

Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 29/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A PSICOLOGIA DO INDIVÍDUO EM FREUD E O APOLÍNEO-DIONISÍACO EM NIETZSCHE

FREUD'S PSYCHOLOGY OF THE INDIVIDUAL AND NIETZSCHE'S APOLLONIAN-DIONYSIAN

Fernanda Silveira Corrêa¹
(fernandasilveiracorreia@gmail.com)

Resumo: Neste artigo propomos uma análise da psicologia do indivíduo, quer dizer, da psicologia do pai primitivo freudiano, a partir dos conceitos apolíneo-dionisíaco de Nietzsche, desenvolvidos em *O nascimento da tragédia*. Para isso, em primeiro lugar analisamos a relação do jovem universitário Freud com seus amigos próximos, que eram “admiradores ardentes” de Nietzsche, em Viena, apontando a impossibilidade de Freud não conhecer esse primeiro texto publicado de Nietzsche. Propomos uma relação entre o princípio da individuação e o quebramento da individuação, o apolíneo e o dionisíaco, na poesia lírica e na tragédia de *O nascimento da tragédia*, com as imagens do objeto desiderativo e de movimento do *Projeto de uma psicologia*, o desejo inconsciente/força motriz do sonho e o próprio sonho, e por fim, as fases da constituição da psicologia do pai primitivo de *Visão geral das neuroses de transferência*.

Palavras-chave: Pai Primitivo. Apolíneo-dionisíaco. Freud. Nietzsche. Imagens Desiderativas.

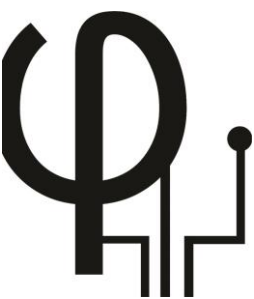
Abstract: In this paper we propose an analysis of individual psychology, that is, the psychology of the Freudian primitive father, from the apollonian-dionysian concepts of Nietzsche developed in *The Birth of Tragedy*. For this, firstly we analyze the relationship of the young university student Freud with his close friends who were "ardent admirers" of Nietzsche in Vienna, pointing to the impossibility of Freud not knowing Nietzsche's first published text. We propose a relation between the individuation principle and the breaking of individuation, the apollinic and the dionysian, in lyric poetry and in tragedy, from *The Birth of Tragedy*, with the images of the desiderative object and of movement from *Project of a Psychology*, the unconscious desire/driving force of the dream and the dream itself and, finally, the phases of the constitution of the primitive father's psychology from *Overview of Transference Neuroses*.

Keywords: Primitive Father. Apollonian-Dionysian. Freud. Nietzsche. Desiderative Images.

¹ Pesquisadora colaboradora do Departamento de Filosofia do IFCH/Unicamp. Doutora e mestre em Filosofia da Psicanálise pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9208858316800981>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4114-4241>.



INTRODUÇÃO

[...] o primevo e o natural, [...] com que garra destemida e firme ia o grego pegar o seu homem dos bosques [...]! A natureza, na qual não laborava ainda 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. Ao contrário, era a proto-imagem do homem, a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções (Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, p. 57).

Apresentaremos algumas reflexões sobre a chamada “psicologia do indivíduo” em Freud, psicologia que se opõe à psicologia social e das massas, dando continuidade às nossas ideias desenvolvidas em *Filogênese na metapsicologia freudiana*. Nesse texto, relacionamos a psicologia do indivíduo, quer dizer, a psicologia do pai primitivo, exposta em *Visão geral das neuroses de transferência* (1915, manuscrito traduzido como *Neurose de transferência: uma síntese*), com a psicologia dos primeiros conquistadores supostos por Nietzsche em *Genealogia da moral*, e a contrapusemos à psicologia das massas, dos filhos da horda primitiva – castrados com laços entre si devido à igualdade perante a perseguição paterna e, por último, culpados, pois, devido à identificação com o pai, admirado, mas odiado e assassinado, dirigiram seu ódio contra si mesmos –, relacionando-a com a psicologia nietzschiana dos ressentidos e fracos. Supusemos, seguindo o texto freudiano, *Visão geral das neuroses de transferência*, a cultura, constituída depois do parricídio, como um resgate da psicologia do indivíduo pela massa dos filhos ressentidos que, ao devorar o pai primitivo, identificaram-se cada um com ele, mas, por isso, nesse resgate voltaram o ódio que sentiam pelo pai contra si mesmos, inaugurando o sentimento de culpa, fundamental à cultura. Assim, a cultura, após o parricídio, baseia-se, por um lado, na intensificação do ressentimento, baseado no ódio contra si mesmo e, por outro lado, no resgate da sexualidade humana com toda sua potencialidade, característica do pai primitivo e do indivíduo: desejo, inteligência, linguagem e ação.

É conhecida e constantemente repetida a citação de Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, a qual afirma que a psicologia do indivíduo é a psicologia social: “Na vida psíquica do ser individual, o outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliar e adversário e, portanto, a psicologia individual é também desde o início, uma psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.” (FREUD, 2011a [1921], p. 14).

De fato, essa afirmação de Freud em 1921 nada revela de novo na teoria psicanalítica. Ela é evidente desde o *Projeto de uma psicologia* (1895), no qual as relações

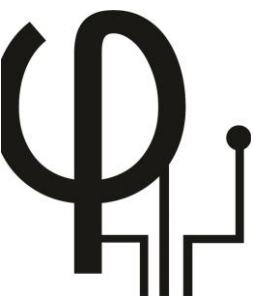


do organismo com os objetos de satisfação (desiderativos e auxiliares) e com os objetos hostis (causadores de dor) determinam os caminhos primários facilitados no aparelho psíquico e todo funcionamento psíquico posterior. Em nenhum momento de sua teoria Freud pensou o psiquismo sem levar em conta os objetos: a histérica sofre de reminiscências (*Estudos sobre histeria*, 1895), sofre de lembranças de vivências com os objetos; no aparelho psíquico, incapaz de realizar a ação específica que elimina a fome, a recordação do objeto se coloca no lugar da ação (*Projeto de uma Psicologia*); o desejo se satisfaz originariamente por meio da alucinação do objeto de satisfação (*Projeto de uma psicologia*); estas são fórmulas presentes desde o início da psicanálise e que remetem à dependência do funcionamento psíquico às experiências com os objetos.

Posteriormente, também na obra de Freud, quando formulada a teoria da sexualidade (*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905), na sexualidade perversa, seja ela dirigida diretamente aos objetos – prazer de ver e ser visto e sadismo/masochismo –, seja ela autoerótica – quando, no prazer oral, o objeto externo é substituído pelo próprio corpo e o sujeito se satisfaz na recordação da experiência com o objeto de satisfação ou, no prazer anal, quando as sensações corporais são permeadas pelas exigências feitas pelos outros ou quando, na masturbação, a atividade sexual vai sendo colorida com fantasias edípicas –, o outro sempre esteve presente. Ainda, na elaboração posterior da teoria do narcisismo (*Introdução ao narcisismo*, 1914), a experiência com o objeto é determinante: a satisfação narcisista implica em, antes de tomar a si mesmo como objeto, tomar a posição de objeto para outra pessoa. Em todos estes casos é inegável a presença do outro.

O que não fica claro é a importância dada à frase citada acima, de *Psicologia das massas e análise do eu*, visto que ela é encontrada em qualquer texto de psicanálise social ou psicanálise de grupo que aborde as ideias de Freud, como se essa frase trouxesse uma novidade na teoria psicanalítica: a importância do outro na constituição do psiquismo: da mãe, do pai e de todas as outras pessoas importantes durante a vida. O problema, no entanto, não é a recorrência à frase, mas o fato de que ao privilegiá-la, a diferenciação que Freud faz no decorrer do texto entre psicologia do indivíduo e psicologia das massas fica eclipsada por essa frase, como se não houvesse diferenciação entre ambas. Parece também que, ao enfatizar essa frase, supõe-se que o objeto de estudo de *Psicologia das massas e a análise do eu* é a indiferenciação entre as psicologias do indivíduo e a da massa. Acredito que essa é uma interpretação equivocada.

Estudar as massas não é estudar a determinação das relações dos outros sobre o psiquismo, mas dois aspectos das relações com os outros que justificam a psicologia das massas: a submissão e a identificação com o igual, ambas disposições que determinam a submissão



aos valores coletivos (ao ideal do eu). A psicologia das massas, segundo Freud, “trata o ser individual como o membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, [...] fenômenos que surgem como manifestações de um instinto [Trieb] especial [...], o instinto [Trieb] social (*herd instinct, group mind* [instinto de rebanho, mente de grupo])” (FREUD, 2011a, p. 15). É verdade que Freud afirma que a pulsão social não é primária e que “os primórdios de sua formação podem ser encontrados num círculo mais estreito, como o da família” (FREUD, 2011a, p. 16). A pulsão social, portanto, deriva daqueles primeiros objetos cuja relação determina os principais caminhos primários facilitados. No entanto, o que há de novo em *Psicologia das massas e análise do eu* são aspectos específicos das primeiras relações objetais que se transformaram nas pulsões sociais. O texto versa sobre os três elementos constitutivos da pulsão social: a submissão ao líder/pai, as pulsões inibidas na sua finalidade e os conflitos entre o eu e o ideal do eu.

Em *Visão geral das neuroses de transferência*, é explicitada a divisão entre a psicologia do pai primitivo (que estamos chamando de psicologia do indivíduo) e a psicologia dos filhos na horda primitiva (que estamos chamando de psicologia das massas). A história filogenética narrada nesse manuscrito é dividida em duas partes: a primeira descreve a constituição da psicologia do pai primitivo, descreve a constituição da pulsão sexual humana e é baseada na análise freudiana das disposições acentuadas nas neuroses de transferência – a saber, na histeria de angústia, de conversão e na neurose obsessiva. Já a segunda, por seu turno, descreve a constituição da psicologia dos filhos nos tempos da horda primitiva e da pulsão social e é baseada nas disposições para as psicoses – no texto chamado de neuroses narcisistas, a saber: Demência precoce/esquizofrenia, Paranoia e Mania-depressão.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud também considera que a psicologia das massas (dos indivíduos na massa) é a psicologia dos filhos na horda primitiva, e que a psicologia individual (podemos dizer a psicologia do indivíduo propriamente dita) é a psicologia do pai primitivo:

A psicologia individual [Individualpsychologie] deve ser, isso sim, tão velha quanto a psicologia da massa, pois desde o início houve dois tipos de psicologia, a dos indivíduos da massa [Massenindividuen] e a do pai, chefe ou líder. Os indivíduos [Einzelnen] 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 os outros enquanto satisfaziam as necessidades dele. Seu eu não dava nenhuma sobra para o objeto. (FREUD, 2011a, p. 86).



O pai primitivo era livre, com atos intelectuais fortes e independentes, sem laços baseados em uma libido inibida em sua finalidade, como o amor entre os indivíduos da massa, portanto: sem a submissão da massa a um líder, sem a compaixão (identificação e amor pelo outro também sofredor) e sem as exigências do ideal do eu para com o eu, quer dizer, sem as características do indivíduo da massa, da psicologia dos filhos.

Em oposição à psicologia dos filhos, Freud identifica a psicologia do pai primitivo com o além do homem nietzschiano: “No início da história ele era o além do homem que Nietzsche aguardava apenas para o futuro. [...] é lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente” (FREUD, 2011a, p. 86).

Essa referência de Freud a Nietzsche, fez-nos compreender a psicologia do pai primitivo, proposta por Freud em *Visão geral das neuroses de transferência*, como a psicologia dos primeiros nobres conquistadores de *Genealogia da moral*, aqueles de natureza senhorial que efetivamente estavam no passado e não no futuro. Em *Visão geral das neuroses de transferência*, o pai primitivo era inteligente, inventou a linguagem e começou a ter mais domínio sobre o mundo. Complementamos agora essa análise, tentando, a partir dessa referência a Nietzsche, compreender um pouco mais a Psicologia do indivíduo. Agora, no entanto, deixamos a *Genealogia da moral* e nos dirigimos para *O nascimento da tragédia*, já que Freud, em *Totem e Tabu*, identifica a morte do pai primitivo com o dilacerado Dionísio: “Os homens eram os descendentes dos Titãs, que mataram e despedaçaram o jovem Dionísio Zagreu; o peso desse crime os oprimia” (FREUD, 2012 [1912], p. 233). Além de identificar o pai primitivo com Dionísio, também em *Totem e Tabu*, Freud faz uma alusão à tragédia como o sofrimento do pai primitivo, visto que a tragédia é uma encenação do sofrimento de Dionísio: “O herói da tragédia tem de sofrer [...] porque é o pai primevo. [...] Na tragédia grega o conteúdo da encenação era antes de tudo o sofrimento do bode divino, Dionísio, e o lamento do cortejo de bodes que com ele se identificava” (FREUD, 2012, p. 237s.). É impossível não perceber a referência à interpretação de Nietzsche da tragédia: “a tragédia grega [...] tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio, [...] o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio. [...] Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio.” (NIETZSCHE, 1992, p. 69).

Se a identificação do pai primitivo com Dionísio nos conduz para *O nascimento da tragédia*, encontraremos também, nesse texto do jovem Nietzsche, uma reflexão sobre o princípio da individuação, identificado com o apolíneo, que pode muito nos auxiliar na compreensão da Psicologia do indivíduo a que Freud alude em *Psicologia das massas e a análise do eu*: do além do homem que estava no passado.

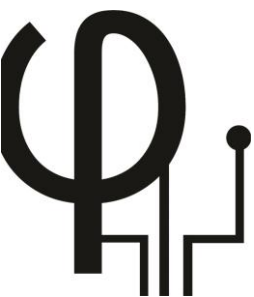


Antes de avançar na referência ao apolíneo e ao dionisíaco, para compreender a Psicologia do indivíduo em Freud, farei algumas observações sobre a grande probabilidade de Freud ter lido *O nascimento da tragédia* em sua juventude, pois, diferente de *Genealogia da moral*, que foi discutido nas reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena, não encontramos alusões diretas de Freud a *O nascimento da tragédia*.

1 O JOVEM FREUD E SEUS AMIGOS ARDENTES ADMIRADORES DE NIETZSCHE

Reinhard Gasser, em *Nietzsche und Freud*, narra o intenso relacionamento de Freud, em seus primeiros anos na universidade, com os ardentes admiradores vienenses (glühende Verehrer) de Nietzsche. Faremos um rápido apanhado das ideias de Gasser, do segundo capítulo: Primeiros contatos com admiradores de Nietzsche no tempo de estudante: *H. Braun, V. Adler, S. Lipiner, J. Paneth* [Erste Kontakte mit Nietzsche-Verehrern in der Studentenzeit: *H. Braun, V. Adler, S. Lipiner, J. Paneth*] (GASSER, 1997, pp. 7-29), a fim de demonstrar a proximidade de Freud com estudiosos e debatedores das ideias de Nietzsche logo após a publicação de *O nascimento da tragédia*.

O grande amigo de Freud desde os tempos de escola, Henrich Braun, foi quem, em 1874 em Viena, descobriu Friedrich Nietzsche e seu precoce trabalho: *O nascimento da tragédia*, publicado em 1872. Heinrich Braun foi amigo íntimo de Freud e o influenciou, no final da escola, a estudar Direito ao invés de Medicina – dilema que Freud levou para o resto de sua vida: tender às ciências humanas ou às naturais, tendo optado pela segunda. Braun, posteriormente, fundou o órgão central do Partido Social-Democrata (SPD) e foi editor de vários periódicos. Assim, Freud escreveu sobre ele em sua autobiografia: “Sob forte influência da amizade com um colega um tanto mais velho, que depois se tornou um político de renome, eu quis estudar direito, como ele, e desenvolver atividade pública.” (FREUD, 2011b [1925], p. 78). Em uma carta que escreveu para a terceira mulher de Heinrich Braun, Freud conta que os dois já na escola, eram “amigos inseparáveis” e discutiam tudo imaginável sempre juntos. Ele conta que Braun estimulava nele um certo “movimento revolucionário” e lhe recomendava livros especiais para leitura (cf. GASSER, 1997, p. 120). Em 1873, Freud escreveu para seu grande amigo Silberstein: “pela manhã aprendo francês em companhia de Braun e, depois do meio dia, filosofia com o próprio.” (BOEHLICH org., 1995, p. 56).



Braun fazia parte da vanguarda intelectual de Viena. Era membro da “Associação de Leitura dos Estudantes Alemães de Viena”, um centro intelectual e social, do qual faziam parte alunos e professores da universidade de Viena. Braun também frequentava o café Griensteidl, que tinha a fama de ser o local em que ocorriam as discussões mais atuais de Viena, frequentava o restaurante vegetariano “Ramhartersche”, no qual as “chamadas cabeças ‘políticas’” – Braun Pernerstorfer, Victor Adler, Gruber e Friedjung, que sabiam juntar sua simpatia pela política nacional alemã com um forte engajamento no movimento dos trabalhadores e com a “questão social” – encontravam-se com os estetas ‘apolíticos’, como Lipiner, Hogo Wolf e Gustav Mahler”, e, seguindo o mestre de Bayreuther Richard Wagner, “ansiavam uma simbiose de socialismo e vegetarianismo, de política e arte” (GASSER, 1997, p. 14). Essa vanguarda frequentava a acadêmica Associação-Wagner de Viena e o quarto de trás de uma hospedagem, onde se discutiam “as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, passando pela arte de Wagner, até a política nacional alemã” (GASSER, 1997, p. 15).

Pelo menos, para um destes locais, Braun parece ter levado Freud: por cinco anos consecutivos, de 1873 a 1878 (portanto dos seus 17 a 23 anos de idade), Freud foi membro da associação de leitura dos estudantes alemães de Viena. Essa associação, segundo Gasser, representou para Freud o lugar onde ele receberia a formação humanista que, como mostra sua carta para Silberstein, em 1883, desejava: “Com relação ao próximo e primeiro ano de estudos universitários posso te dar a informação de que vou utilizá-lo, do princípio ao fim, puramente para os estudos humanísticos” (BOELICH *org.*, 1995, p. 40).

Além da formação humanista, foi na associação de leitura que Freud pode travar importantes relações. Faziam parte da associação seus professores mais apreciados e que muito o influenciaram: Meynert, Brücke, Exner, Claus, Breuer, Brentano. Lá, também pode conhecer Gomperz, historiador e filósofo que, mediante a recomendação de Brentano, escolheu Freud para realizar a tradução do último volume das obras completas de J. Stuart Mill.

Apesar de Freud não citar em sua autobiografia essa associação, suas cartas para Silberstein mostram como com ela se ocupou. Ele conta, por exemplo, em uma carta de janeiro de 75, que, “Por ter causado escândalo, o Fleischer foi ontem excluído, por arbitramento da Associação de leitura” (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 101). Em março, escreve: “Há poucas semanas ouvi uma palestra dele [Karl Grün], em favor da Associação de leitura dos estudantes alemães [...] que nos fez, a nós estudantes, dar um viva depois do outro” (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 116 e SS.). Em outra carta: “Pouco a pouco vou retirando da biblioteca da nossa Associação o que me falta para tomar conhecimento da mais recente literatura” (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 126). Em abril, escreve:

A nossa Associação de leitura está se engajando firmemente na política pátria, [...] tomou a iniciativa de, através de arbitramento [...], (moção essa que, diga-se de passagem, também assinei). [...] Dr. Volkelt, na sala de conferência de nossa Associação, acaba de fazer uma palestra, [...] estou te enviando a palestra, que foi impressa na editora de nossa Associação. (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 132).

Em dezembro de 76, escreve: “Espere-me, rogo-te, até as cinco e meia de hoje na Associação dos asnos alemães porque tenho uma preleção que vai até as cinco” (asnos significa, na linguagem dos estudantes, eles mesmos) (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 190).

A associação, apesar de excluir em seu estatuto o caráter político: “A ‘Associação dos estudantes alemães de Viena’ pretende ser o centro intelectual e social dos estudantes alemães das universidades de Viena, excluindo qualquer caráter político”, desde o início, deu oportunidade para a expressão das mais diversas opiniões políticas: flertava com o nacionalismo, não só dos antissemitas, mas também dos jovens judeus socialistas (como Braun e Victor Adler), e apontava as fraquezas do liberalismo – liberalismo caro aos judeus, pois lhes proporcionou sua emancipação em Viena –, mostrando a insatisfação dos universitários com o presente. A associação de leitura foi palco de alguns conflitos entre membros antissemitas e judeus e terminou em 1878 justamente devido à sua politização (*cf.* GASSER, 1997). Talvez os embates e as disputas, travadas entre os antissemitas e os judeus na associação, mais que a Universidade, confirmaram a crença de Freud em suas próprias faculdades intelectuais (em sua visão, herança do judaísmo) e na sua firme oposição à massa. Sobre este período, sem citar a associação, Freud escreve na sua autobiografia:

A universidade, que passei a frequentar em 1873, trouxe-me inicialmente algumas claras decepções. Deparei-me com a insinuação de que eu deveria me sentir inferior e estrangeiro por ser judeu. Rejeitei decididamente o primeiro adjetivo. Nunca pude compreender por que deveria me envergonhar de minha origem – ou raça, como as pessoas começavam a dizer. Quanto ao pertencimento à comunidade nacional, que me era negado, a ele abdiquei sem muito lamentar. Achava que para um indivíduo trabalhador sempre haveria um lugar nas fileiras da humanidade, mesmo sem aquela inclusão. Mas uma importante consequência dessas primeiras impressões da universidade foi que bastante cedo me familiarizei com a sina de estar na oposição e ser proscrito pela ‘maioria compacta’. Uma certa independência do espírito começou a se formar dessa maneira. (FREUD, 2011b [1925], p.79).

Também, provavelmente, o nacionalismo juvenil de Freud, que ele alude em um dos sonhos de Roma, analisados em *A Interpretação dos sonhos*, se deva às experiências na associação de leitura:



Num de meus sonhos ligados a Roma, o lugar em que me encontro chama-se justamente Roma; mas me surpreendo com a quantidade de cartazes em alemão numa esquina. Isso é a realização de um desejo, que [...] em si talvez venha de um *período nacionalista da minha juventude*, hoje superado. (FREUD, 2019, [1900] p. 365 e SS, grifo nosso).

A lembrança que Freud tem da associação, em *A interpretação dos sonhos*, traz também o tema de seu nacionalismo, que ele mesmo se surpreende, e o seu próprio embate com um outro judeu, socialista, que viria a ser um importante político vienense, fundador do partido Social-democrata, quem travou uma longa correspondência com Engels, foi cunhado de Henrich Braum e morador, antes de Freud, da lendária residência na Bergasse 19: Victor Adler. Adler conheceu Braun no café Griensteidl, ouvindo-o falar de Nietzsche para Lipiner (também amigo de Freud), tornaram-se grandes amigos e, posteriormente, casou-se com Emma, irmã de Braun. Tornou-se também um ardente admirador de Nietzsche, um ativo participante da vanguarda intelectual de Viena e um importante funcionário dirigente da associação de leitura (cf GASSER, 1997). A lembrança de Freud é a seguinte:

Numa associação estudantil *alemã* houve uma discussão sobre a relação entre a filosofia e as ciências naturais. Eu, um garoto inexperiente adepto da doutrina materialista, fiz questão de apresentar um ponto de vista extremamente unilateral. Levantou-se então um colega mais sabedor e mais velho, que, desde então, demonstrou sua habilidade de dirigir as pessoas e organizar as massas, que também possui um nome do reino animal, e nos criticou energicamente; disse que também ele cuidara dos porcos em sua juventude e depois voltara arrependido para a casa paterna. *Irritei-me* (como no sonho), fui rude [saugrob, rude como um porco] e respondi que, sabendo que ele havia cuidado de *porcos*, o tom de suas falas não me *surpreendia* mais. (No sonho, *surpreendo-me* com minha atitude nacionalista.) Grande comoção, de todos os lados exigiram que eu retirasse minhas palavras, mas permaneci firme. O ofendido foi sensato o suficiente para não ver a impertinência como um *desafio* e deixou de lado a questão. (FREUD, 2019, p. 250 e SS.)

O sonho a que Freud se refere e que, de suas associações, deriva a recordação acima, é o seguinte:

Multidão, reunião de estudantes. – Com a palavra um conde [...]. Convidado a dizer algo sobre os alemães, ele com gesto derisório, declara a unha-de-cavalo a flor preferida desse povo, e prende algo parecido com uma folha rasgada [...] em sua botoeira. Eu me irrito, então me irrito, mas me admiro dessa minha atitude. (FREUD, 2019, p. 250)



A associação de ideias de Freud a partir da flor, remete-se ao fato de que “os cravos brancos se tornaram símbolo dos antissemitistas; os vermelhos, o dos social-democratas” (FREUD, 2019, p. 250). Evidentemente, o nacionalismo juvenil de Freud baseava-se no nacionalismo do grupo de judeus socialistas, como Braum, que travavam embates com os antissemitas. O colega mais velho que, na recordação de Freud, levanta-se, segundo a Studienausgaben, como afirmamos anteriormente, é Victor Adler: posterior importante líder social-democrata que, já na ocasião, era membro de vários círculos que discutiam política e uniam nacionalismo e questão trabalhista e social.

Se Freud, na análise do sonho de Roma, afirma ter superado o nacionalismo, na narração da recordação de seu embate com Adler na associação de leitura, ele se censura por seu materialismo unilateral, o qual também superou. Freud se recorda de sua participação enfadonha diante da postura de alguém mais sensato, que não levou adiante o desafio impertinente e, de certa forma, preconceituoso – já que Freud o deprecia por cuidar de porcos – de defender um ponto de vista materialista unilateral, talvez opondo as ciências naturais à filosofia.

Gasser se pergunta de quando seria essa recordação de Freud. Segundo ele, um momento em que Freud já não prestaria atenção a um teórico “idealista”, nomeando-o “rude” (grosseiro)². O fato de nessa recordação Freud defender um materialismo unilateral poderia indicar que se trata de uma experiência ocorrida quando Freud já entrara no laboratório de Brücke, em 1876, e com ele compartilhava “a crença na onipotência do fisicalismo” e a derivação do “anímico” dos processos puramente físico-químicos. É possível tal interpretação. No entanto, é também provável que a discussão tenha ocorrido antes de abril de 1875, quando Freud escreve a Silberstein uma “arrepentida confissão de um elegante e teimoso ex-materialista!” (BOEHLICH, 1995, p. 129):

Estás à procura da verdade na vida de uma forma tão insistente quanto eu penso estar procurando[-a] na ciência. A grande questão chama-se para ti [...] republicano ou social-democrata; para mim, chama-se teísta ou materialista, lei da causalidade ou ceticismo. [...] tenho de reconhecer que a natureza das questões que, aqui, me dizem respeito, me passaram grosseiramente despercebidas e demonstram minha completa carência de compreensão filosófica. (BOEHLICH, 1995, p. 129).

² Claro que Gasser levanta essa hipótese para garantir que antes disso, certamente, Freud esteve atento às idéias dos admiradores de Nietzsche.

Enquanto Silberstein, também um social-democrata, preocupava-se com a política, Freud se preocupava com a ciência, e percebia que seu ex-materialismo se devia à sua carente compreensão filosófica. Com o teísmo, Freud parecia salvar a lei da causalidade em detrimento do ceticismo materialista. Ele se refere evidentemente à influência de seu professor de filosofia, Brentano. Influência exercida não apenas nas preleções de Brentano (em 1874, por exemplo, uma preleção sobre a existência de Deus), mas também no contato direto, nas visitas de Freud ao filósofo: homem notável, que “crê em Deus, é teólogo (!) e darwiniano” (BOEHLICH, 1995, p. 115). No início de 1875, Freud narra:

Manifestou-se bastante favorável às nossas iniciativas [...] (ele sabe muito bem que somos materialistas). [...] Amaldiçoou a valer as construções apriorísticas dele [de Herbart] no terreno da psicologia [...], confessou-se francamente partidário da escola empírica, que transfere os métodos das ciências naturais à filosofia e principalmente à psicologia. (BOEHLICH, 1995, p. 122).

O teísmo, portanto, não se opõe ao empirismo nem às ciências naturais, ao contrário, visa recuperá-los em face das construções apriorísticas. O idealismo de Kant é, por exemplo, refutado, salvando-se na teoria kantiana apenas o que já se encontrava em Hume. Assim, Freud escreve também na mesma carta: “O que nele [em Kant] se elogia, ele (Brentano) se dispõe a oferecer provas em Hume, o que lhe é inerentemente próprio, ele (Brentano) tem de refutar como prejudicial e inverídico [...] (estás vendo como neste ponto ele se aproxima dos materialistas)”. (BOEHLICH, 1995, p. 123).

Os argumentos teístas, mais próximos do materialismo que do idealismo, parecem para Freud, na ocasião, irrefutáveis:

não me encontro em condições de refutar um simples argumento teísta [...]. É claro que sou teísta, mas apenas forçado pelas circunstâncias, somente porque sou honesto a ponto de confessar meu desamparo a face de seu argumento [...] Por enquanto não sou mais materialista, mas também não teísta. (BOEHLICH, 1995, p. 122 e SS)

Na carta seguinte, Freud esclarece o que o convence no teísmo: “Na verdade, o seu Deus [de Brentano] é apenas um princípio lógico e que, como tal, foi aceito por mim” (BOEHLICH, 1995, p. 126). Princípio lógico necessário para garantir a lei da causalidade, sem que para isso seja utilizado os juízos sintéticos *a priori* de Kant. Freud afirma que é necessário, como fizeram os filósofos empiristas ingleses e como deviam fazer os social-democratas,



“combater à existência de juízos sintéticos *a priori*, [mas³] comprovar a natureza da lei da causalidade” (BOEHLICH, 1995, p. 130). Portanto, se Kant salvou, das críticas de Hume, a lei da causalidade, o fez de forma idealista. Assim, para se ter uma verdadeira ciência natural, empirista e não idealista, é preciso supor que a lei da causalidade tenha uma referência independente. Essa independência, logicamente necessária, é dada pela existência de Deus.

No entanto, assim como o mal se contrapõe a Deus, também o acaso se contrapõe a lei da causalidade. Como o mal não pode entrar em contradição com a ideia de Deus, pois esse se caracteriza pelo princípio lógico, também o acaso não pode entrar em contradição com a lei da causalidade. Este seria o desafio de Brentano. Assim, escreve Freud:

O mal no mundo [...] não pode fundamentar nenhuma contradição com relação a ele. [...] justamente as ciências naturais parecem fomentar Deus [...]. A lei da conservação da energia, da reciprocidade das forças naturais, [...] os mais belos frutos da pesquisa, parece envolver tanto o acaso como o início do mundo. (BOEHLICH, 1995, p. 131)

O que é importante para a nossa questão é que a recordação de Freud da associação de leitura, remete-se a um embate de Freud com um judeu socio-democrata, com alguém politicamente aliado contra os antissemitas da associação, com alguém que Freud reconhece o valor (“o ofendido foi sensato o suficiente para não ver a impertinência como um desafio”), provavelmente porque, diferente dele mesmo, que, ainda pouco versado na filosofia, defendia um materialismo unilateral e cético, quer dizer, que ainda não compreendia a complexidade das ciências naturais (compreensão que só poderia vir pela filosofia), Adler parecia compreender a filosofia sem ser idealista (ele, posteriormente, será uma figura importante do marxismo austríaco, portanto, do materialismo dialético).

Adler morava na lendária Bergasse 19 – que se tornou posteriormente residência de Freud – e oferecia jantares, nos quais, pelo menos em um, Freud esteve presente na época. Ele era um dos entusiasmados admiradores de Nietzsche e em 1875 organizou e foi correlator da primeira discussão oficial sobre Nietzsche, na associação de leitura, na qual foi abordada a 2ª Consideração extemporânea “Sobre a utilidade e os danos da história para a vida”. Em 1876, organizou na associação um clube de discussão para aprofundar a filosofia que precisava, antes de tudo, colocar-se a serviços da vida, portanto, seguia o mote nietzschiano.

Outro também ardente admirador de Nietzsche, amigo de Freud desde a escola, era Lipiner. Em 1877, Lipiner apresentou na associação de leitura a terceira extemporânea de

³ A conjunção adversativa foi colocada por nossa conta.

Nietzsche: “Schopenhauer como educador”. O escritor trocou correspondências diretamente com Nietzsche, saudando-o em nome da Associação Nietzsche de Viena. No final de 1874, portanto antes da conversão de Freud em “meio teísta, meio materialista”, já tendo ouvido as preleções de Brentano sobre a existência de Deus, Freud, Lipiner e Paneth organizam um jornal filosófico:

Anuncio-te como a novidade do presente dia a publicação, neste instante, do segundo número, do nosso jornal contendo o seguinte: a crítica sobre a dissertação de Lipiner, a respeito do argumento teleológico autore me, “Os fundamentos da ética materialista”, de Paneth, e Sobre a comprovação de Spinoza referente à existência de deus, além de alguma coisa sobre definições, de Emanuel Loewy. (BOEHLICH, 1995, p. 92).

O jornal, no entanto, não foi para frente. Dois meses depois, Freud escreveu: “o jornal que nós três, depois quatro, eu, Paneth, Loewy Emmanuel e Lipiner, havíamos fundado, morreu ditoso no seio do Senhor”. Restou para Freud apenas suas trocas filosóficas com Paneth: “Daqui em diante, tenho de guardar puramente para mim os meus pensamentos filosóficos ou entregá-los em estado bruto ao Paneth” (BOEHLICH, 1995, p. 106).

Josef Paneth foi, por sua vez, o ardente admirador de Nietzsche mais íntimo de Freud. Também foi colega de Freud do tempo de escola, membro engajado da associação de leitura, foi quem fez, na associação, a primeira conferência sobre Nietzsche sobre a segunda consideração extemporânea (da qual Adler foi correlator) e teve com Nietzsche, posteriormente, encontros mais amistosos que Lipiner, pois ele, logo depois de ter sido reconhecido por Nietzsche como um grande poeta, foi abominado por ele devido ao seu comportamento invasivo. Com Paneth, Freud ouviu e discutiu as preleções de Brentano, do qual se aproximou, e estudou Feuerbach. Em novembro de 74, Freud conta a Silberstein que ele e Paneth já teriam se familiarizado com a filosofia: “ficaria com pena se tu, o jurista, negligenciasses inteiramente a filosofia, enquanto eu, um ímpio estudante de medicina e empírico, estou ouvindo duas preleções sobre filosofia e estou lendo Feuerbach em companhia de Paneth” (BOEHLICH, 1995, p. 90). De acordo com Gasser, “como a família de Paneth mantinha relações pessoais com Brentano, ele [Freud] e Paneth devem ter tido coragem para falar diretamente com o filósofo sobre suas preocupações”. Em março de 1875, Freud narra para Silberstein esta aproximação: “Com ele [Brentano], nós dois (eu e Paneth) entramos em relações mais estreitas, pois lhe enviamos uma carta com objeções, tendo ele nos convidado para seu apartamento, onde nos provou o contrário [...] e agora, depois de lhe termos entregado uma segunda carta com objeções, intimou-nos para uma nova visita à casa dele” (BOEHLICH, 1995, p. 115).

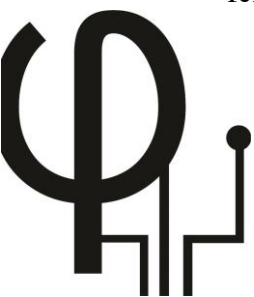


Paneth tornou-se fisiologista e foi um protetor financeiro de Freud, depois que ele se formou. Paneth emprestou a Freud uma quantia que, em 1884, chegou a 1500 florins. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud o retrata como o “amigo Joseph” que, no sonho “Non-vixit”, faz o papel de rival para um trabalho com Brücke e por quem Freud não oculta nutrir sentimentos ambivalentes (diante de sua morte prematura no ano de 1890 não ocultou uma certa satisfação inconsciente de ter sobrevivido a ele na sua luta). Paneth conheceu Nietzsche em Nice e descreveu por cartas para os amigos, entre eles Freud, todas as visitas feitas ao filósofo, no inverno de 83 e 84. Assim, Freud descreveu para Arnold Zweig sua própria relação quando jovem com Nietzsche: “Na minha juventude, ele significava para mim uma nobreza inacessível. Um amigo meu, Dr. Paneth, travou conhecimento em Engadin e a mim muito escreveu sobre ele”. (JONES *apud* GASSER, 1997, p. 31.). Na verdade, nessa ocasião Freud já não era tão jovem, já tinha 27 anos, e Nietzsche escrevia a terceira parte de “Assim falou Zaratustra”. Mas a referência à própria juventude talvez remeta à importância que Nietzsche teve para Freud, ao menos indiretamente, pelas discussões que teve com os amigos ardentes admiradores de Nietzsche, enquanto estava na universidade e participava da associação de leitura dos estudantes alemães de Viena.

Sabemos, no entanto, que a primeira consideração extemporânea de Nietzsche: “David Strauss, o crente e o escritor”, de 1873, foi sim lida (segundo Gasser, bem lida) e citada por Freud em uma carta de março de 1875, dirigida a Silberstein. Depois de contar ao amigo seus planos de estudo, Freud escreve:

Mas também não irá faltar tempo para a gente ficar se revolvendo por uma hora na água e depois ir jantar no Hirsch, já que a noite nada se estudará que não seja matéria das preleções e, obviamente, alguma leitura sobre filosofia e história natural. “Assim vivemos, assim passeamos felizes”, ainda que já em 1873, *Friedrich Nietzsche*, em Estrasburgo, tenha censurado esta citação de *David Strauss*. (BOEHLICH, 1995, p. 121)

Embora em Basel ao invés de Estrasburgo, Nietzsche de fato censura a frase, mostrando a superficialidade do pensamento do filisteu straussiano, que busca estimular os “mais altos interesses da humanidade”: os estudos de história, de ciências naturais, a compreensão da situação política, a leitura de grandes poetas e o gosto nas apresentações de obras musicais que estimulariam o espírito, o ânimo, a fantasia e o humor: “assim vivemos, assim passeamos felizes”. Sobre esse pensamento, Nietzsche comenta:



Aí está nosso homem! Exclama triunfalmente o filisteu, que assim lê isso: pois assim nós vivemos realmente, assim nós vivemos todos os dias, e quão bem ele sabe circunscrever as coisas! Quais são, por exemplo, esses estudos históricos por meio dos quais aprofundamos nossa compreensão da situação política, senão a leitura dos jornais? Qual é essa parte ativa que tomamos na edificação do Estado alemão, senão nossas visitas cotidianas à cervejaria? Um passeio ao jardim zoológico não seria o melhor meio, vulgarizador, por meio do qual ampliaríamos nosso conhecimento sobre a natureza? Finalmente, o teatro e o concerto, dos quais extraímos ‘um alimento para o coração e o espírito, um alimento que nada deixa a desejar’ – como essas coisas escabrosas são ditas numa linguagem digna e espiritual. Aí está nosso homem; pois seu céu é nosso céu! (NIETZSCHE, 2008 [1873] p. 37).

Freud, em 1925, diz a Binswanger que na juventude tinha tido prazer em ler Strauss: “Realmente, nos meus anos de juventude, li com prazer e afincado David Friedrich Strauss e Feuerbach. Parece-me, porém, que o efeito não me deixou nenhuma impressão duradoura.” (BOEHLICH, 1995, p. 242). Podemos, então, supor, de acordo com a carta a Silberstein, que essa leitura prazerosa não deixou uma impressão duradoura, justamente devido à crítica de Nietzsche. Certamente, não é por acaso que Freud cita Nietzsche quando conta a Silberstein que não lhe faltará tempo para suas leituras sobre filosofia.

Freud provavelmente não foi um participante ativo, como foram seus íntimos amigos, da “euforia Nietzsche” e, por exemplo, em 1877, no chamado “ano Nietzsche em Viena”, quando Lipiner apresentou ao público a 3ª consideração extemporânea e travou relações diretas com Nietzsche, já não tinha tanto interesse pela filosofia e se dedicava mais intensamente à pesquisa no laboratório de Brücke. Mas, mesmo nesse momento posterior, é importante lembrar que seu interesse pela filosofia não cessou, como prova a tradução que fez, em 79, da obra de Stuart Mill. De toda forma, o grande interesse de Freud pela filosofia nos primeiros três anos da universidade, a admiração de seus amigos íntimos, com quem estudava filosofia, por Nietzsche, sua participação na associação de leitura de 1873 a 1878, onde nos anos de 75,76 e 77 seus amigos promoveram debates sobre Nietzsche, o fato de Braun, seu amigo íntimo, com quem estudava filosofia, ter descoberto para Viena, em 74, *O nascimento da tragédia*, isso tudo tornou quase impossível supor que Freud não tenha lido, ou pelo menos não tenha tido conhecimento de segunda mão, e debatido intensamente com os amigos esta primeira publicação da filosofia de Nietzsche.

Se a referência freudiana à psicologia do indivíduo, do pai primitivo, em *Psicologia das massas e análise do eu*, é Nietzsche – o além do homem que estava no passado, sua natureza senhorial e independente, que criou a linguagem e a inteligência –, talvez encontremos algo desta psicologia nestas primeiras leituras que Freud, provavelmente, fez de Nietzsche.



Especificamente, em *O nascimento da tragédia*, obra que traz temas caros à teoria psicanalítica: o princípio da individuação, o que analisaremos nesse artigo, uma importante compreensão do mundo onírico e uma rica interpretação da tragédia de Sófocles: o rei Édipo, que serão aprofundados em outros artigos.

2 O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

2.1 *Principium Individuationis*

No primeiro capítulo de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche relaciona o *Principium individuationis* com Apolo. Descreve o princípio da individuação, por meio de uma citação de Schopenhauer, como o princípio que mantém um barqueiro confiante em um “frágil bote” no meio de um mar enfurecido: “em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante do *Principium individuationis*” (SCHOPENHAUER, apud NIETZSCHE, 1992 [1872], p. 30). Apolo seria a imagem divina desse princípio: “poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*”. (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Segundo Schopenhauer, o *principium individuationis* é a forma de todo fenômeno submetido ao espaço, ao tempo⁴ e a lei da causalidade⁵ e é a condição da pluralidade. O *principium individuationis*, como princípio do fenômeno, não contém a coisa em si, a Vontade. O fenômeno é a exteriorização da Vontade, mas ela mesma (a Vontade) está fora de sua exteriorização. Assim, se, por um lado, “todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 207); por outro lado, a Vontade, como coisa em si, está fora do *principium individuationis*⁶. A pessoa que é enredada no *principium*

⁴ “denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis* [...]. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual [...] aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171).

⁵ “O princípio da razão é a forma universal de todo fenômeno” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172), “o fenômeno [...] está submetido à lei de necessidade, isto é, ao princípio da razão [...] a necessidade com que os fenômenos da natureza se seguem uns aos outros” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173).

⁶ “A Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio da razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda pluralidade [...], a vontade é uma como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 171-172).



individuationis” é incapaz de ver além desse princípio, não vê a essência das coisas, a coisa em si. Seu olhar é turvado pelo Véu de Maia⁷.

O homem individual, que afirma sua vontade de vida, “está sentado tranquilo em meio a um mundo de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*” (SCHOPENHAUER, 2005, p.451), apenas sua pessoa, seu presente e sua gratificação possuem realidade para ele. “O mundo ilimitado e cheio de sofrimento em toda parte, no passado infinito, no futuro infinito, é-lhe estranho” (*ibidem*). Essa estranheza, no entanto, é ilusória, uma falsa tranquilidade, serve apenas para protegê-lo ilusoriamente do sofrimento, do terror provindo da proximidade desse sofrimento:

Até então só na profundidade mais interior de sua consciência vive o pressentimento obscuro de que talvez tudo isso não lhe seja totalmente estranho, mas tem uma ligação consigo, do qual o *principium individuationis* não pode protegê-lo. Desse pressentimento procede aquele inerradicável assombro comum a todos os homens [...] que subitamente os assalta quando por algum acaso erra no *principio individuationis* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 451).

Toda a felicidade proporcionada pelos objetos de prazer submetidos ao *principio individuationis* e pela separação de si mesmo dos outros é ilusória. O *principium individuationis* é incapaz de proteger o indivíduo do sofrimento⁸. Apesar de não proteger, a ilusão dos fenômenos, das adulações e os dos gozos temporais sempre apresentam-se como consolo aos sofrimento sentidos⁹

⁷ “o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 450).

⁸ “De fato, toda felicidade temporal se situa, e toda sabedoria procede, de um solo minado. Elas protegem as pessoas contra desgraças e as provêm com prazeres; porém, a pessoa é mero fenômeno, e sua diferença dos outros indivíduos e a isenção de sofrimento destes assentam-se sobre a forma do fenômeno, sobre o *principium individuationis*. Assim, em conformidade com a verdadeira essência das coisas, cada um de nós carrega todos os sofrimentos do mundo como seus, sim, tem de considerar todos os sofrimentos possíveis como reais para si, enquanto é firme vontade de vida, isto é, enquanto afirma a vida com toda força. Para o conhecimento que vê através do *principium individuationis*, uma vida feliz no tempo, presenteada pelo acaso, ou conquistada deste pela sabedoria em meio ao sofrimento de inumeráveis outros, é apenas um sonho de um mendigo, no qual é um rei, porém tem de acordar e reconhecer que era só uma ilusão fugidia aquilo que o separava do sofrimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 451-452).

⁹ “Em meio aos nossos duros sofrimentos sentidos, ou devido ao conhecimento vivo do sofrimento alheio [...] logo a ilusão do fenômeno nos encanta de novo e seus motivos colocam mais uma vez a Vontade em movimento. Não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 483).



2.2 O Apolíneo

Para Nietzsche, o princípio da individuação representa a libertação, por meio da aparência, do mundo do tormento, ele se realiza não só nas representações da “realidade empírica”, mas em seu endeusamento, como Nietzsche exemplifica na análise do quadro Transfiguração de Rafael:

Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua libertação através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa, balouçante em meio do mar. Esse endeusamento da individuação [...] só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. (NIETZSCHE, 1992, p. 40)

O endeusamento do *principium individuationis*, por sua vez, não se refere apenas ao indivíduo enredado nos fenômenos, que acredita na vida feliz estimulada pelos objetos de prazer e esperança que se apresentam como motivos, mas também àquilo que, em Schopenhauer, é libertador do sofrimento provindo do *principim individuationis*, àquilo que ocorre na arte, mais especificamente, nas artes plásticas e na poesia épica: “Ora, se todo o mundo como representação é a visibilidade da Vontade, a arte é o clareamento dessa visibilidade, a câmera obscura que mostra os objetos mais claramente, permitindo melhor abarca-los e compreendê-los.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 349). Trata-se da arte objetiva, representada pelo épico poeta, Homero, que destituiu-se de todo o querer e contempla as Ideias, que estão por trás dos fenômenos.

Para Schopenhauer, entre a pluralidade e a Vontade, estão as Ideias (platônicas) que estão fora do princípio da razão, mas são graus de objetivações da Vontade. Devido à “discórdia essencial da Vontade consigo mesma, cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211). Assim, “fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia”. (*ibidem*). Se constituem, dessa forma, a matéria inorgânica, a massa planetária, os cristais, os vegetais, os animais, o



caráter individual de cada homem e, por fim, o conhecimento humano¹⁰. O conhecimento, como qualquer outro órgão do corpo, seja ele intuitivo, seja racional, permanece servil à Vontade: “originariamente a serviço da Vontade para a realização de seus fins” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217). Mas, se a maioria dos homens permanece servil aos fins da Vontade, “o conhecimento, em alguns homens, furta-se a essa servidão, emancipa-se desse jugo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do querer, como límpido espelho do mundo, do qual procede a arte” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 218). A condição subjetiva da satisfação estética é: “a libertação do conhecer a serviço da vontade, o esquecimento de si-mesmo como indivíduo e a elevação da consciência ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 270), e “junto com esse lado subjetivo da contemplação estética sempre entra em cena simultaneamente como correlato necessário, o seu lado objetivo, a apreensão intuitiva da Ideia platônica” (*ibidem*). O conhecimento das Ideias platônicas, na arte, liberta do *principium individuationis*¹¹. Para Nietzsche, no entanto, este mundo límpido, com luz cristalina, o mundo olímpico da arte que quietamente a Vontade é tão ilusório quanto o mundo constituído pelo *principium individuationis*.

2.3 O Apolíneo e O Dionisíaco

Em oposição ao princípio da individuação, encontra-se o dionisíaco: a êxtase com o terror que se apodera do ser humano quando há a ruptura desse princípio:

Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende no fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da *embriaguez*. [...] o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Que terror é esse? Aquele que assola o barqueiro que vê que o *principium individuationis* não o protege, que percebe que o sofrimento fora de si não lhe é totalmente estranho e que o *principium individuationis* apenas lhe separa de forma frágil e ilusória do resto

¹⁰ “Surge de um só golpe o mundo como representação com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

¹¹ “Assim, como na arte da pintura de paisagem, com o qual o artista nos permite ver a natureza com seus olhos, é-nos bastante facilitado o conhecimento das Ideias e o estado exigido para isso, do conhecer puro, destituído de Vontade, assim também a poesia possui vantagem no que tange à exposição das Ideias [...]. Também na poesia o gênio segura diante de nós um espelho límpido, no qual vemos aparecer na luz mais cristalina tudo o que é essencial e significativo, purificado de todas as causalidades e estranhezas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 328).

do mundo. É o terror que também, segundo Nietzsche, o grego apolíneo viu o ditirambo dionisíaco¹². A novidade do dionisíaco é o delicioso êxtase que a ruptura no *principium individuationis* produz, não porque se vê as Ideias através do *principium individuationis*, como supôs Schopenhauer, mas porque se afirma ainda mais o querer, não os objetos que se oferecem como motivos do querer, mas a própria Vontade, o próprio uno, fundamento da pluralidade.

No êxtase dionisíaco, são destruídos todos os limites, não só entre os homens, mas também entre o homem e a natureza.

Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior [...]. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte [...] como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio do sentimento místico de unidade (NIETZSCHE, 1992, p. 31 e SS).

Opondo-se aos desmesurados bárbaros dionisíacos, “precisamente as bestas mais selvagens da natureza [...] desaçaimadas até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade” (NIETZSCHE, 1992, p. 33), o impulso apolíneo engendrou o mundo olímpico¹³.

O apolíneo, apesar de oposto ao dionisíaco, não vive sem ele. O apolíneo repousa no dionisíaco¹⁴. A cultura apolínea “precisa derrubar o reino dos Titãs, matar os monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento.” (NIETZSCHE, 1992, p. 38).

Mas, afinal, qual é essa horrível profundidade? Quais são os fundamentos do apolíneo e do mundo olímpico engendrado por ele? Os gregos conheceram e sentiram os horrores do existir enunciado por Sileno, o companheiro de Dionísio: “O melhor de tudo é [...] não ter nascido,

¹² “Com que assombro devia mirá-lo o grego apolíneo! Com que assombro que era tanto maior quanto em seu íntimo se lhe misturava o temor de que, afinal, aquilo tudo não lhe era na realidade tão estranho, que sua consciência apolínea apenas lhe cobria como um véu esse mundo dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 35).

¹³ “A auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros [...] ‘Titânico’ e ‘bárbaro’ pareciam também ao grego apolíneo o efeito que o dionisíaco provoca” (NIETZSCHE, 1992, p.40 e SS.)

¹⁴ “Toda beleza e comedimento, repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisíaco. E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio!” (NIETZSCHE, 1992, p. 41).



não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Entre os horrores do existir e os seres humanos, os gregos colocaram os deuses. Para poder existir, criaram serenojovialidade dos deuses olímpicos, exaltando a vida. O mundo olímpico é uma transfiguração, uma inversão da sabedoria de Sileno. Assim, o que era melhor para Sileno, não viver, é o pior para os homens homéricos: “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (NIETZSCHE, 1992, p. 37). Essa transfiguração é possibilitada pela necessidade da bela aparência e da experiência de profundo prazer e júbilo, configurada pelo deus Apolo. A verdadeira meta dos deuses olímpicos é encobrir o horror da existência. O inteiro mundo do tormento e da dor força o indivíduo a engendrar a visão redentora da beleza e da tranquilidade, do frágil bote no mar enfurecido. O apolíneo, portanto, remete inteiramente à concepção de arte objetiva de Schopenhauer, que destitui o conhecimento do querer. No entanto, para Nietzsche, o que ele faz é encobrir o horror da existência, negá-lo, e o máximo que consegue é enredar novamente o indivíduo em suas próprias representações. As Ideias platônicas (com sua luz, medida, harmonia, serenidade, beleza), alcançadas pelo artista, são tão ilusórias quanto são os fenômenos. Apolo, identificado com o *principium individuationis*, representa tanto o mundo fenomênico como o mundo olímpico, da poesia objetiva épica, que encobre o dionisíaco.

Se os dois impulsos, apolíneo e dionisíaco, “caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas para perpetuar nelas a luta daquela contraposição” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). Na Grécia, estes impulsos se uniram, seja porque Apolo “tira das mãos de seu oponente as armas destruidoras, mediante uma reconciliação [...] com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças” (NIETZSCHE, 1992, pp. 33-34) seja porque com as orgias dionisíacas dos gregos,

Só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis* um fenômeno artístico [...] a maravilhosa mistura e duplicidade dos afetos do entusiasta dionisíaco [...] segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sons dolorosos. Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável [...] como se ela [a natureza] soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos. (NIETZSCHE, 1992, p. 34).

Os sofrimentos despertam prazer e o prazer (o júbilo) desperta sofrimento (sons dolorosos). Trata-se da “comovedora violência do som” e “a incomparável harmonia”, no



ditirambo dionisíaco: “Constitui o caráter da música dionisíaca e, portanto, da música em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia” (NIETZSCHE, 1992, p. 34). O sofrimento expressa-se na dissonância que, na harmonia musical, provoca prazer: “a sensação prazerosa da dissonância da música [...] que queremos ouvir e desejamos, ao mesmo tempo, ir muito além do ouvir” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). A violência do som, que destrói o véu de Maia (quer dizer, a dissonância que destrói a individuação), torna-se jubilosa harmonia.

Também Schopenhauer considerou a música uma objetivação direta da Vontade, não uma cópia das Ideias, como as outras artes, mas da Vontade mesma¹⁵. A essência do homem: vontade e satisfação, é manifesta nas dissonâncias e harmonias musicais¹⁶. Assim, nas melodias alegres, é rápido o retorno das dissonâncias à harmonia, “a transição rápida do desejo para a satisfação e desta para um novo desejo”. “Já as melodias lentas, entremeadas por dissonâncias dolorosas, retornando ao tom fundamental apenas muitos compassos além, são tristes e análogas à satisfação demorada, penosa.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 342). O dionisíaco, primeira manifestação da dor primordial, é simbolizado por meio das dissonâncias musicais, ele se fortifica quando rompe e destrói as consonâncias (apolíneas) e artisticamente se torna música, harmonia musical.

No ditirambo, as palavras e os gestos, que são expressões apolíneas, colocam-se a serviço do dionisíaco, da música e do ritmo. As expressões são consideradas simbolismos corporais. “O homem não é mais artista, mas tornou-se obra de arte”, porque nele o simbolismo é corporal:

No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas, algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. Agora a essência da natureza deve expressar-se por via

¹⁵ “De fato, a música é uma tão imediata objetivação e cópia de toda a Vontade, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada, constitui o mundo das coisas particulares. A música portanto de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia das Ideias, mas cópia da Vontade mesma, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas das sombras, enquanto aquela fala da essência.” (SCHOPENHAUER, pp. 338-339).

¹⁶ “A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente, se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio. Justamente por isso, correspondendo ao dito, a essência da melodia é um afastar-se, um desviar-se contínuo do tom fundamental [...] contudo sempre seguido de um retorno ao tom fundamental. A melodia expressa por todos esses caminhos é o esforço multifacetado da Vontade, mas também a sua satisfação, pelo reencontro final de um intervalo harmônico e mais ainda do tom fundamental.” (SCHOPENHAUER., pp. 341-342).



simbólica; um novo mundo dos símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimento rítmico (NIETZSCHE, 1992, p. 35).

A submissão à música é também evidente na poesia lírica: primeiro, Arquíloco reproduz a dor do Uno primordial em forma de música: Arquíloco “nos assusta [...] com o grito de seu ódio e de seu escárnio, pela ébria explosão de seus apetites.” (NIETZSCHE, 1992, p. 43). “Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisiaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica deste Uno-primordial em forma de música” (NIETZSCHE, 1992, p. 44). Depois, o dionisiaco expressa-se nas palavras: “O encantamento dionisiaco-musical do dormente lança agora à sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos” (NIETZSCHE, 1992, p. 44). Além do eco da dor, o dionisiaco se esfacela em imagens, como as apolíneas, mas, agora, submetidas ao dionisiaco:

O músico dionisiaco, inteiramente isento de toda imagem, é ele próprio dor e eco primordial desta. O gênio lírico sente brotar, da mística alienação e estado de unidade, um mundo de imagens e de símiles, que tem coloração, causalidade e velocidade completamente diferentes do artista plástico e do épico [...] as imagens do poeta lírico [...] nada são exceto ele mesmo e como que tão-somente objetivações diversas de si próprio. (NIETZSCHE, 1992, p. 45).

Arquíloco, o poeta lírico da canção popular, diferentemente do poeta épico Homero, revela a força selvagem das imagens; na poesia lírica, diferente da epopeia, o apolíneo serve ao dionisiaco. A canção popular é a união do apolíneo e do dionisiaco, na qual a melodia lança a sua volta centelhas de imagens¹⁷. É a música que produz a imagem (a poesia) e não vice-versa. É o dionisiaco que produz o apolíneo e não vice-versa¹⁸

Os símiles apolíneos, gerados a partir da música, podem ser contemplados e, agora, tanto a natureza como o si mesmo são compreendidos como querentes, desejanter e insatisfeitos.

¹⁷ “Uma união do apolíneo e do dionisiaco; sua prodigiosa propagação, que se estende por todos os povos e cresce sempre com novos frutos.[...] A canção popular se nos apresenta como espelho musical do mundo, como melodia primigênia, que procura agora uma aparência onífrica paralela e a exprime na poesia [...] a melodia dá à luz à poesia e volta a fazê-lo sempre de novo [...] a melodia incessantemente geradora lança à sua volta centelhas de imagens, as quais, em sua policromia, em sua abrupta mudança, em sua turbulenta precipitação, revelam uma força selvagem e estranha à aparência épica e o seu tranquilo fluir”. (NIETZSCHE, 1992, p. 48 e SS.).

¹⁸ “Na poesia da canção popular vemos, portanto, a linguagem empenhada ao máximo em imitar a música [...] Com isso assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música.” (NIETZSCHE, 1992, p. 49).



Sob esse impulso, para falar da música em símiles apolíneos, [o lírico] passa a compreender a natureza toda e a si próprio no seio desta apenas como o eterno querente, cobiçante, anelante. Mas na medida em que interpreta a música em termos de imagens, ele mesmo já repousa na silenciosa calma da contemplação apolínea, por mais que tudo quanto contemple a sua volta, pelo médium da música, esteja em movimento impetuoso e arrebatador. Sim, quando ele mesmo divisa a si próprio através do mesmo médium, a sua própria imagem se lhe apresenta em estado de sentimento insatisfeito: o seu próprio querer, anelar, gemer, exultar é para ele como um símile com o qual interpreta para si mesmo a música. (NIETZSCHE, 1992, p. 50 e SS).

O mesmo ocorre na tragédia, o dionisíaco se expressa no apolíneo e, a partir daí, pode ser contemplado tanto o apolíneo como o dionisíaco que o apolíneo visa encobrir. Nelas, o dionisíaco se apresenta como original e como rompimento do apolíneo.

2.4 As Tragédias

O coro, origem da tragédia (“originalmente a tragédia é só ‘coro’ e não ‘drama’”, NIETZSCHE, 1992, p. 62), expressa a música e a excitação que se objetiva nos personagens do palco¹⁹. A cena no palco é uma visão constituída a partir da excitação do coro, similar à excitação das bacantes²⁰. Uma vez que a excitação do coro se descarrega na cena, “devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo.” (NIETZSCHE, 1992, p. 60).

A visão extasiada da cena, por sua vez, faz do coro quem, preferencialmente, contempla, quem vê o padecimento e a glorificação de Dionísio²¹. Quando surge a ação na cena, Dionísio fala a linguagem de Apolo: “agora lhe falamos a partir da cena, a clareza e a firmeza da configuração épica, agora Dionísio não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero” (NIETZSCHE, 1992, p. 63). Se a clareza da cena remete a Apolo, o que se vê, na cena, no entanto, não é apenas a redenção apolínea, mas também o quebrantamento do indivíduo²². O coro, agora o “espectador ideal”, contempla o dionisíaco, o

¹⁹ “O coro ditirâmico recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisíaco, para que eles, quando o herói trágico aparecer no palco [...] vejam [...] uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios” (NIETZSCHE, 1992, p. 62).

²⁰ A forma do teatro grego lembra um solitário vale montanhoso: a arquitetura da cena surge como uma luminosa configuração de nuvens que as bacantes a enxamear pelos montes avistam das alturas, qual moldura gloriosa em cujo meio a imagem de Dionísio se lhes revela (NIETZSCHE, 1992, p. 59).

²¹ “Esse coro contempla em sua visão o mestre Dionísio e é por isso eternamente o coro servente: ele vê como este, o deus, padece e se glorifica” (NIETZSCHE, 1992, p. 61).

²² “Esse substrato da tragédia irradia, em várias descargas consecutivas, a visão do drama, que é no todo uma aparição de sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas de outro lado representa não a redenção apolínea na aparência, porém, ao contrário, o quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial” (NIETZSCHE, 1992, p. 61).



horroroso na natureza e a dor primordial por trás dos heróis apolíneos²³. O herói sofocliano não só mostra ao coro o quanto ele é ameaçado, mas o quanto ele mesmo também é um “vedor” dessa horrorosa visão, desse saber dionisíaco que “precipita a natureza no abismo da destruição” e que por isso “há de experimentar em si próprio a desintegração da natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 65). Assim, por exemplo, Édipo, o decifrador de enigmas, olha nosso abismo: “assassino de seu pai, marido de sua mãe”, nele “foi quebrado o sortilégio do presente e do futuro, a rígida lei da individuação e mesmo o encanto próprio da natureza deve ter-se antecipado como causa primordial uma monstruosa transgressão da natureza – como era ali o incesto” (NIETZSCHE, 1992, p. 64). A contemplação na tragédia tem aspectos diferentes da contemplação apolínea, ela vai além, ela não se enfeitiça com as imagens:

A luminosa imagem apolínea não alçava o efeito peculiar [...] da arte apolínea: [...] forçar o olho contemplante a entregar-se àquele tranquilo deleite do mundo da individuação. [...] A claríssima nitidez da imagem não nos bastava: pois esta parecia tanto revelar algo como encobri-lo; e enquanto com a sua revelação similitudinosa, ela parecia convidar a rasgar o véu, ao desvelamento do fundo misterioso, precisamente aquela onivisibilidade mantinha outra vez o olho enfeitiçado e o impedia de penetrar fundo. (NIETZSCHE, 1992, p. 139).

Édipo e Prometeu são máscaras de Dionísio²⁴ que “experimenta em si os padecimentos da individuação” (NIETZSCHE, 1992, p. 69 e SS). “O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância da música. O dionisíaco, com seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum do mito trágico” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). Trata-se de “o sofrer no destino do herói, as mais dolorosas superações, as mais torturantes contradições dos motivos, em suma, a exemplificação daquela sabedoria de Sileno ou, expresso em termos estéticos, o feio e o desarmônico” (NIETZSCHE, 1992, p. 140). Assim, “o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). A arte dionisíaca justifica esteticamente a existência, não pelo prazer da individuação, mas pelo prazer de viver:

Também a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar este prazer nas aparências, mas por trás delas.

²³ “As luminosas aparições dos heróis de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha” (NIETZSCHE, 1992, p. 63).

²⁴ “A tragédia grega [...] tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio. [...] Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio” (NIETZSCHE, 1992, p. 69).

Cumpra-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual [...], somos ditosos viventes, não como indivíduos, porém como uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos. (NIETZSCHE, 1992, p. 102 e SS.).

Assim, por um lado, a individuação nos enfeitiça, faz-nos ficar vidrado nela, por outro, faz buscar algo além: “ter de olhar e ao mesmo tempo ter de ir além do olhar [...] subsistem lado a lado esses dois processos” (NIETZSCHE, 1992, p. 139 e SS). Indo além, contemplar e aniquilar o contemplado. Assim, o mito trágico “compartilha com a esfera da arte apolínea o inteiro prazer na aparência e na visão e simultaneamente nega tal prazer e sente um prazer ainda mais alto no aniquilamento do mundo da aparência visível.” (NIETZSCHE, 1992, p. 140). O mesmo efeito provoca a dissonância na música, queremos ouvi-la e ir além do ouvir, como a criança de Heráclito que constrói e destrói seus montes de areia:

Querer olhar ao mesmo tempo olhar e desejar para muito além do olhar: estado que, no tocante à dissonância empregada artisticamente, precisaríamos caracterizar exatamente assim, isto é, que queremos ouvir e desejamos ir muito além do ouvir. Esse aspirar ao infinito [...] nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual, como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a destruí-los (NIETZSCHE, 1992, p. 141 e SS).

3 PROJETO DE UMA PSICOLOGIA

3.1 Os objetivos desiderativos

Estabeleceremos uma relação entre o apolíneo e o dionisíaco e as representações de objeto, supostas por Freud, em *Projeto de uma psicologia* (1895), comparando o apolíneo com as imagens do objeto desiderativo e o dionisíaco (como simbolismo corporal) com as imagens de movimento. Como afirma Osmyr Faria Gabbi Junior em suas notas sobre o *Projeto de uma psicologia*: “Não seria errado supor que um dos objetivos de *Entwurf* é fornecer uma dinâmica da representação” (FREUD, 1995, nota 3, p. 110). Tanto a discussão sobre o *principium individuationis* como as objetivações da Vontade, nas Ideias e no simbolismo corporal, permitem-nos relacionar os conceitos nietzscheanos e schopenhauerianos com as



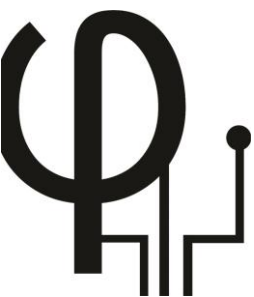
representações supostas por Freud em seu vocabulário, com os investimentos (ocupações) dos neurônios do manto e do núcleo de ψ .

Em Freud, os primeiros objetos investidos em ψ do manto são os objetos desiderativos e hostis. Os primeiros são representados na vivência de satisfação, e os segundos, na vivência de dor. A representação do objeto hostil está relacionada à incidência de grande quantidade estímulo externo no interior do aparelho psíquico e aos movimentos de fuga e de afastamento desses estímulos; portanto, há algo similar a um instinto de auto-conservação. O que nos interessa aqui, no entanto, são as representações constituídas nas vivências de satisfação, que correspondem ao núcleo do eu.

As ressonâncias da teoria da vivência de dor parecem-nos, como mostramos em *Filogênese na metapsicologia freudiana*, remeter à psicologia das massas, à psicologia dos filhos da horda primitiva e não à do pai primitivo, que está sendo abordada neste artigo. Portanto, aqui, da teoria da vivência de dor só nos interessa a ideia de que, em relação ao objeto causador de dor, o organismo consegue realizar movimentos que aliviam o elevado nível de quantidade em ψ (de fuga), determinando uma ação, que é manifestação do querer e da necessidade; o mesmo não ocorre na vivência de satisfação. Em relação à satisfação, falta ao organismo a capacidade de realizar uma ação que elimine a necessidade ou, nos próprios termos de Freud, que satisfaça a vontade²⁵. Quando surge a vontade, quer dizer, quando os neurônios do núcleo (neurônios que recebem os estímulos endógenos) são preenchidos com $Q\eta$, há um esforço que se dirige ao movimento, similar ao movimento de fuga, para obter alívio. O fato, no entanto, do organismo humano ser incapaz de realizar um movimento (como o de fuga) que o satisfaça e que ele precise, para isso, de uma ajuda alheia²⁶, faz com que a recordação dessa ajuda tome o lugar do movimento faltante. Em vez de agir para satisfazer a necessidade, o aparelho investirá a representação do objeto. Da vivência de satisfação, que faz temporariamente cessar o desprazer (a necessidade/vontade), constitui, então, um caminho facilitado de memória (sem barreiras entre as representações), formado pelas seguintes representações: 1) representações ligadas à necessidade, por exemplo à sensação de fome

²⁵ “As barreiras de contato ψ alcançam em geral uma altura maior que as barreiras de condução, de modo que nos neurônios nucleares pode efetivar-se de novo acúmulo de $Q\eta$. Desse nivelamento de condução em diante não se põe nenhum limite para aquele. Aqui ψ está abandonada à Q e assim se origina, no interior do sistema, o impulso que sustenta toda atividade psíquica. Conhecemos esse poder como a vontade, o derivado das pulsões.” (FREUD, 1995, p. 31).

²⁶ “O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica [que cancela o estímulo, provisionando o alimento]. Ela se efetua por *ajuda alheia*, na medida em que [...] um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. [...] Se o indivíduo prestativo realizou o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este foi capaz, através de organizações reflexas, de executar sem demora o desempenho necessário no interior de seu corpo para cancelar o estímulo endógeno” (FREUD, 1995, p. 32).



(neurônios do núcleo), 2) representação (imagem recordativa) do objeto que realizou a ação específica, 3) representação (imagem de movimento recordativa) do movimento reflexo e 4) cessação do desprazer.

Dessa forma, quando novamente surgir a necessidade, quando o organismo, por exemplo, sentir fome, em vez de investir (instintivamente) em uma imagem de movimento que lhe faça agir, será investida uma representação de objeto. Esse investimento, por sua vez, acarreta a alucinação do objeto²⁷. A alucinação é uma satisfação ilusória, temporária. Trata-se, portanto, de uma representação aos moldes do apolíneo, das artes plásticas, em vez de um simbolismo corporal aos moldes dos gestos bailantes dos ditirambos dionisíacos. Trata-se de uma representação que, como os deuses olímpicos, satisfaz ilusória e alucinatoriamente, que oculta o próprio desejo, o próprio sofrimento revelado na sabedoria de Sileno. O organismo humano, por sua vez, fica enredado na representação do objeto desiderativo, assim como o homem comum fica enredado no *principium individuationis*.

O eu, no *Projeto*, inicialmente consiste nos neurônios do núcleo (cujo investimento/ocupação corresponde à fome, as necessidades, à vontade) e nas alterações internas, que correspondem a algum movimento reflexo que não é suficiente para realizar a ação específica: expressões da emoção, grito ou inervações. Em seguida, o eu consiste nos investimentos facilitados na vivência de satisfação, o principal, o da imagem do objeto auxiliar, chamado também de objeto de desejo (objeto que é alucinado, quer dizer investido/ocupado, quando surge novamente a fome), e as notícias de movimentos reflexos, necessários à finalização da ação específica²⁸. As notícias de movimento²⁹ que resultam em imagens de movimento são apenas quantitativamente, e não qualitativamente, diferentes do próprio movimento³⁰.

O eu, que originalmente corresponde aos neurônios do núcleo (necessidades/vontade), às imagens desiderativas e às imagens de movimento próprio (ineficazes, como as alterações

²⁷ “Com o reaparecimento do estado de incitação ou de desejo, a ocupação [o investimento] prossegue agora também para ambas as re[cordações] e anima-as. A imagem recordativa do objeto, certamente, é a primeira a ser afetada pela animação do desejo. Não tenho dúvidas de que esta animação do desejo resulte em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, em alucinação”. (FREUD, 1995, p. 33).

²⁸ “O eu consiste originalmente de neurônios do núcleo que, através de condução, recebem Q₁ endógena e a descarregam pelo caminho de alteração interna. A vivência de satisfação arranhou para este núcleo uma associação com uma percepção (a imagem de desejo) e uma notícia de movimento (da parte reflexa da ação específica (FREUD, 1995, pp. 83-84).

²⁹ “As notícias da eliminação reflexa realizam-se porque todo movimento, através de suas consequências colaterais, dá lugar a novas excitações sensoriais (da pele e dos músculos) que em ψ resultam em imagens de movimento (Bewegungsbild).” (FREUD, 1995, p. 32).

³⁰ “Não se move, efetivamente, ao representar uma *imagem* de movimento. O representar e o mover são, porém, apenas quantitativamente distintos” (FREUD, 1995, p. 82).



internas ou finalizadores da ação específica), desenvolvem-se inibindo a alucinação (o caminho facilitado) por meio de caminhos laterais³¹. Com a inibição é possível diferenciar a recordação desiderativa da percepção (quando ela é alucinada).

Se pensarmos a notícia de eliminação ω (consciência), o signo de qualidade, isto é, o signo de realidade como, em termos de Schopenhauer, aquilo que atesta o *principium individuationes*, quer dizer, que submete o objeto (que acompanha este signo de realidade) às categorias de espaço, tempo e causalidade, podemos pensar que inibir a alucinação corresponde a retirar o objeto de sua condição de fenômeno, retirá-lo do *principium individuationes*.

Uma vez inibida, a imagem desiderativa dá ocasião para o processo de pensar. O pensar consiste em associar o percebido com a imagem desiderativa, agora destituída de seu sinal de realidade (não mais submetida ao *principium individuationes*). A imagem desiderativa passa, então, a funcionar como uma meta (Ziel) para o próprio pensar. Continuando uma possível comparação com o pensamento de Schopenhauer, podemos dizer que inibir o signo de realidade, pode ser pensado como “ver através do *principium individuationis*”, quer dizer, conseguir ver o objeto para além do fenômeno, vê-lo como um modelo, um protótipo que serve de parâmetro para a percepção dos outros objetos fenomênicos (estes sim com signo de qualidade, isto é submetidos ao tempo, espaço e causalidade), vê-lo enfim com a estatura da Ideia platônica – claro que existe uma enorme diferença entre uma Ideia que se manifesta no fenômeno e uma Ideia constituída a partir do fenômeno, mas em ambos casos trata-se de diferenciar o modelo do fenômeno. Constitui-se no aparelho psíquico do *Projeto*, o processo de pensamento: uma vez inibida a alucinação, o percebido será comparado com o desejado (com o complexo facilitado na vivência de satisfação).

A meta dos processos de migração de $Q\eta$, no pensar, é a representação sem signo de qualidade e de realidade. Ela tem de estar constantemente investida para servir de meta, mas inibida em seu investimento para não se confundir com uma percepção (ela não pode ser alucinada, ilusória, quer dizer, tomada como um fenômeno). A representação desiderativa, como a Ideia é objetivada e serve de modelo para as outras representações e, como a Ideia tem de se diferenciar das outras representações submetidas ao *principium individuationis*, tem de desvincular-se dos signos de realidade.

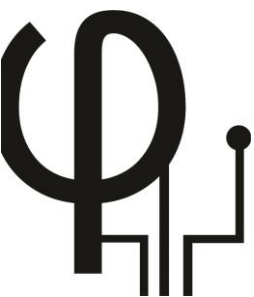
O caminho do pensamento que vai do objeto percebido ao objeto desiderativo será vantajoso ao organismo se nesse caminho for encontrada uma imagem de movimento. Quer dizer, se for reanimada uma imagem de movimento fruto do pensar, o objeto percebido

³¹ “Uma ocupação [um investimento] lateral é uma inibição para o curso de $Q\eta$. [...] se existir um eu, ele tem de inibir processos psíquicos primários” (FREUD, 1995, p. 37).

transforma-se em um objeto similar ao modelo, ganha sinal de realidade, uma representação idêntica ao modelo. Aparece um objeto com sinais de realidade (portanto percebido) idêntico ao objeto desiderativo (assim se assegura que o objeto fenomênico é uma manifestação do objeto desiderativo, é um exemplar da Ideia). O exemplo de movimento que Freud dá é o movimento do pescoço que, no estado de fome, transforma o objeto percebido, o seio lateral em seio frontal³². O seio materno em sua visão frontal é o protótipo do objeto de satisfação. Uma vez estabelecido o processo do pensar, isto é, a aproximação entre o objeto percebido e o desiderativo (o protótipo da satisfação), um movimento é investido para transformar o objeto percebido em um exemplar fenomênico do modelo, mexe-se a cabeça e surge na percepção (com signos de qualidade) um objeto que é uma manifestação da imagem desiderativa (é uma cópia fenomênica da Ideia), que é uma objetivação do protótipo de satisfação. Realiza-se então um movimento não mais reflexo, instintivo, mas respaldado no conhecimento proporcionado pela imagem desiderativa. Do ponto de vista biológico, o movimento guiado pela Ideia (encontrado no percurso do pensar) pode propiciar uma vantagem adaptativa, seja porque satisfaz a necessidade (coisa que nem o objeto alucinado nem um objeto percebido aleatoriamente no estado de fome fazem), seja porque transforma o mundo percebido num exemplar do mundo desejado, ideal.

Assim, os movimentos adequados que faltam originalmente ao humano (que fizeram com que a imagem do objeto desiderativo se colocasse no lugar do movimento) são agora resgatados, não para satisfazer diretamente os instintos (as necessidades), mas para transformar o mundo percebido no mundo desejado, em outros termos, para criar uma nova realidade próxima da realidade desejada, idealizada. Essa, aliás, será a ação do pai primitivo em *Visão geral das neuroses de transferência*, humana e não animal, que cria as hordas, cria a linguagem e é capaz de proteger os mais fracos. É também a ação realizada sob o princípio da realidade, a qual transforma a realidade de acordo com o princípio de prazer. As imagens desiderativas que servem de meta para a ação, por sua vez, na história filogenética, foram constituídas na segunda fase, quando surgiu a sexualidade perversa, sexualidade capaz de se satisfazer, de forma alucinatória, por meio das recordações,.

³² “Por exemplo, seja a imagem recordativa desejada a imagem do busto materno e seu mamilo em visão completa, e a primeira percepção uma visão lateral deste objeto sem o mamilo. Na recordação da criança encontra-se uma experiência, ocorrida por acaso na amamentação, onde um determinado movimento de cabeça transformou a imagem completa em lateral. A imagem lateral vista conduz para o movimento de cabeça que – uma tentativa mostra – deve ser executado ao contrário, e chega-se à percepção da visão completa”. (FREUD, 1995, p. 42).



3.2 As imagens de movimento

Além de transformar o mundo percebido no desejado, as imagens de movimento, de alguma forma independente do complexo desiderativo, tem outro importante papel no funcionamento psíquico. Freud supõe que a imagem de outra pessoa pode ser reconhecida a partir de um movimento próprio que coincide com o movimento do outro, por exemplo, pela coincidência entre o movimento da mão do outro e o movimento da própria mão³³. Assim, a coincidência do movimento próprio com a visão do movimento do outro faz com que o outro, objeto visível (submetido ao *principium individuationis*), possa ser reconhecido, quer dizer, que as excitações provindas dele não se percam em ψ , devido à sua pequenez. Todas as excitações que não coincidem com um movimento próprio serão consideradas coisa (do objeto) e aquelas que coincidem serão os atributos da coisa³⁴. O que é reconhecido, devido à semelhança com um movimento próprio, é compreensível³⁵. O mundo compreensível assemelha-se às imagens do poeta lírico que, de acordo com Nietzsche, “nada são exceto ele mesmo e como que tão-somente objetivações diversas de si próprio”. (NIETZSCHE, 1992, p. 45).

Este reconhecimento do outro a partir de seu movimento possibilita, de acordo com Freud, uma ampliação dos próprios movimentos. Quando isso ocorre, temos a imitação, não só se reconhece o outro a partir do movimento próprio, mas se acrescenta algo do movimento percebido do outro no próprio movimento (acrescenta algo que, antes da percepção do movimento do outro, era potencial no próprio movimento)³⁶. Quanto mais imagens de

³³ “Suponhamos que o objeto que a percepção fornece seja semelhante ao sujeito, isto é, um próximo. [...] através do próximo o homem aprende a reconhecer. Então os complexos de percepções que decorrem deste próximo serão em parte novos e incomparáveis, suas feições no domínio visual, mas outras p[ercepções] visuais, por exemplo; os movimentos da sua mão, coincidirão no sujeito com a re[cordação] de impressões visuais próprias, bastante semelhantes do próprio corpo que estão associadas com re[cordações] do movimento vivido por ele mesmo. [...] E, assim, o complexo do próximo divide-se em dois elementos, um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como coisa, enquanto o outro pode ser compreendido através do trabalho recordativo, ou seja, pode ser rastreado até uma notícia do próprio corpo” (FREUD, 1995, pp. 44-45).

³⁴ “O julgar, mais tarde um meio para reconhecer o objeto que talvez tenha importância prática, é, assim, originariamente um processo associativo entre ocupações [investimentos] vindas do exterior e ocupações [investimentos] provindas do próprio corpo, uma identificação entre notícias ou ocupações [investimentos] de ϕ e de dentro. [...] O que chamamos de coisas são restos que se subtraem à apreciação”. (FREUD, 1995, p. 47).

³⁵ “O começo dos processos desdobrados de pensar é a formação de juízo a que o eu chega através de uma descoberta em sua organização, através da já mencionada coincidência parcial dos investimentos de percepção com notícias do próprio corpo. Por meio disso os processos perceptuais separam-se em uma parte constante, incompreensível, a coisa, e uma variável, compreensível, a propriedade ou movimento da coisa.” (FREUD, 1995, p. 98).

³⁶ “P[ercepção] corresponde a algo como um núcleo de objeto + uma imagem de movimento. Enquanto se percebe P, imita-se o movimento mesmo, isto é, inerva-se a própria imagem de movimento, despertada pela coincidência, tão fortemente que o movimento se efetua. Pode-se falar, por isso, de um valor da imitação de uma percepção” (FREUD, 1995, p. 46).



movimento próprio houver, sejam elas aleatórias (alteração interna) ou voluntárias (inervadas depois de concluída a identidade visada pelo pensar), sejam imitadas, mais objetos podem ser reconhecidos. As próprias imagens sonoras, vindas dos objetos percebidos, podem associar-se à imagem de movimento de emissão desse som e, assim, outros predicados do objeto podem ser compreendidos³⁷. As representações de palavra ampliam bastante estes objetos reconhecíveis: por um lado, trata-se de um som reconhecido a partir do próprio movimento de emití-lo, por outro, possibilita reconhecer não só o objeto que o emite, mas podemos acrescentar os objetos que quem emite aponta e suas relações e, por fim, as próprias relações entre os objetos presentes no próprio pensamento que, buscando a identidade, associam-nos³⁸. As imagens do movimento linguísticas possibilitam a representação de novas percepções e associações, o simbolismo corporal possibilita, assim, a expansão dos objetos compreendidos, possibilita a representação do que é dissonante, daquilo que, de certa forma interrompe a harmonia e que exige um trabalho psíquico para a rearmenização.

Vimos também que a inibição da alucinação do objeto desiderativo é possibilitada por caminhos laterais, que impedem que a imagem desiderativa seja investida a ponto de produzir sinais de qualidade, caminhos para os quais a $Q\eta$ se dirige em vez de se dirigir à imagem desiderativa. Esses caminhos laterais nada mais são que aqueles constituídos pelas imagens de movimento e pelas imagens perceptivas a elas atreladas. Neste sentido, como caminho lateral, as imagens de movimento são imagens concorrentes às imagens desiderativas (assim como o dionísio que supera o enfeitamento apolíneo). Também, o processo de pensar exige uma separação entre o neurônio do núcleo, a vontade, a coisa, e a imagem do objeto desiderativo, os neurônios do manto a ele correspondente, o atributo do eu. Sem essa separação seria impossível ao psiquismo comparar o complexo percebido com o desejado. Se é a imagem de movimento, como caminho lateral, que possibilita essa separação, portanto, como o simbolismo corporal do poeta lírico, a imagem de movimento possibilita ver o eu como desejante e ver o objeto de desejo, como realizador do desejo, como uma ilusão. Nos termos de Nietzsche, é como se a palavra possibilitasse distinguir o querente (a necessidade) da imagem do objeto. Assim, as

³⁷ “Há outros objetos que emitem constantemente certas fonias [ein Klang], portanto, um som desempenha um papel em seu complexo perceptivo. Em virtude da tendência à imitação, que se apresenta no julgar, pode-se encontrar para esta imagem de som a notícia de movimento” (FREUD, 1995, p. 81).

³⁸ As ocupações “não são todas motoras, por conseguinte, [...] elas têm de ser colocadas em uma facilitação segura com os neurônios motores. A associação linguística (Sprachassoziation) realiza este objetivo. Ela consiste na ligação dos neurônios Ψ com os neurônios que servem às representações acústicas e elas mesmas têm a associação mais íntima com imagens motoras linguísticas [motorischen Sprachbildern]. [...] A partir da imagem acústica, a excitação chega, sem dúvida, à imagem da palavra [Wortbild] e desta à eliminação” (FREUD, 1995, p. 79).

imagens da palavra possibilitam, além da contemplação dos objetos, a contemplação do próprio desejo.

4 OS SONHOS

Voltemos ao apolíneo. Enquanto o dionisíaco corresponde à embriaguez o apolíneo corresponde ao sonho: “A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda arte plástica [...]. Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua aparência” (NIETZSCHE, 1992. p. 28). Segundo Nietzsche, assim como o filósofo tem a premonição de que sob a realidade na qual vivemos e somos se encontra oculta uma outra (como mostrou Schopenhauer), também o sonhador supõe outra realidade por traz das imagens oníricas. Assim, “a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho, observa-o precisa e prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida” (NIETZSCHE, 1992. p. 28s). O sonho possibilita interpretar a vida quando se “colhe o sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (NIETZSCHE, 1992. p. 29). Essa interpretação artística do sonho que o contempla como prazer e necessidade (dor), como imagem/aparência e algo por trás (necessidade, dor), diferenciam-no de uma posição patológica: “Mas tampouco deve faltar à imagem de Apolo aquela linha delicada que a imagem onírica não pode ultrapassar, a fim de não atuar de um modo patológico, pois do contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira” (NIETZSCHE, 1992. p. 29). A patologia, portanto, corresponderia a tomar o onírico o ilusório como realidade.

Chama a atenção o fato de Freud não se referir a Nietzsche e à sua concepção apolínea cuja representação é o sonho, em *A interpretação dos sonhos*. Na verdade, Freud refere-se a Nietzsche ao citar “suas palavras certas” de que “no sonho ‘prossegue atuando uma antiquíssima porção da humanidade, à qual dificilmente temos acesso por via direta’³⁹” (FREUD, 2019 [1900], p. 600). Mas, se não há uma menção direta de Freud a Apolo, há, ao

³⁹ Citação que, segundo Paulo César Souza, remete a *Humano demasiadamente humano*, mas que não é literal, faltam palavras e não corresponde à segunda parte da frase.

menos, uma citação em relação aos Titãs. Eles são comparados aos desejos inconscientes⁴⁰ que são a força motriz do sonho, que funcionam como o capital em um empreendimento⁴¹.

O sonho para Freud é uma realização de desejo que encobre para o sonhador o próprio desejo, para que ele consiga dormir. Funciona como o ocultamento da dor da existência, revelada por Sileno, pelos deuses olímpicos. Assim, o desejo reprimido é, no sonho, representado pela imagem onírica que o realiza, quer dizer, que ilusoriamente o satisfaz (neste sentido o desejo é a vontade e não o caminho facilitado com a imagem desiderativa). O sonho domestica o desejo, criando um mundo em que ele é satisfeito, deixando assim o sonhador dormir. O sonho funciona como a alucinação do bebê que, temporariamente, satisfaz suas necessidades investindo (ocupando) a imagem desiderativa. Assim como no sonho, no processo primário a imagem realiza o desejo, quer dizer, satisfaz ilusoriamente a necessidade (a vontade, o querer).

Interpretar o sonho, por sua vez, é resgatar o desejo inconsciente por trás do conteúdo manifesto, assim como a imagem de movimento da palavra possibilita contemplar o desejo por trás da imagem desiderativa. O que seria o modo patológico de tratar o sonho? Não percebê-lo como um sonho, como uma realização de desejo que ludibria temporariamente o sonhador. Trata-se de alucinar o conteúdo do sonho considerando-o real. A diferença entre o não patológico e o patológico seria similar à diferença entre a arte e a religião, já que ambas criam fantasias que realizam desejos, mas, enquanto na arte, sabe-se que se trata de uma fantasia, na religião ela é tomada como realidade.

O próprio sonho do adulto, diferente do das crianças, contém deformações e ocultamentos, que parecem rompimentos das imagens oníricas. Assim, se os desejos reprimidos, como as forças dionisíacas, descarregam-se nas imagens oníricas (condensando-se em alguns elementos), ocorre no sonho um constante deslocamento, como se aquela imagem já não fosse suficiente para satisfazer o desejo, como se periodicamente o desejo se tornasse mais forte que a imagem. Também, na sexualidade infantil, ocorre um deslocamento do sugar

⁴⁰ “Vejo tais desejos como sempre ativos, sempre dispostos a achar expressão quando lhes é oferecida uma oportunidade de se aliar a um impulso do consciente e de transferir sua grande intensidade para este, que é menor. [...] Esses desejos sempre ativos, como que imortais, do nosso inconsciente, que lembra os Titãs do mito, sobre os quais pesam desde os primórdios as grandes massas de montanhas que um dia lhe foram impostas pelos deuses vitoriosos e que, sob a convulsões de seus membros, ainda tremem de vez em quando – esses desejos que se encontram reprimidos, digo, são eles próprios de origem infantil.” (FREUD, 2019, p. 604 e SS)

⁴¹ “Usando uma analogia, é bem possível que um pensamento diurno exerça um papel do empreendedor para o sonho; mas o empreendedor, que, como se diz, tem a ideia e a iniciativa de pô-la em prática, nada pode fazer sem capital; ele precisa de um capitalista que assuma os gastos, e esse capitalista que cobre o dispêndio psíquico do sonho é sempre e inevitavelmente, qualquer que seja o pensamento diurno, um desejo inconsciente.” (FREUD, 2019, p. 612 e SS).

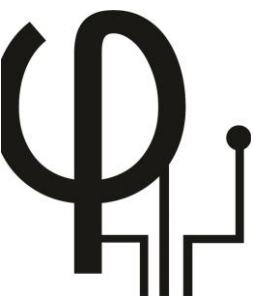


prazeroso determinado pela alucinação da imagem do objeto desiderativo para outros prazeres: para o prazer do dedo sugado, para a manipulação da orelha, para a manipulação dos genitais (cf. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*).

Nesse sentido, o sonho corresponde às imagens apolíneas que servem para descarregar os desejos dionisíacos e que são constantemente destruídas e reconstruídas por não darem conta dos desejos dionisíacos. Individuação (realização do desejo) e rompimento da individuação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual relação podemos estabelecer com o pai primitivo? Ele inventa a linguagem, as palavras, esse simbolismo corporal que possibilita ao mesmo tempo contemplar as imagens desiderativas e ir além delas. Em *Visão geral das neuroses de transferência*, Freud descreve a constituição da psicologia do pai primitivo de forma muito próxima à psicologia dionisíaca: sua dor primordial, seu padecimento na individuação e no quebrantamento da individuação (na inibição da alucinação e no ir além). Também como o dionisíaco, que da música cria a poesia, o pai primitivo inventa a linguagem, de início mágica e depois capaz de proporcionar algum domínio sobre o mundo por meio do pensamento e da ação, e como artista cria às hordas primitivas. A constituição da psicologia do pai primitivo decorre do desenvolvimento de três fases de desenvolvimento: na primeira fase ter-se-ia constituído a angústia, os seres humanos, devido aos perigos da era glacial, tiveram de abdicar de seus objetos sexuais (que satisfaziam funções sexuais biológicas) e a libido se tornou angústia. Podemos considerar que, neste momento, engendra-se a dor primordial e o ser pleno de contradição. Dor como angústia, contradição entre diferentes impulsos (por exemplo, instinto sexual biológico X instinto de preservação). Na segunda fase, surge a sexualidade perversa, quer dizer, a capacidade da pulsão sexual, agora dor primordial destituída de objeto, satisfazer-se com imagens de objetos de satisfação. Assim como o dionisíaco engendra imagens apolíneas que o ocultam e o desvelam, também as imagens desiderativas satisfazem temporariamente a pulsão sexual e neste sentido a angústia e a dor. São imagens de objeto (apolíneas) que provocam a satisfação. No caso da sexualidade infantil (aqui na ontogênese e não na filogênese), seria como se as pulsões precisassem se objetivar em imagens apolíneas de satisfação, o que pressupõe o aparecimento de um objeto perceptivo que auxilia a satisfação e cria o caminho facilitado que leva à alucinação. Na terceira fase, quando efetivamente constitui-se a psicologia do pai primitivo, surge a linguagem.



Podemos dizer que a linguagem se constitui com o investimento de imagens do próprio movimento e, a partir do grito, de imagens de movimento de palavra, que também engendram objetos. As palavras, por sua vez, inibem a alucinação (inibem o feitiço da imagem desiderativa), reconhecem o desejo insatisfeito, tomam as imagens desiderativas como metas e ganham algum domínio sobre a natureza. Caracterizam-se, portanto, pelo movimento de construir satisfações e destruí-las como ilusões (movimento intensificado na dúvida do neurótico obsessivo). O pai primitivo é o artista que dá forma às forças contraditórias dionisíacas: cria a partir de seu simbolismo corporal (a partir do grito cria a linguagem), tem seus objetos desiderativos como meta, sem, no entanto, enfeitiçar-se por eles (alucina-los) e age transformando o mundo percebido em um mundo mais próximo do desejado sem se deter no que foi construído.



REFERÊNCIAS

- BOEHLICH, Walter, (org.) *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.
- CORRÊA, Fernanda Silveira, *Filogênese na metapsicologia freudiana*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015
- FREUD, Sigmund. (1985 [1915]) *Neuroses de Transferência: Uma síntese (Manuscrito recém-descoberto)*. Versão bilíngue, trad. Abram Eksterman. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- FREUD, Sigmund. (1950 [1895]) *Projeto de uma psicologia*. Obras isoladas de Freud, trad. Osmyr Faria Gabbi Jr., Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, Sigmund. (1900) *Interpretação dos sonhos*. *Obras completas*, vol. 4, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. (1912-1913) *Totem e tabu*. *Obras Completas*, vol. 11, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, Sigmund. (1921) *Psicologia das massas e análise do eu*. *Obras Completas*, vol. 15, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: Walter Gruyter, 1997.
- LÓPEZ, Hector Julio Perez. *Hacia el nacimiento de la tragedia*. Milan: Res Publica, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1872) *O nascimento da tragédia*. Coleção Obras de Nietzsche, trad. Guinsburg, coord. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1874) *David Strauss: sectário e escritor*. São Paulo: Editora Escala, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

