu, buscou no roubo do fogo esse significado oculto.

Todo povo se identifica com “a figura principal” do mito, segundo Abraham (2020, p. 46), em um sentido que ressalta sua grandeza. Cada povo quer advir de sua própria divindade, ser “criado” por ela. Esta criação seria tão só “a procriação despojada de seu cunho sexual”. Com recursos da filologia, Kuhn veria em Prometeu um copulador⁵, gerador e, ao mesmo tempo, deus do fogo. Somente em tempos posteriores, a criação teria sido colocada no lugar da procriação.

Como em um sonho, Abraham (2020, p. 48) via no mito os efeitos da censura, como deslocamento e condensação. O trabalho de Kuhn mostraria variações do nome de Prometeu, desde as versões arcaicas. Nas mudanças sucessivas, apareceriam radicais indo-europeus associados aos genitais masculinos, ao ato de friccionar, à fricção para fazer o fogo, ao roubo do fogo. Um mesmo nome seria, desse modo, sobredeterminado por qualidades distintas, enlaçadas entre si na linguagem. Assim o falo subjaz ao roubo do fogo. Como nos sonhos, “um elemento do conteúdo manifesto não contém um, mas vários pensamentos oníricos e isso é bastante semelhante nos mitos”.

⁵ Mais propriamente um “brocador”, em se considerando que a arte de fazer nascer fogo viria com a fricção, “brocagem” de um graveto em um pedaço de madeira contendo um buraco.

A realização de desejo apareceria em camadas geológicas, conforme as transformações do mito. A partir dos estudos de Kuhn, Abraham (2020, p. 60-62) aponta, na interpretação mais superficial, para o desejo de ter um criador provedor. Uma camada abaixo estaria a identificação com a divindade: gostaríamos de nos originar de um ser divino e de sermos divinos. Uma tendência semelhante se expressaria nas fantasias infantis recalcadas, com seu componente sexual submetido à censura. O conteúdo sexual de uma terceira camada seria mais nítido:

O simbolismo da camada mais profunda é evidentemente sexual; expressa um complexo de grandiosidade. O homem identifica seu poder de criação com a capacidade da broca de produzir fogo no disco de madeira, tal qual o efeito da broca do céu – o raio⁶. A forma mais antiga da saga de Prometeu é uma apoteose do poder humano de criação. (ABRAHAM, 2020, p. 62)

A curiosidade infantil a respeito das diferenças sexuais e de procriação é vista por Abraham (2020, p. 63) como o princípio de toda investigação sobre as coisas, todo anseio por explicações. Pensar sobre objetos insignificantes ajudaria um neurótico a evitar o pensamento sobre a origem do homem, seu grande tema de investigação infantil. A mitologia se ocuparia da antropogênese de forma similar.

Num passado muito distante das observações científicas naturalistas, diz Abraham (2020, p. 64), a procriação teria sido vista como mágica. A varinha mágica, muito frequente em mitologias, significaria a representação simbólica dos órgãos genitais masculinos: “um símbolo bem parecido, o pau brocador no disco de madeira, é o núcleo da mais antiga forma da saga de Prometeu”.

Abraham morreu em 1925, aos quarenta e oito anos de idade. Em 1932, Freud (2010c, p. 400) publicou sua própria interpretação do mito de Prometeu, em uma perspectiva que remete o mito à infância da humanidade, tal como ele mesmo a havia concebido, do mesmo modo como o sonho remete ao pensamento infantil. Sua hipótese era de que a condição para se apoderar do fogo foi a renúncia a um prazer primitivo de apagá-lo com o jato de urina. Essa hipótese, consistente com a ideia freudiana de que a cultura nasce com a renúncia à satisfação pulsional, com as

⁶ O sol seria visto como fogo acendendo e apagando a cada dia, e o raio, que traz incêndio, seria fogo vindo do céu. Se vem do céu, vem voando, como um pássaro, ou trazido por um pássaro.

interdições ao incesto e ao parricídio, seria construída a partir de uma proibição, entre os mongóis, de urinar sobre cinzas em brasa. Proibir é obrigar à renúncia. Em vista do simbolismo fálico das chamas, seria necessário renunciar ao prazer de, apagando o fogo, dominar e extinguir outro falo. O mito de Prometeu ratificaria essa interpretação, levando-se em conta as “previsíveis distorções” do seu conteúdo. Freud afirma nos mesmos termos que Abraham a analogia entre sonho e mito, vendo as distorções de ambos como regressivas a estados psíquicos antigos, do indivíduo ou do grupo:

Essas distorções são do mesmo tipo e não mais graves que as que reconhecemos diariamente, quando reconstruímos, a partir de sonhos dos pacientes, suas vivências infantis reprimidas, mas de enorme significado. (FREUD, 2010c, p. 401)

A interpretação de Freud (2010c, p. 401) mostraria conteúdos ocultados sob a representação por símbolos, e a transformação no contrário. Embora o mito fosse, como o sonho, sobredeterminado, impedindo explicações totalizantes, a interpretação psicanalítica recairia sobre os elementos mais insólitos – também os mais relevantes: “a saber, o modo como Prometeu carrega o fogo, a natureza do ato (sacrilégio, crime, fraude contra os deuses) e o sentido de seu castigo”.

Quanto ao modo como o fogo é carregado, Freud (2010c, p. 401-402) veria na transformação no contrário uma chave interpretativa. Prometeu levaria para os mortais o fogo roubado, “escondido numa vara oca, num caniço de funcho”. Esse objeto seria visto como símbolo do pênis – “ainda que nos incomode a peculiar ênfase na sua cavidade”. Somente o processo, comum nos sonhos, de ocultação de um sentido por “transformação no contrário”, “inversão dos laços”, possibilitaria relacionar esse “caniço-pênis” à preservação do fogo. Ali o homem abrigaria, não o fogo, “mas, ao contrário, o meio para extinguir o fogo, a água do seu jato de urina”. A relação entre fogo e água se vincularia “a um rico e bem conhecido material analítico”.

Freud (2010c, p. 402) vê na aquisição do fogo como sacrilégio, sua obtenção mediante roubo ou furto, um aspecto das mais diversas lendas sobre a conquista do fogo: “Nisso deve estar [...] o conteúdo essencial de uma distorcida reminiscência da

humanidade. Mas por que a aquisição do fogo está inseparavelmente ligada à ideia de um crime? Quem é o fraudado, o prejudicado”?

Os deuses são fraudados, como na narrativa hesiódica da astúcia de Prometeu. Os deuses que, no mito, realizam todos os desejos a que o humano tem de renunciar – “como sabemos do incesto”, diz Freud (2010c, p. 402). Em linguagem psicanalítica, o deus enganado, lesado, seria o Id, a vida pulsional, com a renúncia à extinção do fogo. Na lenda, um desejo humano seria assim transformado em privilégio divino. Mas essa divindade, sendo um representante da poderosa vida pulsional, nada possuiria “do caráter de um Super-eu”.

O Super-eu viria à tona nas considerações quanto ao sentido do castigo no mito, quando de modo mais radical aparece a transformação no contrário. “Prometeu é acorrentado a uma rocha, e diariamente um abutre come seu fígado”, diz Freud (2010c, p. 402-403), que considera possível explicar por que o fígado é escolhido como o ponto do castigo. Esse órgão seria, para os antigos, “a sede de todos os desejos e paixões; de modo que uma punição como a de Prometeu era a mais correta para um criminoso *arrastado pelos impulsos*”. Esta expressão em itálico traduz, do texto original de Freud, o termo *triebhaft*, adjetivo de *Trieb*. Mas que ofensa teria cometido o “Portador do Fogo”, “impelido por maus apetites”? Herói cultural, doador da técnica à humanidade, Prometeu ofereceria, de modo *exatamente oposto*, um exemplo de renúncia pulsional, e mostraria os benefícios dessa renúncia à cultura, por manter acesa a chama. Esses aspectos contraditórios sublinhados por Freud transparecem com maior clareza na tragédia *Prometeu cadeeiro*, de Ésquilo (2009), em que o herói é castigado por suas contribuições à cultura. Encadeado a uma rocha, Prometeu sofre sem sossego e por tempo incomensurável. Assim ele lamenta seu destino:

[...] dei privilégios aos mortais
 E atado tolero estas coerções.
 Enchi a haste e furtada pilhei
 A fonte do fogo, mestra de toda arte
 E grande recurso esplendeu aos mortais
 Peno punições por tais errâncias
 Sob o céu pregado com cadeias
 (ÉSQUILO, 2009, p. 367)

Na tragédia de Ésquilo (2009, p. 375), Prometeu diz que, na partilha, Zeus tudo dividiu entre os deuses imortais, mas não fez conta dos mortais. O titã diz ter dado aos humanos muitas dádivas, como havê-los impedido de prever a morte. “Que remédio”, pergunta-lhe o coro, “descobriste desta doença?” Prometeu responde: “Cegas esperanças entre eles instalei”; e acrescenta: “Além disso, eu ainda lhes dei o fogo”. Conforme o texto de Ésquilo, antes das dádivas de Prometeu, os humanos eram infantis, e confundiam tudo ao acaso, “como as formas de sonho”:

[...] as dores dos mortais, porém,
ouvi: a eles, que antes eram infantis
lúcidos os fiz e tocados pelo espírito.
[...] Eles, antes, o que viam, viam em vão,
ouvindo, não ouviam, mas confundiam
tudo ao acaso, ao longo da vida, como
as formas de sonhos, nem as ensolaradas
casas de tijolos conheciam, nem carpintaria,
e moravam em cavernas, tal como ágeis
formigas, no interior sem sol das grutas.
Não tinham sinal certo nem do inverno,
nem da flórida primavera, nem do verão
frutífero, mas tudo sem entendimento
faziam, até que eu lhes indiquei
os ascensos de astros e ocasos, difíceis.
Ainda o número, excelente artifício,
eu lhes inventei, e a composição de letras,
memória de tudo, obreira mãe de Musas.
(ÉSKUÍLO, 2009, p. 385-387)

Para Freud (2010c, p. 403), se no mito transparece, sob todas as distorções, que a conquista do fogo teve por premissa uma renúncia pulsional, exprime então o rancor que sente a humanidade pelo herói cultural, daí o seu castigo. A solicitação ou a imposição de renúncia pulsional provocam hostilidade e agressividade, “que somente numa fase posterior do desenvolvimento psíquico se transformam em sentimento de culpa”.

Segundo Freud (2010c, p. 403-404), contribuiria à opacidade da lenda de Prometeu a noção de que, para o homem primitivo, “o fogo devia ser algo semelhante à paixão amorosa – um símbolo da libido, diríamos”. O calor do fogo evocaria a sensação que acompanha o estado de excitação sexual, e a chama lembraria, “na forma e nos movimentos, o falo em ação”. Quando dizemos que as chamas “lambem”, estaríamos nos aproximando “da maneira de pensar de nossos ancestrais”.

E na explicação que oferecemos para a conquista do fogo já havia o pressuposto de que a tentativa de apagar o fogo com a própria urina significava, para o homem primitivo, uma prazerosa luta com outro falo. Pela via desta aproximação simbólica, outros elementos, puramente fantásticos, podem haver penetrado no mito e se entrelaçado com os elementos históricos. (FREUD, 2010c, p. 404)

Se o fígado é a sede da paixão, significaria simbolicamente o mesmo que o fogo, para Freud (2010c, p. 404-405), e seu devoramento e restauração seriam um retrato dos desejos sexuais, diariamente satisfeito e renovados. O pássaro que se sacia no fígado teria o significado do pênis, como o pássaro Fênix, que ressurge de cada morte no fogo, e teria significado, mais que o declinar do sol no crepúsculo e seu renascer na alvorada, “o pênis revivescido após o adormecimento”. Se o “núcleo histórico do mito” trata de uma renúncia pulsional tornada necessária, de uma derrota, portanto, da vida pulsional, seria adequado “enquanto consolo” que o mito mostre a restauração dos desejos libidinais após sua extinção mediante a saciedade, “ou seja, sua indestrutibilidade”. O “homem primevo”, magoado assim em sua vida pulsional, veria no mito não apenas punição do inventor da restrição, mas também “a garantia de que no fundo ele nada prejudicou”.

Freud (2010c, p. 405-406) pensa ter deparado com a inversão no oposto em outro mito. Hércules combate a hidra de Lerna, um dragão da água, cortando suas numerosas cabeças de serpente. Uma dessas cabeças é imortal, e o herói só domina o monstro depois de queimá-la com fogo. Um dragão da água vencido pelo fogo não pareceria fazer sentido, a não ser, como nos sonhos, pela inversão do conteúdo manifesto:

Então a hidra é um fogo, as cabeças de serpente que se agitam são as chamas do fogo, e, provando sua natureza libidinal, elas exibem, como o fígado de Prometeu, o fenômeno do renascimento, da renovação após a tentativa de destruição. Hércules extingue esse fogo com... água. (A cabeça imortal é provavelmente o falo mesmo, e seu aniquilamento, a castração.) (FREUD, 2010c, p. 406)

Hércules, lembra Freud (2010c, p. 406-407), é ainda o libertador de Prometeu em outro mito, pois mata o pássaro que lhe devora o fígado. Assim o ato de um herói

seria compensado por outro. Prometeu havia proibido, como a lei dos mongóis, a extinção do fogo com o jato d'água, e Hércules a permitiu, no caso do fogo ameaçador. Esse segundo mito seria a reação, de uma época cultural posterior, ao evento da aquisição do fogo. A oposição entre fogo e água, além de possuir um fator histórico e um “simbólico-fantástico”, teria ainda um fisiológico, que o poeta Heinrich Heine teria descrito nestes versos: “Com o que lhe serve para urinar/ O homem gera seu igual”.

O pênis, observa Freud (2010c, p. 407), tem duas funções, “cuja coexistência é motivo de irritação para alguns”: o esvaziamento da bexiga e o ato sexual, “que apazigua o anseio da libido genital”. A criança ainda acreditaria que pode reunir as duas funções e, conforme a sua teoria, “os bebês vêm ao mundo pelo fato de o homem urinar dentro da mulher”. Um adulto saberia que os dois atos são tão inconciliáveis “como fogo e água”. No estado de entumescimento que faz o pênis ser comparado a um pássaro, e na experiência das sensações que lembram o calor do fogo, o ato de urinar seria impossível. Por outro lado, quando esse órgão é empregado para expelir água do corpo, “todos os seus laços com a função genital parecem extintos”. A oposição entre as funções do pênis poderia sugerir que “o homem apaga seu fogo com sua própria água”. E o homem primevo – assim como a criança – intérprete do mundo externo a partir das sensações e condições do próprio corpo, construiria analogias indicadas pelos movimentos do fogo.

Todo o humano interesse pelo conhecimento seria, para a psicanálise, ulterior à exaustiva investigação infantil sobre a origem, com seus métodos e conclusões pitorescas e absurdas. Ésquilo nos lembra, pela fala de Prometeu, que toda infância do conhecimento bebe nas águas do absurdo. O herói diz ter dado à humanidade uma ampla sabedoria que não discerne razão de superstição, ou remédios de poções, visto que a medicina mesma não se apartava da religião na era trágica dos gregos:

Mais te espantarás ao ouvir o resto:
que artes e que recursos engendrei.
Este sobretudo: quando se caía doente
não havia defesa alguma, nem comida,
nem unguento, nem poção, mas carentes
de drogas pereciam, antes que eu lhes
indicasse mesclas de benignos remédios,
com que repelem todas as moléstias.
(ÉSQUILO, 2009, p. 387)

O titã recorda as dádivas culturais e, entre arquitetura e mineração, menciona a capacidade de interpretar sonhos, como exercício de dom profético:

Distingui muitos modos de adivinhação,
e primeiro discerni entre os sonhos
quais se verificam, e dei a conhecer
presságios difíceis e sinais itinerários.
(ÉSQUILO, 2009, p. 387-388)

Nietzsche (2012, p. 180) diz que as ciências teriam necessitado, como prelúdios, de promessas e miragens de “feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas”, e seu gosto por potências “*escondidas e proibidas*”. Daí indagar se toda religião não será “exercício e prelúdio para alguma época distante”. Sem “a escola e pré-história da religião”, talvez o humano não tivesse aprendido a “sentir fome e sede *de si* e encontrar saciedade e plenitude *em si*”. Antes de roubar a luz, Prometeu, o “formador de imagens”, necessitaria imaginar, ansiar pela luz, e finalmente descobrir que a criou:

Foi preciso que Prometeu *imaginasse* antes haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, *ao ansiar por ela*, e que não apenas o humano, mas também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens? – assim como a ilusão, o furto, o Cáucaso, o abutre e toda a trágica *Prometeia* dos homens de conhecimento? (NIETZSCHE, 2012, p. 180)

Aquilo que é imagem do formador de imagens tem que retornar sempre, mas se expõe à contradição que parece ser o único fio de esperança do eterno acorrentado: desde que a força criadora humana foi criada, nada mais estaria a salvo de ser superado. Nem mesmo Zeus, nem mesmo o homem.

Na última parte deste capítulo, retomaremos o pensamento nietzschiano sobre o refluxo do passado nos sonhos, e abordaremos a revisão freudiana da sua teoria dos sonhos, diante do problema dos sonhos traumáticos.

3.4 O retorno do trauma no sonho

Em *Aurora*, Nietzsche (2016, p. 190) reafirma perspectivas abordadas na primeira parte deste capítulo, sobre um aspecto regressivo do pensamento onírico, capaz de revelar modos de pensar de uma humanidade primitiva. O filósofo chama de “esquecediços” os incapazes de lembrar a nossa animalidade, “e suas caretas selvagens”. Poderíamos encontrá-la “nas irrupções da paixão e no fantasiar do sonho e da loucura”. Ali “o homem descobre novamente a pré-história, sua e da humanidade”. A sua memória recuaria até aquelas lonjuras, “enquanto seu estado civilizado evolui a partir do esquecimento dessas experiências primevas, isto é, do relaxamento da memória”. O problema de um esquecediço desses, “sempre alheio a tudo”, é não compreender a humanidade. Mas seria uma vantagem surgirem de vez em quando indivíduos que não nos compreendam. Estes seriam, “por assim dizer, gerados de semente divina e postos no mundo pela razão”.

Toda regressão à nossa pré-história revelaria, no entanto, não mais do que algumas facetas da enorme pluralidade da nossa vida pulsional. Em consonância com a ideia freudiana de *sobredeterminação*, Nietzsche (2016, p. 91) considera inconcebível uma imagem da totalidade das pulsões que constituam “o ser” de alguém. Mal esse saberá dizer o nome da pulsão mais grosseira: o número e a intensidade delas, “o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém”. Sempre que uma pulsão busque satisfação – “ou exercício de sua força, ou desafoço dela, ou preenchimento de um vazio – é tudo linguagem figurada” –, essa pulsão tateia até poder se satisfazer. E se nada encontra para si, vai murchando “como uma planta sem chuva”, debilitando-se em meio à espera. Ocorre que, distintamente da fome, “a maioria” das pulsões se satisfariam “com comida sonhada”. Sobretudo as pulsões chamadas pelo filósofo de “morais” fariam “justamente isso”. Os sonhos teriam o valor e o sentido de, “até certo grau, compensar a casual ausência de ‘alimentação’ durante o dia”.

Se um sonho é terno, outro brincalhão, e ainda outro “aventureiro e de uma busca sombria e constante”, é por tais criações darem “margem e desafoço” a pulsões diferentes. Nietzsche (2016, p. 92) diz existir uma “razão inventiva” que imagina,

interpreta muito diversamente os estímulos, tanto no sonho como na vida de vigília, embora essa última não seja tão “inventiva e desenfreada”.

devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as “causas” deles? que não há diferença essencial entre sonhos e vida desperta? que, mesmo comparando estágios de cultura bem diversos, a liberdade de interpretação desperta, em um, não fica atrás da liberdade do outro em sonhos? que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido? (NIETZSCHE, 2016, p. 92-93)

Que texto não sabido pode não ser sabível, mas sentido? Essa “linguagem adquirida”, como é adquirida? Como se poderia formar a consciência como um comentário “mais ou menos fantástico” desse texto? A interpretação psicanalítica dos sonhos, e também da cultura, chegou a problemas análogos aos levantados por Nietzsche.

Lembramos que, em *A Interpretação dos sonhos*, Freud (2019) sustenta que todo sonho é realização de desejo. Já em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010a) essa tese é revista, diante dos sonhos traumáticos, em que uma situação traumática é revivida alucinatoriamente, com intenso desprazer.

A repetição do desprazer naqueles sonhos obrigaria a uma extensa revisão da teoria dos sonhos, pois para Freud (2010a, p. 162) o curso dos processos psíquicos deveria ser regulado automaticamente pelo princípio do prazer. Sempre incitado por uma tensão desprazerosa, esse curso tomaria uma direção que resulta em redução da tensão, com geração de prazer ou evitação de desprazer. Por outro lado, Freud admite que se o princípio do prazer dominasse o curso dos processos psíquicos, a grande maioria dos nossos processos mentais seria acompanhada de prazer ou conduziria ao prazer. Se assim não é, isso se deveria à oposição de determinadas forças à tendência ao prazer. A questão é que circunstâncias impediriam o prevalectimento do princípio do prazer.

Os princípios do prazer e da realidade buscam igualmente o prazer. O primeiro está associado ao processo primário de pensamento, e à realização alucinatória de desejo. O princípio da realidade consiste na exigência de adiamento da satisfação, para que se possa alcançá-la depois. Segundo Freud (2010a, p. 165), o longo rodeio para alcançar o prazer exige renúncia às possibilidades imediatas de satisfação, e aceitação temporária do desprazer.

Os conflitos e cisões do aparelho psíquico, durante as transformações do Eu rumo a organizações mais complexas, também provocariam desprazer. Quase toda a energia que preenche o aparelho, lembra Freud (2010a, p. 166), vem de pulsões ou partes de pulsões que resultam incompatíveis, nas suas metas e exigências, para se unirem às demais pulsões “na abrangente unidade do Eu”. Segregadas dessa unidade pelo processo do recalque, são mantidas “em graus inferiores do desenvolvimento psíquico e têm cortadas, de início, as possibilidades de satisfação”. Depois essas pulsões obteriam satisfação direta ou substitutiva, mediante desvios, mas isso, que devia ser uma ocasião de prazer, é sentido como desprazer pelo Eu. O velho conflito que resultou em recalque retornaria em nova ruptura do princípio do prazer, como um típico “desprazer neurótico”, um prazer que não pode ser sentido como tal.

Para Freud (2010a, p. 167), a maior parte do desprazer que sentimos teria ainda outra fonte, como “desprazer de percepção”, seja percepção interna, “da premência de instintos insatisfeitos”, seja externa, em si desprazerosa no aparelho psíquico, ou por ele reconhecida como “perigo”. O princípio do prazer, ou o princípio da realidade, que o modifica, pode dirigir a atividade do aparelho psíquico diante do perigo. Mas justamente a investigação da reação psíquica ao perigo externo forneceu novo material e novas colocações à ideia freudiana da hegemonia do princípio do prazer na regulação dos processos psíquicos.

Com a guerra e os desastres ferroviários, Freud (2010a, p. 168) voltou sua atenção às chamadas “neuroses traumáticas”. Não foi possível atribuí-las a uma lesão orgânica ocasionada pelo choque mecânico. Surgir o quadro clínico quando não houve trauma físico seria, ao mesmo tempo, esclarecedor e desconcertante. Essas neuroses pareciam causadas pelo fator da surpresa, do terror, e uma ferida ou contusão simultânea teria um efeito protetor contra seu surgimento.

Freud (2010a, p. 169) diferencia terror, medo e angústia, em sua relação com o perigo. A angústia designaria um estado “como que de expectativa do perigo e

preparação para ele, ainda que desconhecido”. O medo requer um objeto ante o qual se é amedrontado. Terror é o estado em que se corre perigo sem se estar preparado, com ênfase do fator surpresa.

A angústia não poderia produzir uma neurose traumática, pois algo na angústia protegeria do terror e também da neurose. Freud (2010a, p. 169) buscaria no estudo dos sonhos o sentido desse efeito protetivo da angústia. Em uma neurose traumática os sonhos levariam sempre o doente de volta à situação do acidente, da qual despertaria com renovado horror, parecendo “psiquicamente fixado ao trauma”.

Se nos sonhos impera a tendência à realização de desejos, é difícil compreender que o sonhador seja devolvido à situação causadora da doença. Freud (2010a, p. 170-172) vê uma resposta para esse problema na observação de uma brincadeira de um menino de um ano e meio de idade. O menino tinha um carretel de madeira em que estava enrolado um cordão. Ele fazia o carretel desaparecer, lançando-o longe, seguro pelo cordão, e depois o fazia reaparecer, puxando-o de volta. Na brincadeira de desaparecimento e reaparição, o maior prazer estaria em fazer reaparecer. O jogo se relacionaria a uma grande conquista cultural do menino, uma renúncia à satisfação pulsional, pois ele suportaria a ausência da mãe sem protestar.

A questão neste caso, análoga à dos sonhos traumáticos, é a impossibilidade de que a ausência da mãe fosse agradável para a criança. “Como”, pergunta Freud (2010a, p. 173), “pode então harmonizar-se com o princípio do prazer o fato de ela repetir tal vivência dolorosa como brincadeira”? O desaparecimento não poderia ser encenado apenas como precondição para o agradável reaparecimento, pois a primeira parte do jogo, a ausência, era encenada como brincadeira em si mesma, com muito mais frequência que a apresentação completa, com seu final prazeroso.

Segundo Freud (2010a, p. 173-174), a criança tende a repetir uma vivência sofrida passivamente. Quando a repete, como jogo, assume um papel ativo. Ao lançar o objeto e fazê-lo desaparecer, o menino satisfaz adicionalmente um impulso de se vingar da mãe por ter desaparecido: “Sim, vá embora, não preciso de você, eu mesmo a mando embora”. Esse prazer de ser soberano e destruir explicaria a repetição de uma impressão desagradável, sem contradizer o princípio do prazer.

O ponto, para Freud (2010a, p. 174-175), é “se a tendência a elaborar psicologicamente algo impressionante e dele apropriar-se inteiramente pode se manifestar de modo primário e independente do princípio do prazer”. O domínio do princípio do prazer daria muitas vezes meios e caminhos para elaborar psicologicamente o que é em si desprazeroso, como a tragédia grega que, não poupando o espectador das mais dolorosas impressões, é percebida como uma elevada fruição. As crianças repetiriam, brincando, tudo o que lhes produz forte impressão. Uma criança aceita com obediência suturar um corte em um pronto-socorro. Como prêmio de consolo, ganha um brinquedo que cai e quebra tão logo ela chega em casa. A criança, ritualisticamente, faz que está aplicando uma injeção no brinquedo, passando da passividade à atividade. Essa brincadeira poderia ser dominada pelo desejo infantil de ser grande e poder agir como as pessoas grandes, revelando assim a regência do princípio do prazer.

Mas o interesse de Freud (2010a, p. 175-176) se voltaria à operação de tendências “além do princípio do prazer” – isto é – “mais primitivas que ele e independentes dele”. A clínica psicanalítica permitiria observar uma “compulsão à repetição”, uma coação inconsciente à repetição de experiências que em momento nenhum trouxeram satisfação ou evitaram desprazer. Essa compulsão à repetição sobrepujaria o princípio do prazer na vida psíquica, e estaria ligada aos sonhos das vítimas de neurose traumática e aos jogos infantis.

Na segunda parte deste capítulo abordamos o modelo freudiano do organismo vivo que lida com as pressões de origem interna como se externas fossem, sem a proteção de um escudo como a crosta que separa o organismo do meio externo. Mas também podemos pensar em forças externas que sejam capazes de romper essa defesa, a crosta. Freud (2010a, p. 192) concebeu a partir desse modelo sua ideia de trauma:

Às excitações externas que são fortes o suficiente para romper a proteção nós denominamos *traumáticas*. Acho que o conceito de trauma exige essa referência a uma defesa contra estímulos que normalmente é eficaz. Um evento como o trauma externo vai gerar uma enorme perturbação no gerenciamento de energia do organismo e pôr em movimento todos os meios de defesa. (FREUD, 2010a, p. 192)

Freud (2010a, p. 194) veria a neurose traumática como um efeito de uma vasta ruptura da proteção contra estímulos para o aparelho psíquico. Até certo ponto da intensidade do trauma, um sistema pode ou não estar preparado para suportar a excitação. A preparação consiste de um sobreinvestimento de energia nas proximidades do trauma, como obstáculo à livre propagação do estímulo a outras camadas. Tanto pior o terror quando não há preparação.

Daí a interpretação de Freud (2010a, p. 195-196) sobre a repetição dos sonhos traumáticos: se esses sonhos levam regularmente os neuróticos de volta à situação do acidente, “então eles não se acham a serviço da realização de desejos, cuja satisfação alucinatória tornou-se, sob o domínio do princípio do prazer, função dos sonhos”. Os sonhos traumáticos contribuiriam então para outra tarefa, que necessita ser resolvida antes que comece o domínio do princípio do prazer. Esses sonhos buscariam lidar de forma retroativa com o estímulo traumático, mediante o desenvolvimento da angústia em meio à repetição. A omissão da angústia teria privado o sistema dos seus efeitos protetivos contra o trauma, e contra a neurose traumática. Assim seria vislumbrada uma função do aparelho psíquico que parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e evitar desprazer, e não contraria o princípio do prazer, mas é independente dele. Aqui seria “o lugar de admitir pela primeira vez uma exceção à tese de que o sonho é uma realização de desejo”. Os sonhos traumáticos obedeceriam à compulsão à repetição que, sendo anterior ao princípio do prazer, com ele coabita a vida psíquica.

A compulsão à repetição, assim, faria reemergir o trauma. O tratamento psicanalítico seria uma tentativa de ligar o trauma a representações passíveis de elaboração, na perspectiva de que, o que não é lembrado, tende a ser repetido. A questão que se coloca na nossa pesquisa é se, também na psicologia das massas, um evento traumático pode ser esquecido e, não sendo lembrado, retornar deformado. Freud abordou esse problema de memória social na obra *Moisés e o monoteísmo* (2018), que examinaremos no próximo capítulo.

4 MOISÉS E ZARATUSTRÁ

*Vide os bons e justos! A quem odeiam mais?
Aquele que quebra suas tábuas de valores, ao
quebrador, infrator: – mas esse é o que cria.*

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

4.1 Latência e retorno

Na obra *O mito do nascimento do herói*, Otto Rank (2015) sustenta que os povos glorificaram seus heróis bem cedo, em poemas e sagas. Existiria uma espantosa semelhança entre as histórias do nascimento e da infância das figuras heroicas em povos diversos.

O mito do herói costumaria repetir um quadro: o herói é filho de uma alta nobreza, geralmente de um rei; a sua concepção é precedida de dificuldades e; durante a gravidez, ou antes, um sonho ou um oráculo previne contra o nascimento do herói, que assinala um perigo para o pai. Por isso o recém-nascido é exposto ao abandono ou à morte, em geral por ordem do pai ou de quem o substituiu. Então ele é salvo por animais ou gente humilde, como pastores, e amamentado pela fêmea de um animal ou por uma mulher humilde. Crescido, depois de peripécias ele reencontra os pais nobres, vinga-se do pai, é reconhecido, conquista fama e grandeza.

A partir do trabalho de Rank, Freud (2018, p. 20) pensou ver uma fonte e um propósito para este mito. Herói seria aquele que se rebelou corajosamente contra o pai, e triunfou sobre ele. O mito faria a luta remontar até os primórdios do indivíduo, pois o bebê nasce à revelia do pai, graças a ter sido salvo de sua má intenção.

A fonte do mito, como criação poética, seria para Freud (2018, p. 21) o “romance familiar” da criança, como reação do filho à mudança do seu relacionamento afetivo com os pais, particularmente com o pai. Na primeira infância os pais seriam enormemente superestimados, a tal ponto de o rei e a rainha, nos contos de fábula, significarem sempre os pais. Mas depois, sob influência da rivalidade e de uma desilusão sobre a idealização anterior, tem início um afastamento e uma atitude crítica ante o pai. Assim o menino, no mito, nasceria na família nobre, na realeza, e cresceria

na família humilde ou rebaixada. As duas famílias seriam reflexos do que a sua própria família teria parecido à criança em épocas sucessivas.

As duas famílias se tornam uma em outro nível, o da interpretação psicanalítica. Ainda haveria, para Freud (2018, p. 24), um terceiro nível, da realidade, quando o mito recai sobre alguém de existência histórica. Uma família tem de ser a autêntica, em que o herói nasceu e cresceu. A outra seria fictícia, servindo aos propósitos do mito: “Em regra, a família autêntica corresponde à humilde, e a inventada, à nobre”.

Se a primeira família, a que abandona a criança, é inventada, e aquela onde ela é acolhida e cresce, a segunda, é a verdadeira, será preciso ver Moisés como um egípcio, diz Freud (2018, p. 24). A construção do mito, como o trabalho do sonho, operaria transformações do seu conteúdo. A inversão das famílias no “romance familiar” de Moisés seria uma distorção do conteúdo do mito para satisfazer uma necessidade afetiva do povo que narra o mito.

Freud (2018, p. 28) observa que “se um povo ou uma tribo começa um grande empreendimento, cabe esperar que um de seus membros se arvora em líder ou seja escolhido para esse papel”. Mas se Moisés era um egípcio, surge um enigma novo e difícil de ser respondido: o que levaria um nobre de um povo dominador “a se pôr à frente de um bando de estrangeiros, de imigrantes culturalmente atrasados, e com eles abandonar o país”?

Além de líder político dos judeus estabelecidos no Egito, Moisés foi seu legislador e educador, segundo Freud (2018, p. 29), e os tornou seguidores de uma nova religião, ainda hoje chamada *mosaica*. Sobre esse papel seriam colocadas as seguintes questões: “É assim fácil, para um só indivíduo, criar uma nova religião? Se alguém deseja influir na religião de outro, o mais natural não seria convertê-lo para a sua própria?”

Como Moisés, um egípcio, converteria os judeus a uma religião que contrasta tão fortemente com a egípcia? Freud (2018, p. 29) enfatiza no judaísmo o rigor monoteísta, com seu deus único, onipotente, inacessível, sem imagem ou nome que o represente. O politeísmo egípcio abrigaria incontáveis deuses de origem e dignidade diversas, desde personificações de grandes forças naturais “como o Céu e a Terra, o Sol e a Lua”, a divindades locais de antigas províncias, muitos com formas de animais, “como se ainda não tivessem completado a evolução a partir dos velhos animais

totêmicos”. Freud parece tomar da biologia a noção de que primitivas representações zoomórficas de deuses devem evoluir a outros estágios, ocultando sempre mais os resquícios dos animais totêmicos.

Freud (2018, p. 30) vê até “uma distinção no nível intelectual e espiritual”, entre um “rígido monoteísmo” e “um politeísmo sem restrições”. Este último estaria próximo “das fases primitivas”. Não apenas o culto religioso, mas também a vida cotidiana dos egípcios seria dominada por “atos mágicos e de cerimonial, fórmulas de encantamento e amuletos”.

O contraste entre aquele antigo politeísmo egípcio e a religião mosaica chegaria a parecer “deliberadamente realçado”. Magia e encanto vicejariam “luxurosamente” entre os egípcios, que ainda teriam um “insaciável prazer” em materializar seus deuses em argila, pedra e bronze. Sobretudo, para Freud (2018, p. 30-31), nenhum outro povo antigo “fez tanto para negar a morte”, também tomando “cuidadosas providências para possibilitar uma existência no Além”. A religião hebraica, por sua vez, abandonaria a ideia da imortalidade.

Freud (2018, p. 31-32) pensou uma hipótese capaz de superar a contradição de Moisés, sendo egípcio, haver transmitido como sua, aos judeus, uma religião tão diferente da egípcia. Ele daria ao “seu povo judeu” a *sua* religião egípcia. No séc. XIV a.C., um faraó teria imposto aos seus súditos uma nova religião. Até onde Freud soubesse, teria sido a primeira tentativa “na história do mundo” de se implantar um monoteísmo rigoroso. Com a fé em um único deus também nasceria, inevitavelmente, a intolerância religiosa.

Com o fim daquele reinado, que duraria apenas dezessete anos, a nova religião seria abolida, e a memória do rei herético, proscrita. “Tudo o que é novo”, diz Freud (2018, p. 32-33), “teve seus preparativos e condições no que veio antes”. Em um período anterior nasceram tendências à concepção de um deus universal. O Egito havia se tornado uma potência, e seu imperialismo se refletiria na religião como universalismo e monoteísmo. A divindade deveria superar sua limitação nacional e, “tal como o faraó era o senhor único e ilimitado do mundo conhecido dos egípcios”, assim também deveria ser a nova divindade. A doutrina do deus universal se tornaria monoteísta pelo aspecto de exclusividade do culto.

A morte do rei seria recebida com grande alívio pelo povo, dando início a um período anárquico com a reintrodução das velhas religiões egípcias. Próximo do faraó, Moisés seria para Freud (2018, p. 42-43) um adepto convicto do novo monoteísmo, “cujos princípios fundamentais tornava seus”. E também ambicioso e enérgico, tendo talvez almejado guiar seu povo, governar o reino. Nobre de alta posição, “talvez um membro da casa real, como diz a lenda”, Moisés veria suas esperanças e perspectivas arruinadas pela morte do faraó e a instauração da reação.

se não abjurasse as convicções que lhe eram caras, o Egito nada mais tinha a lhe oferecer, ele havia perdido sua pátria. Nesta situação, achou uma saída incomum. [...] Combinava com a natureza enérgica de Moisés o plano de fundar um novo reino, de achar outro povo ao qual desse, para adoração, a religião desprezada pelo Egito. (FREUD, 2018, p. 43)

Assim Moisés escolheria, “elegeria” um grupo para ser o seu povo. Freud (2018, p. 43-45) pensou que as perseguições durante o êxodo seriam mais uma distorção do conteúdo mítico, pois Moisés teria autoridade para conduzir a emigração sem que um poder o impedisse. A circuncisão, também imposta pelo líder ao povo, era costume egípcio, mas não de povos semíticos, como sírios, fenícios e árabes. Os egípcios prezariam esse costume religioso como uma distinção da sua própria pureza diante dos outros povos. Moisés não permitiria aos judeus ficarem a dever em santidade aos egípcios.

Freud (2018, p. 53-54) atribui a Ernst Sellin a “descoberta” de que Moisés teria sido assassinado em uma revolta do seu povo, e sua religião rejeitada. O retorno do líder “vergonhosamente assassinado” fundamentaria inclusive “todas as expectativas messiânicas que surgiram”.

A nação israelita nasceria, tanto a partir de grupos emigrados para o Egito, quanto de não emigrados. Freud (2018, p. 56) sustenta que certas condições iniciais na formação dos povos, a partir dos grupos que os compõem, podem reemergir de forma surpreendente muitos séculos depois. A Reforma, exemplo máximo disso, teria mostrado mil anos depois a linha divisória entre a Germânia romanizada e a que ficou independente: a história “gosta dessas reconstituições, em que fusões mais recentes são desfeitas e separações antigas ressurgem”.

Freud (2018, p. 56-58) veria na ruptura da unidade política “em dois pedaços, o reino de Israel e o reino de Judá”, um efeito da união primitiva de dois grupos distintos em um mesmo povo. A origem de Moisés, conforme a tradição, na tribo dos levitas, ocultaria a seguinte deformação: “os levitas eram a gente de Moisés”. Por isso nomes egípcios apareceriam apenas entre eles. Emigrando com Moisés, esse grupo escaparia à catástrofe que atingiu os monoteístas que ficaram no Egito. Nas gerações seguintes eles se multiplicariam, fundindo-se “com o povo em meio ao qual viviam”. Se manteriam fiéis ao seu senhor, conservando sua memória e cultivando a tradição dos seus ensinamentos.

A religião judaica nasceria de uma fusão do monoteísmo mosaico com o culto de um deus vulcânico tribal, religião praticada por grupos que não viveram no Egito. Assim, um ou dois séculos separariam o êxodo, segundo Freud (2018, p. 59-61), da fundação da religião: “o longo período entre os dois foi rejeitado”.

O relato bíblico teria “dados históricos valiosos”, diz Freud (2018, p. 61-62), porém deformados por influência de poderosas tendências, e ornados com os produtos da invenção poética. Assim o autor de *Moisés e o monoteísmo* sai em busca de pontos de apoio para reconhecer deformações que foram geradas por aquelas tendências. Isso iluminaria alguns fragmentos de estados de coisas anteriores à deformação.

Assim, em quase todas as partes surgiram lacunas evidentes, repetições incômodas, contradições palpáveis, indícios de coisas que não se pretendia comunicar. A deformação de um texto é semelhante a um assassinato: difícil não é a execução do ato, mas a eliminação das pistas. (FREUD, 2018, p. 64)

O termo deformação [*Entstellung*] deveria, para Freud (2018, p. 64-65), significar não apenas modificação da aparência, mas também deslocamento, transposição a outro lugar. A deformação textual, muitas vezes, permitiria “esperar encontrar em outro local o que foi suprimido e renegado”. Mas já então apareceria “mudado e arrancado do contexto”, o que tornaria difícil reconhecer o que se suprimiu, tanto mais porque as tendências deformadoras teriam influído nas tradições antes da sua fixação pela escrita.

Dentre os acontecimentos todos da história primitiva, nada necessitaria tanto ser recalcado como o assassinato de Moisés. O nobre egípcio teria, tal como antes o faraó, imposto a sua fé ao povo. Ambos teriam, segundo Freud (2018, p. 69-70), “o destino que aguarda todos os déspotas esclarecidos”:

o povo judeu de Moisés era incapaz de tolerar uma religião tão espiritualizada, de encontrar satisfação para suas necessidades naquilo que ela oferecia. Nos dois casos sucedeu o mesmo, os tutelados e diminuídos se sublevaram e se desfizeram do fardo da religião imposta. Mas, enquanto os dóceis egípcios esperaram até que o destino eliminasse a sagrada pessoa do faraó, os selvagens semitas tomaram seu destino nas mãos e se livraram do tirano. (FREUD, 2018, p. 70)

Em apoio à tese do assassinato do líder, Freud (2018, p. 70-71) lembra uma sucessão de revoltas contra a sua autoridade, “reprimidas com sangrenta punição”. Uma dessas rebeliões poderia ter tido um final diferente do manifesto na Bíblia. No episódio do bezerro de ouro, a nova religião é renegada pelo povo. Ali, o despedaçamento das tábuas da lei é habilmente imputado ao próprio Moisés – “ele quebrou a lei” – motivado “por sua irada indignação”. Depois viria um tempo de se lamentar o assassinato de Moisés e procurar esquecê-lo. Muito tempo passaria, desde a sua morte, para que as paixões se aquietassem e a tradição mosaica exercesse grande influência.

Freud (2018, p. 73) observou em diversos relatos bíblicos a revelação da índole original de um antigo deus vulcânico, “um rude e mesquinho deus local, violento e ávido de sangue”. Sequer se poderia afirmar que sua religião fosse monoteísta, bastando que o deus fosse mais poderoso que os deuses estrangeiros. Se o deus tribal e o mosaico aparecem, não raro de modo contraditório, na mesma figura divina, o personagem bíblico de Moisés condensaria também o líder religioso egípcio com um sacerdote do deus vulcânico. As diferenças entre eles não seriam menores do que aquelas entre os deuses que adoravam.

O Moisés egípcio ofereceu a uma parte do povo outra concepção de divindade, mais alta e espiritualizada, a ideia de um deus único e que abrangia todo o mundo, que era todo-amoroso, além de todo-poderoso; que, avesso às cerimônias e à magia, propunha aos seres

humanos uma vida na verdade e na justiça como objetivo supremo. (FRED, 2018, p. 74)

Se essa prescrição foi derrotada, e Moisés assassinado, para Freud (2018, p. 74-75) isso pouco importa. Ficou a tradição da doutrina mosaica, e sua influência alcançou aos poucos, ao longo de séculos, “o que foi negado ao próprio Moisés”. A herança do antigo deus vulcânico que se teria fundido ao mosaico no nascimento da religião perderia relevância, e a ideia do deus mosaico conservaria vivo o povo de Israel. Durante séculos os seguidores de Moisés “havam se fundido com o povo ou os sacerdotes”. Assim essa tradição, grande e poderosa, gradualmente crescida na obscuridade, teria cativado a muitos que preservaram e revisaram os textos sagrados, “conforme seus propósitos”.

Os esforços dos profetas tiveram êxito duradouro; as doutrinas com que restauraram a antiga fé se tornaram conteúdo permanente da religião judaica. Honra o povo judeu que ele tenha conservado essa tradição e produzido homens que lhe deram voz, ainda que o estímulo para isso tenha vindo de fora, de um grande estrangeiro. (FREUD, 2018, p. 75)

Os efeitos do episódio de Moisés penetrariam na realidade gradualmente, ao longo de muitos séculos. Freud (2018, p. 77) via duas fundações da religião: “a primeira reprimida pela segunda e, contudo, ressurgindo depois vitoriosamente por trás dela”. A cultura se construiria na esteira do trauma, se a supressão e retorno de uma tradição são “consequências necessárias” de que “uma parte do povo sofreu uma vivência traumática” – a migração ao Egito –, “que a outra parte não teve”. Mas o que é uma tradição? É possível negar a influência de grandes indivíduos na história?

A religião mosaica daria ao povo judeu capacidade de superar provações difíceis e dolorosas. Segundo Freud (2018, p. 90-91), o deus universal se tornaria duro e severo, “como que ensombrecido”. A maneira como sua adoração passou dos egípcios aos judeus “achou expressão na crença complementar de que os judeus eram seu povo eleito, cujas obrigações especiais teriam, no fim, compensação especial”. Não seria fácil conciliar a crença na predileção do deus onipotente com experiências tristes e difíceis. Para sufocar qualquer dúvida, o próprio sentimento de culpa seria intensificado. Além do respeito aos inescrutáveis desígnios divinos, a

perenidade do povo assegurada pelo culto permitiria ver impérios inimigos e opressores caírem um depois do outro.

O deus produzido a partir da fusão dos deuses mosaico e vulcânico viria a se igualar ao primeiro em aspectos relativos ao monoteísmo, ao desprezo por cerimônias e sacrifícios, e à exigência de verdade e justiça. Freud (2018, p. 91-92) interroga se é mesmo necessário invocar a influência de Moisés na formação da concepção judaica de deus, ou se bastaria a hipótese de uma “evolução espontânea para uma espiritualidade mais elevada, durante uma vida cultural que abrange séculos”. Mas um princípio evolucionista nesses termos, de aperfeiçoamento, elevação, não explicaria o rumo tomado pela religião judaica, pois circunstâncias análogas não levariam os gregos ao monoteísmo, “e sim ao afrouxamento da religião politeísta e ao início do pensamento filosófico”.

As doutrinas mosaicas, da ideia do deus único, da rejeição do cerimonial e da exigência ética, não prevaleceriam no início, mas apenas após um longo intervalo. Como se poderia explicar essa latência, e onde há processos similares? Freud (2018, p. 94-95) veria esse efeito em diversos âmbitos. Um novo saber científico, como a teoria darwiniana da evolução, depararia inicialmente “amarga rejeição”, e seria debatida por décadas. Mas, para alcançar reconhecimento, não precisaria de mais do que uma geração.

A verdade nova desperta resistências afetivas, estas são representadas por argumentos que devem contestar as provas em favor da teoria indesejável; o conflito de opiniões se prolonga por algum tempo, desde o princípio há seguidores e adversários; o número e a importância dos primeiros não cessam de aumentar, até que finalmente prevalecem; durante todo o período da luta, não foi esquecido o que estava em questão. Não nos admiramos de que tudo tenha necessitado de algum tempo; talvez não levemos suficientemente em conta o fato de que lidamos com um processo da psicologia das massas. (FREUD, 2018, p. 95)

Freud (2018, p. 95-96) veria um processo análogo no indivíduo. Um conhecimento novo, que possa ferir convicções e contrariar desejos, suscita hesitações, insinua razões para pôr em dúvida a coisa nova, e só é admitido após uma luta contra si próprio. Por isso, um “trabalho de compreensão do Eu” leva tempo para superar objeções sustentadas por fortes investimentos afetivos.

Esse período de latência também seria pensado por Freud (2018, p. 96) a partir de uma analogia com a neurose traumática. Pois sucederia alguém sair aparentemente incólume de um acidente mas, em questão de semanas, iniciar uma série de graves sintomas psíquicos e motores. O tempo passado entre o acidente e o primeiro aparecimento dos sintomas seria chamado “tempo de incubação”, em alusão à história natural das doenças infecciosas.

Segundo Freud (2018, p. 97), judeus pertencentes à tradição mosaica se uniriam aos que não traziam a memória da migração para o Egito, adoradores do deus vulcânico, para adotar uma nova religião. Do lado dos que haviam estado no Egito, as lembranças do Êxodo e da figura de Moisés exigiriam acolhimento na narrativa da história anterior. Talvez fossem netos de quem houvesse conhecido Moisés, sentissem-se egípcios e tivessem nomes egípcios. Assim, no nascimento da religião, tal como conveio incorporar à narrativa Moisés e sua doutrina, as duas partes concordavam quanto à conveniência de esquecer “o destino que fora dado ao seu líder e legislador”. Aos que vinham adorando o deus vulcânico, seria decisivo “o propósito de celebrar o novo deus e contestar que fosse estrangeiro”. A formação resultante do que se condensou e recalcou seria um “compromisso”, tal como nos sintomas neuróticos e no trabalho do sonho.

O encontro daqueles grupos, para fundar sua nova religião, teria logo um primeiro registro escrito. O grupo oriundo do Egito teria conservado “a escrita e o gosto pela historiografia”, segundo Freud (2018, p. 97), para quem, no entanto, o que quer que estejamos chamando de “historiografia” não reconhecia qualquer “obrigação da veracidade inflexível”. Naqueles primórdios não existiria pudor em se moldar os relatos conforme as necessidades e tendências do momento, como se a noção de falsificação ainda não estivesse presente.

Em consequência disso, pôde se formar uma oposição entre o registro escrito e a transmissão oral do mesmo material, a *tradição*. O que fora omitido ou modificado na redação pôde muito bem ser conservado intacto na tradição. Esta era o complemento e, simultaneamente, a contradição da historiografia. Era menos submetida ao influxo das tendências deformadoras, talvez se subtraísse inteiramente a elas em várias partes e, portanto, podia ser mais veraz do que o relato fixado por escrito. Mas sua confiabilidade era prejudicada pelo fato de ser mais inconstante e indefinida do que o registro e ser exposta a muitas

alterações e desfigurações quando passava de uma geração a outra por comunicação oral. (FREUD, 2018, p. 97-98)

Freud (2018, p. 98) usa o termo tradição para se referir à transmissão oral. Nesse sentido, considera destinos possíveis para uma tradição: ser liquidada pelo registro escrito, não conseguindo se manter ao lado dele; tornar-se cada vez mais nebulosa; ou cair enfim no esquecimento. Mas também outros destinos seriam possíveis, como vir a própria tradição a ser fixada por escrito. A latência na história da religião judaica seria explicada por nunca se terem perdido, efetivamente, os conteúdos “intencionalmente negados pelo que podemos chamar de historiografia oficial”. As tradições que se conservaram no povo preservaram aqueles conteúdos recalcados.

O fato notável, para Freud (2018, p. 99), é que essas tradições, em vez de se enfraquecerem com o tempo, tornaram-se mais poderosas com o passar dos séculos, “penetraram nas elaborações posteriores dos relatos oficiais” e, por fim, tiveram força para influir decisivamente “no pensamento e nos atos do povo”. Uma tradição caída no esquecimento voltaria a ter um efeito poderoso na vida psíquica de um povo.

Freud (2018, p. 99-100) diz aí se encontrar no âmbito da psicologia das massas, em que não se sente em casa. No tempo do retorno da religião mosaica entre os judeus, os gregos “se achavam em posse de um rico tesouro de lendas genealógicas e mitos de heróis”. Por volta do nono ou oitavo século a.C., nasceram as formas canônicas dos poemas homéricos, “que extraíam seu material desse ciclo de lendas”. Esse material pertenceria à pré-história dos gregos, devendo ter nascido em uma época de esplendor e de florescimento cultural. Na época de Freud já se confirmava que a origem dos mitos remetia às culturas minoica e micênica, desaparecidas em uma catástrofe histórica a que sobrevieram séculos de obscuridade, até o nascimento da Grécia. Daí a obscura tradição herdada pelos gregos: os historiadores gregos da época posterior quase não fazem menção às culturas minoica e micênica, que chegariam ao fim antes do séc. XIII a.C.

Freud (2018, p. 101) descreve uma condição para o surgimento da lenda heroica: há uma época anterior, que logo depois teria de parecer heroica, “rica de conteúdo, significativa e grandiosa”. Nos séculos seguintes à destruição das civilizações minoica e micênica por erupções vulcânicas e invasões, aquela região

passaria por um grande empobrecimento, regredindo a uma “idade média”, até o nascimento da Grécia. Micenas e Minos se acham tão distantes no passado, em relação aos gregos, que estes só as conheceram por tradições incompletas e obscuras. A narrativa lendária grega é herdada dessas civilizações, em que teriam vivido os heróis.

Segundo Freud (2018, p. 101), admira-se que a epopeia tenha desaparecido como gênero literário nas épocas posteriores. Talvez isso se explicasse por não mais se produzir a condição para o nascimento da lenda heroica: “o material antigo fora inteiramente usado e a história escrita tomou o lugar da tradição para os eventos ulteriores”. Já Alexandre Magno teria se queixado de que não teria um Homero.

As épocas remotas exercem uma enorme atração, muitas vezes enigmática, sobre a fantasia dos seres humanos. Sempre que estão insatisfeitos com o presente — o que sucede frequentemente — eles se voltam para o passado e esperam ver ali realizado o sonho jamais extinto de uma era de ouro. (FREUD, 2018, p. 101)

Para Freud (2018, p. 101-102), a era de ouro seria o encanto da infância, apresentada de modo muito parcial pela memória, como uma época de “inabalável felicidade”. O artista também moldaria o passado pois, quando apenas lembranças vagas e incompletas subsistem, ele preenche as lacunas “conforme os anseios de sua fantasia”. Quanto mais vaga tiver se tornado a tradição, maior o proveito do poeta.

O problema, para Freud (2018, p. 102), é entender o significado de uma dessas lacunas na história do monoteísmo, a latência que precisou ser suprimida, tendo transcorrido entre o assassinato de Moisés e o domínio posterior da doutrina mosaica na religião. Um período de latência entre um trauma e a manifestação dos seus efeitos também seria visto na neurose. Embora o âmbito da psicopatologia pertença à psicologia individual, diz Freud (2018, p. 103), e as construções religiosas se incluam na psicologia das massas, a analogia não seria tão surpreendente, em vista da noção de trauma:

Denominamos *traumas* as impressões experimentadas cedo e depois esquecidas, às quais atribuímos grande importância na etiologia das neuroses. Não precisamos decidir se a etiologia das neuroses em geral deve ser vista como traumática. Uma objeção simples é que nem

sempre podemos pinçar um trauma inequívoco na pré-história de um indivíduo neurótico. Muitas vezes devemos nos contentar em dizer que tudo o que há é uma reação extraordinária, anormal, a vivências e demandas que tocam a todos os indivíduos e são por eles trabalhadas e resolvidas de outra maneira, que pode ser chamada de normal. Quando não há outra coisa disponível, para a explicação, além de predisposições hereditárias e constitucionais, somos compreensivelmente tentados a dizer que a neurose não é adquirida, mas desenvolvida. (FREUD, 2018, p. 103)

A gênese da neurose remontaria sempre às impressões da primeira infância. Uma vivência adquire ou não o aspecto traumático em vista de um fator quantitativo, relacionado a um excesso de estímulos com que o aparelho psíquico não é capaz de lidar. Assim, uma vivência pode ter efeito de trauma em uma constituição e não em outra. Segundo Freud (2018, p. 103-104), os sintomas de uma neurose seriam efeitos de vivências e impressões pertencentes à primeira infância, até cerca de cinco anos, com particular interesse nas impressões da época em que a criança começa a falar. Embora o período de dois a quatro anos apareça como o mais importante, não seria possível determinar quando, depois do nascimento, começa esse “período de receptividade”.

Nessa perspectiva, o trauma também é constituinte, pois as vivências tidas como traumáticas seriam tão primordiais como o início da fala, a entrada da criança na linguagem e na cultura, com o aspecto de que as crianças pequenas veem uma palavra e o que ela designa como o mesmo. As vivências em questão seriam inteiramente esquecidas, tornadas inacessíveis à lembrança. Estariam, segundo Freud (2018, p. 105), situadas na época da amnésia infantil, muitas vezes atravessada por resíduos mnêmicos isolados, as “lembranças encobridoras”. E diriam respeito a impressões de natureza sexual e agressiva, além de “remotos danos sofridos pelo Eu (ofensas narcísicas)”. Crianças pequenas não distinguiriam claramente entre ações sexuais e puramente agressivas, teriam uma “má compreensão sádica do ato sexual”. A preponderância marcante do fator sexual exigiria uma consideração teórica.

Os três pontos acima mencionados, a precocidade da vivência traumática, o seu esquecimento e seu conteúdo sexual-agressivo, teriam íntima ligação. Os traumas seriam vivências sofridas no próprio corpo ou percepções sensoriais, geralmente de algo visto ou ouvido – “ou seja, vivências e impressões”. Embora não

seja possível trazê-los à lembrança, a psicanálise permitiria estabelecer uma relação entre esses três pontos.

A vida sexual humana teria um florescimento precoce, amadurecendo até por volta dos cinco anos de idade. A partir do ingresso no período de latência, por efeito de uma intensa reação, a sexualidade seria inibida até a puberdade. Freud (2018, p. 106) adota a hipótese de que o humano descende de um animal que amadurecia sexualmente aos cinco anos. O adiamento e o “início em dois tempos” da vida sexual estariam ligados à “história da hominização”.

O ser humano parece ser o único animal com essa latência e retardamento sexual. Investigações sobre os primatas (que, até onde sei, não existem) seriam indispensáveis para a verificação dessa teoria. Não pode ser irrelevante, psicologicamente, que o período da amnésia infantil coincida com esse primeiro período da sexualidade. Talvez esse fato produza a efetiva condição para a possibilidade da neurose, que é, em determinado sentido, uma prerrogativa humana, e nesta consideração aparece como um vestígio (*survival*) da pré-história, tal como certos elementos da anatomia de nosso corpo. (FREUD, 2018, p. 106-107)

A latência seria uma transformação evolutiva exclusiva da espécie humana, uma mudança do organismo diante da cultura. As interdições, que são culturais, e têm a ver com a linguagem, levariam o humano a produzir o desenvolvimento da sua sexualidade em dois tempos, separados por um período de latência. A amnésia infantil mostra que a primeira fase é esquecida, e essa talvez seja a possibilidade de toda neurose. Ferenczi descreve uma reação ao trauma da chamada cena primária, a visão, por uma menina pequena, de uma relação sexual entre os pais:

O que lhe foi dado ver e sentir com uma subitaneidade extrema (os pais brigam, pai estrangula mãe, mãe parece inteiramente de acordo, ninguém pensa em mim, não posso refugiar-me junto de ninguém, estou entregue a mim mesma, mas como poderei subsistir sozinha? Comer alguma coisa poderia me acalmar, mas ninguém pensa em mim; gostaria de gritar, mas não me atrevo, é melhor que fique quieta e escondida, senão eles vão me fazer alguma coisa, odeio os dois, gostaria de repeli-los – é impossível, sou fraca demais e, além disso, seria muito perigoso, gostaria de fugir, mas não sei para onde, o que eu queria era cuspir toda esta história como se cospe uma coisa repugnante). (FERENCZI, 1990, p. 250)

Tudo isso teria de ser suportado pela criança e, segundo Ferenczi (1990, p. 250-251), o aspecto insuportável de uma situação levaria a um estado semelhante ao sono, em que tudo poderia ser transformado de um modo onírico, sofrer uma deformação alucinatória.

Freud (2018, p. 107-108) atribui a traumas efeitos positivos e negativos. Os primeiros seriam tentativas de “fazer novamente agir o trauma”, ou como lembrança da vivência esquecida, ou revivendo-a afetivamente em uma relação atual análoga à do passado: “resumimos essas tentativas sob o nome de *fixações* no trauma e de *compulsão à repetição*”. Embora seu “verdadeiro fundamento”, sua “origem histórica”, tenha sido esquecida, essas fixações seriam acolhidas no Eu, tornando-se tendências constantes dele, como “traços de caráter”. Assim, um homem que tenha passado a infância em um vínculo exagerado – e esquecido – com a mãe, “pode procurar a vida inteira por uma mulher da qual se torne dependente, pela qual seja alimentado e mantido”. Do mesmo modo, uma garota que tenha sofrido uma sedução na sua primeira infância poderia arranjar sua vida sexual posterior de modo a ser sempre objeto de abordagens assim. Os efeitos negativos do trauma, ou *reações de defesa*, perseguiriam a meta contrária: “que nada dos traumas esquecidos deve ser lembrado nem repetido”. Aí se estabeleceriam *evitações* que, exacerbadas, poderiam se tornar *inibições* e *fobias*. Reações positivas e negativas seriam igualmente fixações no trauma. Os sintomas neuróticos seriam formações de compromisso em que convergem esses dois tipos de tendências oriundas do trauma.

Freud (2018, p. 108-109) observaria que os sintomas, as restrições do Eu e as transformações estáveis do caráter têm um aspecto *compulsivo*. São bastante independentes da organização dos processos psíquicos adaptados às exigências do mundo externo real, “que obedecem às leis do pensamento lógico”. Não se deixam dobrar pela realidade externa, “não se preocupam com ela nem com seus representantes psíquicos”, com que entram inclusive em antagonismo. Como “um Estado dentro do Estado, um partido inacessível, inapto para o trabalho conjunto”, podem ter êxito em subjugar as demais forças, e colocá-las a seu serviço. Com isso se chegaria “ao domínio de uma realidade psíquica interna sobre a realidade do mundo exterior”, que abre caminho para a psicose. Mesmo sem ir tão longe, na neurose poderíamos reconhecer uma expressão direta da fixação em um fragmento antigo do passado, com inibição e incapacidade diante da vida. De que maneira essa

abordagem da questão do trauma esclareceria a analogia freudiana da latência na vida humana e na história da religião monoteísta?

A um trauma da infância pode se seguir imediatamente uma irrupção neurótica, segundo Freud (2018, p. 109) – “uma neurose infantil plena de esforços de defesa, com formação de sintomas” –, que tanto pode durar muito, com transtornos evidentes, como pode “transcorrer de forma latente e não ser percebida”. O trauma deixaria alterações no Eu, comparáveis a cicatrizes, e apenas raramente a neurose infantil prosseguiria, sem interrupção, na neurose do adulto. Em geral a vinda do “período fisiológico de latência” sustentaria uma época de aparente tranquilidade. Só na irrupção da puberdade ou algum tempo depois, a neurose se tornaria manifesta como efeito *a posteriori* do trauma.

No florescimento da puberdade, a neurose se manifestaria porque a maturação física fortaleceria pulsões que poderiam, assim, retomar uma luta em que inicialmente teriam sucumbido ante a defesa. Mas a luta também poderia ser retomada algum tempo depois de irromper a puberdade, porque reações e modificações do Eu que tenham sido produzidas na defesa se revelariam impeditivas à resolução das tarefas da vida. Desse modo haveria, para Freud (2018, p. 109-110), graves conflitos entre “as exigências do mundo externo real” e o Eu, que procura preservar a organização “penosamente conquistada na luta defensiva”.

Freud (2018, p. 110) retoma o tema da latência, observando que a neurose aparece *a posteriori*, e não costuma se manifestar entre as primeiras reações ao trauma. Seria lícito, nesse caso, ver a doença como tentativa de cura, como um esforço de reconciliar as partes do Eu que a influência do trauma teria dissociado. Em vez de permanecer como esferas estranhas, encistadas no Eu, produzindo seus efeitos, as partes do Eu dissociadas por influência do trauma poderiam reunir-se ao restante do Eu, na repetição, em “um todo forte perante o mundo exterior”. Um tratamento analítico poderia auxiliar, embora nem sempre, essa tentativa de integração.

Para mostrar essas “peculiaridades” da neurose, Freud (2018, p. 111) relata um caso: um garotinho, de família de classe média baixa, divide o quarto com os pais nos primeiros anos de vida. Na época em que ainda mal falava, tinha repetidamente a oportunidade “de observar o que ocorria sexualmente entre os pais, de ver algumas coisas e ouvir outras mais”.

Tal observação logo despertou o menino para a masculinidade agressiva, e ele começou a excitar seu pequenino pênis com a mão e a empreender diversos ataques sexuais à mãe, identificando-se com o pai, em cujo lugar ele se punha. Isso continuou até que a mãe lhe proibiu tocar no membro e, além disso, ameaçou contar ao pai, que, como punição, tiraria dele o membro pecador. (FREUD, 2018, p. 111-112)

A ameaça de castração, segundo Freud (2018, p. 112), teria enorme efeito traumático no garoto, que abandonaria a atividade sexual, e mudaria “o seu caráter”: em vez de se identificar com o pai, teria medo dele, e se comportaria mal em certas ocasiões para receber castigos físicos “que para ele tinham significado sexual”. Assim, poderia se identificar com a mãe maltratada, a quem se agarrava de maneira cada vez mais angustiada, como se não pudesse dispensar nem por um instante o seu amor, “no qual via a proteção contra a ameaça de castração vinda do pai”.

Segundo Freud (2018, p. 111-112), a partir desse complexo de Édipo teria início o período de latência, sem maiores problemas, tendo o menino se tornado exemplar, e bem-sucedido na escola. A neurose posterior teria irrompido “imediatamente após a primeira poluição espontânea”, tendo por primeiro e mais inoportuno sintoma a insônia. O rapaz se tornaria extraordinariamente sensível aos ruídos noturnos e, uma vez acordado, não conseguia voltar a dormir. Aquela insônia seria “um autêntico sintoma de compromisso”: expressava, por um lado, sua defesa contra aquelas percepções noturnas, mas era ainda uma tentativa de restabelecer o estado de vigília em que podia ficar à espera daquelas impressões.

Outro sintoma da neurose seria a impotência sexual. O jovem perderia a sensibilidade do pênis, e não procuraria tocá-lo, nem ousaria se aproximar de uma mulher para fins sexuais. Limitou sua atividade sexual à masturbação psíquica com fantasias sadomasoquistas, na qual Freud (2018, p. 112) veria “rebentos das antigas observações do coito dos pais”.

A onda de masculinidade reforçada que a puberdade traz consigo foi empregada em furioso ódio ao pai e insubordinação. Essa relação extrema e inconsiderada com o pai, beirando a autodestruição, foi responsável também por seu malogro na vida e seus conflitos com o mundo exterior. Ele nada alcançou na profissão, pois o pai o havia

forçado a escolhê-la. Também não tinha amigos e não se dava bem com seus superiores. (FREUD, 2018, p. 112-113)

Acometido “desses sintomas e incapacidades”, diz Freud (2018, p. 113), ele conseguiu unir-se a uma mulher, após a morte do pai. Nesse momento, entretanto, “nele surgiram, como se fossem o núcleo do seu ser, traços de caráter que tornaram o relacionamento com ele algo difícil para todos ao seu redor”. Desenvolveria “uma personalidade absolutamente egoísta, despótica e brutal”, que necessitaria oprimir e magoar os outros. Assim se tornaria uma cópia fiel do pai, como a imagem deste formada em sua lembrança. Ali renasceria uma antiga identificação com o pai sexualmente motivada. Aqui se veria o *retorno* do recaiado, já exposto como um dos aspectos essenciais de uma neurose, “junto com os efeitos imediatos do trauma e o fenômeno da latência”.

Aqui retomamos a nossa questão: assim como na infância dos indivíduos, também na dos povos um trauma constituinte seria esquecido e, por efeito desse recalque, teria de retornar após permanecer latente por um período?

4.2 Trauma e herança arcaica

Com a seguinte fórmula, Freud (2018, p. 113) resumiria a gênese de uma neurose: “trauma antigo – defesa – latência – irrupção do adoecimento neurótico – retorno parcial do reprimido”. O passo seguinte seria supor que “na vida da espécie humana ocorreu algo semelhante ao que sucede na dos indivíduos”. Acontecimentos de teor sexual-agressivo deixariam sequelas permanentes na humanidade, mas seriam esquecidos, sua lembrança seria rechaçada. Depois, “após demorada latência”, aqueles acontecimentos passados alcançariam efeito e “produziriam fenômenos similares aos sintomas na estrutura e na tendência”. As religiões seriam vistas como sintomas produzidos a partir do trauma da humanidade.

Desde o surgimento da ideia da evolução seria inevitável conceber uma pré-história da humanidade. Que essa pré-história fosse desconhecida, “ou seja, esquecida”, lembraria a Freud (2018, p. 114) os traumas “atuantes e esquecidos” do indivíduo. Em ambos os casos, os traumas se refeririam à vida na família humana – o trauma pré-histórico da espécie seria uma referência à construção freudiana da horda primeva, abordada no segundo capítulo desta tese. Segundo essa construção, um homem primitivo que pouco teria avançado no desenvolvimento da linguagem viveria em pequenas hordas, cada uma dominada por um macho.

Contamos essa história de maneira bastante condensada, como se tivesse ocorrido uma única vez o que na realidade se estendeu por milhares de anos e se repetiu incontavelmente. O macho forte era senhor e pai de toda a horda e tinha poder ilimitado, que exercia com violência. Todas as fêmeas eram propriedade sua, as mulheres e filhas da própria horda e talvez também as roubadas de outras hordas. O destino dos filhos era duro; quando despertavam o ciúme do pai, eram abatidos, castrados ou banidos. Tinham de viver em pequenas comunidades e obter fêmeas mediante o rapto, e um ou outro podia, então, alcançar uma posição semelhante à do pai na horda primitiva. (FREUD, 2018, p. 114-115)

O passo decisivo para transformar essa organização social primeva deveria ter sido a reunião dos irmãos expulsos, que viveriam em comunidade, para subjugar o pai e devorá-lo cru, conforme o longo costume do canibalismo. Freud (2018, p. 115-116) atribuiria àqueles homens “as mesmas atitudes emocionais que podemos

verificar nos primitivos da atualidade – as nossas crianças”. De modo ambivalente, sentiriam ódio e temor em relação ao pai, mas também o teriam como modelo e ansiariam tomar o seu lugar. Tentariam assegurar a identificação com o pai “pela incorporação de um pedaço dele”, no canibalismo. Após a morte do pai deveria haver disputa entre os irmãos, pela herança paterna, mas os laços afetivos nascidos entre eles deteriam a disputa.

A compreensão dos perigos e da inutilidade dessas lutas, a lembrança do ato de libertação realizado conjuntamente e os laços afetivos que nasceram na época do banimento levaram enfim à união entre eles, a uma espécie de contrato social. (FREUD, 2018, p. 116)

Os laços sociais seriam reativos, instigariam à renúncia pulsional, a obrigações mútuas, e ao estabelecimento de instituições invioláveis, sagradas, como os primórdios da moral e do direito. Com a renúncia de cada indivíduo ao ideal da conquista da posição do pai, “à posse da mãe e das irmãs”, teria início o tabu do incesto e o mandamento da exogamia.

Freud (2018, p. 118) atribuiu o poder das mulheres no tempo do *matriarcado* a uma distribuição do poder absoluto liberado com a morte do pai, e pensou que a recordação do pai prosseguiria nesse período. As grandes divindades maternas, mais antigas que os deuses masculinos, com estes coexistiriam muito tempo. Depois, haveria uma reviravolta social, e a restauração da ordem patriarcal, não mais sob o poder do pai, mas da ordem social dominada pelos homens.

Mas os deuses do politeísmo não alcançariam a onipotência do pai primordial: “eram muitos, conviviam em associações maiores do que as antigas hordas, tinham de se entender bem, eram limitados por normas sociais”. Os deuses masculinos do politeísmo refletiriam as condições da era patriarcal: numerosos, se limitariam uns aos outros e, ocasionalmente, se subordinariam a um deus superior.

O deus-pai único, que domina sem restrições, retornaria depois daquele politeísmo. Freud (2018, p. 118-119) enfatiza a analogia entre o ato de devoramento do pai pelos filhos e o rito da comunhão cristã, “em que o crente incorpora simbolicamente o sangue e a carne do deus”. A observação da vida psíquica infantil permitiria chegar a uma melhor compreensão dos tempos primitivos:

Os mitos e fábulas dos povos conservam numerosos vestígios da pré-história esquecida, e o estudo psicanalítico da vida psíquica das crianças forneceu, em abundância inesperada, material para preencher as lacunas de nosso conhecimento dos tempos primitivos. (FREUD, 2018, p. 119)

Nas doutrinas e ritos religiosos, além de fixações na antiga história da família e vestígios dela, Freud (2018, p. 119) veria “restaurações do passado, retornos do esquecido após longos intervalos”. Cada “porção” que retornasse do esquecimento se imporia com poder especial, exercendo sobre as massas humanas “uma influência incomparavelmente forte”, diante do que a objeção lógica seria impotente.

Essa influência capaz de levar as massas a desafiar a razão seria compreendida por Freud (2018, p. 120) segundo o modelo do delírio psicótico. Existiria na ideia delirante uma parcela de verdade esquecida que, em seu retorno, teria de admitir deformações e mal-entendidos. A convicção típica do delirante se produziria a partir desse “núcleo de verdade” e se estenderia aos erros que o envolvem. Um conteúdo semelhante, que se poderia denominar “verdade histórica”, também poderia ser enxergado nos artigos de fé das religiões. Mas se os sintomas psicóticos, como projeções na realidade a partir do interior, são muito idiossincráticos, as crenças religiosas, por serem fenômenos de massa, “subtraem-se à maldição do isolamento” que acomete na psicose.

A ideia monoteísta, nascida em um contexto de hegemonia universal dos faraós, se desprenderia do seu solo, e se transferiria a outro povo. Após um longo período de latência, o monoteísmo conquistaria esse povo, que passa a guardá-lo como seu bem mais precioso e vital, a fonte do orgulho de ser o eleito. Freud (2018, p. 120-121) vê uma ligação entre uma nova “religião do pai primevo”, ligada a esperanças de recompensa e distinção.

Embora considere difícil entender o contexto do nascimento do cristianismo, Freud (2018, p. 121-122) julga que uma crescente consciência de culpa teria se apoderado do povo judeu, talvez de todo o mundo conhecido pelos povos mediterrânicos àquela época – “como precursora do retorno do conteúdo reprimido”. Paulo de Tarso relacionaria corretamente esse sentimento de culpa “à sua fonte histórica primitiva”:

Ele a denominou “pecado original”; era um crime contra Deus, que somente com a morte podia ser expiado. A morte viera ao mundo com o pecado original. Na realidade, esse crime merecedor da morte havia sido o assassinato do pai primevo, depois endeusado. Mas o assassinato não foi lembrado; em vez disso, foi fantasiada a sua expiação, e por isso tal fantasia pôde ser saudada como mensagem de redenção (*evangelium*). Um filho de Deus havia se deixado matar, inocente, e dessa maneira tomou para si a culpa de todos. Tinha de ser um filho, pois havia sido o assassinato do pai. (FREUD, 2018, p. 122)

Freud (2018, p. 122-123) pensa que, se a revolta contra o pai teve um líder entre os irmãos, o Cristo foi seu sucessor e sua reencarnação. Pois seu assassinato expiaria um crime igual, outro assassinato. A ideia da redenção do “pecado original” com a morte do Cristo aliviaria a consciência de culpa dos cristãos. Já os judeus, em vez de lembrar o assassinato do pai primevo, *atuariam* essa lembrança recalcada no assassinato de Moisés, uma figura paterna.

Uma dificuldade relevante é sob que forma a tradição atuante estaria presente na vida dos povos. No caso do indivíduo, a questão é resolvida pela existência de traços mnêmicos do passado no inconsciente. Na hipótese acima descrita sobre a influência mosaica na formação da religião judaica, Freud (2018, p. 131-132) pensou que aquela tradição deveria se apoiar na lembrança consciente de comunicações orais recebidas dos seus ancestrais próximos – apenas duas ou três gerações antes, o avô –, que teriam participado e testemunhado os eventos em questão. Mas como a comunicação oral, a transmissão do avô para o neto, sustentaria a tradição ao longo de séculos? Já não se poderia supor que aquele saber tenha sido conservado e difundido oralmente pelos indivíduos. Mesmo que a tradição do assassinato de Moisés sempre tenha existido nos meios sacerdotais, até achar expressão escrita, devia ser conhecida de poucos, “não era patrimônio do povo”. Essa informação de poucos seria capaz de comover as massas de forma tão duradoura, quando lhes chega ao conhecimento?

“Na massa desinformada”, diz Freud (2018, p. 132), deveria haver algo que se aparentasse àquele saber de poucos, e que tenha ido ao encontro desse saber no momento em que esse se expressava. Isso se tornaria ainda mais difícil de avaliar no “caso semelhante da época primitiva”: a existência do pai primevo e o seu destino.

Certamente foi esquecido, e não se poderia dizer que houve uma tradição oral a seu respeito, como no caso de Moisés.

Freud (2018, p. 132-133) sustenta uma analogia entre o indivíduo e a massa nesse ponto: “também nas massas a impressão do passado permanece conservada em traços mnêmicos inconscientes”. No indivíduo, o traço mnêmico do que foi vivido bastante cedo fica conservado, em um “estado psicológico especial”, como se nunca tivesse deixado de ser sabido. O processo do recalque permitiria compreender como algo pode ser esquecido, e novamente aparecer depois de um tempo: o esquecido não seria apagado, apenas *recalcado*. Seus traços mnêmicos permaneceriam presentes com todo vigor mas, mediante *contrainvestimentos*, seriam isolados dos outros processos intelectuais, com que não entrariam em relação. Permaneceriam inconscientes, inacessíveis à consciência. Parte do material recalcado poderia escapar ao processo, permanecer acessível à lembrança e eventualmente surgir na consciência. Mas se acharia isolado, como corpo estranho.

O recalque manteria o ímpeto, o esforço para penetrar na consciência, segundo Freud (2018, p. 133-134), que vê três condições para isso:

- 1) Que a força do contrainvestimento seja diminuída, quer por processos patológicos que acometam o Eu, quer por uma mudança na distribuição das energias de investimento no Eu, como acontece no sono.
- 2) Que a força dos elementos pulsionais ligados ao recalque aumentem, como nos processos que ocorrem na puberdade.
- 3) Que na experiência de vida recente, a qualquer instante, surjam impressões e vivências semelhantes ao recalque a ponto de poderem despertá-lo. A experiência recente seria assim reforçada “pela energia latente” do recalque, e este “passa a agir atrás da experiência recente, com a ajuda desta”.

Em qualquer caso, o até então recalque não entraria na consciência de forma suave, e sem sofrer alteração. Segundo Freud (2018, p. 134), certas deformações sempre atestariam a influência de outras forças, como uma resistência não completamente superada a partir do contrainvestimento, ou como uma influência modificadora da vivência recente.

Conforme abordamos no segundo capítulo desta tese, Freud (2018, p. 135) conceberia um aparelho psíquico, com instâncias chamadas Eu e Id. Este último seria

mais antigo, e o Eu se desenvolveria a partir dele “como uma camada cortical, por influência do mundo externo”. No Id, em que todos os processos transcorrem de maneira inconsciente, agiriam “nossos instintos originais”. No curso dos eventos psíquicos do Id vigorariam “leis muito diferentes das que predominam no Eu”. A descoberta dessas diferenças levaria a uma nova concepção e a justificaria.

O *recalcado*, segundo Freud (2018, p. 135-136), deveria ser visto como pertencente ao Id, e estaria sujeito à organização dessa instância. A sua diferenciação aconteceria bastante cedo, durante o desenvolvimento do Eu a partir do Id. Então “uma parte do conteúdo do Id é acolhida pelo Eu e elevada ao estado pré-consciente”. Uma outra parte não seria afetada por essa transposição, e permaneceria no Id como propriamente inconsciente. Posteriormente, certas impressões e processos psíquicos produzidos no Eu seriam excluídos, mediante um processo de defesa. Esses conteúdos perderiam o aspecto de serem pré-conscientes, sendo assim reduzidos novamente a componentes do Id.

Assim, se por um lado, um processo inconsciente do Id pode ser elevado ao nível do pré-consciente e incorporado ao Eu, por outro, um material pré-consciente do Eu pode fazer o caminho inverso e ser posto de volta no Id, como o *recalcado*.

Para Freud (2018, p. 137), os processos de pensamento, e o que quer que se assemelhe a isso no Id, seriam “inconscientes em si mesmos” – como o que mesmo no sonho permanece inconsciente –, e acederiam à consciência vinculando-se a resíduos mnêmicos de percepções visuais e auditivas, “pela via da função da fala”.

As impressões dos primeiros traumas, segundo Freud (2018, p. 137), ou não chegariam a ser transpostas para o pré-consciente, ou logo seriam “colocadas de volta no estado de Id pela repressão”. Os resíduos mnêmicos do trauma seriam inconscientes e agiriam a partir do Id. Ainda assim, seria possível acompanhar o destino dos cursos relacionados a esses resíduos mnêmicos, sempre que se tratasse de algo que a própria pessoa vivenciou. Mas uma nova complicação é colocada: na vida psíquica do indivíduo podem agir não apenas conteúdos que ele próprio vivenciou, “mas também [conteúdos] inatos, elementos de origem filogenética, herança arcaica”. Na humanidade esses conteúdos teriam de se relacionar com o aparelho psíquico e, diante da organização do Eu, participar da linguagem.

Então se apresentam as seguintes questões: em que consiste esta [herança arcaica], o que contém, quais são suas evidências?

A resposta imediata e mais segura é que ela consiste em certas predisposições características de todo ser vivo. A saber, na capacidade e tendência de encetar determinadas direções de desenvolvimento e reagir de maneira específica a determinadas excitações, impressões e estímulos. Como a experiência mostra que nos indivíduos da espécie humana ocorrem diferenças nesse aspecto, a herança arcaica inclui tais diferenças, elas representam o que é reconhecido como fator *constitucional* no indivíduo. (FREUD, 2018, p. 137-138)

A noção de herança arcaica, segundo Freud (2018, p. 138), superaria a objeção de que toda a aparente universalidade de certos aspectos entre os humanos poderia ser atribuída às vivências mais ou menos similares de todas as crianças, e às suas reações também similares a essas vivências. Haveria um aspecto universal no simbolismo da linguagem, familiar e “como que óbvio para todas as crianças”. Não se poderia demonstrar como esse simbolismo é aprendido, e talvez se devesse admitir que “em muitos casos um aprendizado é impossível”.

Haveria, para Freud (2018, p. 138-139), um “saber original”, depois esquecido pelo adulto. Embora o simbolismo seja usado pelo adulto nos sonhos, a sua interpretação não é óbvia. Mas esse simbolismo ignoraria as diferenças entre as línguas: “pesquisas provavelmente mostrariam que ele é ubíquo, é o mesmo em todos os povos”. Seria, assim, um exemplo seguro de herança arcaica oriunda da época do desenvolvimento da linguagem.

Se esse simbolismo derivasse de um processo comum ao desenvolvimento da linguagem em todas as crianças, como uma aquisição que em cada humano tem de se repetir, seria tão só um caso de herança de uma disposição pulsional. Mas Freud (2018, p. 139) afirmou que as reações a traumas precoces não se limitam ao que o próprio indivíduo experimentou. Essas reações mais pareceriam dirigir-se a um acontecimento filogenético do que ao que foi vivenciado pelo indivíduo. E seriam mais bem explicadas filogeneticamente.

Freud (2018, p. 139-140) não veria justificar-se a reação da criança aos complexos de Édipo e de castração pelas relações infantis com os próprios pais, mas sim filogeneticamente, por um nexos com o que foi vivenciado por gerações antigas. A

herança arcaica do humano não guardaria apenas predisposições, mas também conteúdos, traços mnêmicos de vivências de gerações do passado.

Antes mesmo de conceber a noção de herança arcaica, Freud (2018, p. 140) diz que já pensava em uma hereditariedade dos traços mnêmicos das vivências dos ancestrais, “independentemente da comunicação direta e da influência da educação pelo exemplo”. A sobrevivência de uma tradição antiga de um povo, ou a formação do seu “caráter”, seria pensada sobretudo nos termos dessa tradição herdada, e não transmitida pela comunicação.

Nessa perspectiva em algum sentido biológica e evolucionista, Freud (2018, p. 140) admite que a ideia dos traços mnêmicos de impressões externas no indivíduo é bastante tangível, enquanto a tese das características adquiridas na evolução da espécie é mais difícil de se sustentar. Mas se diz incapaz de imaginar uma coisa sem a outra. A ideia da sobrevivência daqueles traços mnêmicos na herança arcaica acabaria “com o abismo entre psicologia individual e psicologia das massas”, e permitiria ver os povos como indivíduos neuróticos.

Essa perspectiva seria sustentada a partir de “fenômenos residuais” do trabalho analítico que Freud (2018, p. 141) veria como derivados da filogênese. Também seria superado o abismo criado pela “arrogância humana” entre nós e os outros animais:

Se os chamados instintos [*Instinkte*] dos animais, que desde o início lhes permitem se comportar numa nova situação de vida como se ela fosse velha, há muito familiar — se essa vida instintiva dos animais admite uma explicação, só pode ser a de que trazem consigo as experiências da sua espécie para a nova existência própria, ou seja, que conservaram dentro de si as lembranças do que seus antepassados viveram. No animal humano isso não seria diferente, no fundo. Aos instintos dos animais corresponde a herança arcaica humana, ainda que seja de amplitude e conteúdo diferentes. (FREUD, 2018, p. 141)

Freud (2018, p. 141-142) consideraria conteúdo da herança arcaica os humanos terem sempre sabido – “daquele modo especial” – que um dia tiveram um pai primevo e o mataram. Mas em que condições uma lembrança dessas entraria na herança arcaica? Isso parece depender de ter sido importante e ter se repetido com frequência, duas condições satisfeitas pelo parricídio.

E em que circunstâncias, pergunta Freud (2018, p. 141-142), pode a herança arcaica se tornar ativa, “avançar do estado inconsciente no Id à consciência, ainda que alterada e deformada”? Por analogia com o que sucede nas neuroses, muitas influências teriam de entrar em consideração, nem todas conhecidas: mas o despertar do traço mnêmico esquecido, mediante uma repetição recente, deveria ter importância decisiva.

Repetições como os assassinatos de Moisés e do Cristo passariam a primeiro plano como causas, como se a gênese do monoteísmo não pudesse prescindir dessa ocorrência.

A ideia da herança arcaica é por fim defendida por Freud (2018, p. 142-143) com um “argumento psicológico”: uma tradição baseada apenas na comunicação não teria o aspecto compulsivo da religião. Seria ouvida, avaliada, eventualmente rejeitada, mas não alcançaria o privilégio de se libertar da coação do pensamento lógico. Para alcançar essa força, é preciso ter experimentado o destino do recalque, o estado de permanência no inconsciente até, em seu retorno, produzir efeitos tão poderosos e arrebatador as massas, como no caso da tradição religiosa.

Esta visão de retorno do recalado dá lugar privilegiado, na pré-história da humanidade, à figura temida e invejada do pai primevo, que Freud associaria recorrentemente ao *super-homem* de Nietzsche, concepção que analisaremos a seguir.

4.3 O pai primevo e o super-homem: um problema econômico

Paul-Laurent Assoun (1989, p. 77-80) observa a recorrência de uma comparação, na obra de Freud, entre o seu pai primevo e o super-homem de Nietzsche.

No caso de essa aproximação se dever a uma interpretação particular da concepção de super-homem, Freud não estaria desacompanhado. O texto nietzschiano se prestou a interpretações muito diversas, a ponto de uma formação de massa como o nazismo ter exaltado um pensador avesso a rebanhos e simpático a singularidades. Já no “Prólogo” (NIETZSCHE, 2011, p. 23), Zaratustra desiste de pregar para o povo, e parte em busca de companheiros. Não quer conduzir rebanho, diz ele, mas tirar do rebanho.

Existe a questão de até que ponto Nietzsche seria consciente do risco de seu super-homem ser visto como um aperfeiçoado, superador do ressentimento que impede o forte de oprimir livremente os inferiores. De todo modo, em algum aspecto essa visão parece aproximar-se da freudiana, que equipara o super-homem ao pai primevo.

Assoun (1989, p. 77) encontra duas referências freudianas ao *Übermensch*. Consideramos proveitoso reproduzir aqui a passagem de *Psicologia das massas e análise do Eu* em que o conceito é referido por Freud, pois a ideia da precedência da psicologia do grupo sobre a do indivíduo é revista, em favor da tese segundo a qual existiriam, desde o início, uma psicologia do grupo e outra do líder:

A psicologia individual deve ser, isto sim, tão velha quanto a psicologia da massa, pois desde o início houve dois tipos de psicologia, a dos indivíduos da massa e a do pai, chefe ou líder. Os indivíduos da massa eram tão ligados como hoje, mas o pai da horda primeva era livre. Seus atos intelectuais eram fortes e independentes mesmo no isolamento, sua vontade não carecia do reforço dos demais. Supomos, conseqüentemente, que seu Eu tinha poucos laços libidinais, ele não amava ninguém exceto a si mesmo, ou amava outros apenas enquanto satisfaziam as necessidades dele. Seu Eu não dava nenhuma sobra para os objetos.

No princípio da história humana ele era o *super-homem*, que Nietzsche aguardava apenas para o futuro. Ainda hoje os indivíduos da massa carecem da ilusão de serem amados igualmente e justamente pelo líder, mas este não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente. Sabemos que o amor refreia o narcisismo, e poderíamos demonstrar que em virtude disso tornou-se fator de cultura. (FREUD, 2011b, p. 86)

Para Assoun (1989, p. 77), embora seja tentador considerar essa associação entre o pai primevo e o super-homem uma construção arbitrária a partir do nome do último, chama a atenção a convergência dessas figuras em torno de uma questão de economia libidinal, um superdesenvolvimento do Eu. O pai da horda gozaria, em oposição à repressão da massa, de uma “autarquia”, uma “prerrogativa suprema”, indicada pela natureza “absolutamente narcisista”, pelo Eu com “poucos laços libidinais”, que não ama “ninguém senão ele mesmo”, ou só ama os outros enquanto satisfazem suas necessidades. Na passagem acima, Freud (2011b, p. 86) descreve alguns aspectos desse funcionamento psíquico, ao dizer que “seus atos intelectuais eram fortes e independentes mesmo no isolamento, sua vontade não carecia do reforço dos demais”. Assoun (1989, p. 77) observa que o pai primevo goza, *na origem*, da prerrogativa que Nietzsche atribuiria ao super-homem *no futuro*.

Essa associação mostraria uma visão freudiana de hipertrofia do narcisismo no super-homem, e uma correspondente escassez de vínculos libidinais. Para examinarmos a análise realizada por Assoun (1989, p. 76-80) sobre essa interpretação, necessitamos abordar alguns aspectos das concepções de *libido*, em Freud, e *vontade de potência*⁷, em Nietzsche.

Segundo Laplanche e Pontalis (2001, p. 266), a chamada teoria da libido teve de se transformar, quando Freud modificou sua teoria pulsional. Pois se na primeira teoria as pulsões se dividiam entre *sexuais* e de *autoconservação*, de pronto a libido se associava ao primeiro grupo. Diante da oposição entre pulsões de vida e de morte, foi preciso ver como erótica a autoconservação que busca manter unido um conjunto.

⁷ Nós adotamos esta tradução para a expressão *Wille zu macht*, que também aparecerá traduzida, em citações diretas, como *vontade de poder*.

Mesmo com essa mudança o conceito de libido manteve seu aspecto tanto quantitativo como qualitativo. A perspectiva quantitativa possibilitaria lidar com a questão econômica, em termos das quantidades de energia produzida, aumentada e diminuída, distribuída e deslocada. O aspecto qualitativo da libido teria relação com o domínio da excitação *sexual* que, a partir da visão econômica, pode ter seus processos e transformações quantificados. Essa bidimensionalidade da libido sustentaria todo e qualquer enunciado sobre os processos psíquicos. Em se considerando a pulsão em Freud como limítrofe entre o orgânico e o psíquico, a libido designaria o aspecto psíquico da pulsão sexual, sua manifestação dinâmica na vida psíquica. A libido seria uma energia nitidamente distinta da excitação sexual somática, e sua insuficiência no sistema psíquico provocaria a permanência da tensão no plano somático, traduzindo-se, sem elaboração psíquica, em sintomas. Na falha de certas condições psíquicas, a excitação sexual endógena não seria dominada e, na impossibilidade de um escoamento pela via psíquica, haveria “clivagem entre o somático e o psíquico e aparecimento da angústia” (LAPLANCHE, PONTALIS, 2001, p. 266).

Desse modo Assoun (1989, p. 161) atribui à libido um poder etiológico, “que fundamenta o valor sintético da explicação”. Até mesmo o pulsional se definiria pela libido, “matéria prima energética, tecido no qual as próprias pulsões, elementos primordiais, são recortadas”. A libido seria o princípio organizador que reúne a energia em uma direção. Para Assoun (1989, p. 160), se essa direção passa a existir, em Freud, com a concepção de libido, em Nietzsche ela apareceria com a vontade de potência.

Para Nietzsche (2015, p. 565-566), questionador das concepções de matéria e substância, o mundo é um mar de energia. A ideia do átomo como unidade mínima da matéria, e toda visão estrutural da realidade é para o filósofo uma tentativa de retificar a realidade a algo apreensível, que se possa dominar, de que se possa dispor. Esse problema é muito mais compreensível para os contemporâneos: um objeto qualquer é constituído de moléculas formadas por átomos que, em se considerando as suas massas, estão muito distantes entre si, como um sol e seus satélites. Esses átomos, por sua vez, são formados por partículas constituídas de subpartículas distantes entre si, e só parece haver relações de força. Isso se aproxima da visão de mundo como mar de energia apresentada por Nietzsche em um célebre fragmento

póstumo de 1885. O filósofo se oferece a mostrar em seu “espelho” o mundo como elemento descomunal de força, sem início e sem fim,

uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, [...] nada infinitamente extenso, mas inserido como força determinada em um espaço determinado, que em algum lugar seria “vazio”, mas que se mostra muito mais como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e “muitos”, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo lá, um mar de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas e que afluem para o interior de si mesmas, eternamente se alterando, eternamente correndo de volta, com anos descomuns do retorno, com uma vazante e uma enchente de suas figuras, impelindo a partir das mais simples em direção às mais multifacetadas, a partir do mais silencioso, mais rígido, mais frio em direção ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório em relação a si mesmo [...]. (NIETZSCHE, 2015, p. 565-566)

O filósofo fala de acúmulo e dispersão, enchente e vazante, conforme uma impelência a partir das configurações mais simples em direção às mais multifacetadas. Nietzsche vê as construções complexas, que reúnem multiplicidades, como ardentes e contraditórias em relação a si mesmas, enquanto a simplificação, fragmentação, aparece no texto como frio, silêncio. Isso parece permitir analogias com as concepções freudianas de pulsão de vida e de morte, mesmo em se considerando a perspectiva de Nietzsche, que não separa o criar do destruir. Em vez de um embate entre dois tipos de pulsão, o devir, o dionisíaco, levaria em si a contradição, afirmando-se em nascer e morrer.

Assoun (1989, p. 156) ainda aborda a questão a partir de outro aspecto: a ligação vital, que Freud atribui à pulsão de vida, não seria ato criativo, apenas “um retardamento eficiente e provisório da energia livre”. Se a intenção maior de Eros é unir e ligar, isso se assemelharia demais a um trabalho de Penélope: a pulsão de vida passaria “o tempo todo a cerzir um tecido que desfia sem parar sob o efeito da pulsão de morte”. Nietzsche, de outro modo, pensaria a vida a partir de pluralidades de forças afirmativas:

e, então, uma vez mais retornando ao simples a partir da plenitude, a partir do jogo das contradições de volta para o prazer da ressonância, afirmando-se a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que precisa eternamente

retornar, como um devir, que não conhece nenhuma saciedade, nenhum enfado, nenhum cansaço [...]. (NIETZSCHE, 2015, p. 566)

Esse mundo de forças que se afirmam a si mesmas, e se abençoam a si mesmas, “*como aquilo que precisa eternamente retornar, como um devir*”, é para Nietzsche seu mundo *dionisíaco*:

esse meu mundo *dionisíaco* do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, esse mundo-misterioso da dupla volúpia, esse meu para além de bem e mal, sem meta, se é que não reside na felicidade do círculo uma meta, sem vontade, se é que um anel não tem uma boa vontade em relação a si mesmo [...]. (NIETZSCHE, 2015, p. 566)

Nietzsche pode então conceber uma meta, desde que resida na felicidade do círculo uma meta, desde que se possa dizer de um anel que ele tenha boa vontade em relação a si mesmo. Essa “boa vontade” será sempre vontade de potência.

– vós quereis um nome para esse mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais abscônditos de todos os abscônditos, os mais fortes, mais destemidos, mais amigos da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disto!* E vós também sois essa vontade de poder – e nada além disto! (NIETZSCHE, 2015, p. 566)

Para Assoun (1989, p. 157-158), Nietzsche vê em tudo que seja vivo a vontade de potência que, na imanência radical do movimento necessário de se superar a si mesma, impele à morte superadora da vida. Isso tornaria visível a heterogeneidade de suas concepções de vida em relação às de Freud:

Uma é profusão e infinidade, outra capacidade de ligação limitadora; uma é poder, outra necessidade; uma valorizadora, outra funcional. A tal ponto que Nietzsche poderia diagnosticar, na concepção freudiana de vida, sintomas de reatividade e debilidade! (ASSOUN, 1989, p. 158)

A partir dessas distinções, Assoun (1989, p. 159) observa que a representação dualista é indispensável à teoria freudiana do conflito, “explicável por um divórcio entre as duas espécies de pulsão”. Como o grande motor da dinâmica pulsional nietzschiana, “a vontade de poder é que vai fornecer o princípio global e discriminativo das pulsões”, com a sua própria afirmação, ou com a sua negação, como vontade de nada.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2005, p. 39-40) diz considerar sua ênfase na pulsão uma imposição da “consciência do método”. Se nada for dado como real, senão nosso mundo de desejos e paixões; se não tivermos acesso a nenhuma outra ‘realidade’ das pulsões – considerando que pensar, para Nietzsche, é uma relação das pulsões entre si; nesse caso, não seria lícito tentar compreender o mundo “mecânico”, ou “material”, a partir “do que lhe é igual”? Não como uma ilusão, diz o filósofo, ou uma “aparência”, ou “representação”, “mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos”:

como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, com autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sistematicamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? (NIETZSCHE, 2005, p. 40)

Tentar compreender o mundo a partir do que lhe é igual seria, mais do que lícito, imposto por aquela consciência do método: antes de se admitir várias espécies de causalidades, seria preciso levar ao limite extremo a tentativa de se contentar com uma só. Essa moral do método indicaria que, se a vontade for reconhecida como *atuante*, se tivermos que acreditar em uma causalidade da vontade, ela deve ser a única.

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. (NIETZSCHE, 2005, p. 40)

Se se pudesse afinal explicar toda a nossa vida pulsional como produção e ramificação de uma força básica da vontade, e ainda reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, nela encontrando a solução para o problema da geração e da nutrição, então estaria obtido o direito de definir toda força atuante como vontade de potência: “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (NIETZSCHE, 2005, p. 40).

A diferença entre essa visão e o dualismo pulsional de Freud permitiria entender por que esse último associou o super-homem ao pai primevo. Para Assoun (1989, p. 78-79), essa interpretação se subordinaria à compreensão freudiana da realidade a partir do conflito, inclusive entre a pulsão e a lei, “que está no cerne da ética e da teoria freudiana de *kultur*”. A *afirmação dos instintos* seria confundida com ausência de restrição pulsional, conforme veria Assoun em uma referência de Freud ao super-homem antes do texto de 1921. Em uma carta a Fliess, de 1897, ele teria se referido ao super-homem como oposto à civilização que teve de renunciar ao incesto.

Para Freud (2011b, p. 86), o super-homem teria essa mesma autossuficiência do pai primevo. A vontade autônoma, sem carência de reforço das demais, e os atos intelectuais, fortes e autênticos, estariam associados à fraqueza dos laços libidinais. Só haveria amor a si mesmo: “seu Eu não dava nenhuma sobra para os objetos”. No narcisismo haveria, para Freud (2010b, p. 17), essa inflação da libido do Eu, em detrimento das ligações libidinais com objetos do mundo externo: “quanto mais se emprega uma, mais empobrece a outra”.

O problema do narcisismo seria interpretado a partir de uma perspectiva econômica. Freud (2010b, p. 15) observou na esquizofrenia um abandono do interesse pelo mundo externo, além de uma megalomania. Mesmo a paranoia tem “grandiosidade”, em vista da pretensão de se acreditar que alguém, ou muitos, não têm outra prioridade senão lançar-se ao encalço do acometido pelo delírio de perseguição.

Freud (2010b, p. 16) veria nessa megalomania um retorno, ao próprio Eu, da libido retirada dos objetos, na perda de interesse pelo mundo externo. Como vimos no primeiro capítulo desta tese, uma organização precede, no bebê, o investimento

em objetos. Assim, para Freud, a megalomania mesma não é “uma criação nova”, e sim “a ampliação e o explicitamento de um estado que já havia existido antes”. Chamou o narcisismo que surge por retração dos investimentos objetais de secundário, “edificado sobre um narcisismo primário”.

Formamos assim a ideia de um originário investimento libidinal do Eu, de que algo é depois cedido aos objetos, mas que persiste fundamentalmente, relacionando-se aos investimentos de objeto como o corpo de uma ameba aos pseudópodes que dele avançam. (FREUD, 2010b, p. 17)

Freud (1914, p. 17) veria as emanções dessa libido alocada no Eu como investimentos de objeto, “que podem ser avançados e novamente recuados”, como uma ameba que lança seus braços, pseudópodes, e de novo os recolhe para si, trazendo para seu interior aquilo que foi englobado. Se a teoria da libido fornece esses instrumentos para se pensar as ligações com os objetos, seria possível interpretar as relações humanas nos termos do pluralismo pulsional de Nietzsche?

A vontade de poder só pode se manifestar junto a resistências; ela procura aquilo que lhe apresenta resistência – essa é a tendência originária do protoplasma, quando estende os pseudópodes e tateia à sua volta. A apropriação e a incorporação são antes de tudo um querer-dominar, um formar, um desempenho e uma transformação, até que finalmente o dominado tenha passado completamente para o poder do agressor e esse agressor tenha se ampliado. (NIETZSCHE, 2013, p. 350-351)

A passagem acima pertence a um fragmento póstumo do outono de 1887. Na primavera de 1888, Nietzsche (2012b, p. 324-325) retoma o problema da procura, pela vontade de potência, de forças que lhe oponham resistência, para conquistá-las: “o protoplasma estende os seus pseudópodes, a fim de buscar algo que resista a ele – não por fome, mas por vontade de poder”. O protoplasma tenta superar o que lhe resista pela sua apropriação, incorporação. Por isso o filósofo considera a alimentação uma mera manifestação secundária, “uma aplicação útil daquela vontade originária de se tornar mais forte”.

“O que o homem quer” – diz Nietzsche (2012b, p. 324) – “o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é um mais de poder”. Assim se poderia afirmar que “o homem *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer”. Na aspiração ao mais de potência se seguiria tanto prazer como desprazer: “todo triunfo, todo sentimento de prazer, todo acontecer pressupõe uma resistência superada”.

Em um fragmento póstumo de 1881, Nietzsche (*apud* MECA, 2011, p. 35) diz que, “no menor dos organismos”, se formariam constantemente forças que logo se teriam de descarregar, fosse “a partir de si”, por superabundância, fosse por “um estímulo vindo de fora”. O filósofo supôs que essas forças se voltariam “certamente para o habitual”: “para onde os estímulos conduzem, para lá também se moverá a descarga espontânea”. A alta frequência de alguns estímulos viria a *educar* a direção da descarga.

Nesse sentido, a interpretação seria uma direção privilegiada para essa descarga, na medida que a vontade de potência, como observa Meca (2011, p. 36), “é vontade de mais potência”. A interpretação seria “a operação concreta da aquisição de domínio sobre as coisas”. As delimitações nasceriam com estabelecimentos de graus, para que algo possa, a partir do seu próprio valor, valorar os outros, e sentir assim o próprio crescimento na afirmação da tendência expansiva:

A vontade de poder *interpreta* [...]; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. [...] Em verdade, a interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo (o processo orgânico pressupõe uma interpretação constante). (NIETZSCHE, 2013, p. 116)

Para Nietzsche (2013, p. 116-117), não se pode perguntar “quem interpreta”. O próprio interpretar tem existência “como um afeto”, como “uma forma da vontade de poder”. Não como um “ser”, mas um processo, um devir. Meca (2011, p. 39) considera que as perspectivas mais revolucionárias derivadas dessa ideia se relacionariam à concepção de conhecimento. Interpretar seria transformar dentro de si o estranho em idêntico, na assimilação psíquica. Nutrição e digestão, pelas quais o estranho é apropriado, seriam o esquema mesmo dos nossos processos de pensamento. O mundo seria, para Nietzsche, um arranjo.

Mas como, então, ver o super-homem em uma perspectiva inteligível? Examinamos anteriormente a figura do pai primevo mas, até aqui, apenas analisamos o que o super-homem *não parece ser*, pois contradiz sentidos éticos que se poderiam ler no Zaratustra. Buscaremos uma análise de questões de memória e futuro em uma conferência de Peter Sloterdijk (2004), *O quinto “Evangelho” de Nietzsche*, em homenagem ao centenário de morte do filósofo, com o subtítulo: “é possível melhorar a boa nova?”

4.4 Sloterdijk e o quinto “Evangelho” de Nietzsche

No nascimento dos Estados Unidos em meio ao iluminismo, segundo Sloterdijk (2004), Thomas Jefferson escreveu *A vida e a moral de Jesus de Nazaré*, depois de ter redigido a declaração de independência americana, e de ter sido ministro, vice-presidente, e duas vezes presidente dos Estados Unidos. Para redigir sua própria versão dos Evangelhos, Jefferson recortaria com a tesoura trechos de traduções grega, latina, francesa e inglesa do Novo Testamento, e depois colaria seus recortes conforme lhe parecesse melhor, excluindo muitas passagens, como um curador responsável por dizer o que merece ou não ser levado a sério. O que ele julgasse ignorância, absurdo, inverdade, charlatanice, impostura, atribuiria à burrice e malandragem de alguns discípulos de Jesus. Depois das revoluções francesa e americana, todo aquele que pretendesse anunciar a boa nova, o jogo de linguagem evangélica, necessitaria suprimir aspectos dos Evangelhos. A exclusão evitaria que o autor se comprometesse perante outras pessoas racionais, ou se tornasse suspeito de proselitismo, ou ainda um perdedor em termos cognitivos. Para Sloterdijk (2004, p. 32-33), o Iluminismo constituiria um jogo de linguagem para vencedores cognitivos, capazes de angariar os prêmios da ciência e da crítica. A fé, por sua vez, se esconderia atrás de uma barreira de pudores, só ultrapassável entre amigos, e desde que se estivesse disposto a renunciar à vanglória das luzes.

O ato de se vangloriar, realizável tão só no âmbito da linguagem, seria destacado no pensamento nietzschiano sobre a fala. Sloterdijk (2004, p. 10) pretende descrever “o evento ‘Nietzsche’ como uma catástrofe que irrompe na história da linguagem”, e afirmar sua aparição como “um neo-evangelista literário”. Evangelista seria aquele que anuncia a boa nova. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche* é, portanto, uma conferência em que o autor oferece uma interpretação do pensamento nietzschiano como boa nova. Em que aspecto da linguagem o filósofo teria visto o antídoto para a decadência?

Sloterdijk (2004, p. 10) considera as linguagens sistemas de melodias de reconhecimento, que permitem aos falantes “emitir sons em peculiares tons de autoexcitação”. Nas sociedades, os entendimentos entre os humanos possuiriam sentido “autoplástico”:

[os entendimentos entre os humanos] emprestam aos grupos a redundância necessária ao seu peculiar modo de vibração. E lhes imprimem os ritmos e padrões nos quais eles se reconhecem e através dos quais eles se repetem, mais ou menos, como os mesmos. Além disso, eles produzem consenso encenando o eterno retorno do mesmo através de ditirambos. (SLOTERDIJK, 2004, p. 10)

Essa encenação do eterno retorno do mesmo através de ditirambos, cantos de louvor às forças criadoras e destruidoras da natureza, é também a celebração do mito. De modo imanente, o mito celebra o eterno retorno na temporalidade cíclica. Conforme a interpretação de Sloterdijk, Nietzsche não veria a transmissão de informação entre os humanos como a função primária da linguagem, mas sim a formação de um corpo do grupo que se comunica.

Nesse sentido, os homens têm a linguagem para poder falar sobre suas vantagens – não por último sobre a vantagem insuperável de poder falar sobre as próprias vantagens utilizando a linguagem. Na maioria das vezes, sua preocupação principal não consiste em chamar a atenção uns dos outros sobre determinados estados de coisas, mas em inserir estados de coisas numa glória. (SLOTERDIJK, 2004, p. 11)

Sloterdijk (2004, p. 10-11) vê as linguagens como instrumentos que, permitindo aos grupos louvarem-se a si próprios, têm a ver com o seu “narcisismo”. Os grupos utilizariam seu idioma inconfundível “em proveito próprio, como um jogo psicossocial”. Nesse sentido, toda fala, “antes de tornar-se técnica”, serviria para o autoengrandecimento e autolouvação dos falantes. Mesmo que indiretamente, os próprios discursos técnicos teriam a ver com a fama dos técnicos.

As linguagens da autocrítica também desempenham função de autoengrandecimento. O próprio masoquismo anuncia a nobreza do torturado. Ou seja, todo aquele que utiliza uma linguagem e um discurso de acordo com a sua função constitutiva pré-narcisista, enuncia sempre a mesma coisa, a saber, que nada melhor poderia ter acontecido ao falante do que ser ele mesmo ou ela mesma, pois isto lhe permite testemunhar, nesta linguagem e neste lugar, as vantagens que derivam do fato de ser ele mesmo. (SLOTERDIJK, 2004, p. 11)

Segundo Sloterdijk (2004, p. 12), em perspectiva histórica, o narcisismo dos grupos despontaria nas etnias e nos reinos, e se tornaria, a partir da modernidade,

“uma característica das nações entorpecidas pelas armas e pelos clássicos”. Quanto ao indivíduo, transcorreria muito tempo “até que a sua autoafirmação pudesse sair da sombra do pecado”, como *amour-propre* no séc. XVIII, egoísmo santo no séc. XIX, narcisismo no séc. XX e autodesign no séc. XXI. Nietzsche teria vislumbrado esses aspectos da linguagem ao procurar as bases da oração do sentimento nobre de um povo autoconsciente:

Uma nação que ainda acredita em si mesma possui seu próprio Deus. Nele são honradas as condições que a possibilitam sobreviver, suas virtudes — projeta o prazer que possui em si mesma, seu sentimento de poder, em um ser ao qual pode agradecer por isso. [...] A religião, dentro desses limites, é uma forma de gratidão. O homem é grato por existir: para isso precisa de um Deus. (NIETZSCHE, 2002, p. 34)

Uma formulação anterior e mais geral dessa ideia apareceria no *Zaratustra*: “O falar é uma bela loucura; através dele o homem dança sobre todas as coisas” (NIETZSCHE *apud* SLOTERDIJK, 2004, p. 13)⁸. Essa “linguística do júbilo” se distinguiria de tudo que se pensou no séc. XX, em que a linguagem e a palavra falada aparecem como sintoma ou como problema, e não como portadora de afirmações e de promessas. Assim retornamos ao problema da “Bíblia de Jefferson”: de que modo Nietzsche pretenderia superar a desvantagem do discurso evangélico que obrigava, a partir das luzes, à supressão de passagens do texto para sustentar a credibilidade do todo?

Sloterdijk (2004, p. 19) observa que, a partir de uma organização monárquica das culturas, “as energias autoelogiosas da linguagem não podem mais referir-se diretamente aos falantes”, tendo seu uso restrito a certos ofícios ou papéis sociais, como os do sacerdote, do mais velho e do rapsodo.

O falante singular não consegue um retorno direto de raios autoelogiosos: eles tomam um desvio que passa pelo louvor do senhor, do herói, dos deuses, das forças ou das virtudes. Por isso, os poetas e retores da era feudal especializaram-se na gramática da linguagem elogiosa indireta [...]. (SLOTERDIJK, 2004, p. 19)

⁸ Em sua tradução do *Zaratustra* (2011, p. 208), Paulo César de Souza usa *tolice* em vez de *loucura*: “Nomes e sons não foram regalados às coisas para que o homem se reanime com as coisas? Bela tolice é a fala: com ela, o homem dança por sobre todas as coisas.”

Seus ofícios consistiriam em introduzir na linguagem noções de “círculos elevados”, em que os celebrandos estivessem no centro e seus cantores louvadores na periferia. A bem da discrição, os últimos deveriam se rebaixar, em meio à criação de uma atmosfera de louvor. Na medida em que as primeiras grandes culturas proscreveram a expressão direta do egoísmo dos falantes, indicaram caminhos para o ímpeto narcisista da linguagem, “mostrando como ele, através da admiração obrigatória pelas qualidades dos outros, coloca-se a si mesmo nas proximidades dos receptores do louvor” (SLOTERDIJK, 2004, p. 20).

Com as luzes, todo esse processo entraria em crise. Sloterdijk (2004, p. 33) diz que o “Evangelho purificado” de Jefferson, expurgado de falas apocalípticas ou ameaçadoras de Jesus, e da maioria dos relatos de cura e ressurreição, “segue literalmente o imperativo literário dos tempos modernos: onde havia lenda, deve aparecer novela”. Trocam-se agentes sagrados por atores terrenos, e o próprio Jesus “não pode ser mais do que um herói de romance e um participante do discurso!”

A partir daí é preciso, antes de se fazer qualquer discurso elogioso, ter em mente seus efeitos colaterais. O louvor ao herói deveria preservar uma correção ontológica, sem intervenções do mundo superior na imanência, que danificariam o autoengrandecimento indireto no Iluminismo. Os espaços do elogio se estreitariam: “a estratégia cultural do autolouvor indireto aumenta constantemente os custos do investidor e os lucros narcisistas estão em queda”. Os falantes deveriam então se limitar a uma autoafirmação ponderada, que pouco se distinguiria de uma depressão comum.

Somente a cultura de massas do século XX encontrará uma saída para esse impasse, ao eximir o autolouvor de qualquer tipo de realização excepcional e de qualquer critério, permitindo assim que os sentimentos primitivos subam ao palco onde os aguarda um público de cúmplices dispostos a dar vazão irrestrita a qualquer tipo de júbilo. (SLOTERDIJK, 2004, p. 34)

Ainda no séc. XIX, segundo Sloterdijk (2004, p. 43-45), Nietzsche teria diagnosticado esses aspectos decadentes da cultura, considerando necessário retomar a força laudatória da linguagem, para lhe conferir nova abertura e “libertá-la

dos bloqueios que lhe tinham sido impingidos pelo ressentimento codificado metafisicamente”. Aí temos uma chave interpretativa da boa nova nietzschiana: a transvaloração de todos os valores deveria passar pela reinterpretação dos códigos introduzidos na linguagem pelo pensamento metafísico ao largo de toda a sua história. Que relação teriam esses códigos com o ressentimento? Nietzsche veria no ressentimento “um produto do mundo, extremamente poderoso e pernicioso”. À medida que se conscientizasse disso, veria crescer em clareza e abrangência os efeitos do ressentimento na linguagem, afirmando de modo cada vez mais incisivo que, “em tudo que até agora foi chamado de religião, cultura e moral”, houve o domínio de um modo de interpretar o mundo apoiado no ressentimento.

E tudo que se apresentou, durante uma era do mundo, como ordem ética, traz impressa sua assinatura. Tudo que pretendeu contribuir para o melhoramento do mundo bebeu deste veneno. E aqui se impõe a conclusão catastrófica que assalta o pensador como se fosse uma ideia com mil anos de vida: toda a fala cunhada pela metafísica gravita em torno de um centro misológico. (SLOTERDIJK, 2004, p. 44)

Por isso Nietzsche consideraria que as clássicas doutrinas da sabedoria, bem como as teorias modernas que pretendem inserir-se nelas, são “sistemas de discursos ruins sobre o ente em geral” (SLOTERDIJK, 2004, p. 45). Serviriam para difamar o mundo e para humilhar os que são felizes, fortes e se louvam a si mesmos, de tal maneira que a moral nada seria senão o universalismo da vingança. Por mais que o discurso metafísico tenha possibilitado a produção de sabedoria válida, ciência e experiência do mundo, ele constituiria primordialmente uma diminuição da realidade diante de outro mundo superior, formulado em linguagem para diminuir este a que se opõe. Essa afirmação da necessidade de vingança permitiria aos fracos e aos tolos vangloriar-se de sua fraqueza e de suas tolices: “No discurso metafísico-religioso, o desprezível se transformaria num poder insidioso, absurdo e autoelogioso” (SLOTERDIJK, 2004, p. 45).

Dessa maneira Nietzsche pensaria ter descoberto o antídoto daquelas forças deturpadoras, existentes há milênios. O filósofo se consideraria um mensageiro alegre, “como ainda não houve ninguém” (NIETZSCHE *apud* SLOTERDIJK, 2004, p. 49), e sua missão consistiria em destruir a competência comunicativa dos envenenados. Assim a boa nova nietzschiana, em vez de residir na negação, como

uma forma de libertação da realidade, seria afirmativa, como libertação para a totalidade da vida:

É um evangelho do “não-é-mais-necessário-mentir”, um evangelho da criatividade e, por conseguinte, um evangelho de minorias – supondo-se que somente poucos indivíduos sejam criativos e capazes de galgar níveis mais elevados. (SLOTERDIJK, 2004, p. 49)

Segundo Sloterdijk (2004, p. 49-51), nos meses e anos após a publicação das três primeiras partes do *Zarathustra*, Nietzsche se queixava, com melancolia “autêntica ou fictícia”, de não ter ainda encontrado um único discípulo. Isso muito embora existisse à época disposição de sobra para ouvir novas linguagens de afirmação da vida. As razões da solidão do anunciador da “boa nova” estariam no preço exorbitante exigido a todo aquele que pretendesse ouvir seu anúncio: uma abstinência radical em relação às formas tradicionais de ilusão e de alívios. A nova mensagem seria um ataque a um sistema imunológico – *aleteiológico*, uma barreira, apoiada na noção de *verdade*, contra as sensações de desamparo. Essa barreira permitiria aos homens “pairar no lugar geométrico da saúde e da mentira”. A boa nova exigiria o abandono dessa vacina. Seria requerido um trabalho de queima de ilusões.

E quem pretendesse sobreviver à ruína das ilusões até hoje transmitidas não poderia continuar a ser um homem no atual sentido – um sobrevivente que recebeu a vacina da loucura da verdade. O paradoxo econômico da boa nova nietzschiana consistia em apontar para o fato de que a primeira notícia, incomensuravelmente ruim, tinha que ser compensada através de uma improvável mobilização de forças criativas em sentido contrário. (SLOTERDIJK, 2004, p. 53-54)

Segundo Sloterdijk (2004, p. 54-56), Nietzsche era consciente dessas dificuldades. E se a notícia ruim levasse sempre uma vantagem não compensável perante a boa? E se todas as tentativas de dar primazia à notícia boa sobre a ruim não passarem de “simples impulsos e auto-hipnoses passageiras”? Buscar um acesso mais barato aos escritos de Nietzsche, contentando-se em interpretá-los conforme pareça aceitável, não seria inclusive a fórmula utilizada em quase todas as suas apropriações por movimentos antidemocráticos? Esses atalhos anestésicos não

terminariam por privar “as novas funções elogiosas do necessário esclarecimento prévio e do seu poder corrosivo?”

Em uma alusão ao “recorta e cola” da “Bíblia de Jefferson”, Sloterdijk (2004, p. 57-58) observa que, aqui, tesoura alguma resolveria o problema: “Nietzsche sem recortes só se revela àqueles que se encontram completamente perdidos, pois neste ponto eles se tornam capazes de entender novamente o sentido da palavra ‘salvação’”. Para que sua boa nova superasse os prejuízos da perda das ilusões consoladoras, e fizesse efetivamente brotar uma nova época do discurso, Nietzsche necessitaria elaborar uma ética da generosidade.

Para pensar a teoria e prática da generosidade nietzschiana, Sloterdijk (2004, p. 66-67) considera necessário enfrentar o problema da “megalomania” do filósofo. Nietzsche violaria a separação cultural entre a boa nova e a autocomemoração, para pôr em debate a economia dos discursos elogiosos e misológicos, e ainda o fundamento desses últimos, baseado no tabu que impede o autoelogio. Essa guinada se legitimaria pela crítica à metafísica e à moral, pois a ruptura da lógica do elogio indireto revelaria uma ordem de mentiras que lhe serve de base, como “quem se humilha será exaltado”, “servir e desaparecer”, etc. Sloterdijk (2004, p. 77) vê na megalomania nietzschiana uma ofensa terapêutica, o início de uma imunização contra os melindres ao autoelogio.

Se for verdade que a separação entre o “si mesmo” e o louvor nada mais é do que um adiamento provocado através de ressentimento, uma prorrogação contínua do momento em que um falante poderia dizer a si mesmo: permita que eu te elogie, então é permitido interpretar os atentados de Nietzsche contra a discricção como atos de revisão através dos quais ele contradiz, de modo raivoso, a moral tradicional apoiada na humilhação do si mesmo. (SLOTERDIJK, 2004, p. 67)

Não interessaria ao filósofo um júbilo ingênuo e sem critério de alguém sobre a própria existência concreta. Seria necessário crescer para merecer o júbilo: a vida concreta precisaria atingir níveis que justificassem seu elogio. A mediação entre a chance de realização e a própria realização seria feita pelo egoísmo, “a entidade mais difamada de todas, na qual as melhores possibilidades do homem se detiveram incógnitas” (SLOTERDIJK, 2004, p. 68). Nietzsche honraria as pulsões egoístas, e o

grande autoelogio seria aquele proferido na consumação do vir a ser, como uma retrovisão sobre a vida vivida, uma vez agarrado o acaso de ser quem se é:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para a frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me lícito sepultá-lo — o que nele era vida está salvo, é imortal. O primeiro livro da Tresvaloração de todos os valores, as Canções de Zaratustra, o Crepúsculo dos ídolos, meu ensaio de filosofar com o martelo — tudo dádivas desse ano, aliás de seu último trimestre! Como não deveria ser grato à minha vida inteira? — E assim me conto minha vida. (NIETZSCHE, 1995, p. 21)

Ao proferir a boa nova, Nietzsche não se apresentaria como um salvador poético, segundo Sloterdijk (2004, p. 72-73), mas como um mecenas ou patrocinador. As dádivas comuns envolveriam os indivíduos numa economia inferior, em que a elevação do doador caminha com a diminuição do receptor. Quem pretende dar um presente mais nobre, deve transmitir um dom não retribuível, como o título de nobreza, que isenta o novo portador da obrigação de apelar para quem confere o título. Mas a nobreza como dádiva nietzschiana não pode ser *usada*, devendo ser ainda *conquistada* pelo receptor. Grande fonte de mal-entendidos e interpretações enviesadas, essa nobreza nada teria a ver com figuras históricas da aristocracia.

Nietzsche afirma, categoricamente, que, na história da humanidade, ainda não houve uma nobreza real [...]. A nobreza histórica não possui nenhum valor orientador, uma vez que o que era caracterizado como nobre na época feudal não passava de vilania protegida pelo poder e a força. “A plebe em cima, a plebe em baixo” – a palavra que o mendigo voluntário expressa na quarta parte do *Zaratustra* sobre os ricos e poderosos da contemporaneidade pode ser estendida retroativamente a toda a história. (SLOTERDIJK, 2004, p. 73)

A ação ou o pensamento nobre procede de uma força que, sem recato e sem hesitação, aponta para muito longe. Assim, a nobreza tem a ver com uma posição diante do futuro e, portanto, não pode ser referida à tradição. A dádiva nietzschiana consistiria em provocar um modo de ser em que o receptor “é ativado em sua força doadora, ou seja, na sua capacidade de se abrir para futuros mais ricos”

(SLOTTERDIJK, 2004, p. 74). A peculiaridade dessa riqueza está em que, sendo votada à doação, só compensa adquiri-la pela possibilidade de dissipá-la.

Quem presenteia a provocação para a dádiva pode considerar-se o iniciador de uma nova corrente de ações morais. Isso fará com que o tempo em geral seja interpretado de um modo novo: enquanto espaço de tempo para a proliferação futura da generosidade, a “história” adquire um conteúdo situado além de suas causalidades até agora dominantes. O futuro da humanidade é um teste para saber se é possível substituir o ressentimento como primeiro poder da história. (SLOTTERDIJK, 2004, p. 74)

Em uma linha ascendente das virtudes doadoras, a vida se louvaria a si mesma como uma multiplicação imprevisível das chances de dar. A participação da vida no evento da generosidade a moveria ao autoelogio agradecido. E a partir de então, a história viria a se decompor em dois tempos, no da culpa e no da generosidade:

Enquanto a primeira pensa sempre em expiação e pagamento, a outra interessa-se apenas em doar para a frente. Sabendo ou não, toda a vida cria as suas datas de acordo com esse critério. “Vive-se antes dele, vive-se depois dele...” (SLOTTERDIJK, 2004, p. 74-75)

Para o autor (SLOTTERDIJK, 2004, p. 75), importa vislumbrar a ação primordial da corrente de generosidade inaugurada por Nietzsche, como chave para investigar as condições de adesão a esse novo *éthos*. Pois essas condições poderiam fornecer um critério para separar os leitores dos usurpadores de Nietzsche, ou “distinguir os legítimos nietzschianos dos ilegítimos”. O ponto decisivo consistiria em que, para romper o círculo da razão econômica, não resta ao doador outro caminho que não “o puro e simples esbanjamento, até o último centavo”.

Somente dissipação integral e sem reservas possui suficiente espontaneidade e força de impulso para escapar do campo de gravidade da ganância e de seus cálculos. [...] Aquilo que Nietzsche caracteriza como a inocência do vir a ser, nada mais é, essencialmente falando, do que a inocência do esbanjamento e *eo ipso*, a inocência do enriquecimento que é buscado tendo em vista o esbanjamento. (SLOTTERDIJK, 2004, p. 75)

A generosidade só seria alcançável a partir da afirmação da riqueza que se tem em si mesmo e que está nos outros. O salto primordial se configuraria como um desafio entre a generosidade escancarada e oculta. Para Sloterdijk (2004, p. 76), presentear implicaria aí que o doador, caso não pudesse mais se ocultar – “o que está vedado *a priori* a qualquer autor” –, teria de se revelar. E já não poderia assumir uma perfeição falsa porque, “neste caso, sua mentira o tiraria do mundo e faria com que o receptor entendesse algo que equivaleria a uma humilhação”. Quando, no entanto, o doador tentasse convencer o receptor a aceitar a dádiva, deveria comunicar-se também em suas idiossincrasias e fragilidades, “sem, no entanto, desmentir a nobreza da dádiva”. Esse “círculo narcisista” requereria um tanto de vaidade e de movimento.

A autoafirmação integral abrange todas as trivialidades do cotidiano que o regime da misologia metafísica relegara para o campo das coisas sem importância. Ela as introduz em sua gratidão pelo dom de fazer dádivas. (SLOTERDIJK, 2004, p. 76)

Em termos sociais, o motivo “virtude doadora” abriria uma fonte de pluralismo capaz de superar expectativas singulares. A generosidade provocadora não pretenderia estar só, um mecenas se consideraria fracassado se obtivesse um monopólio: “Ele está mais disposto a enfrentar a rejeição do que imitações baratas” (SLOTERDIJK, 2004, p. 78). Para o patrocínio ser o que pretende ser, tem de haver concorrência.

E com isso, os generosos colocam-se em contradição com os bons, os quais são qualificados por Nietzsche – e com razão – como os *decadentes*, porque eles perseguem o sonho do monopólio da boa consciência [...]. (SLOTERDIJK, 2004, p. 78)

Para os bons, tudo aquilo que lhes exige a prova de que são bons seria tido como mau, como seria diabólico o que sobrecarrega o seu consenso e abandona o seu círculo de extorsão. A decadência em Nietzsche teria a ver com configurações “que fornecem constantemente condições ideais de fala ao ressentimento”, em que “o hipócrita é elogiado”.

Sloterdijk (2004, p. 81) considera que Nietzsche “incorporou e formou” uma tendência que se pode caracterizar “como a onda individualista que atravessou e atravessa incessantemente a sociedade civil, desde a época da Revolução Industrial e das projeções culturais do romantismo”. O filósofo teria entendido que o processo irresistível e mais importante da cultura vindoura consistiria na necessidade de se distinguir da massa. Se o futuro deveria ser pensado a partir do anseio do indivíduo a ser melhor e diferente dos outros, Nietzsche aparece como um libertador da linguagem moderna ao liberar o autoelogio.

Sloterdijk (2004, p. 85-87) dedica algumas páginas à apropriação da obra de Nietzsche pelos nazistas. Do ponto de vista cultural, o fascismo seria uma irrupção de procedimentos *kitsch* e *pop* na política, que abreviariam o caminho seguido pelo gosto manifesto das massas, interessadas em copiar sucessos e em triunfar, “servindo-se de cópias do que foi bem-sucedido”. Para aquela apropriação, a tesoura nazista necessitou cortar quase todo o pensamento nietzschiano, “conservaram-se apenas os lemas ascendentes e o *décor* dos lemas marciais”. Além disso, para Nietzsche mais valeria viver ao seu próprio modo, inventando-se, que aderir às massas:

Sem dúvida alguma, Nietzsche é um anti-igualitarista, porém, não no sentido de alguém que se identifique com populistas raivosos e desejosos de vingança [...], mas para defender a liberdade da autopotencialização contra o consumismo imediatista dos últimos homens. (SLOTERDIJK, 2004, p. 88)

Em vez de consumir, a receita de Nietzsche seria esbanjar. Sloterdijk (2004, p. 95) questiona um juízo do filósofo, de que seu conceito de “dionisíaco” se transformaria na “ação suprema”. Isso porque o uso da linguagem seria retificado com um discurso “que constituía um auto-anúncio puro do êxtase criador”. Mas Sloterdijk lembra os aspectos solares de Apolo, e o empenho de Zaratustra em chegar à perfeição pela imitação do sol.

[...] a disposição de esgotar-se totalmente e sem reservas, bem como a capacidade de perecer sem emitir um único lamento. Nos dois sentidos, a doutrina do Nietzsche maduro está orientada para um *imitatio solis* (imitação do sol). Pois somente o sol é heroico até o ocaso e generoso até a extinção. [...] Somente sóis podem ser tão esbanjadores. Somente o sol tem, como primeira natureza, a virtude

doadora, somente sóis não dão nenhuma importância para a simetria entre o dar e o receber, somente sóis pairam soberanos acima dos proponentes e oponentes. (SLOTERDIJK, 2004, p. 95-96)

Por outro lado, Sloterdijk (2004, p. 96-97) lembra a fala em que Zaratustra indaga ao sol o que seria da felicidade do astro sem aqueles que ele ilumina. Aqueles que, sem roubar nenhum excesso, abençoam o sol. Aqui temos já o sol participando do humano. Mais ainda, o texto de Nietzsche tem diversas metáforas associadas ao sol, “ardente”, que transpassa, perfura, com “flechas solares aniquiladoras”. Assim é retomado o tema da penetração pelo outro:

Os interesses de Nietzsche têm a ver com uma teoria do penetrar penetrado, com uma ética do transbordamento e da inserção em outros, com uma lógica da absorção e da remissão. Ele não conhece o diálogo simétrico, as negociações, o valor médio entre banalidades: para ele são importantes as relações intersolares, as emissões de raios que se dão de astro a astro, o perpassar das entranhas, o fazer prene e o emprenhar. (SLOTERDIJK, 2004, p. 97)

Sloterdijk (2004, p. 97-98) veria esses sóis nietzschianos desejando ser perpassados, mas também perfurar e “vencer”. Como o humano é penetrado pela linguagem, pela música, e é ainda “uma voz que procura ouvidos e os cria”. Deseja assim penetrar e criar-se no outro, multiplicando os efeitos da sua própria existência, conforme um ímpeto voltado à expansão.

O anunciador da boa nova retificará a linguagem e libertará o autoelogio. Essa mensagem se pretenderia uma dádiva ao outro, pois a boa nova, sendo um anúncio de libertação, não poderia aprisionar, nem pela culpa, nem pela dívida. Se o doador nenhum lucro espera, a única saída é esbanjar.

Isso exigiria uma inflexão nessa interpretação do pensamento nietzschiano sobre a linguagem. Pois se o filósofo quer fazer possível a substituição do elogio do outro pelo autoelogio, esse que se vangloria a si próprio necessita se dedicar a um outro, que possa ouvir o louvor.

[...] num nível mais profundo, a linguagem afirmativa de Nietzsche fica presa ao louvor do estranho – ou melhor, ela louva o “não-si mesmo”

de modo radical. [...] Ela expõe-se a um outro que atravessa o falante como se fora um corredor ressoante, ao outro que a penetra e a torna possível – à sua cultura, à sua linguagem, aos seus educadores, às suas doenças, aos seus envenenamentos, às suas tentações, aos seus amigos, inclusive a um “si-mesmo” que lança amarras aparentemente próprias em torno dos fenômenos. Nietzsche comemora em si mesmo uma abundância de elementos estranhos, cujo nome é mundo. (SLOTERDIJK, 2004, p. 98)

Sloterdijk (2004, p. 99-100) diz que a abnegação de Nietzsche deve portanto ser buscada abaixo do nível do seu autolouvor manifesto, em sua abertura para a alteridade, sua flexibilidade aberta às novidades, que mais do que um sol, tornariam o filósofo “um corpo de ressonância”. Nietzsche seria o descobridor de um “heteronarcisismo”, porque afirmaria os outros em si mesmo. Como alteridades que, entrando nele, formariam uma composição “que o atravessa, o encanta, o tortura e o surpreende”. Essa “razão louvadora” descreveria o mundo como objeção e superação.

O heteronarcisismo nietzschiano, conforme esse neologismo de Sloterdijk, permite situar o super-homem em uma perspectiva transcendente da visão freudiana de narcisismo e economia psíquica. É normal que alguns termos ultrapassem as fronteiras de certos domínios teóricos, incorporando-se à linguagem popular. Assim, no Brasil, a palavra “recalque” transbordou da teoria freudiana para designar uma inveja oculta, daí “recalcado” ter se tornado sinônimo de “invejoso”. Assoun (1989, p. 14) afirma que, à época de Freud, ganharam popularidade no mundo germânico alguns termos oriundos dos textos nietzschianos. O inventor da psicanálise, com sua dificuldade confessa de ler o filósofo, encontraria falsos pontos de discordância a partir dessa interpretação superficial de alguns conceitos.

Desse modo podemos retornar à análise, aqui realizada, das noções de interpretação e do mundo como um arranjo, para examinar uma passagem em que Zaratustra (NIETZSCHE, 2011, p. 193) fala de seu sentimento, sua *compaixão* por tudo que passou e desaparecerá nas reinterpretações realizadas pelas novas gerações. Um passado abandonado à mercê – “ao espírito, à loucura” – de toda geração, “que vem e reinterpreta tudo o que foi como uma ponte para si”.

Um grande tirano poderia vir – diz Nietzsche (2011, p. 193) pela voz de Zaratustra – um monstro astucioso que, “com sua clemência ou inclemência”, compelisse, espremisse “tudo que é passado”, até este se tornar “uma ponte para

ele”, como “prenúncio, arauto e canto de galo”. Esse tirano, como vemos, afigura-se como um pai primevo, e não como o super-homem, pois em vez de se doar à Terra, e ao futuro, comprime o passado como uma ponte para si.

Eis aí outro perigo, para Zaratustra (NIETZSCHE, 2011, p. 193-194), e sua outra compaixão: “a memória de quem é da plebe remonta até o avô”. Com esse, “o tempo acaba”. Assim se abandona tudo que é passado: “pois poderia suceder que um dia a plebe se tornasse senhora e afogasse todo o tempo em águas rasas”. Por isso deve nascer uma nova nobreza, de cultivadores e “semeadores do futuro”, que seja “inimiga de toda plebe e de toda tirania”, e que escreva a palavra “nobre” em novas tábuas. Pois são necessários muitos e diferentes nobres “*para que exista nobreza*”: “Justamente isso é divino, que haja deuses, mas nenhum Deus!”

Freud conceberia o povo de Moisés como um grupo que cultiva, à margem do rebanho, com persistência e devoção, uma tradição que aguardaria o futuro para triunfar pois, vista pelo grupo como de todas a mais sublime, falaria com maior verossimilhança do divino. De modo análogo, Zaratustra insta à escritura de novas tábuas, e assim chama para fora do rebanho. Novos valores deveriam inspirar apreço à Terra, que deve ser cultivada para um dia ver nascer o super-homem, o superador do homem. Hoje sabemos que as condições para essa superação não estão realmente asseguradas, em vista dos perigos de extinção da espécie. Mas enquanto houver devir para a humanidade, persistirão na cultura tradições suportadas por minorias capazes de manter vivas visões sublimes da realidade, por fé em um porvir que não terá sido feito para nós, mas deverá raiar com a criança que, para que venha a existir, precisará herdar a Terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo.

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

Para articular o pensamento de Nietzsche e de Freud a partir de perspectivas de memória social, necessitamos esclarecer diversos aspectos de suas ideias sobre a memória, a linguagem e a moral. Foi preciso examinar concepções nietzschianas como *vontade de potência*, *dionisíaco* e *eterno retorno*. Essa tarefa foi ainda mais desafiadora em relação a Freud, em vista da complexidade da teoria psicanalítica. Nós examinamos de maneira progressiva os conceitos da psicanálise, de modo que o pensamento freudiano sobre aspectos sociais da memória pudesse ser analisado sob múltiplas perspectivas teóricas. No segundo capítulo, esclarecemos as concepções de aparelho psíquico, Id, Eu e Super-eu. No terceiro, a perspectiva dinâmica, os deslocamentos da energia através do aparelho, pela corrente do desejo; a interpretação dos sonhos, os sonhos traumáticos, a compulsão à repetição. No quarto capítulo, todos esses aspectos se entrelaçam em uma análise realizada por Freud sobre o problema da repetição na vida dos povos. Também analisamos aspectos econômicos da teoria freudiana nesse capítulo, e as concepções de libido e narcisismo.

O segundo capítulo da tese mostra que, tanto para Nietzsche como para Freud, a cultura e a linguagem nasceram de modo contingente, em vista da condição precária do humano, que necessitou viver protegido em comunidade. Os longos primórdios da cultura, de imposição das leis empenhadas nas palavras, teriam sido muito violentos, e uma memória arcaica – também configuradora –, teria vigência ainda hoje como um vestígio da violência daqueles primórdios.

Uma memória arcaica, imperante nos povos e indivíduos, impele-os à repetição. Mas também as possibilidades de criação podem ser buscadas no campo da memória. Essa ideia encontra ressonância no artigo “O esquecimento da memória”, de Emmanuel Carneiro Leão (2003, p. 11-14). O autor vê operar, em toda realização humana, uma memória do passado, que se impõe como repetição. E também uma

memória do futuro, associada à criação, em cuja falta reinaria a compulsão à repetição.

Um anseio pelo futuro toma à memória a sua própria configuração. Os mitos servem, portanto, de farol: as configurações políticas e sociais requerem uma constante reinterpretação do passado, pois este precisa justificar o presente. Assim, perpetuando-se e se transformando, a memória social atravessa e conecta as gerações.

Por isso, no terceiro capítulo, nós analisamos a produção do sonho e do mito, nos indivíduos e nos povos, como memória, e também como elaboração. A atividade humana, com o que cada época tem de singular, faz com que nada se repita exatamente do mesmo modo. Assim, na própria repetição o novo já se insinua.

O mundo virtual poderia ser pensado a partir da interpretação freudiana do processo onírico. Embora uma parte do ambiente virtual sejam as chamadas “redes sociais”, diversos sentidos da sociabilidade humana perdem valor em um contexto de sensações de anonimato e distância física. A mudança de temporalidade, a possibilidade de suprimir, a relevância da imagem, as identidades a partir do que é superficial, o império do desejo na visão do mundo; tudo isso parece operar como o processo psíquico primário de Freud. Além de todo esse aspecto regressivo, o reforço dos algoritmos à tendência ao agrupamento por afinidade também contribuiria às formações de massa. Se o funcionamento das redes virtuais for propício às regressões, poderão proliferar discursos que expressam o ressentimento ancestral contra Prometeu, a figuração de quem nos roubou a inocência feliz, provocou nossa expulsão do paraíso.

O perigo, para a humanidade, é não ter superado condições que, no cenário das crises ambientais, põem em risco toda a organização social. Nos consultórios, jovens se queixam de que não há perspectivas, há muitos riscos, pouco do que se alegrar, e que são tratados como doentes quando se dizem desolados, pessimistas, sem esperança.

Talvez a força do refluxo do passado, de toda a nossa infância traumática, aja em silêncio em cada povo e indivíduo, dominando o pensamento e os sentimentos na cultura. É preciso reconhecer a precariedade da razão. Já muitas civilizações foram varridas por grandes ondas de forças destrutivas. Freud testemunhou uma dessas

ondas, a Primeira Guerra Mundial, em que viu a pulsão de morte dominar a atividade humana até a ruína de continentes inteiros.

Diante da reemergência do que já parecia superado, o que pode uma interpretação? Mas a humanidade mesma não nasceu de um confronto com as forças mais espontâneas e violentas? Não foi justamente a palavra que subverteu e recriou as relações sociais no nascimento da cultura?

As organizações sociais humanas sofrerão transformações significativas no curso das crises atuais. Por isso devemos construir novos sentidos, reinterpretações da realidade, afirmadoras da natureza e da vida, sem privilégio da hipocrisia. Nós observamos um efeito involuntário na construção desta tese. A primeira página contém uma hipótese de Darwin sobre o nosso último antepassado antes da cultura, e a última página uma menção ao super-homem, o nosso superador. A questão é de assegurar que depois de nós algo possa vir, que o homem seja uma ponte entre o animal e o super-homem.

Mais do que nunca, portanto, é necessário pensar sobre a memória. A velocidade do mundo tecnológico poderá impor aos povos a recapitulação do passado, que retornará com a força de uma compulsão. Que todos sejamos fortes o bastante para vermos a nós mesmos como agentes da repetição de nossos traumas ancestrais. Adotamos uma perspectiva que bendiz cada repetição, não apenas como “amor ao fado” [*amor fati*], mas sobretudo por vermos na repetição oportunidade para a mudança. Nossa humanidade impõe, como um *páthos*, que o traumático retorne deformado, para só então poder ser superado, mediante a ação das forças criativas, como nos sonhos. Nietzsche pergunta se, antes de roubar o fogo, Prometeu não teria precisado imaginar o fogo. Desse modo, e diante da descrença dos jovens, é preciso dizer que a natureza se transforma em nós, que muito pouco sabemos sobre isto, mas devemos ansiar pelo que ainda não existe, para que possa vir a existir. Se sonho e mito são memória, e também elaboração, toda tragédia, nossa e de Prometeu, precisa nascer como sonho e, só depois, como argila em suas mãos.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, K. *Sonho e mito: um estudo sobre a psicologia dos povos*. Tradução: Lucas Krüger, Eduardo Spieler e Sander Machado da Silva. Porto Alegre: Artes e Ecos, 2020.
- ALMEIDA, R. M. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ANDRAUS, S. *Nietzsche: a tragédia como exaltação à existência*. Fortaleza: IMEPH, 2001.
- ASSOUN, P. L. *Freud e Nietzsche*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BARRENECHEA, M. A. Espaço trágico: lugar das intensidades e das diferenças. In: GONDAR, J.; COSTA, I. T. M. (org.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000. p. 22-34.
- BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e a genealogia da memória social. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. (org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 55-71.
- BARRENECHEA, M. A. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (org.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 27-47. (Assim falou Nietzsche, V).
- BARRENECHEA, M. A. (org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARRENECHEA, M. A. (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011a.
- BARRENECHEA, M. A. O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do Zaratustra. In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. (org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2011b. p. 257-269.
- BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.
- BARRENECHEA, M. A. Posfácio. In: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. (org.). *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. p. 345-354.
- BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- CORDERO, N. L. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução: Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

DARWIN, C. *A origem das espécies*. Tradução: Ana Afonso. Lisboa: Planeta Vivo, 2009.

ÉSQUILO. *Tragédias*. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

FARIAS, F. R.; PINTO, D. S. Memória social e situação traumática. In: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. (org.). *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. p. 177-201.

FERRAZ, M. C. F.; SAINT CLAIR, E. Por uma genealogia do ódio online: contágio, viralização e ressentimento. *Matrizes*, São Paulo, v. 13, n. 1, 2019, p. 133-147. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/issue/view/11094>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FERENCZI, S. *Diário clínico*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FERENCZI, S. Reflexões sobre o trauma. In: FERENCZI, S. *Obras completas: psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 109-117.

FONTES, J. B. *Eros, tecelão de mitos*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012. p. 12-22.

FREUD, S. *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, *Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. (Obras completas, v. 14).

FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Obras completas, v. 12).

FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. (Obras completas, v. 18).

FREUD, S. *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Obras completas, v. 16).

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Obras completas, v. 15).

FREUD, S. *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, v. 11).

FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos* (1937-1939). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. (Obras completas, v. 19).

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Obras completas, v. 4).

FRIEDL, F. O.; FARIAS, F. R. Uma articulação entre o conceito de trauma e o de memória social: a elaboração da experiência traumática. *Psicanálise e Barroco em Revista*, v. 10, n. 2, p. 18-41, 2012.

GONDAR, J. *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

GONDAR, J. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: GONDAR, J.; COSTA, I. T. M. (org.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000. p. 35-43.

GONDAR, J. Memória, poder e resistência. In: GONDAR, J.; BARRENECHEA, M. A. (org.). *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003. p. 32-43.

GONDAR, J.; DODEBEI, V. (org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

GONDAR, J.; FARIAS, F. R. Nietzsche e a psicanálise. In: BARRENECHEA (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 214-224.

GONDAR, J. Ferenczi e o sonho. *Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 29, p. 27-39, 2013.

GONDAR, J. Cinco proposições sobre memória social. In: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. (org.). *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. p. 19-40.

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

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

ITAPARICA, A. L. M. Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade. In: BARRENECHEA, M. A. (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 60-70.

LANG, A.; ATKINSON, J. J. *Social origins and Primal Law*. London: Longmans, Green, and Co., 1903.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEÃO, E. C. O esquecimento da memória. *In*: GONDAR, J.; BARRENECHEA, M. A. (org.). *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003. p. 11-14.

MAIA, S. C. M.; GONDAR, J. O. Pequenas memórias e o trabalho do trauma. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v. 13, p. 165-180, 2015.

MAURANO, D. O mal-estar na memória. *In*: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. (org.). *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. p. 203-226.

MECA, D. S. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, p. 13-47, 2011.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo: ensaio de uma crítica ao cristianismo*. Tradução: André Díspreo Cancian. [S. l.]: eBooksBrasil, 2002.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. v. 2.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1887-1889*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. v. 7.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1885-1887*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. v. 6.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. v. 5.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PEREIRA, I. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8. ed. Porto Alegre: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

PERELSON, S. O “super-homem” e o “pai da horda”: considerações éticas. *Paideia*, Ribeirão Preto, v. 20, n. 47, p. 411-419, 2010.

RANK, O. *O mito do nascimento do herói: uma interpretação psicológica dos mitos*. São Paulo: Cienbook, 2015.

RIBEIRO, C. E. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 125-160, 2018.

RITVO, L. B. *A influência de Darwin sobre Freud: um conto de duas ciências*. Tradução: Júlio César Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SLOTERDIJK, P. *O quinto “Evangelho” de Nietzsche*. Tradução: Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: Imprimerie des Presses Universitaires de France, 2001.

TÜRING, H. In: NIEMEYER, C. (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 367-369.

VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução: Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WINOGRAD, M.; MENDES, L. C. Mitos e origens na psicanálise freudiana. *Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 225-243, 2012.