

ORIGINALIDADE DA PSICANÁLISE

João Peneda

"Paradoxalement, la différence qui assure la plus sûre subsistance du champ de Freud, c'est que le champ freudien est un champ qui, de sa nature, se perd. C'est ici que la présence du psychanalyste est irréductible, comme témoin de cette perte."

Lacan ¹

Resumo

Procede-se ao isolamento e caracterização do campo da psicanálise face as áreas com que tem maior proximidade. Os antecedentes filosóficos da psicanálise, assim como a prefiguração do psicanalista serão abordados de um modo emblemático, respectivamente, através da relação de Freud com Nietzsche e a partir da atopia de Sócrates. Segue-se uma definição da psicanálise e uma demarcação da invenção relativamente ao saber científico, filosófico e científico.

Introdução

Ao contrário de outras disciplinas, a psicanálise não se pode desligar completamente do desejo do seu criador. No centro desta invenção está um desejo singular. O aparecimento da psicanálise é um acto de sublimação por excelência, uma criação *ex nihilo*. Se bem que a invenção de Freud tenha a sua filiação na medicina e nas psicoterapias da época, ela não deixou de constituir uma ruptura paradigmática a vários níveis.

¹ Jacques Lacan, Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil Paris, p. 116.

Eis a criação de um só homem que afirma: "a psicanálise é criação minha; durante dez anos fui a única pessoa que se interessou por ela".² Deste modo, a psicanálise não foi uma descoberta, mas sim uma invenção. Não foi uma descoberta, porque o método de investigação e o dispositivo terapêutico são inéditos. Em virtude de princípios e regras novas, pôde-se analisar um conjunto de fenômenos até então inabordável: as formações do inconsciente e as vicissitudes da pulsão.

Os pressupostos e antecedentes filosóficos, científicos,³ religiosos (judaicos)⁴ e artísticos de Freud são muito vastos. Inúmeros estudos têm sido dedicados a esse tema. Aqui fomos obrigados a ser muito selectivos. Elegemos duas figuras emblemáticas. A nossa escolha recaiu sobre Nietzsche como sendo porventura o filósofo mais influente na concepção freudiana. Quanto ao eventual precedente da figura do analista, optámos por Sócrates, seguindo a sugestão de Lacan no seu Seminário VIII.

² *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* (1914).

³ Podemos destacar entre as incontáveis referências freudianas o discurso da ciência sobre a sexualidade (Krafft-Ebing, Albert Moll entre outros), os estudos evolucionistas (Darwin e Lamarck), as investigações neurológicas (Hitzig, Fritsch, Ferrier, Gall, Huxtings Jackson, Broca, Wernicke, Meynert, Mayer, Lichtheim), a psicologia associativista (Mill, Wundt, Herbart).

⁴ Cf. YERUSHALMI, Yosef, *O Moisés de Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1992. No final, num monólogo imaginário com Freud, Yerushalmi revela a sua tese sobre um pensamento que o inventor da psicanálise nunca revelou: "Penso que no mais fundo do senhor mesmo [Freud], o senhor acreditava que a psicanálise é mais uma – se não a final – extensão metamorfoseada do judaísmo, despojada das suas formas religiosas ilusórias, mas mantendo as suas características monoteístas essenciais, pelo menos como o senhor as compreendeu e expôs. Em suma, penso que o senhor acreditava que exactamente como o senhor é um judeu ateu, a psicanálise é um judaísmo ateu. Mas não penso que o senhor pretendia que soubéssemos disto." p. 155.

ANTECEDENTES FILOSÓFICOS DA PSICANÁLISE

"Admitindo que a verdade seja uma mulher".⁵ Nietzsche

Os filósofos mais importantes na base do pensamento freudiano são Empédocles, Platão, Espinosa, Kant, Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche. Na relação do pensamento freudiano com os seus antecedentes filosóficos, Nietzsche ocupa um lugar especial, constitui mesmo um caso à parte.⁶ É indubitável que o pensamento filosófico do século XIX, franqueou as portas à teoria freudiana. Em Nietzsche, encontramos sobretudo uma concepção do humano como um ser dissimulado, fingido, que paradoxalmente tem em Platão (que Nietzsche combateu), em particular, na crítica platónica à sofística, o seu antecedente mais imponente.

A reflexão de Nietzsche, a partir das *Considerações intempestivas* (1873), emerge como uma suspeita generalizada (com Marx e Freud temos o que Michel Foucault chamou os três pensadores da suspeita) e uma denúncia do que a civilização acabou por construir como valores seguros, nomeadamente, a moral, uma certa filosofia, uma certa cultura, mas também uma certa imagem moderna do homem. Em *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche, interroga o "disfarce inconsciente <die unbewusste Verkleidung> das necessidades fisiológicas sob o manto do mais espiritual, objectivo, ideal e puro".⁷ Se Nietzsche desmascara as ficções e os subterfúgios filosóficos e morais da razão, Freud prossegue essa desconstrução ao ponto de enunciar as diversas modalidades de um mecanismo defensivo face à realidade, acentuando em particular as ameaças e as defesas internas.

O pensamento de Nietzsche tem uma base vitalista e schopenhauereana. Os temas filosóficos tradicionais – o caso da verdade, do mundo, do conhecimento, da lógica, da

⁵ Nietzsche inicia o prólogo de *Para além do bem e do Mal*: vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist". KSA 5, p. 11.

⁶ " Il y a bien un «cas Nietzsche», statut d'exception". FN, p. 3.

⁷ KSA 3, p. 348.

moral –, são pensados a partir de um fundamento orgânico, fisiológico, no interesse da sobrevivência da espécie e do indivíduo. Nietzsche dizia que o verdadeiro filósofo não pode separar a alma e o corpo e menos ainda a alma e o espírito.⁸ O percurso freudiano não deixará de trilhar essa difícil vereda, no rasto do raciocínio genealógico de Nietzsche.

Pessoa de Nietzsche

Raramente temos conhecimento da intimidade da vida de um filósofo. Nietzsche apresenta-se como um caso (clínico) e deixou-nos inúmeros comentários autobiográficos. Em *Ecce Homo*, confessa o seguinte: "A felicidade da minha existência, o que constitui talvez o traço único, está condicionada pela fatalidade que lhe é inerente: estou, para me exprimir de forma enigmática, morto como prolongamento do meu pai; o que me liga à minha mãe vive ainda e envelhece em mim."⁹ Esta é porventura uma das chaves do caso Nietzsche. Mas o filósofo conta-nos ainda os seus sonhos, até um pesadelo recorrente.

A primeira versão, de 1858, teria então 13 anos. Reza assim: "Nesta época sonhei que ouvia sons de órgão vindos da igreja como na altura de um enterro. Como procurava ver qual era a causa, de repente uma pedra tumular levanta-se e o meu pai, vestido com a sua mortalha, sai do túmulo. Entra precipitadamente na igreja e volta quase imediatamente com uma criança nos braços. O túmulo abre-se, ele desce e a pedra tapa de novo a abertura. Os órgãos ruidosos calam-se imediatamente e eu acordo."¹⁰ Nietzsche acrescenta depois que: "No dia seguinte, o pequeno Joseph [irmão mais novo] é subitamente atacado por dores e câibras, e morre em poucas horas. A nossa dor foi enorme. O meu sonho tinha-se inteiramente realizado. O pequeno cadáver foi, ainda por cima, sepultado entre os braços do meu pai."¹¹

Na segunda versão de 1861 (17 anos): "Parecia-me ouvir, vindo da igreja próxima, um som de órgão ensurdecido. Surpreendido, abro a janela que dá sobre a igreja e o cemitério. O túmulo do meu pai abre-se, uma forma branca sobe e desaparece dentro da

⁸ "Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen." KSA 3, p. 349.

⁹ "Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt." KSA 6, p. 264(119).

¹⁰ Cf. MARTINHO, José, *O que é um pai?* Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, p. 64.

¹¹ Cf. *Ibidem*.

igreja. Os sons lúgubres, inquietantes, continuam a bramir; a forma branca traz uma coisa nos braços que não consigo distinguir. O túmulo levanta-se, a forma desce, os órgãos calam-se. Acordo."¹² Nietzsche comenta desta vez que: "No dia seguinte, o meu pequeno irmão, criança viva e cheia de dons, é atacada por câibras e morre no espaço de meia hora. Foi enterrado ao lado da campa do meu pai."¹³

Trata-se aqui de uma dupla morte, o pai que morreu quando tinha 5 anos (Julho 1849) e um ano depois o seu irmão Joseph (1850). No relato do sonho de Nietzsche, não só a música toca apesar da morte paterna que era o organista da igreja (Röcken), como o pai morto regressa. O fantasma do pai leva o seu irmão e retorna ao lugar da morte, a música cessa. O sonhador fica apavorado e acorda em sobressalto. A função do sonho parece ser a de levar o irmão para o lugar da morte, o rival "vivo e cheio de dons".¹⁴ Nietzsche refere-se em diversas ocasiões ao efeito devastador que teve para ele o desaparecimento da figura paterna. A este "primeiro momento fatídico" seguiu-se um demorado luto. Em *Ecce Homo*, aparece mesmo uma identificação melancólica ao pai morto, afirma: "sou apenas o meu pai [...], a sua sobrevivência após uma morte prematura."¹⁵

De qualquer modo, a satisfação que esse sonho realiza, comporta algo de terrível, o sonhador livra-se de todos os rivais masculinos (pai e irmão). Ora é justamente a partir daí que as coisas começam a correr mal. No sonho quando a música pára (o que significa que o pai organista já não está lá) o sonhador fica angustiado e acorda do pesadelo.¹⁶ Temos aqui um signo da falta paterna. No percurso de Nietzsche, o silêncio e a música, o calar-se <Schweigen> terão um papel determinante.¹⁷ Em *Ecce Homo*, Nietzsche refere o seguinte: "mesmo a palavra mais grosseira, mesmo a carta mais impertinente ainda são mais benévolas, mais honestas, que o silêncio. Nos que se calam, há quase sempre falta de delicadeza e de cortesia sinceras [...] Todos os que se calam <alle Schweiger> são dispépticos [tem dificuldades em digerir]."¹⁸

¹² Cf. Ibidem.

¹³ Cf. Ibidem.

¹⁴ Também associado à paternidade pelo nome bíblico de Joseph.

¹⁵ ECCE, p. 127.

¹⁶ Cf. *Morgenröte*, § 423, "Im grossen Schweigen", KSA 3, p. 159.

¹⁷ A Nietzsche nem a doença, o sofrimento o fará calar, parar de escrever.

¹⁸ KSA 6, p. 271(128-9)

Será então a música, os golpes de martelo da sua filosofia que poderão simbolizar e por cobro ao gozo incestuoso que a queda das figuras paternas implicam. Em *Ecce Homo*, Nietzsche dirá que "pensando bem, eu não teria aguentado a minha juventude sem a música wagneriana. Pois estava *condenado* aos Alemães. Quando uma pessoa quer livrar-se de uma pressão insuportável, precisa de haxixe. Pois bem, eu precisei de Wagner. Wagner é o contraveneno para tudo o que é alemão por excelência".¹⁹ Os alemães estão em Nietzsche associados à herança materna; Wagner funcionou até um certo ponto como antídoto.

De certo modo, a música para Nietzsche faz existir a significação paterna, daí a importância de Wagner para Nietzsche e o carácter tumultuoso do corte de relações com o compositor. Em *Ecce Homo*, Nietzsche interroga-se: "que é que eu nunca perdoei a Wagner? Que ele *condescendesse* com os Alemães – que se tornasse um alemão do Império... Até onde a Alemanha chegar, ela *corrompe* a cultura."²⁰ Nietzsche resta como o único homem na família (rodeado de mulheres²¹), só ele é responsável pela continuidade do nome do pai. O filósofo falará da "sua sobrevivência após uma morte prematura".²² Será junto da pessoa e da obra de Wagner que Nietzsche procurará a significação paterna.

Mas Nietzsche declina a sua linhagem de sangue, não assume a responsabilidade de prolongar a herança paterna através da procriação física, mas sim através da sua obra escrita. É aí que encontrará uma suplência para o furo ao nível da significação paterna. Se a vida de Nietzsche está associada à morte do pai, a sua filosofia desenvolve-se sob o horizonte da "morte de Deus". Existe mesmo em Nietzsche uma identificação ao pai morto, para Freud o ponto de ancoragem do Eu melancólico. O filósofo parece confirmar esta ideia ao confessar que a sua vida se tornou uma sombra depois de se ter aproximado

¹⁹ ECCE, p. 149. Ou ainda, em *Contra Wagner*, "estar só mais profundamente do que jamais estivera antes. Pois não tivera ninguém, senão Richard Wagner... Estivera sempre *condenado* a alemães..." ECCE, p. 264.

²⁰ ECCE, p. 149.

²¹ Do lado materno dirá que "o tratamento que tenho recebido por parte da minha mãe e da minha irmã, até este momento, inspira-me um indescritível horror: trabalha aí uma perfeita máquina infernal com infalível segurança [...] confesso que a objecção mais profunda contra o «eterno retorno», o meu autêntico pensamento abissal, sempre foram a mãe e a irmã." ECCE, p. 124.

²² ECCE, p. 127. Dirá ainda na mesma obra do lado paterno o seguinte: "Considero como um grande privilégio ter tido um tal pai: os camponeses, a quem ele pregava – com efeito, após ter vivido alguns anos na corte de Altemburgo, foi pregador nos últimos anos da sua vida –, diziam que um anjo devia ter com certeza aquela aparência." ECCE, p. 123.

da idade em que o seu pai morreu.²³ A partir dessa data, assistimos a uma lenta agonia até à morte, sofrimento psíquico e isolamento pessoal.

Friedrich-Wilhelm foi o nome que o pai lhe deu, porque nasceu no mesmo dia do rei da Prússia, Friedrich-Wilhelm IV, que era o benfeitor do seu pai. Aliás, na reconstrução imaginária da sua *genealogia*, o nome Nietzsche teria sido retirado dos seus antepassados polacos que se chamavam Niëtski. Nietzsche dirá de si próprio sem complexos: "Sou um aristocrata polaco *pur sang*, a que não se misturou nem uma gota de sangue mau, muito menos alemão."²⁴ Contudo esta filiação polaca da família Nietzsche não é verdadeira, pois descende de saxões. Trata-se do mito individual e familiar de Nietzsche.

Freud e Nietzsche

Freud reconheceu Nietzsche como uma das suas referências filosóficas, ocupando um lugar de destaque na sua formação. Figura mesmo como um dos principais avatares das descobertas freudianas. Nietzsche representava para Freud um precursor do *Tiefenpsycholog*. Numa famosa sessão da Sociedade Psicanalítica de Viena,²⁵ Freud dirá que "o grau de introspecção atingido por Nietzsche não foi antes dele alcançado por ninguém e não será jamais." O próprio Nietzsche se apresenta como o primeiro psicólogo na civilização. Em *Ecce Homo*, diz o seguinte: "sobretudo, quem é que, entre os filósofos, foi psicólogo, antes de mim, e não, de preferência, o seu contrário, um «embusteiro superior», um «idealista»? Antes de mim, até nem havia psicologia. Neste campo, ser o primeiro pode ser uma maldição; em todo o caso, é um destino".²⁶

Sobre as suas referências no campo da filosofia, numa carta de juventude (7 de Março 1875), Freud atribui a Feuerbach o lugar cimeiro, diz textualmente que "de todos os filósofos, é aquele que venera e admira mais". De qualquer modo, para Assoun, que trabalhou longamente os antecedentes filosóficos da obra de Freud, o primeiro lugar do que chama de "topografia filosófica freudiana" é ocupado por Schopenhauer: "Dans ce que nous avions appelé la «topographie philosophique freudienne» Schopenhauer occupe

²³ Crise de Janeiro de 1889 em Turim.

²⁴ ECCE, p. 123.

²⁵ Sessão de 28 de Outubro de 1908.

²⁶ ECCE, p. 238. Na mesma obra, Nietzsche diz ainda de si que seria "o primeiro filósofo do eterno feminino." ECCE, p. 169.

le centre. Au sein de cette «galaxie», Nietzsche n'occupe que la position de premier satellite et ne saurait disputer à Schopenhauer sa fonction de centre solaire".²⁷

Os dados existentes parecem mostrar outra primazia. Era efectivamente Nietzsche que representava um homem solar, com uma intensidade tal que Freud se defendia não o lendo, receando justamente o efeito de gravidade e cegueira que o filósofo exercia sobre ele. Em contrapartida, Freud confessa sobre Schopenhauer que foi obrigado a lê-lo, contrariado, para dar conta do problema das pulsões, em particular do tema da morte.²⁸ Por outro lado, Assoun salienta ainda que Freud utiliza a obra de Nietzsche pela mediação da obra de Schopenhauer.²⁹ O próprio Freud resume a sua relação com os dois filósofos em *Selbstdarstellung* (1925):

"As amplas coincidências da psicanálise com a filosofia de Schopenhauer — ele não somente afirma o primado da afectividade e a extraordinária importância da sexualidade, mas também estava a par do mecanismo do recalçamento <Mechanismus der Verdrängung gekannt> — não devem ser remetidas à minha familiaridade com suas doutrinas. Li Schopenhauer muito tarde na minha vida. Nietzsche, outro filósofo cujas conjecturas e intuições frequentemente concordam, da forma mais surpreendente, com os laboriosos resultados da psicanálise, por essa razão, evitei lê-lo durante muito tempo; estava menos preocupado com a originalidade <Priorität> do que na preservação da minha imparcialidade <die Erhaltung meiner Unbefangenheit>".³⁰

De qualquer modo, como referiu Assoun: "Les débuts de Freud coïncident avec la naissance du nietzschéisme, la naissance de la psychanalyse coïncide avec la mort de Nietzsche."³¹ Para abordarmos a relação de Freud (1856-1939) com Nietzsche (1844-1900) podemos fazê-lo a partir da história desse encontro e, mais importante, a partir da dívida filosófica, do conteúdo da obra. A história deste encontro teve o seu ponto de

²⁷ FN, p. 41.

²⁸ "Agora escolhi como alimento o tema da morte, ao qual cheguei ao esbarrar contra a curiosa ideia das pulsões, e eis que me vejo obrigado a ler tudo o que diz respeito a esta questão, como, por exemplo, e pela primeira vez, Schopenhauer. Mas, não o leio com prazer." Carta a Viktor Tausk de Julho de 1919. Cit. in ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel, Dicionário de psicanálise, Lisboa, Editorial Inquérito, 2000, pp. 563-4.

²⁹ Cf. FN, p. 42.

³⁰ GW, XIV, p. 86

³¹ FN, p. 5.

partida quando Freud era ainda estudante universitário e Nietzsche dava os seus primeiros passos numa carreira académica na Universidade de Basileia. Em 1869, Nietzsche recebeu um convite para ser professor extraordinário de filologia clássica.

Desde muito cedo, Nietzsche começou a fazer sintoma na cultura da época, começou a dar que falar com as suas *Considerações intempestivas*, autênticos dardos, invectivas lançadas contra a cultura que lhe era contemporânea, em especial, contra David-Friedrich Strauss (1808-1874). Este autor escreveu obras como "A vida de Jesus" (1835) e a "A antiga e nova fé" (1872). Strauss para Nietzsche era o supremo "filisteu cultivado <Bildungsphilister>" da época, termo do princípio do século XIX que servia para qualificar o burguês satisfeito e inculto.³² Demarcando-se de Nietzsche, Freud mostra outra tolerância com o autor.³³

Tudo começou em meados de 1870 quando Freud chega ao conhecimento da obra de Nietzsche a partir de um grupo de admiradores vienense. Nietzsche mais tarde (1888) não esquecerá esse grupo de discípulos vienenses. Existia em Viena uma *Leseverein der deutschen Studenten Wiens*, criada em 1871. Desde 1875, Josef Paneth organizava discussões sobre as *Considerações intempestivas* de Nietzsche. É a este Paneth que Nietzsche se refere mais tarde quando em *Ecce Homo* fala dos seus leitores. Diz o seguinte: "até tenho autênticos génios entre os meus leitores. Em Viena, em São Petersburgo, em Estocolmo, em Copenhaga, em Paris e em Nova Iorque – por todo o lado, fui descoberto: só *não* o fui na terra baixa da Europa, a Alemanha..."³⁴

Freud foi membro desta *Leseverein* entre 1873 e 1878.³⁵ O grupo foi depois acusado de ser subversivo e finalmente objecto de censura por "atentar contra a ordem pública".³⁶ De qualquer modo, o encontro real entre Freud e Nietzsche que podia ter ocorrido entre 1877-1878, nunca teve lugar, eis um verdadeiro encontro falhado. Numa carta a Paul Rée de Novembro de 1877, Nietzsche menciona uma possível viagem a Viena para conhecer

³² FN, p. 13.

³³ "So leben wir, so wandeln wir beglückt". O futuro inventor da psicanálise não deixa de citar o Strauss, o autor proscrito por Nietzsche. Cf. Carta a Eduard Silberstein de 13 de Março de 1875.

³⁴ p. (163).

³⁵ Cf. FN, p. 8.

³⁶ Cf. FN, p. 8.

o grupo. A expressão é emblemática: "um ninho de pessoas que tem o gosto duvidoso de apreciar os meus escritos".³⁷

Curiosamente, será mais tarde uma mulher, muito especial, que irá colmatar este encontro falhado, trata-se de Lou Andreas-Salomé. Tornou-se amiga íntima de Nietzsche, tendo o conhecido por volta de 1882 através de Paul Rée (1849-1901). Diz Freud que o "relacionamento teve um fim abrupto quando ela recusou a proposta de casamento que ele lhe fez."³⁸ Mais tarde, após a ruptura com Nietzsche, Lou tornou-se admiradora e mecenas de Rilke (1875-1926).³⁹ Em 1911, irá transformar-se numa das discípulas predilectas de Freud. Ele sempre a admirou e muito respeitou até ao fim (morre a 5 de Fevereiro de 1937).⁴⁰ Em 1912/13, Lou aderiu ao movimento psicanalítico, estudou com Freud e tornou-se psicanalista.

Muito antes de Freud, esta Lou Salomé contou um dia a Paul Rée um sonho: viver e trabalhar com dois amigos como se fosse um homem (fantasia histérica). José Martinho comentou que se trata de uma fantasia que acompanhou Lou a vida toda, a de "fazer produzir saber a um mestre, ao mesmo tempo que se protege do amor deste interpondo entre ela e ele um rival. O que é que ela quer? Adquirir, à custa do mestre e do cúmplice, um saber sobre o seu desejo insatisfeito."⁴¹ Para além de Rée faltava mais um que é justamente Nietzsche. O fantasma de Lou foi encenado com a celebração desse estranho "casamento a três"⁴², o testemunho é uma fotografia datada 1882. Já no círculo psicanalítico vienense, Lou apaixonou por Viktor Tausk, tornando-se sua amante e formou com Freud mais um trio.

³⁷ Cit. in FN, p. 9.

³⁸ "Sabia-se que, quando moça, ela manteve intensa amizade com Friedrich Nietzsche, baseada em sua profunda compreensão das audazes ideias do filósofo. Esse relacionamento teve um fim abrupto quando ela recusou a proposta de casamento que ele lhe fez." Homenagem a Lou Andreas-Salomé (1937).

³⁹ Segundo Freud, ela "foi ao mesmo tempo a musa e a mãe zelosa do desprotegido <zugleich Muse und sorgsame Mutter> poeta Rainer Maria Rilke." GW, XVI, p. 270.

⁴⁰ Freud escreveu uma pequena nota em sua memória. GW, XVI, p. 270.

⁴¹ Cf. MARTINHO, José, *O que é um pai?* Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, p. 54.

⁴² Ela sempre recusou o casamento com um homem. A primeira vez aos 17 anos com o pastor Hendrik Gillot. Depois de recusar o pedido de Nietzsche, mais tarde (Junho de 1887) esteve prestes a consumir o casamento com Friedrich-Carl Andreas, mas mais uma vez pôs termo ao acto, herdando o nome (Andreas).



Freud sempre reservou para o pensamento de Nietzsche e também para a sua pessoa um lugar especial. No final da sua vida, numa carta a Arnold Zweig, chega mesmo a confessar o seguinte: "ele representava uma nobreza para mim inacessível <eine mir unzugängliche Vornehmheit>".⁴³ O inventor da psicanálise reconhecerá que a sua "constituição" não permite um tal "descolamento", prefere as regiões inferiores (*Acheronta*). Freud aliás não se via "como um homem de ciência, como observador, experimentador, pensador", mas sim com um "temperamento de conquistador <Conquistadortemperament>, um aventureiro".⁴⁴

Mas Freud não deixa de declarar que Nietzsche tem o condão de saber dizer algumas coisas que o próprio inventor da psicanálise considera que em si estariam em silêncio. Max Schur faz referência a uma carta de Freud a Fließ na qual o inventor da psicanálise terá dito que esperava encontrar na obra de Nietzsche o seguinte: "as palavras para muito do que em mim permanece mudo <die Worte für vieles, was in mir stumm bleibt>".⁴⁵ Freud reconhece em Nietzsche uma capacidade inigualável de auto-análise e um talento especial em tirar partido dessas investigações para esclarecer inúmeros fenómenos exteriores.

⁴³ Cit. in FN, p. 15.

⁴⁴ Cit. in FN, p. 20.

⁴⁵ Cit. in FN, p. 68. Temos aqui uma ética do bem-dizer, ética que também é a do nosso Fernando Pessoa. Existe uma passagem do *Livro do desassossego* em que ele diz mais ou menos isto: "não há nada de real na vida senão porque se descreveu bem".

Contudo, e apesar destes elogios pontuais à obra e a pessoa de Nietzsche, Freud guardou sempre uma certa distância face ao texto nietzscheano. O inventor da psicanálise procurou sempre evitar a especulação filosófica sem uma base empírica e científica, como também afastou da experiência clínica todas aquelas intuições e considerações que pudessem subverter a novidade da relação e experiência analíticas. Freud tentou deliberadamente preservar a invenção psicanálise de uma eventual contaminação por parte das mundividências filosóficas <Weltanschauungen>.

Por isso, a obra de Nietzsche⁴⁶ representou sempre para Freud um misto paradoxal de fascínio e temor, algo *unheimlich*, estranhamente familiar. Veremos depois que a leitura que Freud faz de Nietzsche é muito própria, não é uma leitura filosófica *stricto sensu*. Ao contrário de outros, não se deteve em Nietzsche mas foi porventura mais além, pelo menos inventou algo que transcende as suas fontes inspiradoras. Em resumo, no que diz respeito aos filósofos contemporâneos à invenção da psicanálise, Nietzsche é porventura aquele que despertou mais interesse no círculo freudiano.

Reflexão crítica de Nietzsche sobre a linguagem

Este ensaio de Nietzsche *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral* (1873) não chegou a ser publicado, é para todos os efeitos uma obra póstuma. Nele encontramos porém uma concepção muito interessante sobre a linguagem, a verdade e a mentira, não num sentido moral, mas como instrumento vital, como uma interpretação da multiplicidade do mundo. Nietzsche procura mostrar que a mente humana não visa primariamente a verdade, mas a sua sobrevivência: "o intelecto está ao serviço da vontade de viver".⁴⁷ A inteligência aparece prioritariamente como astúcia (Métis), fingimento, dissimulação que visa a luta pela vida e, portanto, longe do "impulso para a verdade", para a "moral".

Eugen Fink sublinha a importância deste texto para o ulterior desenvolvimento da reflexão de Nietzsche, em particular, o facto seguinte: "o ponto de partida de Nietzsche é

⁴⁶ É Abril de 1926 que Freud recebe de Otto Rank, em jeito de despedida, as obras completas de Nietzsche.

⁴⁷ FINK, Eugen, *A filosofia de Nietzsche*, Lisboa, Presença, 1983, p. 34.

a linguagem."⁴⁸ A linguagem é entendida como um conjunto de convenções, de fixações que se impõem como válidas, como apropriadas à sobrevivência, e só por essa razão são verdadeiras. A linguagem tem assim uma origem não lógica, não visa a suposta verdade das coisas, a correspondência com a realidade. É um expediente de dissimulação que não serve inicialmente a verdade, mas a subsistência individual e colectiva. Nesse sentido, o filósofo afirma que "as verdades são ilusões de que o homem se esqueceu que eram ilusões." Assim, no primeiro Nietzsche existe uma teoria ficcionalista do conhecimento humano.

No seu ensaio, Nietzsche começa por descrever o humano <menschlich> como um animal inteligente que inventou um dia o conhecimento <das Erkennen>; por outro lado, menciona ainda a insignificância da existência humana quando comparada com a grandeza e a duração do universo. O homem tem como traço distintivo relativamente aos outros seres vivos o intelecto. Mas este instrumento, ao contrário do que imaginam os seus possuidores, não foi dado pela natureza para uma missão particular.

Na realidade, afirma Nietzsche, o intelecto é algo "desprovido de finalidade e casual <zwecklos und beliebig>". Temos aqui na abordagem nietzscheana uma ausência de teleologia, de finalidade para o humano, uma ausência de Deus, de um sentido para além do que é forjado pelo próprio homem como ser natural. Não existe outra finalidade para além da mera sobrevivência. A tese de Nietzsche é a de que "para este intelecto não há outra missão que transcenda a vida humana."

Esta concepção só causa estranheza ao homem, porque ele se vê a si próprio como "o eixo à volta do qual gira o mundo." O filósofo denuncia assim uma opacidade fundamental do humano relativamente à sua natureza. O homem está cego para a sua finitude, para sua insignificância. Só essa ignorância permite que ele se veja paradoxalmente como o centro do mundo. Há algo nele que transforma, transfigura, a sua manifesta indigência, a sua condição precária em afectação <Pathos>, em orgulho <Hochmuth>. Nietzsche isola assim o fenómeno de uma afectação particular que opera uma inversão da insignificância do homem, ao ponto de apagar por completo a sua finitude. Mas esta presunção não nos é exclusiva, ela é um fenómeno, segundo o filósofo,

⁴⁸ Ibidem.

presente em todos os seres vivos, todos eles tomam a sua existência como o centro do mundo. Existe assim uma espécie de narcisismo generalizado nos seres vivos.

Nietzsche exemplifica, referindo que "se nós conseguíssemos comunicar com um mosquito, saberíamos que também ele paira neste ambiente com a mesma presunção e se sente como o centro voador deste mundo."⁴⁹ É assim o "orgulho <Hochmuth> associado ao conhecer e ao sentir que põe uma névoa ofuscante nos olhos e sentidos dos homens, engana-os por conseguinte sobre o valor da existência <Werth des Daseins> pelo facto de encerrar em si o apreço mais lisonjeiro acerca do conhecimento. O seu efeito mais geral é a ilusão <Täuschung>".⁵⁰

Numa fórmula, podemos dizer que o verdadeiro valor da existência <Werth des Daseins> está deturpado por uma afectação: o orgulho, o qual leva à a ilusão sobre si e sobre o seu valor no mundo. Produz-se assim no humano uma verdadeira transfiguração, branqueamento da sua finitude. De qualquer modo, esta constatação é tão antiga como a filosofia. Mais uma vez, é Platão que Nietzsche tanto quis inverter que ele acaba por seguir.

Uma vez operada uma certa correcção desta cegueira para com a condição humana, Nietzsche sublinha que o que distingue o homem dos outros animais é o intelecto <der Intellekt> que tem a função primeira de conservar o seu possuidor, é um "meio para conservar o indivíduo <ein Mittel zur Erhaltung des Individuums>".⁵¹ Para o efeito, lembra que o intelecto é uma espécie de recurso, expediente <Hilfsmittel> de compensação por parte da natureza para ajudar à sobrevivência dos seres menos capazes fisicamente, "mais delicados e efémeros"⁵², o caso do homem.

Para compensar a sua fraqueza física, o homem, diz Nietzsche, "desenvolve as suas forças dominantes na dissimulação <entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung>, pois este é o meio graças ao qual os indivíduos mais fracos, os menos robustos, se conservam e aos quais está vedado lutar pela existência com o auxílio de chifres ou de dentes afiados

⁴⁹ KSA 1, p. 875(215).

⁵⁰ KSA 1, p. 876(216).

⁵¹ KSA 1, p. 876(216).

⁵² KSA 1, p. 876(215).

das feras." ⁵³ A tese de Nietzsche é que em virtude do desenvolvimento do intelecto que está ao serviço da mera sobrevivência, "no homem, esta arte da dissimulação atinge o seu ponto mais alto; nele a ilusão, a lisonja, a mentira e a fraude, o falar nas costas dos outros, o representar, o viver no brilho emprestado, o usar uma máscara [...]" estão de tal forma presentes que o que espanta é que se tivesse formado nestes seres "um impulso honesto e puro para a verdade <ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit>". ⁵⁴

Se a natureza nos constituiu de modo a ocultar a nossa efectiva realidade (corporal) e a olharmos para longe desse real, Nietzsche interroga-se: "De onde é que raio vem nesta constelação o impulso para a verdade <der Trieb zur Wahrheit>?" ⁵⁵ Para Nietzsche, nestas condições, o que é altamente suspeito e problemático é justamente o sentimento no homem de "um impulso para a verdade". Aqui o filósofo salienta que é mais uma vez por uma questão de sobrevivência naquilo que seria um *bellum omnium contra omnes* que o homem aspira à paz. É em última instância esta paz estratégica, este contracto hábil que constitui "o primeiro passo para a obtenção daquele enigmático impulso para a verdade." ⁵⁶ Assim, "é fixado aquilo que doravante deve ser a «verdade», ou seja, é inventada uma designação das coisas tão válida como vinculativa e a legislação da língua produz também as primeiras leis da verdade". ⁵⁷

Esta tese agonística, coloca curiosamente a língua ao serviço deste contrato para a sobrevivência, diz-se assim que a linguagem na sua origem não passa de um conjunto de convenções, ⁵⁸ como ainda que a finalidade da linguagem não é a verdade, mas sim uma convivência contratual. A língua não está assim ao serviço da verdade, mas sim da subsistência individual e colectiva. Não é a verdade que interessa prioritariamente à língua, mas algo da ordem do sobreviver. A resposta de Nietzsche relativamente ao estranho "impulso para a verdade" será dizer que "é só [...] num sentido restrito que o homem quer a verdade: aspira às agradáveis consequências da verdade que conservam a vida, é indiferente ao puro conhecimento inconsequente e é até avesso às verdades talvez prejudiciais e destruidoras."

⁵³ KSA 1, p. 876(216).

⁵⁴ KSA 1, p. 876(216).

⁵⁵ KSA 1, p. 877(217).

⁵⁶ KSA 1, p. 877(217).

⁵⁷ KSA 1, p. 877(217).

⁵⁸ Tese de Hermógenes no *Crátilo* de Platão.

Formulando de outro modo, existe no homem um impulso não para a verdade abstracta, pura, mais sim para as verdades que lhe conservam a vida, para as convenções que lhe são benéficas para a sua sobrevivência. No fundo a verdade, o que é verdadeiro é o que conserva a vida, é da ordem do que Nietzsche mais tarde chamará de "vontade de domínio <Wille zur Macht>". O que faz para nós sentido seria não o que existe enquanto tal, mas sim o que faz jus à nossa vontade de domínio, de poder. Neste caso, a linguagem, o discurso não visaria a verdade das coisas, mas sim a imposição e conservação e imposição do domínio sobre as coisas.⁵⁹

Neste ponto do seu ensaio, Nietzsche pergunta no fundo se "as designações recobrem as coisas <decken sich die Bezeichnungen und die Dinge>? É a língua adequada à expressão de todas as realidades <Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten>?"⁶⁰ Acabámos de ver como Nietzsche problematiza de uma forma absolutamente inédita a relação do signo com as coisas, justamente mostrando que o terceiro termo, o *lektovn* dos estóicos, a significação é da ordem da vontade de domínio. A partir daqui, no seu ensaio, Nietzsche vai investigar a natureza da linguagem humana.

À pergunta o que é uma palavra? Responde que é "a representação sonora de um estímulo nervoso." Portanto algo eminentemente subjectivo, do mundo interno do indivíduo. "Comparadas entre si as diferentes línguas mostram que nas palavras nunca é a verdade que importa, nem a expressão adequada: caso contrário, não existiriam tantas línguas. A «coisa em si» <Ding an sich> (que seria precisamente a verdade pura sem consequências) é também para o onomaturgo totalmente inapreensível, e mesmo indesejável."⁶¹ A linguagem existe para dominar as coisas e não para dizer o que é a "coisa em si".

O filósofo refere com ironia que "julgamos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não dispomos senão de metáforas das coisas que não correspondem de forma alguma às essencialidades primordiais."⁶² Recorrendo a Deleuze, podemos falar aqui de dois planos, uma escala "molecular", da ordem das "intensidades pré-individuais" que corresponderia "às essencialidades primordiais" de

⁵⁹ Este é um dos pontos de encaixe do pensamento de Michel Foucault: uma reflexão sobre os discursos do poder.

⁶⁰ KSA 1, p. 878(218).

⁶¹ KSA 1, p. 879(219).

⁶² AVM, p. 220.

Nietzsche e outro plano, uma escala macroscópica, o plano da representação através da linguagem, das metáforas.

Relativamente às noções, Nietzsche dirá que "todo o conceito emerge da igualização do não igual."⁶³ "O descurar do individual e do real dá-nos o conceito".⁶⁴ O conceito é assim o resíduo de uma metáfora".⁶⁵ Deste modo, o conceito não é uma mera tradução da "experiência originária única e totalmente individualizada, à qual deve a sua emergência", mas resulta sim de uma operação sobre o mundo da vida, uma operação de esbatimento das diferenças em favor de uma entidade geral.

Produz-se aqui uma mudança de escala, o conceito apaga a escala molecular e transporta-nos para um mundo macroscópico. Nietzsche diz que "o descurar do individual e do real dá-nos o conceito".⁶⁶ Nietzsche exemplifica dizendo que "o conceito de folha foi formado graças ao abandono dessas diferenças individuais por um esquecimento do elemento diferenciador e suscita então a representação, como se existisse na natureza, fora das folhas, algo que fosse «a folha», algo como uma forma originária, segundo a qual todas as folhas seriam tecidas".⁶⁷

Vemos que a palavra e o conceito implicam uma perda face à coisa. Neste ensaio de Nietzsche, essa perda está associada à singularidade, ao detalhe, à diferença, à multiplicidade. Mais tarde, num apontamento sobre a noção de vontade em Schopenhauer, Nietzsche dirá o seguinte: "A mim o querer parece-me ser, antes de mais, algo complicado, algo que apenas como palavra é uma unidade <Wollen scheint mir vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist>".⁶⁸ Temos aqui a palavra (Wort) como produzindo uma simplificação massiva da realidade que representa.

Sobre a questão da verdade, Nietzsche diz o seguinte: "O que é então a verdade? Um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas e que depois de um longo uso parece a um povo fixas, canónicas e

⁶³ AVM, p. 220.

⁶⁴ AVM, p. 221.

⁶⁵ AVM, p. 223.

⁶⁶ AVM, p. 221.

⁶⁷ AVM, p. 220.

⁶⁸ KSA 5, p. 32.

vinculativas".⁶⁹ No fundo, as verdades são os resíduos de operações poéticas, metáforas hoje mortas, cuja origem sensível entretanto se perdeu, de tal modo que os homens dão crédito aos "esquemas", fixações que daí resultaram.

Nietzsche fala de "construir uma ordem em pirâmide segundo castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, de subordinações, delimitações, que agora se contrapõe ao mundo intuitivo das primeiras impressões, como sendo um mundo mais estável, mais geral, mais conhecido, mais humano e, como tal, como o mundo regulador e imperativo."⁷⁰ A verdade seria o mero respeito pela estabilidade (sobrevivência aqui em jogo), pelas fixações, pelas metáforas mortas, pela ordem e hierarquia dos conceitos. A verdade seria assim o combate da civilização contra a natureza de onde partiu, reforçar que o "homem é a medida de todas as coisas". A verdade seria tomar parte de uma certa ordem humana em detrimento da natureza.

Em resumo, a linguagem é metafórica e a verdade é "o endurecimento e a solidificação de uma metáfora" – o que em "nada garante a necessidade e a justificação exclusiva dessa metáfora."⁷¹ No domínio da ciência, as chamadas leis da natureza não escapam a esta crítica. Como Kant havia mostrado, Nietzsche afirma que "toda a conformidade às leis, que tanto impressiona no movimentos dos astros e nos processos químicos, coincide no fundo com aquelas qualidades que nós próprios atribuímos às coisas para nos impressionarmos a nós próprios."⁷²

Para Nietzsche, "é a linguagem que trabalha originariamente na construção dos conceitos, só mais tarde a ciência." Há assim um fundo poético na realidade humana, a civilização humana está assente sobre metáforas, sobre efeitos de linguagem. Nietzsche fala mesmo de um "impulso para a formação de metáforas", "impulso básico do homem que não se pode esquecer nunca porque com isso se abstrairia do próprio homem."⁷³ Existe portanto arbitrariedade entre a palavra e a coisa, o que os relaciona é algo estético, criativo. A

⁶⁹ AVM, p. 220. "As verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas que foram gastas e que ficaram esvaziadas do seu sentido, moedas que perderam o seu cunho e que agora são consideradas, não já como moedas, mas como metal." AVM, p. 220.

⁷⁰ AVM, p. 222.

⁷¹ AVM, p. 226.

⁷² AVM, p. 227.

⁷³ AVM, p. 228.

relação da palavra com a coisa é uma relação forjada, uma invenção, uma criação estética do homem.

Outra ilação que podemos retirar, nomeadamente a partir de Nietzsche, é que a linguagem num certo registo é útil à vida, mas podemos fazer dela um uso para além do princípio de prazer e da realidade. A linguagem é responsável por uma revivificação do corpo, mas também pela sua mortificação. Este uso da linguagem, para além do princípio de prazer, está sempre presente. Para dar conta deste efeito, o último Lacan forjou o termo "lalangue" que traduz os equívocos geradores de mal-entendidos que estão na base da língua.

Questão moral

O *Para além do bem e do mal* nietzscheano inclui um conjunto de intuições que a prática clínica freudiana revela. Genericamente, Nietzsche é o precursor da ideia que existe sobretudo uma tirania interna. Que o próprio homem é em si o seu principal inimigo de estimação. Esta é uma linha de pensamento que Freud abraça e desenvolve de um modo inédito, a partir da clínica psicanalítica, da escuta do sintoma. Outra é o facto do discernimento moral ser algo adquirido, uma dissimulação que acaba por remontar genealogicamente à vontade de sobrevivência.

A perspectiva freudiana irá equacionar os paradoxos da moralidade a partir de uma renúncia pulsional que se transforma por reversão da pulsão no seu contrário. A força do combate moral tem a sua origem paradoxal na intensidade da satisfação a que se renunciou num primeiro momento. Através da introdução da instância do Supereu, Freud dirá que não é a moralidade que é a causa da renúncia pulsional, mais sim o contrário, a renúncia pulsional está na origem do Supereu, da moralidade, a qual, por sua vez, exige mais e mais renúncia pulsional.⁷⁴ Esta é a versão freudiana da "transvaliação <Umwertung>", da "transmutação dos valores" de Nietzsche.

Em Nietzsche, existe a miragem de se situar para além da lei moral e do desejo. Assoun falará de "la quête d'un au-delà de la loi apparaît comme la tentative de revenir à ce point

⁷⁴ "Man stellt es gewöhnlich so dar, als sei die sittliche Anforderung das Primäre und der Triebverzicht ihre Folge. In Wirklichkeit scheint es umgekehrt zuzugehen; der erste Triebverzicht ist ein durch äußere Mächte erzwungener, und er schafft erst die Sittlichkeit, die sich im Gewissen ausdrückt und weiteren Triebverzicht fordert." SA, III, p. 354(187-8).

où la question du père est suspendue en quelque sorte: le «corps» de la volonté de puissance vient incarner quelque chose comme une subversion, voire une perversion – par la métaphysique de l'innocence."⁷⁵ Freud dirá que a "consciência moral <Gewissen> é uma aquisição da humanidade, uma "força psíquica herdada <vererbte Seelenmacht> do complexo de Édipo."⁷⁶ Já a noção de "masoquismo moral" fornece-nos uma leitura diferente.

A desconstrução nietzscheana do sentimento religioso é impiedosa. No §46 de *Jenseits*, Nietzsche reduz a fé cristã a uma atitude de resignação perante a vida: "crueldade <Grausamkeit> e feticismo religioso nesta fé que se quer impor a uma consciência pouco resistente".⁷⁷ No §47, Nietzsche fala mesmo de "neurose religiosa <die religiöse Neurose>" segundo uma intuição verdadeiramente psicanalítica. O ponto culminante é o "paradoxo da fórmula «Deus crucificado»".⁷⁸ Para Nietzsche, esta é a grande inversão dos valores antigos, aristocratas, uma vingança corrosiva perante a tolerância romana.

O filósofo denuncia a ambiguidade do comportamento religioso e problematiza o nexo causal associado a estes fenómenos. Em particular, segundo uma argúcia da suspeita, Nietzsche refere o facto de a continência ("a solidão, o jejum e a castidade") coincidir com uma "voluptuosidade <Wollüstigkeit>" mais repentina <plötzlichste>, "mais exuberante <ausschweifendste>".⁷⁹ Prefigurando a estratégia feroz do supereu freudiano, o filósofo acrescenta que essa voluptuosidade é combatida através de "crises de penitência, negação do mundo e negação da vontade".⁸⁰

Uma das coincidências das descobertas freudianas com as intuições do filósofo refere-se ao paradoxal fenómeno dos "*criminosos fruto do sentimento de culpa* <Verbrecher aus Schuldbewußtsein>".⁸¹ No final do seu ensaio, Freud dirá o seguinte: "Um amigo chamou-me a atenção para o facto de que o «criminoso fruto do sentimento de culpa» também era do conhecimento <bekannt> de Nietzsche. A preexistência do sentimento

⁷⁵ FN, p. 37.

⁷⁶ Cf. GW, X, p. 390-1, SA, X, p. 253[190].

⁷⁷ KSA 5, p. 66.

⁷⁸ KSA 5, p. 67.

⁷⁹ KSA 5, p. 68.

⁸⁰ KSA 5, p. 68.

⁸¹ Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit (1916). GW, X, p. 389, SA, X, p. 252[189].

de culpa e a utilização de um acto para o racionalizar ressaltam no discurso de Zaratustra «Sobre o Criminoso Pálido»."⁸²

Sobre o artista e a arte

No primeiro Nietzsche das *Considerações Intempestivas*, a realidade humana tem um fundo estético do qual estamos esquecidos. O que nós tomamos hoje por seguro, por necessário e universal foi um dia apenas um rasgo estético de alguém, o resultado de uma "formação artística de metáforas"⁸³. Temos aqui o próprio homem como efeito metafórico, poema e não poeta. Nietzsche salienta que essa operação caiu no esquecimento, receamos um mundo que é mero efeito artístico, que nada é mais que uma estética da vida. Quando a arte rasga a teia dos nossos conceitos ficamos perdidos, revela-se a nós subitamente um mundo da vida de que há muito estávamos esquecidos.

Face à generalização do fenómeno de dissimulação no homem, Nietzsche irá encontrar duas tipologias: "os imensos vigamentos e andaimes dos conceitos agarrado aos quais o homem indigente se vai salvando pela vida fora são para o intelecto libertado apenas um andaime e um brinquedo para as suas habilidades mais ousadas."⁸⁴ O homem indigente sobrevive à custa da aparente segurança que os velhos conceitos lhe proporcionam, por seu lado, o homem de intelecto liberto "troça dos velhos limites dos conceitos"⁸⁵ e recria o mundo a partir das suas intuições.

Daqui decorre uma oposição entre o homem intuitivo e o homem racional. Segundo Nietzsche, "ambos desejam dominar a vida, este na medida em que sabe responder às principais necessidades com prevenção, prudência, método; aquele, enquanto «herói felicíssimo» que não vê as necessidades e apenas considera como real a vida dissimulada sob a aparência da beleza."⁸⁶

Ainda que no fundo tanto o homem racional como o artista tenham a vontade de domínio da vida como impulso fundamental; de qualquer modo, cada um deles leva a cabo essa tarefa de modo muito distinto; o homem indigente limita-se a fazer fé no mundo

⁸² GW, X, p. 391, SA, X, p. 253[191].

⁸³ AVM, p. 227.

⁸⁴ AVM, p. 230.

⁸⁵ AVM, p. 231.

⁸⁶ AVM, p. 231.

conceptual que já encontrou e a defendê-lo como pode; o outro, o artista, mais sintonizado como o fundo da vida, inconformado, desassossegado denuncia a falsidade do velho mundo conceptual vigente e recria novas formas de vida.

É nesta última categoria que se encontram para Nietzsche certos poetas, filósofos, músicos. Contudo, na civilização ocidental, Nietzsche assume-se como o criador por excelência de novos valores, como a afirmação pura de novos conceitos. Deleuze diz de Nietzsche que ele "fez da filosofia uma arte, arte de interpretar e de avaliar."⁸⁷ Se a natureza, se a vida se mascara e se dissimula, ao filósofo-artista cabe desmascarar e recriar novas formas de vida.

Prevalece uma oposição entre o cientista e o filósofo que esqueceram que "o conceito é a casca vazia de uma metáfora que outrora enervava a intuição", e por outro lado, o homem intuitivo, artístico que está a par da vacuidade de todas as fixações. A arte aparecerá como o verdadeiro *organon* da filosofia. A tese de Nietzsche é a de que "apenas porque o homem se esquece de si enquanto sujeito, e enquanto sujeito criador e artista, vive ele com algum descanso, segurança e coerência." Essa aparente "auto-confiança", segurança e "ilusão" em que o homem vive fica assim a dever-se a um esquecimento fundamental da sua natureza criadora. Mais tarde Nietzsche irá justamente apelar à criação de novos valores.

O papel da arte consistirá em quebrar esse esquecimento fundamental, regressar ao mundo intuitivo, das imagens onde tudo tem a sua origem, lembrar que todos os nossos conceitos são metáforas enquistadas, rasgar a teia de conceitos e forjar novas imagens, novas metáforas. Nietzsche está a dizer-nos que entre a realidade e o humano não há uma relação causal, uma não decorre da outra; entre a realidade da vida e a realidade humana há apenas – a expressão é de Nietzsche – "uma relação estética, ou seja uma transposição aproximada, uma tradução que segue o original de forma balbuciente para uma língua totalmente desconhecida: para o que, em todo o caso, é necessária uma esfera intermediária e um poder intermediário livremente poético e inventivo."

⁸⁷ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*, Porto, Rés, s.d., p. 291.

Sobre a arte e o papel do artista impera uma ambivalência igualmente presente no pensamento de Freud. Ora, a arte aparece como ilusão, ora como portadora de ruptura e dos melhores ensinamentos sobre a condição humana. Em *Contra Wagner*, Nietzsche diz que "a estética até não é mais nada do que uma fisiologia aplicada <angewandte Physiologie>".⁸⁸ No mesmo texto, Nietzsche afirma que: "os artistas muitas vezes não sabem o que são capazes de fazer melhor: são vaidosos <eitel> de mais para isso. A sua mente está voltada para algo mais orgulhoso <auf etwas Stolzeres gerichtet>".⁸⁹ Em *Humano, demasiado humano* (1878), o filósofo alemão desenvolve uma crítica cerrada à noção de génio na arte e à função da arte. Paralelamente, a arte comporta de positivo o facto de ser uma actividade que dá lei a si própria, engendra o seu próprio caminho.

A noção de sublimação em Freud não distingue muito da nietzscheana. Ambas têm na metáfora química a sua raiz e apontam para um processo ilusório e, ao mesmo tempo, útil. Se o filósofo alude à volatilização do instinto,⁹⁰ como elemento fundamental <Grundelement>, o inventor da psicanálise coloca na base do processo a pulsão (Trieb). Aos olhos de Nietzsche, a sublimação aparece como um processo de ocultação e disfarce das nossas origens instintivas. As análises do filósofo são em grande medida uma denúncia e uma reversão da sublimação moral, filosófica, científica e artística como máscaras do "mundo da vida".

Diferença entre Freud e Nietzsche

Desde o início Freud mostrou uma admiração pelo génio de Nietzsche em captar as vielas mais obscuras da mente humana. Ao mesmo tempo, o futuro inventor da psicanálise revelou um estilo bem diferente do filósofo e das suas invectivas, bem mais tolerante e conciliado com a vida comum. Nas palavras de Assoun: "Cette défense de la légitimité du principe de plaisir et d'un eudémonisme tempéré n'empêche nullement de faire droit, en affinité avec Nietzsche, à une tout autre aspiration, celle des «aspects nocturnes» que la lucidité scientiste néglige et au fond déni."⁹¹

⁸⁸ KSA 6, p. 418(248).

⁸⁹ KSA 6, p. 417(247).

⁹⁰ "Sublimações <Sublimierungen> em que o elemento fundamental parece praticamente volatilizado <verflüchtigt> e não revela a sua presença a não ser à observação mais fina". KSA 1, p. 23-24(21).

⁹¹ FN, p. 15.

Vimos que Nietzsche representa para Freud mais que um filósofo, ele é um poeta capaz das mais ousadas e perspicazes intuições e introspecções. Daí alguma distância do inventor da psicanálise face a um autor e obra tão vigorosos. Existe da parte de Freud um cuidado em não embarcar no enleio da filosofia nietzscheana e assim descurar a novidade e descobertas que o seu próprio dispositivo assinala. Por isso, quando se pronunciou sobre a obra e a pessoa de Nietzsche, Freud confessou um misto de admiração e reserva. Para inventar algo inédito, Freud foi forçado a separar-se da influência marcante desse grande filósofo.

A grande diferença à partida é que Freud não quer fazer filosofia ou poesia, o seu ideário é científico. Para um amante das artes e da literatura, para um exímio escritor, esta renúncia não deixou comportar algum sacrifício. Acima de tudo, a verdade que interessa a Freud é de outra ordem. O inventor da psicanálise visa descobrir e descrever os mecanismos psíquicos, mostrar a familiaridade entre a normalidade, o génio e a loucura. Sobretudo, partir do que até então permaneceu nas margens e no exterior da racionalidade e assim revolucionar a própria imagem que temos da razão.

Apesar da sua crítica à metafísica, Nietzsche parte de um princípio (metafísico) muito claro. Em *Para além do bem e do mal*, apelando à economia dos princípios <Principien>, o filósofo enuncia a tese de que "a própria vida é vontade de domínio <Leben selbst ist Wille zur Macht>".⁹² Fórmula que traduz a constatação do filósofo de que "qualquer ser vivo quer antes de mais expandir a sua força <vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen>".⁹³ Nietzsche prevalece preso a um certo vitalismo, palavras de Assoun, "antidote à la maladie de la moralité, comme pour relayer un surmoi répressif par un surmoi «ivre d'innocence»".⁹⁴

A noção de uma *vontade de domínio* enquadra-se, segundo Heidegger, na metafísica ocidental, corresponde a uma tentativa de determinar um princípio último que tudo rege e governa. Sucede que aquilo que determina o que acontece é muito diverso, não o podemos reduzir a uma causa última. Ainda que a ideia de um princípio último seja muito sugestiva e tentadora, ela simplifica a realidade, a complexidade do existente. Dizer como

⁹² KSA 5, p. 27.

⁹³ KSA 5, p. 27. Este aumento da vontade de domínio da espécie passa forçosamente pela reprodução (sexual) de indivíduos mais fortes a cada geração.

⁹⁴ FN, p. 37.

Schopenhauer que tudo se resume à manifestação de uma Vontade <Wille> última é uma ideia muito atraente, acessível, mas perigosamente redutora.

Enquanto Nietzsche permanece fiel à sua própria pessoa, a teoria psicanalítica tem a sua base na clínica, no "discurso do Outro" (Lacan). Nietzsche transfigura os seus "estados de saúde" em obra filosófica. Viver e filosofar é sublimar, "transfigurar".⁹⁵ O desejo que anima Freud é de outra ordem. Por outro lado, se o ponto de partida (terminus a quo) das análises de Nietzsche são os instintos, em Freud temos a pulsão; se o ponto de chegada (terminus ad quem) de Nietzsche é uma genealogia da vontade de poder <Wille zur Macht>, em Freud é uma metapsicologia da pulsão.⁹⁶ Existe uma divergência clara entre a genealogia nietzscheana e a metapsicologia freudiana. Assoun formula a oposição derradeira entre Nietzsche e Freud sob o par: "«vontade de poder» versus «pulsão de morte»".⁹⁷

É certo que o solo metafísico em Nietzsche se move inclui outras teses como a noção de jogo <Spiel>. Esta foi desenvolvida muito cedo e acabou por ter grandes consequências na cultura ocidental. Vários foram os filósofos que se reclamaram dessa ideia matriz para o seu pensamento: Wittgenstein e os seus jogos de linguagem, Heidegger, Foucault, Derrida.⁹⁸ Este último fala do "pensamento do jogo, do qual a afirmação nietzscheana, a afirmação jucunda do jogo e da inocência do devir, a afirmação de um mundo de signos sem erro e sem verdade, sem origem, aberto para uma interpretação activa, seria outra face."⁹⁹

De algum modo, o nosso mundo contemporâneo nasce deste corte definitivo com a origem, o niilismo nietzscheano. Hoje já nem há mais ferida ou cicatriz dessa operação. Vivemos a origem como diferença pura. Mas este percurso terá começado decisivamente

⁹⁵ "Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders." KSA 3, p. 349-50.

⁹⁶ Esta é uma das teses de Assoun. Cf. FN, p. 25.

⁹⁷ Cf. FN, p. 25.

⁹⁸ Através da noção de jogo obtém-se igualmente uma desconstrução da razão, do transcendental, da estrutura, estes aparecem como ficções, modelos, fantasias. Umberto Eco refere que "uma fonte como diferença só pode produzir jogos diferenciais. Uma vez reconhecida a sua origem lúdica, o Super-homem não tem mais necessidade do Homem de Genebra (nem do que nos convidava a retornar à sabedoria da natureza, nem do que nos ensinava a construir o sistema cultural)." ECO, Umberto, *A estrutura ausente*, S. Paulo, Perspectiva, 1991, p. 354.

⁹⁹ Cf. *L'écriture et la différence*.

com Nietzsche, a noção de jogo foi o machado que cortou a nossa árvore metafísica, entretanto a terra foi encarada como diferença pura e fonte de possibilidades.

Nietzsche tirou partido da sua fatalidade <Verhängnis> e criou uma transmutação de todos os valores <Umwerthung aller Werthe>.¹⁰⁰ A filosofia nietzscheana levou a cabo uma genealogia da moral reduzindo os valores a formas da vontade de domínio. Nietzsche retira daí uma moral dos fracos ("moral do rebanho") que privilegia certos valores plebeus (cristãos) e uma moral dos fortes que se consubstancia em valores nobres. Só esta "moral dos senhores" faria jus à vida como vontade de poder, o resto, a "moral dos escravos" seria o resultado reactivo de atitudes nocivas à própria vida.

Nietzsche faz a desconstrução da aparente objectividade dos valores, salientando que os valores estão ao serviço da sobrevivência. O resultado da investigação de Nietzsche, da sua transmutação dos valores, é permitir o despertar sobre a base vital de todos os valores. Trata-se de "despertar do sono dogmático axiológico."¹⁰¹ Comenta Eugen Fink que: "Ao opor-se à vida alienada, ao regressar à criação esquecida que está na base de todos os sistemas de valores, Nietzsche contempla *a própria vida*. E esta afigura-se-lhe como vontade de domínio que no eterno retorno percorre o círculo do tempo."¹⁰²

O eterno retorno será uma das intuições do filósofo que terá um impacto mais intenso na teoria freudiana. Apoiado na experiência clínica, Freud refinou esta ideia e deu-lhe uma dimensão mais diversificada e credível. Noções como "intemporalidade do inconsciente", "recalcamento e retorno do recalcado", imbricação entre filogénese e ontogénese, "repetição", "compulsão à repetição" são alguns dos seus sucedâneos. Em *Zaratustra* temos o anúncio do Sobre-humano (para toda a gente) que decorre da declaração da Morte de Deus (a uns quantos), a qual se funda na Vontade de domínio que tem a sua origem no Eterno Retorno, o seu "pensamento abissal" (dirige-se só a si mesmo).

Nietzsche e Freud deram um contributo activo para o descentramento do homem, o primeiro levou-nos ao niilismo, o segundo, confrontou-nos com a perda do objecto de desejo. Eles diferem contudo na atitude face a essa ausência de um ponto fixo. "Chez

¹⁰⁰ É uma expressão que marcou Freud e que este utiliza para os seus propósitos na sua obra. Em particular quando fala do processo primário, do deslocamento que aí tem lugar.

¹⁰¹ FINK, Eugen, *A filosofia de Nietzsche*, Lisboa, Presença, 1983, p. 132.

¹⁰² Ibidem.

Nietzsche, celle d'une mobilisation nouvelle acharnée à créer pour se passer du centre; chez Freud, celle d'une pacification née de la sérénité somme toute apaisante de la révélation de n'avoir pas à chercher de centre là où il n'était pas."¹⁰³

Nietzsche entende a filosofia como uma cura, uma "arte da transfiguração <Kunst der Transfiguration>".¹⁰⁴ O propósito é sublimar os diversos estados de saúde por que se passa e eleva-los à dignidade de uma obra. *A Gaia Ciência* <die fröhliche Wissenschaft> (1882) põe em prática esse projecto onde, segundo Giorgio Colli¹⁰⁵, o filósofo teria feito "a sua única experiência de plena «sanidade» <seine einzige Erfahrung völliger »Gesundheit«>".¹⁰⁶ Nessa obra, o filósofo consegue alcançar um equilibrado compromisso entre a ciência e a poesia (arte). No prefácio à 2ª edição, Nietzsche abre as portas a "um médico filósofo <ein philosophischer Arzt>", que venha a concretizar as suas suspeitas e levá-las até às suas últimas consequências.¹⁰⁷ Freud poderá ter sido aquele que mais se aproximou desse voto nietzscheano.

¹⁰³ FN, p. 323.

¹⁰⁴ KSA 3, p. 349.

¹⁰⁵ Colli acentua o carácter central deste livro na obra e na vida de Nietzsche.

¹⁰⁶ *Nachwort*, KSA 3, p. 660.

¹⁰⁷ "Einmal den Mut haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen". KSA 3, p. 349.

ANTECEDENTE DO PSICANALISTA

"A investigação mais digna de todas [...]

é o que deve ser o homem."¹⁰⁸

Platão

Decidimos eleger a figura de Sócrates como marco na civilização e ainda como a imagem mais aproximada da figura do psicanalista.¹⁰⁹ A esse respeito Lacan disse que "Socrate, d'une certaine façon, était un analyste pas trop mal."¹¹⁰ O psicanalista francês confere a Sócrates um lugar de destaque também a outros títulos. Se o "discurso da histérica" é o que força a produção de um saber pondo em causa o saber instituído, tudo terá começado com Sócrates. Afirma Lacan o seguinte: "L'hystérique produit du savoir. L'hystérique, c'est un effet; comme tout sujet est un effet. L'hystérique force la «matière signifiante» à avouer, et de ce fait constitue un discours. Socrate est celui qui a commencé. Il n'était pas hystérique, mais bien pire: un maître subtil."¹¹¹

Sócrates é porventura o primeiro sintoma na cultura ocidental. A sua figura é de tal modo paradigmática na história do pensamento¹¹² que acabou por ter efeitos retroactivos sobre o estatuto dos pensadores que o precederam, aqueles que se ocupavam da natureza <φύσις> e que ficaram para a posteridade com a designação de pré-socráticos. Na história da filosofia ocidental, atribui-se a Sócrates a responsabilidade de, pela primeira vez¹¹³, situar o enfoque do saber no *sujeito*¹¹⁴. O discurso de Sócrates é, por isso, o primeiro a pôr o sujeito em questão, a passar do registo dos enunciados para o campo do

¹⁰⁸ "πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις [...] ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα". Górgias, 487d7-8.

¹⁰⁹ Na obra de Freud existem duas curtas referências a Sócrates. Uma filia nas doutrinas do grego a ignorância (não-saber) dos pacientes com o mal-estar sentido (Conferência XVIII), a outra é uma citação do *Banquete* de Platão onde Alcibíades se refere a Sócrates e à ambivalência do seu desejo de estar morto (*Notas sobre um caso de neurose obsessiva*, 1909).

¹¹⁰ *Scilicet* n° 6/7, 1975, p. 38.

¹¹¹ *Scilicet* n° 6/7, 1975, p. 38. Lacan prossegue dizendo: "Cela n'empêche pas qu'il avait des symptômes hystériques : il lui arrivait de rester sur un pied et de ne plus pouvoir bouger, sans aucun moyen de le tirer de ce que nous appelons catatonie. Et cela n'empêche pas qu'il avait beaucoup d'effets : comme l'hystérique il accouchait n'importe qui de son savoir, d'un savoir en somme qu'il ne connaissait pas lui-même."

¹¹² "Sócrates é uma dessas figuras imortais da História que se converteram em símbolo." JAEGER, Werner, Paidéia, São Paulo, Martins Fontes, 1986, p. 343.

¹¹³ Aqui deve-se sublinhar igualmente o papel dos sofistas nessa mudança do escopo do filosofar.

¹¹⁴ "Sócrates revelou ao homem o recurso à interioridade e treinou-o a usá-la." VILHENA, Vasco, *O problema de Sócrates*, Lisboa, Gulbenkian, 1984, p. 89.

"sujeito da enunciação", isto é, para o acontecimento subjectivo responsável pelos enunciados.

Por outro lado, o próprio Sócrates apresenta-se como a encarnação da falta-em-ser do sujeito¹¹⁵, mal-estar que acabou por se estender à sua cidade natal (Atenas) que o condenou por isso à morte. Deste modo, a figura de Sócrates constitui um marco inaugural do mal-estar na civilização.¹¹⁶ De qualquer modo, o problema que desde logo se coloca tem a ver com a impossibilidade de separar o Sócrates histórico¹¹⁷ do Sócrates de Platão, mas também da versão de Aristóteles¹¹⁸, de Xenofonte¹¹⁹, de Aristófanes¹²⁰, só para mencionar as fontes mais importantes.

Uma vez que "não temos Sócrates tal como ele foi"¹²¹, resta-nos recorrer àquele que parece ter ficado mais marcado com o seu ensino e que mais o utilizou como porta-voz do seu pensamento, elevando-o mesmo à categoria de verdadeiro homem filósofo <ἀνὴρ φιλόσοφος>. É portanto nos textos de Platão¹²² que podemos isolar o sintoma do discurso de Sócrates¹²³, isto é, o sintoma do discurso da filosofia que vem causando mal-estar na cultura.

A partir deste testemunho platónico, Sócrates ficou para a tradição filosófica como o modelo vivo do filosofar e injustamente condenado por aqueles que procurava ganhar para a causa do saber. Na Idade Média, Sócrates apareceu ainda com "a coroa de mártir

¹¹⁵ "La figure de Socrate qui reste pour toute la philosophie comme «le problème» vivant". JURANVILLE, Alain, Lacan et la philosophie, Paris, PUF, 1996, p. 480.

¹¹⁶ Título do texto de Freud de 1929: "Das Unbehagen in der Kultur".

¹¹⁷ "Quanto ao próprio fundo do problema do Sócrates histórico, [...] a conclusão que hoje podemos avançar, após termos desqualificado as narrações xenofônicas, restringido o alcance dos poucos passos aristotélicos significativos, e reservado para uma investigação à parte a determinação do contributo aristofanescos, é estar fora de toda a verosimilhança aceitarmos inteiramente a historicidade do socratismo platónico." VILHENA, Vasco, *O problema de Sócrates*, Lisboa, Gulbenkian, p. 484.

¹¹⁸ "O testemunho de Aristóteles tem, em relação ao testemunho platónico, uma significação secundária". Idem, p. 469.

¹¹⁹ "A autoridade do testemunho de Xenofonte deve [...] ser reduzida." Idem, p. 223.

¹²⁰ "No Sócrates de Aristófanes não faltam alguns lampejos, projectando uma luz complementar sobre a concepção que se tem de Sócrates. Se, como é verosímil, os remos satíricos do cómico correspondem de algum modo a um Sócrates 'première manière', sofista e fisiólogo, com conotações democráticas e órfico-pitagóricas". Idem, p. 484.

¹²¹ Idem, p. 483.

¹²² "O que se deve ou o que se pode dizer, como pensamos igualmente, é que o Sócrates de Platão nos seus pontos mais essenciais, embora não seja em tudo historicamente exacto, é o mais fiel retrato de Sócrates que possuímos". Idem, p. 475.

¹²³ Não teria cabimento falar do sintoma do sujeito histórico Sócrates.

pré-cristão"¹²⁴, no Renascimento, inspira o humanismo da Reforma e, na Idade Moderna, é uma referência para a constituição de uma moral assente apenas na consciência de cada homem, na sua "voz interior". Contudo, no final do século XIX, somos confrontados com uma tentativa de revisão e desconstrução desta imagem que Platão nos legou do seu mestre e que a tradição ocidental em grande medida ainda conserva.

Nietzsche é o primeiro a desmascarar a figura de Sócrates como "homem-santo"¹²⁵ e a procurar isolar o seu sintoma. Na sua obra filosófica inaugural, *O Nascimento da Tragédia* (1872), acusa Sócrates de ser o responsável pela influência nefasta do espírito racional no mundo grego.¹²⁶ Na etapa final da sua reflexão, no *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), denuncia expressamente "Sócrates e Platão como sintomas do declínio <Verfalls-Symptome>, como instrumentos da decomposição grega <Werkzeuge der griechischen Auflösung>".¹²⁷ Nietzsche acusa directamente Sócrates de ter sido um decadente, alguém que disse ao morrer: "«viver significa estar longamente enfermo <leben – das heisst lange krank sein>»"¹²⁸.

Por outro lado, Nietzsche julga encontrar a causa deste sintoma na decadência comum aos grandes sábios, num certo aspecto fisiológico <physiologisch> que os leva a situarem-se negativamente perante a vida <negativ zum Leben stehn>. Nessa mesma passagem, o filósofo ensaia a desconstrução deste parecer negativo sobre a vida. Afirma que os "juízos de valor sobre a vida <Werthurtheile über das Leben>, pró ou contra, não podem, em última análise, ser verdadeiros <wahr>: têm valor só como sintomas <Symptome> e unicamente como sintomas se devem considerar – em si mesmos tais

¹²⁴ Cf. Paidéia, p. 343.

¹²⁵ Sublinhe-se que Sócrates era já objecto de paródia, de escárnio no início da sua actividade como filósofo. Nas *Nuvens* de Aristófanes (423 a.C.), Sócrates é apresentado como o arauto das artes oratórias, personificando a decadência dos bons costumes, enfim, um sofista ridículo que habitava o frontistério, "o pensadouro de espíritos sábios" o qual, no final da peça, acaba em chamas. Nesta comédia, Aristófanes combate na pessoa de Sócrates, diz W. Jaeger, "o mau uso que os discípulos da nova sabedoria faziam dela na vida prática e a falta de escrúpulos com que empregavam a arte da argumentação oral." Paidéia, p. 297.

¹²⁶ "Ao conceder a primazia ao elemento apolíneo-racional, Sócrates destruiu a tensão entre este elemento e o dionisíaco-irracional, quebrando assim a própria harmonia. Com isso, o que ele fez foi moralizar, escolasticizar, intelectualizar a concepção trágica do mundo da Grécia antiga. É a ele que se deve imputar todo o idealismo, moralismo e espiritualismo, em que se vai refugiar espiritualmente a Grécia dos tempos subsequentes." Paidéia, p. 345.

¹²⁷ KSA 6, p. 68.

¹²⁸ Idem, p. 67.

juízos são idiotices <Dummheiten>"¹²⁹. Mas qual será afinal o sintoma de Sócrates, o sintoma que o discurso da filosofia introduz na cultura ocidental?

Em primeiro lugar, como é sabido, o termo sintoma pertence à medicina. Sintoma é antes de mais o signo de um certo mal-estar corporal. Com Freud, nasce contudo uma nova abordagem do sintoma. Ao contrário da medicina que o observava, a psicanálise passa a escutar o sintoma, a sua articulação significativa, admitindo a existência de um sentido para o sintoma. J.-A. Miller descreve o sintoma para a psicanálise como "uma irrupção da verdade na vida do sujeito".¹³⁰ O sintoma passa portanto a ter um valor de verdade.¹³¹ O sintoma é o enigma do sujeito que demanda interpretação.

No que diz respeito aos sintomas de Sócrates, encontramos nos diálogos platônicos muitos elementos. Antes de mais, Sócrates queixa-se do seu destino: "dá ideia que uma má estrela <δαιμονία τις τύχη> me retém, de tal sorte que erro por aqui e por ali <πλανῶμαι>, sem ter nunca caminho certo <ἀπορῶ ἀεὶ>".¹³² Sócrates estaria assim condenado a conviver com as suas incertezas <τὴν ἐμαυτοῦ ἀπορίαν>. Para além do seu permanente mal-estar, Sócrates era ainda um sintoma das especulações do emergente discurso filosófico,¹³³ "o moscardo" da nova ordem, da democracia ateniense.

Por isso, muitos comentadores falam desta atopia de Sócrates como uma tradução do conflito trágico entre a lei da cidade <νόμος πόλεως>, que acabou por o condenar à morte, e o que o seu daimonion lhe ditava. Sócrates é paradoxalmente alguém cuja piedade <εὐσέβεια> o levou a ser acusado e condenado à morte por impiedade <ἀσέβεια>: "Não cedo ao que quer que seja, quando vai contra o que é justo <τὸ δίκαιον>, pois não temo a morte e prefiro morrer a ceder"¹³⁴. Porém, toda esta má sorte e o menosprezo de Sócrates por si próprio não lhe trazia apenas dissabores, ele vivia disso, era com isso que construía a sua figura, era porventura aí que se satisfazia, que

¹²⁹ Idem, p. 68.

¹³⁰ Miller, Jacques, *Percurso de Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p. 136.

¹³¹ A reconstrução em análise da verdade do sintoma supõe a construção da fantasia do sujeito, a qual constitui, por sua vez, a causa da cadeia significativa do sintoma. Aqui falaremos apenas, por motivos óbvios, do sintoma de Sócrates e não da sua fantasia!

¹³² Hípias Maior 304bc. A má sorte <daimoniva tuvch> de Sócrates condena-o à errância: "andar por aí à deriva <πλανᾶσθαι>". Hípias Menor, 376c.

¹³³ "Após dois séculos das mais audaciosas especulações da filosofia natural, durante os quais os sistemas se dilaceraram mutuamente, a atmosfera encontrava-se excessivamente saturada de cepticismo perante os resultados do pensamento humano". Paidéia, p. 297.

¹³⁴ Apologia, 32a.

gozava¹³⁵. Aí não há cedências. Era isso que o tornava, segundo ele próprio, aos olhos dos deuses, o mais sábio dos homens.

Por outro lado, o sintoma de Sócrates aparece ainda vinculado a uma demanda, a um pedido de ajuda: "não escuses a curar a minha alma <μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν>: prestar-me-ás um favor <αἵματι> incomparavelmente maior se a livrares da sua ignorância <ἀμαθία>, do que se livrasses o corpo de uma doença".¹³⁶ Ele considerava que esta sua demanda interrogativa, que lhe foi conferida pelo deus¹³⁷, constituía o único bem de que era possuidor: "sou persistente em questionar os homens sábios <λιπαρὴς εἰμι πρὸς τὰς ἐρωτήσεις τῶν σοφῶν>. Talvez seja mesmo este o único bem que possuo <κινδυνεύω ἔν μόνον ἔχειν τοῦτο ἀγαθόν> e o resto não valha um chavo".¹³⁸

La constantemente ao encontro dos interlocutores reconhecidamente mais capazes, interrogava os sujeitos supostos saber, os sábios <σοφοί>. Questionava os maiores especialistas (mestres) da sua época sobre as matérias de que eram reputados. Não encontrava contudo ninguém que o pudesse livrar do sofrimento da sua alma. Sócrates demandava um saber <σοφία> de que se via destituído e ao mesmo tempo obtinha a sua quota de satisfação ao demonstrar a ignorância dos supostos mais capazes nas várias áreas do saber.

Em toda a sua vida, Sócrates preocupou-se com a sua alma <ψυχή>, por isso, apelava a todo o momento ao cuidar da alma <ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς>.¹³⁹ A divisa socrática era aliás analisar-se a si próprio¹⁴⁰ e aos outros: "investigando-me a mim próprio e aos outros <ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος>"¹⁴¹, dado que, segundo ele, "uma vida

¹³⁵ Ou isso gozava nele, se admitirmos que não há sujeito do gozo. A ideia é contudo que o sintoma de Sócrates não está portanto isento de gozo <jouissance>.

¹³⁶ Hípias Maior, 372e.

¹³⁷ "Foi-me ordenado pelo deus <ὑπὸ τοῦ θεοῦ, por oráculos e sonhos <ἐκ μαντείων καὶ ἐνυπνίων>". Apologia, 33c.

¹³⁸ Hípias Maior, 372b.

¹³⁹ "Não há tema de reflexão mais belo [...]: que deve um homem ser, que deve ele fazer (cuidar) <πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις> ποῖον τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τὶ ἐπιτηδεύειν". Górgias. 487e.

¹⁴⁰ "O apelo à consciência de si próprio [...] constitui o tema fundamental do pensamento socrático, e na sua essência define a atitude socrática." VILHENA, Vasco, *O problema de Sócrates*, Lisboa, Gulbenkian, 1984, p. 89.

¹⁴¹ Apologia, 38a. Enquanto que outros nos fazem meramente parecer felizes, Sócrates promete-nos fazer felizes <ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι> Apologia, 36d.

sem reflexão não é digna de ser vivida pelo homem <ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ>".¹⁴² A auto-análise é deste modo, segundo Sócrates, uma exigência do próprio sujeito humano.

Para cumprir esse desígnio, convida-nos a confiar exclusivamente no discurso <λόγος>: "Entrega-te corajosamente ao discurso <γενναίως τῷ λόγῳ παρέχων>".¹⁴³ Sócrates propõe-nos mesmo uma "segunda navegação <δεύτερος πλοῦς>" na qual fazemos espelhar a realidade no λόγος. Porém, o que Sócrates não considera é a possibilidade da realidade ser já efeito do λόγος, o que não pondera é a submissão do seu ser ao λόγος, à linguagem. Deste modo, a auto-análise de Sócrates acabou por encalhar no seu célebre "só sei que nada sei", a certeza da incerteza.

Sócrates é daqueles que opera um corte com o saber tradicional, o saber aceite, não questionado. Ele subverte esse saber, introduz aí a dúvida, a interrogação. Opera um corte com o saber mítico, um saber rapsódico de respostas feitas, onde o indivíduo encontrava o seu lugar no concerto dos deuses e heróis. A reflexão filosófica substitui-se às grandes narrativas. Até aí a civilização não conhecia a explicação racional. Os comentadores concordam em considerar Sócrates o primeiro a procurar explicitar a natureza objectiva e universal do conhecimento científico, ἐπιστήμη¹⁴⁴.

O *saber científico* <ἐπιστήμη>¹⁴⁵ corresponderia à capacidade de dar conta <ἔχειν λόγον διδόναι>¹⁴⁶, de fundamentar os nossos próprios enunciados, encontrando no próprio dizer a necessidade <ἀναγή> que lhe é inerente ("a coerência do significante" <la cohérence du signifiant>"¹⁴⁷ segundo os termos de Lacan). Deste modo, o próprio discurso encerraria em si as suas condições de verdade, isto é, um saber por desvendar. É no conceito que Sócrates encontra a garantia de verdade para discurso, a pedra-basilar do

¹⁴² Apologia, 38a.

¹⁴³ Górgias, 475d.

¹⁴⁴ "Sócrates foi de facto o primeiro a ter realizado verdadeiramente o ideal da ciência." VILHENA, Vasco, *O problema de Sócrates*, Lisboa, Gulbenkian, 1984, p. 82.

¹⁴⁵ No Banquete, a ciência <ἐπιστήμη> é apresentada como um fenómeno de lucidez capaz de se fundamentar, capaz de dar conta <ἔχειν λόγον διδόναι> das suas razões. A ciência é ser capaz de restituir a necessidade inerente ao próprio dizer.

¹⁴⁶ "O homem que conhece <ἀνὴρ ἐπιστάμενος> é capaz de dar uma explicação daquilo que conhece <περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει ἀν δοῦναι λόγον>" Fédon, 76b.

¹⁴⁷ S-VIII, p. 141.

edifício científico.¹⁴⁸ Aliás, o sonho de Sócrates seria acabar com a contingência no discurso, transfigurá-la em necessidade: "Estas verdades que afirmo ter demonstrado nos meus discursos anteriores estão entre si relacionadas e unidas por razões de ferro e de diamante <κατέχεται καὶ δέδεται σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις>".¹⁴⁹

Contudo, "o que não cessa de se inscrever" no discurso de Sócrates é justamente a incerteza, esse é aliás o seu ponto de Arquimedes. A certeza da incerteza, a única coisa inabalável de que Sócrates podia gozar, está na origem da sua famosa ironia <εἰρωνεία>.¹⁵⁰ Como é sabido, pela ironia, Sócrates levava os seus interlocutores a aperceberem-se da vacuidade do seu saber, do seu mero julgar saber em suficiência <ἰκανῶς>. A *lógica* desta certeza da incerteza consistia na segurança de se demonstrar que não se sabe algo que se julgava saber, o que prova que afinal não se sabia o que se dava em primeiro lugar como seguro.¹⁵¹

Todavia, a invenção de Freud põe em causa esta certeza da incerteza socrática. Como se a incerteza do sujeito fosse não uma fortificação impenetrável, mas um refúgio que tem a montante um conflito que se passa "noutra cena". Nos estudos sobre a neurose obsessiva, Freud afirma que "a criação da incerteza <die Herstellung der Unsicherheit> é um dos métodos utilizados pela neurose a fim de puxar o paciente para fora da realidade e isolá-lo do mundo – o que constitui uma tendência <Tendenz> de qualquer distúrbio psiconeurótico <psychoneurotische Störung>".¹⁵²

O discurso socrático começava por lidar com a aporia <ἀπορία>, a perplexidade.¹⁵³ O objecto desse discurso é a insuficiência, a ignorância <ἀμαθία>. O discurso de Sócrates

¹⁴⁸ "O certo é que nunca antes se tinha tentado seriamente pôr à prova o método que consiste em atingir o que é por intermédio do saber conceptual. O Saber de Sócrates é a ciência da essência das coisas." Vilhena, Vasco, O problema de Sócrates, Lisboa, Gulbenkian, 1984, p. 82.

¹⁴⁹ Górgias, 508e.

¹⁵⁰ A ironia significava dissimulação, ignorância propositadamente fingida para provocar ou confundir um opositor: "Ao ouvir estas palavras, desatou num riso sardónico e exclamou: - Ó Hércules! Cá está a célebre e costumada ironia de Sócrates! Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante". República 337a.

¹⁵¹ O que não podia acontecer é que demonstrando-se que não se sabe, se saiba; isso seria violar o axioma da contradição.

¹⁵² SA, VII, p. 91.

¹⁵³ A actividade de Sócrates passava quase exclusivamente pela problematidade <ἀπορία>, por essa condição primeira da investigação <ζητεῖν>: "Ó Sócrates, eu ouvi dizer, antes mesmo de estar relacionado contigo, que não fazias outra coisa, senão tu próprio pores-te em dificuldades <αὐτὸς ἀπορεῖς> e a arranjá-las aos outros <τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν>". Ménon, 80a.

é um discurso sobre a finitude <ἀσθενές>, sobre a falta, sobre a morte,¹⁵⁴ onde o sujeito se vê implicado. Resta saber se este discurso poderá facultar ao sujeito a revelação da sua verdade.¹⁵⁵ A estratégia socrática,¹⁵⁶ o seu famoso método,¹⁵⁷ a maiêutica <μαιευτική>¹⁵⁸ – aliás a sua herança materna –, consistia em demonstrar, num primeiro momento, que a nossa sabedoria natural apenas corresponde a uma pretensão de saber em suficiência.

Após a demonstração da vacuidade do nosso saber natural, seguia-se uma procura conjunta a partir da necessidade que o próprio discurso em si encerra. A maiêutica é portanto uma via no sentido de explicitar, por intermédio da dialéctica, determinados conteúdos encobertos, mas residentes anonimamente em nós.¹⁵⁹ Estes conteúdos são responsáveis por todo o sentido que em nós ocorre, as conhecidas ideias <ειδη> platónicas.

A partir do Banquete, Platão sugere-nos que o discurso da filosofia, em particular o seu expoente, Sócrates, está dividido (S) entre dois significantes, o do não-saber (S₁)¹⁶⁰ e o do saber (S₂): ignorância <ἀμαθία> e sabedoria <σοφία>.¹⁶¹ Sócrates está entre o absoluto desconhecimento e um máximo conhecimento. Este lugar intermediário é designado por Platão de opinião justa <ὀρθὴ δόξα>. Trata-se de uma apresentação das coisas que está

¹⁵⁴ É o caso, por exemplo, do Fédon e da Apologia.

¹⁵⁵ "La vérité, c'est la dit-mension, la mension du dire." S-XX, p. 97.

¹⁵⁶ A estratégia de Sócrates consiste, segundo a Apologia, em continuar "a procurar <ζητῶ> e a examinar <ἐρευνῶ>, de acordo com a vontade do deus, tanto os concidadãos, quanto os estrangeiros, que de algum modo eu julgue serem sabedores <οἶμαι σοφὸν εἶναι>. E, sempre que me pareça que o não são, mostro-o, com a ajuda do deus." Apologia, 23b.

¹⁵⁷ Aristóteles, na *Metafísica* (1078b27), resume a contribuição socrática, as características do seu método em dois pontos. Em primeiro lugar, o recurso a um discurso orientado <ἐπακτικὸς λόγος>. Temos aqui a noção de ἐπαγωγή, dirigir, conduzir para algo, no caso da reflexão socrática, esse algo é a essência <τὸ ἐστίν>. Em segundo lugar, a procura do universal <τὸ καθόλου ζητεῖν> e a circunscrição desse carácter universal <ὀρίζεσθαι καθόλου>. Ao contrário de Platão, Sócrates, segundo a *Metafísica*, não atribuíra aos universais e às noções uma existência em separado <ἀλλ' ὁ Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίησεν οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς>.

¹⁵⁸ "Maieutik: Es soll die Nichtigkeit offenbar werden und den anderen dazu verholfen werden, daß die in ihnen selbst liegende Möglichkeit des Verstehens entbunden wird." HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 22, p. 92.

¹⁵⁹ "Jeder bringt schon - unbegriffen - das Verständnis des Wesens mit. Die Methode kann nur darauf gehen, dieses schon im Einzelnen liegende Wesen frei zu machen, zu entbinden. Darum hat Sokrates sein Geschäft als Hebammenkunst (maieutikhv) gekennzeichnet." Idem, p. 291.

¹⁶⁰ A partir do ensino de Lacan, é bom lembrar que o lugar do S₁ é o do significante-mestre, ora a filosofia não deixou de ser um desafio ao discurso do amor e ao mesmo uma candidata ao poder. As diversas tentativas teóricas e práticas de Platão comprovam-no.

¹⁶¹ "A ignorância constitui-se de maneira polar em relação à posição virtual de uma verdade a atingir." S-I, p. (194).

entre uma apresentação absoluta, que nada deixa escapar (será o caso dos deuses) e um nulo de apresentação.¹⁶² Esse lugar intermédio entre o saber e o ignorar é o desejar <ἐπιθυμείν>.¹⁶³ Contudo, para que o sujeito aceda ao desejar <ἐπιθυμείν>, ao desejo de saber <ἐπιθυμία τοῦ εἰδέναι> tem de ser destituído, segundo Platão, do seu julgar saber em suficiência natural.¹⁶⁴

Sócrates introduz a todo o momento a incerteza, a dúvida, a suspeita. O seu discurso é o sintoma de um mal-estar radical do sujeito: o sentido que orienta as nossas vidas escapamos, é insuficiente, ou formulando de outro modo, a suficiência do nosso saber seria pura ilusão. Por sua vez, o estar a par deste mal-estar, desta ignorância, equivale, segundo Sócrates, a ser mais sábio <σοφώτερος>: "Talvez nisso eu difira da maioria dos homens e, se dissesse que em qualquer coisa era mais sábio <σοφώτερος>, seria nisso, pois, não sabendo o bastante <οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς> sobre o Hades, nem, por isso, julgo saber <οἶομαι οὐκ εἰδέναι>."¹⁶⁵

O reconhecimento desta ignorância supõe, segundo Sócrates, "um ser mais sábio <σοφώτερος>": saber que não se sabe o suficiente. A mais valia de Sócrates em relação aos muitos <πολλοί>, coincide com a sua capacidade de conhecer que não se sabe: "o sábio é o único que se conhece a si mesmo e é capaz de indicar aquilo que sabe e o que não sabe".¹⁶⁶ Esta é a douta ignorância de Sócrates, um saber possível, ainda que se realize no mero saber que não se sabe, em que pelo menos a ignorância da ignorância não estará presente.¹⁶⁷ Deste modo, o sintoma de Sócrates, o sintoma do discurso da filosofia passa por este amor radical ao saber. Este é o mal-estar que Sócrates traz para a cultura, para a civilização.

¹⁶² "A opinião não pode ser ignorância <ἄγνοιας> nem sabedoria <γνώσις>" República, 478c, p. 261.

¹⁶³ O desejo, provém do facto de não se possuir aquilo que se ama ou se deseja <ἐπιθυμεί τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων>. Banquete, 200a.

¹⁶⁴ "Se aquele que deseja não sentir a falta, não sente também desejo <μὴ ἐπιθυμείν ἐὰν μὴ ἐνδεές ᾖ/>" Banquete, 200a.

¹⁶⁵ Apologia, 29b.

¹⁶⁶ No original: "ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γινώσεται καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδὼς καὶ τί μὴ" Cármides, 167a.

¹⁶⁷ Lacan distingue dois tipos de ignorância: a *inscitia*, a "ignorância bruta", a ἀμαθία de Platão e a *inscientia*, "o não-saber constituído como tal, como vazio, como apelo do vazio no centro do saber."

É bom recordar ainda que, nos textos de Platão, Sócrates, para além de ocupar a posição do sintoma, daquele que sofre e deseja, se coloca também na posição de mestre¹⁶⁸ dos seus concidadãos,¹⁶⁹ ainda que o negue explicitamente na sua *Apologia*.¹⁷⁰ Sócrates era, segundo as suas próprias palavras, o único que zelava pela lucidez dos seus companheiros: "Passareis então o resto da vida a dormir <καθεύδοντες>, a menos que o deus envie algum outro para vos inquietar <εἰ μή τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν>".¹⁷¹

Sócrates estava convencido que "em alguma coisa diferia dos outros homens <διαφέρειν τινὶ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων>",¹⁷² convenceu-se mesmo que seria o mais sábio de todos. Na *Apologia*, diz-nos que o oráculo de Delfos terá confirmado que ninguém seria mais sábio do que ele próprio <ἀνείλεν οὖν ἡ πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι>.¹⁷³ Sócrates interpreta o ditame do oráculo afirmando que ele era pelo menos o único entre os homens que não julgava saber o que não sabia. Em resumo, o resultado do discurso socrático é um saber particular, um saber que não se sabe. Se o filosofar socrático consiste no amor ao saber, se no *Hípias Maior*, o saber é considerado "a mais bela das coisas <πάντων κάλλιστον>", esse saber é justamente a coisa que Sócrates persegue e que constantemente lhe escapa.

Por outro lado ainda, como mestre, Sócrates deixou marcas indeléveis em alguns dos seus interlocutores, provocava mesmo em alguns mais jovens um fascínio inexplicável. No *Banquete*, por exemplo, temos o caso de Apolodoro que foi tocado pela filosofia de Sócrates ao ponto de falar também da sua vida como infortúnio <κακοδαιμονία> (173d): "De mim podem também vocês achar que nasci sob uma má estrela... e acho que julgam certo. Mas eu a vosso respeito não acho, tenho a certeza!" Apolodoro identifica-se a Sócrates e desdenha de todos os que não o fazem.

Ainda no *Banquete*, encontramos aí Alcibíades como o caso paradigmático do fascínio por Sócrates. O jovem militar confessava o seguinte a respeito do filósofo: "é à força que

¹⁶⁸ "Socrate est celui qui a commencé. Il n'était pas hystérique, mais bien pire, um maître subtil... Socrate, d'une certaine façon, était un analyste pas trop mal" Scilicet 6/7, p. 38.

¹⁶⁹ "O sujeito histórico situa-se como Mestre". Miller, Jacques, *Percursos de Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, p. 126.

¹⁷⁰ "Nunca quis ser mestre <διδάσκαλος> de ninguém." *Apologia*, 33a.

¹⁷¹ *Apologia*, 31a.

¹⁷² *Apologia*, 35a.

¹⁷³ *Apologia*, 21a.

me escapo dele cerrando os meus ouvidos [...] fujo como um escravo, ao jugo deste amo <δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω> e sempre que o vejo me envergonho <αἰσχύνομαι> das minhas promessas passadas."¹⁷⁴

O problema de Alcibíades era, por conseguinte, escapar ao poder de atracção que Sócrates exercia sobre ele, não no plano físico bem entendido, dado que a figura grotesca de Sócrates não podia fascinar nesse domínio, mas sim no plano dos argumentos, da voz.¹⁷⁵ As palavras da filosofia sacudiram e morderam-lhe a alma como se tivesse sido mordido por uma víbora (217e): "todos nós, mulheres, homens, adolescentes, ao escutá-las, todos somos sacudidos até ao íntimo e possuídos por elas";¹⁷⁶ ou ainda, "sempre que o ouço, o coração bate-me com mais força [...] as lágrimas caem-me sob o efeitos das suas palavras, e esta emoção, vejo que não sou o único a sofrê-la".¹⁷⁷

Contudo, como o próprio Alcibíades confessa, Sócrates recusava-se a amar, a colocar-se na posição de amante <ἐραστής>, não realizava a "metáfora do amor", a "substituição do amado pelo amante".¹⁷⁸ No Seminário sobre a Transferência, Lacan diz-nos que "Sócrates só pode recusar isso, porque, para ele, nada há nele que seja amável. A sua essência é este οὐδέν, esse vazio, esse oco". Nesse texto, Lacan procura isolar a causa deste fascínio por Sócrates através do conceito de agalma <ἄγαλμα>, "jóia, objecto precioso – algo que está no interior".¹⁷⁹ Daí deriva a noção lacaniana de objecto *a*, um objecto perdido que é ao mesmo tempo a causa do desejo.

Ora, se o amor é está no "começo da experiência analítica", com Joseph Breuer e Anna O.,¹⁸⁰ Sócrates, por seu lado, fazia gala em afirmar que era um especialista em amor,¹⁸¹ ainda que sobre tudo o resto confessasse nada saber: "eu faço profissão de nada mais

¹⁷⁴ Banquete, 216a-c.

¹⁷⁵ "Não é a beleza, nem a ascese, nem a identificação a Deus que deseja Alcibíades, mas esse objecto único, esse algo que ele viu em Sócrates e do qual Sócrates o desvia, porque Sócrates sabe que não o tem." S-VIII, p. (161).

¹⁷⁶ Banquete, 215d.

¹⁷⁷ Banquete, 215e.

¹⁷⁸ Cf. S-VIII.

¹⁷⁹ S-VIII, p. (141).

¹⁸⁰ "Point historique où naît de la rencontre d'un homme et d'une femme, de Joseph Breuer et de Anna O. dans l'observation inaugurale des Studien über Hysterie, où naît ce qui est déjà la psychanalyse, et qu'Anna a baptisé elle-même du terme de talking-cure, ou encore de ramonage de cheminée, chimney sweeping." S-VIII, p. 13.

¹⁸¹ Diz Lacan que Sócrates, tal como Freud (coisa que não aconteceu com Breuer), serve o amor para servir-se dele.

saber a não ser de amor¹⁸² <τὰ ἐρωτικά>".¹⁸³ Sócrates reconhecia ainda ter bastante facilidade em captar a postura, a alma <ψυχή> do amante <ἐραστής> e do amado <ἐρώμενος>.¹⁸⁴ Curiosamente, quando no Banquete tem oportunidade de falar sobre essa sua especialidade, faz intervir no seu lugar e em seu nome uma mulher, a pitonisa Diotima. Lacan comenta com ironia que "esse campo [o do desejo amoroso foi] excluído pela filosofia por não ser manejável, não ser acessível à sua dialéctica".¹⁸⁵

Mesmo se a voz de Sócrates seduzia os outros, ele queixava-se ainda de uma voz que lhe causava mal-estar: "É uma coisa que me acontece desde a infância <ἐκ παιδός>: uma **voz** que me surge <φωνή τις γιγνομένη> e quando vem, sempre me impede de fazer alguma coisa, mas nunca me incita a fazê-la"¹⁸⁶ Nesta passagem, encontramos um bom indício de uma dimensão de Sócrates que persistentemente lhe escapa, por isso, atribuiu-lhe a natureza demoníaca, divina. Disso Sócrates não parece querer saber, aí ele submete-se, obedece: "E parece-me que o deus não atribui a sabedoria a Sócrates, mas que se serve do meu nome, fazendo de mim um exemplo, como se dissesse: «Entre vós, homens, o mais sábio é aquele que, como Sócrates, na verdade, reconhece ser a sua sabedoria de nenhum valor <ἐγνωνκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιος ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν>»".¹⁸⁷

Sócrates é a esse respeito um mero objecto, é usado pelo deus, a ponto de fantasiar ser fustigado por esta entidade anónima: "se calha a ter uma bengala a jeito e não fujo a sete pés, arrisco-me a que me chegue pela medida grande..."¹⁸⁸ Para Sócrates, esse alter-ego, o seu superego,¹⁸⁹ representa uma exigência de justificação, um esclarecimento máximo

¹⁸² Lacan diz que "ele sabe o que está em questão nas coisas do amor, isto é mesmo, diz ele, a única coisa que sabe. E diremos que é porque Sócrates sabe que ele não ama." S-VIII, p. (156).

¹⁸³ Banquete, 177d. Ou ainda, "O amor era justamente a minha especialidade" Banquete, 198d, p. 199.

¹⁸⁴ "Nas outras coisas <τὰ ἄλλα>, sou um homem vulgar <φᾱύλος> e inútil <ἄχρηστος>; mas por um deus me foi dada <ἐκ θεοῦ δέδοται> esta espécie de privilégio: reconhecer imediatamente, à primeira vista, quem é o amante e quem é o amado <ταχὺ οἶω τ'εἶναι γινῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον>." Lísias 204bc. Mas acrescente-se, todavia, que Sócrates revela também grande vulnerabilidade, facilidade em ser tomado pela beleza, pelo encanto físico dos jovens. Cármides, 154b.

¹⁸⁵ S-VIII, p. (150).

¹⁸⁶ Apologia, 31d. Ou ainda, "ele desperta sempre para impedir-me <ἀεὶ δέ με ἐπίσχει> de realizar o que estou prestes a fazer <ὃ ἄν μέλλω πράττειν>". Fedro, 242c.

¹⁸⁷ Apologia, 23a-b.

¹⁸⁸ Hípias Maior, 292a.

¹⁸⁹ Segundo a grelha psicanalítica de Freud, o papel do daimon socrático corresponderia à instância do superego. O superego freudiano é uma interiorização da relação parental, resultado do "complexo de Édipo": "die äußere Abhaltung verinnerlich wird, daß an die Stelle der Elterninstanz das Über-Ich tritt, welches nun das Ich genau so beobachtet, lenkt und bedroht wie früher die Eltern das Kind." SA, I, p. 501. O seu papel passa essencialmente pelas funções de censura e idealização: "Das Über-Ich legt den

que ele tem para si próprio: "jamais me permitiria fazer de ânimo leve afirmações não comprovadas, como esta, e muito menos dar-me ares de saber aquilo que não sei".¹⁹⁰ Para esta instância que não lhe dá tréguas, o filósofo não encontra maneira de a satisfazer.¹⁹¹

Nesse sentido, Lacan lembra que "o supereu é estrutural, não é efeito da civilização, mas «mal-estar (sintoma) na civilização»".¹⁹² A consequência do daimon socrático é o "desejo de saber",¹⁹³ melhor, um amor ao saber, a exigência de um saber absoluto. Aristóteles, a abrir a sua metafísica, consagrou o sintoma de Sócrates como princípio da condição humana, como princípio do discurso da filosofia: "todos os homens desejam por natureza saber".¹⁹⁴

Para concluir, e à revelia do dilema socrático - a miragem de um saber absoluto -, Lacan anuncia que "não há desejo de saber".¹⁹⁵ O psicanalista francês demarca-se do próprio Freud, do seu "famoso *Wissentrieb*".¹⁹⁶ Esta posição implica, ao contrário da posição de Sócrates, que "o homem já sabe tudo aquilo que tem a saber".¹⁹⁷ Alain Juranville comenta a "consequência necessária da ideia de inconsciente: o saber está aí, suficiente, e não é porque qualquer coisa escapa ao saber (o saber ele mesmo) que o saber está em falta – o que conta é o modo como o homem se relaciona com o seu saber".¹⁹⁸

strengsten moralischen Maßstab an das ihm hilflos preisgegebene Ich an, es vertritt ja überhaupt den Anspruch der Moralität". SA, I, p. 499.

¹⁹⁰ Hípias Maior, 298b.

¹⁹¹ Essa é aliás a definição freudiana do supereu: "O supereu é, em Freud, uma função impossível de satisfazer; não é da ordem de "se se faz tudo o que o super-eu quer, vai tudo bem". Pelo contrário: o super-eu nunca fica satisfeito." MILLER, Jacques, *Percurso de Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, p. 83.

¹⁹² Lacan, Jacques, *Televisão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p. 52.

¹⁹³ Hípias Maior, 297e.

¹⁹⁴ Metafísica, 980a1.

¹⁹⁵ "Il n'y a pas de désir de savoir, ce fameux *Wissentrieb* que quelque part pointe Freud." S-XX, p. 96. "Pour Lacan, c'est le désir de savoir qui institue le discours de l'hystérique". JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, p. 351.

¹⁹⁶ Jacques Alain-Miller diz que "o *Wissentrieb* só existe em sonho; e é o desprazer, a angústia nessa ocasião, que desperta o sujeito para que ele satisfaça o desejo de dormir, e o precipita na rotina de sua fantasia e no bem-estar que lhe asseguram os discursos que o hipnotizam." MILLER, Jacques-Alain, *Matemas I*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996, p. 105.

¹⁹⁷ S-XX, p. 96.

¹⁹⁸ "Conséquence nécessaire de l'idée de l'inconscient: le savoir est là, suffisant, et ce n'est pas parce que quelque chose «échappe» au savoir, le savoir lui-même, que le savoir manque de rien – ce qui compte, c'est la manière dont l'homme se rapporte à son savoir". JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, p. 351.

Por isso, a psicanálise chama a nossa atenção para "um saber que não se sabe <savoir qui ne se sait pas>"¹⁹⁹, para um dizer sem se saber o que se diz, para um dito que não se queria pronunciar.²⁰⁰ A psicanálise ensina-nos portanto que nos enganamos ao acreditarmos que o nosso saber pode escapar ao inconsciente:²⁰¹ a um "saber que não se sabe".²⁰² Édipo cumpriu o oráculo funesto precisamente ao procurar escapar à maldição. Sócrates procurava igualmente escapar quando se refugiava na certeza da incerteza, no saber que não se sabe o suficiente, mas aí está o seu ponto cego, um saber que não se sabe,²⁰³ aí isso goza.²⁰⁴

Não é portanto à sageza socrática que a psicanálise aspira. O que Sócrates não põe em causa é a sua certeza da incerteza e o carácter ilusório da plenitude da sabedoria a que aspira.²⁰⁵ O problema de Sócrates não é não saber o suficiente,²⁰⁶ esse é o seu sintoma, o mal-estar que ele instala na cultura. O problema de Sócrates é não admitir que já sabe o suficiente e o que pede, o que deseja é o impossível: o saber pleno. Por isso, o seu desejo não encontra na realidade objecto que o satisfaça, mas essa é a condição do desejo, desejar outra coisa.

A miragem de gozo da filosofia consiste assim em procurar preencher o vazio do objecto de desejo através da miragem de um saber pleno. Contudo, é porque o objecto do desejo está irremediavelmente perdido que ele é a causa do desejo. O que Sócrates procura está nas nossas costas <ὄπισθεν ἡμῶν>.²⁰⁷ Lacan fere o *coração* do pensamento platónico,

¹⁹⁹ "L'analyse est venue nous annoncer qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, un savoir que se supporte du signifiant comme tel." S-XX, p. 88.

²⁰⁰ A psicanálise constitui o dispositivo onde é possível fazer experiência do destino que o saber inconsciente traça ao sujeito. "On ne peut entre en relation avec l'inconscient de soi ou de l'autre que dans le cadre d'abord de la cure analytique, et en tout cas d'une situation que Freud appelle de transfert." JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, p. 24.

²⁰¹ JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, p. 245.

²⁰² "Il n'y pas de savoir de l'inconscient. L'inconscient est le savoir, et par définition un savoir qui ne se sait pas. Seul le discours peut énoncer l'inconscient, et ainsi le déterminer comme savoir insu dont on jouit." JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, p. 341.

²⁰³ "Não se fala, portanto, ao sujeito. Isso fala dele e é aí que ele se apreende" Lacan, Jacques, "Position de l'inconscient", *Écrits*, p. 835.

²⁰⁴ "Quando há gozo, quem goza? Pois bem, responderei que ninguém goza, que não gozamos com alguma coisa, mas que alguma coisa goza em nós, fora de nós. NASIO, Juan, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Rivages, 1992, p. 59(42).

²⁰⁵ O sujeito, o parlêtre esconde de si próprio a verdade do seu desejo (S₁). A verdade do desejo do sujeito (S₁) é por isso inconsciente, é "o discurso do Outro".

²⁰⁶ "C'est là le sens de l'inconscient – non seulement que l'homme sait déjà tout ce qu'il a à savoir, mais que ce savoir est parfaitement limité à cette jouissance insuffisante que constitue qu'il parle." S-XX, p. 96.

²⁰⁷ República de Platão, Livro VII.

ao afirmar que "a Schwärmerei de Platão", o seu devaneio, foi ter colocado nas nossas costas a ideia do Bem Supremo,²⁰⁸ escondendo desse modo o que ele, Lacan, designa de "vazio impenetrável".

²⁰⁸ "A discussão socrática introduziu o tema seguinte, que o reconhecimento das condições do bem em si teria para o homem algo de irresistível. [...] Pois quem não sabe, na verdade, que o reconhecimento mais perfeito das condições do bem não impedirá jamais ninguém de enveredar pelo contrário?" S-XI, p. (222).

PSICANÁLISE

"O Eu não é senhor em sua própria casa".²⁰⁹ Freud

Introdução

Todos associamos a obra de Freud ao tema da sexualidade. Porém, não podemos ser ingênuos ao ponto de atribuir ao inventor da psicanálise a sua descoberta. No século XIX, prevaleceu a ideia de uma "instinto genital" que despertaria na puberdade e cujo fim seria a reprodução. Esta *normalidade* sexual excluía qualquer outro comportamento sexual como desvio, aberração, ou bizarrias (anormalidade). Apoiado na sua experiência clínica, o que Freud descobriu foi que a sexualidade humana e muito em particular a infantil – para desconcerto dos seus contemporâneos –, é perversa e polimorfa.²¹⁰

É evidente que qualquer mãe ou pai não desconheceria a presença da sexualidade do seu filho desde a mais tenra idade, mas quanto ao seu carácter perverso e polimorfo, não podiam aceitar de bom grado essa ideia. Por essa razão, Freud e os seus seguidores foram muito criticados e insultados. Se a moral vitoriana se recusava a admitir a evidência, a arte e a mitologia há muito testemunhavam a favor da importância da realidade sexual, basta pensar na perversidade requintada dos deuses gregos que as diversas formas artísticas se encarregaram de representar quase até à exaustão.

Se a psicanálise trouxe a sexualidade para o centro da discussão sobre o ser humano, ela também chamou a atenção para outro facto que tem igualmente a sua raiz na tenra infância: o radical egoísmo do ser humano. Freud lembra que "a criança ama em primeiro lugar a si própria e aprende apenas mais tarde a amar os outros, a sacrificar

²⁰⁹ GW, II, p. 11.

²¹⁰ "A criança pode ser designada como *perversa polimorfa* <das Kind kann also »plymorph pervers« genannt werden>". Conferência XIII, GW, XI, p. 213, SA, I, p. 213(210). De qualquer modo, a perversidade humana tinha já sido objecto de uma certa catalogação na obra de Sade *120 dias de Sodoma* e depois pelos psiquiatras do século XIX.

algo do seu Eu aos outros."²¹¹ A esse respeito os sonhos comprovam claramente esse egocentrismo. É sempre da satisfação do sonhador que se trata, da realização dos seus anseios.

Ao contrário daqueles que acusaram Freud de irracionalismo, a sua via é iluminista, pois consistiu em conquistar para o campo da racionalidade todos aqueles fenómenos que permaneciam até então inexplicáveis:²¹² sonhos, actos falhos, sintomas (neuróticos), força do destino <Schicksalszwang>²¹³, manias de perseguição, traços demoníacos,²¹⁴ fetichismo, entre outros. Lacan, na primeira lição do seu Seminário, resume bem o alcance da obra freudiana, dizendo que: "a descoberta de Freud é a redescoberta, num terreno virgem, da razão."²¹⁵ O título do texto de Lacan "La raison depuis Freud" é indicador da instauração com a psicanálise de uma outra racionalidade, obrigando, nomadamente, a um descentrar da razão e da consciência no Ocidente.

Em 1917, Freud²¹⁶ apresenta a sua contribuição científica²¹⁷ como sendo uma humilhação <Kränkung> de natureza psicológica. Acrescenta que talvez seja das três humilhações que ele menciona o que mais fere "o narcisismo universal dos homens, o seu amor-próprio."²¹⁸ É curioso que Freud associe a seu contributo a uma sucessão de humilhações ou curas de emagrecimento da presunção humana. Estas "três severas humilhações por parte das pesquisas científicas"²¹⁹ foram aplicados no campo astronomia, da biologia e, finalmente, com o advento da psicanálise.

A primeira é a humilhação cosmológica e foi infligido decisivamente por Copérnico na viragem do século XV para o XVI. O mundo que o homem habitava e que lhe

²¹¹ Conferência XIII, GW, XI, p. 208, SA, I, p. 208(206).

²¹² "O cerne da subversão freudiana que nos ensina a detectar a estranheza que há em nós, talvez como a única maneira de não acossá-la para o lado de fora." OLIVEIRA, Gilsa, "O ex-sistencial da angústia" in *Latusa*, nº 4/5, Abril de 2000, p. 48.

²¹³ Em *Jenseits* (1920), no final do capítulo terceiro, Freud afirma taxativamente que: "was man den Schicksalszwang nennen könnte, scheint uns vieles durch die rationelle Erwägung verständlich".

²¹⁴ GW, XIII, p. 20.

²¹⁵ Sessão de abertura de 18 de Novembro de 1953.

²¹⁶ *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), Cf. GW, II, pp. 7-12; ESB, XVII, pp. 149-153.

²¹⁷ Em 1936, Freud numa carta aberta a Romain Rolland ("Um distúrbio de memória na Acrópole"), diz que o seu "trabalho científico consistiu em elucidar manifestações incomuns, anormais ou patológicas da mente, isto é, atribuir a sua origem às forças psíquicas que operam por detrás delas e indicar os mecanismos em acção." SA, IV, p. (237).

²¹⁸ GW, II, pp. 6-7.

²¹⁹ GW, XII, pp. 6-7.

parecia ser o centro do universo perdeu definitivamente esse estatuto. O segundo golpe no narcisismo do homem é a humilhação biológica. Foi desferido por Darwin no século XIX. O abismo que o homem julgava existir entre si e todos os outros seres vivos desapareceu. O homem acreditava possuir algo que o distinguia e o elevava dos demais seres da natureza, de tal maneira que, diz Freud, "atribuiu a si próprio uma alma imortal, alegando uma proeminente ascendência divina <hohe göttliche Abkunft>".²²⁰ Com Darwin, perdeu esse estatuto na medida em que ele próprio descende dos símios superiores.

De qualquer modo, mesmo depois de Copérnico e Darwin, diz Freud, que "embora assim humilhado externamente, o homem sente-se soberano <souverän> na sua própria alma."²²¹ Esse último refúgio da presunção humana sofreu por fim uma terceira humilhação: a psicológica.²²² Esta investida assinalou a existência de "estranhos hóspedes [que] parecem até ser mais poderosos do que os pensamentos que estão sob o comando do Eu."²²³ Resistem a todas as medidas de coacção utilizadas pela vontade, não se deixam mover pela refutação lógica e não são afectados pelas afirmações contraditórias da realidade."²²⁴

No fundo, o golpe de Freud demonstra que "o Eu não é senhor em sua própria casa <das Ich nicht Herr sei in seinem eignen Haus>".²²⁵ Curioso que alguém compare o seu contributo científico a uma humilhação da presunção humana, ao fim de uma ilusão.²²⁶ Freud acaba por minar alguns dos valores mais indiscutíveis da civilização humana. É sobretudo a racionalidade tal como o Ocidente a tinha conhecido que é

²²⁰ GW, XII, p. 7.

²²¹ GW, XII, p. 8.

²²² Este foi também um golpe operado pela psicanálise na psicologia geral.

²²³ Lacan fala da descoberta freudiana nos seguintes termos: "excentricité radicale de soi à lui-même à quoi l'homme est affronté". cf. "L'instance de la lettre dans l'inconscient" É, p. 524.

²²⁴ p. 151.

²²⁵ GW, II, p. 11. António Damásio, na obra *Ao Encontro de Espinosa*, faz um pequeno resumo destas três etapas e não deixa-se de se colocar no que seria um *golpe neurológico*: "Como se já não bastasse que Copérnico nos tivesse dito que não estamos no centro do universo, que Charles Darwin nos tivesse informado de que temos origens bem humildes e de que Sigmund Freud nos tivesse mostrado que não somos donos da nossa própria casa no que respeita à consciência que temos dos nossos comportamentos, somos agora também obrigados a admitir que, mesmo no domínio da ética, temos predecessores e somos descendentes." DAMÁSIO, António, *Ao Encontro de Espinosa – As Emoções Sociais e a Neurobiologia do Sentir*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2003, p. 186.

²²⁶ Por seu lado, Lacan aborda a história da psicanálise fundamentalmente como um conjunto de aporias teórico-práticas. Os "momentos da história do pensamento analítico" são para Lacan impasses, desafios a que seu ensino procura dar resposta. Cf. Seminário VII, sessão de 27 de Abril de 1960.

colocada na corda bamba. Lacan dirá que "l'investigation freudienne a fait rentrer en nous tout le monde, l'a remis définitivement à sa place, à savoir dans notre corps, et pas ailleurs."²²⁷

Ao contrário da acusação de pansexualismo, a psicanálise vai enunciar que a sexualidade tem para o sujeito um cariz conflituoso e que se organiza a partir de um conjunto de representações a que a consciência não tem acesso. Freud descobre a determinação inconsciente e pulsional do sintoma que, no final, se confunde com o próprio Eu.²²⁸ Como próprio Lacan comenta, o homem já não é mais uma referência segura. Por outras palavras, o homem já não é o centro.²²⁹ Mais à frente, na abertura dos seus Escritos, dirá que "na linguagem, a nossa mensagem vem-nos do Outro, e para enunciá-la até ao fim: de forma invertida."²³⁰ O que sublinha Lacan é que afinal "o homem se reduz a nada ser além do lugar de retorno do nosso discurso".²³¹

A psicanálise começou por ter uma função terapêutica – que aliás nunca alienou –, na medida em que a teoria está subordinada à prática clínica.²³² A investigação de Freud tem o seu ponto de partida no impasse a que chegou o saber neuro-psiquiátrico sobre a histeria. É um dispositivo para fazer face à insuficiência do *corpus* médico da época. A psicanálise instala-se no ponto cego do saber médico sobre a doença mental. Em 1913, Freud define a sua invenção nos seguintes termos: "A psicanálise é um procedimento médico que visa a cura de determinadas formas de doenças nervosas (neuroses) por intermédio de uma técnica psicológica."²³³

Se a psicanálise tem a sua origem no campo da medicina, o método utilizado começa por ser psicológico. A invenção de Freud está assim entre o saber médico e o saber psicológico. Da medicina, guardou a prática clínica, não tanto a observação dos

²²⁷ S-VII, p. 111(117).

²²⁸ *Hemmung, Symptom und Angst* (1926), GW, XIV, p. 127, SA, VI, p. 244(102).

²²⁹ Lacan assinala logo no primeiro texto dos Escritos, o seminário sobre «a carta extraviada», que se levarmos a sério a descoberta freudiana, devemos situar o sujeito do inconsciente num lugar excêntrico em relação à cadeia significante, ex-sistindo a partir dela.

²³⁰ É, p. 9[9].

²³¹ É, p. 9[9].

²³² Lacan diz que "a psicanálise particularmente não é um progresso. É um caminho prático para se sentir melhor." S-XXIV, sessão de 14 de Dezembro de 1976.

²³³ "Die Psychoanalyse ist ein ärztliches Verfahren, welches die Heilung gewisser Formen von Nervosität (Neurosen) mittels einer psychologischen Technik anstrebt." *Das Interesse an der Psychoanalyse*, GW, VIII, p. 389(169).

pacientes, mas sim a sua escuta. Da psicologia, a psicanálise retira um regime de causalidade que não é o biológico, mas o psíquico. O detalhe visual do sintoma médico é substituído pela atenção à palavra do paciente que articula o seu sintoma. Segundo Freud, a psicanálise introduz no campo da medicina uma compreensão <Einblick> inédita da "origem <Herkunft>" e do "mecanismo <Mechanismus>" das neuroses e das psicoses.²³⁴

Em 1913, Freud define a sua invenção como dissecação ou análise de elementos psíquicos e recondução de formações psíquicas posteriores às suas precedentes infantis.²³⁵ O fenómeno do recalçamento de certas representações aparece como o responsável pelo inconsciente freudiano, dando conta, por sua vez, da especificidade da psicanálise relativamente a outros saberes e práticas. Neste texto, Freud demonstra que a descoberta do mecanismo do recalçamento levou a abandonar o método catártico (Breuer) e inventar o que denominou de psicanálise:

"A teoria do recalçamento tornou-se a pedra angular da nossa compreensão das neuroses. Um ponto de vista diferente teve então de ser adoptado no tocante à tarefa da terapia. O seu objectivo não era mais «ab-reagir» um afecto que se desencaminhara, mas revelar recalçamentos e substitui-las por actos de julgamento que podiam resultar quer na aceitação, quer na condenação do que fora anteriormente repudiado. Demonstrei o meu reconhecimento da nova situação não denominando mais o meu método de pesquisa e de tratamento de catarse, mas de psicanálise."²³⁶

Num artigo para o *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft* (1923), Freud afirma que a "psicanálise é o nome: 1) de um método de investigação de processos psíquicos que são quase inacessíveis por qualquer outro modo; 2) de um método de tratamento dos distúrbios neuróticos baseado nessa investigação; 3) de uma série de princípios

²³⁴ "Sowohl bei Psychosen wie bei den Neurosen gestattet sie - zum erstenmal in der Geschichte der Medizin -, einen Einblick in die Herkunft und in den Mechanismus dieser Erkrankungen zu gewinnen. " *Das Interesse an der Psychoanalyse*, GW, VIII, p. 389(169).

²³⁵ "Nicht jede Analyse psychologischer Phänomene wird den Namen einer Psychoanalyse verdienen. Die letztere bedeutet mehr als die Zerlegung zusammengesetzter Erscheinungen in einfache; sie besteht in einer Zurückführung einer psychischer Bildung auf andere, welche ihr zeitlich vorhergegangen sind, aus denen sie sich entwickelt hat." GW, VIII, p. 411

²³⁶ ESB, XX, p. 36.

psicológicos adquiridos por esse meio, que crescem progressivamente para reunir-se numa disciplina científica nova."²³⁷

Psicanálise e ciência

Com uma sólida formação científica e acadêmica, Freud sempre alimentou o ideal da ciência para a sua invenção. Nas suas palavras, na *Auto-apresentação*,²³⁸ afirma que "a pesquisa científica" aparece como o "principal interesse <Hauptinteresse>" da sua vida.²³⁹ Num dos seus derradeiros testemunhos, Freud confirma que nunca abandonou a ambição de fazer da psicanálise uma "nova ciência":

"I started as a neurologist trying to bring relief to my neurotic patients. I discovered some important new facts about the unconscious, the role of instinctual urges and so on. Out of these findings grew a new science, psychoanalysis, a part of psychology, and a new method of treatment of the neuroses. I had to pay heavily for this bit of good luck. People did not believe in my facts and thought my theories unsavory. Resistance was strong and unrelenting. In the end, I succeeded. But the struggle is not yet over."²⁴⁰

Porém, desde muito cedo, Freud interessou-se igualmente por algo que estava para além da abordagem científica. Em 27 de Abril de 1895, escreve a Fließ a dizer que: "cientificamente, estou num mau caminho, preso nomeadamente na «Psicologia para neurologistas»".²⁴¹ Um pouco mais à frente, confessa o seguinte: "o meu interesse está fixado num outro lugar <mein Interesse ist anderswo fixiert>".²⁴² Fica assim claro que a vocação de Freud está noutra lugar (anderswo) que não coincidia em absoluto com o discurso científico do seu tempo.

²³⁷ GW, XIII, p. 211; ESB, XVIII, p. 253.

²³⁸ *Selbstdarstellung* (1924).

²³⁹ GW, XIV, p. 42(25).

²⁴⁰ Existe um registo áudio onde pode ouvir a voz do próprio inventor da psicanálise a resumir em inglês os seu percurso.

²⁴¹ "Wissenschaftlich bin ich übel daran, nämlich so in die »Psychologie für den Neurologen« verrannt, die mich regelmäßig ganz aufzehrt, bis ich wirklich überarbeitet abbrechen muß. Ich habe nie eine so hochgradige Präokkupation durchgemacht. Und ob [es] etwas damit wird? Ich hoffe, aber es geht schwer und langsam." Briefe, p. 129.

²⁴² Briefe, p. 129(129).

Um dos sinais desta via alternativa, é o frequente perfilhar da opinião comum (a superstição) em detrimento do bom senso e da atitude científica. Algumas das suas obras iniciais, nomeadamente a *Traumdeutung*, são obras contra a corrente. Freud dá justamente voz a um conjunto de saberes e práticas que até então tinham sido postergados pela curiosidade científica. Com frequência, são valorizados certos usos linguísticos, muitas vezes etimologias duvidosas, mitos, contos, superstições, isto é, todo um conjunto de material que não era digno da atenção da ciência positivista. Por outro lado, um dos principais aliados do inventor da psicanálise é a obra artística, em particular, a literatura.

Em 1975, Lacan fará um comentário à suposta ligação da psicanálise com a ciência: "Le curieux est que Freud pensait qu'il faisait de la science. Il ne faisait pas de la science, il était en train de produire une certaine pratique qui peut être caractérisée comme la dernière fleur de la médecine."²⁴³ Na perspectiva de Lacan, embora Freud se tivesse convencido que estaria a inventar uma nova ciência, o que ele acabou por criar já se encontrava bem fora desse discurso.

Inicialmente, Lacan situa a psicanálise com uma "posição verdadeiramente particular" no "conjunto das ciências. Demarca a invenção de Freud da ciência moderna e da arte no sentido de uma técnica (praxis). Afirma que "a psicanálise seja actualmente a única disciplina comparável com aquelas artes liberais, devido a essa relação interna que não se esgota mais, que é cíclica,"²⁴⁴ fechada sobre si mesma: a relação da medida do homem consigo mesmo, e muito especialmente, e por excelência, o uso da linguagem, o uso da palavra."²⁴⁵

Será no Seminário XVII que Lacan irá propor uma radical distinção entre o "discurso do analista" e os restantes laços sociais. A teoria dos quatro discursos propõe uma resposta original ao estatuto e à especificidade da psicanálise face a outras disciplinas (discursos). Para Lacan, a busca de objectividade por parte da ciência levou a uma exclusão da subjectividade e, ao mesmo tempo, ao advento do sujeito moderno. A generalização do discurso da ciência deixou como resto irreduzível a singularidade do

²⁴³ "Yale University, Kanzer Seminar" in *Scilicet* n° 6/7, 1975, p. 18.

²⁴⁴ "A psicanálise, é preciso dizê-lo, gira no mesmo círculo — é a forma moderna da fé, da fé religiosa." Sessão de 14 de Dezembro de 1976.

²⁴⁵ Cf. *O mito individual do neurótico*.

sujeito. Para Lacan, a psicanálise não seria possível sem o advento da ciência moderna, pois o sujeito "precluído" pela ciência é justamente o sujeito da psicanálise.

Lacan será até mais radical, para ele, a invenção de Freud não é indissociável do advento da ciência moderna, é um dos seus sintomas: "La psychanalyse n'est pas venue à n'importe quel moment historique; elle est venue corrélativement à un pas capital, à une certaine avancée du discours de la science. L'analyse est venue là – je vais vous dire ce que j'en dis dans mon petit rapport, dans le machin que j'ai cogité pour ce Congrès: la psychanalyse est un symptôme."²⁴⁶ A psicanálise é assim um sintoma do advento da ciência moderna e ocupa-se do sujeito que ela rejeita.

Também com uma sólida formação científica, médico psiquiatra, Lacan foi mostrando o seu afastamento relativamente à ciência: "la science est une idéologie de la suppression du sujet".²⁴⁷ Por isso, a psicanálise ocupa-se do interior excluído do discurso da ciência. É o discurso da histeria que revela o real excluído pela ciência, pois esta nada quer saber sobre o seu desejo. A invenção de Freud lida com o faz sintoma para o sujeito, os pensamentos inconscientes e as vicissitudes da pulsão (Trieb).²⁴⁸ O que aparta a psicanálise de todos os outros discursos científicos é a assunção dos impasses relativos ao sexual, em particular, no que concerne à diferença e à não complementaridade entre homem e mulher.

Em Lacan, a psicanálise nunca será uma ciência, pois o seu princípio encontra-se na fala e o seu objecto constitui-se a partir do sujeito que a ciência precluiu. Deste modo, a teoria e prática psicanalíticas ocupam-se do avesso do objecto e do sujeito da ciência. A psicanálise é uma "prática subjectiva".²⁴⁹ Miller sublinha que "l'analyste est entre sagesse et science."²⁵⁰ Este facto coloca a psicanálise como não redutível a um discurso objectivante. Se a abordagem filosófica e científica tem a sua mola no "desejo de saber", a abordagem psicanalítica assenta, no que Lacan designou de

²⁴⁶ *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, p. 14.

²⁴⁷ "Radiophonie" in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 437.

²⁴⁸ "It is Freud's historical achievement not to have fabricated new knowledge to more adequately or more elegantly account for hysteria. He came upon a knowledge that does not know itself, the unconscious; his break with the past was recognizing a knowledge that speaks by itself." WAJEMAN, Gérard, "The Hysteric's Discourse" in *The Symptom*, n°4, Spring, 2003 (Internet).

²⁴⁹ A expressão é de Jacques-Alain Miller.

²⁵⁰ MILLER, Jacques-Alain, "La confidence des contrôleurs" in *La Cause freudienne*, n° 52, 2002, p. 154.

"desejo do analista". Para a psicanálise, o desejo de saber é suspeito e analisável. O desejo do psicanalista não recusa o saber e o rigor mas vai além destes, o que o faz obedecer a uma ética própria.

No Seminário XXV, *O momento de concluir*, Lacan coloca assim o problema: "O que tenho a dizer é que a psicanálise deve ser levada a sério embora não seja uma ciência. O problema, como Karl Popper mostrou com insistência, é que ela não é absolutamente uma ciência porque é irrefutável. É uma prática, uma prática que durará o que durar. É uma prática de tagarelice."²⁵¹

²⁵¹ Sessão de 15/11/77, texto estabelecido e traduzido por Jairo Gerbase.