



**Thiago Marcellus de Souza Cataldo Maria**

**Freud & Brentano – flerte filosófico ou  
herança negligenciada? Raízes  
possíveis de noções caras à  
metapsicologia**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial  
para obtenção do grau de Doutor em Psicologia  
Clínica.

Orientadora: Profa. Monah Winograd

Rio de Janeiro  
Março de 2017



**Thiago Marcellus de Souza Cataldo Maria**

**Freud & Brentano – flerte filosófico ou  
herança negligenciada? Raízes  
possíveis de noções caras à  
metapsicologia**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica)  
do Departamento de Psicologia do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo  
assinada.

**Profa. Monah Winograd**

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Flavia Sollero de Campos**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Auterives Maciel Junior**

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

**Prof. Luiz José Veríssimo**

Universidade Veiga de Almeida - UVA

**Prof. Amandio de Jesus Gomes**

Instituto de Psicologia - UFRJ

**Profa. Monah Winograd**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 06 de março de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

### **Thiago Marcellus de Souza Cataldo Maria**

Possui graduação (2007), mestrado (2011) e doutorado (2017) em Psicologia pela PUC-Rio. Possui experiência clínica (formação em psicoterapia existencial) de aproximadamente 10 anos. Foi monitor de Processos Psicológicos Básicos durante a maior parte de sua graduação em Psicologia, assumindo a função de professor auxiliar da mesma matéria (2010-2013) no período que se estendeu entre o último semestre de mestrado e início do doutorado. Atualmente, tem como interesse principal de pesquisa filosofia da mente e metapsicologia freudiana.

#### Ficha Catalográfica

Maria, Thiago Marcellus de Souza Cataldo

Freud & Brentano: flerte filosófico ou herança negligenciada? Raízes possíveis de noções caras à metapsicologia / Thiago Marcellus de Souza Cataldo Maria; orientadora: Monah Winograd. – 2017.

177 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Freud. 3. Brentano. 4. Hilemorfismo. 5. Mecanicismo aristóteles. 6. Intencionalidade. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

## Agradecimentos

À Arlete, em primeiríssimo lugar, hoje e sempre, e por absolutamente tudo. A julgar pelo contexto que se apresenta, agradeço especialmente pela educação que recebi, em todos os sentidos. Sua leveza, seu bom humor, todo o seu jeito de encarar a vida, foram e para sempre serão indispensáveis para que eu possa dar conta da minha, na sua “ausência” rodeada de aspas por todos os lados.

Aos meus pais, Silvio e Fátima, pelo apoio constante, sem dúvida, mas sobretudo pelo apoio *conjunto* dos últimos meses, que por mais que tenha demorado a chegar, certamente não tem preço!

Às minhas irmãs, Thaís e Giulia. Caso a conclusão deste trabalho as motive ainda mais a prosseguir nos seus próprios estudos, já me dou por satisfeito.

À Andréa Jannotti, pelo carinho, pelo companheirismo em momentos difíceis, pela paciência. Sobre tudo por, tenha isto ficado claro ou não, ter sido talvez a maior fonte de motivação, seja para o início deste trabalho, seja para a sua conclusão. Assim foi ao longo de toda a empreitada.

À Monah Winograd, pelo voto de confiança, pelo carinho e pela pertinência dos puxões de orelha. A confiança é essencial e o afeto certamente sustenta e motiva, mas, no fim das contas, um bom puxão de orelha é sem dúvida fundamental para conclusão daquilo que se começou. Ninguém vive só de cafuné. Brentano diria: Deus é pai; ou mesmo mãe. Definitivamente, contudo, Deus não é vó.

À PUC-Rio e ao CNPq, pelo auxílio concedido sem o qual o trabalho apresentado não teria sido possível. Agradecimento especial aos funcionários da Biblioteca da PUC, pela competência, disponibilidade e boa vontade. A aquisição de uma tese oriunda de universidade europeia confere um sentido todo especial à importância dos atributos listados acima, assim como ao entendimento que um brasileiro possa ter de burocracia.

À Maria Luisa e Dona Maroli, por todo o apoio, motivação e paz de espírito conferida nos momentos em que era tudo o que eu mais precisava.

A cada um dos meus amigos, que compreenderam o sumiço da vida social, tão necessário à conclusão de uma tese, e mantiveram-se quietinhos. Pode não parecer, mas a simples ausência de tentações já é, por si só, uma contribuição formidável.

## Resumo

Maria, Thiago Marcellus de Souza Cataldo; Winograd, Monah (Orientadora). **Freud & Brentano – flerte filosófico ou herança negligenciada? Raízes possíveis de noções caras à metapsicologia.** Rio de Janeiro, 2017. 177p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Partindo da relação entre Sigmund Freud (1856-1939) e Franz Brentano (1838-1911), respectivamente aluno e professor durante o intervalo que se estendeu de 1874 a 1876, o presente trabalho trata dos possíveis frutos teóricos decorrentes deste encontro, visíveis na obra posterior do inventor da psicanálise. A articulação conceitual se constrói por meio dos conceitos freudianos de concomitância dependente, representação e pulsão, não se limitando à obra pessoal do filósofo, mas procurando abarcar, sempre que possível, o contato com toda uma tradição filosófica, por sua vez permitido pelos ensinamentos do neoescolástico.

## Palavras-chave

Freud; brentano; hilemorfismo; mecanicismo aristóteles; intencionalidade; concomitância dependente; representação; pulsão.

## Abstract

Maria, Thiago Marcellus de Souza Cataldo; Winograd, Monah (Advisor). **Freud & Brentano – philosophical flirt or neglected heritage? Possible roots of valuable notions for metapsychology.** Rio de Janeiro, 2017. 177p. Doctoral Thesis – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

From the relationship between Sigmund Freud (1856-1939) and Franz Brentano (1838-1917), respectively student and professor during the interval that extended from 1874 to 1876, the present work deals with the possible theoretical fruits resulting from this encounter, visible in the later work of the inventor of psychoanalysis. The conceptual articulation is constructed through the Freudian concepts of dependent concomitance, representation and drive, not limiting itself to the personal work of the philosopher, but seeking to cover, whenever possible, the contact with an entire philosophical tradition, in turn allowed by the teachings of the neo-scholastic.

## Keywords

Freud; Brentano; hylomorphism; mechanism; aristotle; intentionality; dependent concomitance; presentation; drive.

# Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO 1 – FREUD E BRENTANO .....</b>	<b>12</b>
1.1 – Freud, aluno de Brentano.....	16
1.2 – As cartas de Freud para Eduard Silberstein.....	28
<b>CAPÍTULO 2 – CONCOMITÂNCIA DEPENDENTE.....</b>	<b>35</b>
2.1 – Franz Brentano e a proposta de uma psicologia soberana.....	41
2.2 – Hilemorfismo e o choque das cosmovisões.....	45
2.3 – Do hilemorfismo à concomitância dependente.....	56
<b>CAPÍTULO 3 – REPRESENTAÇÃO .....</b>	<b>68</b>
3.1 – A intencionalidade.....	72
3.2 – As <i>Vorstellungen</i> nas <i>Afásias</i> de Freud.....	78
3.3 – Stuart Mill, o associacionismo e a referência à <i>coisa</i> .....	89
3.4 – Brentano e a <i>Vorstellung</i> : sobre unicórnios, centauros e seres míticos em geral.....	94
<b>CAPÍTULO 4 – PULSÃO .....</b>	<b>118</b>
4.1 – <i>Grenzbegriff, Grundbegriff</i> : conceito fronteiro e fundamental.....	120
4.2 – Uma breve exposição da noção aristotélica de causa.....	126
4.3 – Os elementos fundamentais do conceito de pulsão e as quatro causas aristotélicas.....	127
4.3.1 – A <i>fonte</i> da pulsão e a <i>causa material</i> .....	128
4.3.2 – A <i>pressão</i> (ou <i>impulso</i> ) da pulsão e a <i>causa eficiente</i> .....	131
4.3.3 – <i>Objeto</i> e <i>meta</i> da pulsão e as <i>causas formal e final</i> .....	134
4.4 – <i>Triebe &amp; Gemütsbewegungen</i> .....	138
4.4.1 – Emoção, vontade e motivação no psiquismo.....	143
4.4.2 – A pulsão comprometida.....	147
4.5 – <i>Caos originário</i> e a pulsão como <i>potência</i> .....	152
4.5.1 – <i>Ordem</i> e <i>caos</i> .....	156
4.5.2 – A <i>potência</i> em Aristóteles, por Franz Brentano.....	160
4.5.3 – <i>Drang</i> como essência e a <i>potência</i> enquanto força.....	166
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>170</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>173</b>

# INTRODUÇÃO

*Não é de forma alguma seguro  
que a filiação teórica de Freud  
nos remeta mais a um Herbart  
do que, por exemplo,  
à tradição aristotélica  
através de Brentano.*  
Luiz Alfredo Garcia-Roza<sup>1</sup>

Elas são as grandes responsáveis pela nutrição e sustentação, porém, dentre todas as suas peculiaridades, aquela que certamente melhor se adequa às intenções ilustrativas a permear a escolha das palavras no título deste trabalho, diz respeito ao seu aspecto quase sempre subterrâneo. De um modo geral, a extensão visível das raízes de uma árvore não faz mais do que insinuar sua presença, função, e sobretudo a sua profundidade. Ora, entendemos que atribuir aos ensinamentos de Franz Brentano um papel propriamente *sustentador* da metapsicologia freudiana certamente implicaria em um tremendo exagero. O que aqui é defendido é que de fato se trata, sem sombra de dúvida, de *uma* fonte importante de nutrição, fonte esta sobre a qual podemos afirmar sem medo não ser das mais exploradas. Eis o primeiro ponto, nos servindo simultaneamente como introdução e justificativa do trabalho.

Um segundo ponto ainda nos é permitido explorar por meio da mesma analogia com as raízes: não é segredo nenhum que elas estão lá, apenas não temos o hábito de conferir-lhes muita atenção. Não raro a crítica dos pesquisadores – diga-se de passagem, do punhado de pesquisadores – que decidem tratar do assunto com mais cuidado é focada precisamente na superficialidade ou mesmo no que parece ser uma certa indiferença a permear os estudos de seus pares. Um conjunto de pequenas menções pode ser muito mais danoso à motivação de um estudo mais aprofundado do que o silêncio completo.

Em terceiro lugar, e eis o ponto que nos parece mais importante: dentre os estudos precedentes lançados sobre o tema, não parece haver nenhum que tenha pretendido ir muito além de uma mera referência ou insinuação às possíveis implicações do tipo de *educação filosófica* que Freud recebeu por meio do contato

---

<sup>1</sup> *Introdução à metapsicologia freudiana* vol. 1 (Garcia-Roza, 2004 p. 77)



com Brentano. Aqui nos referimos ao fato de que, na maioria das vezes, o que se observa nas tentativas de aproximação entre nossos autores protagonistas é uma articulação centrada *na obra* de cada um. Haja vista ao título daquele que, dentre todo o material consultado para a edificação deste trabalho, constitui-se sem dúvida na iniciativa mais aprofundada: *O impacto da tese inicial da intencionalidade brentaniana nos escritos psicanalíticos de Sigmund Freud*, texto de Aviva Cohen publicado em 1998. O foco simplesmente não considera a referida *tradição aristotélica* presente em nossa citação de abertura. Assim é com a quase totalidade dos trabalhos dedicados aos frutos desta relação entre professor e aluno. Conforme teremos a chance de ver ao longo do texto, desta constatação não deve decorrer uma crítica, sobretudo quando consideramos o atual estado em que se encontra a pesquisa sobre o tópico. Em bom português: é natural que se comece pelo início, por assim dizer, e a julgar pela carência de material, já era mais do que esperado que os primeiros passos fossem dados onde a trilha é seguramente mais sólida: aquilo que de fato sabemos ter sido dito por cada um dos nossos protagonistas. Tentamos contornar, ao menos em parte, esta “limitação”, por assim dizer. Isto ficará mais evidente, principalmente nos capítulos dedicados à concomitância dependente e à pulsão. O mesmo não ocorre, ao menos não tão patentemente, com a representação. E a razão para isto é muito simples: tanto Freud como Brentano possuem, nos respectivos corpos teóricos, um conceito específico de representação. Entendemos haver grande consonância entre o posicionamento do filósofo e do psicanalista acerca das relações entre o psicológico e o fisiológico (concomitância dependente), da mesma forma como julgamos ser possível a articulação *complementar* entre o conceito de pulsão de Freud e a doutrina da intencionalidade de Brentano. No que se refere à representação, contudo, não há como evitar uma aproximação mais direta, ainda que nunca devamos perder de vista as peculiaridades inerentes ao conceito tal como assumido por cada um.

É importante dizer ainda que o trabalho desenvolvido nas próximas linhas se ergue a partir daquilo que, quando da ocasião de minha dissertação de mestrado, consistiu em um capítulo apenas. O estudo, na ocasião voltado ao mapeamento das influências recebidas por Freud nos seus anos de atuação como neurologista, trazia no título a expressão *sobre os ombros de gigantes*. Brentano era um deles, naturalmente. E, a julgar pelo trabalho concluído e aqui apresentado,

seria desnecessário afirmar ter-me sido *este gigante* específico aquele que despertou maior afinidade, já na ocasião. Ocorre que as diretrizes gerais inerentes ao trabalho anterior são comungadas por este que agora ganha forma: que não tomemos as raízes por galhos ou frutos. Ainda que os gigantes já não mais figurem em nosso título, vale sempre ressaltar que a escalada por sobre seus ombros remonta tão somente à ideia de *continuidade original*. Diz-se que alguém sobe sobre os ombros de um gigante precisamente quando sua contribuição chama a atenção pela originalidade, jamais no intuito de acusar-lhe de plágio ou coisa que o valha. Seria claramente absurdo exigir de um escritor a invenção de um novo alfabeto como pré-requisito à constatação da qualidade de seu trabalho. É neste sentido e apenas nele que se deve compreender as articulações propostas no texto que se segue.

Uma última consideração introdutória se mostra ainda relevante: diz respeito à possível contribuição que este manuscrito possa ter quanto à aproximação mais ampla entre psicanálise e filosofia:

Há evidências de sobra para sugerirmos que os ensinamentos filosóficos e psicológicos de Brentano tiveram impacto significativo no desenvolvimento teórico de Freud. [...] Podemos, por exemplo, revisar a ideia comum de que Freud era avesso à filosofia. [...] É evidente que Freud frequentemente critica algo a que ele se refere como ‘filosofia’. No entanto, quando assim o faz, ele não está se referindo à disciplina como um todo, mas segue os passos de Brentano na rejeição da metafísica especulativa de Hegel, Schelling e Fichte. Brentano se considerava um cientista natural, trabalhando objetivamente com a experiência enquanto seu guia. Ele insistiu que o verdadeiro método da filosofia não é outro senão o da ciência natural. Para Carl Strumpf, dentre outros, era uma nova e incomparavelmente mais séria e aprofundada forma de se compreender a filosofia<sup>2</sup> (Cohen, 2002 p. 89).

O ponto de contato específico entre as duas disciplinas não figura entre nossos objetivos principais, ainda que das linhas que se seguem alguma contribuição possa ser dada nesse sentido. Se tomarmos exclusivamente o intervalo da biografia de Freud no qual transcorre o contato com Brentano,

---

<sup>2</sup> No original: “There is a great deal of evidence to suggest that Brentano’s philosophical and psychological teachings had a significant impact on Freud’s theoretical development. [...] We can, for example, revise the common notion that Freud was unsympathetic towards philosophy. [...] It is evident that Freud frequently criticizes something he calls ‘philosophy’. However, when he does so, he is not referring to the entire discipline, but is following Brentano in a rejection of the speculative metaphysics of Hegel, Schelling, and Fichte. Brentano considered himself a natural scientist, working objectively with experience as his guide. He insisted that the true method of philosophy is none other than that of natural science. For Carl Strumpf, among others, it was a new, incomparably deeper and more serious way of understanding philosophy.”

entendemos ser absolutamente seguro afirmar que há, de fato, uma leitura carente de revisões, sobretudo por parte dos biógrafos mais conhecidos de Freud (Jones, 1981; Gay, 2006). Maiores detalhes nesse sentido veremos já no capítulo a seguir.

## CAPÍTULO 1 – FREUD E BRENTANO

Embora Freud, em seus escritos, raramente aluda ao trabalho dos filósofos, seu pensamento é permeado pela influência de [Franz] Brentano, [John Stuart] Mill e [Wilhelm] Jerusalém. De fato, as características da psicanálise foram desenvolvidas por Freud num diálogo contínuo, embora tácito, com *o conceito de psique de Aristóteles*<sup>3</sup> (Geerardyn & Vivjer, 2002 p. 12 – o grifo é meu).

*Negligências à parte.* Eis a diretriz principal do capítulo que se apresenta. Qualquer iniciativa cuja proposta seja a investigação dos *efeitos* possíveis – e por enquanto a escolha de uma palavra com conotações amplas é absolutamente proposital – do encontro entre Freud e Brentano deve, forçosamente, dedicar cuidado especial ao que podemos nos referir como os aspectos *históricos* envolvidos. Pensando hierarquicamente, podemos mesmo situar este tópico da pesquisa acima de todos os demais. Dito de outro modo, anteriormente à defesa ou negação de algo da ordem de uma *influência* de Franz Brentano sobre Sigmund Freud, faz-se necessário um estudo por sua vez capaz de fixar os primeiros degraus rumo a este ou aquele destino possível. Mesmo quando considerada isoladamente, esta parte da pesquisa já é muito reveladora, não apenas na medida em que nos permite antever uma resposta quanto à possível influência, porém ainda – e sobretudo – por ser capaz de lançar alguma luz sobre as prováveis razões para o atual estado dos estudos sobre o assunto, que está longe de ser muito animador.

Temos aqui duas figuras centrais a correntes de pensamento de inegável relevância no curso do século XX: Freud, o inventor da psicanálise, e Brentano, o “filósofo da consciência”<sup>4</sup> (Cohen, 2000 p. 109), em certa medida restaurador do cânone aristotélico-tomista (Ferrater Mora, 2000) e precursor da fenomenologia. Por um lado, não seria nada inapropriado afirmarmos que a marca deixada por Freud no referido século foi sem dúvida alguma mais visível e profunda, por assim dizer, que a deixada por Brentano. Por outro lado, há de se levar em

---

<sup>3</sup> No original: “Even though Freud, in his writings, rarely alludes to the work of philosophers, his thought is permeated by the influence of Brentano, Mill, and Jerusalem. Indeed, the characteristic features of psychoanalysis were developed by Freud in a continuous—albeit tacit—dialogue with Aristotle’s concept of the psyche.”

<sup>4</sup> No original: “philosopher of consciousness”

consideração um traço característico do neoescolástico, bem lembrado por Ormsby Eaton:

Brentano sempre insistiu para que não fosse julgado por suas obras impressas, por conta de sua natureza provisória, dispersa, fragmentária e ocasional. *Em vez disso, deveríamos julgar o seu significado no pensamento moderno à luz das contribuições de seus alunos*, pois ele era um professor intensamente ativo e quase todas as referências a ele que encontramos no levantamento crítico do pensamento alemão moderno menciona sua *influência como um professor*<sup>5</sup> (Eaton, 1930 p. 87 – os grifos são meus).

Eis que esta passagem introdutória nos permite alguns importantes desdobramentos, não custando afirmar que a intenção aqui não é a de comparar ou equiparar a profundidade das influências de cada autor, naturalmente. Em primeiro lugar, ela bem nos serve como porta de entrada para o objetivo geral do estudo ao qual damos início neste manuscrito: uma investigação sobre as possíveis influências de Brentano no pensamento de Freud, influências cujas justificativas repousam no fato relativamente bem conhecido e documentado de que Freud foi aluno de Brentano durante o período de sua graduação em medicina, na Universidade de Viena (Jones, 1981; Gay, 2006; Roudinesco, 2016). Em segundo lugar, e julgamos agora apontar o aspecto mais importante, a contribuição da pesquisa apresentada nem sempre se restringirá à promoção de uma articulação direta entre as obras específicas de cada um dos nossos protagonistas. Isto é absolutamente fundamental: trata-se de um ponto importante, seja pela sua originalidade na abordagem da relação entre Freud e Brentano, seja pela possível estranheza que possa causar ao leitor, por exemplo, encontrar incontáveis referências, sobretudo a Aristóteles, em um trabalho que se propõe a investigar os frutos do contato entre Freud e Brentano. A isto se deve a opção feita pela citação de abertura do capítulo, que por sua vez já nos remetia ao Estagirita. Por fim, o último trecho transcrito, já nesta página, serve-nos ainda como ocasião para uma breve apresentação do filósofo, que julgamos necessária precisamente por conta deste traço, digamos, mais ou menos secundário, que o próprio neoescolástico atribuía à sua pessoa.

<sup>5</sup> No original: “Brentano had always insisted that he should not be judged by his printed works, because of their provisional, scattered, fragmentary and occasional nature. Rather one may judge his significance in modern thought in the light of the contributions of his students, for he was an intensely active teacher and almost every reference to him we encounter in the critical survey of modern German thought mentions his influence as a teacher.”

Capaz ainda de ilustrar o hiato significativo entre as impressões diretas deixadas no século passado por nossos personagens é a constatação de que, se por um lado já na primeira página do capítulo mencionamos três grandes biografias de Freud – sendo uma delas recém-saída das prensas – nenhum trabalho de magnitude semelhante parece ter sido dedicado a Brentano. Ele mesmo chegou a escrever uma biografia dedicada a seu mestre (Brentano, [1911] 1978), que recentemente ganhou tradução parcial para o Português sob o título de *Aristóteles: vida e obra*<sup>6</sup>, porém no que se refere à *sua própria* vida e obra, infelizmente não encontramos nenhuma iniciativa. Sendo assim, partimos ao auxílio de David Lindenfeld (1980) e José Ferrater Mora (2000), autor ao qual retornaremos em diversas partes do texto.

Brentano nasceu em 1838, sendo, portanto, apenas dezoito anos mais velho que Freud. Seu contato com a religião, e mais especificamente com o catolicismo, é passagem absolutamente fundamental não apenas ao estudioso interessado em sua biografia, sendo ainda importante no que diz respeito ao contato com Freud, conforme teremos a chance de conferir mais adiante. Duas profundas crises religiosas devem ser mencionadas: a primeira, aos dezessete anos, fez com que o jovem Brentano optasse por abandonar os estudos em matemática e passasse a se dedicar à filosofia. Em 1864, já tendo concluído seu doutorado precocemente aos vinte e seis anos de idade, ordenou-se sacerdote. Em menos de uma década, porém, Brentano viria a colocar a batina de lado, chegando mesmo a casar-se mais tarde. Uma segunda crise religiosa, desta vez em 1873, levou o neoescolástico a abandonar definitivamente o sacerdócio, sendo a principal razão para isso uma profunda divergência pessoal quanto ao novo dogma da *infalibilidade papal*, instituído em 1870 durante o Concílio Vaticano I, sob o pontificado de Pio IX. Aprendemos com Lindenfeld (1980) que Brentano enxergava um atrito profundo entre a nova postura de Roma e aquilo que o filósofo entendia como sua missão de vida pessoal. Ainda teremos a chance de retomar este tópico da missão auto imposta por Brentano. O que nos é importante aqui é deixar bem claro que o filósofo permaneceria um católico devoto até o fim de seus dias, não tendo o abandono do sacerdócio afetado suas convicções

---

<sup>6</sup> Para a composição deste trabalho, consultamos tanto a tradução parcial para o Português como a tradução integral para o Inglês, sendo esta última a referida na bibliografia: *Aristotle and his worldview*. O original em língua alemã tem sua primeira edição datada de 1911, sob o título *Aristoteles und seine Weltanschauung*.

religiosas em momento algum. Ao longo de um ano, entre 1872 e 1873, lecionou na Universidade Católica de Würzburg, dando início à atividade docente. É por meio da contribuição de Ferrater Mora (2000) que aprendemos que já neste ano inaugural o novato professor teve de renunciar à cátedra “por causa das dificuldades suscitadas por sua situação religiosa” (p. 355). O espanhol não se estende sobre as ditas dificuldades, mas a julgar pelo que já sabemos, tudo leva a crer que diziam respeito às divergências que por fim resultariam não apenas no seu desligamento da instituição de ensino, como da Igreja Católica como um todo. Considerando aqui os males que vem para o bem, foi precisamente este episódio nada agradável para um início de carreira que conduziu Brentano até a capital austríaca. Em 1874, foi nomeado professor na Universidade de Viena, onde seguiria com a prática acadêmica por mais seis anos, até 1880. Tempo mais do que suficiente para que entrasse em contato com um jovem estudante de medicina de dezoito anos de idade: Sigmund Freud.

Brentano considerou que a filosofia não deve afastar-se da ciência natural e até afirmou que o verdadeiro método da filosofia é a ciência natural, e o verdadeiro método da ciência natural é a filosofia. Isto não significa que Brentano fosse um "naturalista" no sentido que esse termo assumiu mais tarde. Seu propósito era resgatar a filosofia das mãos daqueles que haviam sido os responsáveis por sua "decadência" e que a tinham imbuído de "preconceitos" de todo tipo. Pulsava no fundo do idealismo especulativo um perigoso relativismo, que já se encontrava inclusive nos próprios esforços realizados por Kant para salvar a filosofia do ceticismo de Hume. Brentano escreveu a esse respeito: *No campo da filosofia, já não se pensa em pedir luz e verdade, mas apenas um entretenimento com novidades surpreendentes. Por estes frutos, que amadureceram na árvore dos conhecimentos sintéticos a priori, pode ser revelado a nós, de maneira mais que suficiente, o que estes são* (Ferrater Mora, 2000 p. 355 – o grifo é meu).

Considerado grande estudioso de Aristóteles e da filosofia escolástica medieval, sobretudo a obra de São Tomás de Aquino, o estilo filosófico de Brentano é tido como francamente oposto, “tanto no conteúdo como na forma” (Ferrater-Mora, 2000 p. 355) ao idealismo alemão, sendo que a ênfase aqui recai mais especificamente sobre as obras de Hegel e Fichte. Enfatizando seu *modo de pensar* eminentemente aristotélico, caracterizado pela análise conceitual rígida e constante sobriedade, o espanhol compara ainda o estilo de Brentano ao de um outro grande aristotélico da época: Friedrich Trendelenburg, considerado um dos principais oponentes de Hegel em vida. O que Ferrater Mora deixa de lado, porém, e que descobrimos ao longo da pesquisa para a composição deste trabalho,

é que Trendelenburg foi ninguém menos que o orientador da tese de doutorado já mencionada de Brentano. O que não devemos perder de vista jamais, e que a simples menção ao Estagirita já nos permite inferir, é que as considerações feitas até aqui não implicam absolutamente em uma recusa da *metafísica* por parte de Brentano. Muito pelo contrário, na verdade, o neoescolástico dedica-se frequentemente a ela em suas investigações. A rejeição de Brentano toma como alvo tão somente a “metafísica puramente especulativa e espetacular” (Ferrater Mora, 2000 p. 355). De acordo com o professor de Freud, a *filosofia primeira* deveria forçosamente erguer-se sobre análise conceitual rigorosa.

Todas as considerações feitas aqui fornecem o pano de fundo para que possamos compreender em grande parte o fascínio exercido pela figura de Brentano sobre seus alunos, fascínio este do qual é certo julgar que Freud não escapou. Conforme teremos a chance de ver, era curiosíssimo para o então recém-chegado estudante de medicina constatar, no homem de tamanha erudição, a adesão simultânea ao teísmo e ao darwinismo, ao empirismo britânico e à metafísica aristotélico-tomista.

## 1.1

### Freud, aluno de Brentano

Muitos estudantes entusiasmados publicariam descrições das palestras [de Brentano]. Seus relatos o descrevem como uma figura impressionante e carismática, cujo impacto na vida de seus alunos foi dramático. Diz-se que ele inspirou uma devoção duradoura e contemplativa à verdade, à filosofia e à sua própria presença ‘de outro mundo’. Vez após vez, ele recebeu homenagens de ex-alunos<sup>7</sup> (Cohen, 2002 p. 89).

Ao que tudo indica, o primeiro registro de uma investigação que tenha ao menos tangenciado a relação entre Freud e Brentano data de 1932. Trata-se de uma iniciativa de Maria Dorer em seu *Historischen Grundlagen der Psychoanalyse*, cuja tradução livre podemos estipular como *Fundamentos Históricos da Psicanálise*. Texto difícil de ser encontrado, infelizmente não consta na bibliografia aqui apresentada, assim como, da mesma forma, também não

---

<sup>7</sup> No original: “Many enthusiastic students would publish descriptions of these lectures. Their reports depict Brentano as a striking and charismatic figure, whose impact on the lives of his students was dramatic. He is said to have inspired lasting and contemplative devotion to ‘truth’, ‘philosophy’ and his own, ‘otherworldly’ presence. Time after time he received tributes from former students.”



aparece – ao menos não como fonte primária – na outra *única* pesquisa mais aprofundada de que temos notícia, sobre o impacto da relação entre Freud e Brentano: a tese de doutorado de Aviva Cohen (1998), certamente uma dentre as fontes mais indispensáveis à composição deste trabalho. Há de ser dito, no entanto, que a julgar pelo título do texto de Maria Dorer, podemos inferir com relativo grau de certeza que o contato entre o futuro inventor da psicanálise e seu professor de filosofia dos anos de graduação não era o foco central da iniciativa da autora. Suspeita que se confirma quando consultamos aquele que a pesquisa indica ter sido o primeiro a abordar especificamente o tema de nosso interesse, firmando a pedra fundamental sobre a qual ergue-se toda a pesquisa posterior. Trata-se de Philip Merlan, um historiador da filosofia austríaco-americano.

Merlan publicou dois artigos dedicados a Freud e Brentano. O primeiro, data de 1945 e não poderia ser mais objetivo em seu título: *Brentano e Freud*<sup>8</sup>. Passados quatro anos, o historiador conclui um segundo artigo, mantendo o estilo direto: *Brentano e Freud – a sequência*<sup>9</sup>, foi lançado em 1949. Como dissemos anteriormente, é precisamente por meio do texto de Merlan que confirmamos a sugestão dada já no título dos *Fundamentos Históricos* de Maria Dorer: a autora de fato não estava muito interessada no contato ocorrido entre Freud e Brentano, concluindo ainda não ser possível demonstrar nenhum tipo de relação direta que não fosse puramente de caráter pessoal. Merlan inicia sua crítica afirmando não ser tarefa simples precisar o que exatamente Maria Dorer quis dizer por *puramente de caráter pessoal*. É digno de nota que, ao menos quando da composição do texto de Dorer, Freud ainda caminhava entre os vivos. De fato, independentemente do que possa ter passado pela mente da autora na sua avaliação dos possíveis resultados deste encontro, é indiscutível que lhe cabia sempre a possibilidade de consultar o próprio Freud no intuito de sanar quaisquer dúvidas. Curiosamente, é precisamente a pesquisa de Merlan que, a despeito de ter sido levada a cabo em um momento posterior à morte do inventor da psicanálise, nos revela a acessibilidade de Freud. Há respaldo para concluirmos que ele, mesmo com sua fama já bem firmada, não via problema algum em responder às cartas que recebia, inclusive de pessoas desconhecidas e considerando-se ainda um período em que sua saúde já se encontrava em declínio. Todo o percurso de

---

<sup>8</sup> No original: “Brentano and Freud”.

<sup>9</sup> No original: “Brentano and Freud – a sequel”.

Philip Merlan no decorrer de sua empreitada nos é valioso, sobretudo por servir-nos a pesquisa do historiador ainda como primeira ocasião para mencionarmos um outro filósofo já apontado no presente texto: John Stuart Mill.

O motivo que, ao menos em parte, fez com que Merlan se interessasse pelo assunto tratado, diz respeito ao que podemos entender ter sido uma espécie de *obra do acaso*, dado o círculo de convivência pessoal do historiador. Ao contrário de Freud, Merlan jamais foi aluno de Brentano. Dentre seus professores, no entanto, encontrava-se um sujeito chamado Heinrich Gomperz. Heinrich, por sua vez, era filho de Theodor. E Theodor Gomperz, filósofo austríaco amigo íntimo de Brentano, foi o supervisor responsável pela primeira edição das obras completas em língua alemã do britânico John Stuart Mill, publicadas em doze volumes, ao longo de um período que se estendeu de 1869 a 1880. Ocorre que, em 1879, Theodor precisava de um novo tradutor habilitado para trabalhar na composição do décimo segundo volume das obras completas. O assunto veio à tona durante uma festa na qual Gomperz teve oportunidade de reencontrar o colega e amigo Franz Brentano. Sabendo que Brentano nutria grande respeito por Mill, ensinava sua filosofia na Universidade de Viena e possuía ainda um vasto número de pupilos disponíveis (Lindenfeld, 1980), nada mais natural do que solicitar uma indicação ao neoescolástico. E assim fez Theodor Gomperz. E Brentano, por sua vez, indicou um de seus alunos. Indicou ninguém menos que Sigmund Freud. A história se conclui com Gomperz aceitando a indicação de Brentano e Freud, por sua vez, assumindo a tradução do último volume das obras de Mill. Há um artigo muito interessante, inteiramente dedicado a este trabalho de Freud, de autoria de Michael Molnar (2002). Nele, descobrimos que Freud fez bom uso da tradução como forma de burlar o tédio inerente ao serviço militar obrigatório, cumprido neste período. No que interessa ao nosso recorte específico de investigação, o texto de Molnar de fato oferece algumas informações relevantes, mas nada que não encontremos com riqueza maior de detalhes em outras publicações. Uma cópia do volume XII das obras completas de John Stuart Mill marca presença na biblioteca de Freud, em Londres, ao lado de *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*, manuscrito ao qual retornaremos no terceiro capítulo desta tese. Tratam-se dos únicos textos de Stuart Mill encontrados no acervo.

Duas considerações são importantes sobre este ponto. Em primeiro lugar, é certamente difícil conceber que um homem como Brentano, do alto de todo o

rigor que lhe era próprio e bem provido de alunos e contatos, indicaria para a primeira tradução alemã de um importante filósofo uma pessoa não apenas hábil em ambos os idiomas, mas ainda e, sobretudo, que não estivesse plenamente habilitada, do ponto de vista técnico, a traduzir um texto filosófico. Por si só, isto já dificulta a sustentação de afirmações que pretendam desqualificar Freud como um completo leigo em filosofia. Em segundo lugar, e possivelmente ainda mais relevante: em 1879, Freud já não mais integrava o grupo de alunos de Brentano havia três anos, e toda a informação de que dispomos leva a crer que, ao longo deste período, professor e *ex-aluno* não mantiveram contato. Mauricio Beuchot (1998) e James Barclay (1964), dois outros autores que também se dedicaram a tratar do contato entre professor e aluno, da mesma forma chamam a atenção para este ponto específico. Parece-nos seguro supor que, na mais branda das hipóteses, Brentano nutria um apreço especial por Freud. Mais do que isso, provavelmente: confiança no seu talento.

Antes de prosseguirmos, há um ponto ainda muito importante. É digno de nota ressaltarmos aqui que, ao menos uma parte das informações obtidas por Philip Merlan de seu professor, Heinrich Gomperz, não foram transmitidas a ele diretamente por seu pai, Theodor, mas *pelo próprio Freud!* Recordemo-nos que foi dito anteriormente que a pesquisa de Merlan servia-nos também de ocasião para explicitar a disponibilidade do metapsicólogo. No início de 1932 – não custando lembrar que este é precisamente o ano em que foi publicado o manuscrito supracitado de Maria Dorer – Heinrich enviou uma carta a Freud. O filho de Theodor Gomperz desejava obter detalhes sobre o contato que o psicanalista havia mantido com seu pai. Heinrich recebeu a resposta de Freud no dia 9 de junho do mesmo ano. Havendo transcorrido mais de meio século desde os eventos em questão, lá estava Freud relatando seus dias de juventude, confirmando inclusive o papel de Brentano nesta oportunidade que lhe rendeu um de seus primeiros trabalhos remunerados. Estando de posse destas informações, Philip Merlan concluiu que possivelmente as coisas não teriam sido tão simples como Maria Dorer parecia sugerir e, sendo assim, prosseguiu com sua pesquisa. As informações dispostas até este ponto do texto dizem respeito sobretudo ao primeiro artigo (Merlan, 1945). Resta-nos ainda expor os resultados da “sequência” da pesquisa (Merlan, 1949).

O segundo artigo consiste fundamentalmente na exposição de um levantamento feito pelo professor Victor Kraft, docente na Universidade de Viena, de acordo com solicitação feita por Merlan. Trata-se, basicamente, do histórico escolar de Freud referente ao período em questão ou, ao menos, de sua *agenda acadêmica*, por assim dizer. O resultado é sem dúvida interessante, mas torna-se especialmente relevante quando analisado à luz de algumas outras considerações, que teceremos a seguir.

De acordo com Merlan (1949), Freud acompanhou as aulas de Brentano por exatos dois anos. Especificamente, esteve matriculado nos cursos oferecidos pelo filósofo ao longo dos terceiro, quarto, quinto e sexto semestres da faculdade de medicina, estendendo-se, portanto, do inverno de 1874/1875 até o inverno de 1876/1877. Do período total de 24 meses, Freud frequentou ao longo dos primeiros 18 meses as aulas de “Leituras de textos filosóficos” de Brentano. No quarto semestre, também esteve matriculado nas aulas de lógica. A pesquisa de Merlan aponta o sexto semestre como tendo sido especificamente dedicado à “Filosofia de Aristóteles”, ainda que maiores detalhes não tenham sido fornecidos quanto às “leituras” dos três primeiros semestres. Algumas outras fontes – sobretudo o próprio Freud, conforme teremos a chance de ver em breve – nos oferecerão maiores detalhes nesse sentido. Se os dados aqui dispostos, por si só, já sugerem uma interlocução não propriamente passageira ou superficial, outras considerações ainda são fundamentais ao vislumbre da amplitude do que está em jogo.

A pesquisa feita por Aviva Cohen (1998, 2002) nos chama à atenção para um primeiro ponto importantíssimo, sobretudo por ser ocasião de um equívoco comum, capaz por sua vez de comprometer uma compreensão devida acerca do posicionamento de Freud, ao menos na sua época de estudante, com relação à filosofia. Verdade seja dita: não se trata de grande novidade. Haja vista ao fato de podermos encontrar uma pequena menção à informação, já na obra de Ernest Jones (1981 p. 60). Porém, fato é que mesmo dentre o grupo de autores que defendem uma influência de Brentano sobre ao menos algum desenvolvimento teórico posterior de Freud, como é o caso com o brasileiro Luiz Alfredo Garcia-Roza (1993b, 2004), apenas para citar um exemplo, somos informados sobre um ponto que, se por um lado não compromete de morte a aproximação possível, também em nada nos ajuda: a instrução filosófica seria obrigatória aos estudantes

de medicina quando do período referente à graduação de Freud (Garcia-Roza, 1993b p. 121). Portanto sim, seria verdade que o jovem estudante se dedicara ao longo de dois anos aos cursos proferidos por Brentano, mas ele teria sido ao menos em parte obrigado a isso. Ocorre que, como aprendemos com Cohen (1998, 2002) no ano de 1873, data do ingresso de Freud na Universidade e um ano antes do primeiro curso com Brentano, a obrigatoriedade, que de fato havia prevalecido durante um tempo, já havia sido suspensa. Uma segunda consideração, igualmente importante, fora disponibilizada pela pesquisa de Merlan, mais especificamente em seu segundo artigo, de 1949: ao longo de toda a graduação em medicina, Freud jamais se matriculou em nenhum outro curso não obrigatório. A única exceção aberta pelo futuro médico dizia respeito às preleções de Franz Brentano.

Mesmo quando consideradas isoladamente, são precisamente informações como estas que alimentam as críticas não ao silêncio sepulcral conferido ao contato entre Freud e Brentano – este sim, de fato inexistente – porém precisamente ao mero tangenciamento que a ele é conferido, como se estivéssemos diante da coisa mais natural e corriqueira do mundo, de conhecimento geral. Dito de outro modo, de fato até há, em certa medida, um *conhecimento geral*, por assim dizer, uma vez que todas as três biografias de Freud consultadas para a composição deste trabalho, por exemplo, mencionam o ocorrido. Não é absolutamente raro encontrar, nas mais diversas publicações, alguma menção ao fato de Freud ter sido aluno de Brentano. A crítica nesse sentido é enfatizada sobretudo por Aviva Cohen (1998) e William McGrath (1986), e se aqui voltamos a mencionar Ernest Jones (1981), Peter Gay (2006) e Elizabeth Roudinesco (2016), é seguindo os passos destes autores. A ideia é mais ou menos a seguinte: uma menção desprezível é potencialmente mais fatal à motivação para estudos mais aprofundados do que o silêncio completo. Dito de outro modo, na condução rumo ao esquecimento, o desprezo será sempre mais bem-sucedido que a proibição.

O significado dessa relação entre Freud e Brentano raramente é admitido pela corrente principal dos especialistas freudianos. Isso é evidente no trabalho de figuras como Ernest Jones, amigo e biógrafo de Freud. Jones estabelece uma lista de quase todas as palestras frequentadas por Freud durante seu tempo na Universidade de Viena. Ele observa as horas de anatomia, química e botânica e ressalta o característico interesse crescente que levou Freud a participar de palestras extras sobre biologia e darwinismo dadas por Carl Claus no verão de 1874. Jones continua sua enumeração das aulas de dissecação, física e fisiologia

assistidas no semestre de inverno de 1874/75, acrescentando que “uma vez por semana, no entanto, ele deu uma olhada para a filosofia, nos seminários de leitura de Brentano”<sup>10</sup>. Isto sugere que o interesse de Freud pela filosofia era superficial. Entretanto, durante o período acadêmico seguinte, Freud não só frequentou aulas extras de zoologia e física, mas encontrou tempo para continuar com os seminários de leituras filosóficas de Brentano, adicionando inclusive outro curso de Brentano à sua grade. Na verdade, Freud chegou a “dar uma olhada” para a filosofia num total de três vezes por semana até o final do semestre de verão de 1876<sup>11</sup> (Cohen, 1998 pp. 30-31).

Mais adiante no texto de Jones (1981), novamente ficamos com a nítida impressão de que o autor não tinha o mais mínimo interesse em ressaltar o impacto que os cursos de Brentano haviam provocado em Freud, muito menos tratar da relação então desenvolvida entre eles, a qual ainda teremos a chance de abordar com maior riqueza de detalhes. Relatando brevemente o episódio da indicação feita por Brentano a Theodor Gomperz para a tradução de Stuart Mill, por exemplo, ao invés de chamar atenção para o fato mais gritante, por assim dizer, de Brentano ter indicado um ex-aluno com quem provavelmente não mantinha contato há cerca de três anos, Jones prefere especular sobre as possíveis razões da indicação. Razões estas que, por algum motivo misterioso qualquer, ele parece crer ser mais plausível atribuir a um terceiro personagem: Josef Breuer. Considerando que Breuer era o médico da família de Brentano, o autor supõe que talvez ele tenha refrescado a memória do filósofo quanto a um de seus antigos alunos. Jones claramente parece fazer pouco caso da participação de Freud nas aulas de Brentano quando afirma, por exemplo, que metade de Viena teria feito o mesmo.

<sup>10</sup> Este pequeno trecho, na versão do livro de Ernest Jones (1981) consultada para a composição do trabalho aqui apresentado, encontra-se na p. 60: “Una vez por semana, sin embargo, iba a echar un vistazo a la filosofía, al seminario de lecturas de Brentano.”

<sup>11</sup> No original: “The significance of this relationship between Freud and Brentano is rarely acknowledged in mainstream Freud scholarship. This is evident in the work of figures such as Ernest Jones, Freud's friend and biographer. Jones sets down a list of almost all the lectures attended by Freud during his time at the University of Vienna. He notes the hours of anatomy, chemistry and botany, and comments on the characteristic overflow of interest which led Freud to attend extra lectures on biology and Darwinism given by Carl Claus in the summer of 1874. As Jones continues his enumeration of dissection, physics and physiology attended in the winter semester 1874/5 he adds, “once a week, however, he took a glance at philosophy in Brentano's reading seminar” This implies that Freud's interest in philosophy was superficial. However, during the following academic period, not only does Freud attend extra zoology and physics classes, but he finds the time to continue with Brentano's seminar “Readings of Philosophical Writings”, and to add another of Brentano's courses to his timetable. In fact, Freud was “glancing” at philosophy up to three times a week until the end of the summer semester 1876.”

Entrementes, havia cumprido seu ano de serviço militar obrigatório e, para escapar ao tédio, traduzira o décimo segundo volume das obras completas de John Stuart Mill dedicado à emancipação das mulheres, a Platão, à questão operária e ao socialismo. O convite para este trabalho emanava de Theodor Gomperz, que se dirigira a *Brentano, o qual lhe comunicara as excepcionais qualidades de seu ex-aluno* (Roudinesco, 2016 p. 31 – o grifo é meu).

Ora, ora, eis que já temos um progresso significativo! Roudinesco não se estenderá detalhadamente sobre a relação entre Freud e Brentano, no entanto. No total, o nome do filósofo aparece apenas oito vezes, e isto num livro de 528 páginas. Que fique claro, porém, que não entendemos haver nisso problema algum. Trata-se de uma biografia, não de um estudo específico voltado à relação que aqui nos interessa. A crítica feita por autores como Cohen (1998, 2002) e McGrath (1986) – e da qual comungamos – não pretende absolutamente dar início a uma caça às bruxas visando todos aqueles que citem Brentano em referência a Freud sem conferir-lhe um posto de grande destaque, absolutamente. O problema todo se resume apenas às conotações que por sua vez sugerem a *pouca importância*, o impacto passageiro, quando não afirmam mesmo a ausência de qualquer coisa *benigna e digna de nota* que possa ter resultado deste encontro. Conforme ainda teremos a chance de conferir mais adiante no texto, há exemplos nesse sentido.

O clamor da imparcialidade não nos permitiria jamais avançar ao tópico seguinte sem que antes cedêssemos alguma atenção a Peter Gay (2006). E Peter Gay é, sob certo aspecto, um caso à parte. A isto devem-se, sobretudo, duas razões. A primeira delas é a seguinte: dentre os três biógrafos aqui mencionados, Gay é o único que se dá ao trabalho, na parte final de seu texto, de apontar nada menos que três fontes distintas direcionadas aos interessados na relação entre Freud e Brentano. Toda a documentação indicada pelo historiador alemão, naturalizado norte-americano, foi obviamente consultada para a composição do presente trabalho. Tratam-se dos seguintes títulos: *Freud's Discovery of Psychoanalysis*, de William McGrath (1986), o primeiro artigo de Philip Merlan (1945) *Brentano e Freud e Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint and Freud's Early Metapsychology*, de Raymond Fancher (1977). A respeito do trabalho de Fancher, único da lista ao qual não tivemos ainda a oportunidade de nos referir, podemos afirmar ser uma espécie de precursor da tese de Aviva Cohen (1998). O recorte pretendido pelos dois autores é similar, ainda que não seja

idêntico. Por se tratar o texto de Fancher de um artigo, ao passo que o trabalho de Cohen consiste numa tese de doutorado, é desnecessário enfatizar a maior profundidade deste último manuscrito. Quanto ao artigo de Philip Merlan (1945), já estamos suficientemente familiarizados. Vejamos, portanto, um trecho do que nos tem a dizer o autor que nos resta da lista de Peter Gay, valendo ressaltar que trata-se do único que é citado não apenas uma, mas duas vezes pelo historiador, em meio a elogios:

Jones subestima seriamente a influência de Brentano, pois [...] foi o curso com o filósofo que mais animou Freud durante aquele semestre. [...] A influência filosófica de Brentano tinha começado a alterar o materialismo "unilateral" de Freud e, embora continuasse a admirar e a acreditar na grande escola científica de Berlim, decidiu por fim *complementar a abordagem* desta escola por meio dos ensinamentos de Brentano<sup>12</sup> (McGrath, 1986 p. 101; p. 113 – o grifo é meu).

Considerando que é ao trabalho do autor que diz *isto* que Peter Gay tece elogios tais como: “Trata-se de um estudo acadêmico impressionante – particularmente valioso sobre o tempo de Freud na Universidade *e seus estudos com Brentano*”<sup>13</sup> (Gay, 2006 p. 747 – o grifo é meu), seria difícil supor que o historiador simplesmente negligenciasse a profundidade do encontro e seus desdobramentos – teóricos, inclusive. Gay não escapa a uma certa dose de crítica de Aviva Cohen, mas o que temos neste caso é uma situação de fato distinta daquela que se apresenta quando o assunto é a forma como o tema é enfocado por Ernest Jones. O historiador não hesita em afirmar, por exemplo, que Brentano teria estimulado e enriquecido a complexidade do pensamento de Freud, ressaltando inclusive a importância dos escritos *psicológicos* de Brentano. Pois bem. Dissemos anteriormente que Peter Gay era um caso à parte, sob *dois aspectos*. Já expusemos o primeiro, portanto prossigamos ao segundo.

A crítica de Cohen (1998), diga-se de passagem que com fundamento, mira não propriamente o relato de Gay (2006) acerca do *contato com Brentano*, lançando-se porém sobre o entendimento que o autor expõe referentemente ao

<sup>12</sup> No original: “Jones seriously underestimates Brentano's influence, for [...] it was the course with Franz Brentano that most excited Freud during that semester. [...] Brentano's philosophical influence had begun to alter Freud's "one-sided" materialism, and though he continued to admire and believe in the great Berlin scientific school, he was now determined to supplement its approach with one shaped by Brentano”.

<sup>13</sup> No original: “McGrath's *Freud's Discovery of Psychoanalysis* is an impressive scholarly study (particularly valuable on Freud's time at the university and his studies with Brentano”.



papel que a *filosofia*, havendo uma certa ênfase aqui à metafísica, teria tido em Freud.

Essa confusão entre *filosofia legítima e metafísica* contribuiu para o mito de que Freud tinha pouco interesse na filosofia como um todo. Este erro foi perpetuado posteriormente por aqueles que argumentaram que as influências de Freud foram tiradas principalmente da *tradição mecanicista*; um ponto de vista que foi confirmado e agravado por negligências notáveis por parte de biógrafos sucessivos, que não abordam a dívida de Freud para com seu treinamento filosófico. Como Barclay, vou sustentar que o relato das fontes de Freud fornecidas por Ernest Jones e a maioria dos outros historiadores e psicanalistas exige modificações sérias<sup>14</sup> (Cohen, 1998 p. 29 – o grifo é meu).

Infelizmente Aviva Cohen não chega a se ocupar, ao menos não neste ponto específico de seu texto, da sutileza inerente às críticas que o próprio Brentano lançava à parte considerável da metafísica de seus dias, puramente *especulativa e espetacular*, conforme vimos anteriormente no presente trabalho. Sobre o mecanicismo citado, adiantamos que retomaremos o assunto no próximo capítulo. Mas não devemos perder de vista o problema com Peter Gay (2006). Em 1875, e portanto num período acadêmico já posterior ao início da participação de Freud nos cursos de Brentano, o estudante fez uma viagem à Inglaterra. Ocorre que o biógrafo do então futuro inventor da psicanálise toma esta viagem como referencial de um momento a partir do qual o pensamento de Freud teria começado a se distanciar da esfera de influência de Brentano, passando a favorecer a ciência britânica em detrimento da filosofia do neoescolástico. De fato, analisando a correspondência de Freud referente ao período em questão, descobrimos que ele partiu para Manchester no dia 20 de julho de 1875, retornando à Viena a 7 de setembro do mesmo ano. Dois dias após seu retorno, eis o que ele escreve:

Quanto a livros, trago poucos comigo; mas as relações que travei com livros científicos ingleses vão me levar, nos meus estudos, a ficar sempre do lado dos ingleses, que agora passam a gozar, de minha parte, um preconceito extremamente favorável: Tyndall, Huxley, Lyell, Darwin, Thompson, Lockyer, entre outros. *Com relação à filosofia, estou mais desconfiado do que nunca* (Freud in Boehlich, [1875] 1995 p. 148 – o grifo é meu).

<sup>14</sup> No original: “This confusion between legitimate philosophy and metaphysics has contributed to the myth that Freud had little interest in philosophy of every description. This mistake was subsequently perpetuated by those who argued that Freud’s influences were drawn primarily from the mechanistic tradition; a view which has been confirmed and compounded by noteworthy oversights on the part of successive biographers, who fail to address Freud’s debt to his philosophical training. Like Barclay, I will maintain that the account of Freud’s sources provided by Ernest Jones and most other historians and psychoanalysts requires serious modification.”

A partir deste momento, Peter Gay (2006) entende um distanciamento progressivo de Freud, não diferenciando, por assim dizer, Franz Brentano e seus ensinamentos, por um lado, e a vaga menção de Freud à “filosofia”, por outro. O biógrafo ilustra ainda o que ele entende como um momento crítico por meio da dedicação progressiva do estudante, daí em diante, ao trabalho no laboratório de zoologia de Carl Claus. A contra-argumentação de Aviva Cohen (1998), sobre este ponto específico, ergue-se principalmente sobre a *perspectiva empírica* da filosofia de Brentano. A autora defende que, seja na sua vaga crítica à ‘filosofia’, seja no seu franco patrocínio da ciência britânica, Freud permanece seguindo os passos de Brentano, a despeito do que possam sugerir as primeiras aparências. Julgamos a argumentação satisfatória, mesmo considerando apenas aquilo de que temos notícia por meio exclusivo da conhecida postura de Brentano. Não obstante, ainda mais importante parecem-nos ser as seguintes constatações, que passamos a descrever. Primeiro: é digno de nota que o próprio Carl Claus, professor de zoologia, fosse frequentador assíduo dos seminários de Brentano, juntamente com Freud (Cohen, 1998 p. 34). Em segundo lugar, não devemos jamais perder de vista os dados levantados pela pesquisa de Philip Merlan. Caso Peter Gay de fato tenha razão e este se trate mesmo de um marco de afastamento da ‘filosofia’ por parte de Freud, é curiosíssima a constatação de que apenas *depois* de seu retorno da Inglaterra é que Freud inicia *formalmente* com Brentano os estudos especificamente direcionados à filosofia de Aristóteles. A este respeito, veremos mais adiante que é perfeitamente plausível supor que, mesmo no primeiro semestre em contato com Brentano, Freud já estivesse sendo apresentado ao pensamento do Estagirita, seja como aluno matriculado, seja como mero ouvinte das preleções. Por fim, e talvez este seja o argumento mais forte de todos: há indícios significativos, encontrados na correspondência de Freud deste período (Freud in Boehlich, 1995), que nos permitem inferir ter sido precisamente o encorajamento de Brentano a razão principal por trás da referida progressiva dedicação de Freud ao laboratório de zoologia. Ora, vale lembrar aqui que um dos principais atrativos de Brentano era justamente a harmoniosa integração entre teísmo e darwinismo, tal como já tivemos a chance de apontar anteriormente.

O que de fato julgamos ser marco incontestável, capaz de elucidar profundamente o contexto de nosso interesse, é a publicação das cartas de Freud, referente ao intervalo 1871-1881, organizadas por Walther Boehlich (1995). De

modo que este será nosso próximo tópico no presente capítulo. Antes de avançarmos, porém, há ainda um ponto, bastante curioso, que entendemos ser merecedor de atenção.

Nas páginas iniciais do livro 7 do *Seminário* de Lacan (2008), mais especificamente na página 42, o psicanalista francês afirma que “Não podemos deixar de pensar que Freud [...] assistiu em 1887 ao curso de Brentano sobre Aristóteles”. Trata-se da única menção a Brentano ao longo de todo o livro. Chama nossa atenção não o fato de Lacan mencionar que Freud teve aulas de Aristóteles com Franz Brentano, porém, certamente salta aos olhos a data conferida pelo psicanalista para tal evento. Entendemos que as chances de Lacan ter simplesmente se enganado são consideráveis. Não obstante, é interessante atentarmos para o fato de que Aviva Cohen menciona brevemente a mesma passagem, em ocasião bem posterior de sua tese (1998 p. 158), aparentemente sem se dar conta de que, caso a data esteja de fato correta, as implicações em jogo são verdadeiramente tremendas! Com isso, a *olhada para a filosofia* passaria a se estender por, no mínimo, treze anos ao invés de dois. Infelizmente, contudo, nossa pesquisa não encontrou nenhuma outra menção nesse sentido, além de Lacan e Cohen. O máximo conseguido foi um levantamento com o intuito de descobrir a quais atividades Brentano se dedicava em 1887, uma vez que já sabemos que o filósofo abriu mão de suas funções na Universidade de Viena em 1880, antes mesmo da formatura de Freud, ocorrida apenas no ano seguinte. Em *Poznán studies in the philosophy of the sciences and the humanities*, organizado por Coniglione, Poli & Wolenski (1993), descobrimos que de fato Brentano proferiu uma série de palestras sobre “filosofia prática” no ano de 1887. Infelizmente, contudo, para além disto, nada sabemos. Concluída nossa breve instigação a, quem sabe, futuras pesquisas, avancemos rumo à correspondência de Freud.

## 1.2

### As cartas de Freud para Eduard Silberstein (1871-1881)

O filósofo que mais decisivamente delineou o interesse emergente de Freud pela psicologia foi Franz Brentano (1838-1917), e a correspondência com Silberstein *revela pela primeira vez* o quão direta e profunda foi a influência exercida por ele<sup>15</sup> (McGrath 1986, p. 111 – o grifo é meu).

As “Cartas desconhecidas do jovem Sigmund Freud a seu amigo romeno”, escritas ao longo do intervalo que se estende de 1871 até 1881, começaram a se tornar públicas já na década de 1960, pouco a pouco. Foi apenas no final dos anos 70 que a totalidade das cartas hoje disponíveis foram finalmente adquiridas pelos *Arquivos de Sigmund Freud*. Os originais se encontram atualmente na Biblioteca do Congresso em Washington, capital dos Estados Unidos. O material disponibilizado não inclui todas as cartas trocadas entre os dois amigos, o que já era de se esperar quando consideramos que, entre a composição e as primeiras publicações, temos uma média de 80 anos transcorridos e duas guerras mundiais desolando o continente europeu. De acordo com o organizador do material, Walther Boehlich, as chances são mínimas para o surgimento de novas cartas. O mesmo se pode afirmar acerca de um diário de Freud, escrito na mesma época e por vezes mencionado na correspondência. No mais, a coleção traz apenas as cartas de Freud escritas ao seu amigo da juventude. O material escrito por Silberstein para Freud foi perdido. A primeira edição completa das cartas sobreviventes data de 1989, tendo a primeira tradução para o Português sido lançada no ano de 1995. Concluída esta breve introdução do material a ser consultado, a primeira coisa que vem à mente é a constatação de que, não bastasse o fato de a interlocução entre Freud e Brentano já apresentar tão humilde bibliografia, a maior parte das pesquisas publicadas data de um período *anterior* ao primeiro lançamento organizado da correspondência. Tendo em vista tudo o que expusemos até o presente momento, fica claro que não é o caso de se afirmar a impossibilidade de discorrer sobre o contato entre professor e aluno na ausência das cartas em questão. Não obstante, é certo afirmar que o acesso a este valiosíssimo material é absolutamente indispensável para qualquer pesquisa que comungue dos mesmos objetivos que os nossos.

---

<sup>15</sup> No original: “The philosopher who most decisively shaped Freud's emerging interest in psychology was Franz Brentano (1838-1917), and the Silberstein correspondence reveals for the first time just how direct and profound an influence he exercised”

No total, as menções a Brentano na correspondência incluem sete cartas, abrangendo o intervalo de tempo que se estende do dia 30 de outubro de 1874, data da primeira carta, até o dia 19 de setembro de 1875, data de composição da última.

Vejamos um exemplo:

E nas preleções do Brentano é que todos nós voltamos a nos encontrar. O Brentano está fazendo duas preleções, nas quartas e sábados à noite, questões metafísicas selecionadas e, nas sextas à noite, um escrito de Mill sobre o princípio da utilidade, que frequentamos regularmente. Numa aula de Brentano me lembrei que tinhas a intenção de ouvir as preleções do Fechner, pelo que te peço que me escrevas sobre o que está falando e de que maneira. [...] Ficaria com pena se tu, o jurista, negligenciasses inteiramente, por exemplo, a filosofia, enquanto eu, um ímpio estudante de medicina e empírico, ouço duas preleções sobre filosofia e leio Feuerbach, em companhia do Paneth. Uma delas trata – escuta e pasma! – da existência de Deus, sendo que o professor Brentano, que as lê, é uma esplêndida pessoa, sábio e filósofo, embora ache necessário sustentar a diáfana existência de Deus com os seus pareceres. Vou te escrever o mais breve o possível, tão logo um argumento dele venha a se referir diretamente à questão (por hora, ainda não passamos das pré-indagações), a fim de não te apartar do caminho da salvação pela fé (Freud in Boehlich, [1874] 1995 p. 86; p. 89).

A primeira parte da citação foi retirada da carta de 30 de outubro. O segundo trecho nos remete ao manuscrito imediatamente seguinte, datado de 08 de novembro do mesmo ano, 1874. Quanto ao referido Paneth, que aparece diversas vezes ao longo do texto, trata-se de um colega de Freud com quem teria formado na época um grupo de estudos extraclasse. A primeira tentativa de formar um grupo de estudos filosóficos, ocorrida no verão de 1873 e na companhia de um outro amigo chamado Braun, teria fracassado por conta da irremediável preguiça deste último. Foi em Paneth que Freud encontrou a companhia ideal capaz de acompanhar-lhe nas ambições deste momento de sua vida. Pois bem. A primeira coisa digna de nota, na citação acima, é que já em 1874, no terceiro semestre do curso de medicina e, portanto, no primeiro semestre em que Freud acompanhou as aulas de Brentano, os encontros ocorriam três vezes por semana. A pesquisa de Merlan (1949), conforme vimos, sugere que apenas no quarto semestre Freud teria se matriculado em dois cursos ministrados por Brentano simultaneamente – sendo o primeiro deles a “leitura de textos filosóficos”, e o segundo especificamente voltado à “lógica”. A carta, por sua vez, nos revela que já em 1874 haviam dois temas distintos sendo abordados nas preleções do neoescolástico: o utilitarismo de John Stuart Mill e questões metafísicas selecionadas. Mesmo não sendo

completamente seguro afirmar, a julgar pela pesquisa levada a cabo por Aviva Cohen (1998), é possível supormos que Freud tenha se matriculado apenas em um curso e acompanhado um segundo como ouvinte. Trata-se de um cenário, diga-se de passagem, em perfeita oposição a qualquer sugestão de obrigatoriedade de instrução filosófica, sem sombra de dúvidas. Do segundo trecho da citação, referente à carta de 08 de novembro, o que mais chama a atenção é certamente a admiração que vai ganhando forma nas cartas de Freud, direcionada ao seu professor, mesmo considerando-se a *diáfana existência de Deus* sempre sustentada pelo neoescolástico. Talvez possamos mesmo dizer, em certa medida, decorrente dela.

A próxima citação se refere ao final do período letivo. Ao longo da carta, Freud se mostra bastante empolgado com as férias que finalmente se aproximavam. No entanto, em função de uma doença recente que havia acometido o filósofo, suas aulas seriam as últimas encerradas. O que, conforme veremos, estava longe de ser um problema para Freud.

E só o nosso filósofo, o professor Brentano, fará suas preleções até sábado, e dia a dia, para recuperar o tempo perdido durante a sua enfermidade. Com ele, nós dois (eu e o Paneth) entramos em relação mais estreita, pois lhe enviamos uma carta com objeções, tendo ele nos convidado para o seu apartamento, onde nos provou o contrário. Pareceu encontrar algum interesse por nós, informou-se sobre nós junto ao Wahle, que tinha tido a sorte de aparecer certa vez como único ouvinte de uma preleção que ele tinha anunciado inesperadamente, e agora, depois de lhe termos entregue uma segunda carta com objeções, nos intimou para uma nova visita à casa dele. Sobre este homem notável (ele crê em Deus, é teólogo (!) e darwiniano, e um cara malditamente arguto, até genial) e, sob diversos pontos de vista, ideal, irás ainda ouvir outras coisas, oralmente. Por agora, a novidade de me ter amadurecido, principalmente sob a atual influência de Brentano, a decisão de obter o meu doutorado de filosofia com base na filosofia e na zoologia; outras tratativas estão em andamento para promover o meu ingresso na Faculdade de Filosofia, ou no próximo semestre, ou no próximo ano (Freud in Boehlich, [1875] 1995 p. 115).

Possivelmente o que temos acima é o trecho mais importante a permear toda a correspondência – no que se refere ao estudo da relação entre Freud e Brentano, naturalmente. Eis que, além dos costumeiros elogios conferidos a Brentano, descobrimos – no que podemos presumir ter ocorrido durante o tão almejado período de férias – que Freud chegou a frequentar a casa do filósofo no intuito de dar continuidade às discussões claramente metafísicas originadas em sala de aula. Por mais interessante que seja tomar conhecimento das peculiaridades inerentes a este encontro, entendemos haver sobretudo dois pontos essenciais em jogo aqui. O

primeiro deles: parece-nos suficientemente seguro julgar que qualquer afirmação no sentido de negar uma influência de Brentano sobre Freud passa a padecer de fragilidade fatal, haja vista ao fato de que é o próprio quem alega estar sob influência do seu professor. No mais, cabe-nos por fim confrontar a alegação vista anteriormente, proferida por Peter Gay (2006), que defendia o afastamento progressivo de Freud da órbita brentaniana após seu retorno de viagem à Inglaterra, em setembro de 1875. Afastamento por sua vez ilustrado pelo próprio biógrafo por meio da crescente dedicação de Freud às atividades do laboratório de zoologia de Carl Claus. Por fim descobrimos que, longe de a nova atividade sugerir um descontentamento com a filosofia por parte do jovem estudante, tratava-se na verdade de um plano, erguido *sob influência de Brentano*, de dar início a um doutorado conjunto. Filosofia e zoologia: sugestão nada surpreendente, quando consideramos o *teólogo darwiniano malditamente arguto, até mesmo genial*.

As incursões constantes e simultâneas, perpetradas por Brentano tanto no terreno do empirismo como no da metafísica, no entanto, cobravam seu preço. A pesquisa nos revela, seja por meio do já consultado Lindenfeld (1980), ou cabendo-nos mesmo a possibilidade de restrição às cartas de Freud para o amigo<sup>16</sup>, a acusação maldosa e onipresente nos corredores da Universidade de Viena, tanto oriunda da boca dos próprios alunos como mesmo de alguns colegas do corpo docente: Brentano seria um *jesuíta disfarçado*, utilizando-se do prestígio da cátedra para promover seu proselitismo apenas. Isto simplesmente não era verdade. Em primeiro lugar, já sabemos que o filósofo havia se desligado do clero em 1873. No mais, mesmo antes disso, sua inclinação francamente aristotélico-tomista, por si só, já seria suficiente para supormos a filiação à ordem *dominicana*, como de fato era o caso. Brentano jamais fora jesuíta, muito menos jesuíta disfarçado.

O interesse de Freud por Feuerbach surgiu no contexto de seu curso com Franz Brentano, um professor de filosofia que exerceu forte influência na carreira acadêmica de Freud. Freud deu início ao seu estudo profissional de psicologia com esses cursos, e a psicologia da religião era um foco particular do trabalho de Brentano. Freud intrigava-se não apenas com a sua magnética personalidade, mas ainda pelo curioso fato de Brentano ser um veemente partidário do mais radical e

<sup>16</sup> Referimo-nos especificamente à carta de 19/09/1875.

científico empirismo inglês ao mesmo tempo em que permanecia um católico devoto. (Gelfand & Kerr, 1992 p. 88)<sup>17</sup>

Julgamos que não seria correto encerrar o presente capítulo sem ao menos uma menção a autores que, mesmo após a publicação da correspondência com Silberstein, empenhem-se não somente em dissuadir seus leitores de uma *influência* oriunda de Brentano como, ainda por cima, apontam que o contato com Freud não teria sido, em última análise, benigno para o estudante. Assim é o caso com Franz Kaltenbeck, que juntamente com Aviva Cohen e Michael Molnar, citados neste trabalho, assina um artigo no livro *Os escritos pré-psicanalíticos de Sigmund Freud*<sup>18</sup>, organizado por Geerardyn & Vivjer (2002).

Talvez nos seja mais vantajoso observar a relação entre Freud e Brentano como um *encontro*, ao invés de compreendê-la em termos de uma influência ou como uma dívida – ainda que nós tenhamos apenas o relato de Freud para embasar nossa interpretação. Um ‘encontro’ pode ser definido como um evento que protege contra o idealismo. Na verdade, o encontro entre Freud e Brentano *não foi inteiramente benigno*; Não se pode deixar de notar a *sensação de trauma* que paira sobre o relato de Freud sobre as visitas que fez a seu professor de filosofia<sup>19</sup> (Kaltenbeck, 2000 p. 101 – os grifos são meus).

Em breve, teremos a chance de tratar mais detidamente do possível *trauma* apontado pelo autor. De saída, porém, dois pontos se revelam muito curiosos. Em primeiro lugar, chama a atenção que Kaltenbeck, enfatizando precisamente o fato de termos acesso apenas ao relato de Freud para basear nossa interpretação, erga por meio da *sua interpretação pessoal* a hipótese de um mero encontro, sendo que é o próprio Freud quem nos oferece a palavra *influência* em suas cartas, e assim o faz em mais de uma ocasião. Em segundo lugar, uma proposta que vise negar algo da ordem de uma *influência* para que já na linha seguinte se proponha a afirmar um contexto *traumático*, parece-nos flertar com a contradição pura e simples. Um pouco mais adiante em seu texto, o autor afirma que as “cartas evidenciam a

<sup>17</sup> No original: “Freud’s interests in Feuerbach emerged in the context of his course work with Franz Brentano, a professor of philosophy who exerted a strong influence on Freud’s academic career. Freud began his professional study of psychology with these courses, and the psychology of religion was a particular focus of Brentano’s work. Freud was intrigued not only by Brentano’s magnetic personality but also by the odd fact that he was an adherent of the most hard-headed and scientific of the English empiricists while at the same time remaining a devout Catholic.”

<sup>18</sup> No original: “The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud”

<sup>19</sup> No original: “It is perhaps more helpful to view the Freud-Brentano relationship as an encounter, rather than viewing it in terms of influence or as a debt – even though we have only Freud’s account on which to base our interpretation. An ‘encounter’ might be defined as an event which guards against idealism. Indeed, the encounter between Freud and Brentano was not wholly benign; one cannot avoid noticing the sense of trauma which hovers over Freud’s account of the visits he paid to his professor of philosophy.”



ambivalência de Freud em relação à filosofia e incluem suas tentativas de dissuadir seu amigo [Silberstein] de abordar o assunto”<sup>20</sup> (Kaltenbeck, 2002 p. 101). Em nota de rodapé, descobrimos que a carta referida pelo autor data de 22 de agosto de 1874. A primeira consideração digna de nota, refere-se ao *muy* conveniente silêncio de Kaltenbeck quanto ao fato de que Brentano será mencionado pela primeira vez na correspondência apenas no dia *30 de outubro* do mesmo ano, portanto mais de dois meses *depois*. No mais, a *ambivalência de Freud em relação à filosofia*, neste caso, baseia-se numa afirmação cuja conotação é patentemente humorística: “Isto como se as coisas mais inúteis deste mundo não estivessem na seguinte ordem: colarinhos, filósofos e monarcas” (Freud in Boehlich, 1995 p. 71).

Especificamente no que se refere ao trauma a pairar sobre os relatos de Freud, Kaltenbeck remete seu leitor à carta de 11 de abril de 1875. Trata-se de um manuscrito longo, onde Freud discorre em profundidade sobre os ensinamentos de Brentano, sobretudo quanto às *provas da existência de Deus*. O trecho capaz de ilustrar o trauma seria o seguinte: “O mal, para mim, reside no fato de que justamente as ciências naturais parecem fomentar Deus” (Freud in Boehlich, [1875] 1995 p. 131). Kaltenbeck comenta a passagem: “Perturbador como possa ter sido, contudo, pode-se notar claramente que Freud não está inteiramente convencido por sua ‘conversão’ forçada”<sup>21</sup> (Kaltenbeck, 2002 p. 104). Por vezes, o texto de Kaltenbeck parece-nos sugerir mesmo a imagem de um *Franz Brentano – Torquemada da Universidade de Viena, o martelo dos hereges!* Ora, julgamos que uma contextualização se revela mais do que necessária.

De fato, Freud lança mão da ideia de conversão em um momento anterior na mesma carta, porém, novamente, trata-se mais uma vez de um registro claramente bem-humorado. Não vemos absolutamente nenhuma razão para que se evite supor uma influência de Brentano e, mais ainda, uma influência *muito positiva*.

Estamos no limiar do segundo semestre, que será para mim uma nova vida, quando pela primeira vez vou poder me considerar filósofo e zoólogo, pois irei ouvir preleções de psicologia, lógica e duas de zoologia. Jamais gozei

<sup>20</sup> No original: “These letters provide evidence of Freud’s ambivalence towards philosophy, and include his attempts at dissuading his friend from taking up the subject.”

<sup>21</sup> No original: “Perturbing as it may have been, however, one can see clearly that Freud is not entirely convinced by his forced ‘conversion’.”

anteriormente a bela sensação disso que se pode denominar a felicidade acadêmica, que em sua maior parte é constituída pela consciência de a gente se encontrar junto à fonte de onde verte a mais pura ciência e dela degustar um bom e genuíno gole. [...] Estás à procura de uma verdade na vida de uma forma tão insistente quanto eu penso estar procurando-a na ciência. A grande questão em que deves estar pensando cotidianamente chama-se, para ti, o terceiro ou quarto Estado? Republicano ou social democrata; para mim, chama-se teísta ou materialista, lei da causalidade ou ceticismo. Mas para ti a coisa deve ser mais agradável do que para mim, tu estás a ponto de te tornares um neófito; eu já sou quase um convertido. Por enquanto, tenho de reconhecer que a natureza das questões que, aqui, me dizem respeito, me passaram grosseiramente despercebidas e demonstram minha completa carência de compreensão filosófica. Eis a arrependida confissão de um elegante e teimoso ex-materialista (Freud in Boehlich, [1875] 1995 pp. 128-129).

Instrução filosófica, instrução psicológica, gozo inédito da felicidade acadêmica, exame de consciência e um forte indício de honestidade intelectual. Quem disto deduza trauma talvez devesse rever seus paradigmas de qualidade de vida. Concluímos, portanto, as devidas considerações históricas referentes ao contato entre nossos protagonistas. Julgamos ter forrado satisfatoriamente o terreno, de modo que já nos seja permitido passar às contribuições de Brentano, diretas e indiretas, que entendemos encontrar no pensamento posterior de Freud.

## CAPÍTULO 2 – CONCOMITÂNCIA DEPENDENTE

No capítulo anterior, tivemos a chance de ver como a aproximação entre as obras de Franz Brentano e Sigmund Freud está longe de remeter o estudioso a uma trilha frequentemente visitada. Quando se estipula o recorte do estudo para que incida precisamente sobre a noção de concomitância dependente tal como encontrada em Freud, a escassez parece regredir para uma inexistência pura e simples. Não encontramos uma tentativa sequer de aproximar Freud e Brentano através da exploração desta noção tão cara para o surgimento da psicanálise como "uma disciplina independente, com sua própria linguagem, conceitos e construções que não eram físico-químicos, tampouco neurofisiológicos"<sup>22</sup> (Edelheit, 1976 p.24). Isto não implica afirmar, naturalmente, que alguns autores não tenham notado similaridades significativas entre as posturas adotadas por Freud e Brentano quanto à relação entre os domínios da psicologia e da fisiologia. Assim é o caso, por exemplo, com Aviva Cohen (1998), Luiz Alfredo Garcia-Roza (2004) e Carvalho & Monzani (2015) – para citar três dentre os que mais enfaticamente chamam atenção para este ponto específico – e, ainda que não discorrendo propriamente sobre fisiologia e psicologia, Renato Mezan (2014), conforme teremos a chance de ver mais adiante, no tratamento do mecanicismo.

Os contornos do que só surgiria explicitamente como "concomitância dependente" com a publicação de seu primeiro livro, *Interpretação das Afasias* (Freud, [1891] 1977), já se faziam notar desde, pelo menos, três anos antes. Referimo-nos ao artigo *Cérebro*, publicado no *Handwörterbuch der gesamten medicin*, um dicionário de medicina geral em dois volumes (o referido artigo encontra-se no primeiro) editado por Albert Villaret. A tradução inglesa do artigo, que não consta na edição das obras completas de Freud, pode ser encontrada em Solms & Saling (1990). Abaixo, expomos um trecho do texto de 1888. A relevância da citação, além de nos permitir uma boa introdução ao assunto, mostra-se ainda por conta da menção ao já citado pensamento mecanicista.

---

<sup>22</sup> No original: "an independent discipline with its own language, concepts and constructs that were neither physicochemical nor neurophysiological".

Ademais, existe o fato, inacessível por meio da compreensão mecânica, de que simultaneamente ao estado de excitação, definível mecanicamente, de elementos cerebrais específicos, estados específicos de consciência, acessíveis somente através de introspecção, *podem* ocorrer. O fato real da conexão entre mudanças no estado material do cérebro e mudanças no estado de consciência, mesmo que esse fato seja incompreensível mecanicamente, faz do cérebro o órgão da atividade anímica. Mesmo a natureza da conexão sendo incompreensível para nós, ela não é sem leis e, baseado na combinação entre experiência dos sentidos externos, de um lado, e introspecção interna, de outro, estamos aptos para afirmar algo sobre estas leis. Se uma mudança específica no estado material de um elemento cerebral específico conecta com uma mudança no estado de nossa consciência, então esta também é inteiramente específica; entretanto, ela não é dependente somente da mudança no estado material, quer esta conexão ocorra, quer não. Se o mesmo elemento cerebral passa pela mesma mudança de estado em momentos diferentes, então o processo anímico correspondente pode estar ligado a ele numa ocasião e não em outra. No momento, não estamos aptos a formular melhor as leis que governam isto. Não sabemos se a conexão depende, além da mudança de estado dos elementos considerados, de estados e mudanças simultâneos em outros elementos cerebrais, ou, ademais, se também depende de outra coisa.<sup>23</sup> (Freud, [1888] 1990 pp. 62-63 – o grifo é do autor).

A consulta à célebre monografia de 1891 não nos permite dúvida alguma quanto às origens da noção de concomitância: trata-se de uma dívida, declarada por Freud em meio a caloroso elogio, para com um colega britânico: o neurologista John Hughlings Jackson. Diga-se de passagem que Freud foi um dos poucos na Europa continental a conferir "qualquer tipo de atenção"<sup>24</sup> às ideias de Jackson (Eling, 1994 p. 142). Sendo assim, de que nos valeria articular uma herança explicitamente *jacksoniana* na obra de Freud, com as ideias de Franz Brentano? Estaríamos insinuando, sobre este ponto, alguma influência não declarada do filósofo? Não exatamente, ou, dito de outra forma, não *necessariamente diretamente*.

<sup>23</sup> No original: "Moreover, there exists the fact, inaccessible through mechanical understanding, that simultaneously to the mechanically definable excited state of specific brain elements, specific states of consciousness, only accessible through introspection, *may* occur. The actual fact of the connection of changes in the material state of the brain with changes in the state of consciousness, even though this fact is mechanically incomprehensible, makes the brain the organ of mental activity. Even if the nature of the connection is incomprehensible to us, it is itself not lawless, and, based upon combinations between experiences of the external senses on the one hand and internal introspection on the other hand, we are able to state something about these laws. If a specific change in the material state of a specific brain element connects with a change in the state of our consciousness, then the latter is entirely specific as well; however, it is not dependent on the change in the material state alone whether or not this connection occurs. If the same brain element undergoes the same change in state at different times, then the corresponding mental process can be linked with it on one occasion, at another time not. For the present we are unable to formulate the ruling over the laws governing this any closer. We do not know whether or not the ruling only depends, apart from depending upon the change in the state of the considered elements, upon the simultaneous states and changes in the state of the other brain elements, or, moreover, also depends upon still something else."

<sup>24</sup> No original: "Sigmund Freud was one of the few on the continent who paid any attention to him."

Não temos a pretensão de desvendar o que se passava na mente de Freud enquanto escrevia: suas motivações mais íntimas ou a trilha imaginativa percorrida ao longo da edificação de seu corpo teórico são evidentemente inacessíveis. Na ausência de uma afirmação clara do autor, capaz de dar cabo de quaisquer dúvidas (como é o caso com relação a Jackson e a noção de concomitância), não ditaremos influências ocultas. Não obstante, partindo do que sabemos da relação entre Freud e Brentano, é possível afirmar que nenhuma das considerações que faremos no presente trabalho teria sido estrangeira ao metapsicólogo. Já tivemos a chance de abordar detidamente os pormenores da relação entre professor e aluno – tanto do ponto de vista pessoal como acadêmico. A temática das aulas do filósofo já nos é conhecida e, mais importante no que se refere ao assunto do presente capítulo, o mesmo pode ser dito acerca das inclinações francamente aristotélicas do pensamento de Franz Brentano. O grande mestre de Estagira nos será de especial interesse nas linhas que seguirão.

Podemos supor que, tão ou mais importantes do que os tópicos tratados em sala de aula, fossem as diretrizes apontadas para o bom ingresso na filosofia. Eis que reservamos um último apelo à correspondência com o amigo Silberstein para esta ocasião. Trata-se de uma citação valiosíssima. Quais eram as leituras fundamentais? Na vasta lista de nomes familiares aos ouvidos dos frequentadores dos seminários de filosofia, como separar o joio do trigo? Quais eram os gigantes ocidentais dignos de atenção cuidadosa e quais aqueles que não passavam – de acordo com Brentano, naturalmente – de embusteiros sofistas? É Freud quem, franca e divertidamente, responde:

Deveríamos começar com Descartes, lendo dele tudo, porque é dele que emana um novo impulso para a filosofia. De seus sucessores, Geulincx, Malebranche, Spinoza, nenhum merece ser lido. Vinculam-se todos à *faceta errada da filosofia de Descartes, a sua completa separação da alma e do corpo*. Spinoza se movimenta em meio a puros sofismas; é ele o em que menos se pode confiar. Locke e Leibniz, ao contrário, não podem ser evitados; o primeiro é um pensador extremamente engenhoso, o último chega a ser deficiente somente porque se dispersa em demasia. A ambos se segue a filosofia popular, mas conhecer alguma coisa deles teria apenas importância cultural e histórica, não filosófica. Por outro lado, do período do ceticismo não podem ser contornados nem Hume nem Kant, sendo Hume, dentre todos os filósofos, o que pensou com maior exatidão e que escreveu com a maior perfeição. Kant, porém, não merece, de forma alguma, a reputação que se lhe concede, está cheio de sofismas, é um pedante insuportável e se alegra como uma criança quando pode dividir alguma coisa em três ou quatro partes, de onde provém as invenções e ficções de seus esquemas (Freud in Boehlich, 1995 pp. 122-123 o grifo é meu).

A passagem acima foi extraída da carta a Silberstein datada de 15 de março de 1875, e muito provavelmente trata-se do primeiro registro histórico de um tangenciamento por parte do futuro inventor da psicanálise acerca do problema corpo-psiquismo. É verdade que a passagem diz respeito ao relato de Freud quanto às instruções de Brentano. Exige-se cautela: não se deve especular o que Freud pensava a respeito do assunto, ao menos não na ocasião. No entanto, quão significativa é a constatação de que, já aos 18 anos de idade, Freud ia tomando posse dos instrumentos capazes de lhe forjar uma visão apta a perceber toda "a grande agudeza" (Freud, [1891] 1977 p. 31) de Hughlings Jackson no seu tratamento das relações entre o físico e o psíquico.

Agora, já é possível circunscrever melhor nosso argumento central: no decorrer dos dois anos passados na companhia de Brentano — não apenas como mais um dentre tantos alunos, já que o próprio Freud (in Boehlich, 1995) qualificou a relação como "estreita" (p. 116) e "íntima" (p. 121) — o jovem estudante teve a oportunidade, sobretudo por meio de uma fiel exposição a uma vasta tradição filosófica, estendendo-se através dos escolásticos da Idade Média até Aristóteles (Beuchot, 1998), de forjar munição intelectual cuja consonância para com algumas inovações trazidas à neurologia de sua época salta aos olhos. Assim, acreditamos encontrar uma espécie de *complementaridade* negligenciada entre as heranças de Franz Brentano e John Hughlings Jackson.

Guiados por elementos conceituais caros a uma cosmologia antiga, sobretudo as noções de *forma* e *matéria* presentes na doutrina hilemórfica lançada por Aristóteles e desenvolvida por S. Tomás de Aquino, é possível, de início, situar conceitualmente, em seu devido lugar, a *intencionalidade* "revivificada" por Brentano. Intencionalidade esta que será detidamente abordada mais adiante no texto aqui apresentado, por julgarmos que a exposição da doutrina melhor se adequa ao tratamento específico do conceito de representação, por sua vez tema central do próximo capítulo. Apontada por Beuchot (1998) e Barclay (1964) como importante herança de Brentano a Freud, e utilizada por Garcia-Roza (2004) para ilustrar a concordância presente entre professor e aluno quanto a não redução do psíquico ao fisiológico, a doutrina em questão, compreendida isoladamente de seu contexto originário (Aristóteles e seus comentadores escolásticos), pode facilmente render conclusões absurdas. Por exemplo, a de um psiquismo *substancialmente distinto* do fisiológico, uma vez que se propõe a distinguir os

fenômenos físicos dos estritamente mentais. Mais especificamente no que tange à relação entre o psíquico e o fisiológico, veremos que o filósofo dedicou uma parte significativa de sua *Psicologia do ponto de vista empírico* (Brentano, [1874] 2009) à análise cuidadosa e subsequente refutação dos principais argumentos em prol da redução do primeiro ao segundo. Ao tratar dos métodos de investigação adequados para o que ele denomina "leis fundamentais da psicologia"<sup>25</sup> (pp. 33-48), o autor chega mesmo a utilizar, em mais de uma ocasião, o termo "concomitância" com o intuito de ilustrar a natureza da relação em questão.

Em segundo lugar, é possível também conferir à noção de concomitância dependente o respaldo conceitual capaz de assegurar-lhe a amplitude devida. A doutrina hilemórfica endossada por Brentano, permite ir além da simples afirmação de uma correlação que não seja meramente a de uma causalidade mecânica entre estados nervosos e estados mentais, tal como afirmado pela doutrina do paralelismo psicofísico. Preserva-se, deste modo, o que por enquanto chamaremos de sutil distinção entre *ser não mais que* e *ser por meio de* ou *em virtude de*. Enfatiza-se, por assim dizer, a *dependência da concomitância*. Por fim, uma vez aceita a tese de complementaridade presente nas heranças oriundas do filósofo e do neurologista, a noção de concomitância firma-se no terreno da ontologia. A contribuição do hilemorfismo à noção de concomitância dependente implica na sua não limitação como mero imperativo metodológico.

Da articulação entre a noção de concomitância e os ensinamentos do filósofo, portanto, não demonstraremos evidências de uma influência direta. Aliás, falar em influência direta quando o assunto é o encontro entre Freud e Brentano já é delicado mesmo quando o discurso se limita aos pontos de interlocução mais conhecidos, a saber: a doutrina da intencionalidade e o conceito de representação, sobretudo este último. Ao longo de toda a obra freudiana encontramos apenas uma única menção a Brentano: trata-se de uma nota de rodapé em *O chiste e sua relação com o inconsciente*.

A carência de um consenso entre os comentadores oscila entre alguns pontos gerais, que passamos a enumerar. [1] A defesa de uma influência especificamente direcionada ao conceito de representação, sendo no trabalho do

---

<sup>25</sup> Trata-se de todo um capítulo do Livro I da *Psicologia* (Brentano, [1874] 2009 pp. 33-48) intitulado, no original: "Further Investigations Concerning Psychological Method. Induction of the Fundamental Laws of Psychology."

metapsicólogo brasileiro Luiz Alfredo Garcia-Roza, sobretudo o primeiro volume de sua *Introdução à metapsicologia freudiana* (2004), onde entendemos encontrar as melhores argumentações nesse sentido. [2] A promoção de uma influência ampla e genérica referente à doutrina da intencionalidade como um todo, a despeito do que por vezes as inclinações do vocabulário freudiano possa sugerir, tal como ilustrado na seguinte passagem: “Quando a terminologia filosófica de Brentano e a terminologia mecanicista de Freud são despidas do conceito, revela-se que os aspectos essenciais da doutrina da intencionalidade são encontrados em ambos os sistemas”<sup>26</sup> (Barclay, 1964 p. 29). Uma vez considerada a amplitude da doutrina, uma aproximação com a intencionalidade será tema tanto do próximo capítulo (dedicado à representação), quanto do seguinte (dedicado à pulsão), sendo que uma maior ênfase será conferida neste último. [3] Um reflexo dos ensinamentos de Brentano no inconsciente freudiano, mesmo reconhecendo a taxativa negação de fenômenos psíquicos inconscientes por parte do filósofo (Cohen, 2000). Este tópico específico não será abordado no trabalho aqui apresentado, por entendermos que ultrapassa nossos objetivos. Trata-se indubitavelmente da mais indireta dentre todas as possíveis influências de Brentano sobre Freud, haja vista ao posicionamento francamente antagônico adotado pelos dois autores. A ideia aqui seria a de que Freud teria desenvolvido sua noção de inconsciente sempre à luz das críticas lançadas por Brentano para a existências de fenômenos inconscientes que pudessem ser propriamente denominados *psíquicos*. [4] A ausência de qualquer menção a Brentano em um texto que se propõe a tratar das influências *filosóficas* sobre o conceito de *representação* (Rizzuto, 1993). Voltaremos a este ponto com mais cuidado no próximo capítulo. [5] A defesa de contornos aristotélicos e escolásticos como um todo, na obra de Freud, herança dos ensinamentos de Brentano (Beuchot, 1998).

A relação supracitada revela apenas o que entendemos ser o ponto mais característico da contribuição de cada um. Não se deve concluir a exclusão automática de outros pontos. Todos os autores que assumem a presença de uma influência brentaniana na obra de Freud concordam quanto à noção de representação, por exemplo. Aviva Cohen (2000) destaca-se pela inclusão do

---

<sup>26</sup> No original: “When the philosophical terminology of Brentano and the mechanistic terminology of Freud are stripped from the concept, it appears that the essential features of the doctrine of intentionality are found in both systems.”



inconsciente. A pobreza consensual, portanto, denota muito mais um tema pouco explorado do que a liberdade irrestrita de interpretações. Iniciaremos a aproximação proposta por meio da consulta aos pontos da obra de Franz Brentano que nos são especialmente relevantes.

## 2.1

### Franz Brentano e a proposta de uma psicologia soberana

Influências indiretas do filósofo à parte, há um ponto de crucial relevância, em franca dívida para com os desdobramentos permitidos pela noção de concomitância dependente, capaz de situar Brentano antes mesmo de Jackson na hierarquia dos inspiradores de Freud. Os esforços para a edificação de uma disciplina soberana, *com sua própria linguagem, conceitos e construções, que não eram físico-químicos, tampouco neurofisiológicos*, não precisam ser inferidos ou compreendidos sob a forma de consequência dos ensinamentos de Brentano: trata-se de sua intenção declarada, publicada já na primeira edição de sua mais famosa obra, *Psicologia do ponto de vista empírico*. Vale lembrar que o livro de Brentano foi lançado em 1874, no mesmo ano em que Freud o conheceu.

Brentano é rigorosamente metódico na escrita. Ele inicia sua empreitada ([1874] 2009) organizando hierarquicamente a argumentação. Afirma ser de importância "primária e universal"<sup>27</sup> (p. 34) a investigação dos elementos mentais mais simples, base necessária sobre a qual outros tantos fenômenos mais complexos se ergueriam posteriormente. Tais elementos-base o autor encontrará nas sensações, justificando seu posicionamento no fato de serem as sensações inquestionavelmente o ponto de partida para diversos outros fenômenos mentais, ao ponto mesmo de alguns cientistas, de acordo com ele, tentarem remeter a totalidade dos fenômenos mentais às suas raízes sensoriais. Não devemos, em nossa leitura, concluir desta *remissão* ao sensorial uma decorrente (ou mesmo implícita) *redução* ao sensorial. Tratando-se as sensações do efeito de uma estimulação física, conclui-se acerca da origem destes elementos-base um processo de natureza *psicofísica*. Eis que se abrem os portões para a entrada da fisiologia na discussão, e é certo afirmar que Brentano em momento algum irá

---

<sup>27</sup> No original: "primary and universal".

negligenciar, tampouco subestimar a importância dos processos fisiológicos para a psicologia de um modo geral. Em um tópico no qual discorre sobre as leis de sucessão dos fenômenos mentais, ele afirma categoricamente a "completa dependência"<sup>28</sup> (p. 35) dos fenômenos mentais quanto a uma "variedade de condições fisiológicas sobre as quais nosso conhecimento ainda é muito incompleto"<sup>29</sup> (p. 35). O filósofo entende estar diante de leis empíricas cuja explicação requeria "uma análise exata dos estados fisiológicos com os quais [os fenômenos mentais] estariam conectados"<sup>30</sup> (p. 35).

Tamanha é a ênfase conferida ao domínio fisiológico, que Brentano parece ter julgado necessário prolongar-se com a seguinte elucidação, encontrada imediatamente após os referidos apontamentos. Trata-se de uma passagem cujo valor nos é sem dúvida imenso:

O que eu digo não deve ser compreendido como se eu acreditasse que se deve deduzir as leis fundamentais governantes da sucessão dos fenômenos mentais a partir das leis fisiológicas, e talvez ir ainda mais longe e derivar estas últimas das leis governantes dos fenômenos químicos e físicos no sentido mais estreito. Isso seria tolice. Há certos limites que não devem ser ultrapassados em nossa tentativa de explicar a natureza; tal como *John Stuart Mill afirma muito corretamente*, nós nos deparamos com um destes limites quando a transição do domínio mental para o domínio dos fenômenos físicos está envolvida. [...] O que me parece desejável e necessário para maiores explicações acerca das leis mentais não é a sua dedução a partir das leis físicas. Em casos simples, a explicação que tenho em mente envolveria meramente a enumeração das pré-condições ou *concomitantes* fisiológicos aproximados e imediatos com o máximo de precisão. [...] As leis que constituem as nossas mais elevadas leis no presente momento iriam, no entanto, reaparecer de maneira um tanto quanto alterada, como leis derivadas. E a maior parte, senão mesmo toda a psicologia, tomaria um aspecto metade-fisiológico, metade-psicológico.<sup>31</sup> (Brentano, [1874] 2009 pp. 35-36 – os grifos são meus).

<sup>28</sup> No original: "entirely dependent".

<sup>29</sup> No original: "a variety of physiological conditions of which we have very incomplete knowledge."

<sup>30</sup> No original: "an exact analysis of the physiological states with which they are connected".

<sup>31</sup> No original: "What I say is not to be understood as though I believed that one should undertake to deduce the fundamental laws governing the succession of mental phenomena from physiological laws and then perhaps go still further and derive them from laws governing chemical phenomena and physical phenomena in the narrower sense. That would be foolishness. There are limits which cannot be exceeded in our attempt to explain nature; and, as John Stuart Mill quite rightly states, we run up against one of these limits when the transition from the mental realm to that of physical phenomena is involved. [...] Consequently, what I deem desirable and necessary for a further explanation of mental laws is not their deduction from physical laws. In simple cases the explanation which I have in mind would involve merely an enumeration of the immediate and proximate physiological preconditions or concomitant conditions with the utmost precision. [...] The laws which constitute our highest laws at present would, however, reappear in a somewhat altered form as derivative laws, and the major part, if not the whole, of psychology would take on a half-physiological, half-psychological character."

A menção a John Stuart Mill é sem dúvida digna de nota, sobretudo quando consideramos que a referência feita por Brentano ao colega britânico, neste ponto de seu texto, diz respeito precisamente às obras de Mill consultadas por Freud para a composição de sua *Interpretação das afasias* ([1891] 1977): *A System of Logic* (Mill, [1843] 1979) e *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* (Mill, [1865] 1979). À contribuição específica de John Stuart Mill retornaremos no próximo capítulo. Desde já, contudo, nos é permitido antever os contornos nada superficiais da articulação entre o tema atual e o seguinte.

O que se segue na investigação de Brentano ([1874] 2009) rumo aos meios "puramente psicológicos [...] não suficientemente utilizados"<sup>32</sup> (p. 35) é uma sistemática refutação direcionada às tentativas de redução da psicologia à fisiologia. O filósofo inicia sua exposição criticando pensadores como Horwicz e Comte, acusando-os de superestimar os serviços passíveis de serem prestados à psicologia pela fisiologia. Tomando por base a relação entre ambos os domínios – a fisiologia lidaria com o "conceito imediatamente superior"<sup>33</sup> (p. 37) ao da psicologia, a saber, a vida –, a fisiologia estaria para a psicologia assim como a matemática está para a física, ou a astronomia para a geografia. Porém, contra-argumenta Brentano, ainda que lidemos nestes casos com relações de inquestionável utilidade e mesmo indispensabilidade, "qualquer um pode constatar que o físico não obteria quaisquer progressos em sua pesquisa caso se utilizasse de meios exclusivamente matemáticos"<sup>34</sup> (p. 37) na condução das mesmas. A matemática, exemplifica o filósofo, nada pode dizer sobre o número de classes fundamentais de fenômenos com os quais lida a física.

Brentano prossegue, prevendo uma possível objeção às analogias supracitadas. Poder-se-ia afirmar que a relação entre fisiologia e psicologia, ao contrário da relação entre matemática e física, por exemplo, apresenta uma "conexão particularmente íntima"<sup>35</sup> (p. 37), posto que os fenômenos estudados pela fisiologia seriam a condição mesma para a ocorrência dos fenômenos psicológicos. Neste ponto, o neoescolástico direciona sua contra-argumentação às

<sup>32</sup> No original: "purely psychological means [...] are often not sufficiently utilized".

<sup>33</sup> No original: "immediately higher concept".

<sup>34</sup> No original: "anyone can see that the physicist would not make any progress in his researches if he depended entirely upon mathematics".

<sup>35</sup> No original: "particularly intimate connection".

interações existentes entre os domínios da química e física inorgânica e as fronteiras da própria fisiologia:

O domínio inorgânico contém as condições de organismos cuja existência depende de uma interação constante e íntima com este. Contudo, apesar do auxílio capaz de ser oferecido ao fisiologista pela física ou química inorgânica, seria ele capaz de obter delas informações adequadas sobre a estrutura dos organismos? Ele não se veria forçado a, ao contrário, derivar tanto a totalidade da estrutura, tal como as funções das partes individuais, a partir dos próprios fenômenos fisiológicos? Não pode haver dúvida sobre este ponto.<sup>36</sup> (Brentano, [1874] 2009 pp. 37-38)

Novamente, Brentano adianta-se quanto às possíveis críticas a este último posicionamento: sim, a relação constante e mútua, nos diz o filósofo, referente aos domínios orgânico e inorgânico, é inquestionável. Não obstante, seria ainda possível afirmar, acerca desta analogia, a seguinte insuficiência: ao contrário do que se observa na interação entre a fisiologia e a psicologia, os fenômenos inorgânicos não constituiriam o "substrato material"<sup>37</sup> (p. 38) dos fenômenos orgânicos. Brentano conclui:

A única coisa que é imediatamente óbvia é que a relação entre *fenômenos mentais e seus concomitantes fenômenos fisiológicos* é de fato muito diferente da relação existente entre os fenômenos inorgânicos com os quais lida o químico e os organismos tratados pelo fisiologista.<sup>38</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 38 – o grifo é meu)

É importante ressaltarmos que o posicionamento de Brentano visto até aqui diz respeito sobretudo ao que o filósofo entende como sendo ideal quanto à metodologia de investigação psicológica. É a partir deste contexto que ele ergue sua crítica direcionada à redução do domínio psicológico ao fisiológico. Os ensinamentos de Brentano, mesmo quando restritos ou ao menos provenientes de um contexto de discussão metodológica, já apresentam uma afinidade tal com a noção freudiana de concomitância dependente, conforme teremos a chance de ver,

<sup>36</sup> No original: "The inorganic realm contains the conditions of organisms whose existence depends upon a constant and most intimate interaction with it. Nevertheless, no matter how much help inorganic chemistry and physics are to the physiologist, could he ever expect adequate information about the structure of organisms from them? Will he not, on the contrary, have to derive both the whole of this structure as well as the functions of the individual parts from the physiological phenomena themselves? There cannot be any doubt on this point."

<sup>37</sup> No original: "material substrate".

<sup>38</sup> No original: "The only thing that is immediately obvious is that the relationship between mental phenomena and concomitant physiological phenomena is actually very different from that which exists between the inorganic phenomena with which the chemist deals and the organisms with which the physiologist deals."

capaz de provocar uma certa incredulidade ao constatarmos a atenção conferida à articulação aqui proposta. Mas a contribuição de Brentano está longe de limitar-se aos domínios do método. Eis que, partindo deste domínio, chegamos ao ponto onde o reducionismo em questão repousa na ideia que confere ao fisiológico o estatuto de substrato material do psicológico, para aproveitarmos o termo utilizado por Brentano. É chegado o momento, portanto, de avançarmos rumo à contribuição brentaniana de caráter ontológico.

## 2.2

### **Hilemorfismo e o choque das cosmovisões**

A essa perspectiva, dominante até os anos finais do século XIX, virá opor-se uma visão “globalista”, como reação ao que os novos psicólogos consideram ser os excessos do mecanicismo e da atomização das funções mentais. Nessa segunda perspectiva, os traços essenciais da vida psíquica são a espontaneidade e a finalidade, em oposição a toda organização partes extra partes. Pode-se dizer que, nesta visão, é o conjunto que determina o sentido e a função de cada um dos elementos que nele se organizam. Exemplos desta segunda maneira de conceber o funcionamento mental são as teorias vitalistas, espiritualistas, fenomenológicas, antilocalizacionistas, e assim por diante. Franz Brentano, com quem Freud seguiu diversos cursos na Universidade de Viena, é um dos principais expoentes desta tendência; nela se incluem também os filósofos Husserl e Bergson, os autores da psicologia da Gestalt, e outros (Mezan, 2014 p. 69).

Duas são as razões principais que nos permitem justificar o presente apelo feito ao que chamamos de “choque das cosmovisões”. Choque este, por sua vez, cujo atrito pode ser muito bem ilustrado por meio da exposição da doutrina hilemórfica, remetendo-nos até a filosofia de Aristóteles. A primeira razão já pode ser inferida neste ponto do texto: diz respeito à complementaridade que defendemos haver entre as contribuições de Jackson e Brentano, na medida em que os ensinamentos do neoescolástico permitem uma compreensão da noção de concomitância capaz de ir muito além do imperativo metodológico de Jackson. Não se trata aqui de um mero intuito de enriquecimento da noção, e isto ficará mais claro em um momento posterior do texto, quando abordarmos as sutis distinções encontradas na exposição da concomitância do britânico e do austríaco.

A segunda razão nos remete a um cenário curioso, comumente encontrado na pesquisa feita sobre o contato entre Freud e Brentano, porém não propriamente surpreendente, uma vez considerada a escassez dos estudos mais aprofundados acerca do assunto. Não é raro, nos textos que trazem os nomes de Freud e

Brentano em suas linhas – ou seja, incluíamos aqui mesmo aquelas obras que não façam da relação entre professor e aluno seu objeto de estudo principal – haver alguma menção, mais ou menos enfática, ao pensamento de tipo mecânico. Por si só, isso de fato não significaria muita coisa, se considerarmos o prestígio desfrutado pelo mecanicismo no período histórico retratado – segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX. Para mencionar alguns exemplos, além da nossa citação de abertura (Mezan, 2014), há ainda Luiz Alfredo Garcia-Roza (1993b, 2004), Carvalho & Monzani (2015) e Caropreso & Simanke (2011). Já nos escritos especificamente dedicados à relação entre Freud e Brentano, como é o caso, por exemplo, com Cohen (1998), Barclay (1964) e Beuchot (1998), o mecanicismo invariavelmente ganha atenção maior. Já tivemos a chance de ver, em citação anterior, que Barclay (1964) identifica os contornos da intencionalidade, que o autor defende ser uma herança direta de Brentano no pensamento de Freud, por trás do que ele afirma ser a *terminologia mecanicista* freudiana. Aviva Cohen (1998), por sua vez, dedica uma sessão inteira de sua tese ao tratamento das “Origens do Mecanicismo”<sup>39</sup> (p. 6). Ocorre que, mesmo nos trabalhos destes últimos autores, da maior atenção conferida ao tema do pensamento mecânico, aliada naturalmente ao que expusemos por meio do auxílio de Renato Mezan (2014) em nossa citação de abertura – Brentano, *professor de filosofia* de Freud na Universidade de Viena, um dos grandes expoentes da tendência contrária ao mecanicismo daqueles dias – não resulta um tratamento da filiação de Brentano à toda uma tradição filosófica francamente antagônica à cosmovisão mecânica.

Exceção concedida a Mauricio Beuchot (1998), que, a despeito da superficialidade de seu pequeno artigo de oito páginas, ao menos aponta o leitor nessa direção, instigando pesquisas posteriores, mesmo em estudos mais aprofundados, como é o caso com a tese de doutorado de Aviva Cohen (1998), não encontramos uma investigação devidamente focada sobre uma influência filosófica de Brentano que, por assim dizer, transcendesse a sua própria obra. Tais considerações não devem ser entendidas como críticas de nossa parte. É natural, sobretudo tendo em vista a escassez bibliográfica geral do assunto, que os primeiros passos da pesquisa sejam dados tomando por base o terreno mais firme,

---

<sup>39</sup> No original: “The Origins of Mechanism”.

o que neste caso específico é sem sombra de dúvida a mais conhecida obra de Brentano, sua *Psicologia do ponto de vista empírico* ([1874] 2009). Tanto a temática do livro como o ano de sua publicação reforçam ainda mais sua pertinência como fonte principal. Quando afirmamos ser curioso o quase completo silêncio referente às possíveis influências de Brentano que transcendam sua própria obra, eis o que temos em vista: todas as informações de que dispomos acerca do conteúdo, tanto das aulas como das discussões extraclasse, apontam não só para os ensinamentos de Brentano referente à obra de outros autores, como por exemplo Aristóteles e John Stuart Mill, como ainda para discussões as mais diversas, sobre materialismo e até mesmo a existência de Deus! Em toda a correspondência com Silberstein, por exemplo (Freud in Boehlich, 1995), não há uma menção sequer ao livro *Psicologia do ponto de vista empírico*, ainda que as cartas estejam repletas de referências ao seu autor. Não pretendemos com isso sugerir que Freud desconhecesse a filosofia, tampouco a psicologia, de Brentano, obviamente. Em carta de 15 de março de 1875 (Freud in Boehlich, 1995 p. 122), para citar apenas um exemplo, fica suficientemente claro que este não é o caso. Em grande parte, estas considerações justificam a iniciativa não apenas do presente tópico, mas dos contornos gerais das considerações apresentadas neste trabalho. Antes de prosseguirmos rumo à exposição do mecanicismo enquanto cosmovisão, portanto, resta-nos apenas esclarecer a que tipo de modalidade mecânica, por assim dizer, autores como Aviva Cohen (1998) se referem quando ressaltam a relevância dos ensinamentos de Brentano na educação universitária de Freud.

Ao longo dos anos, duas tradições dominantes se desenvolveram entre historiadores intelectuais, bem como psicanalistas, sobre as origens dos insights mais fundamentais de Freud. A primeira dessas tradições pode ser propriamente caracterizada como "biológica"; a segunda, como "psicológica". Devido às suas naturezas antagônicas, esses dois pontos de vista suscitaram um debate considerável entre os estudiosos de Freud. Dizem-nos que a psicanálise foi em grande parte derivada do treinamento fisicalista-fisiológico prévio de Freud na escola de medicina de Helmholtz; ou, em contraste, que as conquistas mais originais de Freud só se tornaram possíveis quando ele finalmente rejeitou essa mesma orientação biológica em favor de uma ciência da mente independente e puramente psicológica<sup>40</sup> (Sulloway, 1992 p.13).

---

<sup>40</sup> No original: "Over the years, two dominant traditions have developed among intellectual historians, as well as psychoanalysts, about the origins of Freud's most fundamental insights. The first of these traditions I may appropriately characterise as "biological"; and the second, as "psychological". Owing to their antithetical nature, these two points of view have aroused

A mencionada modalidade mecânica diz respeito sobretudo às diretrizes adotadas pela escola de medicina de Helmholtz, de inclinação radicalmente fisicalista-fisiológica, como apontado por Sulloway (1992). Tendo em vista nossos objetivos, um tratamento mais detido destas diretrizes não se faz necessário. Basta-nos, nesse sentido, ilustrar o cenário em questão por meio do famoso juramento atribuído ao grupo representado por nomes como Emil du Bois-Reymond (1818-1896), Carl Ludwig (1816-1895) e Ernst Wilhelm von Brücke (1819-1892). Este último, vale ressaltar, assim como Brentano, também foi professor de Freud. As palavras do referido *rito de iniciação* são bastante conhecidas, sendo encontradas no texto de Aviva Cohen (1998), Carvalho & Monzani (2015) e até mesmo na famosa biografia de Freud redigida por Ernest Jones (1981), apenas para citar as obras consultadas na composição do trabalho aqui apresentado.

Nenhuma outra força, a não ser as usuais forças físico-químicas, está em atividade dentro dos organismos. Nos casos em que isto não possa ser explicado *momentaneamente* por tais forças, deve-se encontrar a maneira ou a forma específica de sua ação por meio do método físico-matemático, ou assumir novas forças tão dignas quanto as físico-químicas inerentes à matéria, redutíveis à força da atração e repulsão<sup>41</sup> (Cohen, 1998 p. 7 – o grifo é meu).

O ponto de nosso interesse aqui, que por sua vez entendemos ser revelador de uma certa deficiência corriqueira no tratamento dos frutos possíveis dos ensinamentos de Brentano – e que pretendemos, naturalmente, remediar – diz respeito ao que encontramos nas duas extremidades do debate, tal como exposto por Sulloway na citação disposta acima. Ora, de um lado, temos os contornos de uma possível herança de pensamento mecanicista, que por sua vez é quase sempre tratada de forma restrita à sua aplicação médica, negligenciando-se, portanto, o ponto de origem do mecanicismo, a cosmovisão mecânica e suas premissas teóricas, capazes de conferir suporte às pretensões características da escola de

---

considerable debate among Freud scholars. We are told either that psychoanalysis was largely derived from Freud's prior physicalist-physiological training within the Helmholtz school of medicine; or, in contrast, that Freud's most original achievements only became possible when he finally rejected this same biological orientation in favour of an independent and purely psychological science of mind (Sulloway, 1992 p.13)."

<sup>41</sup> No original: "No other forces than the common physical-chemical ones are active within the organism. In those cases, which cannot at the time be explained by these forces, one has either to find the specific way or form of their action by means of the physical-mathematical method, or to assume new forces equal in dignity to the physical-chemical forces inherent in matter, reducible to the force of attraction and repulsion."



Helmholtz. Do outro lado, temos a ciência da mente independente, puramente psicológica. O próprio Frank Sulloway remete em grande parte a educação psicológica de Freud a Brentano. Chega mesmo a chamar atenção para o fato de que, muito antes de conhecer Charcot, Freud familiarizava-se com o terreno da psicologia por meio do contato com o neoescolástico. A forma como Sulloway se refere a Brentano nesta passagem de seu texto nos confere a brecha capaz de explicitar nossos objetivos presentes. Diz o autor: “psicólogo-filósofo Franz Brentano” (1992 p. 49). Longe de ser nossa intenção menosprezar a psicologia de Brentano, vejamos, portanto, as raízes filosóficas sobre as quais ela inquestionavelmente se constrói. Ao longo do texto, utilizaremos os termos *cosmovisão* e *cosmologia* de modo intercambiável, mesmo admitindo que os conceitos nem sempre coincidem, embora sejam indiscutivelmente aparentados.

Cosmologia [termo introduzido por Wolff na sua *Cosmologia generalis* em 1731] é o nome que se dá a toda teoria geral ou a toda doutrina geral acerca do mundo ou cosmo inteiro, isto é, acerca do mundo em sua totalidade (e às vezes, embora nem sempre, *como* totalidade). Nesse sentido, a cosmologia foi cultivada em muitas civilizações – uma concepção do mundo equivale a uma cosmologia, ou a inclui. Na filosofia ocidental, da Grécia aos nossos dias, elaboraram-se numerosas cosmologias. Os primeiros filósofos gregos foram ‘cosmólogos’ [pré-socráticos, Platão, Aristóteles, os estóicos etc.]. Foram as cosmologias que receberam o nome de ‘sistemas de mundo’, segundo expressão de Laplace e o título da obra de Pierre Duhem sobre ‘os sistemas do mundo de Platão a Copérnico’ (Ferrater-Mora, 2000 p. 593 – os grifos são do autor).

Mais adiante em seu texto, o filósofo espanhol retoma o tema, desta vez dedicando uma parte do verbete “mundo” (p. 2026) à noção de *visão de mundo*, ou, tal como o termo utilizado neste trabalho, *cosmovisão*. No trecho que mais nos interessa, ele esclarece, acerca da noção, se referir “a um conjunto de *intuições* mediante as quais se tem um saber, *na maioria das vezes não teórico*, do mundo e da vida em sua totalidade” (p. 2029 – o grifo é meu). Ferrater Mora nos ensina ainda que, especificamente no caso da *cosmovisão*, o que está implícito em sua totalidade diz mais respeito à estrutura do mundo no sentido de *forma da realidade* que propriamente no sentido de *composição material da realidade*. Como exemplos de visões de mundo, ou *cosmovisões*, o autor nos oferece as variações *mecânica* e *orgânica*. Feitas estas considerações, podemos finalmente afirmar que a exposição encontrada nas próximas linhas se lança sobre o atrito inerente à articulação entre estas duas modalidades de visão de mundo: a orgânica e a mecânica. A primeira nos remete à cosmologia aristotélica, sendo a doutrina

hilemórfica do Estagirita absolutamente fundamental à compreensão da *composição material da realidade* no pensamento do filósofo. É nesta modalidade que podemos situar os contornos gerais dos ensinamentos de Brentano, tendo em vista a franca adesão perpetrada pelo professor de Freud ao pensamento de Aristóteles. Já a segunda modalidade de cosmovisão encontra na filosofia de René Descartes, tal como nos ensina o filósofo americano David L. Schindler (1986), uma das mais vigorosas ocasiões de florescimento. Concluído o esclarecimento acerca das modalidades de cosmovisão sujeitas ao referido choque aludido em nosso subtítulo, esclarecemos que a articulação tomará por base os conceitos de *matéria* inerentes a cada uma das referidas visões de mundo.

Pode-se notar que com o reflorescimento da filosofia aristotélica durante o período escolástico, o termo grego *morphe* veio naturalmente a ser substituído pelo latim *forma*, e *hyle* traduziu-se por *materia*. E por uma certa evolução, ademais, a *materia* escolástica transformou-se na matéria da física newtoniana – seu sentido exato, no entanto, está longe de ser claro. Ontologicamente falando, este remanescente da era newtoniana constitui, em todo caso, um híbrido confuso de *materia* e *forma* no sentido autêntico<sup>42</sup> (Smith, 2005 p. 85 – os grifos são do autor).

Com a citação acima, do físico americano Wolfgang Smith, já nos é permitido inferir algo acerca do significado do termo *hilemorfismo*, ao qual fizemos algumas referências até este ponto do texto. Recorrendo mais uma vez ao auxílio de Ferrater Mora (2000), aprendemos que o hilemorfismo, por vezes traduzido como hilomorfismo ou referido como *teoria hilemórfica da realidade natural*, remonta a Aristóteles e foi consideravelmente desenvolvido por muitos escolásticos do século XIII, sobretudo por São Tomás de Aquino. Tratam-se, é digno de nota dizer, precisamente dos dois mestres escolhidos por Brentano capazes de nortear-lhe o caminho de saída para a decadência generalizada que o *neoescolástico* identificava na filosofia de seu tempo (George & Koehn, 2004). Originado por meio da junção dos conceitos gregos de *matéria* e *forma*, o hilemorfismo como doutrina pertencente à filosofia natural “sustenta que cada corpo é composto de dois *princípios substanciais*: a matéria (ou matéria prima) e a

<sup>42</sup> No original: “One might note that with the revival of Aristotelian philosophy during the Scholastic era the Greek term ‘morphe’ came naturally to be replaced by the Latin ‘forma’, and hyle became materia. And by a certain evolution, moreover, the Scholastic ‘materia’ became eventually transformed into the ‘matter’ of the Newtonian physicist – the exact meaning of which, however, is far from clear. Ontologically speaking, this remnant of the Newtonian era constitutes, in any case, a confused hybrid of materia and forma in the authentic sense.”

forma substancial. Esses princípios estão relacionados entre si do mesmo modo que o estão a potência e o ato” (Ferrater-Mora, 2000 p. 1344 – os grifos são meus). Os conceitos de ato e potência serão retomados mais adiante no presente trabalho. Por ora, convém notar que o dualismo inerente à doutrina aqui apresentada revela-se à maneira de *princípios substanciais* distintos e não propriamente *substâncias* elas mesmas distintas. O ponto pode ser sutil, mas suas implicações são enormes. Tal como sugerido por Wolfgang Smith, interessa-nos na doutrina hilemórfica sobretudo o conceito de *matéria*.

Longe de se tratar de um conceito simples em filosofia, o estudo da *matéria* remete o leitor às mais diversas épocas e lugares, considerações sendo encontradas no pensamento chinês, indiano, hebraico e mesmo na Grécia, antes de Aristóteles. Obviamente, portanto, não temos a mais mínima pretensão de abarcá-lo por completo. Interessa-nos saber, ainda por meio do recurso a Ferrater Mora (2000), que ao menos no que diz respeito à filosofia ocidental, é no pensamento aristotélico onde, pela primeira vez, “a noção de matéria adquire um caráter filosófico técnico ou, ao menos, tecnicamente preciso” (p. 1891). Não se trata, absolutamente, de uma *invenção* do Estagirita, porém sua obra é sem dúvida um marco na edificação do conceito, tanto do ponto de vista de sua melhor definição como do seu enriquecimento considerável. Aristóteles estipula um aspecto comum à noção de *toda* matéria: trata-se da receptividade, o que por sua vez nos permite concluir ser uma característica fundamental da matéria estar sempre disposta a *receber alguma determinação* que não lhe seja própria. Em decorrência disto, as espécies de matéria se multiplicam formidavelmente, havendo vários tipos de matéria de acordo com seu modo de receptividade.

Dentro de um caráter comum, podem-se distinguir em Aristóteles várias concepções da matéria. Embora nem sempre seja fácil, nem legítimo, distinguir nesse autor o que corresponde à ‘física’ e o que corresponde à ‘metafísica’, suporemos, com vistas a uma maior clareza, que essa distinção é muito mais nítida do que aparece nos próprios textos do filósofo. Ora, na física a matéria aparece às vezes como o substrato, ‘o que está sob toda mudança’, aquilo a que as qualidades ‘são inerentes’. Parece, pois, que a matéria é a substância e, com efeito, Aristóteles usa às vezes o termo como ‘substância’. Entretanto, a matéria como substrato não é simplesmente a substância, visto ser algo comum a todas as substâncias, de sorte que aparece como uma espécie de *matriz da realidade física* e não como a *própria realidade física*. Portanto, se é substrato, a matéria o é num sentido diferente do substancial (Ferrater Mora 2000, p. 1893 – o grifo é meu).

A concepção da matéria enquanto *apenas matriz* da realidade física e não a própria realidade física já nos permite antever os contornos do referido choque das cosmovisões. Além disso, tendo em vista a finalidade que mais nos interessa, a passagem acima ainda é importante na medida em que lança luz sobre a afirmação anterior, atribuída a Brentano, referente ao estatuto de *substrato material* do psicológico conferido ao domínio fisiológico. O ponto defendido tanto por Ferrater Mora (2000) como Wolfgang Smith (2004, 2005) e David Schindler (1986) é que a compreensão devida da ideia aristotélica de matéria exige que consideremos o aspecto metafísico do conceito, por sua vez sensivelmente análogo ao físico, sendo que é na abordagem metafísica onde a relação entre *matéria* e *forma* torna-se mais importante. Dito de outra maneira, para o Estagirita a matéria não pode jamais ser compreendida enquanto um *ser que se baste a si mesmo*, por assim dizer. A já mencionada ideia de *receptividade* inerente à toda matéria é elucidada precisamente por meio da noção de *relatividade à forma*. A matéria para Aristóteles não é um conceito absoluto e, portanto, “a realidade não é nem matéria nem forma, mas sempre – *com exceção do motor imóvel* – um composto” de ambos, apresentado forçosamente sob o par *matéria-forma* (Ferrater Mora 2000, p. 1893 – o grifo é meu). Eis a teoria hilemórfica da realidade natural.

O ponto é que a forma de uma entidade existente é precisamente o seu aspecto cognoscível. Resumidamente, pode-se dizer que uma coisa é inteligível em virtude de sua forma – porém existente por conta da matéria. Eu não digo aqui ‘da *sua* matéria’, sobretudo porque matéria, estritamente falando, não pertence à coisa – da mesma forma que do oceano não dizemos pertencer a uma onda em particular. Forma, por outro lado, pertence à coisa: pois a forma de uma entidade é a sua essência verdadeira. É aquilo que nós sabemos e podemos saber; e portanto, é o ‘*quê*’ ou quiddidade da coisa. Deve-se ter em mente, no entanto, que a entidade existente não coincide simplesmente com a sua quiddidade: possui também um aspecto material, o qual permanece inteligível – um fato da maior importância, certamente<sup>43</sup> (Smith, 2005 p. 85 – o grifo é do autor).

Sobre a inteligibilidade da matéria considerada *em si mesma* – fato sem dúvida importantíssimo não apenas à compreensão do conceito aristotélico *e de*

<sup>43</sup> No original: “The point is that the morphe of an existent entity is precisely its knowable aspect. In short, a thing is intelligible by virtue of its morphe – but existent on account of hyle. I do not say ‘its hyle,’ moreover, because hyle, strictly speaking, does not belong to the thing – any more than the ocean could be said to belong to a particular wave. Morphe, on the other hand, does appertain to the thing: for morphe of an entity is truly its essence (<esse, ‘to be’). It is what we know and can know; and thus it is the ‘what’ or quiddity of the thing. One must bear in mind, however, that the existent entity does not simply coincide with its quiddity: it has also a hyleic aspect, which remains unintelligible – a fact of the utmost significance, to be sure.”

*implicações seríssimas à sua cosmologia*, mas ainda nos servindo como um referencial ilustrativo indispensável à proposta apresentada nesta tese – Ferrater Mora (2000) elucida a afirmação de Smith (2005) lembrando que, em algumas ocasiões, Aristóteles de fato parece expor seu conceito como indeterminação pura e simples. Não contrariando esta leitura, o espanhol ressalta apenas que a própria noção de indeterminação carece completamente de sentido “a não ser que se refira a algo determinado, a uma possibilidade de determinação. Embora se defina matéria como ‘possibilidade’, ter-se-á de admitir que é uma ‘possibilidade para algo’ (p. 1893). São precisamente estas considerações acerca da receptividade, relatividade, carência de autossuficiência e indeterminação intrínseca que nos permitem vislumbrar o cerne da alteração sofrida pelo conceito com o advento da modernidade, o que por sua vez nos coloca diante do choque das cosmovisões orgânica e mecânica.

Dado que a perspectiva científicista é humanamente insustentável, cabe-nos perguntar se a cosmovisão em questão é essencial para a ciência enquanto tal. A ciência moderna teve início enquanto um amálgama da metafísica cartesiana com o empirismo baconiano, tendo sido a incongruência de ambos percebida de imediato por alguns importantes filósofos. No fim das contas, a união resultante não oferece uma verdadeira síntese, e o que é de fato levado em consideração não é a ontologia cartesiana, tampouco sua epistemologia, mas precisamente o método baconiano. [...] É certo afirmar que a concepção cartesiana de *res extensa* (matéria pura) teve um papel fundamental na motivação e orientação da investigação científica. No entanto, a *noção de um universo mecanicista, concebido à modalidade de um mecanismo de relógio*, é dispensável; Não é um elemento essencial da ciência, mas apenas uma ajuda transitória. [...] Este reducionismo metodológico, no entanto, não pressupõe ou herda uma ontologia. Pode-se dizer ser metafisicamente neutro. Entretanto, se por um lado a ciência não autoriza *de jure* um reducionismo de tipo ontológico, ela assim o faz *de facto*. A tendência a negar aquilo que a ciência não é capaz de alcançar prova-se irresistível. É fato que a ciência gera científicismo e a bifurcação é sem dúvida o dogma científico básico. Como Gilbert Durand sabiamente observou: o dualismo é a grande estrutura esquizomórfica da inteligência ocidental<sup>44</sup> (Smith, W. 2004 p. 229 – os grifos são do autor).

<sup>44</sup> No original: “Given that the scientific outlook is humanly untenable, it behooves us to ask whether the *Weltanschauung* in question is essential to science as such. Modern science began as an amalgam of Cartesian metaphysics and Baconian empiricism, the incongruity of which was spotted soon enough by leading philosophers. The union, it turns out, is not a true synthesis, and what matters, in fact, is not the Cartesian ontology, nor its epistemology, but precisely the Baconian method. [...] To be sure, the Cartesian conception of *res extensa* (of “bare matter”) has played a vital role in the motivation and guidance of scientific inquiry. However, the notion of a clockwork universe is expendable; it is not an essential of science, but only a transitional aid. [...] This methodological reductionism, however, does not presuppose, nor entail, an ontology; it is metaphysically neutral, one can say. But whereas science does not *de jure* authorize a reductionism of the ontological kind, it does so *de facto*; as, a rule the tendency to deny what science cannot grasp proves irresistible. It is a fact that science begets scientism, and bifurcation is doubtless the

A constatação da dita “neutralidade metafísica” intrínseca ao empirismo é essencial para que possamos compreender a obra – e por que não dizer, inclusive, de certo modo a pessoa – de Franz Brentano. Primeiras impressões à parte, não há, rigorosamente falando, incoerência alguma em apropriar-se simultaneamente de empirismo e metafísica. Fosse ainda o professor de Freud o dominicano dos dias de juventude, simplesmente não haveria motivo algum para disfarçar-se. O lugar de destaque conferido pelo filósofo ao empirismo é bem conhecido, a julgar pelo título escolhido para a mais famosa de suas obras (Brentano, [1874] 2009). Já tivemos também a chance de constatar que a ênfase conferida por ele à fisiologia, no âmbito anímico, não implica na redução filosoficamente ingênua do segundo ao primeiro. Mais ainda: Brentano dá ao seu leitor todos os indícios de que está perfeitamente ciente da “irresistível tendência” nesse sentido. O antídoto oferecido pelo mestre pode facilmente ser inferido a partir de suas instruções a Freud: leia tudo de Descartes, mas não caia na armadilha do dualismo de substância. Tendo em vista maiores elucidações nesse sentido, recorreremos uma última vez ao auxílio de Wolfgang Smith, em uma passagem brilhante e bem-humorada, capaz não apenas de ilustrar definitivamente a essência mesma da ruptura moderna, como ainda nos servindo ao propósito de explicitar o que talvez não tenha ficado suficientemente claro na última consulta ao autor, referente ao bifurcacionismo e a decorrente ‘esquizomórfica’ estrutura da inteligência ocidental moderna.

Como é bem sabido, foi René Descartes quem forneceu as bases filosóficas da física ‘clássica’ ou pré-quântica, ao enunciar a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*. Em geral, entende-se essa dicotomia cartesiana como nada mais do que a dualidade mente/corpo, esquecendo-se que Descartes não só distinguiu entre matéria e mente, mas, ao mesmo tempo, impôs uma concepção muito peculiar e mesmo problemática do primeiro elemento. Ele supõe, a saber, que uma *res extensa* está desprovida de todas as qualidades sensíveis, o que obviamente implica que ela é imperceptível. A maçã vermelha que percebemos deve, portanto, ser relegada à *res cogitans*; Ela se tornou um fantasma privado, um mental distinto de uma entidade real. Este postulado, além disso, exige outro: somos agora forçados – sob pena de um subjetivismo radical – a assumir que a maçã vermelha, que é irreal, está causalmente relacionada a uma maçã real, que no entanto não é perceptível. O que, de um ponto de vista pré-cartesiano, era um objeto, tornou-se agora dois; como diz Whitehead: um é a conjectura, o outro é o sonho<sup>45</sup> (Smith, 2004 p. 22 – os grifos são do autor).

---

primary scientific dogma. As Gilbert Durand has wisely observed: dualism is the great 'schizomorphic' structure of Western intelligence."

<sup>45</sup> No original: “As is well known, it was Rene Descartes who provided the philosophical basis of ‘classical’ or pre-quantum physics by enunciating the distinction between *res cogitans* and *res*

David Schindler (1986) é mais um autor capaz de nos auxiliar nesta questão, sendo que a atenção do filósofo americano se volta mais detidamente ao entendimento de *natureza*. Da mesma forma como Smith (2004, 2005) e Ferrater Mora (2000), ele aponta o que entende ser um atrito intrínseco e profundo encontrado entre as concepções de natureza, tal como as entende inerentes ao que denomina *visão grega clássica* e *visão moderna clássica*, mantendo a referência a Aristóteles e Descartes como espécie de pais fundadores de cada caso. De acordo com Schindler, no pensamento aristotélico a ideia de natureza se equipara ao conceito de matéria apenas em certo sentido. Para o Estagirita, natureza do ponto de vista estrito da *matéria* significa apenas “o princípio material originário do qual é feito ou do qual deriva algum objeto natural, e que é *privado de forma e incapaz de mudar em virtude unicamente da potência que lhe é própria*” (Aristóteles, 2005 p. 199 – o grifo é meu)<sup>46</sup>. Ocorre que a concepção aristotélica de natureza, considerada em toda sua amplitude, requer ainda a noção de *ato*. Dito de outro modo, requer uma ‘matéria’ internamente ativa, o que por sua vez exige a presença das noções de *forma* e *finalidade*.

A compreensão cartesiana de natureza implica em profunda transformação referente aos termos de como passa a ser possível caracterizar naturezas em qualquer de suas instâncias atuais como um todo. Pois natureza, agora entendida enquanto matéria da qual qualquer referência à mente – atividade formal e final – foi excluída em princípio, pode apresentar-se como totalidade apenas no que diz respeito à totalidade da extensão, ou seja, precisamente como quantidade – bits quantificados ou a soma de bits quantificados. Em outras palavras, a totalidade – em quaisquer de suas instâncias atuais – que para Aristóteles é caracterizada como *internamente ativa* e, portanto, como totalidade que é sempre *mais que a soma de suas partes*, apresenta-se em Descartes como totalidade que é melhor caracterizada como mera coletividade interativa, logo, como totalidade que é sempre, em princípio, precisamente a soma de suas partes<sup>47</sup> (Schindler, 1986 p. 4).

---

extensa. One generally perceives this Cartesian dichotomy as nothing more than the mind/body duality, forgetting that Descartes has not only distinguished between matter and mind, but has, at the same time, imposed a very peculiar and indeed problematic conception of the former element. He supposes, namely, that a res extensa is bereft of all sensible qualities, which obviously implies that it is imperceptible. The red apple which we do perceive must consequently be relegated to res cogitans; it has become a private phantasm, a mental as distinguished from a real entity. This postulate, moreover, demands another: one is now forced – on pain of radical subjectivism – to assume that the red apple, which is unreal, is causally related to a real apple, which however is not perceptible. What from a pre-Cartesian point of view was one object has now become two; as Whitehead puts it: one is the conjecture, and the other is the dream.”

<sup>46</sup> O trecho citado se refere a apenas um dentre os seis significados de natureza listados por Aristóteles em sua *Metafísica*.

<sup>47</sup> No original: “Descartes's understanding of physis (nature) entails a profound transformation in terms of how one might now characterize natures in any of its actual instances as a whole. For nature, now become a matter from which anything "more" like mind—forming and finalizing

Rigorosamente falando, não seria correto afirmar que a concepção de *matéria* inerente ao que Schindler (1986) denomina *visão grega clássica* e Smith (2004) identifica por *cosmologia tradicional* desaparece por completo na modernidade. Não obstante, passa a ser característico do pensamento ocidental, sobretudo a partir de René Descartes, uma noção de matéria compreendida enquanto “constitutiva da realidade material ou natural [...] com a finalidade de explicar a composição e os movimentos dos corpos” (Ferrater Mora, 2000 p. 1896). O conceito de matéria passa por uma espécie de transmutação progressiva da qual resulta, ao modo do *híbrido confuso* denunciado por Wolfgang Smith (2005), a identificação à uma realidade una e única. Ferrater Mora (2000) descreve os precedentes destas concepções nas doutrinas atomistas antigas e medievais, que por sua vez implicam na compreensão do conceito de matéria pensado enquanto realidade fundamentalmente compacta onde, tal como afirmado pelo atomismo, a “possibilidade de divisão afeta apenas os interstícios espaciais, não a própria matéria” (p. 1897), agora entendida como constante, permanente e indestrutível. Equipara-se, portanto, o todo à soma de suas partes.

## 2.3

### Do *hilemorfismo* à *concomitância dependente*

Se há um ponto sobre o qual podemos afirmar haver ampla concordância entre Sigmund Freud, Franz Brentano e John Hughlings Jackson, trata-se da recusa na classificação de fenômenos psicológicos enquanto não mais que meros epifenômenos de fenômenos físicos – a mente enquanto “fumaça” emanada pela “fábrica” cerebral, por assim dizer. Resta-nos agora abordar a doutrina da *concomitância dependente*, tomando por base o pensamento destes três autores. Do resultado da articulação proposta, lançaremos luz sobre a importância da consideração dos ensinamentos de Brentano sobre este ponto específico da obra de Freud.

---

activity—has already been excluded, and thereby, can be a whole only after the manner in which what is exhaustively extension is whole, that is, precisely as quantity—a quantified bit or the sum of quantified bits. In other words, the wholeness of (in any of its actual instances) which for Aristotle is characterized as an internally active hence as a wholeness which is always more than the sum of its "parts" becomes in Descartes a wholeness best characterized as a fly interactive collectivity (and hence as a wholeness which is always, in principle, exactly the sum of its parts)."



Um método encontrado em classificações que sejam parcialmente anatômicas e fisiológicas e parcialmente psicológicas confunde as questões reais. Estas classificações misturadas conduzem à utilização de expressões tais como a de que a ideia de uma palavra produz um movimento articulatório, quando na verdade um estado psíquico, uma 'ideia de palavra' (ou simplesmente uma palavra) não pode produzir um movimento articulatório. De qualquer modo, seja qual for a relação entre estados mentais e estados nervosos, tais expressões não são justificáveis em uma investigação médica. [...] Em todos os nossos estudos de enfermidades do sistema nervoso temos de nos precaver contra a falácia de que estados físicos nos centros inferiores transformam-se em estados psíquicos nos centros superiores; que, por exemplo, as vibrações dos nervos sensoriais tornam-se sensações ou que, de um outro modo, uma ideia produz um movimento. (Jackson, [1878] 1958 p. 156)<sup>48</sup>

Primeiramente, uma vez que defendemos a influência indireta de Brentano sobre uma concepção freudiana cuja origem o próprio autor remete a Hughlings Jackson, cabe-nos expor as distinções entre as concomitâncias freudiana e jacksoniana. Brechas, poderíamos dizer, capazes de justificar a busca pelo auxílio do filósofo. A pesquisa bibliográfica nos revela que em seu manuscrito sobre as afasias ([1891] 1977), Freud recorre à obra supracitada de Jackson, publicada em 1878: *On affections of speech from disease of the brain*. Seleccionamos o mesmo trecho citado por Freud nas *Afasias* (p. 31), sendo que a transcrição feita pelo então jovem médico inicia-se em “Em todos os nossos estudos...”. Uma exposição mais completa da doutrina da concomitância de Jackson, no entanto, encontramos apenas em palestra proferida seis anos mais tarde. Se em 1878 Jackson já denunciava a “falácia” (p. 156) de que estados físicos possam se transformar em estados psíquicos e vice-versa, fica claro que o neurologista britânico ainda não arriscava especulações acerca da natureza da relação entre estados mentais e estados nervosos.

Agora falo da relação da consciência com os estados nervosos. A doutrina que sustento é: primeiro, que estados de consciência (ou, sinonimamente, estados mentais) são completamente diferentes de estados nervosos; segundo, que as duas coisas ocorrem juntas - que para cada estado mental há um estado nervoso correlativo; terceiro, que, embora as duas coisas ocorram em um paralelismo, não há interferência de uma sobre a outra. Isso pode ser chamado de doutrina de

<sup>48</sup> No original: No original: “A method which is founded on classifications which are partly anatomical and physiological, and partly psychological, confuses the real issues. These mixed classifications lead to the use of such expressions as that an idea of a word produces an articulatory movement; whereas in fact a psychical state, an ‘idea of a word’ (or simply a word) cannot produce an articulatory movement. On any view whatever as to the relation of mental states and nervous states such expressions are not warrantable in a medical inquiry. [...] In all our studies of the nervous system we must be on our guard against the fallacy that what are physical states in the lower centers fine away into psychical states in higher centers; that, for example, vibrations in the sensory nerves became sensations, or that somehow or another an idea produces a movement.”

concomitância. [...] A imagem visual, um puro estado mental, aparece em paralelo com - *surge durante* (não *a partir de*) - as atividades das duas conexões mais altas dessa cadeia puramente física. Por assim dizer, ela "aparece fora" dessas conexões. (Jackson, [1884] 2013 p. 240 – o grifo é do autor).

Um ponto importantíssimo da citação, que será retomado em breve, diz respeito à clara equiparação operada por Jackson entre estados mentais e estados de consciência. Por ora, contudo, voltemos nosso olhar à concomitância de Freud. Ao contrário de Jackson, que afirma taxativamente a *completa diferença* entre estados nervosos e estados mentais, não havendo interferência entre eles apesar de suas ocorrências forçosamente paralelas, Freud assume uma postura mais cautelosa. Em 1891, por exemplo, o metapsicólogo inicia a exposição do seu entendimento da doutrina da concomitância dizendo que "provavelmente" (p. 31) os processos fisiológicos não se encontrariam em relação de causalidade com os processos psíquicos. Um ano antes, no texto de "Tratamento Psíquico", seu entendimento acerca da relação entre o corpo e o psiquismo foi exposto da seguinte forma:

É verdade que a medicina moderna teve ocasião suficiente de estudar os nexos entre o corporal e o anímico, nexos cuja existência é inegável; mas, em nenhum caso, deixou de apresentar o anímico como comandado pelo corporal e dependente dele. Destacou, assim, que as operações anímicas supõem um cérebro bem nutrido e de desenvolvimento normal, de sorte que resultam perturbadas toda vez que esse órgão se enferma; [...] A relação entre o corporal e anímico (no animal, tanto como no homem), é de *ação recíproca*; mas, no passado, o outro flanco desta relação, a ação do anímico sobre o corpo, encontrou pouca honra aos olhos dos médicos. Pareciam temer que, se concedessem certa autonomia à vida anímica, deixariam de pisar o terreno seguro da ciência<sup>49</sup> (Freud, [1890] 1991, p. 116 – o grifo é meu).

Não nos cabe, tal como já afirmamos sobre Freud, inferir acerca das motivações, da instrução e do posicionamento filosófico de Hughlings Jackson. Mas certamente parece difícil conceber algo da ordem de uma interdependência e ação recíproca operando sobre coisas *completamente* diferentes e, sobretudo, incapazes de exercer influência uma sobre a outra, como defende claramente o

<sup>49</sup> No original: "Es verdad que la medicina moderna tuvo ocasión suficiente de estudiar los nexos entre lo corporal y lo anímico, nexos cuya existencia es innegable; pero en ningún caso dejó de presentar a lo anímico como comandado por lo corporal y dependiente de él. Destacó, así, que las operaciones mentales suponen un cerebro bien nutrido y de normal desarrollo, de suerte que resultan perturbadas toda vez que ese órgano enferma; [...] La relación entre lo corporal y lo anímico (en el animal tanto como en el hombre) es de acción recíproca; pero en el pasado el otro costado de esta relación, la acción de lo anímico sobre el cuerpo, halló poco favor a los ojos de los médicos. Parecieron temer que si concedían cierta autonomía a la vida anímica, dejarían de pisar el seguro terreno de la ciencia."

britânico. A doutrina da concomitância de Jackson parece limitar-se ao imperativo metodológico: não é desejável que, numa investigação médica, utilize-se expressões parcialmente anatômicas e fisiológicas e parcialmente psicológicas (Jackson, [1878] 1958). Eis que ainda paira um desconforto no ar. Ora, a expressão "concomitância *dependente*" parece ser suficientemente clara em apontar, ou ao menos insinuar um vínculo, um elo estruturalmente indissociável, algo para muito além da analogia encontrada na imagem de dois relógios operando em perfeita harmonia, comumente utilizada para ilustrar a simultaneidade desprovida de causas, defendida pela noção de paralelismo psicofísico. Não afirmamos de forma alguma que Jackson negligenciasse a existência de uma relação entre o anímico e o corporal, naturalmente. Mas não é curioso que o inglês tenha nos brindado com um conceito que claramente chama a atenção para algo que, na melhor das hipóteses, não parece figurar nos seus interesses? A solução do enigma nos conduz ao terreno das obviedades despercebidas: John Hughlings Jackson jamais falou em concomitância *dependente*.

Há ainda um ponto de grande relevância a ser esclarecido. Mesmo a tradução para o português das *Afásias* de Freud ([1891] 1977) mantém-se fiel a um detalhe encontrado no texto original em alemão: a expressão "dependent concomitant" aparece em inglês. Isto, aliado aos elogios que surgem logo em seguida em uma nota de rodapé, direcionados ao colega *britânico* responsável pelo que ele próprio chamou de doutrina de concomitância, parece sugerir tratar-se o "dependent concomitant" de uma citação *ipsis litteris* de um termo cunhado por Jackson. Nossa pesquisa aponta em outra direção. Tenha sido por um mero descuido ou apenas uma forma simpática de render-lhe homenagem, tudo leva a crer que a "dependência" a figurar na "concomitância" remete-nos a uma iniciativa do próprio Freud.

Freud e Bain assumiram um posicionamento quanto à relação entre mente e cérebro que era similar, ainda que não idêntico, ao paralelismo psicofísico adotado por Hughlings Jackson e Ferrier. A diferença era que, para Freud e Bain, os processos mentais eram *dependentes* concomitantes do fisiológico e não apenas concomitantes, como era o caso com Jackson e Ferrier.<sup>50</sup> (Macmillan, 2002 p. 270 – o grifo é do autor)

<sup>50</sup> No original: "Freud and Bain took a view of the relation between mind and brain that was similar, although not identical, to the psychophysical parallelism adopted by Hughlings Jackson and Ferrier. The difference was that for Freud and Bain mental processes were '*dependent*'

Rigorosamente falando, portanto, a doutrina do paralelismo psicofísico não é suficiente para dar conta da amplitude intrínseca à noção de concomitância tal como defendida por Sigmund Freud, apesar de o ser quando tratamos da abordagem proposta por seu colega inglês. Não negamos, obviamente, o parentesco encontrado entre ambas as concepções, tampouco é nosso interesse negar ou mesmo diminuir a importantíssima contribuição de Jackson. Freud apenas deu um passo além. Passo este que nos direciona, finalmente, de volta à trilha aberta por Brentano até a Grécia Antiga de Aristóteles.

Antes de voltarmos nossa atenção ao Estagirita, porém, devemos retomar a já mencionada clara equivalência entre estados mentais e estados de consciência inerente ao paralelismo psicofísico tal como concebido pelo neurologista britânico. A importância deste ponto específico está longe de ser secundária: ocorre que, uma vez desconsiderada a distinção, ainda que sutil, encontrada nas concepções de concomitância de Freud e Hughlings Jackson, põem-se em risco a compreensão devida da amplitude que o conceito plenamente exposto nas *Afásias* de 1891 teria no desenvolvimento posterior de toda a obra freudiana.

Tomando por base de argumentação precisamente a identificação psiquismo-consciência encontrada no paralelismo patrocinado por Hughlings Jackson, autores como Caropreso (2003, 2006) e Simanke (2007) restringem sensivelmente a longevidade da noção de concomitância dependente no pensamento de Freud.

O atomismo psicológico traz consigo o paralelismo e este, por sua vez, conduz à identidade entre o mental e o consciente. A superação do atomismo pela adoção desse paralelismo depurado, representado pela doutrina da concomitância de Jackson, não permite, portanto, a superação daquela identidade. [...] Dessa maneira, a formulação do conceito freudiano de inconsciente – reconhecidamente sua realização maior e traço distintivo da psicanálise como teoria psicológica – passa pela superação do paralelismo e é incompatível com ele. Essa implicação entre o paralelismo e a identidade entre mente e consciência, que a psicanálise trata de deixar para trás, é plenamente reconhecida por Freud naqueles textos posteriores em que essa recusa se explicita – por exemplo, em *O inconsciente* (Simanke, 2007 p. 70).

Fatima Caropreso, pautando-se precisamente pela mesma razão, vai ainda mais longe, afirmando que “a adoção por parte de Freud da doutrina da concomitância de Jackson, contudo, não durará muito tempo. [...] Já no *Projeto de uma*

---

concomitant[s]’ of the physiological, and not merely the concomitants they were for Jackson and Ferrier.”

*psicologia* (Freud, [1895] 1991), Freud passará a conceber de outra maneira a relação entre o físico e o psíquico” (Caropreso, 2006 p. 14). Para a autora, portanto, a concomitância teria se ausentado da teoria freudiana já na tenra idade de quatro anos.

Pois bem, dois apontamentos aqui são importantes: o primeiro é que não devemos perder de vista o foco da discussão apresentada nesse capítulo – a noção de concomitância dependente diz respeito à articulação entre os domínios psíquico e fisiológico e não propriamente à identificação (ou não) entre fenômenos psíquicos e fenômenos conscientes. O segundo é que, da mesma forma, não podemos esquecer jamais que psiquismo e consciência de fato se equivalem no pensamento brentaniano. A consulta à *Psicologia* (Brentano, [1874] 2009) deixa isto suficientemente claro, da mesma forma como afirmam todos os seus comentadores, inclusive aqueles poucos que pretendem delinear as possíveis heranças de Brentano na concepção do inconsciente freudiano (Cohen, 1998; Fancher, 1977). Mesmo não desconsiderando a importância da discussão psiquismo-consciência em si mesma, fato é que, neste trabalho, seu valor nos é secundário apenas, na medida em que ela lança luz sobre implicações caras à noção de concomitância tal como entendida por Freud. Ocorre que há, sem dúvida alguma, respaldo bibliográfico para uma interpretação do posicionamento freudiano, já em 1888, não adotando a equiparação entre fenômenos psíquicos e fenômenos conscientes.

Assim, caso todos os segmentos da cadeia atravessem o limiar da consciência, o processo psíquico é moldado em sua forma mais simples. No entanto, isto pode, por um lado, tornar-se complicado por considerações éticas ou de outra natureza, e, por outro lado, *vários ou mesmo todos os segmentos do processo psíquico podem permanecer abaixo do limiar da consciência*, de modo que nada precisa ser alterado na forma de efeitos externos. Não temos nenhuma razão para supor que qualquer segmento do processo material precise ser moldado de maneira diferente dependendo se a sensação, percepção ou ideia correspondente a ele entra na consciência ou não<sup>51</sup> (Freud, [1888] 1990 pp. 63-64 – o grifo é meu).

---

<sup>51</sup> No original: “Thus, if all segments of the chain cross the threshold of consciousness, the psychical process is shaped in its simplest form. However, it may, on the one hand, become complicated by considerations of ethical and other nature, and, on the other hand, several or even all segments of the psychical process can remain under the threshold of consciousness, whereby nothing needs to be changed in the form of external effects. We have no reason whatsoever to assume that any segment of the material process needs to be shaped differently depending on whether the sensation, perception, or idea corresponding to it enters consciousness or not.”

Ora, se até mesmo *todos* os segmentos do *processo psíquico* podem permanecer abaixo do limiar de consciência – e lembrando que isso é dito já em 1888 – de fato, parece ser o caso, conforme apontado por Winograd (2004), de já de saída notarmos que “a identificação entre consciente e psíquico parece impossível” (p. 98). Não surpreende, portanto, que a leitura da autora identifique na concomitância dependente de Freud uma noção que “organiza e prepara o terreno da teoria [psicanalítica] futura. Como um alicerce, a noção permanece subterrânea, mas ativa, *até o final da vida de Freud*” (Winograd, 2004 p. 95 – o grifo é meu). A constatação certamente assegura a relevância da noção em questão, conferindo ao estudo mais aprofundado da concomitância adotada por Freud um lugar de destaque. Mark Solms e Michael Saling (1990) seguem a mesma linha de Winograd (2004, 2013), chegando mesmo a afirmar que não apenas Freud não compreendia o mental e o consciente como sinônimos já em 1888, como o futuro inventor da psicanálise na verdade “acreditava que a consciência era um mero epifenômeno dos *processos mentais inconscientes*” (p. 95 – o grifo é dos autores). A afirmação é sem dúvida ousada, sobretudo quando consideramos que surge em um ponto do texto onde os autores se propõem a refutar as alegações de que o neurologista seria, quando da composição de *Cérebro* (Freud, [1888] 1990), um epifenomenalista. A posição, defendida por autores como Peter Amacher (1965) e Ola Andersson (1962), conduz a uma concepção de fenômeno mental entendido como mera sombra das cadeias puramente fisiológicas. O texto de Solms e Saling (1990) parece brincar com a ideia, aceitando a qualificação genérica de um Freud epifenomenalista, porém invertendo radicalmente a linha de raciocínio adotada pelos autores criticados. Feitas estas considerações, retomemos a questão da concomitância propriamente dita, mais uma vez sob o auxílio de Winograd:

Freud supunha duas cadeias, a material e a psíquica, ligadas, inter-relacionadas, em conexão, mas simultaneamente distintas. [...] a distinção entre as duas cadeias, aliada à afirmação de que a conexão entre elas não seguiria uma causalidade mecânica, sugere que Freud as compreendia de maneira paralelista. Fica evidente que, se por um lado, *ele não concebia as cadeias como substâncias distintas*, operando de modo independente, por outro lado, também não reduzia uma à outra (Winograd, 2013 p. 44 – o grifo é meu).

As cadeias material e psíquica, irreduzíveis uma a outra, no entanto indistintas do ponto de vista substancial. Eis a afirmação em consonância perfeita

para com a doutrina hilemórfica. Eis o possível fruto dos ensinamentos de Brentano, revelado pelos desdobramentos promovidos por uma única palavra, uma simples palavra que faz toda a diferença: *dependente*.

Antes de prosseguirmos às articulações tão flagrantemente possíveis entre as doutrinas da concomitância dependente freudiana e do hilemorfismo, julgamos necessários alguns apontamentos finais capazes de firmar, para além de qualquer dúvida, o papel que Brentano teria tido na apresentação destes conceitos ao jovem Freud. Já sabemos que o contato entre professor e aluno não foi corriqueiro, tampouco superficial. Sabemos ainda que a obra de Aristóteles foi tema de algumas de suas aulas. Quanto à anteriormente citada fidelidade de Brentano para com o estagirita e S. Tomás de Aquino, a consulta à *Psicologia do ponto de vista empírico* (Brentano, [1874] 2009) já seria suficiente, mas há ainda a excelente obra *Aristóteles e sua cosmovisão*<sup>52</sup> (Brentano, [1911] 1978) capaz de sanar quaisquer dúvidas remanescentes. Poder-se-ia objetar: mas e quanto ao hilemorfismo especificamente? Que garantias temos de que Freud teria entrado em contato com a doutrina? Ora, o próprio Freud nos fornece os relatos das inúmeras provas da existência de Deus oferecidas pelo mestre. É duvidoso, para dizer o mínimo, que Brentano argumentasse sobre este assunto, especificamente, baseando-se exclusivamente no empirismo britânico, sua outra grande fonte de inspiração. O contato com a metafísica é certo; e tratar de metafísica aristotélico-tomista desconhecendo o hilemorfismo é tão concebível quanto discorrer sobre metapsicologia freudiana ignorando por completo o conceito de pulsão, por exemplo. Temos ainda evidências de que Brentano entendia o processo de percepção em concordância com seus mestres: a *forma* seria captada pelos sentidos na ausência da *matéria* (McAlister, 2004), cabendo ressaltar ser precisamente a teoria da percepção aristotélica que nos permite remeter à obra do Estagirita as raízes da doutrina da intencionalidade. Finalmente, o breve capítulo intitulado *Interação entre mente e corpo* (Brentano, [1911] 1978 p. 110) claramente aponta para algo da ordem de uma ação recíproca.

É característico da doutrina hilemórfica o que se denomina *dualismo de propriedade*. Esta modalidade de dualismo distingue-se, pode-se dizer, do *dualismo de substância*, este último encontrando nas noções cartesianas de *res*

<sup>52</sup> No original: “Aristotle and his worldview”. O livro está gratuitamente disponível em sua versão integral, podendo ser encontrado no site google books: <https://books.google.com/>

*cogitans* e *res extensa* as suas mais conhecidas exemplificações. Poderíamos dizer, acerca do binômio matéria-forma, ser compatível com a noção freudiana de concomitância na sua recusa de uma causalidade mecânica entre as cadeias material e psíquica. Isto estaria correto, porém o paralelismo psicofísico tal como defendido por Jackson já se posiciona da mesma forma sobre este ponto. Neste caso, portanto, a complementaridade por nós apontada no início do presente capítulo, encontrada entre as heranças de Jackson e Brentano, seria inócua. Poderíamos também articular a indistinção substancial entre as cadeias, defendida por Freud, com o fato de consistir o hilemorfismo – e toda a cosmologia nele respaldada – em uma doutrina francamente oposta a qualquer dualismo de cunho cartesiano. Neste ponto, a argumentação começaria a ficar mais interessante, dando conta da complementaridade quanto à herança de Jackson. O paralelismo psicofísico do neurologista inglês não se desenvolve sobre este ponto especificamente. Na verdade, ao afirmar a completa diferença e ausência de interferência entre os estados nervosos e os estados mentais, permite uma interpretação compatível com alguma modalidade de dualismo de substância. Não defendemos que esta fosse a intenção de Jackson, apenas que a forma como o assunto é tratado por ele permite esta leitura. Ainda nos restaria, contudo, demonstrar como a articulação entre o hilemorfismo e a noção de concomitância dependente seria capaz de elevar a concepção freudiana seguramente além dos limites de um imperativo metodológico.

Devemos ressaltar que, diferentemente da noção freudiana de concomitância dependente, os desdobramentos permitidos pela utilização do binômio forma-matéria não encontram na relação corpo-psiquismo a fronteira de suas pretensões. Conforme já tivemos a chance de conferir, a doutrina em questão projeta-se sobre todos os entes corpóreos existentes, sendo portanto aplicável à estrutura da realidade como um todo, nos abarcando e transcendendo: nós, nossos corpos e nossas mentes, por assim dizer. Isso é fundamental para que possamos dar o próximo passo. Sabemos ainda que Freud, Brentano e Jackson posicionam-se contrariamente à redução do anímico ao corpóreo. Ora, questionemo-nos: qual a premissa necessária para que se possa sequer conceber tal redução? A resposta é simples: a redução do anímico ao corpóreo pressupõe, necessariamente, a noção de um corpo substancialmente auto-suficiente. Em última análise, a possibilidade de redução requer um conceito de matéria capaz de bastar-se a si mesma, conceito



este que, conforme já vimos, é completamente inadmissível dentro de uma perspectiva hilemórfica.

Os ensinamentos de Brentano, portanto, não vêm simplesmente corroborar com a noção de concomitância dependente desenvolvida por Freud. Muito além disso, na verdade, uma vez aceitos na qualidade de arcabouço conceitual, simplesmente não restaria a possibilidade de ser de outra maneira. Qualquer tentativa de elucidar a natureza da interação entre corpo e psiquismo deve, primeiramente, se propor a rever as suas raízes epistemológicas mais profundas, enraizadas, e muitas vezes precisamente por isso fadadas à condição de ponto de partida incontornável.

Não pode haver uma ontologia viável que não invoque, de um jeito ou de outro, o paradigma hilemórfico. A ideia mesma de existência corpórea, pode-se dizer, demanda *dois princípios complementares*, que por sua vez não podem senão responder às concepções gêmeas de ‘matéria’ e ‘forma’. E isto explica por que noções correspondentes são encontradas nas grandes ontologias, da China e Índia até a Grécia e antiga Palestina. É certo afirmar que isto é muito mais evidente nos casos da China, Índia e Grécia do que na antiga Palestina. Ainda assim, não se pode negar que a concepção hilemórfica seja, da mesma forma, Bíblica. Mestre Eckhart, para citar um, informou-nos do seguinte fato: “É necessário que se saiba, em primeiro lugar, que ‘matéria’ e ‘forma’ *não são dois tipos de entidades existentes*, mas dois princípios dos seres criados. Este é o significado das palavras ‘No princípio Deus criou o céu e a terra’, a saber, ‘forma’ e ‘matéria’, dois princípios das coisas<sup>53</sup> (Smith, 2005 p. 76 – o grifo é meu).

Um ente único, um único ser, cuja descrição, explicação ou simplesmente exposição *total* exige o *recurso a dois princípios*. Poderíamos ainda dizer: pelo menos, dois princípios. Eis um ponto interessante. Considerando os contornos gerais do tipo de pensamento que aqui apresentamos, ou, dito de outro modo, considerando o âmago da cosmovisão em questão, estritamente falando não implicaria erro algum recorrer a tantos princípios quanto desejássemos. Seria o caso apenas de incorrerem em complicação desnecessária, porém, isto não seria propriamente *errado*. O que não se pode fazer em hipótese alguma, ao menos não

<sup>53</sup> No original: “There can be no viable ontology which does not, in one way or another, invoke the hylomorphic paradigm. The very idea of corporeal existence, one can say, is demanding of two complementary principles, which cannot but answer to the twin conceptions of ‘matter’ and ‘form’. And this explains why corresponding notions are to be found in the major ontologies, from China and India to Greece and ancient Palestine. This is no doubt far more evident in the case of China, India and Greece than it is in the case of ‘ancient Palestine’. And yet it cannot be denied that hylomorphic conception is likewise Biblical. Meister Eckhart, for one, has apprised us of this fact: ‘One needs first of all to know that ‘matter’ and ‘form’ are not two kinds of existent entities, but two principles of created beings. That is the meaning of the words: ‘In the beginning God created heaven and earth.’ – to wit, ‘form’ and ‘matter’, two principles of things.”

sem que da iniciativa não resulte uma simplificação que comprometa a descrição satisfatória do objeto em sua totalidade, é recorrer a apenas um único *princípio*. Isto é admitido também por David Schindler (1986), quando o autor afirma que nosso ponto de vista permanece mecanicista “na medida em que continuemos a tratar a matéria como conceito absoluto, precisamente no sentido de ‘algo’, que possa ser devidamente compreendido na abstração de (não relativamente a) qualquer coisa ‘a mais’, tal como atividade interna”<sup>54</sup> (p. 6), que o filósofo entende por meio das noções de *forma* e *finalidade*. Mas por que é assim? A justificativa nos remete à passagem anteriormente citada de Ferrater Mora, onde o espanhol faz questão de deixar claro que o composto *matéria-forma* não se aplica ao *motor imóvel* aristotélico. Interessa-nos aqui, sobretudo, o aspecto *imóvel*.

Retomaremos com maior cuidado o entendimento aristotélico de *movimento* no capítulo quatro, dedicado à pulsão. Por enquanto, basta-nos saber que a noção de *movimento* do Estagirita se refere não apenas ao deslocamento espacial, mas principalmente à *mudança substancial*. A simples associação espontânea, operada por nosso imaginário mesmo nos dias de hoje, praticamente equiparando a ideia de movimento à de deslocamento, pode ser considerada uma espécie de *resquício* de pensamento cartesiano, de certa maneira. Aprendemos com Ferrater Mora (2000) que a matéria enquanto *constitutiva da realidade material ou natural* – a matéria pensada como conceito absoluto – tinha por finalidade explicar a *composição e o movimento* dos corpos. Ora, no entendimento aristotélico, a noção de composição de um corpo *já implica a ideia de movimento*, no sentido de atividade interna, possibilidade de *mudança* aludindo à noção de *potência* do Estagirita. Daí a necessidade de, no mínimo, dois princípios complementares. Se nos voltarmos agora à referida *imobilidade* do *primeiro motor* de Aristóteles, admitindo que *movimento* deve ser entendido como *mudança substancial*, entendemos que o conceito não se refere a algo, por assim dizer, estático. Muito pelo contrário, na verdade cabe a esta noção comumente retratada como *o deus aristotélico* ser a única ocasião em que se possa falar com propriedade de *puro ato*, ou seja, trata-se do único ser *que não muda* jamais. O primeiro motor é imóvel na medida em que sua existência é radicalmente plena, é

<sup>54</sup> No original: “just so far as one thus continues to treat matter as absolute, in the precise sense of “something” which is taken to be properly understood in abstraction from (non- relatively to) anything “more” such as internal activity (e.g., form and finality).”

forçosa e simultaneamente *tudo* aquilo que se *pode ser*. O respaldo buscado por Wolfgang Smith (2005) nas grandes ontologias, de variadas culturas e ao longo dos tempos, é sem dúvida interessantíssimo e parece de fato reforçar bem a argumentação. No caso específico da tradição judaico-cristã, talvez não haja passagem mais ilustrativa nesse sentido do que o versículo 14 do terceiro capítulo do Livro do Êxodo, quando Deus revela seu nome a Moisés dizendo “*Eu sou aquele que sou*; Eis como responderá aos israelitas: [Aquele que se chama] *Eu sou* envia-me junto a vós”. A julgar pelo que sabemos de Brentano, provavelmente o neoescolástico resumiria toda esta explicação dizendo algo como: rigorosamente falando, *apenas Deus é um*.

Não é necessário nenhum grande esforço imaginativo no sentido de nos facilitar a assimilação da consonância encontrada entre as doutrinas da concomitância freudiana e do hilemorfismo aristotélico-tomista endossado por Brentano. Ao identificar, por meio da noção de concomitância dependente, que a "estrutura interna [dos processos psicológicos] independe das estruturas anatômica e fisiológica, e deve ser abordada em seus próprios termos" (Winograd, 2013 p. 50), o respaldo em uma cosmologia antiga, que encontre no hilemorfismo (ou em algum outro ponto de vista que lhe seja análogo) um de seus alicerces, é tremendamente elucidativo. A mente não "é" o cérebro, tampouco é "causada" por ele. A mente "é" *por meio* do cérebro. De fato, não se trata, como defendido pela mesma autora, de ultrapassar as barreiras do Cartesianismo. A perspectiva aqui proposta nos aponta o *dualismo de propriedade* não como uma solução para os impasses do *dualismo de substância* de René Descartes - isso sequer seria possível, se considerarmos o primeiro enquanto historicamente anterior ao segundo. Longe disso, ela afirma acerca dele não passar de um falso problema, e justamente por isso, não há a rigor solução alguma a ser encontrada. Para que ultrapassássemos o dualismo cartesiano, teríamos que primeiro o aceitar enquanto premissa. Mas um filósofo como Brentano, ou mesmo Aristóteles, apenas responderia: Ora, mas as coisas simplesmente não são assim.

## CAPÍTULO 3 – REPRESENTAÇÃO

Não implicaria absolutamente nenhum exagero de nossa parte considerar – desde que tendo sempre em vista a sequência de articulações propostas no presente trabalho, naturalmente – o surgimento do conceito de representação na obra de Freud como que sob a forma de uma espécie de *aplicação* da noção de concomitância dependente. Isto, em parte, justifica a ordenação aplicada aos capítulos do texto aqui apresentado. Prosseguiremos nas próximas linhas orbitando ao redor da *Interpretação das afasias* (Freud, [1891] 1977), texto definido por Garcia-Roza (2004) como sendo surpreendente, “no qual o *aparelho de linguagem* produzido por Freud transborda os seus próprios limites para se constituir no primeiro modelo de *aparelho anímico*” (p. 17 – os grifos são do autor). É neste trabalho, anterior ao *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, [1895] 1991) em quatro anos e ignorado pela maioria dos comentadores do inventor da psicanálise por quase um século, onde encontramos a ocasião mais pertinente (embora não seja a única) para a exposição da herança de Brentano por meio do seu conceito de representação. A despeito de tratar-se de um texto eminentemente neurológico, é precisamente nas *Afasias* onde encontramos Freud recorrendo ao auxílio da filosofia ao lançar mão da ideia de representação psíquica. É a partir sobretudo de suas considerações acerca da natureza da representação que Freud pautará sua crítica ao localizacionismo, crítica esta que pode ser facilmente considerada a temática central da obra em questão. Mais adiante, teremos a chance de tratar mais detidamente de cada um dos temas até aqui dispostos. Por ora, lancemo-nos sobre as peculiaridades inerentes ao tópico específico da representação, sempre que o assunto é a possível herança do neoescolástico ao metapsicólogo.

Em primeiríssimo lugar: estamos diante dos pastos mais verdes, pisamos agora sobre o mais fértil dos terrenos. Ora, verdade seja dita, em se tratando de Freud e Brentano isso não é lá grande coisa, mas fato indiscutível é que, no que se refere à representação, a bibliografia emerge do estado de absoluta miséria, erguendo-se ao menos ao que podemos entender por pobreza digna: não é muito, mas é o suficiente. James Barclay (1959, 1964), David Rapaport (1967),

Raymond Fancher (1977), Aviva Cohen (1998, 2000, 2002), Mauricio Beuchot (1998) e Luiz Alfredo Garcia-Roza (1993b, 2004), para exemplificar alguns dentre os principais autores que defendem uma influência teórica de Brentano sobre a produção freudiana, invariavelmente fazem alguma referência à representação. A opção pelas palavras “alguma referência”, contudo, ilustra bem a intenção deliberada de qualificar um cenário, em última análise, vago. A humildade da relação de autores supracitados pode dar origem à esperança, por parte do leitor, de estarmos diante da solidez de uma possível coesão argumentativa a ser encontrada entre eles. Infelizmente, não é *propriamente* este o caso.

Barclay (1954, 1964) concentra seus esforços sobretudo no que diz respeito à influência da doutrina intencional de um modo geral, tal como defendida por Brentano. Isso inclui, sem dúvida alguma, referência ao conceito de representação, porém apenas secundariamente. Sobre a relação entre representação e intencionalidade, discorreremos mais adiante no texto. Rapaport (1967) chega a ser saudado tanto por Aviva Cohen (1998) como por Raymond Fancher (1977) pelo pioneirismo na investigação dos possíveis frutos intelectuais do encontro entre professor e aluno, porém nem por isso estes dois últimos autores deixam de ser francamente diretos na crítica à superficialidade de seu trabalho: David Rapaport (1967) apontaria um caminho que ele mesmo não percorre. O próprio Fancher não escapará às críticas de Aviva Cohen (1998), análogas, de certa forma, às críticas quanto à superficialidade, lançadas anteriormente a Rapaport:

Ainda que a argumentação de Fancher sirva como útil ponto de partida, discordo de sua conclusão na qual ele afirma que o método da associação livre de Freud o teria levado à conclusão de que tudo o que uma pessoa pense e faça seja *estritamente determinado* por antecedentes potencialmente identificáveis. Creio que Fancher tenha falhado em notar a importância da *volição* enquanto fator causal, que Freud aparentemente herda de Brentano.<sup>55</sup> (Cohen, 1998 p. 170 – o grifo é meu)

A citação é relevante e justifica-se por alguns motivos distintos. Além de explicitar a ausência de uma concordância geral encontrada mesmo entre os

<sup>55</sup> No original: “While Fancher's arguments serve as a useful starting point, I disagree with his conclusion that Freud's method of free association led him to conclude that everything that one thinks and does is strictly determined by potentially discoverable antecedents. I believe that Fancher has failed to note the importance of volition as a causal factor, which Freud appears to draw from Brentano.”

poucos autores que se propõe a tratar do assunto, serve-nos ainda como primeira ocasião para apontar uma similaridade no direcionamento mais amplo conferido pela autora à sua linha de raciocínio e aquilo que pode ser entendido como pano de fundo a permear a totalidade da tese aqui apresentada: o aspecto não determinista das contribuições de Brentano. Dentre os outros autores citados, aquele cujo pensamento apresenta traços mais aparentados nesse sentido, ao longo das entrelinhas de sua obra, é sem dúvida Garcia-Roza. Retornaremos à questão específica da volição mais adiante, porém um aprofundamento maior terá de aguardar até o próximo capítulo. Já Mauricio Beuchot é um caso à parte. Seu pequeno artigo de oito páginas apresenta o inspirador título de *Aristóteles e a Escolástica em Freud através de Brentano*<sup>56</sup>, sugerindo uma amplitude no tratamento da relação entre nossos protagonistas que quase sempre é insinuada, porém nunca muito aprofundada. Infelizmente, ao menos quanto a esta possível expectativa, o texto do mexicano deixa a desejar. Sobre as influências de Brentano, Beuchot se limita a fazer, ao longo de duas páginas apenas, um levantamento geral das investigações anteriores. Não obstante, o autor se revela uma fonte valiosa. Dentre todos os citados até aqui, Beuchot é sem dúvida aquele que mais se aprofunda não somente na exposição da doutrina intencional especificamente adotada por Brentano, como nos oferece ainda um competente retrato do desenvolvimento histórico da ideia em questão.

O que importa frisar nesta breve introdução do capítulo é que, ao contrário da completa escassez de referências encontrada quando o assunto é a noção de concomitância dependente, conforme tivemos a chance de conferir no capítulo anterior, no caso da representação existem, de fato, propostas mais do que suficientemente explícitas com o intuito de apontar a contribuição de Brentano. Dentre os nomes apresentados na relação acima, Garcia-Roza (2004) e Aviva Cohen (1998) sem dúvida alguma são os que apontam mais enfaticamente a relação cabível entre ambas as noções de *Vorstellung* encontradas no corpo teórico do metapsicólogo e do filósofo. Mais ainda, podemos afirmar sem rodeios: a articulação tal como proposta por Garcia-Roza (2004) é certamente a mais completa. Os dois autores tratam do assunto em mais de uma ocasião, inclusive. No decorrer do texto abordaremos todas as referidas publicações, porém, no

---

<sup>56</sup> No original: “Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano”

tratamento específico da *Vorstellung*, a tese de Aviva Cohen (1998) e o primeiro volume da *Introdução à metapsicologia* (Garcia-Roza, 2004) são indiscutivelmente as fontes mais indicadas de cada autor.

Dois últimos apontamentos ainda nos são relevantes. Pode-se afirmar uma certa fragilidade na articulação proposta entre as *Vorstellungen* em questão, dado o fato bastante relevante de que Freud não cita Brentano no texto das *Afásias*, apesar de sua evocação explícita à filosofia. Na verdade, o então neurologista recorre declaradamente ao auxílio de John Stuart Mill. Já tivemos a chance de tratar no primeiro capítulo sobre os temas das aulas com Brentano e sabemos que a filosofia de Stuart Mill esteve presente. Há ainda o episódio da tradução de um dos volumes de suas obras completas feita por Freud por indicação de Brentano. Diga-se de passagem que não é ao volume em questão que Freud recorre na concepção das *Afásias*. Freud não cita o seu próprio trabalho, por assim dizer. Tais fatos podem sugerir a insinuação escorregadia de que Brentano teria muito indiretamente uma participação na gênese da *Vorstellung* freudiana. Pois bem, fica claro desde já que este não é o ponto defendido aqui. A despeito do silêncio por parte de Freud com relação ao seu antigo professor, a proposta em jogo é a de uma articulação explícita entre o conceito tal como apresentado nas obras *Psicologia do ponto de vista empírico* (Brentano, [1874] 2009) e *Interpretação das afásias* (Freud, [1891] 1977). O segundo e último apontamento diz respeito ainda à possível fragilidade da empreitada proposta. A bem da honestidade intelectual, não há unanimidade entre os comentadores acerca da influência de Brentano sobre esta passagem da obra de Freud. E aqui não nos referimos à mera coesão supracitada, carente mesmo no grupo dos patrocinadores da herança brentaniana. De fato, ainda entre aqueles que, plenamente cientes do contato ocorrido entre professor e aluno, pretendam explorar as raízes filosóficas inerentes ao posicionamento freudiano na construção da *Vorstellung* apresentada no texto das *Afásias*, há quem sequer faça referência, por mínima que seja, ao nome do filósofo neoescolástico. Assim é o caso, para citar um exemplo, com Ana Maria Rizzuto. Em artigo publicado em 1993, *O aparato de fala de Freud e a fala espontânea*<sup>57</sup>, a autora dedica parte considerável do texto a tratar da “formação da representação-objeto”<sup>58</sup> (pp. 118-120), não ignora absolutamente o contexto

<sup>57</sup> No original: “Freud’s speech apparatus and spontaneous speech”

<sup>58</sup> No original: “Formation of the object representation”

filosófico que se apresenta, reafirmando a dívida declarada por Freud a Stuart Mill e posicionando ainda os dois autores numa tradição kantiana na medida em que não haveria “acesso direto ao conhecimento dos objetos materiais”<sup>59</sup> (p. 118). O nome de Brentano não aparece em nenhum momento do artigo. Sobre a afirmação anterior, acerca da ciência plena do contato entre professor e aluno, no caso específico de Rizzuto isso fica claro na consulta à outra obra da autora, *Por que Freud rejeitou Deus* (2001). Devemos chamar ainda atenção ao fato de que a referida impossibilidade de um acesso direto ao conhecimento material dos objetos será um ponto importantíssimo precisamente na articulação com a teoria defendida por Brentano.

Prosseguiremos, a partir daqui, com uma exposição da intencionalidade, o inquestionável eixo de gravidade de toda a obra psicológica de Brentano e linha de partida incontornável quando desejamos tratar do seu conceito de representação.

### 3.1

#### A intencionalidade

*Transforma-se o amador na cousa amada,  
por virtude do muito imaginar;  
não tenho logo mais que desejar,  
pois em mim tenho a parte desejada.*

*Se nela está minha alma transformada,  
que mais deseja o corpo de alcançar?  
Em si somente pode descansar,  
pois consigo tal alma está liada.*

*Mas esta linda e pura semideia,  
que, como o acidente em seu sujeito,  
assim co’a alma minha se conforma,*

*está no pensamento como ideia;  
[e] o vivo e puro amor de que sou feito  
como matéria simples busca a forma.*

Luís de Camões

O célebre soneto de Camões de fato aparenta ter sido feito sob medida para os nossos propósitos, ilustrando com maestria não apenas a essência da

<sup>59</sup> No original: “no direct access to the knowledge of material objects”



doutrina da intencionalidade, como fazendo ainda alusões claras ao aristotelismo inerente às suas raízes. A releitura de suas linhas, uma vez concluída a exposição do presente tópico, é enfaticamente sugerida. Na exposição propriamente conceitual da intencionalidade, algumas fontes nos serão especialmente caras. A primeira e mais óbvia dentre elas é, sem dúvida, o próprio Franz Brentano. Tal como afirmado nas linhas anteriores, o filósofo mexicano Mauricio Beuchot também nos oferece importante auxílio, sobretudo quanto à evolução histórica do conceito. As contribuições de Ferrater Mora dispensam introdução. Por fim, Linda McAlister, tradutora para o inglês da *Psicologia do ponto de vista empírico* (Brentano, [1874] 2009) e importante estudiosa da obra do filósofo, de um modo geral, colabora não apenas no tratamento da doutrina propriamente dita, como nos será ainda de grande serventia quando da aproximação com a obra de Freud especificamente.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamavam de in-existência intencional (ou mental) de um objeto, e o que nós podemos chamar, ainda que com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção a um objeto (que não deve ser compreendido aqui enquanto coisa), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, ainda que nem todos do mesmo modo. Na *representação há algo representado*, no juízo há algo admitido ou rechaçado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado etc. Essa in-existência intencional é exclusivamente característica de fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico exhibe qualquer coisa parecida. Nós podemos, portanto, *definir os fenômenos mentais* dizendo que se tratam dos fenômenos que contêm um objeto intencionalmente dentro de si.<sup>60</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 68 – os grifos são meus)

Eis a citação de Brentano sobre a qual afirmar a onipresença na obra de literalmente todos os autores interessados na promoção do diálogo com o texto freudiano não configuraria exagero algum. É verdade que nem sempre a encontramos na íntegra, como é o caso aqui, porém a utilização de ao menos alguma parte é absolutamente certa. Ora, a iniciativa não é despropositada. Trata-

<sup>60</sup> No original: “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgment something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on. This intentional in-existence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves”.

se possivelmente do trecho mais importante de todo o manuscrito (Brentano, [1874] 2009), onde o autor se propõe a definir nada menos que os limites do campo de estudo em questão. A citação é encontrada no primeiro capítulo do Livro II da *Psicologia*, onde o filósofo aborda a distinção entre fenômenos físicos e mentais. Brentano explica que a grande dificuldade naquele determinado período histórico consistia em estipular um critério positivo capaz de dar conta da natureza de todos os fenômenos mentais de uma maneira ampla e genérica. É contrariando Alexander Bain, que defendia a impossibilidade de se encontrar os ditos critérios positivos, que Brentano recorre ao auxílio da Escolástica Medieval. Não deixa de ser curioso notarmos aqui que Bain é precisamente o filósofo ao qual nos referimos no capítulo anterior, que defendia a mesma *dependência* na relação concomitante entre processos mentais e fisiológicos, ao contrário de Hughlings Jackson e James Ferrier.

É por meio do auxílio de José Ferrater Mora (2000) que aprendemos haver dois sentidos gerais aplicáveis à noção de intencionalidade. O primeiro deles é o sentido lógico, epistemológico e, em parte, psicológico. O segundo sentido faz referência à ética. É natural que seja este primeiro sentido aquele que mais nos interessa aqui. Ensina-nos o filósofo espanhol que “o vocábulo ‘intenção’, *intentio*, expressa a ação e o efeito de tender (*tendere*) a algo (*aliquid tendere*)” (Ferrater Mora 2000, p. 1540), sendo esta a definição em conformidade com o texto apresentado por São Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica*.

A noção teórica mais geral que Brentano provavelmente tomou de Aquino surgiu na Escolástica não diretamente por meio dos gregos, mas pela contribuição da filosofia islâmica. A palavra latina consistindo numa tentativa de tradução para os termos de Al-farabi e Avicena *ma'na*, *ma'qul*, cujo sentido concreto remetia à imagem da corda de um arco sendo puxada (*esticar-se*, *daí a ideia de tensão*) cujo alvo metafórico seria o objeto pretendido.<sup>61</sup> (Simons, in Brentano, [1874] 2009 pp. xvii-xviii – os grifos são meus)

Um breve parêntese se torna irresistível aqui. A *intentio*, in-tensão ou mesmo intencionalidade, entendida na qualidade de “tensão interna”, ato de se lançar ou se esticar, cujo alvo metafórico final seja o objeto pretendido, admite tantas ressonâncias tentadoras, e isso para dizer o mínimo, com a teoria das

<sup>61</sup> No original: “The more general theoretical notion whose name Brentano probably took from Aquinas entered Scholasticism not directly from the Greeks but via Islamic philosophy, the Latin word being an attempt to render Al-farabi’s and Avicenna’s terms *ma’na*, *ma’qul*, whose concrete meaning had to do with drawing (stretching, hence tension) a bow whose metaphorical target is the object intended.

pulsões de Freud, que o tópico merece um capítulo inteiro à parte. A pulsão será tema do nosso próximo capítulo. A escolha por tratar da intencionalidade no capítulo dedicado à representação não chega a ser completamente arbitrária, pois entendemos ser a relação entre intencionalidade e representação sem dúvida alguma mais evidente. Mas de fato não haveria nada de errado em abordar a intencionalidade na parte do trabalho voltada à pulsão. Beuchot (1998) afirma, concordando com Peter Simons, tratar-se esta noção da tentativa de tradução da expressão árabe *mana*, tendo sido o papel dos comentadores árabes da obra de Aristóteles absolutamente fundamental para a construção do edifício teórico escolástico.

Vimos na citação de Brentano que ele se refere à Escolástica Medieval de um modo geral, porém sem citar especificamente o *Doctor Angelicus*. Não obstante, é perfeitamente seguro supormos que a alardeada fidelidade de Brentano para com Aristóteles seja sempre mediada, sobretudo, pelo crivo tomista. Tal afirmação não baseamos exclusivamente no passado dominicano do próprio Brentano, o que já seria suficiente para que supuséssemos ao menos algum grau de afinidade. É o próprio quem assim nos assegura:

Em primeiro lugar, enquanto aprendiz eu necessitava de um mestre. Porém, considerando que eu tenha nascido em um período no qual a filosofia havia caído em tão lamentável decadência, não pude encontrar nenhum melhor que o velho Aristóteles. Para compreendê-lo, tarefa nem sempre fácil, recrutei a ajuda de Tomás de Aquino.<sup>62</sup> (Brentano, in George & Koehn, 2004 p. 20)

Afirmção consonante encontramos novamente em Ferrater Mora, que afirma haver duas tradições mais ou menos distintas na noção de intencionalidade. Uma delas, a mais conhecida, “vai desde alguns escolásticos, como Santo Tomás, até Brentano e Husserl” (2000 p. 1541).

O que deve ficar bastante claro aqui é o aspecto eminentemente *intelectivo* e não tanto o *volitivo* conferido à noção de *intenção* na definição do conceito. Em última análise, não se tratam de aspectos, por assim dizer, mutuamente excludentes. Na verdade, o que está em jogo não é tanto uma distinção, porém uma hierarquia. Hierarquia esta sobre a qual ainda não é chegado o momento de nos aprofundarmos. Por ora, digamos apenas que a definição de Brentano

<sup>62</sup> No original: “First of all I had to apprentice myself to a master. But since I was born when philosophy had fallen into most lamentable decay, I could find none better than old Aristotle. To understand him, which is not always easy, I enlisted the help of Thomas Aquinas.”

pressupõe que todo objeto “amado” deva ter sido antes objeto “representado”. Fato é que ao longo da dissertação aqui exposta, em virtude do recurso a conceitos e noções tão antigas como é o caso com a intencionalidade, seremos obrigados a contrariar a inclinação natural que insiste em nos remeter ao sentido mais corriqueiro que muitas palavras conquistaram no transcorrer dos séculos. Quando falamos em *intenção* nos dias atuais, por exemplo, é inevitável que associemos a ideia ao sentido de desejo ou vontade. Recorrendo mais uma vez ao auxílio de Peter Simons (in Brentano, [1874] 2009 p. xvii) podemos nos assegurar de que mesmo havendo uma tênue aproximação nos significados, não é à ideia de *propósito*, no sentido em que perguntamos a alguém “*qual é sua intenção ao fazer isso?*” de que tratamos aqui.

Essa última gama de intencionalidades [representativa] não nos é tão familiar quanto a volitiva, e, no entanto, foi resgatada por Brentano de Aristóteles e da Escolástica. E ainda nos atrevemos a dizer que tanto Aristóteles quanto os escolásticos detectam uma intencionalidade mais ampla e básica no ser humano, uma intencionalidade prévia à intelectiva e à volitiva, que é a intencionalidade mesma do homem em todo o seu ser, uma vez que não é apenas um ente físico, mas também psíquico; o homem, ao ter psiquismo, é um ser intencional em si mesmo, no sentido de polarizado a algo, a relacionar-se com algo, a tê-lo como finalidade; mas também o é em outro sentido, de poder transformar-se de alguma maneira no todo que conhece e deseja, como diziam Aristóteles e a escolástica da mente, que é ‘de alguma maneira todas as coisas’ (*quodammodo omnia*), a saber, de maneira intencional, porque psiquicamente, ao conhecê-las e amá-las, as têm como objeto imanente a si mesmo, de fato todas elas de maneira imanente e intencional.<sup>63</sup> (Beuchot, 1998 p. 164 – o grifo é do autor)

Especificamente na obra de São Tomás de Aquino, a noção “designa o fato de que nenhum conhecimento atual é possível na ausência de uma *intenção*. A *intenção* é o ato do entendimento *dirigido* até ao conhecimento de um objeto” (Ferrater Mora, 2000 p. 1541). Eis que aos poucos vamos nos aproximando do ponto que nos será especialmente relevante na construção da articulação proposta

<sup>63</sup> No original: “Esa última gama de intencionalidades no nos es tan familiar como la volitiva, y, sin embargo, fue rescatada por Brentano de Aristóteles y la escolástica. Y aun nos atraveríamos a decir que tanto Aristóteles como los escolásticos detectan una intencionalidad más amplia y básica en el ser humano, una intencionalidad previa a la intelectiva y la volitiva, que es la intencionalidad misma del hombre en todo su ser, desde el momento en que no sólo es un ente físico sino además psíquico; el hombre, al tener psiquismo, es un ser intencional de suyo, o intencionado, en el sentido de polarizado a algo, a relacionarse con algo, a tener eso como finalidad; pero también lo es en el otro sentido de poder transformarse de alguna manera en todo lo que conoce y desea como decían Aristóteles y la escolástica de la mente, que es ‘de alguna manera todas las cosas’ (*quodammodo omnia*), a saber, de manera intencional, porque psíquicamente, al conocerlas y amarlas, las tiene como objeto inmanente a sí mismo, hecho todas ellas de manera inmanente e intencional.”

com a *Vorstellung* freudiana. Nos interessa aqui sobretudo a noção de *inexistência intencional* do objeto, ou objetividade imanente. Isto é resgatado por Brentano diretamente de São Tomás, que ao defender a já aludida no soneto de Camões “transformação” do sujeito em objeto, sem que com isso deixe de ser sujeito, naturalmente, introduz a noção de *espécie intencional*, *esse intentionale* ou ainda *esse naturae*. Acerca da natureza do objeto intencional, é importante ressaltar que:

Trata-se de uma forma cognoscitiva, não ontológica – de um “meio” pelo qual se chega ao conhecimento. Mas, como o objeto adquire assim uma nova forma de apresentação, pode-se falar analogamente que tem uma nova maneira de ser e, portanto, que algo ontológico se insere na relação gnoseológica. Segundo São Tomás, somente quando a forma tem um modo intencional de existência, o objeto (como objeto de conhecimento) está presente no sujeito. (Ferrater Mora, 2000 p. 1542)

Estas últimas considerações são ainda pertinentes no sentido de sanar a estranheza quase certamente despertada pela expressão “in-existência intencional”. Aqui, é o caso de apontar uma modalidade específica de existência *interna* do objeto no sujeito, existência em algo, ou seja, o prefixo *in* é locativo e não negativo. Não se trata de negar a existência do objeto, mas, muito pelo contrário, especificar um modo peculiar de *ser* algo: *in-esse*, existência *interna* no fenômeno mental.

Conceito absolutamente central na psicologia de Brentano, cabe à intencionalidade, portanto, a função de permitir uma distinção efetiva entre fenômenos físicos e psíquicos. A já mencionada carência de um critério positivo que fosse capaz de apontar a natureza genérica dos fenômenos mentais – carência suprida pela *intentio* – já denota o resgate promovido por Brentano. Ferrater Mora (2000) é da opinião de que afirmar propriamente um esquecimento irrestrito da intencionalidade escolástica a permear a Idade Moderna implicaria em certa dose de exagero. O *cogito* cartesiano, por exemplo, remeteria em certa medida aos contornos intencionais, se consideramos que cada *cogito* possui seu *cogitatum*. Não obstante, o autor espanhol, tal como faz o mexicano Mauricio Beuchot, defende a ideia de um resgate promovido por Brentano “após um período de ocaso” (2000 p. 1541) da intencionalidade.

Pouco antes de darmos início à exposição da doutrina, afirmamos tratar-se da linha de partida incontornável para que por fim alcancemos a *Vorstellung* brentaniana, o conceito de representação tal como defendido pelo filósofo. Ocorre

que, como o texto vem insinuando desde seus primeiros passos, a dita “posse” do objeto por parte do sujeito, posse esta entendida no papel de condição *sine qua non* para os fenômenos psíquicos, não se refere a outra coisa que não seja a *Vorstellung*, naturalmente.

De acordo com Brentano, representações são as unidades básicas do funcionamento mental; nada pode ser desejado ou julgado até que primeiramente tenha sido representado na mente. Cada ato mental contém o mesmo objeto que a representação à qual é conectado: por exemplo, nada é um objeto de julgamento que não seja um objeto de representação. Não há, de acordo com Brentano, mudança alguma no objeto ao qual nós direcionamos a atividade de amar, odiar, afirmar ou negar. A natureza do ato mental pode sofrer alterações, mas o objeto intencional não é alterado.<sup>64</sup> (Cohen, 2002 p. 92)

Garcia-Roza (1993b) é mais um autor que nos confirma a importância conferida por Brentano às *Vorstellungen*. Ensina o brasileiro que por *representação* o neoescolástico entende tanto um pensamento como imagem ou ideia. Na filosofia do professor de Freud, nada ilustra melhor o posto privilegiado da representação do que aquilo que ficou conhecido como *princípio de Brentano*: “Todo ato psíquico ou é uma representação ou está fundado numa representação” (Garcia-Roza, 1993b p. 115).

### 3.2

#### **As *Vorstellungen* nas Afasias de Freud**

Uma vez que já nos tenha ficado claro como o conceito de representação se relaciona com a doutrina intencional no corpo teórico do neoescolástico, restamos ainda abordar, antes do tratamento final pretendido entre as noções de representação tal como utilizadas por professor e aluno, dois pontos específicos estipulados no início do presente capítulo, a saber: [1] como podemos entender a utilização feita por Freud do conceito de representação como espécie de *aplicação* da noção de concomitância dependente? E ainda, [2] como a crítica ao localizacionismo se relaciona à natureza da representação? Fato é que ambos os

---

<sup>64</sup> No original: “According to Brentano, presentations are the basic units of mental functioning; nothing can be desired or judged until it has first been presented to the mind. Each mental act contains the same object as the presentation to which it is connected: for example, nothing is an object of judgment which is not an object of presentation. There is, he claims, no change in the object towards which we direct the activity of loving, hating, affirming or denying. The nature of the mental act may differ, but the intentional object is unchanged.”

pontos são indiscutivelmente muito próximos, de modo que uma única passagem do texto freudiano de 1891 já nos serve na função de eixo central para todos os desdobramentos aqui pretendidos.

Perante a tendência da medicina de épocas anteriores em *localizar* faculdades psíquicas no seu todo, tal como as delimita a terminologia psicológica, em determinadas regiões do encéfalo, deve ter parecido um grande passo em frente a explicação de Wernicke segundo o qual se podiam localizar somente os elementos psíquicos mais simples, cada uma das representações sensoriais, e precisamente na terminação do nervo periférico que recebera a impressão. Mas, no fundo, não se incorrerá no mesmo erro de princípio quer quando se procura localizar um conceito complexo ou toda uma actividade psíquica, quer quando se procura localizar um elemento psíquico? Justificar-se-á imergir no psíquico a terminação de uma fibra nervosa, que em todo o seu percurso foi uma formação *puramente fisiológica*, sujeita a modificações puramente fisiológicas, e guarnecer essa terminação com uma representação ou uma imagem mnésica? Se a ‘vontade’, a ‘inteligência’ e assim por diante, são reconhecidas como palavras artificiais da psicologia, a que correspondem relações muito complexas no mundo fisiológico, a propósito da ‘simples representação sensorial’ saber-se-á acaso com maior certeza que é algo de diverso de um tal artifício? (Freud, [1891] 1977 p. 30 – os grifos são meus)

A citação, sem dúvida longa, é pertinente considerada a multiplicidade dos alvos pretendidos quando a tomamos por ponto de apoio. Em primeiro lugar, ela nos permite ter uma ideia acerca do que consistia a proposta localizacionista. Em um ponto anterior do manuscrito, o próprio Freud ([1891] 1977 p. 17) nos fornece os indícios não apenas acerca das pretensões da empreitada – a aferição da localização cerebral de certas *funções mentais* mediante a comparação feita entre os tecidos estudados durante a autópsia do paciente e o material clínico coletado anteriormente, por meio da observação ao longo da vida do dito cujo – mas ainda chama a atenção para os “decênios” ao longo dos quais a classe médica teria se permitido guiar por tais pretensões. A conotação presente nas entrelinhas do texto, nesse ponto, parece ser claramente condenatória. Garcia-Roza (2004) e até mesmo Ferrater Mora (2000) nos auxiliam quanto à precisão maior de uma definição específica. É digno de nota, sem dúvida, o fato de o assunto merecer um verbete exclusivo num dicionário de filosofia. A referência mais recente a tratar do assunto, documentada pelo filósofo espanhol, remete ao livro de 1977 de Carl Sagan *The Dragons of Eden*, sugerindo, portanto, que os decênios passados já quando da composição freudiana dedicada ao tema ainda se multiplicariam por muitas décadas vindouras. Se aqui já aprendemos referir-se o localizacionismo, de um modo geral, à “relação existente entre um fenômeno psíquico e um

determinado ponto do corpo, especialmente do cérebro” (Ferrater Mora, 2000 p. 1765), caracteristicamente respaldada por tendências psicofisiologistas, é sem dúvida a definição promovida pelo metapsicólogo brasileiro a que julgamos mais satisfatória e, ainda, adequada aos nossos interesses atuais.

O que é afirmado por Garcia-Roza (2004) é mais propriamente o aspecto direto, cru por assim dizer, carente de qualquer forma mais sofisticada de uma mediação, encontrado na dinâmica entre os estímulos externos e as *representações*. O autor brasileiro é específico ao remeter seu leitor ao conceito de representação, que é, a julgar pelo contexto, aquilo que mais nos interessa.

O que está em jogo aqui é a ideia de que uma *representação* seja o *efeito mecânico* da estimulação periférica, ou mais amplamente, a ideia de que o processo psicológico seja um epifenômeno ou uma *duplicação mecânica do processo fisiológico*. (Garcia-Roza, 2004 pp. 30, 32 – os grifos são meus)

As últimas afirmações evidenciam, para além de qualquer possibilidade de dúvida, que o localizacionismo dialoga com a noção de concomitância dependente com a sutileza tipicamente encontrada em bolas de demolição, tratores, materiais explosivos ou, no mundo natural, nos grandes predadores. Dito em bom português, o que temos diante de nós são propostas francamente antagônicas. O que tivemos a chance de conferir na longa citação do manuscrito freudiano de 1891 ainda não nos permite uma compreensão clara dos meios pelos quais o localizacionismo será enfrentado. Freud, até o presente momento, não nos ofereceu seu conceito de representação. O parágrafo transcrito diz respeito antes ao posicionamento da artilharia que ao ataque propriamente dito. Não obstante, já nos é permitido iniciar a delineação daquilo que por fim será desenhado por Freud. Sabemos das linhas apresentadas anteriormente que o então jovem neurologista irá buscar amparo na filosofia, a despeito do caráter médico da obra em questão. Referindo-se especificamente à noção de concomitância dependente, Garcia-Roza (2004 p. 32) defende que o paralelismo tal como proposto por Freud nas *Afásias* abole qualquer possibilidade de reducionismo simplista. Mesmo não desconsiderando o fato de o auxílio filosófico buscado por Freud não especificar o patrocínio brentaniano, o recurso teórico utilizado pelo médico já nos permite considerar a “possibilidade do novo” (Garcia-Roza, 2004 p. 32) não encontrado no dado sensorial elementar.



A partir deste ponto, a noção de “impressão” é substituída pela de “correlato fisiológico”, substituição esta que corresponde à passagem da noção de “elemento” para a noção de “processo”. Não se trata mais de estabelecer uma relação mecânica entre elementos sensoriais (impressões) e elementos psíquicos (*representações*), mas de assinalar o paralelismo entre duas ordens de processos. (Garcia-Roza, 2004 p. 33 – o grifo é meu)

Será, portanto, por meio da aplicação da noção de concomitância que a ideia de uma simples impressão sensorial, entendida aqui na qualidade de mero elemento, dará lugar ao que passa a ser entendido como sendo da ordem de um correlato fisiológico. A concepção de um *processo* propriamente dito sobrepõe-se, portanto, à da transposição mecânica de um dado elementar. Vejamos o que o próprio Freud tem a nos dizer quanto à ideia do domínio anímico concebido como não mais que uma espécie de extensão, eco do fisiológico:

Sei bem que não posso lançar em rosto às pessoas cujas posições estou a criticar terem efetuado inconsideradamente este salto e esta mudança de perspectivação científica. Evidentemente, elas entendem apenas isso: a modificação (que é do campo da fisiologia) das fibras nervosas pela excitação sensorial produz uma outra modificação na célula nervosa central, que se torna portanto o correspondente fisiológico da ‘representação’. Eles, dando saberem dizer muito mais da representação que das desconhecidas modificações ainda não caracterizadas fisiologicamente, servem-se da expressão elíptica: na célula nervosa está localizada uma representação. Esta substituição é, porém, suficiente para levar imediatamente a uma troca das duas coisas que não têm necessariamente uma semelhança entre si. Na psicologia, a simples representação é para nós algo de elementar que podemos distinguir nitidamente das suas ligações com outras representações. Chegamos assim à hipótese de que também o seu correspondente fisiológico, a modificação, que parte da excitação da fibra nervosa que termina no centro, seja alguma coisa de simples que se possa localizar num ponto. Uma tal versão é naturalmente de todo injustificada; as propriedades desta modificação devem ser determinadas *de per si*, ou seja, independente do seu correspondente psicológico. (Freud, [1891] 1977 p. 31 – o grifo é do autor)

*Todo ato psíquico ou é uma representação ou está fundado em uma representação.* É no mínimo muito, muito provável que ao menos desde 1874 (ano do primeiro contato com Brentano e da publicação da primeira edição de sua *Psicologia*), Freud já estivesse minimamente familiarizado à amplitude conceitual inerente à afirmação aparentemente simples sobre o aspecto elementar característico da representação mental. Na última citação já nos fica claramente exemplificada a afirmação que fizemos anteriormente sobre ter sido em grande parte por meio da representação que Freud lançou sua crítica ao localizacionismo. Mesmo considerado o silêncio em referência a Brentano, o trecho acima apresenta

perfeita consonância com as diretrizes demarcadas pelo filósofo, tal como expostas em nosso capítulo anterior: as leis fundamentais da psicologia não devem ser deduzidas a partir da observação de outro domínio que não seja o psicológico. O mesmo vale, naturalmente, para as leis fundamentais da fisiologia. O ponto aqui é apontar a transposição descabida de um domínio para o outro, em última análise considerando-se sempre que correlação não implica em causa:

Verossimilmente, a cadeia dos processos fisiológicos no sistema nervoso não está em relação de causalidade com os processos psíquicos. Os processos fisiológicos não cessam mal se iniciam os psíquicos, pelo contrário, a cadeia fisiológica prossegue, só que, a partir de um certo momento, a cada seu elemento (ou a cada um dos elementos isoladamente) corresponde um fenômeno psíquico. O psíquico é assim um processo paralelo ao fisiológico, ‘a dependent concomitant’. (Freud, [1891] 1977 pp. 30-31)

Transcorrer-se-ão ainda mais algumas páginas no texto das *Afásias* até que sejamos finalmente apresentados a uma definição propriamente dita de representação-objeto. Trata-se de um parágrafo apenas – Freud não volta a discorrer, no restante do texto, sobre a representação-objeto isoladamente – e, conforme enunciamos anteriormente, é também o ponto – primeiro e único – do manuscrito, onde o neurologista lança mão explicitamente de contribuições oriundas da filosofia. E eis que, por meio da citação feita por Freud exclusivamente à obra de John Stuart Mill, não deixa de ser sem uma certa dose de ironia trágica que afirmamos tratar-se do recurso à filosofia feito em um texto neurológico, talvez a maior ocasião para a vulnerabilidade no que se refere à influência de Brentano na concepção freudiana de representação. A referência, tal como disposta por Freud em nota de rodapé (p. 47), nos indica duas publicações consultadas: o terceiro capítulo do primeiro livro de *A System of Logic* (Mill, [1843] 1979), que teve sua primeira edição lançada em 1843; e *An examination of Sir William Hamilton’s philosophy*, publicado em 1865 (Mill, [1865] 1979)<sup>65</sup>. Vejamos a passagem do texto freudiano:

A representação objectual é por sua vez um complexo associativo das mais diversas representações visuais, acústicas, tácteis, cinestésicas etc. Da filosofia aprendemos que a representação objectual não compreende senão isto, e que a aparência de uma ‘coisa’ – de cujas diferentes ‘propriedades’ falam aquelas mesmas impressões sensoriais – surge apenas na medida em que no leque das impressões sensoriais obtidas por um objeto incluímos também a possibilidade

<sup>65</sup> As obras completas de John Stuart Mill podem ser acessadas no site Online Library of Liberty: <http://oll.libertyfund.org/>

de uma longa sucessão de novas impressões na mesma cadeia associativa. [...] a representação objectual aparece-nos como uma representação não fechada e dificilmente susceptível de fecho, ao passo que a representação da palavra nos aparece como algo de fechado embora susceptível de ampliação. A tese que temos agora de formular com base na patologia das perturbações da linguagem é que *a representação da palavra está ligada à representação do objecto com a sua terminação sensorial (mediante as imagens acústicas)*. (Freud, [1891] 1977 p. 47 – o grifo é do autor)

Sobre esta passagem, absolutamente fundamental, é forçoso que nos detenhamos por um tempo. Sintética, ela nos aponta em diversas direções simultaneamente, exigindo a dedicação a uma sucessão de considerações que passamos a enumerar. Primeiramente, o trecho explicita que a noção de *Vorstellung* empregada no manuscrito de 1891 engloba, por assim dizer, duas modalidades de representação: as representações-palavra e as representações-objeto. No que consiste cada uma dessas modalidades? Em segundo lugar, a julgar sobretudo pela informação apresentada ao final da citação, referente à “ligação” existente entre elas, como se articula esse contato? Em terceiro lugar, defendemos anteriormente a substituição operada por Freud da noção de “impressão” pela de “correlato fisiológico”. Não obstante, eis acima uma menção clara do neurologista à primeira noção. Do que se trata aqui? Ora, é precisamente o recurso feito à filosofia que nos auxilia na solução do enigma. Por fim, em quarto lugar, devemos abordar a opção feita por Freud neste trecho do texto à obra de John Stuart Mill. Em que medida o pensamento deste filósofo colabora com a ideia de representação-objeto tal como apresentada, na qualidade de “complexo associativo aberto e dificilmente susceptível de fecho”, como nos ensina Freud? A dedicação a cada uma das considerações enumeradas acima se faz necessária antes que possamos argumentar em prol da relevância em se convocar Franz Brentano ao debate.

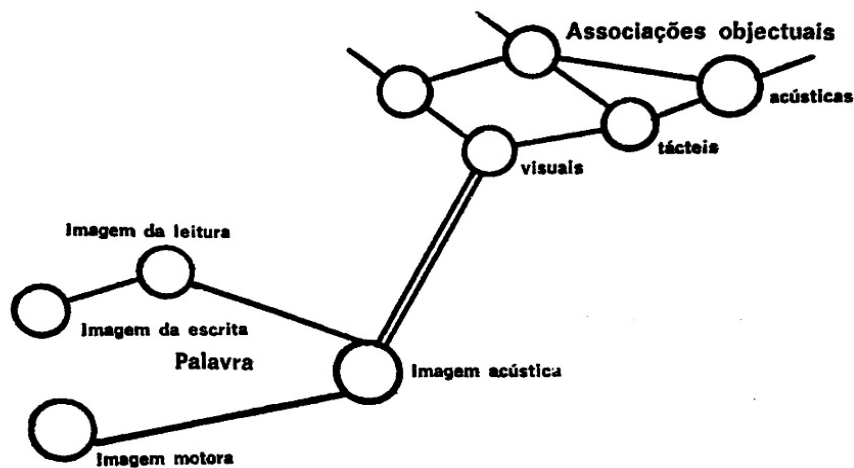


Fig. 3 – Esquema psicológico da representação da palavra.

A representação da palavra apresenta-se como um complexo fechado de representações, ao passo que a representação objectual se apresenta como um complexo aberto. A representação da palavra está ligada à representação objectual a partir não de todas as suas componentes mas apenas da imagem acústica. Entre as várias associações objectuais são as visivas que representam o objecto; assim, analogamente, a imagem acústica representa a palavra. Não são aqui desenhadas as ligações da imagem acústica da palavra com associações objectuais diferentes das visivas.

Redundâncias à parte, iniciemos pelo primeiro ponto. Imediatamente anterior à nossa última citação (p. 46), encontramos no texto das *Afásias* a terceira figura esquemática utilizada por Freud no livro (reproduzida acima). Freud faz uso do recurso gráfico para expor melhor a concepção do que ele próprio denomina “esquema psicológico” da representação. Ela pode ainda ser encontrada no primeiro volume da *Introdução à metapsicologia freudiana* de Garcia-Roza (2004), leitura absolutamente fundamental para a exposição que se segue.

Freud entende a representação-palavra na qualidade de complexo representativo *fechado*, formado a partir de “um intrincado processo associativo” (p. 46) cujos componentes seriam de três proveniências gerais: visual, acústica e cinestésica ou motora, sendo que esta última se subdivide em imagem motora da escritura e imagem motora da linguagem. Como já foi dito, a representação-objeto apresenta-se, ao contrário da representação-palavra, sob a forma de um complexo representativo *aberto*, cujos componentes seriam, por sua vez, de proveniência das mais diversas representações visuais, acústicas, tácteis etc. Quanto à ligação presente entre as duas modalidades de representação, Freud é claro ao afirmar que

“a representação da palavra está ligada à representação objectual a partir não de todos os seus componentes, mas apenas da imagem acústica. Um ponto sem dúvida muito relevante, acerca do qual o aprofundamento devido será conferido quando tratarmos mais especificamente do recurso à filosofia encontrado no texto das *Afásias*, diz respeito à tradução dos termos *Objektvorstellung* e *Wortvorstellung*. Adiantamos desde já a preferência por representação-objeto e representação-palavra, respectivamente. Por vezes manteremos “representação da palavra” ou “representação objectual” tendo em vista apenas a fidelidade com a edição consultada do manuscrito freudiano.

Entre as várias associações objectuais, “são as visuais que representam o objeto” (p. 46). Portanto, podemos afirmar que a ligação entre as representações-palavra e representações-objeto se dá por meio da articulação entre a *imagem acústica* das primeiras e as *associações visuais* das segundas. É precisamente a partir da ideia de associações visuais que podemos esclarecer melhor a utilização da noção de impressões sensoriais à qual nos comprometemos anteriormente a esclarecer.

Colocar de um lado a *representação-palavra*, entendida como uma representação complexa, isto é, como formada por representações diversas, e por outro lado as *associações de objeto*, designando com este termo também um complexo associativo, significa um definitivo abandono do *conceito de impressão*. O conceito de *impressão*, tal como era pensado pelos empiristas ingleses, implicava em que se articulasse cada elemento psicológico (ideia) a um elemento fisiológico (impressão), de tal modo que a associação entre duas impressões acarretaria a automática associação entre duas ideias. As ideias seriam uma reprodução das impressões. As associações seriam externas aos elementos, não introduzindo qualquer particularidade nova. O simples fato de Freud empregar o termo *associações de objeto* (associações estas que vão formar a representação complexa de objeto) indica que o que é representado na representação não é um objeto, mas séries diferentes de associações. Isto não significa que a impressão não exista, significa a recusa do conceito de impressão entendida como uma articulação ponto por ponto da estimulação periférica com a ideia. (Garcia-Roza 2004, pp. 46-47 – os grifos são do autor)

Eis que nos é permitido, quando consideramos tanto a ligação entre as representações-palavra e representações-objeto como ainda a recusa freudiana do conceito de impressão, antever um aspecto importantíssimo da concepção freudiana de *Vorstellung*. Aspecto este que, por sua vez, será determinante na defesa de uma pertinência maior, por assim dizer, das contribuições de Brentano quando comparadas às da filosofia de John Stuart Mill. Referimo-nos aqui à questão da origem do *sentido* da *Vorstellung*, ou, para usar o termo encontrado na

versão consultada do texto freudiano de 1891, a *denotação* da representação. Entendemos que, já no manuscrito em questão, é possível inferir seguramente uma autonomia apenas *relativa* das representações objeto. É certo afirmar, no entanto, que não há um consenso entre os comentadores acerca deste ponto, ao menos não *especificamente* no que diz respeito ao texto das *Afásias*. Vejamos alguns exemplos.

A leitura oferecida por Peres, Caropreso e Simanke (2015) indica que “Freud não esclarece, em *Sobre a concepção das afásias*, como as representações de objeto adquirem significado” (p. 165). Araújo (2003) dá indícios de seguir a mesma linha de interpretação, uma vez que o autor rejeita as traduções de *Objektvorstellung* e *Wortvorstellung* por representação-objeto e representação-palavra, respectivamente, alegando que “essa nova terminologia [...] está intimamente ligada a uma interpretação de toda a dimensão semântica das representações, com a qual nós não queremos, pelo menos por enquanto, comprometer-nos” (p. 108). Magdalena Arnao (2008) chega mesmo a afirmar, a respeito do “período pré-analítico” e, sobretudo no que se refere às *Afásias* especificamente, que “Freud não acrescenta nada em relação àquilo que a tradição filosófica e psicológica tinha desenvolvido em torno das representações, uma vez que toma como pressuposto básico a relação referencial das representações quanto ao mundo exterior” (p. 194). A autora parece desconsiderar qualquer possibilidade de distinção entre referencialidade e determinação. Especificamente no que diz respeito à possível contribuição de Brentano, teremos a chance de ver que, ainda que de fato seja correto falar em algo da ordem de uma relação referencial, o que se apresenta não é, nem de longe, tão simples quanto possa parecer. É digno de nota que, dentre a totalidade dos citados até este ponto do presente parágrafo, Arnao é a única que faz alguma menção a Brentano, ainda que muito superficialmente, em uma nota de rodapé apenas. Por sua vez, Garcia-Roza (2004) admite que, já no texto de 1891, ainda que “a representação-objeto não pertença ao aparelho de linguagem, ela só se constitui como um complexo associativo, adquirindo sua identidade, pela sua ligação com a representação-palavra” (p. 63).

A despeito das referidas divergências, porém, há um ponto de franca consonância na argumentação de todos os autores aqui consultados: a reintrodução feita por Freud dos conceitos de representação-palavra e representação-objeto vinte e quatro anos mais tarde, no artigo metapsicológico

dedicado ao inconsciente (Freud, [1915b] 1991), não deixa dúvidas quanto à mencionada autonomia relativa das representações-objeto:

O que poderíamos chamar de representação-objeto consciente se descompõe agora em representação-palavra e representação-coisa, que consiste no investimento, se não da imagem mnemônica direta da coisa, ao menos de traços mnemônicos mais distantes, derivados dela. Nós sabemos agora qual a diferença entre uma representação consciente e uma representação inconsciente. [...] A representação consciente inclui a representação-coisa mais a representação-palavra correspondente, e a inconsciente é apenas a representação-coisa<sup>66</sup> (Freud, [1915b] 1991 pp. 197-198).

É apenas em 1915, portanto, que de fato fica suficientemente clara, para além de qualquer dúvida, a constituição da representação-objeto se dando por meio da articulação entre representação-palavra e representação-coisa, ou, dito de outra forma, o papel fundamental da linguagem na formação da identidade do objeto enquanto tal. Não obstante, conforme dissemos anteriormente, a maneira como a questão é tratada já no texto das *Afásias* nos permite inferir que o sentido das *Vorstellungen* se origina nas relações internas que elas mantêm umas com as outras. As noções de representação-objeto e representação-palavra, assim como a articulação entre elas se dando por meio da ligação entre as associações visuais de objeto e a imagem acústica da palavra, estão lá desde o início. Aquilo que em 1915 Freud aponta como sendo *traços mnemônicos mais distantes*, em 1891 ele afirma ser *não mais que a aparência de uma coisa*. O fundamental aqui é notarmos que, desde a primeira utilização feita por Freud das noções de *Objektvorstellung* e *Wortvorstellung*, fica suficientemente claro que: [1] a representação não é um efeito mecânico da estimulação externa; e [2] o entendimento da noção geral de *complexo associativo*, seja ele aberto (no caso das representações-objeto), seja ele fechado (no caso das representações-palavra), pressupõe uma articulação operando por meio da ligação entre a *imagem acústica* da palavra e a *associação visual* do objeto.

Permanecemos, portanto, orbitando ao redor da noção de concomitância dependente, caracterizada pela recusa de um paradigma mecânico de pensamento.

<sup>66</sup> No original: “Lo que pudimos llamar la representación-objeto (Objektvorstellung) conciente se nos descompone ahora en la representación-palabra (Wortvorstellung) y en la representación-cosa (Sachvorstellung) que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación conciente y una inconciente. [...] La representación conciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconciente es la representación-cosa sola.”

As últimas considerações explicitam não apenas a continuidade entre o que vimos neste capítulo e naquele que o antecedeu, como ainda clarificam a importância conferida ao tratamento do mecanicismo e à exposição de toda a malha conceitual julgada essencial para que possamos vislumbrar a amplitude da proposta em questão. Ainda que a iniciação nos ensinamentos filosóficos tenha sido importantíssima para a concepção da *Interpretação das Afasias* – o que já nos remete à figura de Franz Brentano – é absolutamente indispensável que dediquemos uma parte do trabalho às contribuições de John Stuart Mill. Tendo em vista que, no texto de 1891, o aprofundamento de Freud no que tange à exposição da filosofia por ele consultada não vai muito além do que já tivemos a oportunidade de conferir, as considerações tecidas deste ponto em diante prosseguirão em grande dívida para com Garcia-Roza (2004) e Ferrater Mora (2000). Naturalmente, a consulta aos originais supracitados, referidos pelo ousado neurologista, é da mesma forma imprescindível. Quanto aos outros autores citados no início do presente capítulo, como já era de esperar a julgar pelo que dissemos sobre a forma não muito aprofundada com que apontam a articulação entre os conceitos de *Vorstellung* na obra do filósofo e de seu então ex-aluno, não há muito o que ser dito. Devemos dizer, contudo, que seria injusto atribuir especificamente ao trabalho de Aviva Cohen (1998) superficialidade no que diz respeito ao tratamento conferido ao conceito, de um modo geral. Não obstante, uma articulação direta e aprofundada entre a utilização da *Vorstellung*, por assim dizer, isoladamente, tal como é promovida por Garcia-Roza (2004), não encontramos na obra da autora. Com relação ao texto das *afasias* especificamente, Cohen (1998) praticamente se limita a chamar atenção para alguns dos contornos mais gerais, já abordados neste trabalho: o posicionamento freudiano contrário à então “tradição fisicalista”<sup>67</sup> (p. 15) e o fato de o estudo ter servido de ocasião para que Freud pudesse “definir os perímetros da pesquisa fisiológica, diferenciando-a da arena psicológica”<sup>68</sup> (p. 17), ao que a autora corretamente atribui uma influência de Brentano. Mais adiante no texto, encontramos tão somente um mero tangenciamento da herança do neoescolástico, quando a autora afirma que Freud “*parece* adotar uma teoria brentaniana da complexidade do objeto imanente no

<sup>67</sup> No original: “physicalist tradition”

<sup>68</sup> No original: “define the perimeters of physiological research and to differentiate these from the arena of psychology”



ensaio sobre as *Afásias*”<sup>69</sup> (p. 138 – o grifo é meu), não indo além desta vaga afirmação. Sobre Stuart Mill, à exceção de um trecho (p. 133) onde Cohen defende a similaridade entre as concepções de representação complexa encontrada entre o filósofo britânico e Franz Brentano, a autora se concentra sobre os dados históricos já tratados em nosso primeiro capítulo: a tradução de Mill feita por Freud e o fato de sua filosofia ter sido tema das aulas do filósofo alemão. É certo afirmar ser o trabalho de Garcia-Roza (2004), dentre a totalidade das fontes consultadas, aquele que melhor expõe o tópico em questão.

### 3.3

#### Stuart Mill, o associacionismo e a referência à *coisa*

Vimos que a ideia de associação, apresentada mais especificamente sob a forma de *associações de objeto*, é cara a Freud no que se refere à recusa do conceito de impressão. Conceito este que, por fim, nos remetia à articulação direta entre o elemento fisiológico e o psicológico. A disposição das *associações* de objeto na base de formação da representação-objeto entendida na qualidade de *complexo aberto*, portanto, não nega propriamente a existência das impressões, porém nega o papel que lhes era atribuído na formação das representações. Nega, poderíamos dizer, a presença de impressões no âmbito anímico. É a isto que Freud se refere quando questiona acerca da *imersão no psíquico* da “terminação de uma fibra nervosa” (Freud, [1891] 1977 p. 30). Ocorre que a utilização da noção de associação em psicologia é muito antiga, milenar, na verdade. Ela nos remete até – surpresa das surpresas! – o velho Estagirita (Ferrater Mora, 2000). É na obra de Aristóteles, mais especificamente no tratado *De memoria et reminiscencia* encontrado na *Parva Naturalia* do filósofo, onde encontramos a primeira sistematização de um princípio de associação apresentado sob duas formas principais: associação por semelhança e associação por contiguidade. Como já era de se esperar, a tese foi desenvolvida por filósofos escolásticos do período medieval. Ferrater Mora (2000) ensina ainda que o *conceito psicológico* de associação teria atingido maturidade suficiente apenas na modernidade, por meio dos estudos de alguns nomes que já nos são familiares, dentre eles: John Stuart

<sup>69</sup> No original: “appears to hold a Brentanian theory of the complexity of the immanent object in his essay ‘On Aphasia’”.

Mill e Alexander Bain. Há ainda menção a James Mill, pai de John Stuart, a quem retornaremos em breve. A referida maturidade do conceito teria permitido o surgimento do *associacionismo* propriamente dito, concebido na qualidade de “uma teoria de conteúdo principalmente psicológico, mas de intenção filosófica” (Ferrater Mora, 2000 p. 209). É interessante notarmos aqui, mesmo não sendo propriamente esta a insuficiência que será apontada por Garcia-Roza (2004) quanto ao auxílio solicitado exclusivamente à obra de John Stuart Mill na investigação acerca das origens da *Vorstellung* de Freud, a seguinte crítica comumente lançada ao associacionismo: ele seria insuficiente no tratamento dos fenômenos psíquicos precisamente por negligenciar algo da ordem de uma *direção* a caracterizar tais fenômenos (Ferrater Mora, 2000). O desenvolvimento sobre este ponto específico é sem dúvida tentador. No entanto, para isto devemos aguardar as considerações do próximo capítulo, onde trataremos da pulsão. Entendemos que a dita *direção ao objeto* inerente à doutrina da intencionalidade permite sem dúvida uma articulação com a teoria freudiana, porém cabe lembrar aqui que nosso foco de interesse restringe-se, no presente momento, aos primórdios do conceito de *representação*. Estamos ainda em 1891: a utilização do termo *Trieb* não era novidade para o neurologista, mas daí a falar em conceito de pulsão quando da composição das *Afásias* seria demasiadamente precipitado. No mais, por enquanto devemos pôr Brentano um pouco de lado e dedicar-nos mais a Stuart Mill.

Há uma segunda crítica igualmente feita ao associacionismo sobre a qual Ferrater Mora (2000) nos ensina. Ela não se refere, contudo, à teoria considerada em sua totalidade. Diz respeito mais especificamente ao associacionismo dito *clássico*, caracterizado por fundamentos atomistas: a crítica é lançada sobre o fato de esta modalidade da teoria “basear suas explicações em *puras combinações mecânicas*” (p. 210). Eis a deixa para a contribuição específica de John Stuart Mill e, mais ainda, para a referida menção, mesmo que breve, ao seu pai, James Mill.

Já sabemos que o auxílio buscado por Freud na filosofia implica na consulta de duas obras específicas. Na primeira delas, *A System of Logic* (Mill, [1843] 1979), a contribuição parece apontar mais claramente no que tratamos acerca da recusa de algumas implicações do conceito de impressão. Evocamos aqui a ideia de *algumas implicações* já que, especificamente neste ponto, o que está em jogo não é tanto a relação entre o psíquico e o fisiológico, mas a dinâmica

própria das *associações* entre as ideias. Lembremos de uma citação prévia de Garcia-Roza onde o autor afirma que “As ideias seriam uma reprodução das impressões. As associações seriam *externas* aos elementos, não introduzindo qualquer particularidade nova” (2004 p. 46 – o grifo é meu). A primeira frase citada diz respeito à articulação entre fisiológico e psicológico, já a segunda aponta para a ordenamento próprio das associações. As afirmações são interligadas, naturalmente, mas notemos com cuidado que o que está em jogo em cada caso diz respeito a noções distintas. A referência aqui nos aponta especificamente à crítica vista no parágrafo anterior, voltada aos fundamentos atomistas e, conseqüentemente, explicações baseadas em puras combinações mecânicas inerentes ao associacionismo clássico. Associacionismo clássico este que, diga-se de passagem, encontrava na figura de James Mill, pai do filósofo consultado por Freud na composição das *Afásias*, um grande patrocinador.

Diferentemente de seu pai James Mill, que via na associação uma simples combinação de elementos que se mantinham inalterados no interior do conjunto por eles formado, Stuart Mill propõe o que ele mesmo chamou de “química mental” (por oposição à “mecânica mental” de James Mill). O conjunto associativo resultante dos elementos não é por ele concebido como uma simples soma destes elementos, mas como um produto gerado a partir dos elementos, cujas propriedades são irreduzíveis às propriedades dos elementos, tal como ocorre com a água em relação aos seus elementos constituintes, o oxigênio e o hidrogênio. (Garcia-Roza, 2004 p. 51)

Trata-se portanto de ilustrar a noção de química mental por meio de exemplos “nos quais seja adequado dizer que as ideias simples geram, ao invés de que elas compõem, as ideias complexas”<sup>70</sup>. (Mill, [1843] 1979 p. 854) Em outras palavras, o que temos diante de nós aqui é a boa e velha máxima de que o todo corresponde à mais do que a soma de suas partes, tal como vimos no capítulo anterior.

O segundo texto de John Stuart Mill consultado por Freud, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* ([1865] 1979), nos oferece mais uma contribuição já familiar, ainda que agora tratemos de uma fonte distinta: é nesta obra que encontramos a exposição da noção de *matéria*, tal como concebida pelo filósofo britânico. Noção esta intimamente ligada à da *crença no mundo exterior* e à da *possibilidade de sensações*. Diga-se de passagem que a leitura em questão, além de instrutiva, é divertidíssima. Em uma passagem capaz de ilustrar bem a

<sup>70</sup> No original: “cases of mental chemistry: in which it is proper to say that the simple ideas generate, rather than that they compose, the complex ones.”

proximidade inerente às três noções apresentadas (matéria, mundo exterior e possibilidades de sensações), Stuart Mill comenta a crítica lançada por filósofos como Reid, Stewart e Brown, “campeões da metafísica” ([1865] 1979 p. 197) nas suas palavras, sobre as concepções defendidas por ele próprio, em concordância com Hume e Berkeley, referentes a uma compreensão da matéria (e de um mundo exterior à mente) enquanto mera *possibilidade permanente de sensações*. “Pois estes três filósofos alegam que toda a humanidade de fato crê na matéria, incluindo Hume e Berkeley, caso contrário não desviariam ante a iminência de dar de cara contra um poste”<sup>71</sup> (p. 197). A resposta do britânico, como já era de se esperar, afirma que a manobra em questão demonstra apenas a crença na possibilidade permanente de sensações. Em uma outra passagem, Stuart Mill oferece uma definição das referidas possibilidades onde evoca claramente a noção de objeto. No texto das *Afasias*, Freud não chega a explicitar a passagem do livro de Mill consultada. Porém, as chances são bastante consideráveis de haver se tratado do trecho que dispomos nas linhas abaixo. A similaridade com a exposição feita por Freud quanto à representação-objeto salta aos olhos:

As sensações que, na linguagem comum, se diz que recebemos dos objetos, não são apenas tudo o que possivelmente podemos conhecer dos objetos, mas são tudo o que temos qualquer base para crer que exista. O que chamamos de objeto não é senão uma concepção complexa composta pelas leis da associação, a partir das ideias de várias sensações que estamos acostumados a receber simultaneamente. Não há nada real no processo, que não sejam essas sensações. Elas de fato não se sucedem umas às outras ao acaso; Elas se mantêm juntas por uma lei, ou seja, elas ocorrem em grupos fixos e em uma ordem fixa de sucessão: mas não temos nenhuma evidência de algo que, não sendo ela mesma uma sensação, seja um substrato ou causa oculta de sensações. A ideia de tal substrato é uma criação puramente mental, para a qual não temos razão para pensar que haja qualquer realidade correspondente exterior à nossa mente. Dizem que aqueles que detêm essa opinião duvidam ou negam a existência da matéria. São chamados às vezes de idealistas, às vezes de céticos, de acordo com as outras opiniões que defendam.<sup>72</sup> (Mill, [1865] 1979 p. 89)

<sup>71</sup> No original: “For these three philosophers alleged that all mankind, including Berkeley and Hume, really believed in Matter, inasmuch as unless they did, they would not have turned aside to save themselves from running against a post.”

<sup>72</sup> No original: The sensations which, in common parlance, we are said to receive from objects, are not only all that we can possibly know of the objects, but are all that we have any ground for believing to exist. What we term an object is but a complex conception made up by the laws of association, out of the ideas of various sensations which we are accustomed to receive simultaneously. There is nothing real in the process but these sensations. They do not, indeed, accompany or succeed one another at random; they are held together by a law, that is, they occur in fixed groups, and a fixed order of succession: but we have no evidence of anything which, not being itself a sensation, is a substratum or hidden cause of sensations. The idea of such a substratum is a purely mental creation, to which we have no reason to think that there is any corresponding reality exterior to our minds. Those who hold this opinion are said to doubt or deny

Para o filósofo britânico, portanto, não há nada que justifique a substancialidade da matéria para além das sensações e possibilidades de sensações, organizadas sempre tendo em vista às leis da associação. Ao discorrer sobre a concepção material aqui apresentada, Garcia-Roza (2004) remete seu leitor ao já mencionado em citação de Stuart Mill feita anteriormente, David Hume. O brasileiro defende o *Tratado da Natureza Humana* de Hume como fonte inspiradora de Stuart Mill, indo ainda mais longe ao afirmar que, da mesma forma, Hume também teria servido de inspiração a Freud já quando da composição das *Afásias*, ainda que, tal como Brentano, Hume não tenha merecido nenhuma citação explícita na obra referida. O objetivo de Garcia-Roza (2004) é deixar claro que vale para os três autores mencionados – Hume, Stuart Mill e Freud – a ideia de que “não é o eu que constitui as associações, mas, ao contrário, estas é que constituem o eu” (Garcia-Roza, 2004 p. 54). Não haveria uma natureza humana anterior à experiência, devendo ser a dita natureza compreendida precisamente na qualidade de *consequência* da sucessão de vivências.

As contribuições de John Stuart Mill à concepção da *Vorstellung* de Freud terminam por aqui. E, conforme é bem colocado por Garcia-Roza (2004), algo paira no ar. Se por um lado o próprio Freud julgou ser necessário recorrer ao auxílio da filosofia no intuito de encontrar uma solução satisfatória para um problema neurológico, a fonte filosófica declarada não parece ser suficiente, quando consideramos a proposta do neurologista em sua totalidade. “Se Stuart Mill liberta a noção de objeto da incômoda referência à *coisa*, ele não oferece nenhuma caracterização da representação-objeto enquanto articulada à representação-palavra” (Garcia-Roza, 2004 p. 54). Mais que isso, a própria noção de *representação* não é muito bem vista por Stuart Mill, dado seu comprometimento com aquilo que o autor brasileiro nomeia como tradição metafísica. Nas passagens consultadas de seu texto anteriormente, o termo nunca é utilizado. O autor limita-se a falar de *objeto*, *ideias* e *sensações* apenas. De fato, em nossa penúltima citação do filósofo consultado por Freud, há indícios relativamente claros nesse sentido: o epíteto “campeões da metafísica” não parece ter sido evocado com o intuito de exaltar seus detratores.

---

the existence of matter. They are sometimes called by the name Idealists, sometimes by that of Sceptics, according to the other opinions which they hold. They include the followers of Berkeley and those of Hume.”

Garcia-Roza (2004) é da opinião, portanto, que o auxílio oferecido por Stuart Mill opera sobretudo no sentido de esclarecer “o caráter de complexo aberto da representação-objeto” (p. 54). Tal afirmação encontra respaldo principalmente no aspecto – prioritário inclusive – conferido por Mill ao objeto no sentido de ser fruto de um incontável número de *possibilidades de sensações* futuras quando comparado às sensações já presentes no primeiro contato. É em decorrência destes apontamentos que Garcia-Roza julgará a obra de Brentano como sendo mais apropriada se desejamos sondar as origens filosóficas do conceito de representação tal como desenvolvido por Freud. Afirmando o papel central da noção de *Vorstellung* no decorrer de todo o percurso teórico freudiano, o metapsicólogo brasileiro aponta claramente sua intenção de não limitar à composição do manuscrito sobre as *Afásias* a influência do neoescolástico sobre inventor da psicanálise. Adiantamos desde já que parte das contribuições específicas do trabalho aqui apresentado diz respeito precisamente ao fato de entendermos estar a noção de complexo aberto em perfeita sintonia, se não especificamente com o conceito isolado utilizado pelo professor de Freud, ao menos com a cosmovisão geral adotada pelo filósofo, à qual o conceito, por assim dizer, se retrata. Defenderemos que, do ponto de vista aristotélico, uma representação-objeto jamais seria concebível na qualidade de complexo fechado, pelo simples fato de o objeto *em si mesmo* não permitir que assim seja. Importante ressaltar que, a despeito do que possa parecer, esta última afirmação não pretende restabelecer à *incômoda referência à coisa*. Voltaremos a este ponto no próximo tópico.

### 3.4

#### **Brentano e a *Vorstellung*: sobre unicórnios, centauros e seres míticos em geral**

Iniciaremos a exposição do presente tópico seguindo ainda os passos da argumentação tal como proposta por Luiz Alfredo Garcia-Roza (2004), considerando a profundidade anteriormente citada, sensivelmente superior ao que encontramos nos demais autores consultados, ao menos acerca desta articulação específica. Já adiantamos, porém, que as colocações do autor brasileiro nos

servirão sobretudo como ocasião de ordenação dos pontos aos quais retornaremos, por partes, no decorrer do texto.

Garcia-Roza (2004) inicia o décimo tópico – intitulado *Brentano e a representação-objeto* – de seu livro, justificando o recurso ao filósofo por meio de uma série de considerações que já nos são familiares: o encontro na qualidade de professor e aluno, as aulas sobre Aristóteles e a recusa mútua de uma ordenação serial entre fisiologia e psicologia, sendo este o momento em que, conforme já afirmamos acerca de *todos* os autores que defendem uma influência de Brentano sobre Freud, ele expõe brevemente a doutrina da intencionalidade proposta pelo neoescolástico. É precisamente por meio da exposição da doutrina que o autor nos chama a atenção para um pequeno trecho da onipresente citação de Brentano, trecho este capaz de lançar luz sobre a menção bem humorada a unicórnios e centauros encontrada em nosso presente subtítulo, reivindicando ainda o papel incontestável de centro gravitacional para a relevância de Brentano defendida na concepção freudiana de *Vorstellung*: “Todo fenômeno psíquico é caracterizado [...] pela direção a um objeto *que não deve ser compreendido aqui enquanto coisa*”. (Brentano, [1874] 2009 p. 68 – o grifo é meu) Vejamos:

Quando Brentano afirma que toda consciência é consciência de um objeto, ele não está emitindo um juízo de existência sobre esse objeto, e sim afirmando a necessidade de um correlato objetual para o ato da consciência. O objeto não necessita ser existente em si mesmo. Um centauro é tão objeto da consciência como uma árvore percebida. Brentano emprega o termo *Vorstellung* (representação) para designar não propriamente o objeto representado, mas o ato de representar. No entanto, como todo fenômeno psíquico contém em si algo a título de objeto, não há ato de representar sem que haja também um objeto representado. Todo fenômeno psíquico e, portanto, toda representação implica um ato e um conteúdo do ato (objeto), de tal modo que um não pode se dar sem o outro. Não há percepção sem objeto percebido e vice-versa. Embora o termo *Vorstellung* seja utilizado por Brentano para designar o ato de representar e não o objeto representado, não podemos deixar de considerar o fato de que um não existe sem o outro e que ambos independem da existência real das coisas (*Dingen*) às quais eles se referem. (Garcia-Roza, 2004 pp. 56-57 – os grifos são do autor)

A importância da contribuição de Brentano, portanto, remete-nos ao fato logicamente consequente desta fundamental aferição acerca da realidade, por assim dizer, *transcendente*, do objeto *imanente* à consciência: uma vez considerada desnecessária, conclui-se que “o sentido de uma *Vorstellung* seja decorrente não da coisa (*Ding*) à qual ela supostamente se refere, mas da relação que ela mantém com as outras *Vorstellungen*” (Garcia-Roza, 2004 p. 57 – os

grifos são do autor). É precisamente esta a razão que nos leva a optar pelo termo *representação-objeto* na tradução de *Objektvorstellung* para o português, em detrimento da *representação do objeto*, ou *de objeto*. Trata-se tão somente de pender a balança da ênfase de modo a favorecer a noção de *representação*, ou mesmo de *ato*, à noção de *coisa*.

A julgar pela notória complexidade do assunto sobre o qual estamos prestes a nos lançar – o próprio Brentano afirma no prefácio à segunda edição de sua *Psicologia*: “Estou plenamente ciente de que a concisão da minha apresentação não facilita o entendimento do assunto. Tendo isto em vista, tentei me expressar com maior precisão.”<sup>73</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. xxiii) – deixemos suficientemente claro, pelo bem da didática, os seguintes pontos, que devem ser entendidos na qualidade de *norte* para *todas* as considerações vindouras: [1] Quando afirmamos que a *Vorstellung* diz respeito ao *ato de representar* e não ao *objeto representado*, esta utilização da noção de objeto visa enfatizar a ideia de que a representação não é uma *reprodução* do objeto externo à consciência, objeto transcendente. Poderíamos ainda dizer, objeto *existente*. [2] Já quando afirmamos a impossibilidade de haver *ato* de representação na ausência de *objeto representado*, esta utilização do noção de *objeto*, por sua vez, visa enfatizar a noção escolástica de objeto *imane*nte ou, ainda, objeto *in-existente* intencionalmente. [3] A contradição inerente à noção de *representação* sobre a qual se afirma simultaneamente *não dizer respeito ao objeto representado e não ser possível na ausência de um objeto representado* é, portanto, apenas aparente: a primeira afirmação diz respeito ao objeto transcendente, ao passo que a segunda se refere ao objeto imane

nte. Feitas as devidas considerações, prossigamos sem jamais perdê-las de vista.

Garcia-Roza (2004) prossegue em sua exposição afirmando que a “independência da representação com relação ao objeto não implica a aceitação da tese idealista que nega a existência do objeto externo à consciência” (p. 57). O brasileiro esclarece ser a fidelidade de Brentano para com a tradição aristotélica razão suficiente para que não interpretemos sua obra à luz do idealismo. O ponto aqui é que a representação não *reproduz* o objeto transcendente, donde conclui-se

<sup>73</sup> No original: “I am fully aware that the conciseness of my presentation does not facilitate the understanding of the subject matter. In view of this, I tried to express myself with greater precision.”



que o sentido da *Vorstellung* não pode decorrer da coisa, do objeto externo à consciência, mas sim das relações estabelecidas entre as próprias *Vorstellungen*. Em seguida, e eis que se iniciam nossos problemas, o metapsicólogo brasileiro nos dirá o seguinte:

Esta não é, porém, uma conclusão à qual Brentano chega de imediato. Inicialmente ele concebe a representação-objeto (*Objektvorstellung*) como sendo representação *do* objeto, entendido este último como sendo a coisa externa, sendo que esta é que conferiria sentido à representação-objeto. A representação (*Vorstellung*) e a coisa representada (*Objektvorstellung*), formam o registro do psíquico, enquanto que a coisa (*Ding*) pertence ao registro do mundo externo, independente da consciência. A suposição inicial de Brentano é a de que a coisa (*Ding*) é o que fornece ao objeto representado (*Objektvorstellung*) seu significado. Num segundo momento, a partir sobretudo das críticas de Meinong, Brentano passa a admitir que não são as coisas que fornecem à representação seu significado, mas que este resulta da relação que as próprias representações mantêm entre si. Isto porque há significação mesmo quando a representação não tem como referente um objeto real, existente em si e por si, como é o caso, por exemplo, do centauro ou do cavalo alado. (Garcia-Roza, 2004 p. 58 – os grifos são do autor)

Em uma outra passagem do texto, descobrimos que o “segundo momento” ao qual Garcia-Roza (2004) se refere, pode ser identificado na obra de Brentano a partir da publicação da segunda edição da *Psicologia*, lançada em 1911. Mais especificamente, o brasileiro faz menção a um apêndice inserido nesta tiragem da obra, dedicado ao tratamento da questão dos objetos verdadeiros e dos objetos fictícios (Brentano, [1874], 2009 p. 227). Digna de nota aqui é a constatação de que Garcia-Roza parece não se dar conta das implicações destas últimas afirmações: ora, se aceitamos o ano de 1911 como marco para a alteração operada por Brentano ao seu conceito, alteração esta que, por sua vez, diz respeito precisamente ao ponto da teoria que nos permite conferir ao filósofo o posto de “patrocinador da concepção de representação-objeto tal como a que é defendida por Freud” (Garcia-Roza, 2004 p. 55), torna-se inevitável a queda por terra de toda a substancialidade da argumentação em prol da influência de Brentano, ao menos no que se refira especificamente à *Vorstellung*. A publicação do manuscrito sobre as *Afásias* data de 1891! Desconsiderado o apelo a alguma modalidade mística de influência retroativa operando a partir de duas décadas futuras, a argumentação parece, de fato, correr por entre nossos dedos. Seria, portanto, o caso de colocarmos de lado a contribuição de Brentano e decretarmos exclusivamente a influência de John Stuart Mill na construção das representações

de Freud? Entendemos que não. A decisão por esta afirmação, contudo, requer toda uma série de explicações. Por ora, digamos apenas que decididamente não foi sem bons motivos que optamos pela última citação de Brentano a figurar no presente trabalho, onde ele próprio parece se retratar ao leitor pela dificuldade inerente à interpretação do seu texto.

Antes de prosseguirmos, há uma importante consideração a ser feita. Devemos conferir o *benefício da dúvida* a Garcia-Roza: verdade seja dita, o brasileiro não chega a especificar ou mesmo insinuar *o momento exato* em que Brentano teria alterado sua concepção acerca do registro psíquico sendo caracterizado pela articulação entre *e* representação (*Vorstellung*) e representação do objeto (*Objektvorstellung*) entendida aqui como reprodução da coisa e em última análise tendo, portanto, o seu sentido conferido pelo objeto externo. Porém entendemos ser seguro tomar como ponto de referência os anos de 1874 e 1911 sobretudo por duas razões: [1] Garcia-Roza não faz nenhuma menção em seu texto a outra obra que não seja a *Psicologia do ponto de vista empírico* de Brentano. A única possibilidade de distinção entre o primeiro momento e o segundo momento oferecida pelo brasileiro remete à primeira e segunda edição do manuscrito, respectivamente. [2] A única outra informação apontada por Garcia-Roza capaz de nos auxiliar na sondagem de um marco para a alteração do conceito de Brentano diz respeito às “críticas de Meinong” (2004 p. 58), e ela, da mesma forma, não parece colaborar muito à intenção de aproximar as noções de Freud e Brentano: Alexius Meinong era apenas três anos mais velho que Freud. Se considerarmos que nosso protagonista foi discípulo de Brentano aos 18 anos de idade, é no mínimo improvável conceber que as “críticas de Meinong” já estivessem surtindo seu efeito no período do contato entre Freud e Brentano.

Como podemos notar, o assunto passa a léguas da simplicidade. Dois aspectos do conceito tal como defendido por Brentano nos são especialmente valiosos para a articulação com a *Vorstellung* de Freud: o primeiro é o fato de tanto o objeto representado quanto o ato de representar prescindirem da existência exterior à mente; o segundo diz respeito ao sentido de uma representação não decorrer da coisa representada, o que por sua vez nos permitirá promover a articulação com a ideia freudiana acerca da ligação entre representações-palavra e representações-objeto na gênese da *denotação* ou significação. O segundo aspecto nos é especialmente caro, se considerarmos que as contribuições de John Stuart

Mill, por si só, já nos permitem lidar com o problema da coisa externa representada. Uma vez que os dois aspectos se encontram intimamente interligados – a ausência de uma coisa representada e o sentido que, naturalmente, dela não pode decorrer – resta-nos tratar mais detidamente de dois pontos: [1] O que Franz Brentano entende por coisa? Veremos que já esta simples noção, de simples nada possui. [2] Como podemos entender, já na obra de Brentano, a afirmação de Garcia-Roza (2004) acerca do sentido da *Vorstellung* decorrendo da relação entre as *Vorstellungen*? Trata-se de um ponto muitíssimo importante sobre o qual o brasileiro evidencia não mais que uma referência imprecisa. A investigação não é das mais fáceis, considerando que na filosofia de Brentano não encontramos nenhuma noção evidentemente aproximável à de representação-palavra, por exemplo.

Aceita a importância fundamental do trecho que diz ser todo fenômeno mental caracterizado pela direção a um objeto *que não deve ser entendido enquanto coisa* (Brentano, [1874] 2009 p. 68), o primeiro ponto a ser esclarecido, tendo em vista a informação dada por Garcia-Roza (2004) é: *quando* esta passagem foi escrita? Ora, a menção a apêndices e prefácios incluídos por Brentano na edição de 1911 da *Psicologia* já nos é familiar. Teria o texto da primeira edição de 1874 sofrido alterações ou acréscimos para a impressão de 1911? A julgar pelas notas de rodapé (o livro é repleto delas) e pelo excelente artigo de Linda McAlister (2004), parece-nos seguro afirmar que não: o que temos aqui é o texto original, tal como publicado em 1874. É verdade que isso ainda não soluciona o problema que nos é apresentado, porém já causa uma certa estranheza considerar a “representação (*Vorstellung*) e a coisa representada (*Objektvorstellung*) formando conjuntamente o registro do psíquico”, como nos afirma Garcia-Roza (2004, p. 58). Há uma nota de rodapé especificamente relacionada ao trecho do *objeto que não deve ser entendido enquanto coisa*, cuja autoria claramente não remonta a Brentano, mas a um dos comentadores do texto. Ela diz: “Brentano *subsequentemente* negará que nós possamos ter qualquer coisa “irreal” como objeto; nós podemos ter como objeto apenas aquilo que *seria uma substância* ou *coisa* caso existisse”<sup>74</sup> (p. 68 – os grifos são meus). Subsequentemente? Ora, parece que de fato *algo* mudou na exposição do conceito

<sup>74</sup> No original: “Brentano subsequently denies that we can have anything “irreal” as object; we can have as object only that which would be a substance or thing if it existed.

de *Vorstellung* de Brentano durante o intervalo entre 1874 e 1911. Se por um lado a nota explicativa parece nos assegurar quanto ao fato de a passagem já estar presente na primeira edição do livro, por outro lado ela parece confundir ainda mais as coisas: Brentano teria passado (presumivelmente a partir de 1911) a negar a possibilidade de representações conterem coisas “irreais” como objeto.

A seguir veremos um trecho retirado do *Prefácio à edição de 1911 – Sobre a classificação dos fenômenos mentais*<sup>75</sup>, escrito pelo próprio Brentano:

Uma das inovações mais importantes é que eu não sou mais da opinião de que a relação mental possa ter algo além de uma coisa [*Reales*] como seu objeto. Para justificar esse novo ponto de vista, tive de explorar questões inteiramente novas, por exemplo, tive que mergulhar na investigação dos modos de representação.<sup>76</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. xxii – o grifo é do autor).

O trecho de fato nos assegura quanto a uma alteração sofrida pela noção de *Vorstellung*, levada a cabo durante o intervalo entre as duas edições da *Psicologia* – mais especificamente no que se refere ao que Brentano define por “modos de representação”. Ocorre que, à primeira vista, parece-nos que a modificação promovida pelo neoescolástico aponta para algo precisamente *oposto* ao que é defendido por Garcia-Roza. Se a partir de 1911 Brentano não mais crê que uma representação possa ter algo que não seja uma *coisa* como seu objeto, bem, então podemos inferir que *anteriormente*, ao menos sendo certo aqui afirmar que, no ano de 1874, ele defendia uma concepção distinta. Concepção esta ilustrada na famosa passagem de exposição da doutrina intencional, referente ao *objeto que não deve ser entendido enquanto coisa*.

Estas últimas considerações *parecem* oferecer uma solução relativamente satisfatória, ou ao menos possível, para o problema referente às “datas e suas respectivas concepções brentanianas de representação”, por assim dizer. Se admitirmos o que foi sugerido nas linhas anteriores, a influência do conceito de *Vorstellung* – tal como promovido por Brentano em 1874, ano em que ele e Freud se conhecem – sobre a produção teórica de Freud já a partir das *Afásias* pode ser assegurada. Porém, convenhamos, por mais que a proposta em questão de fato faça algum sentido, soa *demasiadamente bizarro* constatar que: [1] estejamos

<sup>75</sup> No original: “Foreword to the 1911 Edition, The Classification of Mental Phenomena”

<sup>76</sup> No original: “One of the most important innovations is that I am no longer of the opinion that mental relation can have something other than a thing [*Reales*] as its object. In order to justify this new point of view, I had to explore entirely new questions, for example I had to go into the investigation of the modes of presentation.

concordando e defendendo uma conclusão de Garcia-Roza por meio da completa inversão dos dados levantados pela pesquisa feita pelo brasileiro; [2] a solução apresentada sugere uma *involução*, por assim dizer, do conceito de Brentano. É como se estivéssemos dizendo, figurativamente, algo do tipo “Sorte de Freud ter sido aluno deste sujeito antes que a maturidade filosófica lhe tivesse conferido o aspecto grosseiro dos dias finais, crepúsculo de sua teoria!”; [3] por fim, conforme já sugerimos anteriormente, ainda que não tenhamos tido a chance de tratar mais detidamente do assunto, simplesmente não faz sentido, do ponto de vista aristotélico, supor uma *representação-objeto* na qualidade de *reprodução do objeto* externo à consciência. Pois bem: *soa* bizarro porque, de fato, assim o é. A solução oferecida neste último parágrafo está simplesmente equivocada. Não obstante, ela nos serve muito bem ao propósito de ilustrar a complexidade do assunto abordado. Complexidade esta que, por sua vez, compromete a conclusão – com a qual concordamos – oferecida por Garcia-Roza (2004). Resta-nos, portanto, a tarefa de esclarecer ao que *de fato* Brentano se refere pela noção de coisa.

Conforme visto em citação anterior do prefácio à edição de 1911 da *Psicologia*, Brentano afirma não ser mais “da opinião de que a relação mental possa ter algo além de uma coisa [*Reales*] como objeto”. Além disso, vale recobramos a referência anterior que fizemos à nota de rodapé voltada ao trecho da *Psicologia* ([1874] 2009 p. 68) onde Brentano afirma que o *objeto não deve ser entendido enquanto coisa*. O comentador do texto afirma que mais tarde (do que devemos entender a edição de 1911, tal como exposto no último trecho citado acima), Brentano negará que possamos ter qualquer coisa “irreal” como objeto imanente: “Podemos ter como objeto apenas aquilo que *seria uma substância* ou *coisa* caso existisse. Seria uma substância ou coisa caso existisse? Ora, não parece que estejamos lidando com o que comumente é entendido por *Ding* ou coisa externa, objeto transcendente. De fato, a menção a *Reales* aqui faz toda a diferença, sendo a contribuição de Linda McAlister absolutamente indispensável:

Brentano fala sobre *realia* e *irrealia* (*Realitäten* e *Nichtrealitäten*), sobre o que existe e o que não existe, e ele se refere a algo diferente em cada caso. Para Brentano, uma *realia* ou *Realitäten* é uma coisa individual particular, enquanto uma *irrealia* é uma não-coisa, como por exemplo um universal, uma espécie, um gênero ou um estado de coisas ou valores. Brentano sustentava que algo poderia ser uma *Realität* – uma coisa, algo individual – ainda que não existisse. Um unicórnio ou um hipogrifo, por exemplo, seriam coisas individuais particulares,

portanto *realia*, ainda que não existissem.<sup>77</sup> (McAlister, 1976 p. 154 – os grifos são da autora)

Ora, isto muda *completamente* o cenário que nos é apresentado. Quando Brentano faz referência à *coisa* ele não está se referindo ao objeto externo à consciência, necessariamente. Vimos anteriormente Garcia-Roza (2004) afirmar que “quando Brentano afirma que toda consciência é consciência de um objeto, ele não está emitindo um juízo de existência sobre esse objeto” (p. 56). A afirmação procede, sem dúvida. Ocorre que, ao falar de *coisa*, Brentano da mesma forma não emite um juízo de existência, ao menos não necessariamente referente à existência externa à consciência. O conceito de *realia* de fato abarca um cavalo considerado na qualidade de objeto externo, porém da mesma forma abarca o cavalo que ostente um longo chifre sobre sua cabeça, a diferença dizendo apenas respeito à *modalidade de existência* deste último, que deve ser entendida como exclusivamente *intencional*. Poderíamos ainda pensar tratar-se de uma possível falha na tradução, onde por exemplo as noções de *Ding* e *Realia* tivessem sido simultaneamente traduzidas por *coisa* (a tradução consultada, em inglês, sempre faz uso da palavra *thing*). Definitivamente não é o caso. No intuito de sanar qualquer possibilidade de dúvida nesse sentido, foi consultada a versão original do texto, em língua alemã, mais precisamente as frases de abertura do anexo apontado por Garcia-Roza (2004), tal como vimos anteriormente. Trata-se do item “IX – Sobre objetos genuínos e fictícios” (*Von den wahren und fiktiven Objekten*) do apêndice à *Classificação dos fenômenos mentais* encontrado na edição de 1911 da *Psicologia*.

Alles psychisch sich Beziehende bezieht sich auf *Dinge*. Die *Dinge*, auf welche man sich psychisch bezieht sind in vielen Fällen nicht. (Brentano, [1874] 1911 p. 158 – o grifo é meu.)

A tradução diz o seguinte: “Todas as referências mentais se referem a coisas (*Dinge*). Em muitos casos, as coisas (*Dinge*) às quais nos referimos não

<sup>77</sup> No original: “Brentano talks about *realia* and *irrealia* (*Realitäten* and *Nichtrealitäten*), about what exists and what does not exist, and he means something different in each case. For Brentano, a *realia* or *Realität* is a particular individual thing, while an *irrealia* is a non-thing, as, for example, a universal, a species, a genus, or a state of affairs or values. Brentano maintained that something could be a *Realität*, i.e. an individual, a thing, event if it did not exist. A unicorn or hippogriff, for example, would be particular individual things, and hence *realia*, even though they do not exist.”

existem.”<sup>78</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 227) Quando Brentano pretende fazer referência ao objeto externo à consciência, ele não lança mão da noção de *coisa*, mas da noção de *existência*. Eis que fica clara a afirmação encontrada na nota de rodapé: “seria uma substância ou coisa *caso existisse*”. (Brentano, [1874] 2009 p. 68)

De fato, conforme apontado por Garcia-Roza (2004), é neste item do anexo onde Brentano irá expor detalhadamente sua mudança de perspectiva teórica. Considerando que agora já sabemos que por *coisa* Brentano se refere a algo cuja melhor tradução nos parece apontar à noção de *ente*, no que consistiu exatamente a alteração na teoria? O que significa, em última análise, dizer que apenas coisas, ou *entes*, sejam objeto de uma referência mental? Nossa explicação requer a apresentação de dois pontos. Já no primeiro dentre eles, veremos que a afirmação de Garcia-Roza (2004) acerca de um momento anterior em que Brentano teria defendido a representação-objeto enquanto representação-do-objeto externo parece ser equivocada. Eis as linhas de abertura do apêndice de 1911 – referimo-nos aqui ao item I – *Referência Mental tal como Distinta da Relação no Sentido Estrito*<sup>79</sup>.

O que é característico de toda atividade mental é, como creio ter mostrado, a referência a algo como objeto. A este respeito, toda atividade mental parece ser algo relacional. E, de fato, onde Aristóteles enumera as várias classes principais de sua categoria de relação, ele menciona referência mental. Mas ele não hesita em chamar a atenção para algo que diferencia esta classe das demais. Em outras relações, ambos os termos - tanto o fundamento como o terminal - são reais, mas aqui apenas o primeiro termo - o fundamento - é real. Trata-se de algo inteiramente diferente no caso da referência mental. Se alguém pensa em algo, aquele que está pensando certamente deve existir, mas o objeto de seu pensamento não precisa existir. Na verdade, se o sujeito está negando algo, a existência do objeto é precisamente o que é excluído na medida em que sua negação seja correta. Portanto, a única coisa que é exigida pela referência mental é a pessoa que pensa. O término da assim chamada relação não precisa existir em realidade. O “término” da chamada relação mental é aquele com o qual estou mentalmente focado, ou aquilo que possuo como objeto. Às vezes existe (é, tem ser), às vezes não.<sup>80</sup> (Brentano, [1874] 2009 pp. 211-212)

<sup>78</sup> No original: “All mental references refer to things. In many cases, the things to which we refer do not exist.”

<sup>79</sup> No original: “Mental Reference as Distinguished from Relation in the Strict Sense”

<sup>80</sup> No original: “What is characteristic of every mental activity is, as I believe I have shown, the reference to something as an object. In this respect, every mental activity seems to be something relational. And in fact, where Aristotle enumerates the various main classes of his category of relation he mentions mental reference. But he does not hesitate to call attention to something which differentiates this class from the others. In other relations both terms—both the fundament and the terminus—are real, but here only the first term— the fundament—is real. It is entirely different with mental reference. If someone thinks of something, the one who is thinking must

A passagem acima nos é valiosa por duas razões: A primeira diz respeito à definição oferecida por Brentano de “referência mental”. Isto é importante, uma vez que ao iniciar a explanação das alterações sofridas pela sua noção de *Vorstellung* durante o intervalo de tempo encontrado entre as edições primeira e segunda de sua *Psicologia*, Brentano inicia o texto precisamente afirmando “Todas as referências mentais se referem a coisas” (Brentano, [1874] 2009 p. 227). Eis que agora já nos são suficientemente claras ambas as definições brentanianas de *referência* mental e de *coisa*. Em segundo lugar: ora, quando consideramos que o próprio neoescolástico afirma que *já em Aristóteles* o objeto imanente não deve ser considerado necessariamente como referindo-se diretamente a algo exterior à consciência, sendo possível, portanto, que o objeto representado não *exista* enquanto coisa, parece-nos seguro deduzir que em momento algum do seu percurso teórico Brentano tenha defendido a noção de *Vorstellung* articulada à *coisa representada*, *coisa existente externamente à consciência*, formando assim o registro do psíquico, como afirma Garcia-Roza (2004 p. 58). Cabe agora tratarmos da mudança sofrida pelo conceito de Brentano. No que implica a afirmar, portanto, que todas as referências mentais se referem a coisas?

Como já é possível inferir, tendo em vista tudo o que foi exposto até aqui, o apêndice da edição de 1911 da *Psicologia* apontado por Garcia-Roza, intitulado *Sobre objetos verdadeiros e fictícios*, é ocasião para uma discussão que em nada diz respeito à existência do objeto *no mundo*, externo à consciência. O fato de haver ou não, no mundo externo, algo que corresponda ao objeto representado na mente, em momento algum se configura como um problema para Brentano. O que está sendo discutido neste apêndice se refere à natureza do objeto imanente, do objeto *inexistente* dos escolásticos. Não se trata, portanto, do momento da admissão de Brentano quanto à possibilidade de possuímos um unicórnio como objeto de representação, tampouco da aceitação por parte do filósofo acerca de alguma significação, qualquer que seja, conferida ao pobre animal mítico. De fato, faz-se necessária uma generosa dose de subestimação conferida a um indivíduo do

---

certainly exist, but the object of his thinking need not exist at all. In fact, if he is denying something, the existence of the object is precisely what is excluded whenever his denial is correct. So the only thing which is required by mental reference is the person thinking. The terminus of the so called relation does not need to exist in reality at all. The “terminus” of the so-called mental relation is that with which I am mentally concerned, or what I have as an object. Sometimes it exists (is, has being), sometimes it does not.”



porte intelectual de um Franz Brentano, para que possamos supor qualquer uma das opiniões sendo sustentada por, pelo menos, trinta e sete anos, intervalo existente entre as edições da *Psicologia*. Não estamos afirmando que o autor brasileiro tenha seguramente assumido tais convicções, porém é certo dizer que o seu texto permite esta leitura, razão pela qual julgamos o apontamento relevante. Considerando que o motivo principal conferido por Garcia-Roza (2004) para o recurso à Brentano se refere à questão da origem do significado do objeto representado, não haveria problema algum em encerrarmos por aqui a contribuição deste trabalho. Não obstante, entendemos ser possível ir ainda um pouco mais longe.

A definição de *coisa* ou *realia* de Brentano nos remete à noção de *ente* unitário, algo individual, particular, seja este algo existente por si mesmo ou não. Uma *não-coisa* ou *irrealia* diz respeito a um universal, espécie, gênero ou *estado de coisas*. Esta última definição, sobretudo, nos é importante. Dizer que toda referência mental se refere a uma *coisa* implica, portanto, na afirmação de que um mero *estado de coisas*, por exemplo, não possa ser ele mesmo tomado por objeto imanente. Aviva Cohen nos oferece uma boa síntese da concepção aqui promovida, ao afirmar que, para Brentano, “não há mudança no objeto para o qual direcionamos a atividade de amar, odiar, afirmar ou negar. A natureza do ato mental pode mudar, mas o objeto intencional permanece inalterado”<sup>81</sup> (Cohen, 2002 p. 92). Já sabemos que por *Vorstellung* Brentano designa o *ato* de representar e não propriamente o *objeto* representado. Para o filósofo, portanto, toda representação pressupõe um *ato* e um *conteúdo do ato*. A articulação entre *ato* e *conteúdo do ato* consiste precisamente no epicentro de uma série de problemas que por fim levarão Brentano a promover a alteração em sua teoria. O tópico nos interessa, uma vez que julgamos encontrar, nas considerações acerca deste aspecto espinhoso da teoria de Brentano, uma via possível para a aproximação com a questão da significação ocorrendo por meio da articulação entre representações, retomando, portanto, a proposta inicial de Garcia-Roza quanto à herança transmitida pelo professor ao aluno.

---

<sup>81</sup> No original: “there is no change in the object towards which we direct the activity of loving, hating, affirming or denying. The nature of the mental act may differ, but the intentional object is unchanged.”

Brentano inicia a discussão acerca dos *objetos verdadeiros e fictícios* (Brentano, [1874] 2009 p. 227) ensinando que, uma vez considerada a *referência a algo* na qualidade de característica distintiva de um indivíduo mentalmente ativo, somos levados a afirmar uma modalidade de existência do objeto *no* indivíduo, uma espécie de *subsistência* do objeto na pessoa. Por sua vez, o fato de o indivíduo poder se relacionar a um único objeto por meio de variadas formas, “teria levado algumas pessoas a conceber algo que de alguma maneira seja mais que o objeto, algo que simultaneamente contenha o objeto em si e esteja contido no sujeito pensante. A isto chamam ‘conteúdo’ da referência mental”<sup>82</sup> (p. 227). Brentano chama atenção para o que vinha ocorrendo sobretudo no âmbito da classe de fenômenos mentais<sup>83</sup> referentes ao julgamento.

Especialmente no âmbito dos julgamentos, tem-se falado de um conteúdo de julgamento, bem como um objeto. Se eu julgar, “Um centauro não existe”, diz-se que o objeto é um centauro, mas que o conteúdo do julgamento é que um centauro não existe, ou a in-existência de um centauro. Entretanto, alguns foram ainda mais longe do que isso e, levando em consideração a diferença entre julgamento correto e incorreto, falam de conteúdos que existem na realidade e aqueles que não existem na realidade. Assim, por exemplo, uma vez que quem nega um centauro julga corretamente, diz-se que a in-existência do centauro é real, enquanto a existência do centauro não é real. E em exemplo contrário, sendo verdade que há árvores, é dito não apenas que existem árvores, mas também que a existência de árvores tem ser e que sua não-existência não. Assim, os conteúdos são tratados como análogos aos objetos.<sup>84</sup> (Brentano, [1874] 2009 pp. 227-228)

Brentano dirá que esta analogia é completamente despropositada. Ele não está, naturalmente, negando a ocorrência dos ditos *conteúdos*. O filósofo afirma apenas que um conteúdo jamais é representado da mesma forma que um objeto é representado, por assim dizer. Quando afirmamos “Centauros não existem”, o

<sup>82</sup> No original: “has led people to talk about something which is in some way more than the object, for it includes the latter within itself, and is likewise within the subject. It has been called the ‘content’ of the mental reference.”

<sup>83</sup> Trataremos mais detidamente das três classes básicas de fenômenos mentais estipuladas por Brentano no próximo capítulo. São elas: *Vorstellung* (representação), *Urteil* (julgamento) e *Gemütsbewegungen* (fenômenos de amor e ódio, por vezes traduzido como ‘desejo’ ou ‘emoções’).

<sup>84</sup> No original: “Especially in connection with the mental act of making judgements, there has been talk of a content of judgement as well as an object. If I judge, “A centaur does not exist,” it is said that the object is a centaur, but that the content of the judgement is that a centaur does not exist, or the non-existence of a centaur. Some have gone even further than this, however, and taking the difference between correct and incorrect judgement into consideration, speak of contents which exist in actuality and those that do not exist in actuality. Hence, for example, since anyone who denies a centaur judges correctly, it is said that the non-existence of the centaur is actual, while the existence of the centaur is not actual. And contrariwise, because it is true that there are trees, it is said not merely that trees exist, but also that the existence of trees has being and that their non-existence does not. Thus, contents are treated as analogues to objects.”

juízo de negação operado sobre o centauro, entendido aqui como objeto imanente, não produz um segundo objeto imanente “in-existência do centauro”, tampouco modifica o objeto imanente originário. A natureza do ato mental pode mudar, mas o objeto intencional permanece o mesmo.

A consulta ao livro *O verdadeiro e o evidente*<sup>85</sup> (Brentano, 1966), obra publicada postumamente apenas, tendo sua primeira edição sido lançada em 1930 (Brentano faleceu em 1917) na Alemanha, nos permite uma compreensão mais apurada acerca da opinião anterior de Brentano. Editado por Oskar Kraus, o livro é repleto de comentários e notas explicativas. Uma delas nos é especialmente relevante:

Brentano era da opinião, naquele tempo [1874], que se eu disser que há falta de dinheiro, estou afirmando algo, reconhecendo algo por meio de um julgamento; Este algo não é uma "coisa", mas é a falta de uma coisa, e a falta de uma coisa é em si mesma uma entidade – uma não-coisa. Coisas, assim como não-coisas são agrupadas sob o conceito de "entidade". Mas Brentano mais tarde percebeu que isso era um erro. A afirmação "Há falta de dinheiro" não é senão o disfarce *linguístico* de uma negação – "Falta dinheiro", "Não há dinheiro" ou "Dinheiro não há", todos os quais expressam minha negação ou repúdio, de dinheiro. Tais expressões como "falta de dinheiro" não são nomes, mas pseudo-nomes.<sup>86</sup> (Kraus in Brentano, 1966 p. 113 – o grifo é meu)

Retomando o texto da *Psicologia*, o que fica claro para o leitor é que Brentano tenta, por meio desta alteração na teoria, contornar uma brecha presente na exposição original cujas consequências lhes teriam passado completamente desapercibidas. “Haveria assim, além de uma maçã, também a existência de uma maçã, a não-existência da não-existência de uma maçã, e por aí vai, *ad infinitum*, e infinitas complicações seriam infinitamente multiplicadas” (Brentano, [1874] 2009 p. 228). Visando solucionar o entrave, portanto, o neoescolástico passa promover a ideia de que não podemos tomar o ser ou não ser de um centauro como objeto, da mesma forma que o centauro é objeto de representação. É apenas isto que significa dizer que “somente o que se enquadra no conceito de uma coisa (*Reales*), pode fornecer um objeto para referência mental. Nada mais pode ser,

<sup>85</sup> No original: “The true and the evident”.

<sup>86</sup> No original: “Brentano held at that time that, if I say there is a lack of money, then I have affirmed something, acknowledged something in judgement; this something is not a “thing” but is the lack of a thing, and the lack of a thing is itself an entity—a non-thing. Things as well as non-things are subsumed under the concept of “entity”. But Brentano later realized that this was a mistake. The statement “There is a lack of money” is nothing but the linguistic disguise of a denial – “Money is lacking”, “There is no money”, or “No money is there”, all of which express my disavowal, or denial, of money. Such expressions as “lack of money” are not names but pseudo-names.”

como uma coisa, aquilo a que nos referimos mentalmente como um objeto”<sup>87</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 229).

O que nos interessa aqui – além, naturalmente, de investigar a fonte apontada por Garcia-Roza (2004) para a articulação com a *Vorstellung* de Freud e apresentar uma solução para aquilo que entendemos configurar um possível entrave à sua promoção – é a natureza do supracitado *conteúdo da referência mental*. Conforme vimos, Brentano em momento algum nega a sua ocorrência. O que está sendo negado com a modificação da teoria é apenas o fato de que eles possam ser tomados por *objeto* de uma representação. Infelizmente, o assunto não é aprofundado pelo filósofo na publicação consultada. Contudo, o estudo da obra do neoescolástico nos revela que as dificuldades inerentes à exposição do conceito de objeto imanente ou intencionalmente inexistente não pararam por aí.

Linda McAlister (2004), em seu artigo dedicado à epistemologia de Brentano, nos oferece uma ótima oportunidade de estudo nesse sentido. Conforme veremos, a questão tratada pela autora não se refere *exatamente* ao mesmo cenário que acabamos de ver. Não obstante, os problemas em questão são sensivelmente aparentados. Permaneceremos na esfera do objeto da representação, sendo que agora, finalmente, é ocasião de tratarmos da existência da coisa, externa à consciência. O comentário que passamos a transcrever diz respeito à famosa citação de Brentano: *Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos...* Vejamos:

Os críticos, talvez não surpreendentemente, discordaram acerca do que Brentano está precisamente dizendo nesta passagem. Alguns, como Alois Höfler, supõem que, uma vez que se possa pensar, odiar, julgar, etc., coisas que não existem, como Pégaso, então o objeto imanente do qual Brentano fala não é Pégaso, mas um ‘pensamento de Pégaso’ (*gedachtes Pegasus*) que existe na mente quando alguém pensa em Pégaso. À luz de algumas passagens dos primeiros escritos de Brentano, esta parece ser uma interpretação plausível.<sup>88</sup> (McAlister, 2004 p. 150)

<sup>87</sup> No original: “Only that which falls under the concept of a thing (Reales), can provide an object for mental reference. Nothing else can ever be, like a thing, that to which we mentally refer as an object.”

<sup>88</sup> No original: “Critics, perhaps not surprisingly, have disagreed as to precisely what Brentano is saying in this passage. Some, such as Alois Höfler, have supposed that since one can think of, hate, judge, etc., things which do not exist, such as Pegasus, then the immanent object which Brentano speaks of is not Pegasus, but a “thought-of Pegasus” (*gedachtes Pegasus*) that exists in one’s mind whenever someone thinks of Pegasus. In the light of some passages from Brentano’s early writings this appears to be a plausible interpretation.

Em seguida, a autora nos oferece como exemplo um trecho retirado de uma publicação a qual já nos referimos anteriormente: *O verdadeiro e o evidente*. Trata-se de um fragmento (o livro traz diversos deles; anotações avulsas feitas por Brentano tendo em vista o planejamento de aulas ou palestras, por exemplo) intitulado *Ser no sentido de verdade*<sup>89</sup>. Sua data de composição é apontada apenas como sendo anterior ao ano de 1902.

Não pode haver ninguém que contemple um ‘A’, a menos que haja um ‘A’ contemplado; E vice-versa. [...] Os dois conceitos não são idênticos, mas sim correlativos. Nenhum dos dois pode corresponder a qualquer coisa na realidade, a menos que o outro o faça também. Mas apenas um deles é o conceito de uma coisa – o conceito de algo que possa agir e sofrer uma ação. O segundo é o conceito de um ser que é apenas uma espécie de acompanhamento do primeiro; Quando a primeira coisa vem a ser, e quando ela deixa de ser, então também o faz a segunda.<sup>90</sup> (Brentano, 1966 p. 19)

McAlister (2004) afirma, com razão, que o trecho parece sugerir que o ato mental em questão seja *a contemplação de A* e o objeto intencional ou imanente seja o *A contemplado*. Neste caso, o *A contemplado* seria uma entidade mental distinta de qualquer *A* exterior à mente. Isto parece denotar uma espécie de prisão mental. Neste cenário, caberia ao indivíduo em questão (o *contemplador de A*) o acesso restrito apenas aos seus próprios conteúdos mentais. Dito de outro modo, ele só poderia representar, afirmar, negar, amar ou odiar os conteúdos mentais que já possuísse. Não é disso que se trata, naturalmente. E Brentano, em carta cujo trecho é citado por Linda McAlister (2004) no seu artigo, ilustra perfeitamente bem o tremendo absurdo inerente à esta denotação de objeto imanente.

Naturalmente, seria completamente ridículo afirmar que alguém que quisesse saber alguma coisa, obtivesse o conhecimento desejado por meio da compreensão de algo que não fosse aquilo que desejava saber.<sup>91</sup> (Brentano, in McAlister 2004 p. 151)

<sup>89</sup> No original: “Being in the sense of the true”.

<sup>90</sup> No original: “There cannot be anyone who contemplates an A unless there is a contemplated A; and conversely. [...] The two concepts are not identical but they are correlative. Neither one can correspond to anything in reality unless the other does as well. But only one of these is the concept of a thing – the concept of something which can act and be acted upon. The second is the concept of a being which is only a sort of accompaniment to the first; when the first thing comes into being, and when it ceases to be, then so too does the second.”

<sup>91</sup> No original: “It would, of course, be clearly ridiculous to say that someone who wanted to know something, achieved the knowledge he wanted by coming to comprehend something else rather than that which he wanted to know.”

Poderíamos ainda completar: é ridículo supor que alguém obtenha um conhecimento desejado por meio da compreensão de algo que já lhe fosse anteriormente compreendido. O sujeito que se proponha a defender tamanho disparate já cai em contradição no momento mesmo em que a ideia é defendida, esteja ele ciente disso ou não: sustentar perante um ouvinte que em última análise ele só tem acesso aos seus próprios conteúdos mentais obviamente pressupõe a expectativa – inerente a qualquer comunicação, por mais banal que possa ser – que o ouvinte em questão compreenda aquilo que lhe está sendo dito e não outra coisa qualquer que seja. Trata-se de uma noção que requer a suspensão temporária de sua validade para que sequer faça algum sentido proferi-la! Ao sujeito que de fato nisto creia, resta enquanto única alternativa coerente manter-se em silêncio absoluto e permanente, o que, diga-se de passagem, neste caso indica uma solução e não um problema.

Em carta endereçada a Anton Marty, datada de 17 de março de 1905, Brentano deixa a situação suficientemente clara.

Quanto ao seu relato sobre os comentários de Höfler, fiquei perplexo com a referência ao "conteúdo e objeto imanente" do pensamento (*inhalt und immanentes Objekt der Vorstellung*). Quando falei de "objeto imanente", usei a qualificação "imanente" para evitar mal-entendidos, uma vez que muitos usam o termo não qualificado "objeto" para se referir àquilo que está fora da mente. Mas por um objeto de pensamento eu me referi apenas à "sobre o que é" o pensamento, havendo ou não qualquer coisa fora da mente a que corresponda o pensamento. Nunca foi minha opinião que o objeto imanente seja idêntico ao "objeto do pensamento" (*vorgestelltes Objekt*). O que pensamos é o objeto ou coisa e não o "objeto do pensamento". Se, em nosso pensamento, contemplamos um cavalo, nosso pensamento tem como seu objeto imanente - não um "cavalo contemplado", mas um cavalo. E estritamente falando somente o cavalo - não o "cavalo contemplado" - pode ser chamado de objeto. Mas o objeto não precisa existir. O pensamento da pessoa pode ter algo como o objeto de seu pensamento mesmo que essa coisa não exista.<sup>92</sup> (Brentano, 1966 p. 52 – os grifos são do autor)

<sup>92</sup> No original: "As for your account of Höfler's comments, I was baffled by the reference to the "content and immanent object" of thought ("*inhalt*" und "*immanentes Objekt*" der *Vorstellung*). When I spoke of "immanent object", I used the qualification "immanent" in order to avoid misunderstandings, since many use the unqualified term "object" to refer to that which is outside the mind. But by an object of a thought I meant what it is that the thought is about, whether or not there is anything outside the mind corresponding to the thought. It has never been my view that the immanent object is identical with "object of thought" (*vorgestelltes Objekt*). What we think about is the object or thing and not the "object of thought". If, in our thought, we contemplate a horse, our thought has as its immanent object—not a "contemplated horse", but a horse. And strictly speaking only the horse—not the "contemplated horse"—can be called an object. But the object need not exist. The person thinking may have something as the object of his thought even though that thing does not exist.

O importante aqui é notarmos que Brentano em momento algum nega a existência dos *objetos do pensamento*. O que ele está negando é tão somente que haja uma equivalência entre *objeto do pensamento* e *objeto imanente ou intencional*. O raciocínio do neoescolástico aqui é perfeitamente paralelo ao que vimos anteriormente, quanto à noção de conteúdo da referência mental, no caso da discussão sobre objetos verdadeiros e fictícios. Este ponto será fundamental quando retomarmos a articulação com a *Vorstellung* de Freud.

Conforme tivemos a chance de observar, Brentano admite, já no prefácio à segunda edição de sua *Psicologia*, a alteração na teoria das referências mentais, por sua vez passando a determinar que apenas *coisas* possam ser objeto imanente de uma representação. Tal como afirmado anteriormente neste trabalho, o contexto que agora nos é apresentado é claramente aparentado ao problema enfrentado por Brentano quanto às referências mentais e a noção de *coisa*, porém não tratamos aqui precisamente do mesmo problema, ainda que ambos digam respeito a algum aspecto da natureza do objeto imanente. A distinção fica clara quando, no caso específico ilustrado pela suposta equivalência entre *objeto imanente* e *objeto do pensamento* ou *pensamento de objeto*, o neoescolástico, em nenhum momento, admite ter emitido uma opinião diferente. Em todas ocasiões nas quais Brentano aborda esta questão específica, ele sempre afirma que sua opinião se manteve invariavelmente a mesma: *objeto imanente* e *objeto do pensamento* sempre foram, nos assegura o filósofo, noções distintas.

Garcia-Roza (2004) já nos ensinou que, tendo em vista a fidelidade de Brentano para com Aristóteles, não podemos jamais admitir uma interpretação de cunho idealista à doutrina filosófica do neoescolástico. O brasileiro emite esta opinião precisamente ao afirmar que, mesmo havendo uma distinção entre ato de representar e objeto representado, não devemos perder de vista “que um não existe sem o outro e que ambos independem da existência real das coisas” (Garcia-Roza, 2004 p. 57). A afirmação é perfeitamente correta. O problema com o texto de Garcia-Roza se apresenta apenas quando o autor afirma não ter sido esta a opinião defendida por Brentano ao longo de toda a sua trajetória, que num primeiro momento teria concebido o objeto imanente como *representação do objeto* externo, equívoco que julgamos já ter sido devidamente esclarecido.

A situação toda beira a comicidade trágica: por um lado Brentano é acusado de ter sustentado por tempo considerável a opinião de que o registro do

psíquico remontaria à reprodução da coisa externa à consciência, por meio da noção de *representação do objeto* (Garcia-Roza, 2004). Por outro lado, somos apresentados a uma acusação que dispõe sua teoria no extremo oposto, tal como entendido por Höfler, uma vez que a representação diria respeito apenas ao *pensamento de objeto*. Ambas as acusações são compreensíveis, porém em última análise injustificadas.

Entendemos que a razão provável capaz de justificar a tremenda confusão seja, por fim, a inquestionável fidelidade de Brentano para com Aristóteles, manifestada, no caso específico de sua *Psicologia*, por meio de uma iniciativa radicalmente *empírica*. Brentano se propõe a erguer uma “psicologia sem alma”<sup>93</sup>, palavras de Peter Simons na introdução à segunda edição da *Psicologia do ponto de vista empírico* (in Brentano, [1874] 2009 p. xv), estabelecendo simultaneamente a independência da psicologia de ambos os domínios fisiológico e filosófico. O trecho tão comumente citado da obra do filósofo – *Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos...* pode de fato nos passar a ideia de que a obra de Brentano seja permeada por tomismo, por exemplo. Não é o caso. A título de curiosidade, a palavra *intencionalidade*, por exemplo, não aparece ao longo de todo o texto do filósofo uma única vez sequer (Brentano, [1874] 2009). No discurso, Brentano esforça-se em evitar a metafísica sempre que possível, porém nos alicerces do seu pensamento continuamos encontrando os contornos da filosofia primeira.

Na já referida carta a Anton Marty (Brentano, 1966 pp. 52-53), por exemplo, o filósofo recorre à teoria da percepção de Aristóteles no intuito de sanar quaisquer dúvidas quanto à natureza do objeto imanente. Já apontamos o trecho em questão em nosso capítulo anterior, quando tratamos da concomitância dependente. Sobre isto, McAlister afirma:

Esta referência a Aristóteles ajuda a explicar como o objeto de um pensamento, por exemplo, poderia ao mesmo tempo ser algo que, se existe, é externo à mente, e ainda assim estar relacionado com a mente que pensa. Ele observa que Aristóteles diz que na percepção sensorial a *forma* do objeto é recebida pelos sentidos na ausência da *matéria*, e da mesma forma o intelecto recebe a *forma inteligível* na abstração da *matéria*. Da maneira como Brentano parece ter compreendido a doutrina, quando alguém vê ou pensa em um cavalo, o objeto imanente é um cavalo, mas como um objeto imanente ele tem um “modo de ser” diferente do que tem quando não está totalmente relacionado com a mente como

<sup>93</sup> No original: “Psychology without a soul”.



o objeto de um ato mental. A semelhança entre a doutrina de Brentano e a *inexistência intencional* dos Escolásticos também vem à mente aqui.<sup>94</sup> (McAlister, 2004 p. 152)

Concluídas todas estas considerações, julgamos ser possível agora, finalmente pisando sobre firme terreno, retomar a articulação entre as *Vorstellungen* tal como encontradas na teoria do professor e do aluno. Primeiramente, debrucemo-nos sobre o aspecto *aberto* das representações-objeto.

A despeito da ausência de menções diretas feitas por Freud ao seu antigo professor no texto das *Afásias*, Garcia-Roza (2004) julga ser mais relevante recorrermos a Brentano que a John Stuart Mill na qualidade de patrocinador da *Vorstellung* tal como encontrada no referido texto, sobretudo por conta da possibilidade de se pensar a articulação *entre* as representações, noção explicitamente defendida pelo neurologista. Conforme vimos anteriormente, Stuart Mill sequer se sente à vontade, por assim dizer, lançando mão da noção de *representação*, em virtude de suas alusões metafísicas. Quando trata do objeto enquanto possibilidade de sensações futuras, o filósofo britânico está mais interessado no conceito de matéria e realidade exterior do que propriamente na natureza dos fenômenos psíquicos. Já com Brentano, além do simples fato de o filósofo alemão não apenas fazer amplo uso do conceito de *Vorstellung*, como ainda sustentar ser a representação a *unidade básica* de todo fenômeno psíquico, há, em virtude da possibilidade de representações se referirem a objetos não existentes exteriormente à consciência, ocasião para que pensemos o surgimento do sentido de uma *Vorstellung* decorrendo da articulação interna existente entre as representações ao invés de ser conferido diretamente pela *coisa externa*. É verdade que a simples viabilidade de uma representação capaz de abarcar um objeto não existente no mundo exterior nos remete muito mais claramente à noção de um complexo *aberto* que a de um complexo *fechado*. Não há contudo, uma ênfase específica nesse sentido, ao menos não promovida por Garcia-Roza.

<sup>94</sup> No original: “This reference to Aristotle helps to explain how the object of a thought, for example, could at the same time be something which, if it exists at all, is external to the mind, and yet still be related to the mind which thinks it. He notes that Aristotle says that in sense perception the form of the object is received by the senses without the matter, and likewise the intellect receives the intelligible form in abstraction from the matter. As Brentano seems to have understood the doctrine, when someone sees or thinks of a horse, the immanent object is a horse, but as an immanent object it has a different “mode of being” than it has when it is completely unrelated to a mind as the object of a mental act. The similarity between Brentano’s doctrine and the intentional inexistence of the Scholastics comes to mind here as well.”

Dissemos anteriormente que, do ponto de vista Aristotélico, ou seja, do ponto de vista não apenas dos conceitos, mas considerando ainda a *cosmologia* de um modo geral, simplesmente não é concebível pensar a noção de uma representação-objeto na qualidade de complexo fechado, ou dito de outra forma, uma representação pensada mecanicamente enquanto reprodução da *coisa* externa à consciência. Já sabemos, por menção à carta destinada a Anton Marty (Brentano, 1966), que Brentano segue fiel a Aristóteles no que se refere à natureza e sobretudo à gênese, por assim dizer, do objeto imanente: na percepção sensorial a *forma* do objeto é recebida pelos sentidos na ausência da matéria, sendo que, da mesma maneira, o intelecto recebe a *forma inteligível* abstraída da matéria. E aqui, devemos fazer algumas considerações fundamentais. [1] Dizer que o intelecto recebe a *forma* não implica de maneira alguma no entendimento da percepção enquanto um processo eminentemente passivo. Basta lembrarmos aqui que a *direção* é sempre pensada partindo do sujeito ao objeto, tanto em Freud como Brentano. Isso ficará mais evidente no próximo capítulo, ao abordarmos o tema da pulsão. [2] Aprendemos com Wolfgang Smith (2005), no capítulo anterior, que a *forma* de um ente deve ser entendida como sua *quididade*, essência no sentido daquilo que *sabemos e podemos saber* acerca de algo. Ocorre que, no mais rigoroso e radical sentido concebível, absolutamente *nada*, nenhum objeto, ou coisa, ou ente, ou seja lá que nome optemos por conferir, na medida em que se apresente enquanto *corpo*, coincide exclusivamente com a sua quididade. A isto nos referimos anteriormente, quando dissemos ser a inviabilidade de uma *Vorstellung* concebida na qualidade de *reprodução da coisa externa* algo incontornável na cosmologia aristotélica, já mesmo quando consideramos a *coisa* em si. Poderíamos ainda dizer: na concepção de mundo aristotélica, uma representação não pode jamais ser reprodução mecânica de algo, a julgar pela *indeterminação* ou *ininteligibilidade* inerente à natureza total deste algo. Figurativamente falando, a estrutura da realidade como um todo é, ela própria, *aberta*. Não haveria como ser diferente no caso de uma representação que, por definição, é abarcada e transcendida pela realidade da qual faz parte. Resta-nos tratar da articulação entre as representações.

Quando Garcia-Roza (2004) aponta na filosofia de Brentano uma brecha capaz de nos permitir conceber a noção de sentido da *Vorstellung* emergindo da relação que ela mantenha com as outras *Vorstellungen*, ele assim o faz baseando-

se na dinâmica entre o *ato de representar* e o *objeto representado*, dinâmica esta considerada sempre à luz da diretriz máxima de que, mesmo não se confundindo, *ato* e *objeto* não existem um sem o outro e ambos independem da existência real (no sentido de externa à mente) das coisas. Em momento algum negamos estas considerações ou sequer as julgamos insuficientes. Sem exceção, cada uma das discordâncias referentes ao texto de Garcia-Roza (2004) evidenciadas no presente trabalho, teve sempre como finalidade a tentativa de contornar problemas que, por sua vez, nos pareciam comprometer a conclusão do próprio autor, com a qual evidentemente comungamos. Os próximos apontamentos devem, portanto, ser entendidos na forma de confirmação e complemento daquilo que compreendemos já poder ser inferido das considerações do brasileiro.

Vimos que não há, na obra de Brentano, uma noção capaz de nos remeter imediatamente à analogia com a representação-palavra de Freud, por exemplo. Não obstante, encontramos alguns indícios de aproximações possíveis. Ora, quando tratamos das dificuldades inerentes à concepção brentaniana de objeto imanente, tanto na primeira ocasião – mudança operada por Brentano na teoria, que passa a considerar apenas *coisas* ou *realia* na condição de objeto imanente – como na segunda ocasião – distinção entre objeto imanente e pensamento de objeto – tivemos a chance de notar algumas semelhanças evidentes nos dois casos. Uma delas, que agora nos é especialmente relevante, é a seguinte: no primeiro caso, Brentano repudia a analogia promovida entre os conteúdos da referência mental e os objetos propriamente ditos – *porém não nega a existência dos conteúdos*. Já no segundo caso, o filósofo reafirma veementemente jamais ter concebido os pensamentos de objeto na qualidade de objetos imanentes à consciência – *porém, da mesma forma, Brentano não nega que existam pensamentos de objeto*.

Brentano não viu dificuldade em dizer, simultaneamente, que há um *conceito correlativo* ou um objeto percebido sempre que há um ato de perceber e que tal entidade não é o objeto imanente ou intencional do ato perceptivo. Ele nos diz que sua visão do assunto é a mesma de Aristóteles. [...] Brentano e Aristóteles concordam, em geral, que sempre que alguém pensa em X, é verdade que haja um *pensamento correlativo* de X, mas eles veem isso como trivialmente verdadeiro, e ambos negam que um pensamento de X seja o objeto do ato de pensar. O objeto é, na verdade, apenas X.<sup>95</sup> (McAlister, 2004 pp. 152-153 – o grifo é meu)

<sup>95</sup> No original: “Brentano saw no difficulty about saying, simultaneously, that there is a correlative concept or a perceived object whenever there is an act of perceiving and that such an entity is not

Tudo fica ainda mais interessante quando McAlister (2004) chama atenção para o fato de, após Brentano alterar sua teoria, não sendo “mais da opinião de que a relação mental possa ter algo além de uma coisa [*Reales*] como seu objeto (Brentano, [1874] 2009 p. xxii), ele tenha igualmente passado a se referir aos ditos *conceitos correlativos* como *correlato linguístico* ou *correlato gramatical*, intercalando as definições. Vale lembrar que, em citação anterior de Oskar Kraus, o mesmo afirmou que, quando da mudança da teoria, Brentano teria passado a admitir as *irrealia* – agora não mais passíveis de serem consideradas propriamente objeto de uma relação mental – não mais que um mero correlato linguístico. No caso específico em questão (a afirmação da falta de dinheiro), um “disfarce linguístico de uma negação” (in Brentano, 1966 p. 113).

Ora, à luz de tudo o que foi visto, o que está sendo dito aqui é, nada mais, nada menos, que todo ato mental implica um correlato linguístico. A bem da verdade, isso não parece ter a mais mínima relevância para Brentano, porém ainda assim, trata-se sem dúvida de algo digno de nota!

O aparelho de linguagem, considerado em si mesmo, não responde, segundo Freud, pela representação-objeto. O aparelho de linguagem tem por função tornar possível a significação e não a de tornar possível a representação-objeto. No entanto, a palavra só adquire sua significação pela articulação que estabelece com a representação-objeto. Isto não quer dizer que a significação seja dada pela coisa, mas que a palavra não pode prescindir de conter uma referência a algo que lhe seja exterior, no caso, um objeto. O aparente paradoxo que Freud nos coloca é que esse objeto, por sua vez, é constituído, na sua identidade de objeto, pela relação que ele mantém com a palavra. Enquanto “exterior” à palavra, ele mantém uma necessária relação com a linguagem. Não nos esqueçamos de que tanto a *Wortvorstellung* como a *Objektvorstellung* são ambas *Vorstellungen*. Afirmar, portanto, que a representação-palavra adquire sua significação pela ligação com a representação-objeto é afirmar que a significação resulta da articulação entre representações e não da articulação entre representação (*Vorstellung*) e coisa (*Ding*). Estamos, aqui, mais próximos de Brentano ou de Meinong do que de Stuart Mill. (Garcia-Roza, 2004 pp. 59-60 – os grifos são do autor)

---

the immanent or intentional object of the perceptual act. He tells us that his view of the matter is the same as Aristotle's. [...] Brentano and Aristotle are in general agreement that whenever someone thinks of X, it is true that there is a correlative thought- of X, but they view this as trivially true, and they both deny that a thought-of X is the object of the act of thinking. The object is, rather, just X.

É certo afirmar que não temos nenhum indício no texto de Brentano que nos permita supor qualquer coisa próxima à noção da constituição do objeto enquanto objeto imanente operando por meio da sua relação com os correlatos linguísticos. Não obstante, a conclusão final nos parece certa: estamos, sem sombra de dúvida, muito mais próximos de Brentano do que de John Stuart Mill.

## CAPÍTULO 4 – PULSÃO

Considerada a totalidade dos pontos de articulação propostos neste trabalho, a pulsão certamente protagoniza a iniciativa mais instigante, promissora e, de certa forma, problemática. Tantos são os fatores que justificam tal afirmação que não implicaria exagero algum a sugestão de que o tópico sobre o qual nos debruçaremos agora é um forte candidato ao posto de tema exclusivo de uma tese inteira. Tais apontamentos merecem uma introdução cuidadosa, naturalmente.

Em primeiro lugar, temos diante de nós um conceito acerca do qual, quando comparado ao de representação ou à noção de concomitância dependente, por exemplo, podemos afirmar ser mais “intimamente freudiano”. É natural que não devemos disso concluir terem sido os conceitos supracitados como que “grosseiramente usurpados”, transpostos, poderíamos ainda dizer, de outros campos do saber. As impressões digitais de Freud estão espalhadas por todos eles, sem dúvida alguma. Porém, já no momento de apresentação desses conceitos, Freud ([1891] 1977) remete o leitor a autores e domínios distintos (especificamente nestes casos, Stuart Mill e a filosofia e Hughlings Jackson e a neurologia, respectivamente). Nesse sentido, a pulsão certamente é um caso à parte. Não é sem razão de ser, portanto, que Garcia-Roza (1993b) inicia o texto de *O mal radical em Freud* da seguinte maneira:

Freud inventa novos conceitos. Não é pouco o que ele faz. Inventar conceitos é retirar o pensamento do nível da opinião e forçá-lo a ir além dos limites que lhe foram impostos anteriormente. E Freud é indiscutivelmente um inventor. Inventar um novo corpo e uma nova alma. No entanto, o mundo da cultura teme o novo. Seu primeiro impulso é frequentemente o da recusa; o segundo é o da tentativa de sua reinscrição no saber já constituído. E vários foram os conceitos freudianos que sofreram essa recusa ou que foram reduzidos a outros já existentes em outras ciências. Este foi o caso do conceito de pulsão (*Trieb*). Ou lhe foi negado qualquer valor explicativo, ou teve recusada a sua novidade sendo identificado à noção de instinto. A redução da pulsão ao biológico foi um dos mais lamentáveis desvios impostos à teoria psicanalítica. (Garcia-Roza, 1993b p. 9 – o grifo é do autor)

A citação não apenas nos assegura quanto à originalidade do conceito, como ainda sugere uma cara advertência que deve sempre guiar a leitura deste trabalho em sua totalidade, porém sobretudo nas linhas que seguirão: a defesa da influência de Brentano sobre a obra de Freud não pretende promover nenhum tipo

de “reinscrição no saber já constituído”. Uma interpretação nesse sentido é sempre possível, sendo o risco ainda maior quando ampliamos o leque das contribuições de Brentano para além da sua obra pessoal, rumo à toda a tradição filosófica com a qual Freud teve contato através dos ensinamentos do mestre. Operamos aqui por meio de aproximações, analogias ou mesmo o que poderíamos denominar estruturação de pensamento, como teremos a chance de ver detalhadamente com a articulação oferecida entre os quatro termos fundamentais do conceito de pulsão e as quatro causas aristotélicas, por exemplo. Seja como for, é muito pertinente a afirmação feita por Winograd (2013) ao discorrer sobre Nick Totton e sua proposta de que Freud na verdade teria tentado pensar uma teoria da informação em sistemas complexos: não devemos jamais confundir analogia com identidade. Mais especificamente no que diz respeito ao tema aqui apresentado, que fique claro: a intenção não é a defesa de um Freud, filósofo enrustido. Freud faz metapsicologia e não metafísica. Concluídas estas considerações iniciais, prossigamos.

Tal como ocorre com todo o estudo mais aprofundado dedicado aos frutos dos ensinamentos de Brentano na obra freudiana, a pesquisa especificamente voltada ao conceito de pulsão é escassa: brinda-nos com um filho único, a saber, a tese de doutorado de Aviva Cohen (1998). De um modo geral, trata-se de um trabalho importantíssimo e de valor inestimável à nossa presente empreitada. Não obstante, o pequeno trecho dedicado à pulsão, parte do capítulo intitulado “Desejo e o Princípio do Prazer”, apresenta problemas significativos os quais abordaremos em breve. Uma segunda fonte de especial relevância é Luiz Alfredo Garcia-Roza. Nossa dívida direciona-se à toda sua obra, porém a ênfase aqui recai indiscutivelmente sobre o livro já evocado neste capítulo: *O mal radical em Freud*. É nesta publicação de 1993<sup>96</sup> em que, não apenas o autor expõe o conceito de pulsão fazendo incontáveis referências à filosofia, como assim procede considerando autores caros à formação de Brentano, como por exemplo Aristóteles e até mesmo São Tomás de Aquino. Mais ainda, dentre todas as publicações do brasileiro, trata-se daquela em que o nome de Brentano mais

<sup>96</sup> A primeira edição do livro é de 1990. Relembramos que, no presente trabalho, apenas os textos de Freud e Brentano trarão em todas as citações a referência não apenas à data da publicação consultada, porém, ainda, a da primeira edição. Julgamos a informação relevante, já que muitas vezes se pretende apontar não apenas a semelhança entre ideias, mas a influência propriamente dita de uma na construção da outra.

aparece. Infelizmente, contudo, não encontramos nenhuma articulação explícita dedicada ao neoescolástico e a pulsão freudiana. Garcia-Roza defende a influência de Brentano mais especificamente voltada à representação, conforme já tivemos a chance de ver. Aqui, novamente, surgem problemas. Desta vez, porém, tais impasses dizem respeito não à forma como a articulação é proposta (como é o caso com a tese de Aviva Cohen), mas precisamente por não haver proposta alguma nesse sentido. Dito de outro modo, o texto do *Mal radical* deixa suficientemente claro para o leitor atento que parte considerável das argumentações apresentadas neste capítulo não seriam estranhas ao autor. Trata-se de um típico caso em que podemos afirmar sem medo de errar: simplesmente não é concebível que o sujeito diga *isto* sem que lhe tenha ocorrido *aquilo*. Neste sentido, a leitura da obra operada pelo estudioso interessado na herança de Brentano chega a ser frustrante. Abordaremos cuidadosamente as possíveis razões para tal omissão, não perdendo de vista jamais aquela que, por ser indiscutivelmente a mais banal, nem por isso deve ser negligenciada: talvez simplesmente não figurasse nos interesses do autor.

Iniciaremos nosso percurso com uma breve apresentação do conceito de pulsão, ressaltando na sua evolução os pontos mais relevantes às articulações aqui propostas. Em seguida, veremos como uma contribuição aristotélica pode colaborar no ordenamento geral dos termos fundamentais adotados por Freud na estruturação do conceito.

#### 4.1

##### ***Grenzbegriff, Grundbegriff*: conceito fronteiro e fundamental**

Chamamos estas necessidades corporais, na medida em que constituem estimulações para a atividade anímica, de *Triebe*, um termo pelo qual muitas línguas modernas nos invejam. (Freud, [1926] 1991 p. 187)<sup>97</sup>

Trata-se de uma citação de abertura breve, porém rica. Partindo dela, já nos é possível antever a primeira e mais básica dentre as dificuldades inerentes ao conceito de pulsão: a tradução do termo, preservando o sentido que a palavra traz no seu idioma original. Permite-nos também entender a pulsão como um estímulo

<sup>97</sup> No original: “Llamamos a estas necesidades corporales, en la medida en que constituyen estimulaciones para la actividad anímica, «Triebe» {«pulsiones»}, un término que muchas lenguas modernas nos envidian.”



para o psíquico e não propriamente psíquico. Tal entendimento é reforçado ainda mais quando Freud evoca a noção de “necessidades corporais”, conduzindo o leitor a conceber a origem ou fonte das pulsões para além dos domínios do aparato psíquico. É neste sentido que devemos entender a noção de *Grenzbegriff* encontrada no subtítulo do presente capítulo: “um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como um representante psíquico dos estímulos que proveem do interior do corpo e alcançam a alma” (Freud, [1915a] 1991 p. 117)<sup>98</sup>. É interessante notarmos aqui que o próprio termo *Grenzbegriff* foi uma criação de Freud (Green, 1997). É claro que a “invenção de conceitos” apontada por Garcia-Roza não se limita à originalidade na produção de neologismos. Não deixa de ser curioso, contudo, que algo semelhante tenha ocorrido também no que se refere à doutrina da concomitância dependente, onde já no acréscimo da segunda palavra haja uma iniciativa do próprio Freud tão comumente desapercibida. O *inventor* da psicanálise, ao que parece, permite que contemplemos sua arte sob os mais diversos pontos de vista!

Cada um destes apontamentos nos será de grande valia nas articulações pretendidas. Os possíveis riscos à compreensão adequada de um conceito por si só “limítrofe” no que se refere aos domínios do corporal e do anímico, aliado a traduções forçosamente deficientes do termo original, ao menos em parte lançam luz sobre o já referido aspecto problemático quando tratamos da pulsão em referência a Brentano, considerando nossas duas principais fontes de pesquisa: Aviva Cohen e Garcia-Roza. Por ora, ocupemo-nos com o sentido do termo alemão. Para isso, recorremos ao auxílio do *Dicionário comentado do alemão de Freud*, de Luiz Haans (1996), que enumera em cinco os significados principais: [1] força interna que impele continuamente para a ação, ímpeto perene (sentia um ímpeto de viver, de viajar, de conhecer novas terras e pessoas); [2] tendência ou inclinação (ele segue cegamente suas inclinações, sem respeitar ninguém); [3] ânsia, impulso arrebatador (o assassino sentiu um impulso de matar); [4] força inata de origem biológica com uma meta determinada, como a pulsão de mamar, no bebê (a criança tem um instinto de mamar); [5] na Botânica: broto que nasce do caule, rebento (um novo broto apareceu esta semana). Complementando a

<sup>98</sup> No original: “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Repräsentant} psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma”

definição por meio da exposição feita por Winograd (2013), aprendemos que “em termos gerais, *Trieb* (palavra que pode ser usada como substantivo ou como verbo) significa uma força impelente dos seres vivos manifesta em todos os níveis de existência, desde a natureza em geral até o indivíduo singular” (p. 108).

Dentre os tópicos enumerados na citação acima, talvez não seja exagerado reservar ao item 4 o mérito por grande parte da dor de cabeça inicial da qual o pesquisador fatalmente padecerá. Porém, a bem da verdade, nem tudo são trevas: se por um lado a associação entre pulsão e instinto é sem dúvida problemática, a dificuldade em questão está longe de ser tema pouco explorado. Todos os autores consultados até este ponto do capítulo, por exemplo, apontam o problema. A identificação de um impasse, contudo, consiste meramente no primeiro passo, não garantindo absolutamente uma solução plenamente satisfatória. Leia-se: traduzir *Trieb* por pulsão está longe de ser ideal. A autora prossegue recordando-nos que, em primeiro lugar, o termo original alemão opera também como verbo, além de ser substantivo. Além disso, a palavra pulsão é um neologismo que pode soar artificial, “para o qual os sentidos não ocorrem intuitivamente à mente” (Winograd, 2013 p. 109). É curioso notarmos aqui a relevância desta última citação, que parece também se aplicar, ao menos em parte, ao que ocorre na tradução do alemão para o inglês. Cabe ressaltarmos que a opção pela tradução de *Trieb* por instinto foi uma iniciativa de James Strachey, responsável pela *Standard Edition*. Diga-se de passagem, o próprio Strachey esclarece em nota acerca da inadequação do termo *Instinct*, fato este que é convenientemente ignorado pela parcela dos comentadores de Freud inclinados a uma leitura de cunho biológico do *Trieb* freudiano, como bem recorda Garcia-Roza (1993a). Talvez o mais simples, e nem por isso menos importante, indicador da referida inadequação, seja o fato de a língua alemã possuir uma palavra específica para designar “instinto” propriamente dito. Mais ainda: Freud faz uso do *Instinkt* germânico exatas dez vezes ao longo de todos os 23 volumes de sua obra – “quatro vezes com um sentido genérico e outras seis para designar especificamente o instinto animal (Garcia-Roza, 2008 p. 80). Em nenhuma ocasião, no entanto, o sentido almejado pelo autor se confunde com o de *Trieb*, palavra que, por sua vez, surge na totalidade do texto freudiano algumas centenas de vezes. Porém, tal como ocorre por meio da “pulsão” para os leitores de língua portuguesa, também é reservada ao idioma de Shakespeare uma alternativa à opção de Strachey pelo *Instinct*. É

muito comum encontrarmos, em inglês, *Trieb* traduzido como *Drive*. Permanecemos, contudo, sem grandes razões para comemorar. É verdade que não se aplica ao termo *Drive* a primeira deficiência apontada por Winograd com relação à pulsão: tal como *Trieb*, *Drive* é ao mesmo tempo substantivo e verbo. Também não se trata de um neologismo. No entanto, e é neste ponto em que a última citação da autora se mostra especialmente relevante, o termo aparentemente compromete o imaginário no que diz respeito à sutileza e profundidade inerentes ao *Trieb*. Não nos detemos sobre este ponto por capricho ou mera curiosidade superficial: ele nos serve para antecipar uma das possíveis razões para os problemas que veremos na articulação proposta por Aviva Cohen (autora cujo idioma original do texto é o inglês e que faz uso do termo) entre a obra de Brentano e a pulsão de Freud. *Drive* parece sugerir um contexto motivacional, como se a sua referência principal fosse antes voltada a um comportamento específico e não tanto ao fenômeno psíquico enquanto tal. Se por um lado a aproximação com a pulsão não é despropositada, a opção pelo termo não parece favorecer a compreensão do aspecto propriamente metapsicológico do conceito de pulsão.

Nota-se que, eventualmente, *Trieb* pode ser empregado com o sentido de uma força biológica motivadora que levaria os indivíduos de uma mesma espécie a agirem de modo semelhante visando sempre a mesma finalidade. Mas, em geral, *Trieb* abarca desde a força impelente geral dos seres vivos até o impulso ou a tendência manifestos para um indivíduo, e não somente um dos modos de manifestação dessa força nas espécies. Portanto, mesmo nos sentidos de "força biológica" ou de "princípio da Natureza", *Trieb* é indeterminado, genérico e impessoal. (Winograd, 2013 p. 109)

Encerramos com esta última citação a primeira parte da apresentação do conceito. Longe de, por si só, ser capaz de assegurar a profundidade que lhe é própria, a simples exposição das dificuldades encontradas já na tradução do termo original adotado por Freud cumpre muito bem a função de prólogo do presente capítulo. Contudo, se já apontamos os primeiros indícios da pulsão enquanto *Grenzbegriff*, conceito fronteiro entre o anímico e o somático, resta-nos abordar a segunda qualificação contida neste tópico da tese: conceito fundamental ou básico – *Grundbegriff*. O que torna a pulsão tão especial?

Muitas vezes ouvimos a exigência de que uma ciência deve construir-se sobre conceitos básicos claros e definidos com precisão. Na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo as mais exatas, começa com tais definições. O verdadeiro

início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si. Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas ideias abstratas, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência. Ainda mais indispensáveis são essas ideias — os futuros conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*] da ciência — na elaboração posterior da matéria. (Freud, [1915a] 1991 p. 113 – a inserção do termo original em alemão é minha. O “e” acrescentado ao final da palavra indica plural)<sup>99</sup>

Com estas palavras, Freud inicia seu artigo metapsicológico *Pulsões e suas vicissitudes*, publicação onde encontramos a elaboração dos elementos fundamentais do conceito de pulsão. No terceiro volume de sua *Introdução à metapsicologia freudiana*, Luiz Alfredo Garcia-Roza apresenta a pulsão como sendo possivelmente o "conceito mais original" (2008 p. 78) em toda a obra do inventor da psicanálise. No entanto, se o posto de conceito fundamental já é assegurado à pulsão por Freud em 1915, os “louros da originalidade” terão de aguardar mais cinco anos até a cerimônia de coroação. Justificando seu julgamento especificamente por conta do desdobramento surgido em 1920 com a publicação de *Além do princípio do prazer*: a noção de pulsão de morte, o autor brasileiro esclarece ainda não ser uma tarefa propriamente simples especificar o momento de surgimento do conceito de pulsão na obra de Freud: referimo-nos aqui ao *conceito* propriamente dito. O termo original em alemão, *Trieb*, pode, naturalmente, ser rastreado com facilidade. Surge primeiramente já em 1889. Porém, ao longo do intervalo que se estende por aproximadamente 15 anos, até a publicação dos *Três ensaios de teoria sexual*, em 1905, não é incomum encontrarmos “os termos pulsão (*Trieb*), excitação pulsional (*Triebregung*), moção de desejo (*Wunschregung*), estímulo pulsional (*Triebreiz*), excitação (*Erregung*)” (Garcia-Roza 2008 pp. 79-80), dispostos mais ou menos como sinônimos.

O próximo passo de nosso estudo será voltado para as quatro noções-chave utilizadas por Freud para a construção do conceito de pulsão, a saber: (1) *Quelle* – a fonte da pulsão, (2) *Drang* – pressão ou impulso, (3) *Objekt* – objeto e (4) *Ziel* – alvo. Eis os quatro elementos fundamentais do conceito de pulsão, tal como

<sup>99</sup> No original: Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas —los posteriores conceptos básicos de la ciencia— en el ulterior tratamiento del material.

descritos por Freud no já mencionado artigo metapsicológico de 1915, *Pulsão e suas vicissitudes*, por vezes traduzido como *Pulsão e seus destinos*. Garcia-Roza (2008) aponta sua preferência por *vicissitude*, por entender que a palavra denota melhor a ideia de “errância que é a marca da pulsão” (p. 118) a *destino*, que sugeriria a noção de um caminho preestabelecido. Trata-se da característica da pulsão que nos servirá de eixo principal na articulação final do capítulo. As ressonâncias implicitamente contidas nesta afirmação são vastas e merecem cuidado especial.

É pertinente, considerando o rumo que daremos à exposição do estudo deste ponto em diante, recordar-nos da citação de abertura da tese, referente a um ponto já tangenciado no presente capítulo: haveria, conforme sugerido por Garcia-Roza, a possibilidade de indicarmos uma possível filiação teórica de Freud a Aristóteles, por sua vez fruto dos ensinamentos de Brentano? Curiosamente, vejamos o que o próprio autor brasileiro, em concordância com Lacan, nos tem a dizer sobre a impressão geral acerca do arranjo concebido por Freud na composição do conceito de pulsão:

Trata-se, porém, de uma montagem curiosa, uma vez que os quatro termos apresentam a característica de se oferecerem sempre disjuntos. Mais do que uma montagem cujo efeito final tem a característica de uma Gestalt, trata-se de uma espécie de colagem surrealista, como sugere Lacan: “Creio que a imagem que nos vem mostraria a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas no ventre de uma bela mulher que lá está incluída para a beleza da coisa.”<sup>100</sup> A imagem, por mais bizarra que pareça, faz jus ao que Freud nos oferece como sendo a montagem da pulsão a partir dos quatro termos: pressão, alvo, objeto e fonte. (Garcia-Roza, 2008 p. 87)

Prosseguiremos com a nossa exposição do conceito de pulsão paralelamente à primeira articulação proposta neste ponto do trabalho, a saber: o ordenamento geral encontrado nos quatro elementos fundamentais do conceito metapsicológico e a doutrina das quatro causas do Estagirita. Para isso, um breve intervalo se faz necessário, de modo que possamos introduzir, ainda que sucintamente, a noção aristotélica de *causa*.

---

100 A passagem pode ser encontrada no Livro 11 do Seminário de Lacan (1988, p.161).

## 4.2

### Uma breve exposição da noção aristotélica de causa

A referência à noção aristotélica de causa já nos é familiar nesta altura do texto, ainda que tenha sido até o presente momento meramente tangenciada, mais especificamente no segundo capítulo da tese. No verbete sobre *Causa* de seu dicionário de filosofia, Ferrater Mora (2000 p. 423) afirma ter sido Aristóteles o responsável pela primeira análise detalhada da ideia em questão. É verdade que já os pré-socráticos teriam empregado todas as concepções de causalidade, mas sempre de modo parcial. Os pitagóricos, por exemplo, entenderam números e as figuras geométricas como causa. Empédocles tratou do amor e da discórdia, união e separação. Anaxágoras considerou o *nous*. De acordo com a organização posterior aristotélica, os exemplos supracitados se referem apenas às noções de causa formal, causa eficiente e causa final respectivamente. É interessante chamarmos a atenção para o fato de que, dentre o grupo de pensadores enumerados acima, Empédocles de Agrigento figura no texto freudiano precisamente quando o metapsicólogo trata da pulsão (Freud, [1938] 1991 p. 147). Não menos digno de nota é ressaltar que, na categorização das modalidades causais em questão, cabe a Empédocles o que mais tarde seria entendido por Aristóteles como ilustrativo das causas eficientes, o que, de acordo com as articulações propostas a seguir, diz respeito precisamente ao que Freud entendia como a própria essência das pulsões. Em breve teremos a chance de tratar mais detidamente sobre este ponto. Prosseguindo:

Aristóteles abordou o problema da causa, de sua natureza e de suas espécies em várias partes de sua obra. [...] A mais célebre e influente doutrina aristotélica a esse respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a *causa eficiente*, que é o princípio de mudança; a *causa material*, ou aquilo de que algo surge ou mediante o qual chega a ser; a *causa formal*, que é a ideia ou paradigma, como a essência em que ‘é antes de ter sido’; e a *causa final* ou fim, a realidade em que algo tende a ser. Há, pois, na produção de algo, o concurso de várias causas, e não só de uma. [...] Quando Aristóteles afirma que ‘tudo o que ocorre tem lugar a partir de algo’, que ‘é preciso que todo o movido se mova a partir de algo’, ele sustenta, com efeito, que não há movimento sem causa, mas isso não equivale a afirmar um determinismo de tipo mecânico ou puramente eficiente. Por outro lado, ao afirmar que tudo o que ocorre, ocorre por algo, Aristóteles refere-se explicitamente à noção de substância. Os pressupostos do pensamento causal aristotélico e, em geral, do pensamento grego, não são em absoluto identificáveis aos pressupostos do pensamento causal moderno. Xavier Zubiri indicou que a relação causa-efeito não é no pensamento antigo uma mera relação. O que faz

com que uma coisa tenha a possibilidade de produzir outras nesse pensamento não é tanto o fato de ser causa, mas o fato de ser substância. Ser substância significa ser princípio das modificações, tanto das próprias como das executadas sobre outras substâncias. As quatro causas aristotélicas podem ser consideradas como os diversos modos em que se manifestam as substâncias enquanto substâncias. (Ferrater Mora, 2000 p. 424 – os grifos são do autor)

Uma citação longa, porém, importantíssima. É fundamental deixarmos claro, de antemão, que a noção geral de *causa* por nós adotada não se limita de modo algum aos contornos adquiridos pelo termo com o transcorrer dos séculos. Aquilo que, grosso modo, o imaginário contemporâneo entende por *causa*, em grande parte se limita ao que Aristóteles entendia por causa eficiente apenas. Para o bom desenvolvimento de nossa linha de pensamento, um aprofundamento maior acerca das razões que nos trouxeram a este estado de coisas é prescindível. Não obstante, podemos apontar que é característico do pensamento científico moderno concentrar seus esforços quase que exclusivamente sobre as ditas *causas eficientes* e, de certa maneira, ainda que com menor frequência, sobre as *causas materiais*. Por fim, conceber a noção de *causa* como espécie de “modos em que se manifestam as substâncias enquanto substâncias” nos é indispensável.

#### 4.3

#### **Os elementos fundamentais do conceito de pulsão e as quatro causas aristotélicas**

Estaríamos mesmo diante da bizarrice de uma incontornável montagem surrealista? O próprio Garcia-Roza (1993a p. 39), em *Acaso e Repetição em Psicanálise*, já havia remetido seu leitor a Lacan, apontando como o autor francês recorrera à doutrina das causas aristotélicas em sua abordagem da repetição. No referido caso, porém (Lacan, 1988 p. 55), o interesse foi lançado sobre as noções aristotélicas de *tiquê e autômaton*. Renato Mezan (2007), em *Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise?*, igualmente recorre à doutrina das causas aristotélicas para justificar a impossibilidade de redução do orgânico a leis mecânicas, endossada por Freud, de acordo com Mezan, por influência de Darwin e possivelmente Kant, mas o nome de Brentano sequer aparece em seu texto. Ainda que estejamos diante de contextos distintos, tanto considerados em si mesmos (Garcia-Roza e Lacan tratam da repetição, ao passo que Mezan discorre sobre a

cientificidade da psicanálise) quanto no que se diz respeito ao nosso presente tema de interesse (nenhum dos três citados, ao menos no momento da citação em questão, dedica-se à pulsão especificamente), fato é que não carecemos de estudiosos versados em teoria psicanalítica e filosofia. Autores plenamente capacitados, portanto, a enxergar a ordem que propomos haver por detrás da bizarrice que, no fim das contas, parece-nos restrita às aparências e nada mais.

É curioso notarmos que em momento algum é sugerida uma aproximação entre as quatro causas aristotélicas e os quatro termos da pulsão freudiana. Não defendemos a viabilidade de um encaixe perfeito, tampouco pretendemos transgredir a diretriz da não inserção em um saber já constituído, sugerindo por meio desta aproximação um Freud, “em última análise” (temerário termo!), aristotélico, fruto dos ensinamentos de Brentano. Admitindo esta possibilidade de aproximação, talvez estejamos demonstrando apenas que “grandes mentes operam de forma semelhante” e nada mais. Não obstante, prosseguiremos neste curso. O exercício que aqui propomos, não apenas permite questionar o suposto caráter surrealista da imagem montada por Freud na construção da pulsão, como serve-nos ainda como mais uma via de amarração final da argumentação presente em cada capítulo do trabalho exposto.

#### 4.3.1

##### **A fonte da pulsão e a *causa material***

Luiz Alfredo Garcia-Roza sugere que entendamos a pulsão como pura potência, dispersa e indeterminada. A determinação para o indeterminado das pulsões viria, não de sua fonte corporal (o corpo pulsional), mas do aparato psíquico que, ao capturá-la, lhe dá uma direção. Assim, por exemplo, o sexual seria a forma ou a determinação que uma pulsão recebe, não o seu atributo. O mesmo vale para cada pulsão parcial: dizer que uma pulsão é escópica, oral, anal, e por aí vai, é indicar a variedade das fontes pulsionais e não fixar uma diferença qualitativa entre elas. Em si mesma, toda pulsão é uma potência dispersa sem determinação intrínseca. A determinação é dada na apreensão, ou se preferirmos, na inscrição desta força no psiquismo (Winograd, 2004 p. 209).

Dentre os quatro elementos básicos do conceito de pulsão, *fonte* e *pressão* certamente são aqueles que mais patentemente definem aquilo que podemos apontar como aspectos da pulsão considerada *em si mesma*. Dito de outra forma, é possível concebermos tanto a *fonte* como a *pressão* em um momento prévio à captura da pulsão pelo aparato psíquico. O mesmo não podemos afirmar acerca do



*objeto* e, sobretudo, da *meta* da pulsão. Por mais variável que seja, a noção de *objeto* da pulsão pressupõe a ordem representacional, o que já nos indica a presença do domínio psíquico. *Alvo* ou *meta*, por sua vez, são atingidos exclusivamente por meio do *objeto*, o que dispensa maiores explicações.

Por si só, as considerações acerca da *fonte* pulsional já nos permitem, ainda que negativamente, por assim dizer, fazer uma afirmação inequívoca sobre a natureza pulsional: a pulsão não é um estímulo psíquico. A pulsão deve ser entendida como algo situado entre o anímico e o corporal: trata-se de um estímulo *para* o psíquico, porém de origem inquestionavelmente somática. Considerada isoladamente, ela deve ser compreendida simultaneamente como algo interno e externo: interno ao organismo, dada sua fonte corporal, porém externa ao aparato psíquico. A noção de um aparato psíquico cuja tarefa consistiria em dar conta de excitações provenientes tanto de fora como de dentro do organismo não é novidade. Isso já estava presente desde a concepção do *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, [1895] 1991), quando Freud postula suas famosas quotas de energia exógena e endógena, respectivamente os estímulos oriundos de fora do organismo e os de dentro dele. Os estímulos exógenos ou de fora do organismo jamais atingiriam o aparato psíquico diretamente, mas sempre por intermédio do sistema sensorial. Os contornos indiretos do “bombardeio” por si só já seriam responsáveis por uma certa suavização sobre as exigências impostas ao aparato. Porém ainda em decorrência do aspecto intermediário ou indireto, haveria a possibilidade de fuga dos estímulos. Um exemplo simples dessa possibilidade de fuga pode ser encontrado quando levamos as mãos aos olhos ou ouvidos, em um contexto de elevada luminosidade ou presença de ruído sonoro desconfortável, por exemplo. Mas o mesmo não se aplicaria às excitações de proveniência endógena. Quanto a estas, não apenas encontramos-nos desprovidos de algo análogo à “tela dos sentidos” como simplesmente não há possibilidade de fuga. É esta noção de energia endógena, presente desde o *Projeto*, a precursora, de certa forma, da pulsão.

Ao apontar especificamente o advento da pulsão de morte em *Além do princípio do prazer* (Freud, [1920] 1991) como o responsável por elevar a pulsão à condição de mais original dentre os conceitos desenvolvidos por Sigmund Freud, Garcia-Roza (2008) assim o faz pela seguinte razão: firmou-se com isso a oportunidade de se pensar a pulsão *em si mesma*. Por *em si mesma* devemos

procurar entender a noção de pulsão “abstraída”, de certa forma, do aparato psíquico, em um momento prévio à sua inscrição. Poderíamos ainda dizer: pensá-la mais a partir de, ou tendo sempre em vista, sua *fonte*. No entanto, defende ainda o autor brasileiro, a viabilidade de se pensar amplamente a pulsão em si mesma terá de aguardar ainda mais uma década, até o lançamento de *O mal-estar na cultura* (Freud, [1930] 1991). Há de se salientar aqui, no entanto, que do dualismo pulsional, (estabelecido desde 1920 entre pulsão de vida e pulsão de morte, com a divisão prévia entre pulsões sexuais e pulsões de auto-conservação agora contidas no primeiro grupo) jamais se concluiu um dualismo ontológico, substancial, ou, pura e simplesmente, qualitativo. Isso era visível desde antes mesmo do desenvolvimento da teoria das pulsões. Já nas primeiras linhas de seu *Projeto*, Freud deixa claro a sua intenção de conceber um modelo de aparelho psíquico operando sobre quantidades apenas e não quantidades *e qualidades*.

Conclui-se, portanto, ser sobretudo a partir das considerações acerca da fonte da pulsão que nos seja permitido pensar o conceito como potência pura, dispersa e indeterminada. É precisamente esse aspecto potencial e intrinsecamente indeterminado que nos possibilita a associação com o conceito de causa material aristotélica, com a própria ideia de matéria *pensada em si mesma*. A noção de uma determinação externa, oriunda *de fora*, por assim dizer, permite-nos traçar o primeiro paralelo entre as concepções freudiana e aristotélica. No caso específico do conceito de pulsão, a determinação viria “de fora” dos domínios estritamente pulsionais. Dito de outro modo, o “corpo pulsional” não confere qualquer tipo de determinação às pulsões. Tal determinação virá apenas em decorrência de sua captura e inscrição no aparato anímico. A articulação cabível aqui ergue-se ainda referente à pulsão *pensada em si mesma* e a concepção aristotélica de *matéria prima*. Aristóteles afirma acerca do “princípio material originário” do qual algo é feito ou deriva, ser “privado de forma e incapaz de mudar em virtude unicamente da potência que lhe é própria” (Aristóteles, 2005 p. 199).

Conforme tivemos a chance de tratar anteriormente no presente trabalho, mais especificamente no segundo capítulo, em sua exposição do conceito de matéria, Aristóteles define como sendo um caráter comum a toda noção de matéria precisamente a sua *receptividade*. “Qualquer que seja a matéria de que se trate, não é propriamente matéria se não está, por assim dizer, ‘disposta’ a receber alguma determinação” (Ferrater Mora, 2000 p. 1893). A afirmação é

perfeitamente análoga à máxima de que jamais devemos tomar uma determinação da pulsão por atributo seu. Tendo isso em vista, é interessante notarmos ainda que, tal como aplicável à fonte pulsional, a causa material consiste precisamente no item da divisão quaternária onde encontramos não apenas o aspecto potencial e indeterminado da equação, mas, naturalmente, o seu decorrente lógico: é aqui que encontramos o elemento que *sofrerá as mudanças*. Falamos em “decorrente lógico”, uma vez que receber uma determinação implica obviamente sofrer mudanças. A constatação pode parecer óbvia à primeira vista, mas devemos salientar ser precisamente esta característica intrínseca tanto à noção de fonte pulsional como a de causa material, capaz de assegurar o aspecto dinâmico do conceito de pulsão e da concepção das quatro causas. Tal como Aristóteles, Freud indiscutivelmente pretende que o conceito de pulsão responda por algo da ordem de um *processo*. Bizarra ou não, tanto a montagem oferecida pelo metapsicólogo quanto a idealizada pelo Estagirita obrigam o leitor a considerar a dimensão temporal inerente a cada uma, sempre que considerarmos o intrincamento geral de todos os seus elementos.

#### 4.3.2

##### **A pressão (ou impulso) da pulsão e a causa eficiente**

Tratemos agora do parentesco encontrado entre as noções de pressão da pulsão e a de causa eficiente. Tivemos a chance de ver, recentemente no texto, como o imaginário popular contemporâneo parece estabelecer uma ponte direta entre a noção genérica de causa e aquilo que, para Aristóteles, se limitava à sua noção de causa eficiente apenas.<sup>101</sup> Já tivemos a chance de apresentar os contornos gerais da questão anteriormente no texto, mais especificamente no segundo capítulo. Porém, por mais que a investigação aprofundada acerca das origens para isto seja interessantíssima, infelizmente não é esta a melhor ocasião para abordarmos o assunto.

---

<sup>101</sup> Toda a obra do autor americano Wolfgang Smith é relevante e muito elucidativa a este respeito.

Por pressão de uma pulsão entende-se seu fator motor, a soma de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa. Esse caráter [de pressão, de esforço] é uma propriedade universal das pulsões, e até mesmo sua essência.<sup>102</sup> (Freud, [1915a] 1991 p. 117)

As implicações desta pequena citação, contextualizada à luz do objetivo geral da presente empreitada, é ocasião não apenas para uma articulação específica, mas ainda para uma exposição mais ampla das motivações em jogo na composição desse texto. São precisamente passagens como esta, da obra freudiana, que acreditamos servir de munição para afirmações como a que vimos anteriormente, de James Barclay (1964), que aponta os contornos de uma espécie de *intencionalidade à moda mecanicista* na obra de Freud. A afirmação de fato não é completamente desprovida de fundamento, uma vez que o próprio idealizador de um conceito tão rico, tal como é o caso da pulsão, aponta o fator motor como a essência mesma da pulsão. Já vimos que, para Aristóteles, a definição de causa eficiente diz respeito ao “princípio de mudança”, ou, podemos ainda dizer, de movimento. Em *Acaso e repetição em psicanálise*, o próprio Garcia-Roza nos oferece uma definição de causa eficiente: “princípio de movimento ou mudança de uma coisa” (1993a p. 39). No sistema aristotélico, a causa eficiente é, portanto, aquilo que mais se aproxima à noção de um trabalho braçal, por assim dizer, embora a analogia tenha lá seus problemas. Na famosa ilustração das quatro causas, que nos remete à composição de uma estátua, o Estagirita deixa suficientemente claro que a causa eficiente, em última análise, não é propriamente a pessoa do escultor, mas a arte de esculpir ela própria, daí a ideia de falarmos em princípio de mudança ou movimento. Trata-se, naturalmente, de um refinamento do conceito e não da crença de que a arte em si mesma produza qualquer coisa que seja.

Quanto à motivação supracitada, vejamos: admitir a possibilidade de compreensão da pressão ou impulso da pulsão à luz da noção aristotélica de causa eficiente, considerando ainda a citação que identifica a pressão como essência da pulsão, implica, de certa maneira, em enxergarmos a obra de Freud como uma obra do seu tempo... *pero no mucho*. Dito em bom português: a opção terminológica por vezes aponta em uma direção, ao passo que o esquema geral,

<sup>102</sup> No original: “Por esfuerzo {Drang} de una pulsión se entiende su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia de trabajo que ella representa {repräsentieren}. Ese carácter esforzante es una propiedad universal de las pulsiones, y aun su esencia misma.”

possivelmente negligenciado, insinuaria um contexto muito mais amplo e consideravelmente mais sutil. Por mais que não protagonize dentre nossos objetivos o tratamento das distinções entre pulsão e instinto, é interessante notar o cuidado demonstrado por Garcia-Roza (2008) ao discorrer sobre a pressão da pulsão, precisamente por identificar que, fosse a pressão suficiente para a definição de pulsão, não haveria como diferenciá-la do instinto.

Vale recordar o que foi dito em nossa apresentação da noção geral de *causa* em Aristóteles: da afirmação de que *tudo o que ocorre tem lugar a partir de algo* ou que *é preciso que todo o movido se mova a partir de algo*, decorre, de fato, a negação da possibilidade de um movimento desprovido de causa, porém “isso não equivale a afirmar um determinismo de tipo mecânico ou puramente eficiente”. Fato é que não há, de modo algum no pensamento aristotélico, uma predileção ou posicionamento privilegiado da ideia de causa eficiente com relação às demais modalidades causais. Mais ainda: é previsível que nós, enquanto leitores, por assim dizer, modernos, associemos imediata e desapercivelmente a ideia de movimento à de deslocamento espacial, da mesma forma como costumamos pensar a noção de causa restrita a algo que mais se aproxima do que o Estagirita entendia por causa eficiente. Devemos, nesse caso, entender movimento no sentido de *mudança*. Não necessariamente (ainda que possa ser o caso) uma mudança *local*, mas sobretudo mudança *substancial*.

Um outro aspecto importante da concepção freudiana é aquele que aponta o *Drang* como fazendo uma exigência de trabalho ao anímico. Diferentemente dos estímulos externos ou mesmo da necessidade, que atuam como uma força de choque momentânea, algo que do ponto de vista energético seria aproximado a uma energia cinética, a excitação pulsional teria que ser concebida como uma energia potencial. Não se trata de um fator apenas impelidor de um movimento, seja este movimento entendido como uma descarga ou como um behavior, mas de um processo de transformação complexo. (Garcia-Roza, 2008 p. 88)

Com isso, entendemos ser ainda mais instigadora a articulação proposta. Pensar a noção de impulso da pulsão sob o amparo da causa eficiente parece-nos sem dúvida enriquecer a compreensão do conceito. E com isso, não nos esqueçamos, subimos mais um degrau rumo ao possível desmonte da suposta bizarrice final da montagem do conceito de pulsão.

### 4.3.3

#### **Objeto e meta da pulsão e as causas formal e final**

O objeto da pulsão é aquilo no qual ou pelo qual ela pode atingir sua meta. É o mais variável na pulsão; não está ligado originalmente a ela, mas articula-se a ela apenas pela sua peculiar aptidão para possibilitar a satisfação.<sup>103</sup> (Freud, [1915a] 1991 p. 118)

Passemos agora à articulação possível entre os termos "objeto" e "meta" da pulsão e as noções de causa formal e final aristotélicas. É certo afirmar que estamos diante da mais complicada das aproximações propostas, cabendo lembrar que trabalhamos tão somente por meio de analogias, intencionando antes demonstrar uma espécie de princípio ordenador utilizado por Freud na montagem do conceito do que propriamente promover um encaixe explícito. O leitor atento notará que, contrariando a maneira como procedemos ao abordar os dois primeiros elementos fundamentais da pulsão, dedicando a cada um deles um tópico exclusivo, optamos pela "unificação", por assim dizer, entre objeto e meta e causas formal e final. A escolha é deliberada e não se deve à economia de espaço. Com ela, apontamos a primeira similaridade aparente em ambos os pares: as definições apresentam-se, de certa maneira, *especialmente* intrincadas. Obviamente que com isso não pretendemos inferir a "independência" da fonte da pulsão ou de sua pressão, tampouco da causa material ou eficiente. Tanto a estruturação causal aristotélica quanto o conceito de pulsão freudiano não apresentam termos dispensáveis, sendo cada um deles necessários para a composição de uma totalidade organizada. Não obstante, conforme temos a chance de constatar na última citação de Freud, a definição mesma de *objeto da pulsão* implica na referência explícita à *meta da pulsão*. Objeto e meta não chegam propriamente a se confundir, naturalmente, mas Freud opta por iniciar a elucidação do primeiro à luz da menção ao segundo. O mesmo pode-se afirmar da relação entre a noção de causa formal e causa final. Sobretudo ao tratarmos de objetos naturais, situação em que isso se torna ainda mais evidente, podemos mesmo dizer que a causa final consiste na *emergência* da causa formal. Por exemplo, a causa final de uma semente de maçã é "tornar-se" maçã, ou, dito de outra forma, manifestar plenamente a *forma* de maçã.

<sup>103</sup> No original: "El objeto {Objekt} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción."

Podemos admitir sem um grande esforço imaginativo a associação entre *meta* da pulsão e a noção de causa final. Podemos mesmo compor uma imagem da satisfação sendo atingida por meio da “emergência do objeto”, em alusão ao que afirmamos acima acerca da relação entre as noções de *forma* e *finalidade*. Vejamos o que nos ensina Freud acerca da *meta* da pulsão: “A meta (*Ziel*) de uma pulsão é em todos casos a satisfação que só pode ser alcançada *cancelando o estado de estimulação* na fonte da pulsão”<sup>104</sup> (Freud, [1915a] 1991 p.118 – o grifo é meu). Tendo isto em mente, vejamos o quão interessante não é a próxima leitura da noção de causa final oferecida por ninguém menos que o próprio Lacan, num outro contexto que não o já citado no presente capítulo. Trata-se do Livro 3 do *Seminário*:

A ideia de causa final repugna à ciência tal como está ela atualmente constituída, mas esta se utiliza incessantemente de uma maneira camuflada, na noção de *retorno ao equilíbrio* por exemplo. Se entendemos simplesmente por causa final uma causa que age por antecipação, que tende para alguma coisa que está adiante, ela não pode absolutamente ser eliminada do pensamento científico, e há causa final nas fórmulas einsteinianas tanto quanto em Aristóteles. (Lacan, 1985 pp. 213-214 – o grifo é meu)

Oferecemos anteriormente um segundo exemplo de autor plenamente capacitado a oferecer a hipótese exposta nestas linhas. Renato Mezan, ainda que de fato não esteja discorrendo especificamente sobre a pulsão, nos oferece, da mesma forma que Lacan, uma exposição da noção de causa final de Aristóteles tentadora, para dizer o mínimo:

O funcionamento do organismo não é determinado apenas por causas no sentido eficiente, mas ainda pela existência de finalidades – alimentar-se, defender-se, reproduzir-se – em suma, sobreviver. O comportamento dos seres vivos exige assim a reintrodução de algo que o racionalismo do século XVII e o materialismo do XVIII haviam banido como superstição: a chamada causa final, que Aristóteles definira como “aquilo em vista do que algo é feito” [...] A causalidade “em termos de metas”, para dar um exemplo, é o que vemos em ação no princípio do prazer: “evitar o desprazer” é obviamente uma causa final, ainda que funcione como causa eficiente na criação dos mecanismos de defesa. (Mezan, 2007 p. 341; p. 348)

A dificuldade encontrada nessa articulação específica diz respeito ao termo *objeto* da pulsão. Mais especificamente, surge quando nos deparamos com a definição de causa formal. Segundo Ferrater-Mora (2000), trata-se da “ideia ou

<sup>104</sup> No original: “La meta (*Ziel*) de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión.”

paradigma, essência em que é ‘antes de ter sido’” (p. 424). A noção de ideia, à primeira vista, poderia nos sugerir a possibilidade de aproximação com o objeto, haja vista ao fato de que o *objeto* ao qual se refere Freud diz respeito à representação e não à *coisa em si mesma*. Não será esse, contudo, o caminho escolhido para prosseguirmos. Optaremos pela rota aparentemente mais difícil: a menção à *essência* contida na causa formal. Admitimos, sem dúvida alguma, que a mera sugestão para que compreendamos *objeto* da pulsão na qualidade de *essência* da mesma, além de parecer implicar no esquecimento, de nossa parte, acerca da citação que fizemos anteriormente, onde o próprio Freud alude à ideia de essência para ilustrar a *pressão*, e não o *objeto* da pulsão, soa como o coroamento trágico de uma tentativa de confrontar a “bizarrice” por meio dela própria.

Na verdade, o problema reside apenas na utilização que fazemos do conceito. Não evocamos aqui a ideia de essência no sentido de *âmago*, *substrato* ou algo da ordem de uma *mais preponderante dentre as propriedades* da pulsão. Não seria a primeira ocasião, neste trabalho, em que se faz necessária uma revisão dos significados de alguns conceitos antigos. Wolfgang Smith, ao abordar o conceito de essência, aponta seu paralelo com a noção de forma. Sobre esta, ele nos diz: “a *forma* de uma entidade existente é precisamente o seu aspecto *cognoscível*. Resumidamente, pode-se dizer que uma coisa é *inteligível* em virtude de sua forma – porém existente por conta da *matéria*.<sup>105</sup> (2005 p. 85 – o grifo é nosso). O ponto central é que podemos fazer uso da noção de *forma* como *ocasião necessária* para a inteligibilidade de algo.

A pulsão de morte é invisível e silenciosa, poderíamos dizer invisível e indizível. Ora, o que está fora ou para além da visibilidade e da dizibilidade, está para além da representação (visível) e da palavra (dizível), portanto, o que está para além da *Objektvorstellung* e da *Wortvorstellung*, da representação-objeto e da representação-palavra, fora do aparato psíquico e de suas determinações. Em consequência, a pulsão de morte é o que está “para além do princípio do prazer”, para além do próprio aparato psíquico. A autonomia da pulsão de morte entendida como pulsão de destruição (ou *potência de destruição*) é perfeitamente consistente com a ideia de que a pulsão, por se situar além da representação, além da ordem, além do princípio de prazer, é pura dispersão, pura potência dispersa. Sob este aspecto, faz jus à afirmação de ser a *pulsão por excelência* (Garcia-Roza 2008 p. 159 – grifo do autor).

<sup>105</sup> No original: “the *morphe* of an existent entity is precisely its knowable aspect. In short, a thing is intelligible by virtue of its *morphe* – but existent on account of *hyle*.”



Ao assinalar o parentesco possível entre a concepção de objeto da pulsão de Freud e a causa formal aristotélica, nossa intenção consiste em apontar o advento do objeto como espécie de ocasião para a inteligibilidade da pulsão. Estamos plenamente cientes de que, ao apontar tal inteligibilidade, não mais tratamos da pulsão considerada em si mesma. Poderíamos ainda afirmar, figurativamente, que o objeto marca a entrada da pulsão no âmbito anímico. A partir deste “momento”, não se trata mais da pulsão “em seu estado puro”, invisível, indizível e para além do princípio do prazer. Aristotelicamente falando, caberia ao objeto *informar* a pulsão, tornando assim possível a sua captura e presentificação no aparato psíquico. Cabe aqui uma breve referência que entendemos apontar uma leitura bastante próxima à que propomos. Trata-se de um trecho de *Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante*, de André Green:

Se não perdermos de vista que a teoria das pulsões pertence à ordem dos conceitos e, portanto, nunca pode ser totalmente provada pela experiência, estes conceitos têm por finalidade esclarecer a experiência e não poderiam ser dissociados dela. Isto nos leva a afirmar que mesmo se formularmos as pulsões como entidades primeiras, fundamentais, isto é, originárias, devemos, no entanto, admitir que *o objeto é o revelador das pulsões*. Ele não as cria – e, sem dúvida, podemos dizer que é criado por elas, pelo menos em parte –, mas é a condição de seu vir a existir. E é através desta existência que ele mesmo será criado ainda que já estando lá. É esta a explicação da ideia de Winnicott do encontrar-criar (Green, 1988 pp. 59-60 – o grifo é do autor).

A consideração dos demais elementos fundamentais do conceito, tal como estipulados por Freud, parece-nos corroborar com o entendimento proposto. Da pulsão considerada exclusivamente a partir de sua fonte somática nada podemos afirmar além de sua natureza potencial, caótica e dispersa. Se contemplamos isoladamente o elemento *pressão*, sequer temos os meios para distinguir pulsão de instinto. Sua meta, a satisfação, já considera na sua definição a mediação do objeto, ou seja, já aponta um momento posterior ao da captura pelo aparato. Se retomamos a ideia de pulsão entendida como um estímulo *para o psíquico*, a noção de objeto apontada por Freud como sendo aquilo no qual ou pelo qual a pulsão pode atingir sua meta, converge em perfeita sintonia para com a leitura aqui proposta. Pode-se dizer ainda que, desta maneira, amplia-se o aspecto *mediador* presente na definição freudiana: além de meio pelo qual a pulsão atinge a satisfação, ele passa a ser visto como meio pelo qual ela *atualiza* (no sentido

aristotélico de *ato*) sua *potência* expressa na definição de estímulo (de origem somática) *para o psíquico*.

O que foi exposto até aqui nos serve não apenas no que se refere ao propósito de tentar demonstrar um ordenamento geral intrínseco à disposição dos elementos fundamentais do conceito de pulsão, contrariando o seu aspecto surrealista, como ainda nos será importantíssimo nas articulações vindouras deste capítulo. Resta-nos agora tratar especificamente das questões problemáticas anunciadas no início do capítulo: a articulação, tal como proposta por Aviva Cohen, e ausência de articulação na obra de Garcia-Roza.

#### 4.4

#### ***Triebe & Gemütsbewegungen***

No capítulo final, comparo a noção de desejo de Brentano com o princípio do prazer de Freud. A noção de intencionalidade de Brentano inclui a ideia de que todo ato mental é direcionado a algo da ordem de um objeto. Na *Psicologia*, ele alega que a combinação de “emoção” e “vontade” atuam como força motivacional na psique. Em cada caso, ideias são guiadas por meio do prazer ou da dor, ainda que a inclusão da volição signifique que a cadeia de associação não seja necessariamente estritamente determinada. Argumentarei que a concepção de Freud acerca da força motivacional das pulsões, sob a égide do princípio do prazer, remete aos ensinamentos de Brentano. Caso Freud aceite a conclusão de Brentano, a saber, que a vontade se encontra inclusa como força motivacional para a atividade psíquica, ele revela ser um compatibilista, ao invés de um determinista psíquico mecanicista, posição esta comumente atribuída a ele.<sup>106</sup> (Cohen, 1998 p. 4 – o grifo é da autora)

Eis o último parágrafo da introdução da tese de Aviva Cohen. É de se esperar que tenhamos a chance de ir muito além de um trecho meramente introdutório, porém, neste momento, detenhamo-nos sobre este ponto. São diversos os problemas aqui, conforme já tivemos a chance de apontar anteriormente, e ele nos serve muito bem na organização ponto a ponto, não só dos problemas como das soluções possíveis.

<sup>106</sup> No original: “In the final chapter, I compare Brentano's notion of desire with Freud's pleasure principle. Brentano's account of intentionality includes the idea that every mental act is directed towards something as object. In the *Psychology*, he claims that the combination of “emotion” and “will” act as a motivational force within the psyche. In each case, ideas are drawn towards pleasure or pain, although the inclusion of volition means that the associational chain is not necessarily strictly determined. I will argue that Freud's account of the motivational force of the drives, under the guidance of the pleasure principle, is drawn from Brentano's early teachings. If Freud accepts the Brentanian conclusion, i.e. that the will is included as a motivating force for psychic activity, he reveals himself to be a compatibilist, rather than a Mechanistic psychic determinist, which latter is a position often attributed to him.”

Por ora, nosso foco deve ser lançado sobre o objetivo final da autora, tal como declarado no trecho mencionado: questionar a posição comumente atribuída a Freud, que situa o metapsicólogo no time do determinismo psíquico de índole mecanicista. Alguns pontos aqui merecem nossa atenção.

Em primeiro lugar, notemos que não é nada incomum, dentre os autores que defendem o legado brentaniano na obra de Freud, uma argumentação pautada pela crítica ao rótulo mecanicista. Aviva Cohen faz isso diretamente, como a citação deixa claro. Na verdade, uma parte considerável de sua tese é dedicada especificamente ao tema, sob o título “Origens do Mecanicismo” (Cohen, 1998 p. 6). O mesmo podemos afirmar sobre Garcia-Roza (2004), mais especificamente no primeiro volume de sua *Introdução à metapsicologia freudiana*. O brasileiro não chega a se estender sobre a doutrina mecanicista, mas lá encontramos, por exemplo: “A ideia do psicológico como um simples *efeito mecânico* do fisiológico já havia sido denunciada...” (Garcia-Roza, 2004 p. 35 – o grifo é meu) para em seguida defender Brentano como o patrocinador da concepção freudiana de representação, tal como apresentada no manuscrito sobre as afasias (Freud, [1891] 1977). James Barclay (1964) defende a presença dos aspectos essenciais da doutrina da intencionalidade, uma vez que se coloque entre aspas, por assim dizer, a roupagem mecanicista nos escritos de Freud – afirmação em clara consonância com o que vimos, neste capítulo do presente trabalho, acerca da pressão ou impulso pulsional compreendida como essência mesma da pulsão. Por fim, Mauricio Beuchot, ainda que deva ser ressaltada uma certa superficialidade quanto ao tratamento dado ao mecanicismo especificamente, infere já no título de seu artigo de 1998, *Aristóteles e a Escolástica em Freud através de Brentano*, uma via possível – a saber, Brentano, naturalmente – capaz de dar suporte a um questionamento profundo acerca da adequação da “tarja mecânica” por vezes conferida à obra freudiana. Nos capítulos anteriores, principalmente no segundo capítulo, já tivemos a chance de tratar mais detidamente da incongruência entre a *Weltanschauung* mecanicista, sobretudo pós-cartesiana, e a cosmologia antiga. A despeito da referida superficialidade – sobre a qual, nunca é demais ressaltar: diz respeito especificamente à argumentação contrária ao mecanicismo de Freud; não estamos com isso desmerecendo, de forma alguma, o artigo de Beuchot como um todo – foi precisamente o texto do filósofo mexicano o grande responsável pelo peso conferido à cosmovisão mecanicista encontrado na pesquisa aqui

apresentada. Enfatizamos a menção à tradição escolástica, que por sua vez instiga o estudo nesse sentido: definitivamente não é comum encontrarmos a sugestão de uma influência, ainda que indireta, de São Tomás de Aquino ou Duns Scott, por exemplo, na obra de Freud. Se retomamos a citação referida de Aviva Cohen, portanto, até este ponto – o posicionamento contrário a um mecanicismo freudiano que não vá muito além das primeiras aparências – tudo segue sem grandes turbulências.

Vejamos agora nosso primeiro problema: o idioma retorna para nos assombrar. Salientamos que a opção, no presente subtítulo, pela manutenção do termo original em alemão tal como utilizado por Brentano na sua *Psicologia do ponto de vista empírico* ([1874], 2009), *Gemütsbewegungen*, se deve ao fato de também ser esta palavra de difícil tradução. Tivemos nosso primeiro contato com a “noção” de *Gemütsbewegungen*, podemos dizer assim, no capítulo anterior. Ainda não era ocasião de enfatizá-la, mas sua presença já pode ser notada na “mãe de todas as citações”, epíteto carinhoso que lhe atribuímos por surgir em praticamente todas as publicações destinadas a abordar a relação entre Freud e Brentano: trata-se do trecho da *Psicologia* onde o filósofo expõe sua doutrina da intencionalidade, mais especificamente na parte em que ele diz: “Na representação algo é representado, no julgamento algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e por aí vai.”<sup>107</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 68) *Gemütsbewegungen* é o termo utilizado pelo neoescolástico para nomear a terceira classe básica de fenômenos psíquicos. Sua tradução mais corriqueira é “fenômenos de amor e ódio”, ainda que por vezes apareça no texto simplesmente como “amor”, “desejo”, “emoções” ou mesmo “interesse”. As três classes básicas de fenômenos mentais, de acordo com Brentano, já estão subentendidas na citação de apresentação da intencionalidade. São elas: [1] a representação<sup>108</sup> (*Vorstellung*), [2] o julgamento (*Urteil*) e [3] os fenômenos de amor e ódio (*Gemütsbewegungen*).

A divisão trinitária dos fenômenos mentais não nos aponta propriamente uma novidade na filosofia. Aprendemos com Linda McAlister (2004) que, uma

<sup>107</sup> No original: “In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on.”

<sup>108</sup> Tal como podemos conferir tanto na própria *Psicologia* (Brentano, [1874] 2009) como no excelente *Brentano's epistemology* de Linda McAlister (2004), tradutora do filósofo para língua inglesa, por diversas vezes o termo *Vorstellung* aparece traduzido como “ideia”.

vez definida a natureza dos fenômenos psíquicos – por meio do recurso à intencionalidade – restava a Brentano a descrição e classificação dos referidos fenômenos.

Brentano examina várias possibilidades e conclui que aquela baseada no fato de que existem diferentes tipos de relações intencionais, isto é, diferentes relações que os fenômenos mentais possam ter com seus objetos, é o melhor princípio. Ao aplicar este princípio, Brentano desenvolveu uma classificação trinitária de fenômenos mentais. Isto, por si só, não implica em nenhuma novidade, já que muitos filósofos desde Descartes favoreceram uma divisão trinitária, porém o modo usual de classificação dos fenômenos mentais era pensamento, emoção e vontade. Brentano, contudo, divide pensamento em duas classes: representação e julgamento, e combina emoção e vontade em uma classe única.<sup>109</sup> (McAlister, 2004 p. 158)

É no capítulo VI do Livro II da sua *Psicologia* (Brentano, [1874] 2009 p. 150) que o neoescolástico trata deste ponto específico. Metódico como de costume, o filósofo traça o histórico da classificação das atividades mentais, tomando por base, como já era de se esperar, Aristóteles. O Estagirita, por sua vez, subdividia os fenômenos mentais em duas classes fundamentais apenas: pensamento e apetite. É ainda neste trecho do livro que descobrimos que a divisão, tal como adotada por Brentano, já havia sido proposta por Descartes. Não contrariando a modalidade trinitária mais comumente utilizada na filosofia, conforme apontado por McAlister na citação anterior, fato é que o francês já havia se antecipado a Brentano, respectivamente por meio das noções de *ideae*, *iudicia* e *voluntates*. Vale lembrar, até pela relevância com o nosso presente tema de fundo (o mecanicismo), daquilo que tivemos a chance de aprender no segundo capítulo, por meio do relato do próprio Freud: dualismo de substância à parte, Brentano nutria grande apreço pela filosofia de Descartes. Para que compreendamos melhor a classificação dos fenômenos mentais desta última classe básica, nada melhor que recorrer ao próprio autor:

<sup>109</sup> No original: “Brentano surveys several possibilities and concludes that one based upon the fact that there are different kinds of intentional relations, i.e. different relations which mental phenomena can have to objects, is the best principle. By applying this principle, Brentano developed a three-fold classification of mental phenomena. This in itself is nothing new, for many philosophers since Descartes have favored a three-fold division, but the usual way of classifying mental phenomena was into thought, emotion, and will. Brentano, however, divides thought into two classes, presentation and judgment, and combines emotion and will into a single class.”

A falta de uma única expressão apropriada é mais evidentemente notada no caso da terceira classe, cujos fenômenos nós designamos como “emoções”, “fenômenos de interesse”, ou “fenômenos de amor”. Em nossa opinião, esta classe inclui todos os fenômenos mentais *que não estejam incluídos nas duas primeiras classes*. Mas o termo “emoção” é usualmente entendido como se referindo a sentimentos que estejam conectados à agitação física perceptível. Qualquer pessoa entenderia raiva, ansiedade e desejos passionais como emoções; mas no sentido geral em que usamos a palavra, também se aplica a todos os desejos, decisões e intenções. Contudo Kant, pelo menos, utilizou a palavra (*Gemüt*) em um sentido ainda mais amplo que o nosso, uma vez que ele caracteriza toda faculdade mental, até mesmo o conhecimento, como uma faculdade da emoção.<sup>110</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 153 – o grifo é meu)

Já nos fica claro, portanto, que o pretendido por Aviva Cohen é uma aproximação entre o princípio do prazer freudiano e a terceira classe básica de fenômenos psíquicos estipulada por Brentano. A citação onde isso é afirmado pode soar confusa por conta da utilização da palavra “desejo”, porém o restante do trecho, lido à luz do que expusemos nas últimas linhas, não deixa dúvidas: é da noção de *Gemütsbewegungen* de Brentano que estamos falando. O objetivo da autora, com isso, é uma argumentação contrária à fama mecanicista por vezes atribuída ao inventor da psicanálise. O meio pelo qual esse objetivo deve ser alcançado, segue os seguintes passos: [1] Brentano unifica emoção e vontade em uma única categoria de fenômenos mentais (o que, de fato, procede); [2] Brentano alega, segundo Cohen, que emoção e vontade, em conjunto, atuam como força motivacional na psique, guiando ideias por meio do prazer ou da dor (surgem aqui os primeiros problemas que abordaremos a seguir); [3] a influência de Brentano seria visível na teoria freudiana sobretudo no que se refere à “força motivacional das pulsões, sob a égide do princípio do prazer”. [4] por fim, a inclusão da “volição” promovida por Brentano seria a grande responsável por essa espécie de indeterminação na raiz dos processos motivacionais, poderíamos dizer assim, capaz de se contrapor ao aspecto mecânico do psiquismo.

De saída, podemos afirmar que comungamos inteiramente com o objetivo final da autora. Infelizmente, contudo, não muito mais que isso. Em primeiro

<sup>110</sup> No original: “The lack of a single appropriate expression is felt most strongly in the case of the third class, whose phenomena we designated as “emotions,” as “phenomena of interest” or as “phenomena of love.” In our view this class is said to include all mental phenomena which are not included in the first two classes. But the term “emotion” is usually understood to mean only affects which are connected with noticeable physical agitation. Everybody would call anger, anxiety and passionate desire emotions; but in the general way in which we use the word, it also applies to all wishes, decisions and intentions. Yet Kant, at least, used the word (*Gemüt*) in an even broader sense than ours, since he characterizes every mental faculty, even that of knowledge, as a faculty of emotion.”

lugar, como já deve ter ficado claro a esta altura do presente trabalho, porém ainda retornaremos algumas vezes sobre o ponto: defendemos, sem dúvida alguma, que o legado brentariano esteja diretamente relacionado aos contornos não mecanicistas da produção teórica de Freud, mas de modo algum entendemos ser a argumentação focada nas classes fundamentais dos fenômenos psíquicos, tal como estipuladas pelo filósofo, o melhor caminho capaz de ilustrar isso. Em segundo lugar, a exposição feita por Aviva Cohen neste capítulo de sua tese apresenta alguns pontos realmente espinhosos, tanto no que se refere à leitura que faz de trechos da obra de Freud como ainda da obra de Brentano. Mas notemos bem: referimo-nos aqui a um capítulo específico apenas. Não é nossa intenção desmerecer o conjunto da obra, de forma alguma. A tese aqui apresentada constrói-se em grande dívida para com a autora. Feitas estas considerações, prosseguiremos em nosso estudo seguindo a ordenação contida na página anterior. Sendo assim, nosso próximo tópico deve tratar da leitura feita por Aviva Cohen sobre este ponto específico da obra do neoescolástico.

#### 4.4.1

##### **Emoção, vontade e motivação no psiquismo**

Já na abertura da citação que fizemos de Aviva Cohen há um trecho que, mesmo quando lido com o devido cuidado e posse plena do sentido e das ramificações inerentes ao texto (a isto nos dedicamos nas páginas anteriores), pode evocar uma certa estranheza: referimo-nos à “comparação entre a noção de desejo de Brentano e o princípio do prazer de Freud” (Cohen, 1998 p. 4). Se por um lado a mera “comparação” nos remete a algo demasiadamente vago e, portanto, insuficiente para que possamos assumir um posicionamento firme, não nos escapa o fato de que a aproximação sugerida aqui se dá entre a hipótese de um princípio regente do psiquismo em sua totalidade (o princípio do prazer), por um lado, e uma simples modalidade específica de fenômenos psíquicos (as *Gemütsbewegungen*), por outro. Poderíamos ainda dizer: o que temos aqui é uma proposta de articulação entre uma hipótese *ordenadora* e uma hipótese *descritiva*, o que aparentemente sugere uma espécie de superestimação da hipótese descritiva. E, ao que parece, este é precisamente o caso. Mas vale lembrar: até o presente

momento, lançamos mão de uma citação introdutória apenas. Mergulhemos no capítulo da tese de Cohen ao qual ela se refere:

Quando introduzi a tese da intencionalidade de Brentano, [...] enfatizei sua insistência de que todo ato mental é *direcionado* a algo como um objeto. Brentano afirma que o mecanismo que determina a direção em que cada representação e cada julgamento se movem, possa também ser determinado pela terceira categoria de ato mental, que ele denomina *Gemütsbewegungen*. [...] De acordo com Brentano, *Gemütsbewegungen* são formadas por dois aspectos; “sentimento” e “vontade”. Sentimento é essencialmente dependente de prazer e dor. A vontade proporciona a motivação para agir livremente de acordo com o desejo de aumentar o prazer e reduzir a dor. Juntos eles constituem o ímpeto para a relação intencional entre atos mentais e seus objetos. Poderíamos dizer que as *Gemütsbewegungen* são os vetores que determinam como atos mentais são *direcionados aos seus objetos*.<sup>111</sup> (Cohen, 1998 p. 147 – o grifo é meu)

Em primeiríssimo lugar: rigorosamente falando, não parece ser correto, ou ao menos adequado, afirmar que “atos mentais *sejam direcionados* aos seus objetos”. Admitimos que nossa afirmação possa soar um tanto quanto surpreendente, depois de tudo o que foi visto. O que temos diante de nós é algo *muito* sutil e que facilmente passa despercebido, algo potencialmente capaz de comprometer toda a compreensão da questão exposta. Não estamos contrariando a definição de Brentano. Vale lembrar o que ele diz: “Todo fenômeno mental é *caracterizado* [...] pela *in-existência intencional* de um objeto, direção a um objeto ou *objetividade imanente*” (Brentano, [1874] 2009 p. 68). Ora, “ser caracterizado por uma direção” e “ser direcionado” são noções que, de fato, permitem interpretações distintas. O verbo “direcionar” pode ser compreendido no sentido de “dirigir”, “guiar”, aludindo portanto à ideia de movimento. A sutileza aqui é enorme, sem dúvida, porém suas implicações são potencialmente profundas. No primeiro caso, ao contrário do que ocorre no segundo, “ser caracterizado por uma direção” remete ao que podemos entender no sentido de um processo já concluído, por assim dizer. Isto fica mais evidente quando falamos em “objetividade imanente” ou “in-existência intencional do objeto”: transmite a ideia

<sup>111</sup> When I introduced Brentano's intentionality thesis [...], I emphasized his insistence that every mental act is directed towards something as object. Brentano claims that the mechanism which determines the direction in which each presentation and each judgment moves, may also be determined by the third category of mental act, which he calls *Gemütsbewegungen*. [...] According to Brentano, *Gemütsbewegungen* are made up of two aspects; "feeling" and "will". Feeling is essentially dependent on pleasure and pain. The will provides the motivation to act freely in accordance with the desire to increase pleasure and decrease pain. Together they constitute the impetus for the intentional relationship between mental acts and their objects. We could say that *Gemütsbewegungen* are the vectors which determine how mental acts are directed towards their objects.



de um *movimento* já terminado, um processo cuja conclusão e subsequente posse do objeto intencional nos permite identificar um fenômeno psíquico. A dita direção ou referência a algo a título de objeto é precisamente o que *constitui* o ato mental. Neste sentido, podemos afirmar que um ato mental em sua completude não se direciona a nenhum objeto pelo simples fato de que, para ser ato mental, *pressupõe* um objeto: faz-se necessária a *in-existência intencional* – posse prévia, por assim dizer, do objeto. Poderíamos inclusive apontar, figurativamente, que aquilo que se direciona, dirige – ora, sejamos ousados, por que não? – aquilo que se *impulsiona* a um objeto ainda não configura um ato mental propriamente dito. Na melhor das hipóteses, tratar-se-ia de algo dotado de uma inclinação para o mental – eis um ponto da maior importância, sem sombra de dúvida. Ponto este que, ao menos por enquanto, devemos deixar de lado.

Em segundo lugar: o que não podemos fazer em hipótese alguma é equiparar a noção de um “mecanismo que determina a direção em que cada representação e cada julgamento se movem”, como afirma Cohen, com os “vetores que determinam como atos mentais são direcionados aos seus objetos”. No primeiro caso, situamo-nos já no domínio psíquico, a julgar pela menção à representação e ao julgamento, sendo, portanto, de fato possível recorrer às *Gemütsbewegungen* no intuito de compreender o mecanismo interno de organização e movimento dos fenômenos. No segundo caso, porém, estamos na *iminência do psíquico*, por assim dizer. Ora, simplesmente não é lícito recorrer a uma classe básica de fenômenos psíquicos para ilustrar o mecanismo inerente a um processo cuja conclusão nos permitirá identificar... um fenômeno psíquico! O final da citação, porém, não oferece margem à dúvida: as *Gemütsbewegungen* seriam, no entendimento de Aviva Cohen, responsáveis também pelo direcionamento mesmo ao objeto. Parece que temos diante de nós uma espécie de raciocínio circular, no qual uma classe específica de fenômenos psíquicos seria a grande responsável pelo processo por meio do qual se constituem os próprios fenômenos. Isso equivale a dizer que *psiquismo gera psiquismo*.

A coisa toda fica ainda mais confusa quando consideramos a disposição, insinuada inúmeras vezes<sup>112</sup> por Brentano na *Psicologia*, existente entre as classes

<sup>112</sup> Apenas para dar alguns exemplos: item 5 da p. 111, p. 122, p. 152, p. 153 e p. 156. Esta relação se refere apenas ao que julgamos como os principais exemplos. Conforme vimos, já na exposição da doutrina intencional fica implícita a hierarquia adotada por Brentano (p. 68).

básicas dos fenômenos, da maneira como o filósofo as compreende: os ditos fenômenos de amor e ódio ocupam a posição mais baixa na hierarquia. Veremos aquela que certamente é a afirmação mais inequívoca do neoescolástico nesse sentido, em todo o livro. Trata-se de uma passagem do último capítulo da *Psicologia*, dedicado à relação existente entre as classes básicas. Ele inicia sua exposição apontando precisamente o fato de a ordenação hierárquica já ter sido antecipada ao longo de toda a obra.

A relativa independência, simplicidade e universalidade das classes deve determinar sua ordem. Com base neste princípio, fica claro que a representação merece o primeiro lugar, por ser o mais simples dentre os três fenômenos, ao passo que julgamento e amor sempre incluem uma representação em si mesmos. É, desta forma, a [classe] mais independente dentre as três, uma vez que é o fundamento para as outras e, precisamente pela mesma razão, é a mais universal. [...] Podemos conceber, sem contradição, um ente desprovido da capacidade para julgar ou amar, detentor de nada além da capacidade de representar, mas não podemos conceber um cenário oposto. [...] Por razões similares, cabe ao julgamento o segundo lugar.<sup>113</sup> (Brentano, [1874] 2009 p. 207).

Brentano prossegue na explanação por mais de uma página, lançando mão de uma argumentação rica em favor da disposição das *Gemütsbewegungen* para além mesmo do julgamento. Para nosso objetivo aqui, basta que deixemos suficientemente clara a hierarquia estipulada. Há, porém, uma informação relevante, possivelmente capaz de lançar alguma luz sobre a leitura feita por Aviva Cohen desta passagem da obra do filósofo. Brentano também afirma que a “consciência interna que acompanha todo fenômeno mental inclui uma representação, uma cognição e um sentimento, todos direcionados ao mesmo fenômeno”<sup>114</sup> ([1874] 2009 p. 206). O próprio autor indica que esta última tríade de fenômenos está ligada às três classes básicas estabelecidas. Mais ainda: ao exemplificar a ordenação inerente às classes básicas por meio da concepção de um ente desprovido desta ou daquela capacidade, ele afirma se tratar de uma “ficção psicológica” (p. 209), já que, em última análise, “julgamento e amor também se

<sup>113</sup> No original: “The relative independence, simplicity and universality of the classes must determine their order. On this principle it is clear that presentation deserves the primary place, for it is the simplest of the three phenomena, while judgement and love always include a presentation within them. It is likewise the most independent of the three, since it is the foundation for the others, and, for exactly the same reason, it is the most universal. [...] We can conceive, without contradiction, of a being which has no capacity for judgement or love, equipped with nothing but the capacity for presentation, but we cannot conceive of it the other way around. [...] For similar reasons, judgement is entitled to the second place.”

<sup>114</sup> No original: “inner consciousness which accompanies every mental phenomenon includes a presentation, a cognition and a feeling, all directed toward that phenomenon”.

encontram *de alguma maneira* presentes em todo estado mental”<sup>115</sup> (p. 207 – o grifo é meu). Tais considerações, não obstante, em momento algum contrariam a hierarquia. De modo que, mesmo entendendo que as três classes básicas de Brentano devam, “de alguma maneira”, ser encontradas em cada ato mental isolado, não estamos autorizados, em hipótese alguma, a remeter a formação, o surgimento mesmo da primeira, mais básica dentre elas e marca por excelência do mental – referimo-nos, naturalmente, à *Vorstellung* – a um efeito da atividade da última, no caso, as *Gemütsbewegungen*. O que devemos ter em mente, portanto, é que já na leitura de Brentano proposta pela autora, nos deparamos com problemas. Problemas estes que, conforme veremos a seguir, comprometem não apenas a articulação intencionada com o conceito de pulsão, mas a compreensão mesma do conceito metapsicológico de Freud em toda a sua amplitude.

#### 4.4.2

##### A pulsão comprometida

Aviva Cohen (1998), conforme já afirmamos no início do presente capítulo, segue os passos de outros autores consultados na edificação deste trabalho, no que se refere à recusa da equiparação entre pulsão e instinto. Remetendo seu leitor à iniciativa de James Strachey na tradução do termo *Trieb* encontrada na *Standard Edition*, a autora pretende com isso evidenciar a inevitável a leitura biologizante que decorre desta opção de tradução. Leitura com a qual, naturalmente, ela não concorda. É neste trecho do seu manuscrito, tal como tivemos a chance de relatar no primeiro capítulo do trabalho aqui apresentado, que a autora recorre a Lacan, mais especificamente ao Livro 7 do *Seminário* (Lacan, 2008 p. 42). Aviva Cohen declara concordar com o autor francês quanto à sofisticação filosófica já encontrada em obras como o *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, [1895], 1991), apontando ainda a referência feita por Lacan ao fato de Freud ter sido aluno de Brentano. Porém, mesmo explicitando a noção de energia endógena encontrada no *Projeto* como espécie de precursora da pulsão, não é sobre o texto de 1895 que Aviva Cohen concentrará a maior parte de seus esforços. As citações da autora, neste capítulo de sua tese, dizem respeito

<sup>115</sup> No original: “judgment and love are also represented in some way in every mental state”.

quase que em sua totalidade ao texto de 1915, *Pulsões e suas vicissitudes*. A informação nos será relevante, quando considerarmos o desenvolvimento do pensamento de Cohen. Sua introdução ao conceito de Freud tem por objetivo, portanto, preparar o terreno de modo a viabilizar a argumentação contrária às determinações biológicas inerentes à leitura da pulsão sugerida pela tradução de Strachey.

Já sabemos que toda a linha de raciocínio de Aviva Cohen, neste tópico específico, ergue-se sobre a articulação proposta pela autora entre a pulsão de Freud e as *Gemütsbewegungen* de Brentano. Ora, devemos nos perguntar aqui: o que esperar de uma iniciativa que, pretendendo libertar, por assim dizer, a pulsão das amarras do determinismo biológico, assim proceda por meio da aproximação do conceito limite freudiano com os fenômenos de amor e ódio da classificação do filósofo? Ou, para que evidenciemos aquilo que entendemos ser uma dentre as prováveis origens do impasse: não apenas os fenômenos de amor e ódio, contemplados “isoladamente”, mas sobretudo a leitura proposta pela autora, enfatizando suas considerações acerca da dinâmica interna a operar entre as classes básicas de Brentano e a direção ao objeto inerente à intencionalidade adotada pelo professor de Freud. Vejamos o que ela nos tem a dizer:

Eu já demonstrei que, para Brentano, todo ato mental é direcionado a um objeto, e que as *Gemütsbewegungen* colaboram na determinação da maneira como as ideias são direcionadas aos seus objetos. Argumentarei agora que, para Freud, as pulsões (*Triebe*) promovem a força motivacional para determinados objetos. Isto também ajuda a determinar a direção em que ideias se associam umas às outras. Por estas razões, as pulsões de Freud podem ser consideradas *atos mentais* intencionais.<sup>116</sup> (Cohen, 1998 p. 157 – o grifo é meu)

Como já era de se esperar, o preço da alforria pulsional, neste caso, é elevadíssimo, a ponto de anular sua emancipação. A pulsão assim é liberta dos entraves biológicos apenas para ser lançada ao cárcere do psíquico, efetivamente anulando o aspecto fronteiro do conceito. No fim das contas, trocamos seis por meia dúzia. A despeito da pretensão de firmar-se como espécie de vacina para o mecanicismo, a iniciativa revela ser não mais que maquiagem, algo paliativo: substituímos o determinismo biológico pelo determinismo psíquico. É claro,

<sup>116</sup> No original: “I have shown that, for Brentano, every mental act is directed towards an object, and that *Gemütsbewegungen* help to determine the way in which ideas are directed towards their objects. I will now argue that, for Freud, the drives (*Triebe*) provide a motivational force towards particular objects. This also helps to determine the direction in which ideas are associated with one another. For these reasons Freud's drives can be considered intentional mental acts.”

poder-se-ia alegar aqui: mas toda a argumentação da autora não repousa precisamente na introdução da *volição*, ou vontade, de acordo com a unificação promovida por Brentano na concepção da terceira classe de fenômenos mentais? Pois bem, ainda que negligenciássemos por completo tudo o que foi visto nas linhas anteriores acerca da inadequação desta leitura quando operada exclusivamente à obra de Brentano (alçar a última dentre as classes básicas ao posto de ordenadora e, sob certo aspecto, constituinte do psíquico), ainda teríamos a destruição da pulsão *metapsicológica*, seja se considerarmos o ponto de vista brentaniano – *Gemütsbewegungen* dizem respeito a fenômenos psíquicos – ou ainda mesmo a perspectiva freudiana oferecida pela autora, que fala especificamente da “força motivacional das pulsões, *sob a égide do princípio do prazer*” (Cohen, 1998 p. 4). Podemos dizer adeus à errância como marca da pulsão apontada por Garcia-Roza (2008 p. 118) e oficializar a adoção do *destino* em detrimento da *vicissitude*.

Trata-se, no entanto, de uma citação interessantíssima. Conforme teremos a chance de esmiuçar nas linhas seguintes, ela configura o que podemos definir como sendo uma linha de raciocínio geral intrinsecamente correta, porém construída por meio de uma sucessão, digamos, muito infeliz de aplicações conceituais. Resta-nos especificar o dito raciocínio geral e conferir-lhe a roupagem devida.

Não há nada de errado na articulação entre o conceito freudiano de pulsão – e aqui nos referimos ao conceito em *toda a sua amplitude*, mais evidente sobretudo a partir de 1920 – e a dita *direção ao objeto* tal como descrita por Brentano. Pelo contrário, é precisamente isto o que estamos defendendo aqui que deva ser feito. O problema na argumentação de Cohen, que inevitavelmente atinge em cheio a pulsão, corroborando ou até mesmo promovendo sua leitura equivocada do conceito, inicia-se já no tratamento conferido à obra de Brentano. Há uma passagem de Ferrater Mora que pode nos ajudar bastante na resolução do entrave:

Na concepção brentaniana da intencionalidade – ao menos tal como apresentada na *Psicologia do ponto de vista empírico* — o importante é a imanência do objeto na consciência, mais que o direcionamento da consciência para o objeto. Brentano chegou a se desinteressar pela citada imanência do objeto para se ocupar mais do mencionado "direcionamento da consciência para o objeto", mas em nenhum momento abandonou seu propósito capital, que era distinguir

esmeradamente os fenômenos físicos e os fenômenos psíquicos. (Ferrater Mora 2000, p. 1542)

De fato, a leitura da *Psicologia* de Brentano não nos concede nenhuma indicação clara acerca da natureza do direcionamento da consciência ao objeto, precisamente por este não ter sido o objetivo principal do autor na ocasião da composição da obra. É digno de nota que, ao defender as *Gemütsbewegungen* na raiz do referido direcionamento – “Brentano acredita que a combinação de emoção e vontade é a força motivacional que determina duas coisas; em primeiro lugar, a maneira como o ato intencional é direcionado ao seu objeto;”<sup>117</sup> (Cohen, 1998 p. 151) – a autora não faça nenhuma citação explícita apontando a passagem do livro onde o filósofo possa ter deixado isso suficientemente claro. Tudo leva a crer que se trate de fato de uma leitura equivocada de Cohen. O máximo que encontramos no texto da *Psicologia* no sentido de elucidar a natureza da referência ao objeto se refere à introdução da segunda edição, escrita por Peter Simons, onde ele se dispõe a identificar as raízes mais remotas da noção de intencionalidade já no pensamento de Aristóteles: “A ideia da in-existência intencional origina-se da teoria aristotélica da percepção, na qual a forma, mas não a matéria do objeto percebido, está literalmente na alma”<sup>118</sup> (p. xvii).

Ora, por mais que a pulsão possa de fato ser articulada com a noção de direcionamento ao objeto, sem que com isso o conceito sofra qualquer tipo de prejuízo, o sucesso da empreitada é invariavelmente comprometido uma vez que se entenda as *Gemütsbewegungen* na raiz do direcionamento – e, conseqüentemente, eixo da articulação entre a teoria de Brentano e a pulsão de Freud. A razão para isso é muito simples. Se lançamos mão de alusões às obras dos respectivos autores em questão, podemos clarificar a situação da seguinte forma bem humorada: na qualidade de fenômenos psíquicos, as *Gemütsbewegungen* só podem se situar aquém do princípio do prazer.

A solução que defendemos para o problema não poderia ser mais óbvia: a articulação deve operar a partir do conceito de pulsão de Freud e a doutrina da intencionalidade de Brentano. Esqueçamos as *Gemütsbewegungen*, a despeito do

<sup>117</sup> No original: “Brentano believes that the combination of emotion and will is the motivational force which determines two things; first of all the way in which the intentional act is directed towards its object;”

<sup>118</sup> No original: “The idea of intentional inexistence comes from Aristotle’s theory of perception, in which the form but not the matter is literally within the soul.”

que o canto da sereia – ou canto do galo perdido que ouvimos sem saber de onde vem – possa sugerir por conta da tradução que faz referência a ideia de amor e ódio.

Ocorre que pulsão e intencionalidade – ao menos a intencionalidade tal como patrocinada por Brentano em 1874, ano não apenas da primeira publicação da *Psicologia do ponto de vista empírico* como, ainda, de início da relação com Freud – não devem ser articuladas no sentido de uma equivalência, aproximação de função ou coisa do tipo. Não estamos defendendo nada parecido com o que vimos ao abordar as causas aristotélicas, por exemplo. Agora, já não se trata mais de apontar um ordenamento geral ou mesmo inspiração nos ensinamentos do mestre. A pulsão não é propriamente análoga à intencionalidade. A relação em jogo aqui aponta para o aspecto *complementar* encontrado na articulação dos conceitos.

A intencionalidade de Brentano se revela, sobretudo, como um conceito que nos permite definir a natureza dos fenômenos mentais, demarcar um limite: limite entre o físico e o psíquico, limite perfeitamente análogo, por sua vez, à fronteira entre o corporal e o anímico. A noção de in-existência intencional, pura e simples, nos sugere com clareza muito maior aquilo que tivemos a chance de ver anteriormente como ilustrativo de um “processo concluído” do que mais propriamente o “movimento” inerente a ele. É claro que o aspecto dinâmico é inferido, ele apenas não é enfatizado, tampouco explicado. A evocação do clichê se revela irresistível: Freud explica. Pois é precisamente este aspecto dinâmico ausente na intencionalidade de Brentano que encontramos na pulsão freudiana considerada em sua totalidade. A pulsão não se limita a demarcar um limite. Ela *é o próprio limite*. Freud cria um conceito capaz de apontar a “causa última” de toda atividade psíquica ([1938] 1991 p. 146), ímpeto propulsor ao objeto, ou, se retomamos agora suas palavras já quando da composição do *Projeto*: “*mola pulsional* do mecanismo psíquico”<sup>119</sup> (Freud, [1895] 1991 p. 360 – o grifo é do autor). Da fonte à satisfação, o conceito de pulsão permite-nos “interrogar”, por assim dizer, o objeto intencional: a partir de que, por meio de que, e com qual finalidade? Que há de bizarro nisso?

<sup>119</sup> No original: “el *resorte pulsional* del mecanismo psíquico.”

Por fim, esta última alusão ao Estagirita proporciona uma oportunidade ideal, não apenas para uma última ilustração acerca da relação de complementaridade que julgamos haver entre os conceitos de pulsão e intencionalidade, como ainda nos concede a deixa ideal para o próximo tópico que será abordado. Trata-se da proximidade de sentido existente entre os binômios matéria-forma e ato-potência, fundamentais para a compreensão da obra de Aristóteles.

Enquanto a relação matéria-forma se aplica à realidade em um sentido muito geral e, por assim dizer, estático, a relação potência-ato aplica-se à realidade na medida em que essa realidade está em movimento (ou seja, em estado de devir). A relação potência-ato nos faz compreender como mudam (ontologicamente) as coisas; a relação matéria-forma nos permite entender como são compostas as coisas. (Ferrater Mora, 2000 p. 1131)

Ao tratar das raízes da intencionalidade, tivemos a chance de ver que elas remetem até a teoria aristotélica da percepção: a *forma* assimilada na ausência da *matéria* parece antes indicar a composição do objeto intencional do que mais propriamente o *processo* por meio do qual ele vem a se manifestar. Feita esta consideração, prossigamos.

#### 4.5

#### **Caos originário e a pulsão como potência**

Apontamos anteriormente aquilo que podemos entender como sendo uma dificuldade generalizada encontrada sempre que a pesquisa se lança sobre as possíveis heranças de Brentano na construção do conceito de pulsão de Freud. E vimos ainda que, no caso específico de Garcia-Roza, chama a atenção a ausência de uma articulação erguida ou, ao menos, sugerida nesse sentido. A afirmação pode soar estranha, até mesmo um pouco pretensiosa: por que ele haveria de ter procedido desta maneira? Estaríamos porventura inferindo uma obviedade tão patente, ao ponto de ser inconcebível relatar o silêncio quanto a ela sem com isso incorrer em severa crítica ao autor? Ora, é certo que não é disso que se trata. Ocorre que, para o estudioso da relação entre Freud e Brentano que esteja ainda familiarizado com a obra do brasileiro, sobretudo a leitura do *Mal Radical em Freud* (Garcia-Roza, 1993b) sugere por inúmeras vezes o que parece ser o inevitável coroamento da argumentação do autor. Sendo assim, primeiramente



veremos as razões capazes de justificar a expectativa do seu leitor nesse sentido. Em um segundo momento, vamos expor as razões, por vezes tangenciadas (em parte alguma do referido manuscrito encontramos um desencorajamento taxativo quanto ao rumo que agora damos à nossa investigação), por vezes passíveis de uma elucidação dedutiva, feita à luz do objetivo geral a permear o livro, capazes de nos indicar os motivos que levaram o autor a não proceder desta maneira. Por fim, será oferecida uma solução alternativa à que é proposta por Garcia-Roza, porém respeitando e pautando-se sempre pelas diretrizes gerais tal como dispostas por ele no tratamento da questão.

Podemos, portanto, ilustrar a dita dificuldade generalizada na aproximação entre a pulsão de Freud e os ensinamentos de seu professor de filosofia da seguinte maneira: no caso de Aviva Cohen, há uma iniciativa nesse sentido sendo explicitamente proposta. Iniciativa com a qual estamos plenamente de acordo no que se refere aos contornos gerais, ou linha de raciocínio, conforme dissemos anteriormente. O problema no caso de Cohen surge na sucessão de aplicações conceituais, que julgamos indevidas. Algo análogo, porém, digamos, como que às avessas, ocorre no caso de Garcia-Roza. Agora, já não há nenhuma proposta explícita na defesa da aproximação entre Brentano e a pulsão. Novamente, concordamos plenamente com o raciocínio geral, pano de fundo, o objetivo final defendido pelo brasileiro. Já não se trata, contudo, de apontar a aplicação indevida de conceitos – isto Garcia-Roza não faz, de maneira alguma. A bem da verdade, toda a exposição conceitual feita pelo autor nos é invariavelmente ocasião de gratidão, jamais crítica – mas de tratar da possibilidade não explorada de articulação. Esta nossa última consideração, na qual apontamos um certo paralelo encontrado tanto quando o assunto é Aviva Cohen como quando tratamos de Garcia-Roza, nos sugere ainda a possível consonância entre as diretrizes gerais no pensamento de cada um. De fato, assim ocorre, como veremos a seguir.

Se a psicanálise tomasse como ponto de partida para sua teoria o corpo biológico, ficaria irremediavelmente remetida à condição de desviante da ordem biológica natural. [...] Se a psicanálise recusa a ordem natural como princípio explicativo, [...] então ela terá que conceber o corpo segundo referenciais que serão os dela e não os da biologia. Isto significa que ela não pode considerar como um *dado*, e, mais ainda, não pode considerar o corpo biológico como um dado essencial, sob pena de se constituir como uma biologia de segunda mão. [...] Do ponto de vista psicanalítico, aquilo que poderíamos chamar de *corpo* de um recém-nascido, só é corpo no sentido de sua materialidade, mas não no sentido de uma totalidade orgânica. De fato, o "corpo" não foi ainda constituído. Ele nada mais é do que

matéria sem forma, já que a ideia de *corpo orgânico* supõe não apenas a existência de um substrato material, mas também de uma totalidade formada de partes, com limites definidos, organização própria e princípio de funcionamento. Essa matéria sem forma pode ser concebida como pura *potência indeterminada*, pluralidade de intensidades anárquicas. A isto chamamos *pulsões*. As pulsões vão constituir, portanto uma nova realidade corporal, irreduzível ao natural, ao instintivo. Não mais *desvio* do natural, mas a *diferença* pura. (Garcia-Roza, 1993b pp. 17-19 – os grifos são todos do autor)

Uma passagem longa, mas sem dúvida fundamental, à qual faremos ainda inúmeras referências nas linhas a seguir. Não parece, absolutamente, que incorreríamos em exagero algum caso afirmássemos que o trecho em questão praticamente por si só já é capaz de dar conta daquilo que estipulamos como primeiro ponto a ser tratado: precisamente o quê, no texto de Garcia-Roza, justificaria a expectativa sobre a iminência da convocação de Aristóteles ao debate? Ora, a evocação da noção de uma *matéria desprovida de forma que deva ser entendida como pura potência indeterminada* sem dúvida alguma conduz o imaginário do leitor para a Atenas do Estagirita. Caso isso não bastasse, estamos diante da obra de um dentre os poucos autores que se propõem a tratar mais dedicadamente da influência de Brentano sobre a produção teórica de Freud. Autor este que não apenas se refere a Brentano como mantendo-se sempre “fiel à tradição aristotélica” (Garcia-Roza, 2004 p. 57; 1993b p. 119)<sup>120</sup> como ainda afirma não ser “de forma alguma seguro que a filiação teórica de Freud nos remeta mais a um Herbart do que, por exemplo, à tradição aristotélica através de Brentano” (Garcia-Roza, 2004 p. 77). Mais ainda: uma parte bastante considerável do manuscrito em questão é dedicada não apenas à filosofia de um modo geral, lançando-se inclusive mais detidamente sobre a sucessão e evolução do que podemos entender como os contornos gerais do pensamento cosmológico ocidental. Daí termos dito anteriormente ser inconcebível que boa parte das considerações às quais nos propomos neste capítulo sejam alheias ao autor. Platão, Aristóteles, São Tomás de Aquino, Duns Scot, ora, o próprio Brentano faz sua “primeira aparição” na obra de Garcia-Roza precisamente no *Mal Radical*, ainda que seja na parte final do livro, onde o autor se dedica a tratar do tema da *Vorstellung*. Pois eis que temos uma vasta série de filósofos que de uma forma ou de outra remetem à mesma tradição ocidental à qual nos dedicamos no presente trabalho, apenas para que, por fim, o brasileiro afirme encontrar na obra de

<sup>120</sup> A afirmação aparece em ambos os livros.

Lucrécio, indiscutivelmente, “a concepção que melhor se presta” (Garcia-Roza, 1993b p. 32) aos seus propósitos – a saber: pensar a pulsão como pura potência indeterminada. Sobre Lucrécio, o autor nos informa ainda ter sido um pensador de poucos seguidores, comumente visto pela filosofia ocidental como um incômodo exemplar de espécie de “anti-filósofo”, para usar suas próprias palavras (Garcia-Roza, 1993b p. 32). De fato, a consulta a Ferrater Mora (2000 p. 1808) aponta o romano, famoso pela composição de *De rerum natura*<sup>121</sup>, como indo um pouco além da mera inconveniência: tratar-se-ia propriamente de instabilidade mental, por fim coroada pelo seu suicídio. Tratemos agora das razões que levam Garcia-Roza a conduzir seu pensamento desta forma, de modo que possamos, mais adiante, sugerir uma “articulação aristotélico-brentaniana”, por assim dizer, que não vá de encontro das diretrizes gerais estipuladas pelo autor.

Não devemos jamais perder de vista a questão que o texto indica ser central, eixo justificador de toda a argumentação do metapsicólogo brasileiro: o corpo biológico como possível ponto de partida da teoria psicanalítica, o caráter desviante da *ordem* biológica natural que, neste caso, refere-se em última análise a uma compreensão da pulsão na qualidade de originada a partir do instinto. Ora, tivemos a chance de tratar das implicações gerais de uma concepção deste tipo, e não apenas ao abordar especificamente a pulsão, mas já ao longo dos dois últimos capítulos. No fim das contas, a discussão remete mesmo à noção de concomitância dependente, sob certo aspecto. Tudo o que foi tratado no segundo capítulo do trabalho aqui apresentado se revela especialmente relevante ao nosso tema de interesse atual. Não é mera coincidência, por exemplo, a semelhança estratégica encontrada tanto no *Mal Radical em Freud* como no referido capítulo: o recurso à cosmologia, capaz de nos permitir acesso à raiz mais profunda do problema. Problema este que, em última análise, diz respeito à soberania de um determinado campo do saber. Não é o caso, portanto, de combater a biologia, negar sua importância. É o caso de estipular os limites específicos de cada domínio, por mais interdependentes que eles sejam. Portanto, recusar o estatuto de uma “biologia de segunda mão”, como nos diz Garcia-Roza, certamente não implica na recusa da biologia enquanto tal, tampouco na recusa da relevância que a função biológica exerça para a plena operação psíquica. Implica, na verdade, na

---

<sup>121</sup> Tradução: Sobre a Natureza das Coisas

recusa de uma *determinação* de origem biológica com pretensões de reverberação anímica, por assim dizer. Implica ainda afirmar, analogamente ao que vimos em citação do próprio Brentano no capítulo sobre a concomitância, que nada saberemos acerca da dinâmica anímica interna por meio da extrapolação de leis fisiológicas. Mais especificamente no que se refere à montagem do conceito de pulsão, poderíamos dizer ser disso que se trata quando Freud afirma ser o objeto o “mais variável da pulsão, não estando ligado originalmente a ela” (Freud, [1915a] 1991 p. 118). O mesmo vimos em citação anterior de Winograd (2013 p. 109) no ponto em que a autora afirma que “mesmo nos sentidos de ‘força biológica’ ou de ‘princípio da Natureza’, *Trieb* é indeterminado, genérico e impessoal.”

Quando dizemos que o recurso à cosmologia nos permite ir à raiz do problema, e defendemos a consonância de intenções encontrada entre o texto do *Mal Radical* e o que aqui apresentamos, as implicações podem ser muito bem exemplificadas por meio da seguinte afirmação: dizer que o objeto da pulsão é o mais variável e não se encontra originalmente ligado a ela significa que a indeterminação psíquica observada no nível estritamente pulsional *não é em hipótese alguma* decorrente de uma circunstancial limitação técnica dos instrumentos de investigação do corpo biológico. Se nos propomos agora a imaginar um cenário hipotético, uma espécie de futuro utópico onde a tecnologia tenha nos permitido saber *tudo o aquilo que se pode saber* acerca da fonte da pulsão, por exemplo, ainda assim isto nada nos revelaria quanto ao seu objeto.

O que a leitura aqui apresentada propõe é que este seja o eixo de gravidade do debate, seu pressuposto básico aceito por todas as partes envolvidas, ponto de partida – ou linha de chegada, dependendo da perspectiva admitida. Dito de outra forma: seja lá qual for o caminho tomado, o fundamental é assegurar essa propriedade psíquica de indeterminação estrutural em referência ao corporal. Ou ainda: não importa tanto a cosmovisão adotada, desde que se mantenha assegurada esta diretriz básica.

#### 4.5.1

##### Ordem e caos

Garcia-Roza (1993b) introduz seu leitor àquilo que anteriormente nos referimos como sendo uma espécie de evolução dos contornos gerais do

pensamento cosmológico ocidental, tal como ele apresenta no seu manuscrito, lançando uma crítica à noção ampla de uma “ordem natural” (p. 14). O autor alega decorrer sua motivação da grande dificuldade em justificar o conceito de *apoio* (*Anlehnung*, no original em alemão) tal como utilizado por Freud num acréscimo feito em 1915 aos *Três ensaios*, que para ele seria apenas ilustrativo de “um compromisso empirista de Freud com a ciência da época e com um resquício de naturalismo dos primórdios de sua construção teórica” (p. 14). Vejamos o que nos diz Freud:

No chupar o dedo ou no mamar, observamos já as três características essenciais de uma exteriorização sexual infantil. Esta nasce *apoiando-se* numa das funções corporais importantes para a vida; ainda não possui um objeto sexual, pois é autoerótica, e seu objetivo encontra-se sob o império de uma zona erógena. Antecipamos que estes caracteres são válidos também para a maioria das outras práticas da pulsão sexual infantil. (Freud, [1905] 1991 pp. 165-166 – o grifo é meu)<sup>122</sup>

Um tratamento mais aprofundado por parte do brasileiro à noção de apoio, contudo, encontramos em outra publicação sua: o terceiro volume de sua *Introdução à metapsicologia freudiana*, onde ele nos esclarece melhor o problema: “A noção de apoio (*Anlehnung*) dava a entender que o início psicanalítico e o início biológico coincidiam, sendo apenas indiscerníveis à observação.” (Garcia-Roza, 2008 p. 54) O que nos interessa agora, contudo, é indicar que o autor tomará esta possível coincidência entre o início psicanalítico e o biológico como ponto de partida para sua crítica à posição empirista e, de um modo mais amplo, à noção de uma ordem natural. No seu entender, a concepção de uma ordem natural estaria intimamente ligada à sustentação de uma tese que nos permita traçar “a gênese da pulsão a partir do instinto” (1993b p. 14). E isso se deveria, em última análise, ao que podemos ilustrar por meio da concepção de uma realidade, por assim dizer, *fechada*, no sentido de uma autonomia radical. Tal leitura se revela clara quando consideramos o parágrafo de encerramento referente ao tema, oferecido pelo brasileiro:

<sup>122</sup> No original: “En el chupeteo o el mamar con fruición hemos observado ya los tres caracteres esenciales de una exteriorización sexual infantil. Esta nace apuntalándose en una de las funciones corporales importantes para la vida; todavía no conoce un objeto sexual, pues es autoerótica, y su meta sexual se encuentra bajo el imperio de una zona erógena. Anticipemos que estos caracteres son válidos también para la mayoría de las otras prácticas de la pulsión sexual infantil.”

Admitamos portanto, de forma provisória, a ficção de um mundo natural, isto é, de um mundo composto de corpos materiais e ordenado segundo leis que lhe são imanentes. [...] Quando concebemos o mundo dessa maneira, somos levados a concluir que as faltas naturais são preenchidas com objetos naturais, e que, portanto, o natural não necessita de nada externo a ele para se manter. O mundo natural, tomado em sua totalidade, é *sem falta, sem falha, sem fenda*. (Garcia-Roza, 1993b pp. 14-15 – o grifo é meu)

Eis a deixa para sua exposição da evolução do conceito de Natureza na filosofia ocidental, que por sua vez nos remete ao tópico, por assim dizer, cosmológico encontrado no texto. Trata-se ainda da ocasião em que veremos suas referências específicas a Aristóteles, dentre outros pensadores. Quanto à última citação, ela nos é especialmente cara quando consideramos tudo o que foi visto nos capítulos anteriores, servindo-nos ainda no que diz respeito ao comprometimento assumido quanto às diretrizes gerais estipuladas por Garcia-Roza: ora, entendemos que a concepção de uma realidade fechada sobre si mesma ilustra muito bem uma cosmovisão *mecânica*, mas de modo algum aristotélica. Muito pertinente neste ponto é a escolha de palavras adotada por Wolfgang Smith no intuito de ilustrar as implicações resultantes da tradição aristotélico-tomista, encontrada no formidável livro *A Sabedoria da Cosmologia Antiga*<sup>123</sup>, inúmeras vezes consultado: “Nada que seja ‘fechado’, nada que seja estritamente finito ou rigorosamente circunscrito, pode existir objetivamente. Transcendência é a verdadeira marca da realidade: a exatidão é uma farsa!”<sup>124</sup> (Smith, 2004 p. 63) Passemos agora às considerações de Garcia-Roza acerca de Aristóteles. É relevante que o autor opte por adotar no subtítulo reservado ao Estagirita as seguintes palavras: “Aristóteles e a recusa do caos original” (Garcia-Roza, 1998b p. 24).

O brasileiro inicia esta parte do seu manuscrito nos ensinando que a concepção de natureza, já desde os pensadores pré-socráticos, sempre se remeteu à ideia de um corpo vivo, um organismo propriamente dito. A ideia de natureza vinha associada à noção de ordem, mais especificamente à matéria ordenada ou organizada, porém jamais à matéria *considerada em si mesma*. Já tivemos a chance, no segundo capítulo deste trabalho, de tratar da importância do papel

<sup>123</sup> *The Wisdom of Ancient Cosmology – Contemporary Science in Light of Tradition* – a tradução é minha.

<sup>124</sup> No original: “Nothing that is ‘closed’, nothing that is strictly finite or rigorously circumscribed, can exist objectively. Transcendence is truly the hallmark of reality, as we have said. Once again: ‘Exactness is a fake’.”

exercido por Aristóteles, na exposição propriamente técnica do conceito de matéria e seu desenvolvimento. Porém, ainda que a partir do Estagirita o conceito tenha sido inquestionavelmente enriquecido, inclusive no que se refere ao seu parentesco *muito* próximo com o conceito de potência, o que importa para Garcia-Roza é que, para Aristóteles, assim como já ocorria no caso de Platão,

é também inconcebível um "momento" anterior ao Cosmo, e portanto anterior ao próprio tempo, que seria o caos. Admitir um caos original é admitir que a potência é ontologicamente anterior ao ato e que a matéria é anterior à forma, o que para o filósofo estagirita era absurdo. Não houve caos anterior ao cosmo. A única verdadeira realidade para Aristóteles era a do *synolon*, do composto matéria e forma. Aristóteles não concebia a matéria como uma coisa em si mesma, como uma existência separada da forma e absolutamente indeterminada. O grau de indeterminação que a matéria poderia ter, era sempre a de uma indeterminação em relação a algo mais determinado; portanto, uma indeterminação relativa. O que é matéria em relação ao mais complexo, é forma em relação ao mais simples. (Garcia-Roza, 1993b pp. 24-25 – o grifo é do autor).

A última citação, lida à luz de tudo o que expusemos até aqui, nos abre inúmeras portas. Muitas são as vias possíveis de desenvolvimento do nosso estudo e é imperativo, portanto, que amarramos bem a argumentação de modo que não venhamos a perder de vista nosso objetivo último. Conforme já tivemos a chance de afirmar, Freud não faz metafísica, mas metapsicologia. Nosso objetivo neste trabalho consiste em investigar as possíveis contribuições na obra de Freud, diretas ou indiretas, dos ensinamentos de Brentano. É óbvio que este objetivo implica na elucidação de conceitos freudianos, porém não custa lembrar que o foco em questão nos conduz mais ao momento de origem dos conceitos na produção do próprio Freud e não tanto à evolução que eles tenham sofrido ao longo do desenvolvimento posterior da teoria. Daí podermos nos dar ao luxo de desconsiderar em nossa argumentação, por exemplo, o recurso às estruturas dissipativas de Ilya Prigogine, feito por Garcia-Roza, dentre tantos outros. Por se tratar de uma “nova aliança” (Garcia-Roza, 1993b p. 43) apresentada ao mundo em 1977, ainda que por um lado possa de fato servir à elucidação da noção de potência tal como defendida pelo metapsicólogo brasileiro, não seria plausível supor que a ideia tivesse influenciado Freud quando do desenvolvimento da pulsão mais de meio século antes. Dito isto, prossigamos.

De fato, tal como Garcia-Roza afirma, é absurdo para Aristóteles a concepção da potência ontologicamente anterior ao ato e, por fim, a ideia de um caos original. Vimos anteriormente, no presente capítulo, que para o mestre de

Brentano não há movimento sem causa, porém, vale lembrar que deixamos ainda suficientemente explícito que a afirmação não pode jamais ser interpretada sob o paradigma mecânico que, em última análise, é o grande caracterizador de uma realidade *fechada* sobre si mesma. Não devemos perder de vista que é aqui onde reside de fato o risco quanto à “biologia de segunda mão” apontado por Garcia-Roza. Já a afirmação seguinte do autor, na qual ele defende que o Estagirita não concebia a matéria como uma coisa em si mesma, existência separada da forma e absolutamente indeterminada, ainda que também proceda, certamente merece muito mais atenção, considerada a grande sutileza que mais uma vez marca sua presença em nosso estudo. Podemos estipular, portanto, a recusa do caos original como o primeiro entrave apontado à articulação entre a concepção de pulsão na qualidade de pura potência indeterminada e o conceito aristotélico de potência. Resta-nos apontar uma solução para o entrave. Há ainda uma segunda dificuldade levantada por Garcia-Roza para a articulação pretendida, que será tratada mais adiante precisamente por entendermos que para isso seja necessário que antes confirmemos uma solução aceitável para o primeiro problema.

#### 4.5.2

##### A potência em Aristóteles, por Franz Brentano

Uma maior elucidação do conceito aristotélico de potência revela-se etapa imprescindível para o bom prosseguimento de nossa investigação. E, uma vez considerado o tema central de nossa empreitada, o quão relevante não seria poder proceder nesta exposição específica por meio dos ensinamentos do próprio Brentano! Eis que assim nos é permitido. Em 1862, o então jovem estudante de apenas 24 anos defendeu sua tese de doutorado percorrendo *Sobre os diversos sentidos do Ser em Aristóteles*<sup>125</sup> (Brentano, [1862] 1975), iniciativa que por fim resultaria no seu primeiro livro publicado. É a esta obra que agora referimos.

O ser potencial [*on dynamei*] desempenha um grande papel na filosofia de Aristóteles, assim como o conceito de matéria [*hyle*]. De fato, estes dois conceitos são coextensivos, ao passo que o ser atual [*on energeia*] é pura forma ou atualizado por meio da forma. Há uma grande diferença entre o que aqui queremos dizer por potencial e aquilo que em tempos mais recentes vem sendo chamado de possível em contraste ao real, onde o necessário é adicionado como

<sup>125</sup> No original: “On the several senses of Being in Aristotle”.



uma terceira coisa. Isto [...] meramente afirma que algo poderia existir caso sua existência não envolvesse uma contradição. Não existe nas coisas, mas nos conceitos objetivos e combinações de conceitos da mente pensante; é uma coisa meramente racional. Aristóteles era suficientemente familiarizado com o conceito de possibilidade assim entendido, como podemos ver em *De interpretatione*, mas não sustenta qualquer relação com o que ele chama de ser potencial, caso contrário teria que ser excluído dos assuntos da metafísica juntamente com ser enquanto ser verdade.<sup>126</sup> (Brentano, [1862] 1975 pp. 27-28 – o grifo é do autor)

Portanto, da passagem acima, dois pontos nos são especialmente importantes: o primeiro diz respeito ao aspecto coextensivo encontrado entre os conceitos de potência e matéria. Tratam-se de noções muito próximas, porém não idênticas, naturalmente. Ainda assim, podemos afirmar haver quase que uma equivalência mesmo entre as noções de *matéria prima*, ou primeira, e *potência pura*. O segundo ponto se refere à distinção entre as noções de potencial e meramente possível. A ênfase aqui é lançada àquilo que pode ser inferido já por meio da meditação sobre o título da tese de Brentano: a noção de potência inclusa nas modalidades de *ser* de Aristóteles implica em uma forma de existência específica, por sutil que seja, que é conferida mesmo ao que se entende como sendo meramente potencial. Tal como tão comumente ocorre entre o conceito de matéria e forma, à potência aristotélica também cabe sua espécie de oposto complementar: referimo-nos à noção de ato. Mais adiante no texto, Brentano trata da dificuldade na definição conceitual de ato, dificuldade esta já plenamente reconhecida por Aristóteles. O Estagirita, nos ensina Brentano, “não nos dá uma definição e declara explicitamente que não devemos demandar uma, por se tratar o conceito de algo tão básico e simples ao ponto de não permitir uma definição”<sup>127</sup> (Brentano, [1862] 1975 p. 29), cabendo sua clarificação exclusivamente à indução por meio de exemplos. Quanto a estes, o neoescolástico prossegue evocando imagens como a do sujeito que detém conhecimento sobre algo, desde que se

<sup>126</sup> No original: “Potential being [*on dynamei*] plays a large role in the philosophy of Aristotle, as does the concept of matter [*hyle*]. Indeed, these two concepts are coextensive, while actual being [*on energeia*] is either pure form or is actualized by form. There is a great difference between what we here mean by the potential and what in more recent times is meant by calling something possible in contrast with real, where the necessary is added as a third thing. This [...] merely claims that something could exist if its existence did not involve a contradiction. It does not exist in things but in the objective concepts and combinations of concepts of the thinking mind; it is a merely rational thing. Aristotle was quite familiar with the concept of possibility so understood, as we can see from *De interpretatione*, but it bears no relation to what he calls potential being, since otherwise it would have to be excluded from the subject of metaphysics along with being as being true.”

<sup>127</sup> No original: “Aristotle does not give us a definition and declares explicitly that we should not demand one, since the concept of actuality is so basic and simple that it does not permit definition but can be clarified only inductively through examples.”

considere o momento exato em que um ato cognitivo é empenhado. Há ainda o exemplo clássico, referente à estátua de Hércules, desde que completamente esculpida. Em contrapartida, a alusão ao conhecedor que não esteja engajado em um ato cognitivo ou a um bloco de mármore em estado bruto, corresponderia a noção de potência. Brentano nos informa ainda que o conceito foi recebido com resistência já mesmo na antiguidade: os megáricos, por exemplo, viam uma contradição na mera potencialidade das coisas vista como modalidade específica de existência propriamente dita. Para os membros desta escola, o conceito de potência se referia a algo que “existe, ainda que não possua existência”<sup>128</sup> (Brentano, [1862] 1975 p. 30), claramente uma contradição e mesmo uma impossibilidade. Aristóteles resolve o problema com facilidade, argumentando que seria claramente absurdo, por exemplo, dizer que um escultor deixa de ser escultor no momento em que não esteja esculpindo, ou que um sujeito efetivamente perca a capacidade de enxergar no momento em que fecha os olhos.

Por fim, todo o *vir a ser* e *deixar de ser* das coisas se tornaria uma impossibilidade completa, posto que todas as coisas seriam o que podem ser, e ao que não possa ser jamais caberia se tornar, e seja lá o que possa ser dito acerca de coisas passadas e futuras seria uma mentira.<sup>129</sup> (Brentano, [1862] 1975 p. 30 – o grifo é meu)

Portanto, seja no sentido que for (capacidade, habilidade, domínio de uma arte, inclinação natural, etc) o que importa no conceito de potência é seu caráter dinâmico quando comparado ao aspecto estático encontrado nas noções de matéria e forma, caráter este que nos permite entender melhor aquilo a que já nos referimos anteriormente neste texto como sendo o aspecto intrinsecamente não mecânico inerente à noção de movimento em Aristóteles, passagem de um estado a outro ou, dito de outra forma, devir, no sentido de vir a ser. São inúmeras as espécies de potência; trata-se de uma noção explorada e desenvolvida ao longo de toda a história da filosofia e, sendo assim, certamente não é nossa pretensão dar conta aqui de todos os seus desdobramentos possíveis. Há, por fim, uma passagem da metafísica de Aristóteles citada por Brentano ([1862] 1975, p. 35) capaz de sintetizar magistralmente a noção de potência. Diz o Estagirita: “A atualidade do

<sup>128</sup> No original: “A mere potentiality in things, a merely potential thing which exists, is that not a thing which exists and yet does not have existence? Is this not a contradiction and impossibility?”

<sup>129</sup> No original: “Finally, all coming to be and passing away of things would have become a complete impossibility, for everything would be what it can be, and what it cannot be it could never become, and whatever one might say of past and future things would be a lie.”

potencial enquanto tal eu denomino movimento”<sup>130</sup>. Quanto à primeira, a solução a que nos propomos exige que agora nos debrucemos sobre dois tópicos distintos, a saber: [1] como devemos entender a noção de matéria prima e pura potência já em Aristóteles; [2] tendo sempre em vista o risco de incorrer na “biologia de segunda mão” apontado por Garcia-Roza, em que medida devemos compreender a natureza indeterminada da pulsão considerada em si mesma?

Tal como já tivemos a chance de afirmar anteriormente, Garcia-Roza não incorre na utilização indevida de conceitos. Não obstante, se não chegamos a propriamente discordar das afirmações do autor no tocante à noção de matéria prima entendida pelo Estagirita, julgamos ser necessário um cuidado maior no seu tratamento. Assim afirmamos, tendo em vista o que acabamos de expor referentemente à noção de potência, seu parentesco com o conceito de matéria e, sobretudo, à sua peculiar modalidade de existência. É verdade que, nos exemplos supracitados retirados de Brentano ([1862] 1975 pp. 27-29), não tratamos especificamente de potências *puras, indeterminação plena*, por assim dizer. Não obstante, ainda que este seja o caso, um consenso geral e irrestrito sobre o parecer aristotélico referente ao estatuto ontológico da matéria prima não parece gozar de ampla concordância entre seus comentadores. Não é o momento de retomarmos aqui o conceito de matéria, já tratado detidamente no segundo capítulo. Vale apenas lembrar que, genericamente falando, a matéria entendida por Aristóteles de fato não se basta a si mesma, condição esta que vai frontalmente contra as raízes da cosmovisão mecanicista. No que se refere especificamente à noção de matéria prima, a consulta à tese de Simona Massobrio (1991) nos ajuda imensamente:

No tocante à questão da crença de Aristóteles na existência de matéria prima, aquela que é tida por visão tradicional mantém aproximadamente o seguinte: [1] Aristóteles crê na existência de matéria prima; [2] ele a entende como sendo puramente potencial e completamente indeterminada; [3] ele entende a matéria prima na qualidade de sujeito positivo capaz de receber predicação. A ênfase e ponto de partida da análise aqui é um conceito de matéria prima que seja em primeiro lugar o sujeito da predicação e não do substrato para mudança substancial por sua vez necessária para que a teoria aristotélica da mudança seja coerente. A visão tradicional de matéria prima finalmente crê que [4] a matéria prima cumpre o papel de conferir coerência à teoria da mudança de Aristóteles

<sup>130</sup> No original: The actuality (*energeia*) of the potential (*tou dynamei ontos*) as such I call movement.”

por ser não apenas o sujeito último da predicação, mas também o substrato para os modos mais básicos de geração e corrupção.<sup>131</sup> (Massobrio, 1991 pp. 5-6)

Portanto, ainda que seja correto afirmar que Aristóteles recusa o caos original, na medida em que de fato, para o Estagirita, supor a potência anterior ao ato é absurdo, concluir disso que a matéria absolutamente desprovida de forma – e por conseguinte, a noção de uma pura potência indeterminada – seja algo *inconcebível* no pensamento do filósofo não implica de forma alguma na única interpretação cabível de sua obra, tampouco na mais corriqueira, a julgar pela menção à “visão tradicional” no último trecho citado. É óbvio que não devemos concluir dessa afirmação resultar uma contradição referente ao que já vimos sobre o conceito de matéria, seu aspecto intimamente relativo à forma tal como ilustrado pelo hilemorfismo. Garcia-Roza não está equivocado quando afirma que “a verdadeira realidade para Aristóteles era a do composto matéria e forma” (1993b, p. 25). Uma leitura nesse sentido implicaria em elevar o conceito ao estatuto de coisa, por assim dizer. Numa comparação bem-humorada, mas nem por isso menos pertinente, basta lembrar que mesmo admitindo ser a pulsão considerada em si mesma invisível e indizível, cá estamos discorrendo precisamente sobre ela. A noção de matéria prima não diz respeito a nada que possa ser objeto de percepção sensível, por exemplo. Na verdade, rigorosamente falando, *nenhuma* matéria, do ponto de vista aristotélico, é passível de captura sensorial. É precisamente na ininteligibilidade característica da matéria considerada em si mesma que encontramos a porta de entrada ou, dito de outro modo, as “rachaduras” no tecido do real capazes de, por fim, permitir que concebamos uma indeterminação plena a despeito de seu posicionamento ontológico posterior à ordem. A conclusão final de tudo o que vimos até aqui é bem simples, na verdade: entre assumir uma ordem original e assumir uma ordem mecanicista original há uma distância gigantesca.

<sup>131</sup> No original: “Concerning the question of Aristotle's belief in the existence of prime matter, that which is called the traditional view roughly maintains the following: (i) Aristotle does believe in the existence of prime matter; (ii) he believes it to be purely potential and completely indeterminate; and (iii) he believes prime matter to be a positive subject able to receive predication. The emphasis and starting point of the analysis here is a concept of prime matter which is primarily the subject of predication and not that of the substratum for substantial change which is needed in order to render Aristotle's theory of change coherent. The traditional view of prime matter finally believes that (iv) prime matter fulfills the role of rendering Aristotle's theory of change coherent by being, not only the ultimate subject of predication, but also the substratum for the most basic kinds of generation and corruption;”

Há ainda uma última observação bastante relevante a ser feita aqui. Notemos que, curiosamente, talvez o melhor exemplo ilustrativo da noção de indeterminação pura – e aqui mais especificamente não apenas na filosofia de Aristóteles, mas aparecendo sobretudo na raiz da obra psicológica de Brentano – diz respeito precisamente à natureza dos atos mentais.

As raízes aristotélicas da teoria [da intencionalidade] de Brentano ficam claras uma vez que se percebe que, para Aristóteles, a mente é, em ato, nada além do objeto pensado. Ainda que a mente seja, de certa maneira (a saber: potencialmente) todas as coisas existentes, ela é em ato apenas aquilo que pensa. Mas uma mente desprovida de atualidade não pode conhecer-se a si mesma. Daí que não haja nenhum estado mental que possa ser conhecido na ausência de um objeto inexistente. A opinião de Aristóteles de que o objeto de desejo precisa também ser um objeto de cognição conduz diretamente ao posicionamento de Brentano de que ‘a representação forma a base do desejo e todo outro ato mental’.<sup>132</sup> (George & Koehn, 2004 pp. 29-30)

A passagem é sem dúvida interessantíssima, sob os mais diversos aspectos. Duas conclusões nos são imediatamente permitidas aqui, capazes de listar ainda mais analogias em referência à dinâmica do aparato psíquico de Freud considerada do ponto de vista da operação das pulsões. A primeira diz respeito, naturalmente, ao que podemos entender como um aspecto meramente potencial quando considerada a ausência de um objeto. Afirmar que a mente seja de certa maneira “todas as coisas” implica em nada menos que afirmar seu aspecto radicalmente potencial quando considerada “em si mesma”. Novamente, não custa lembrar a advertência que já fizemos anteriormente quanto ao fato de estarmos lançando mão de analogias e não mais que isso. De fato, não cabe aqui uma relação de identidade em hipótese alguma. Na teoria proposta por Brentano em dívida para com Aristóteles, o que é entendido na qualidade de potência é propriamente o psiquismo, por assim dizer. Uma articulação grosseira, nesse sentido, enquadraria a pulsão “em si mesma” como um elemento psíquico ou qualidade psíquica, o que decididamente não é nossa intenção. Vale ressaltar ainda neste ponto: caso incorrêssemos na proposta de uma articulação desta natureza, não estaríamos, em última análise, militando pela reinscrição da pulsão

<sup>132</sup> No original: “The Aristotelian roots of Brentano’s theory are plain once it is noted that, for Aristotle the mind is in actuality nothing other than the object that it thinks. While the mind is in a way (i.e. potentially) all existing things, it is in actuality only what it thinks (De Anima III.8, 431 b 20). But a mind devoid of actuality cannot be known to itself. Hence there is no state of mind that can be known if there is no in-existent object. Aristotle’s view that the object of desire must also be an object of cognition (De Anima III.10, 433 b 10) leads directly to Brentano’s position that “representation forms the basis of desire and every other mental act.”

no saber já constituído, precisamente como nos adverte Garcia-Roza? De fato, não é essa nossa intenção.

Aprendemos ainda que toda inteligibilidade psíquica é forçosamente mediada pelo objeto intencional. Dito de outra forma, a partir da *Vorstellung*. Podemos ir ainda mais longe. Consideradas as noções aristotélicas de ato e potência, o que está em jogo aqui é não somente a inteligibilidade do psíquico por meio do objeto, mas de certa forma a manifestação mesma do psíquico enquanto tal, se dando apenas por meio do objeto. Rigorosamente falando, não há psiquismo desconsiderada a mediação da *Vorstellung*, mas apenas algo da ordem de uma potência psíquica, apenas algo *para o psíquico* e não propriamente psíquico. A natureza indeterminada da pulsão considerada em si mesma deve, portanto, ser compreendida eminentemente do ponto de vista da variabilidade do objeto. É precisamente a variabilidade do objeto da pulsão, entendida aqui como conceito fronteiro entre o somático e o anímico, que nos assegura a soberania do domínio psíquico em relação ao domínio corporal, por mais interdependentes que eles sejam entre si. Por fim, a despeito da aceitação ou recusa de um caos original, a ameaça de uma biologia de segunda mão definitivamente não mais parece figurar entre nossas preocupações.

### 4.5.3

#### ***Drang* como essência e a potência enquanto força**

Eis que chegamos ao segundo problema inerente à articulação entre o conceito de pulsão e a noção aristotélica de potência. Longe de se tratar de algo trivial, o entrave que se apresenta na verdade põe em risco todo o edifício de nossa argumentação erguido ao longo das últimas dezenas de páginas, incluindo aqui a aproximação entre pulsão e intencionalidade aludida na parte dedicada a Aviva Cohen e as *Gemütsbewegungen* de Brentano. Com o que vimos até aqui, já nos é suficientemente clara a viabilidade de articulação especificamente voltada ao caráter de indeterminação intrínseco à pulsão. Porém, é forçoso lembrar que o próprio Freud aponta o elemento *Drang*, a pressão ou impulso, como essência mesma da pulsão. De fato, se considerarmos toda a evolução do conceito, desde o *Projeto*, a energia de fonte endógena, precursora da pulsão, é apresentada na

qualidade de força. A *potência* em questão já se caracterizava por uma inclinação à noção de *poder* mesmo em seus primórdios.

Uma passagem do artigo *Polindo lentes: ressonâncias entre a potência spinozana e a pulsão freudiana* (Camelier, Winograd & Rocha, 2014), texto que, portanto, nos é relevante uma vez que também pretende promover uma aproximação entre a pulsão e um conceito filosófico de *potência*, sendo que neste caso o protagonista é Spinoza, é capaz de ilustrar muito bem o entrave que nos é apresentado:

A noção [de *potência* como pura positividade e afirmação] tem um sentido inovador e por vezes difícil de ser apreendido, pois, desde Aristóteles, opõe-se o que é ‘em potência’ ao que é ‘realizado’ (tal qual o ‘virtual’ ao ‘real’). Tradicionalmente, essa acepção é carregada de conotação negativa, uma vez que aquilo que está ‘em potência’ é entendido como ainda a realizar ou incompleto (p. 98).

Garcia-Roza chama a atenção para este problema, ainda que não se ocupe muito detalhadamente com o tema. Conforme tivemos a chance de conferir na primeira citação do autor encontrada no presente capítulo, eis a sequência por meio da qual ele nos apresenta sua imagem da pulsão considerada em si mesma: “matéria sem forma, pura potência indeterminada, pluralidade de intensidades anárquicas” (Garcia-Roza, 1993b p. 18). Ora, já tratamos do aspecto coextensivo, para utilizar o termo adotado por Brentano, inerente aos conceitos de matéria e potência. Podemos afirmar a partir disso, portanto, que quando entendemos a pulsão como “matéria sem forma” ou “pura potência”, estamos lhe atribuindo propriedades muito próximas, quase idênticas. Resta-nos saber se haveria a possibilidade de conceber algo propriamente da ordem de intensidades a partir da noção aristotélica de potência. Garcia-Roza (1993b) não chega a tratar precisamente desta questão referente à *intensidade na potência*, por assim dizer. O máximo que faz o metapsicólogo brasileiro é discorrer brevemente sobre a noção de *força* inerente à *matéria*. A passagem diz respeito ao trecho em que discorre sobre Duns Scot. Vejamos:

Duns Scot não quer afirmar a existência exclusiva da matéria, mas sim responder à questão de se ela possui existência própria e independente da forma. Sua resposta é decididamente afirmativa: a matéria possui *uma certa realidade positiva fora do intelecto* [...] e é em virtude desta realidade que ela pode receber as formas substanciais, que são atos pura e simplesmente. [...] Mas dizer, como Duns Scot, que a matéria é potência subjetiva, significa dizer que ela é força?

Intensidade pura? Em Aristóteles, assim como em Platão, a matéria era entendida como receptáculo passivo. Aquilo que hoje em dia chamamos ‘força’, dizia respeito não à matéria, mas à forma. (Garcia-Roza, 1993b pp. 33-35 – o grifo é meu)

De fato, a passagem não chega a ser propriamente ideal para o tratamento do problema que se apresenta ao nosso estudo, porém, à luz do que já abordamos anteriormente, ela nos permite lançar mão de algumas aproximações entre concepções que julgamos suficientes. Ferrater Mora (2000) complementa a discussão afirmando que “a potência é sempre algo. Mas pode-se destacar nela ou o momento passivo ou o momento ativo operativo” (p. 2337), reconhecendo ser o momento passivo, de fato, próprio dos filósofos influenciados pelo aristotelismo. Não obstante, interessa-nos aqui sobretudo a *leitura brentaniana* do conceito aristotélico de potência. Ora, Brentano opta por iniciar a exposição do seu entendimento do conceito afirmando precisamente que existe uma clara distinção entre potência e possibilidade, distinção esta que o neoescolástico ilustra precisamente por meio de uma afirmação em consonância perfeita à de *uma certa realidade positiva fora do intelecto*, sendo que, no caso de Brentano, ele se refere à potência propriamente dita e não ao seu conceito coextensivo, a matéria. Brentano afirma categoricamente que o possível não passa de algo “meramente racional, que possa existir caso sua existência não envolva uma contradição”, ao passo que a potência existiria nas coisas elas mesmas. É verdade, contudo, que se por um lado esta última convocação de Brentano nos permite fazer uma associação direta entre a *matéria* tal como apresentada na última citação de Garcia-Roza e *potência*, que agora é o que de fato nos interessa, ela ainda não resolve nosso problema. A questão que se apresenta é a seguinte: seria a mera afirmação de uma *certa realidade positiva* suficiente para que falemos em *força na potência*? Novamente, é Brentano quem nos ensina:

Qualquer coisa que seja potencialmente outra coisa não se torna jamais essa [outra] coisa exceto através da influência de uma *causa eficiente*. Assim, para cada ser potencial corresponde uma certa causa eficiente e sua atividade, seja ela artificial, onde o princípio de realização é externo ao ser potencial, ou natural, onde o princípio de realização reside na própria coisa. Qualquer coisa possui ser potencial desde que a natureza ou a arte possam atualizá-lo por meio de uma ação única. [...] Algo é potencial por meio da natureza na medida em que possa ser guiado ao ato por seu princípio ativo peculiar ou seu *inerente poder* natural, desde que não haja impedimentos externos em seu caminho. Onde outras



modificações sejam pressupostas antes que o processo de atualização possa se iniciar, não há ser potencial.<sup>133</sup> (Brentano, [1862] 1975 p. 33 – o grifo é meu)

A passagem é clara: sim, é perfeitamente concebível supor uma força operando internamente à potência já em Aristóteles ou, ao menos, na leitura que Brentano faz do Estagirita. Considerando que nosso foco no presente trabalho diz respeito eminentemente aos ensinamentos de Brentano transmitidos a Freud e, considerando ainda que Brentano já defendia esta leitura 12 anos antes do primeiro contato com o jovem Freud, a afirmação nos é mais do que suficiente. Diga-se inclusive que, com isso, reforçamos ainda mais o posicionamento defendido na aproximação entre a estruturação geral do conceito de pulsão e as quatro causas aristotélicas. Referimo-nos aqui, naturalmente, mais especificamente à articulação entre a pressão da pulsão e a causa eficiente.

É pertinente notarmos que, novamente, a totalidade das considerações aqui expostas já se encontram inferidas na própria definição de intencionalidade. E com isso retomamos essa doutrina central. A caracterização dos fenômenos psíquicos se dá por meio do direcionamento ao objeto e não por meio do direcionamento *do* objeto. Figurativamente falando, somos nós que vamos até ele e não o contrário. É por meio da pulsão que o amador se transforma na coisa amada ou, dito de outra forma: a pulsão é o conceito que se propõe a *explicar* aquilo que a intencionalidade se resume a *descrever*. Nessa medida, são conceitos complementares.

---

<sup>133</sup> No original: “Anything which is potentially something else does not in reality become this thing except through the influence of an efficient cause. Thus to every potential being there corresponds a certain efficient cause and its activity, whether it be artificial, where the principle of realization is external to the potential being, or natural, where it resides within the latter. Anything has potential being if either nature or art can make it actual through a single action. Something is potential through nature if it can be lead to actuality by its peculiar active principle or its inherent natural power, provided only that no external hindrance stands in the way. In this manner, something is potentially healthy if there is nothing in the sick body which must be removed before nature can exercise her healing force. But wherever other changes are presupposed before the proper process of actualization can begin, there is no potential being.”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A simples consideração da tão característica escassez referente aos estudos dedicados à relação entre Freud e Brentano, por si só, já seria capaz de deixar suficientemente clara a completa ausência de pretensões definitivas a permear as linhas que agora vão chegando ao fim. Neste sentido, configuraria tarefa das mais ingratas a tentativa de estipular em que ponto nossa humildade cederia lugar ao simples bom senso. Seja da perspectiva específica das articulações conceituais ou mesmo tendo em vista tão somente os registros históricos acerca deste encontro, é certo afirmar que ainda há muito trabalho a ser feito. Enumeremos alguns pontos, para registro.

Do ponto de vista estritamente histórico, a pesquisa sobre o possível engano de Lacan com relação ao ano de 1887, referido em nosso primeiro capítulo, é sem dúvida importante. Caso a informação seja de fato correta, uma profunda revisão quanto ao posicionamento de Freud em relação à filosofia se faz ainda mais necessária. No que diz respeito especificamente à possibilidade de Freud ter voltado a frequentar os cursos de Brentano mais de uma década após o primeiro contato, todas as informações de que dispomos já foram dadas anteriormente. Não obstante, cabe expormos brevemente um dado levantado pela pesquisa de James Barclay (1958), em referência exclusiva a Brentano, mas que ainda assim pode colaborar na elucidação da dúvida. Barclay manteve contato com o filho de Brentano nos anos 1950, John C.M. Brentano.

Dr. Brentano afirmou ainda que seu pai havia seguido o trabalho de Freud com uma visão simpática até Freud começar a conferir importância "demasiada" às forças sexuais. No entanto, Franz Brentano manteve um vivo interesse no desenvolvimento do pensamento psicanalítico. Nos últimos anos de sua vida, quando estava cego e vivendo em Zurique, o Dr. Brentano lembrou-se de discutir as teorias de Jung com seu pai<sup>134</sup> (Barclay, 1958 p. 8).

Barclay afirma ainda ter descoberto, por meio do contato com o filho de Brentano, que o filósofo teria colaborado com Josef Breuer no tratamento de Anna O, algo

---

<sup>134</sup> No original: "Dr. Brentano stated further that his father had followed the work of Freud with a sympathetic view until Freud began to ascribe "too much" to sexual forces. Nevertheless, Franz Brentano maintained a lively interest in the development of psychoanalytic thought. In the last years of his life when he was blind and living at Zurich, Dr Brentano recalled discussing the theories of Jung with his father."

sem dúvida digno de nota. De fato, aprendemos com a contribuição de Ernest Jones (1981), ainda que tenha sido por ocasião de um exemplo de desmerecimento do contato entre Freud e Brentano, que Breuer era médico da família do filósofo. Estas breves considerações certamente instigam uma pesquisa histórica mais aprofundada.

Quanto às articulações conceituais propriamente ditas, a necessidade de um maior número de pesquisas revela-se ainda mais evidente. Dissemos em uma ocasião anterior que, no caso específico do inconsciente, alguma aproximação já se revelou possível, embora seja sempre bastante indireta. Parece ser, da mesma forma promissor, o diálogo entre o *princípio de realidade* freudiano e o *julgamento* de Brentano. É muito pertinente ressaltar aqui, no entanto, que neste caso, de modo análogo ao que tivemos a chance de conferir no tratamento da pulsão feito por Aviva Cohen, voltamos a lidar com um intercâmbio entre algo que se pretende da ordem de um princípio e uma noção que surge na obra do filósofo como descritiva de uma classe básica de fenômeno psíquico apenas. Mesmo considerando a possível inadequação de uma articulação direta neste caso, um estudo mais aprofundado pode render frutos bastante significativos para um entendimento maior no âmbito da representação, por exemplo.

Dentre todos os pontos de contato explorados no presente trabalho, não nos restam muitas dúvidas ter sido a articulação com a pulsão, de longe, a mais espinhosa. Em primeiro lugar, cabe aqui registrar a intenção, deixada de lado quando da composição final do texto, de uma articulação especificamente dedicada à *pulsão de morte* e a questão da *individuação* tal como pensada sobretudo na filosofia escolástica. A primeira e mais básica dentre as dificuldades nesse sentido apresentou-se já no âmbito restrito da filosofia, seja considerando-se a turbulência inerente ao debate – aqui fazemos referência às diferenças entre o modo como Duns Scot e São Tomás de Aquino abordam a questão, sobretudo o papel conferido às noções de *forma* e *matéria* na individuação – seja considerando a dificuldade encontrada para estipular o posicionamento de Brentano quanto ao problema, capaz por sua vez de justificar a aproximação pretendida. No mais, a articulação promovida entre o conceito de pulsão e aquilo que podemos dizer ser o entendimento brentaniano do conceito de potência tal como apresentado na filosofia de Aristóteles, sem dúvida apresenta limitações, estando longe de permitir um encaixe perfeito. Ora, diga-se de passagem que um encaixe perfeito

jamais foi nossa intenção, haja vista ao compromisso, tomado com seriedade, de não promover a *reinscrição no saber constituído*, por assim dizer. Poderíamos aqui ainda fazer alusão à ideia de uma remissão que não implique na redução, tal como afirmado no segundo capítulo quando tratamos do papel da fisiologia e dos dados sensoriais. Não foi este *todo* o espírito a permear estas linhas?

Como já era de se esperar, o contato não restrito às obras de cada autor, ou seja, a articulação que pretenda levar em conta não apenas a filosofia *de Brentano* ou mesmo sua psicologia, mas a *instrução filosófica* que chega por meio de seus ensinamentos, certamente abre caminho para o terreno mais instável, por assim dizer, encontrado no tratamento das implicações deste encontro. Não obstante, se retomarmos agora, na conclusão deste trabalho, o contexto aludido em nossa introdução e já mesmo no título, podemos afirmar sem receios: instabilidade e infertilidade não são, absolutamente, aparentadas. São estas considerações que, em grande parte, justificam a postura adotada na condução da pesquisa apresentada. Esperamos com ela ter contribuído para o desenvolvimento de pesquisas vindouras. Concluídos estes apontamentos finais, damos por encerrada a redação deste trabalho.

## Bibliografia

Amacher, P. (1965). Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory. *Psychological Issues*. v. IV n° 4 monograph 14. New York: International Universities Press.

Andersson, O. (1962). *Studies in the Prehistory of Psychoanalysis: The Etiology of Psychoneuroses and Some Related Themes in Sigmund Freud's Scientific Writings and Letters, 1886-1896*. Stockholm: Svenska Bokforlaget.

Araújo, S. (2003). O conceito freudiano de representação no texto “Zur Auffassung Der Aphasien”. *Revista Olhar*. Ano 04, n° 7 jan-jun pp. 103-111.

Aristóteles (2002). *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola.

Arnao, M. (2008). A distinção entre representação de palavra e representação de coisa na obra freudiana: mudanças teóricas e desdobramentos filosóficos. *Ágora*. v. XI n. 2 jul/dez 2008 pp. 187-201.

Barclay, J. R. (1959). *Brentano and Freud – a comparative study in the evolution of psychological thought*. Michigan: University of Michigan.

Barclay, J. R. (1964). Franz Brentano and Sigmund Freud. *Journal of Existentialism*. n° 5, pp. 1-36.

Beuchot, M. (1998). Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano. *Espíritu*. v. 47 n° 118 pp. 161-168.

Boehlich, W. (1995). *Cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein 1871 – 1881*. Rio de Janeiro: Imago.

Brentano, F. ([1862] 1975). *On the several senses of being in Aristotle*. Los Angeles: University of California Press.

Brentano, F. ([1874] 1911). *Psychologie vom empirischen Standpunkt, zweiterband*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Brentano, F. ([1874] 2009). *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge.

Brentano, F. ([1911] 1978). *Aristotle and his worldview*. Los Angeles: University of California Press.

Brentano, F. (1966). *The True and the Evident*. London: Routledge and Kegan Paul.

Camelier, J., Winograd, M. & Rocha, M. (2014). Polindo Lentes: Ressonâncias entre a Potência Spinozana e a Pulsão Freudiana. *Interação Psicol.* Curitiba, v. 18 n. 1, pp. 95-108, jan/abr 2014.

Caropreso, F. (2003). O conceito freudiano de representação em ‘sobre a concepção das afasias. *Paidéia*. 13(25) pp. 13-26.

Caropreso, F. (2006). *A natureza do psíquico e o sentido da metapsicologia na psicanálise freudiana*. São Carlos: UFSCar.

Caropreso, F. & Simanke, R. (2011). *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana*. São Carlos: EdUFSCar – Editora da Universidade Federal de São Carlos.

Carvalho, V. & Monzani, L.R. (2015). Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza. *Scientiae Studia*, v. 13 nº 4, pp. 781-809.

Cohen, A. (1998). *The impact of Franz Brentano's early intentionality thesis on the psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. Essex: University of Essex.

Cohen, A. (2000). The origins of Freud's theory of the unconscious: a philosophical link. *Psychoanalytische Perspectieven*. nº 41-42

Cohen, A. (2002). Franz Brentano: Freud's philosophical mentor. *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. London: Karnac Books.

Coniglione, F., Poli, R. & Woleński, J. (1993). *Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School*. Vol. 28. Amsterdam: Rodopi.

Eaton, H.O. (1930). *The Austrian Philosophy of Values*. Oklahoma City: The University of Oklahoma Press.

Edelheit, H. (1976). Complementarity as a rule in psychological research: Jackson, Freud and the mind / body problem. *The International Journal of Psychoanalysis*. v. 57 nº 23 pp. 23-29.

Eiling, P. (1994). *Reader in the history of aphasia: from Franz Gall to Norman Geschwind*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company

Fancher, R.E. (1977). Brentano's Psychology From an Empirical Standpoint and Freud's Early Metapsychology. *Journal of the History of Behavioral Sciences*. 13 pp. 207-227.

Ferrater Mora, J. (2000). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola.

Freud, S. ([1888] 1990). Brain. In: SOLMS, Mark; SALING, Michael. *A Moment of transition: Two Neuroscientific Articles by Sigmund Freud*. London: Karnac Books

Freud, S. ([1890] 1991). Tratamiento psíquico. *Obras Completas*, vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1891] 1977). *A Interpretação das Afasias*. Lisboa: Edições 70.

Freud, S. ([1895] 1991). Proyecto de psicología. *Obras Completas*, vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1915a] 1991). Pulsiones y destinos de pulsión. *Obras Completas*, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1915b] 1991). Lo inconciente. *Obras Completas*, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1920] 1991). Más allá del principio de placer. *Obras Completas*, vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1926] 1991). Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. *Obras Completas*, vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1930] 1991). El malestar en la cultura. *Obras Completas*, vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. ([1938] 1991). Esquema del psicoanálisis. *Obras Completas*, vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu.

Fuller, B.A.G. (1945). *A History of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.

Garcia-Roza, L.A. (1993a). *Acaso e Repetição em Psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Garcia-Roza, L.A. (1993b). *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Garcia-Roza, L.A. (2004). *Introdução à metapsicologia freudiana v. 1. Sobre as afasias. O projeto de 1895*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Garcia-Roza, L.A. (2008). *Introdução à metapsicologia freudiana v. 3. Artigos de metapsicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Gay, P. (2006). *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton

Geerardyn, F. & Vivjer, G. (2002). *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. London: Karnac Books.

Gelfand, T. & Kerr, J. (1992). *Freud and the history of psychoanalysis*. London: Routledge.

George, R. & Koehn, G. (2004). Brentano's relation to Aristotle. In: *Jacquette, D. (2004). The Cambridge Companion the Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press

Green, A. (1988). Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. In: *A pulsão de morte*. (pp. 53-64). São Paulo: Escuta.

Green, A. (1997). Concept(s) limite(s): singulier ou pluriel?. In: Schmid-Kitsikis & Sanzana (orgs.). *Concepts limites en Psychanalyse*. Paris: Delachaux et Niestlé.

Haans, L. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

Jackson, J.H. ([1878] 1958). On affections of speech from disease of the brain. *Selected writings of John Hughlings Jackson*. v. 2. New York: Basic Books.

Jackson, J.H. ([1884] 2013). Evolução e dissolução do sistema nervoso – Palestras croonianas realizadas no Royal College of Physicians. In: *Winograd, 2013. Freud e a fábrica da alma: sobre a relação corpo-psiquismo em psicanálise*. Curitiba: Appris.

Jones, E. (1981). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Kaltenbeck, F. (2002). On Freud's Encounter with Brentano. *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. London: Karnac Books.

- Lacan, J. (1985). *O Seminário, Livro 3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, Livro 11*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2008). *O Seminário, Livro 7*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lindenfeld, D. F. (1980). *The transformation of positivism: Alexius Meinong and European thought, 1880-1920*. Berkeley: University of California Press.
- McAlister, L. (1976). *The philosophy of Brentano*. London: Duckworth.
- McAlister, L. (2004). Brentano's epistemology. In: *Jacquette, D. (2004). The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrath, W.J. (1986). *Freud's Discovery of Psychoanalysis: the politics of hysteria*. London: Cornell University Press.
- Macmillan, M. (2002). *An odd kind of fame: stories of Phineas Gage*. Massachusetts: M.I.T. Press.
- Massobrio, S.E. (1991). *Aristotelian matter as understood by St. Thomas Aquinas and John Duns Scotus*. Montréal: McGill University.
- Merlan, P. (1945). Brentano and Freud. *Journal of the History of Ideas*. v. 6. n° 3 pp. 375-377. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Merlan, P. (1949). Brentano and Freud – a sequel. *Journal of the History of Ideas*. v. 10 p. 451. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mezan, R. (2007). Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise? *Natureza Humana* 9(2), pp. 319-359.
- Mezan, R. (2014). *O tronco e os ramos – Estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Mill, J.S. ([1843] 1979). A System of Logic Ratiocinative and Inductive – Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. VIII. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill, J.S. ([1865] 1979). An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. IX. Toronto: University of Toronto Press.
- Molnar, M. (2002). John Stuart Mill translated by Sigmund Freud. *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. London: Karnac Books.
- Peres, R., Caropreso, F. & Simanke, R. (2015). A noção de representação em psicanálise: da metapsicologia à psicossomática. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 27 pp. 161-174.
- Rapaport, D. (1967). *The Collected Papers of David Rapaport*. New York: Basic Books.
- Rizzuto, A.M. (1993). Freud's speech apparatus and spontaneous speech. *The International Journal of Psychoanalysis*. v. 74 pp. 113-127.



- Rizzuto, A.M. (2001). *Por que Freud rejeitou Deus*. São Paulo: Edições Loyola.
- Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.
- Schindler, D.L. (1986). *Beyond Mechanism: The Universe in Recent Physics and Catholic Thought*. Maryland: University Press of America.
- Simanke, R. (2007). Cérebro, percepção e linguagem: elementos para uma metapsicologia da representação em 'Sobre a concepção das afasias (1891) de Freud. *Discurso* nº 36 pp. 55-91.
- Smith, W. (2004). *The Wisdom of Ancient Cosmology: Contemporary Science in Light of Tradition*. Virginia: The Foundation for Traditional Studies.
- Smith, W. (2005). *The quantum enigma: finding the hidden key*. New York: Sophia Perennis.
- Solms, M. & Saling, M. (1990). *A Moment of Transition: Two Neuroscientific Articles by Sigmund Freud*. London: Karnac Books.
- Suloway, F. (1992). *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. Cambridge: Harvard University Press.
- Winograd, M. (2004). Entre o corpo e o psiquismo: a noção de concomitância dependente em Freud. *Psychê* – Ano VIII nº 14. São Paulo.
- Winograd, M. (2013). *Freud e a fábrica da alma: sobre a relação corpo-psiquismo em psicanálise*. Curitiba: Appris.