

concernentes aos objetivos que cada filósofo teve ao elaborar seu pensamento, há um reforço da ideia de que tal tese não se verifica. Entretanto, há uma terceira via, que de certa forma é uma síntese das duas anteriores, ao propor que, devido às semelhanças apontadas, provavelmente houve uma apropriação de alguns aspectos do pensamento de Agostinho, mas que isso poderia ter sido simplesmente uma mera inspiração para Descartes, que embora partindo de uma estrutura argumentativa muito parecida com a de Agostinho, conduziu suas investigações de forma completamente diferente, elaborando o *cogito* a sua maneira e originalidade. Esta parece ser a ideia mais plausível, mas dada a ausência de fontes históricas adicionais, o entendimento não pode ser conclusivo.

### **Referências**

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus: Contra os pagãos*. Parte II. 7. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. Coleção Pensamento Humano.

----- . *A Trindade*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008. Coleção Patrística. Volume 7.

----- . *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção Patrística. Volume 8.

COSTA, J. S. A filosofia cristã. In: REZENDE, A. (org.) *Curso de Filosofia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: SEAF, 1998, p. 74-84.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*, in Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

----- . *Meditações*, in Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

----- . *Objecções e Respostas*, in Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.



---

## **ENTRE VIDA E MORTE – A ANTROPOLOGIA NA FILOSOFIA DE HENRY BERGSON E NA PSICANÁLISE DE SIGMUND FREUD**

---

ADRIANA DE ALBUQUERQUE GOMES<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O autor discute as noções de vida e morte no pensamento antropológico de Henri Bergson (1859-1941) e de Sigmund Freud (1856-1939), com o objetivo de identificar quais seriam os principais pontos de contato e de divergência entre esses autores.

**Palavras-chave:** Vida; morte; Henri Bergson; Sigmund Freud.

### **BETWEEN LIFE AND DEATH – THE ANTHROPOLOGY IN THE PHILOSOPHY OF HENRY BERGSON AND THE PSYCHOANALYSIS OF SIGMUND FREUD**

### **ABSTRACT**

The author discusses the notions of life and death in the anthropological thought of Henri Bergson (1859-1941) and Sigmund Freud (1856-1939), aiming to identify the main points of contact and divergence between these authors.

**Keywords:** Life; death; Henri Bergson; Sigmund Freud.

### **Introdução**

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Inseridos em um mesmo contexto intelectual<sup>2</sup>, Henri Bergson (1859-1941) e Sigmund Freud (1856-1939) sempre refletiram sobre os múltiplos aspectos envolvidos na relação entre a ordem humana e a esfera da natureza. Assim sendo, filhos de uma mesma época, mas, oriundos de áreas distintas – Bergson, um filósofo, Freud, um médico – ambos fizeram notar a singularidade do *vivant humain* em sua existência concreta, na medida em que suas obras partiram do pressuposto de que o *anthropos* encontrar-se-ia constantemente confrontado com as dificuldades impostas pela vida<sup>3</sup>. Artífices de uma teoria geral do humano, ou melhor, de uma antropologia no sentido filosófico do termo, esses autores buscaram, portanto, identificar o que diferenciaria os seres humanos não apenas da natureza, mas, principalmente, na natureza. Destarte, tomando como base essas considerações iniciais, o presente artigo tem como objetivo central discutir a presença das noções de vida e morte no pensamento antropológico de Bergson e Freud, de modo a identificar os principais pontos de contato e de divergência entre esses autores.

#### *O homem à luz da Teoria da Vida: a filosofia de Henri Bergson*

<sup>2</sup> Fazemos referência ao início do século XX, ou, nos termos de Frédéric Worms, “o momento 1900 em filosofia”, *Belle Époque* filosófica que assiste ao florescimento das Ciências do Homem e na qual tem destaque a reflexão sobre o papel da memória na vida psíquica. Cf. WORMS, F. (Org.). *Le moment 1900 en philosophie*. Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

<sup>3</sup> Tal é a leitura que Canguilhem faz da filosofia da vida de Bergson e que, a nosso ver, também poderia ser aplicada à psicanálise freudiana. Cf. CANGUILHEM, G. *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice*. In: BERGSON, H. (1907). *L'Évolution créatrice*. Ed. Critique sous la direction de F. Worms. Table Analytique et notes de Arnaud François, Paris: PUF, 2007.

No artigo *La philosophie française*, publicado originalmente em 1915, Bergson (1972) delimita a originalidade e a singularidade da filosofia francesa produzida na Modernidade, destacando duas tendências importantes de uma tradição inaugurada por Descartes: a primeira tendência diria respeito ao vínculo estreito entre filosofia e ciência positiva, enquanto a segunda estaria vinculada ao imenso interesse de filósofos franceses pela psicologia. Logo, avessa a assumir a forma de grandes sistemas, a filosofia francesa moderna, de acordo com Bergson, poderia ser definida por sua vocação para a manutenção de um contato permanente com a vida. Ainda no mesmo texto, Bergson afirma que, se os três séculos precedentes viram o nascimento e o desenvolvimento das ciências abstratas e concretas da matéria inorgânica – matemática, mecânica, astronomia, física e química –, o século XIX aprofundara as ciências da vida: vida orgânica e, até um certo ponto, vida social. Mas, qual seria, efetivamente, a relação de Bergson com a tradição que ele analisa e como ele elabora, em seu percurso, uma filosofia da vida?

Vejamos. Em 1901, cinco anos após a publicação de *Matéria e memória*, obra que o consagrou no cenário filosófico, na célebre comunicação sobre o paralelismo psicofísico e a metafísica positiva, Bergson (1972) afirma que pretende continuar o trabalho dos cartesianos sem, apesar disso, deixar de considerar a grande complexidade da ciência de seu tempo. Na perspectiva aberta pelo autor, a relação do espiritual ao corporal passa a ser considerada um fato que se apresenta à observação. Torna-se evidente, então, que apenas uma metafísica renovada, ou seja, fundada na pesquisa empírica, possibilitaria ao filósofo delimitar o intervalo – *l'écart* – entre o pensamento e as condições físicas nas quais este pensamento se exerce. É ela, pois, que nos esclarecerá a “relação do homem, ser pensante, ao homem, ser vivo, e, conseqüentemente, o que se

poderia denominar *a significação da vida*” (BERGSON, 1972, p. 464, grifos no original). Eis, aqui, pois, uma primeira dificuldade: qual seria, afinal, essa significação da vida?

Bergson recusa-se a nos oferecer uma fórmula, já que não nos encontramos diante de uma tese, isto é, de uma conclusão definitiva. Ele nos oferece, sim, sua concepção de vida – ainda que provisória, já que o autor insiste no caráter progressivo do seu método de pesquisa – segundo a qual a vida consiste em um “imenso esforço empreendido pelo pensamento para obter da matéria algo que a matéria não desejaria lhe dar” (*Ibid.*, p. 485-486). Nesse contexto, graças à superioridade de seu cérebro, o homem conseguiria triunfar. E isso se explicaria pelo fato do instrumento cerebral conferir ao humano o poder de compor continuamente hábitos motores – ao contrário do animal, cuja capacidade de contração desses mesmos hábitos seria bastante limitada. Por conseguinte, Bergson define o homem como “um animal esportivo” (*Ibid.*, p. 486). Além deste aspecto, temos que considerar também que a superioridade de nosso cérebro residiria na possibilidade de liberação que ele nos dá em relação ao automatismo corporal, permitindo-nos criar ininterruptamente novos hábitos. Para Bergson, “o exercício normal da atividade humana se definirá cada vez melhor pelo aprofundamento da própria vida” (*Ibid.*, p. 487).

Ora, em 1907, ano de publicação de *A evolução criadora*, livro que lhe valeu um prêmio Nobel de literatura, Bergson deixará claro que, nesse exato momento de seu percurso intelectual, ele pretende aplicar as mesmas ideias já desenvolvidas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* – obra na qual apresentara pela primeira vez a noção de duração<sup>4</sup> – à vida em geral, que será considerada pelo filósofo também do ponto de vista psicológico. Desse modo,

<sup>4</sup> Conceito essencial da filosofia de Bergson, a duração diz respeito a um dado interior da consciência humana. De modo geral, trata-se da experiência psicológica da continuidade temporal.

logo no primeiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (1959, p. 503) afirma que o tempo é o estofo mesmo da vida psicológica, para adiante concluir que, quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, mais compreenderemos que “duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”. Ou seja, ao pensar a vida a partir da *durée réelle*, Bergson coloca em relevo sua continuidade indivisa e sua dimensão criadora. Mas é ainda nesse mesmo capítulo que Bergson retomará considerações tecidas em *Matéria e memória* com o intuito de demonstrar que a duração consiste no progresso contínuo do passado que se amplia sem cessar, do mesmo modo que se conserva indefinidamente. Nesse sentido, não se poderia falar da memória em termos de uma consciência que tão somente seria capaz de esclarecer a situação presente e auxiliar a ação que se prepara. Isso porque, fundamentalmente, para Bergson, é a memória que permite ao homem ser livre. Logo, no terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson apresentará a consciência como sinônimo de invenção e de liberdade. Assim, o filósofo argumentará que, enquanto o animal só escapa do automatismo por um pequeno instante, com o homem, a consciência se libera; apenas com o homem, então, a consciência pôde atingir o máximo de suas possibilidades. O homem continua, pois, indefinidamente o movimento vital, embora não conserve consigo todas as tendências contidas no *elã* original<sup>5</sup>. Nas palavras de Bergson (*Ibid.*, p. 721, grifos no original):

*Tudo se passa como se um ser indeciso e incerto, que poderemos chamar, se quisermos, homem ou super-homem, tivesse tentado realizar-se e só tivesse conseguido ao abandonar no caminho uma parte de si mesmo. Esses retalhos são representados pelo resto da animalidade (...).*

<sup>5</sup> Na leitura deuleuziana, o *elã* consistiria em uma totalidade prestes a se diferenciar, sendo que a vida se confundiria com esse mesmo movimento de diferenciação.

Deleuze (1999) observa que para Bergson, somente no homem o impulso vital conseguira “passar” de uma forma bem sucedida e que, por esse motivo, o homem seria a própria razão de ser do desenvolvimento da vida. Aqui, uma interrogação se impõe: como Bergson termina por conciliar um certo “antropocentrismo”<sup>6</sup> com a idéia da participação do homem em um movimento criador do universo, em que a natureza do eu é a mesma do todo? Deleuze explica que o privilégio concedido por Bergson ao homem no processo evolutivo só pode ser compreendido se considerarmos a relação entre inteligência e sociabilidade. A chave da questão está, para Deleuze, no intervalo entre esses dois termos. Mas, o que haveria, então, nesse espaço? Segundo Deleuze, a resposta é clara: a intuição. No entanto, ele sublinha que Bergson daria uma resposta distinta da sua e apontaria a inserção da emoção criadora nesse intervalo. Deleuze (1999, p. 91) diz:

E o que seria essa emoção criadora senão, precisamente, uma Memória cósmica, que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou do nível que lhe é próprio para fazer dele um criador, um ente adequado a todo o movimento da criação? Tal encarnação da memória cósmica em emoções criadoras, tal liberação ocorre, sem dúvida, em almas privilegiadas. (...) A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto, se o homem acede à totalidade criadora aberta, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar.

<sup>6</sup> No terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (1959, p. 720, grifos nossos) afirma: “Todavia, nosso cérebro, nossa sociedade e nossa linguagem são apenas sinais exteriores e diversificados de uma única e mesma *superioridade interna*. Eles revelam, cada qual a sua maneira, o sucesso único, excepcional, que a vida obteve em um determinado momento de sua evolução. Eles traduzem a *diferença de natureza*, e não apenas de grau, que *separa* o homem do resto da animalidade”.

Na visão de Bergson (1959, p. 721), “uma humanidade completa e perfeita seria aquela onde as duas formas de atividade consciente [a inteligência e a intuição] alcançariam seu pleno desenvolvimento”. Em *O pensamento e o movente*, o filósofo questiona:

Com efeito, o que é a inteligência? A maneira humana de pensar. Ela nos foi dada, como o instinto à abelha, para comandar nossa conduta. (...) Originariamente, ela tende à fabricação, manifestando-se por uma atividade que prenuncia a arte mecânica e por uma linguagem que anuncia a ciência, – todo o resto da mentalidade primitiva permanece como crença e tradição (*Ibid.*, p. 1319).

Como podemos perceber, ao lado da inteligência, seria possível constatar a existência de uma outra faculdade, a qual permitiria uma espécie diferente de conhecimento, a saber, a intuição. Bergson repreenderá, então, aqueles que a confundem com um instinto ou sentimento. Isso porque, a seu ver, a intuição consistiria, efetivamente, em um esforço que representa a atenção que o espírito concede a si mesmo, sendo que essa atenção suplementar poderia ser desenvolvida e cultivada metodicamente. Bergson deixa claro, portanto, que intuição e inteligência representariam duas direções opostas do trabalho consciente: enquanto a intuição caminha no mesmo sentido da vida, a inteligência iria ao sentido inverso. É nesse contexto, pois, que a seguinte recomendação do filósofo adquirirá seu significado mais profundo:

Tentemos enxergar, não mais exclusivamente com os olhos da inteligência, que apenas apreende o todo feito e que vê do exterior, mas com o espírito, ou seja, com aquela faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, por assim dizer, da torção do querer sobre si mesmo (*Ibid.*, p. 707).

Deleuze (1999, p. 91) comenta que, de acordo com Bergson, no âmbito da própria filosofia, há ainda muita contemplação suposta e tudo se passa como se a inteligência já fosse penetrada pela emoção, pela intuição. Por isso, mais profundamente que os filósofos, no pensamento bergsoniano, as grandes almas são as dos artistas e dos místicos – “pelo menos os ligados a uma mística cristã, que Bergson descreve como sendo, inteiramente, atividade superabundante, ação, criação”. Qual seria, então, a relação entre intuição filosófica e mística cristã? Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson (1932/1978) afirma que os místicos abandonam os falsos problemas. Ora, considerando-se que Deleuze (1999, p. 7-8) aponta a intuição como “um dos mais elaborados métodos da filosofia” (p. 7) e que sua primeira regra consistiria em “aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas”, torna-se evidente, então, que Bergson atribuirá um grande valor filosófico à experiência mística.

Assim, em *As duas fontes*, Bergson (1932/1978, p. 207) argumenta que “a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do impulso vital”. De maneira similar, a arte, sublinha Bergson (1959), demonstra que uma extensão das faculdades perceptivas seria possível. Isso porque, o artista, ao se destacar da realidade, ou seja, preocupando-se menos com a dimensão positiva e material da vida, poderia ser considerado um “distraído” e, paradoxalmente, tornar-se-ia capaz de ver além, na medida em que a necessidade de agir tende sempre a limitar o campo da visão humana. Bem entendido, Bergson nos coloca aqui diante de um dado antropológico. Seria possível, então, explicar a superioridade do homem a partir da atividade artística e da experiência mística? Como entender a distração como algo que amplia nossas possibilidades se, em 1902, em discurso proferido no *Lycée Voltaire*, Bergson (1972, 559) afirma que o animal é o “grande distraído da natureza”, sempre à mercê das impressões que lhe vêm de fora,

sempre exterior a si mesmo, enquanto o homem se recolhe e se concentra? Ao que tudo indica, a chave da questão estaria não apenas na concepção bergsoniana de inteligência, mas também na noção de vontade<sup>7</sup> - “força capaz de se desenvolver por si mesma” (*Ibid.*, p. 1203) – e no tema da ultrapassagem de si pelo homem. Bergson (1959, p. 500) diz: “temos razão de dizer que o que nós fazemos depende do que somos; mas é preciso acrescentar que nós somos, em certa medida, o que nós fazemos e que nós nos criamos continuamente a nós mesmos”. Destarte, para Bergson, do mesmo modo que a vida consciente ultrapassa a vida cerebral, ela suplanta, também, de alguma maneira, a si própria. Aqui, é o próprio filósofo quem lança a questão:

Se, então, em todos os domínios, o triunfo da vida é a criação, não devemos, pois, supor que a vida humana tem sua razão de ser em uma *criação* que pode, diferentemente daquela do artista e do sábio, prosseguir ininterruptamente em todos os homens: a *criação de si por si*, a *ampliação da personalidade* por um esforço que obtém muito de pouco, qualquer coisa de nada e acrescenta sem cessar ao que já existia de riqueza no mundo (*Ibid.*, p. 833, grifos nossos)?

Bergson (*Ibid.*, p. 824) esclarece, então, que “a matéria é inércia, geometria, necessidade. Mas, com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar”. Em síntese, podemos concluir que o homem é um indivíduo criador por sua capacidade de ultrapassar a espécie. Logo, sua singularidade estaria diretamente ligada ao fato de, nele, a individualidade sobrepujar a forma geral da espécie. Por outro lado,

<sup>7</sup> No terceiro capítulo de *A evolução criadora*, Bergson (1959, p. 696, grifos no original) observa: “Para que nossa consciência coincidissem com algo de seu princípio, seria necessário que ela se destacasse do *todo feito* e se ligasse ao *se fazendo*. Seria necessário que, retornando e operando uma torção sobre si mesma, a faculdade de ver não fizesse mais que *um com o ato de querer*”.

Bergson afirma que a individualidade apresenta uma infinidade de graus e que, em nenhum lugar, nem mesmo no homem, ela consegue se realizar plenamente. Bergson prefere apontar, então, a existência de uma tendência à individuação. Destarte, “quem diz espécie diz parada coletiva, e a existência completa é mobilidade na individualidade” (BERGSON, 1932/1978, p. 258). É nesse contexto que Bergson contrapõe, portanto, a inteligência ao instinto. Mas é preciso ressaltar que não há inteligência onde não seja possível descobrir traços de instinto, do mesmo modo que o instinto encontrar-se-ia envolto por uma franja de inteligência. Haveria, portanto, entre essas duas formas de atividade psíquica – nas quais devemos vislumbrar dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte – uma diferença de complicação ou de perfeição.

O instinto é, pois, necessariamente especializado, sendo apenas a utilização, na direção de um objeto determinado, de um instrumento determinado. Ao contrário, o instrumento fabricado inteligentemente é imperfeito. (...) Para cada necessidade que ele satisfaz, ele cria uma necessidade nova, e assim, ao invés de fechar, como o instinto, o cerco de ação onde o animal vai se mover automaticamente, ele abre a essa atividade um campo indefinido, no qual ele a impulsiona cada vez mais longe e a torna cada vez mais livre (BERGSON, 1959, p. 614)

Pois bem. No segundo capítulo de *A evolução criadora*, Bergson lança a questão: “a qual data nós podemos remontar a aparição do homem na face da Terra?” A resposta, ele nos dá logo em seguida: “no momento em que se fabricaram as primeiras armas, os primeiros objetos” (*Ibid.*, p. 611). No homem, diz o autor, a independência se torna completa, já que a mão humana pode executar todo tipo de trabalho. Partindo dessa constatação, Bergson caracteriza, então, a inteligência humana como a faculdade de fabricar objetos artificiais, objetos que, por sua vez, possibilitam a fabricação de outros objetos, o que traz

ao homem a possibilidade de invenção, criação. Entre a invenção e suas consequências, há, pois, um enorme hiato, ou melhor, uma extraordinária desproporção. Em Bergson, portanto, o *Homo sapiens* cederá seu lugar de destaque ao *Homo faber*.

Não podemos deixar de mencionar ainda que, a imagem do elã vital associa-se a imagem de uma espécie humana que realiza um esforço para ultrapassar sua própria condição: sempre avante, decerto, mas a matéria também é apresentada como um obstáculo a ser contornado. A fabricação de instrumentos, então, conferiria ao homem meios de se defender de seus inimigos, do frio e da fome. Desse modo, a inteligência humana compensaria a insuficiência natural dos meios naturais que o homem dispõe para lidar com a adversidade presente no mundo. Poderíamos dizer que o *Homo faber* caracterizar-se-ia, assim, por uma impotência diante da natureza? Não, nada nos leva a crer nesta hipótese, na medida em que o triunfo do homem se afirma por sua própria insuficiência. O domínio da matéria faz da espécie humana uma espécie soberana e, por conseguinte, superior, por representar o ponto culminante da evolução dos vertebrados. Logo, se na filosofia bergsoniana as formigas podem ser consideradas mestres do subsolo, o homem, nessa mesma perspectiva teórica, é visto como mestre da superfície terrestre. É propriamente o “déficit do instinto”, a distância do ato à ideia, que se tornará consciência. O déficit consiste, pois, no estado normal da inteligência. Sofrer contrariedades, diz Bergson, é sua essência mesmo. Portanto, ao mesmo tempo em que o pensamento se insere na vida e se concentra na ação, ele toma consciência de sua natureza e também de sua independência em relação à matéria. Por outro lado, fundamental se faz destacar que, para Bergson, a vida social seria imanente à inteligência, começaria com ela, no entanto, dela não derivaria. Ainda mais importante, Bergson deixa entrever também que, quando a inteligência se

expande em desmedida – tal como no progresso técnico desenfreado, apontado como verdadeiro motor da modernidade em *As duas fontes* – ela pode colocar em perigo a própria vida do homem na Terra. Quer dizer, se o *anthropos*, na obra de Bergson, consiste essencialmente no sujeito inteligente, essa mesma inteligência que o faz triunfar na vida, quando excessiva, empurrá-lo-ia para o abismo da morte. Logo, ao que tudo indica, haveria uma necessidade antropológica de não ir muito além, ou seja, o florescer da humanidade dependeria da instituição de balizas que, paradoxalmente, garantiriam seu desenvolvimento e sua manutenção. Assim, os limites do intelecto cumpririam uma função vital para a espécie humana. Pois bem. Vejamos, então, como Freud lida com questões similares no âmbito do pensamento antropológico que ele elabora no interior da psicanálise.

#### *O homem à luz do dualismo pulsional: a psicanálise de Sigmund Freud*

A princípio, cabe esclarecer que, ao longo de toda sua produção teórica, Freud dispensou pouca atenção à questão do intelecto. Decerto que, no início de sua carreira, ainda como neurologista, ele já havia procurado esclarecer alguns processos cognitivos, principalmente a memória. No entanto, aqui, é preciso destacar que, na metapsicologia criada por Freud na primeira década do século XX, ou seja, nos primórdios do movimento psicanalítico, operou-se fundamentalmente a distinção entre instinto (*Instinkt*) e pulsão (*Trieb*). Isso porque, para Freud, o ser humano seria, em síntese, um ser pulsional. Mas, efetivamente, o que o fundador da psicanálise entenderia por pulsão? Em 1915, ele caracteriza a pulsão como uma força contínua, proveniente de fontes de

estímulo no interior do organismo. Trata-se, então, de um processo dinâmico, de uma força que atinge o sujeito humano a partir de dentro, mobilizando-o para a ação. Por sua constância, a pulsão torna-se, portanto, irremovível, o que significa afirmar que, dela, não se pode fugir (FREUD, 1915/2006a). Assim sendo, Freud (1915/2006b; 1925-1926/1999) reserva o termo instinto para qualificar um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado a seu objeto. Desse modo, ao contrário do instinto, a pulsão não teria um objeto pré-determinado que, só ele, a satisfaria. “Esse objeto é, num certo sentido, acidental e descoberto a partir da experiência” (MONZANI, 2005b, p. 126).

Em outros termos, enquanto nos animais parece haver uma relativa adequação entre seus impulsos e as funções biológicas que os solucionam, no homem, tudo indica, parece habitar uma inadequação ou, em outras palavras, parece que nele há um excesso que deve ser trabalhado e operado de maneira diferente e num nível diferente, já que as funções biológicas são incapazes de absorvê-lo. (...) Tudo parece indicar que é essa inadequação inicial, geradora desse excesso, que vai funcionar como a condição elementar de humanização. Ela, do ponto de vista freudiano, não é evidentemente a única, nem talvez a mais importante nesse processo de superação da animalidade e da constituição do ser humano e da cultura. (...) Mas essa condição é, com certeza, o ponto de partida, o pressuposto “econômico” (no sentido psicanalítico do termo) de todo esse longo e complicado processo (*Ibid.*, p. 133, grifos no original).

Mas, se o sistema nervoso, como diz Freud (1915/2006, p. 147) é um “aparelho ao qual foi conferida a função de livrar-se dos estímulos que lhe chegam”, percebe-se que, por consistir em uma força contínua e inevitável, a pulsão impõe a esse sistema “exigências muito mais elevadas”.

Podemos então concluir que são as pulsões, e não os estímulos externos, os verdadeiros motores dos progressos que levam o sistema nervoso, com sua capacidade de realizações ilimitadas, a seu atual nível de desenvolvimento. É claro que nada nos impede de considerar que as próprias pulsões, ao menos em parte, sejam os precipitados da ação de estímulos externos que, no curso da filogênese, modificaram a substância viva. (...) Se abordarmos agora a vida psíquica do ponto de vista biológico, a pulsão nos aparecerá como um conceito limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo (*Ibid.*, p. 148).

Todavia, à pulsão não é possível ter acesso direto. Ela só é conhecida por meio de seus representantes psíquicos. Verifica-se, portanto, em Freud, “uma ‘psiquização’ da pulsão, que se constitui exatamente no momento em que ela se solda a uma representação, que funcionará, agora, como sua delegada no plano psíquico” (MONZANI, 2005b, p. 126). Nesse sentido, Guattari, em entrevista concedida a Da Costa e Gondar (1995, p. 102), defende, por exemplo, a existência de “uma relação de imanência entre a pulsão e o inconsciente”. Mas, eis que, em 1920, a noção de pulsão é revisada e definida da seguinte maneira:

Uma pulsão seria, portanto, uma força impelente interna ao organismo vivo que visa a restabelecer um estado anterior que o ser vivo precisou abandonar devido à influência de forças perturbadoras externas. Trata-se, portanto, de uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferirmos, da manifestação da inércia na vida orgânica. Esta concepção de pulsão pode causar algum estranhamento, pois estamos habituados a ver a pulsão como o fator que impele à mudança e ao desenvolvimento, enquanto agora temos que reconhecer nela justamente o contrário: a manifestação da natureza conservadora do ser vivo (FREUD, 1920/2006, p. 160).

A partir de então, “o esforço por restabelecer um estado anterior” torna-se um caráter universal das pulsões (*Ibid.*, p. 180), sendo a inércia deduzida do movimento – elasticidade – de retorno. Mas, qual seria esse estado anterior? Freud (1920/2006, p. 161-162) esclarece:

Em um certo momento, as propriedades da vida devem ter sido despertadas na matéria inanimada por uma ação de forças que ainda não conseguimos imaginar. Pode ter sido um processo semelhante àquele que posteriormente fez surgir em uma determinada camada da matéria viva o que denominamos consciência. A tensão que foi gerada na substância até então inanimada buscava por todos os meios distensionar-se e desmanchar-se, e assim nasceu a primeira pulsão, a pulsão de retornar ao estado inanimado.

Destarte, para Freud (p. 161, grifos no original), “o objetivo de toda vida é a morte, e remontando ao passado: *O inanimado já existia antes do vivo*”. “Uma vez que o *pulsional* é o signo de uma inscrição da tendência à morte no âmago de todo ser vivente”, Freud defende a “tese de uma prioridade ontológica da morte sobre a vida”, transtornando todas as idéias tradicionais a respeito do *telos* da “vida, entendida como movimento de crescente aperfeiçoamento, complexificação e evolução de suas formas” (GIACÓIA JR., 2008, p. 65). Por outro lado, os impulsos aparentemente garantidores da vida – presentes na teoria das pulsões consolidada em 1915 – seriam, em última instância, “desvios de duração”, na medida em que possibilitam que “todo organismo vivo se defenda das ameaças externas de destruição, com o propósito último de morrer sua própria morte, de lutar com todas as suas forças para assegurar essa possibilidade” (*Ibid.*, p. 83). Desse modo, as pulsões de vida seriam apenas desvios permanentes no caminho da morte. Nesse percurso desviante atuaria uma contradição irresolúvel “entre a tendência íntima do pulsional e o efeito produzido por sua atuação, uma

dialética que mantém em adiamento perene o destino final: o retorno ao inorgânico” (*Ibid.*, p. 94).

Essa dialética será retomada por Freud (1930/2010) em *O mal-estar na civilização*. A partir deste texto, o fundador da psicanálise defende que, do mesmo modo que as tendências de felicidade individual e de união com outros seres têm de lutar entre si no interior de cada indivíduo humano, os processos de evolução individual e cultural também precisam defrontar-se e disputar território. Destarte, os confrontos pulsionais imperariam tanto na vida inconsciente do indivíduo quanto em sua vida social. O sentido da evolução cultural, diz Freud, deixa de ser obscuro quando esse confronto pulsional é explicitado, na medida em que tal luta consiste no conteúdo essencial da vida. Mas, de que meio se vale a cultura para inibir a agressividade, manifestação explícita da pulsão de morte? A resposta está na história do desenvolvimento psicológico do homem, já que nela se constata que a agressividade se volta contra o eu, para ser retomada por uma parte dele, a consciência moral, que manifesta a agressividade que o eu desejaria exprimir a respeito dos outros. Freud (1930/2010, p. 99) defende, pois, a tese de que toda renúncia pulsional cria a consciência, que, então, exige mais renúncia pulsional. Por conseguinte, “a civilização só se sustenta graças à pulsão de morte colocada a serviço da moral” (RAULET, 2002, p. 78). Percebe-se, portanto, que, na etapa final do percurso freudiano, o conceito de pulsão diz respeito “à unidade do natural e do social nas relações que os corpos entretêm com o mundo que o circunda” (*Ibid.*, p. 95).

No último capítulo de *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010, p.115) afirma: “assim como um planeta circula em volta do seu astro central, além de rodar em torno do seu próprio eixo, também o ser humano participa do curso evolutivo da humanidade, enquanto segue seu caminho de vida”. Referindo-se especificamente à luta entre pulsões de vida e de morte, Freud (p.113) diz:

Ela caracterizaria o processo cultural que se desenrola na humanidade, mas refere-se também ao desenvolvimento do indivíduo e desvendaria, além do mais, o próprio segredo da vida orgânica. Parece indispensável pesquisar as relações que existem entre os três processos. (...) O processo cultural da humanidade e o desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais, e, portanto, participam da característica mais ampla da vida.

Para Raulet (2002, p.79), o fato de Freud apresentar o processo cultural como uma modificação do processo vital pode nos dar a impressão de que ele sustenta a parte final de seu texto em uma filosofia da vida. Todavia, na leitura que o autor faz do texto freudiano, tal impressão se desfaz na medida em que é a pulsão de morte a chave do mistério da vida orgânica. Ora, a nosso ver, as questões levantadas por Raulet demandam uma investigação mais apurada, visto que, a este respeito, não há consenso entre os principais comentadores da psicanálise. Hyppolite (1959), por exemplo, defende a existência, em Freud, de uma filosofia da vida, tal como em Bergson, só que na obra do fundador da psicanálise, não se trataria de uma evolução criadora, mas, sim, de uma representação do aparelho mental.

Chama nossa atenção, igualmente, o fato de Freud, da mesma forma que Bergson, ter sofrido o impacto de toda uma linhagem de teóricos da evolução. Nesse contexto, identificamos, por exemplo, a tentativa freudiana de explicar a gênese das formas anímicas e suas variações do ponto de vista de uma memória coletiva, ou seja, de edificar uma filogenia na qual fosse possível evidenciar as aquisições do psiquismo humano – *phylogenetischen Erwerbungen* – herança arcaica do homem que deveria ser buscada na proto-história da espécie (FREUD 1909/1999; FREUD, 1923/2007). No entanto, nesse ponto específico, o próprio Freud (1923/2007, p. 47) reconhece os embaraços que enfrenta: “A inclusão da

filogênese [na discussão acerca das instâncias psíquicas], todavia, traz-nos novas questões tão problemáticas que sentimos a tentação de bater em retirada”. Por outro lado, em todo seu percurso, Freud deixa claro que não se trata de estabelecer uma equivalência entre psicanálise e biologia, mas sim de demonstrar que, no pulsional, está a história da espécie, na medida em que nossas pulsões são portadoras das leis da natureza em geral. Seguindo Lamarck, Freud (1915/2006, p.148) defende, então, que as pulsões são “precipitados da ação de estímulos externos que, no curso da filogênese, modificaram a substância viva”. Contudo, para além da adesão à visão embriológica de seu tempo – para a qual a ontogênese repetiria a filogênese – Freud destaca uma especificidade humana e cultural que altera profundamente o percurso, interfere na síntese e na fusão entre pulsões e retroage sobre todo arco pulsional: as pulsões se enlaçam a representações e afetos organizados como linguagem. Como se vê, Freud (*id.*) nos apresenta um sistema complexo e abrangente no qual as pulsões se fusionam e se defusionam, se enlaçam e se liberam, transitando entre o corpo e a psique em um processo profundamente dinâmico. Enquanto dura a vida, esse sistema será entrecortado por inúmeras formas de regulação, todas precárias, visto que estamos sempre diante de forças incapazes de serem totalmente dominadas.

Pois bem, fundamental se faz destacar também que, no *Projeto de uma psicologia*, Freud (1895-1950/1995, p.32, grifos no original) afirma que “o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*” e isso porque, nos primórdios da vida humana, o infante só poderia buscar alívio para seus estados de tensão interna atraindo a atenção de um agente prestativo que, apenas ele, encontrar-se-ia em condições de alterar o meio circundante. “A motivação deste só pode ser a de impedir a morte, que, na ausência de sua intervenção, seria inevitável”. Aqui, de acordo com Gabbi Jr. (1995, p.132) está

expressa a crença de Freud em um naturalismo ético, na medida em que “as ações humanas estão fundadas em duas vivências fundamentais: a busca de prazer e a esquiva da dor”.

Compreende-se, então, que o desamparo, ao qual Freud se refere, está diretamente relacionado ao funcionamento do aparelho psíquico, já que este se encontra regulado de forma a evitar o desprazer – acúmulo de excitações – e buscar o prazer, isto é, a descarga da excitação. “É por isso que Freud denominou originalmente o princípio regulador do aparelho psíquico de princípio do desprazer-prazer [...]” e, “[...] só mais tarde, de princípio de prazer” (MONZANI, 2005a, p. 161-162). Tal princípio teria essencialmente uma “orientação *mortuária*”, pois, afinal, sua meta seria “[...] expulsar, evacuar e, se possível, reduzir a zero o estado de excitação presente no aparelho.” “Ora, estar num estado de inexcitabilidade total não é exatamente o equivalente à morte?” Monzani questiona (*Ibid.*, p. 164). Desse modo, Freud nos apresenta um aparelho neuropsicológico “extremamente *defensivo*”, que não visa à expansão da potência – nos moldes de Nietzsche – mas o aniquilamento, a morte (*Ibid.*, p. 166).

Em essência, podemos dizer que Freud postula a existência, no ser humano, de uma “[...] inadequação básica entre a produção energética e a capacidade fisiológico-neurológica de escoá-la. Isto é, entre a quantidade de excitação (desprazerosa, por definição), que é gerada, e os meios normais para descarregá-la, existe uma defasagem”. Na base dessa concepção negativa do prazer – visto que o aparelho não age com a finalidade de produzir um estado positivo de bem-estar, mas no sentido de atingir o nada – parece estar uma “desvalorização da vida” e este seria, de acordo com Monzani (*Ibid.*, p. 167) “[...] um dos grandes problemas que Freud nos legou”.

Assim, rastreando, ainda que brevemente, o itinerário dos dois autores aqui considerados, é possível perceber que, especificamente em Bergson, o pensamento sobre o humano torna-se central, isto é, não meramente acessório ou secundário em sua doutrina, na medida em que lhe permite garantir certa coerência da filosofia da vida. É desse modo, então, que em *A evolução criadora*, a espécie humana, dotada de inteligência, é apresentada como a única capaz de prolongar a indeterminação inerente à vida. Todavia, Bergson nos alerta que, em excesso, a mesma inteligência que colocara o *anthropos* no topo da evolução torna-se, paradoxalmente, mortífera para a manutenção das sociedades humanas. Nesse sentido, a antropologia bergsoniana vai apontar a necessidade de uma “justa medida”, de um equilíbrio, e, assim fazendo, acabará por desempenhar, em última instância, um papel ético. Ora, a nosso ver, é exatamente esse o ponto em que a filosofia de Bergson entra em divergência com a psicanálise, pois, em Freud, o pensamento sobre o homem comparece, de fato, para mostrar que essa “justa medida” consiste em um ideal inatingível. Concluímos, então, que, tanto para Bergson, como para Freud, no *anthropos*, o psíquico oscilaria entre os pólos da vida e da morte. A diferença entre esses dois modos de conceber tal oscilação diria respeito, fundamentalmente, a uma questão de princípio: enquanto na filosofia bergsoniana a vida seria vista como princípio primeiro, na psicanálise essa função caberia à morte.

## Referências

BERGSON, H. *Oeuvres*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1959.

----- . *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

----- . (1932). *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DA COSTA, R.; GONDAR, J. Vídeo entrevista com Felix Guattari. In: MOURA, A. H. *As pulsões*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1995.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

FREUD, S. (1895/1950). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

----- . (1915). Pulsões e destinos das pulsões. In: ----- . *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume I. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

----- . (1920). Além do princípio de prazer. In: ----- . *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

----- . (1923). O Eu e o Id. In: ----- . *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

----- . (1930). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GABBI JR., O. Notas críticas sobre *Entwurf einer Psychologie*. In: FREUD, S. (1895). *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

GIACÓIA JR., O. *Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Tome I. Paris : PUF, 1972.

MONZANI, L. R. O paradoxo do prazer em Freud. In: FULGENCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005a.

----- . O suplemento e o excesso. In: FULGENCIO, L.; SIMANKE, R. T. (Orgs.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005b.

RAULET, G. As duas faces da morte. In: LE RIDER, J. et al. (Orgs.). *Em torno de o mal-estar na cultura de Freud*. São Paulo: Escuta, 2002.



## AS RELAÇÕES PERIGOSAS: A ANÁLISE DA MÁSCARA SOCIAL EM ROUSSEAU E DIDEROT

---

ADRIANE CAMPOS DE ASSIS REMIGIO<sup>1</sup>

### RESUMO

Pretendemos neste artigo desenvolver o tema da máscara social em Rousseau e Diderot. Rousseau foi um crítico do excesso de civilidade de sua sociedade, por ele caracterizado como máscara social. Suas críticas podem ser encontradas em obras como o Discurso sobre a origem e os fundamentos sobre a desigualdade entre os homens e no Emílio. Este buscava, assim, a transparência moral e social. Diderot, entretanto, parece assimilar a metáfora da máscara social de maneira a demonstrar que se a sociedade já se encontra corrompida, a verdade pode ser descoberta sob o véu mascarado da ironia. Esta suposição pode encontrar fundamento em O sobrinho de Rameau, escrito publicado postumamente. Nosso objetivo é relacionar o tema da máscara social em Rousseau e Diderot com o filme Ligações perigosas dirigido por Stephen Frears, procurando perceber neste a construção da metáfora da máscara social. Propomos pesquisar o índice de transparência em Rousseau, e, em Diderot, buscaremos perceber o caráter imoral que se torna útil ao dizer a verdade por meio da ironia. Verificaremos se há a possibilidade de afirmarmos a preponderância de uma das interpretações – a de Rousseau ou a de Diderot – em relação ao filme, ou se, de fato, só podemos analisá-lo a partir da coexistência de ambas as críticas sociais.

**Palavras chaves:** Máscara social. Verdade. Ironia.

### **LES LIAISONS DANGEREUSES: L'ANALYSE DU MASQUE SOCIAL CHEZ ROUSSEAU ET DIDEROT**

### RÉSUMÉ

Dans cet article, nous avons l'intention de développer le thème du masque social chez Rousseau et Diderot. Rousseau a été un critique de l'excès de civilité de sa société, ce qu'il a qualifié comme « masque social ». Ses critiques peuvent être trouvées dans des oeuvres telles que le Discours sur l'origine et les fondements

---

<sup>1</sup> Mestranda em filosofia na UFG.