

Mitos de origem e utopias: o patriarca primitivo e o além-do-homem

Origin myths and utopias: the primitive patriarch and the superman

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Psicanalista e professor de filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR)

E-mail: eduardorfonseca@uol.com.br

Resumo: O presente artigo visa estabelecer uma conexão provisória entre o mito do patriarca da horda primitiva em Freud e a perspectiva da superação do homem tal como aparece em Nietzsche. Analisaremos a visão do psicanalista vienense acerca do além-do-homem nietzschiano, bem como o seu significado para a psicanálise. A importância clínica da questão aparece quando procuramos pensar as consequências do processo civilizatório para o homem comum. Pode alguém se tornar algo muito diferente do que é, ou seja, é possível pensar o homem como alguém que apresenta a capacidade extraordinária do além-do-homem para afirmar a própria vida, mediante a resistência encontrada no interior da sociedade? Em que medida pode alguém suportar as consequências da afirmação de si mesmo no contexto das relações humanas?

Palavras-chave: além-do-homem; patriarca; cultura; afirmação; sublimação.

Abstract: This article aims to establish a temporary connection between the myth of the patriarch of the primitive horde in Freud and the perspective of overcoming of man as it appears in Nietzsche. We analyze the vision of the Viennese psychoanalyst about the Nietzschean superman and its meaning for psychoanalysis. The clinical importance of the issue appears when we try to think about the consequences of the civilizing process for the common man. Can the man become someone very different from who he is? Can we think of man as someone that presents the extraordinary ability of the superman to affirm life, despite the resistance encountered within society? To what extent can one bear the consequences of affirmation of his own life in the context of human relationships?

Keywords: superman, patriarch, culture, affirmation, sublimation.

Eu era o além-do-homem.

(Sigmund Freud)

Este artigo visa estabelecer uma conexão provisória entre o mito do patriarca da horda primitiva em Freud e a perspectiva da superação do humano como aparece em Nietzsche, analisando a visão de Freud acerca do além-do-homem (*Übermensch*) nietzschiano, bem como o seu significado para a psicanálise de extração freudiana. Há algo de curiosamente circular (futuro, passado) na perspectiva do psicanalista vienense, o que nos remete diretamente (1) à noção de arqueologia do inconsciente como modelo heurístico para a exposição do que seriam as supostas heranças arcaicas do psiquismo individual. Mais ainda, há (2) a identificação do próprio Freud com a figura do grande homem que afirma sua potência e transcende a condição de anonimato e indiferenciação das massas humanas. Mas será que se trata do que Nietzsche desenvolve em sua filosofia através do mito do além-do-homem?

Dito de outro modo: o *Übermensch* nietzschiano é (1) um mito da afirmação pulsional do homem ou (2) uma forma de pensar a possibilidade de emancipação da condição humana? O que quer dizer “o homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem”?¹ (Nietzsche, 1883/2005, p. 38) Muitas perguntas surgem do uso que Freud faz do termo nietzschiano. O caminho que seguiremos para tentar uma resposta breve é primeiramente analisar a abordagem freudiana para depois tentar pensar o caso de Nietzsche e o significado de sua forma de lidar com essa noção.

Em um primeiro momento, Freud parece tomar a questão nietzschiana de modo excessivamente literal, como outros intérpretes de Nietzsche, baseando-se na possibilidade de afirmação pulsional irrestrita do próprio homem, tal como vemos já na “Interpretação dos sonhos” (Freud, 1900/1996, p. 632), especialmente no texto sobre “os afetos nos sonhos”. Depois, essa questão é rearticulada em “Totem e tabu” (Freud, 1914/1996, p. 1745), na figura do patriarca da horda primitiva, e em outros trabalhos ulteriores, especialmente em “Psicologia de massas e análise do Eu” (Freud, 1920/1996, p. 2597), no qual Freud sugere diretamente que o pai da horda primitiva seria o além-do-homem. Mas, se as concepções de Freud mantêm sempre como pano de fundo a

¹ “*Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch*”: o tradutor de Nietzsche utiliza a expressão “super-homem” significando *Übermensch*, enquanto eu prefiro dizer “além-do-homem”, seguindo o uso de Rubens Rodrigues Torres Filho, presente nas *Obras incompletas*. No texto sobre as “velhas e novas tábuas”, Nietzsche usa também a palavra “ponte” no mesmo sentido que, no prólogo, está descrito como “corda” (p. 250 da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e p. 236 na tradução de Mário da Silva).

insaciabilidade das nossas pulsões (*Triebe*), há também a questão da aquisição da cultura, que, por sua vez, evoca a infinidade de restrições e sublimações que o processo civilizatório exige ao longo da história, o que abre a possibilidade de ampliar o sentido de seu conceito de além-do-homem.

A obra de Freud parece se constituir como um sistema aberto e colaborativo, que abrange o diálogo e o entrelaçamento de concepções dos psicanalistas que se formaram em torno dele. Nietzsche, por outro lado, tem aversão à ideia de um sistema e, sendo um filósofo e não um psicanalista, trabalha no contexto da história da filosofia. Nietzsche não nos apresenta um sistema filosófico (Fonseca, 2012, p. 219). Certamente, houve tentativas por parte de alguns de construir esse sistema a partir de seus mais proeminentes conceitos, que pareciam de algum modo convergirem para um sistema (até mesmo à revelia do autor), e esses intérpretes fizeram isso com a intenção de estabelecer, ao menos provisoriamente, uma linha comum que permitisse a síntese da filosofia nietzschiana em uma doutrina.

Conceitos como o “além-do-homem, o “grande meio-dia”, o “eterno retorno do mesmo” e a “vontade de potência” parecem vagamente girar em torno de uma questão fundamental. Sem dúvida, parecem-nos pensamentos intimamente relacionados, ainda que sua imagem complexa não pareça determinar um ponto focal comum, mas apresentem na verdade uma tensão mútua, como consequências manifestas de uma predeterminação não facilmente compreensível. Essa tensão mútua de noções diferentes parece girar em torno da questão do homem fora de todos os grandes sentidos construídos até então – ou pelo menos se pretende assim. Esse ponto implica na tentativa de compreensão do que seria o homem e das possibilidades do homem fora dos limites da massificação moral, política e econômica. Essas questões também animariam Freud alguns anos depois, e o psicanalista as responderia a partir de suas próprias concepções do humano. No entanto, não haveria no psicanalista nenhum traço de utopia, ao contrário de Nietzsche?

1. Entre gárgulas e demônios

1.1. O grande homem como destino

Freud articula sua teoria do complexo de Édipo em torno de um mito de origem, o do “divino” patriarca da horda primitiva. O mito teria, nesse caso, dependendo do

momento da obra, uma função biológica e cultural. Há um paralelismo entre a experiência atual e o mito do “além-do-homem” primitivo. Pode-se dizer que a figura imensa que o pai representa para a criança pequena se articula e é intercambiável com a também extraordinária figura do patriarca hobbesiano que teria fundado e demarcado a sociedade humana por meio da imposição de seu poder irrestrito, representado metaforicamente pelo jato de urina (Freud, 1931/1996, p. 3090). Essa imagem do jato de urina está presente em diversos textos e até mesmo em sonhos narrados por Freud. Ele expressa, entre outras coisas, o controle da expressão da sexualidade da massa por parte do patriarca primitivo: lei e desejo, água e fogo.

O tema do patriarca atravessa a concepção freudiana da história humana. Isso ocorre de forma emblemática na figura de Moisés e resulta no monoteísmo. Nesse sentido, o psicanalista vienense se ocupa com o tema dos grandes homens não apenas do ponto de vista da capacidade de impor poder imediato, mas também de um ponto de vista mais sublimado, com a possibilidade de impor golpes narcísicos à humanidade, nos termos das aquisições culturais, e fazê-la avançar pela realização de obras extraordinárias e de valor inestimável (Copérnico, Shakespeare, Darwin, Goethe, o próprio Freud).

De qualquer modo, na visão de Freud, é através da postura afirmativa e da iniciativa do grande homem que tudo o que é importante se realiza. Aliás, esse é também um mito de sua época, especialmente do romantismo alemão e do pós-idealismo, e se pensarmos aqui em uma miríade de autores em cascata, vem à mente especialmente a figura de Arthur Schopenhauer e de sua noção de *gênio* (*Genie*). O gênio é visto pelo filósofo como aquele que abarca de um só golpe o que os outros levarão dezenas, centenas ou milhares de anos para alcançar, já que ele possui um *excedente de inteligência* (Schopenhauer, 2014, p. 33), em contraposição à noção de *herói* que ele também articulava (Schopenhauer, 2014, p. 43), capaz de encarar a vida em todas as suas consequências: talvez um *Übermensch*?

A superação das restrições sexuais não estava na mente de Schopenhauer ao articular a noção de *Genie* na metafísica do belo, mas o mesmo não se pode dizer de Freud quando este fala dos grandes homens, dos heróis reais ou mitológicos. Para ele, os heróis reais ou imaginários, tais como o Patriarca da Horda Primitiva, Hércules, Gargantua e Gulliver, são metáforas do *Übermensch* se observados a partir da satisfação irrestrita, a única que pode proporcionar prazer e poder verdadeiros, isto é, a afirmação da vida. Sob o mesmo guarda-chuva conceitual, os grandes artistas e homens do conhecimento seriam

sob o viés da cultura e da linguagem seus equivalentes, possibilitando novas setas e novas direções para o conjunto da humanidade.

Logicamente, pelo que vemos na “Interpretação dos sonhos” (1900/1996, p. 632), Freud se colocava no segundo grupo, o dos homens que revolucionaram a humanidade a partir da arte e do conhecimento – âmbitos estes considerados por ele como algo muito mais elevado, pois que sublimado. Portanto, se um ponto de vista produz uma satisfação maior (a afirmação irrestrita da sexualidade), o outro (o sublimado) poderia fazer a humanidade avançar a patamares nunca antes alcançados, ainda que essa progressão rumo ao mundo da cultura trouxesse o mal-estar, pois exigiria das novas gerações graus de sublimação novos e mais exigentes, requisito que a maioria das pessoas não é capaz de atender – ou seja, mal-estar como efeito colateral da sublimação.

Do mesmo modo, tais conquistas coletivas da humanidade existem sob o signo da transitoriedade. Todas as camadas do processo estão presentes sob o verniz da cultura, e o mundo natural não é nem um pouco seguro. Esses dois aspectos não negam valor à transitoriedade, mas, pelo contrário, de acordo com Freud, aumentariam seu valor.

Ressalte-se apenas que não se trata de uma visão otimista, na qual essa balança entre afirmação e negação do desejo pudesse resultar em alguma síntese benéfica, à maneira de uma *idade de ouro*. O projeto de ser feliz está em desacordo com o mundo e com as possibilidades da vida orgânica e cultural das pessoas. São ecos de Plauto, Hobbes e Schopenhauer: a agressividade desmedida do homem faz que sejamos lobos para nós mesmos, o homem como predador endógeno. Há, portanto, algo de melancólico no quadro do mundo pintado por Freud ou na estátua do homem esculpida por ele em sua obra. Existem os grandes homens, as grandes obras e as conquistas, mas eles não apontam para uma redenção ou para uma superação do humano no sentido de algo que esteja ou possa estar para além dele.

1.2. A superação da resistência de milhões de indivíduos

O poeta francês Charles Baudelaire escreve que só à sua revelia as famílias e nações possuem grandes homens. Todo o esforço delas seria no sentido de não os ter. Em vista disso, o “grande homem”, para existir, deveria ser dotado “de uma força de ataque maior que a força de resistência desenvolvida por milhões de indivíduos” (Baudelaire, 1981, p. 23).

De um ponto de vista fisiopsicológico, podemos pensar, sempre provisoriamente (como seria do apreço de Freud), que há um importante ponto de contato entre a *Trieblehre* freudiana e as articulações de Nietzsche a respeito do trabalho pulsional, vista pelo filósofo da vontade de potência por um viés econômico e dinâmico: trata-se do valor que ambos atribuem à superação da resistência representada pelo conjunto da humanidade. O prazer derivado da satisfação pulsional seria extraordinariamente amplificado por essa tendência da sociedade humana ao funcionamento grupal que resiste à satisfação pulsional do indivíduo isolado, situação que pode ser explicada como a fonte e o próprio significado do ditado popular “o prego que levanta a cabeça é logo martelado”. Ora, se o homem é um animal de horda, só um Hércules do espírito como Freud poderia inverter o ditado e impor seu desejo e também seu golpe narcísico sobre a cabeça da humanidade, desvelando, de alguma maneira, uma forma de conhecimento importante e que a fizesse avançar, até mesmo contra a própria vontade.

“*Por que se extraña tanto el ardor de un caballero de valor?*” (Baptista, 2012, pp. 38-39), pergunta-se a poeta, falando sobre *Don Quijote*. A resposta à pergunta de Baptista guarda relação com o mito de Prometeu, com a aquisição e o controle do fogo, que, em outras palavras, é a história de nossa renúncia pulsional e do ressentimento que isso teria causado no homem primitivo, fato que se repete também na história individual por meio da necessária limitação que a cultura impõe à expressão do desejo. Quando um homem rompe com as restrições que o limitam à psicologia de grupo e logra alcançar uma posição social destacada, é como se Hércules, em uma inversão dialética, permitisse não a extinção do fogo, mas a plena expressão dos desejos: ressurgem a hidra de muitas cabeças e, por outro lado, renova-se a fogueira com suas múltiplas labaredas, que se apresentam insidiosas e sinuosas como fálidas serpentes.

Porém, tal expressão de potência individual é recepcionada com ressentimento pela massa unida em torno do controle pulsional e pela conseqüente renúncia à grande parte da vida erótica possível. É menos uma tentativa de tomar o lugar do grande homem e mais uma incapacidade de suportar seu esplendor. Diante dessa reflexão, paramos por um momento para pensar nas imagens que povoam a narrativa de um sonho de Freud: ali, ele evoca Pantagruel mijando sobre Paris, e Gulliver apagando um incêndio em Lilliput. Escreve Freud:

O jorro de mijo que limpou tudo era um sinal de inequívoca grandeza.
Era assim que Gulliver havia extinguido o grande incêndio de Lilliput

– embora, incidentalmente, isso lhe tivesse granjeado o desfavor da minúscula rainha. Mas também Gargantua, o além-do-homem de Rabelais, vingara-se dos parisienses do mesmo modo, sentando-se escarrapachado sobre a Notre Dame e dirigindo seu jato de urina para a cidade. Ainda na noite anterior, antes de dormir, eu estivera folheando as ilustrações de Garnier para Rabelais. E, estranhamente, ali estava outra prova de que era eu o além-do-homem. A plataforma de Notre Dame era meu recanto favorito em Paris; eu costumava subir as torres da igreja em todas as tardes livres e por lá ficar, entre os monstros e os demônios. (Freud, 1900/1996, p. 632)

1.3. Mijo e sêmen

O “homem apaga o seu fogo com a sua própria água” (Freud, 1931/1996, p. 3093), escreve Freud no texto sobre a aquisição e o controle do fogo. O falo é o pincel, o cetro, a clava. O marco civilizatório da demarcação dos efeitos do fogo pelo controle humano é o que determina simultaneamente a liberação da potência e sua circunscrição.

Nesse texto, há uma interessante discussão acerca da dupla função dos órgãos genitais e, em certo ponto do texto, Freud cita o poeta Heine, a respeito dessa dupla espiral do desejo e do nojo, da negação e da afirmação, da culpa e da satisfação: “o que o homem usa para mijar, também utiliza para transar” (Freud, 1931/1996, p. 3093).² Freud ressalta o fator fisiológico a ser considerado a partir do verso de Heine. Apesar de certas teorias infantis que consideram que as crianças nascem quando o homem urina dentro da mulher, o adulto sabe que esses atos são inconciliáveis, como fogo e água. O pênis excitado impede a micção e vice-versa:

A antítese entre as duas funções poderia levar-nos a dizer que o homem apaga o seu próprio fogo com sua própria água. E o homem primitivo, que tinha de compreender o mundo externo com ajuda de suas próprias sensações e estados corporais, certamente não teria deixado de perceber e utilizar as analogias que lhe foram mostradas mediante o comportamento do fogo. (Freud, 1931/1996, p. 3093)

² “Was dem Menschen dient zum Seichen/ Damit schafft er seinesgleichen”. In H. Heine, *Zur Teleologie. Nachlese, Aus der Matratzengruft*, 17.

Em todas essas situações mencionadas, o pêndulo entre a exposição plena do querer e a restrição da necessidade e da cultura é a característica da teoria freudiana. Há uma marca indelével desde os primórdios da teoria até seus últimos escritos: o mito do grande homem, aquele que supera as restrições e faz, por meio da afirmação plena ou da sublimação, o “tipo homem”, como diria Nietzsche.

Há uma dupla natureza no “*Übermensch*” freudiano. Se, por um lado, ele fala de heróis, patriarcas e outros que afirmam resolutamente seu desejo, há também o tipo intelectual, que faz o mesmo como artista, filósofo, cientista e psicanalista. No entanto, não há nada nessas duas concepções que nos apontem para uma forma de utopia, mas apenas para uma balança entre o senhor e o escravo, entre o esclarecido e o ignorante, entre aquele que sucumbe e o que afirma a si mesmo: ainda são sempre humanos e o termo “além-do-homem”, para Freud, é apenas uma referência cultural imediata tirada da obra de Nietzsche e que não nos parece sugerir nenhum tipo de transcendência ou utopia.

O *topos* inevitável do homem é a dobra do espaço que tem de percorrer dentro de si mesmo e através da qual apenas a si mesmo vai encontrar, com suas raízes e a florescência de seu próprio espírito na transitoriedade, para, no fim, como em Schopenhauer, retornar ao abismo da inconsciência e ao não senso, ao fundo do sentido que puder conferir à existência.

2. Domos conceituais e teias de significados

Em “Verdade e mentira no sentido extra-moral” (Nietzsche, 1978, p. 43), Nietzsche toma as noções de verdade e mentira como construções humanas que decorrem da existência coletiva do homem, assim como também da linguagem que lhe corresponde e pela qual se constrói a teia dos significados. A linguagem é aquilo que desliza sobre a realidade, e toda interpretação significativa é uma imposição de valores semânticos. O “homem do rebanho” chama de verdade aquilo que lhe permite se conservar e chama de mentira aquilo que o ameaça ou o exclui do rebanho. A verdade e a mentira são ditas a partir do critério de utilidade. O útil conduz à estabilidade, entendida como aquilo que reconduz o homem à tranquilidade no rebanho. No entanto, ao analisar mais intimamente o problema, Nietzsche percebe uma lógica de nomeação ao fundo do fenômeno da crença na verdade. A formação dos conceitos, até mesmo das mais sólidas crenças na realidade dita objetiva, não passaria da formação de metáforas que “esqueceram a sua origem”. Ao fundo da verdade lógica estaria então o impulso à formação de metáforas (*Trieb zur*

Metapherbildung), chamado então de “impulso fundamental” (*Fundamentaltrieb*), que produz suas “criaturas liquefeitas, os conceitos” (Nietzsche, 1978, p. 50). Posteriormente em sua obra, esse impulso será incorporado pelo filósofo como um aspecto formativo da vontade de potência, associado à característica fundamental de apropriação, acúmulo de forças e amálgama em unidades cada vez maiores.

Para aqueles que têm em si um poderoso “impulso ao conhecimento”, um “impulso à verdade”, também chamado por ele em outros momentos de “impulso socrático”, sempre soará estranho e depreciativo entender verdade e conhecimento como metáforas, mas Freud, por exemplo, assume isso radicalmente, na medida em que se propõe a descrever a vida e a economia psíquica a partir de conceitos ditos heurísticos. Para Nietzsche, isso seria apenas uma forma de assumir o que de fato é próprio do conceito, visto a partir de uma tendência natural à formação de metáforas e de sínteses conceituais sedimentadas na cultura. Não faríamos outra coisa, apesar de desejarmos a verdade e o conhecimento dito objetivo.

Em sua famosa carta a Einstein, Freud escreve que provavelmente o autor da teoria da relatividade geral consideraria sua teoria das pulsões algo semelhante a uma mitologia, mas, antecipando isso, diz que a própria física tem sua mitologia. Nietzsche arremata: “as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são”. Aqui, Freud não está mais presente, já que, para este, a psicanálise não é uma ilusão. Se agora precisamos de metáforas, um dia a ciência enquanto obra coletiva permitirá o acesso ao conhecimento, formando um quadro mais objetivo do livro do mundo, à diferença das mitologias criadas até mesmo pela psicanálise.

Assim, Nietzsche estaria mais de acordo com a visão schopenhaueriana do conceito tomado a partir do conhecimento sensível, e o deslizar das metáforas teria como seu centro magnético a autoimposição de uma verdade que é o próprio mundo. Nas questões mais cruciais, tenderíamos àquilo em que desejamos crer, mas há, por outro lado, uma verdade a ser desvelada e continuamente reinterpretada, como um processo de depuração, de sublimação. Mas Nietzsche vê apenas o valor da autoimposição do critério de verdade como *pathos*. A sublimação seria ainda uma simples afirmação criativa e ainda patológica sobre o sem-fundo da verdade.

Para Nietzsche, o modo adequado de apreciar o problema do conhecimento é entendê-lo como atividade, experiência acumulada e constante vir-a-ser de novas possibilidades ou caminhos: “Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da

coisa” (Nietzsche, 1980, II, p. 320). Trata-se de um estilo ou atitude frente ao conhecimento que permite a liberdade da contradição, do paradoxo, e exige a consideração da incerteza e da falibilidade inerentes ao pensamento: “Entre as condições da vida poderia estar o erro” (Nietzsche, 1980, III, p. 478).

O homem do conhecimento pode assim estar livre para tornar-se “sua própria fonte de experiência”, aceitar o passado e entendê-lo como a condição de possibilidade para os caminhos futuros. Tal atitude transfere-se também para a humanidade como caso universal do que ocorre no indivíduo: “Não é possível, exatamente com a ajuda de tais experiências, explorar com maior compreensão enormes trechos do passado humano?”. Essa pergunta que pressupõe uma resposta positiva e que certamente não sofre por uma origem das coisas em estágios simples e imperfeitos é complementada por outra: “Não foi exatamente neste chão que às vezes tanto lhe desagrada [ao homem do conhecimento], no chão do pensamento impuro, que medraram muitos dos esplêndidos frutos da cultura antiga?”.

Do mesmo modo, quando se pode finalmente perceber o mundo com a consciência livre de impedimentos abstratos ou crenças, é então possível olhar além das coisas que existem ou existiram, “crescer além delas”, pois “permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos” (Nietzsche, 1980, II, p. 235). A construção dos domos conceituais do conhecimento é parte de um sistema de criação e elaboração de metáforas, hipóteses, tramas de linguagem. Tudo de acordo com o contexto e com a possibilidade daquele que se debruça sobre o livro do mundo tentando extrair dele um nexo, isto é, decifrar o mundo a partir do mundo, como recomendava Schopenhauer.

Isso com a diferença de que Nietzsche não tomava para si o que chamava de “vaidoso impulso” para decifrar nenhuma verdade “essencial”, pois tudo seria no fundo um esquema de nomeações que possuiria um valor de acordo com sua utilidade para o homem do conhecimento e por sua autoimposição no universo do conhecimento humano como algo passível de ser válido em um determinado momento da história da cultura. A cultura não é vista como algo exterior à natureza, mas como a forma propriamente humana de existência natural, e somente assim poderia deslocar o mundo de seus gonzos e construir sua própria forma de existência ao lado da existência dita natural: “Pode-se muito bem, aqui, admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado”. Sua construção se assemelharia então ao que fazem as

aranhas: “tão tênue a ponto de ser carregada pelas ondas, tão firme a ponto de não ser espedaçada pelo sopro de cada vento”.

Como arquiteto de conceitos, o homem se elevaria muito acima do mundo natural. Nesse caso, o filósofo menciona que, enquanto a abelha constrói com a cera que recolhe da natureza, o homem constrói com a matéria sutil dos conceitos, que precisa fabricar “a partir de si mesmo”. Se o domo do conhecimento é construído sobre a fluidez da água, há ainda – e não se pode ignorar essa condição – a própria *história* do conhecimento, que serve como referência para pensarmos as possibilidades futuras do fenômeno humano e de suas formas de construção de metáforas e, a partir delas, de conceitos.

3. Filosofia em labirinto

Também Nietzsche se perguntou se haveria alguma correspondência histórica para o que ele nomeou como “além-do-homem” (Nietzsche, 1980, 5[32], KSA 10.227). O fato de que ele tenha mencionado a questão é de extraordinária importância para nós, pois permite tecer um paralelo direto com a hipótese freudiana de que o além-do-homem seria um equivalente do patriarca da horda primitiva. Em Freud, isso possibilita pensar historicamente acerca do *Übermensch* como aquele que afirma toda sua potência em situações heroicas ou, ao longo da história, também como aquele que se afirma de modo mais sublimado, por meio de formas adejantes de conhecimento como a filosofia, a psicanálise e a poesia, que longe de se excluírem mutuamente, na verdade se apoiam. Assim, haveria um traço histórico do além-do-homem sublimado que remonta à pré-história, na qual haveria talvez o único protótipo realmente acabado do conceito. Nesse caso, trabalhamos com hipóteses inconclusivas, e a concepção – *erro genial?* – de Freud acerca do *patriarca da horda primeva* teria, do ponto de vista nietzschiano, tanto valor quanto tivesse a capacidade de se afirmar como *explicação* ou *exposição* do mundo.

Ainda assim, temos que nos perguntar se a visão de Freud acerca do além-do-homem é fidedigna, e, caso seja, em que medida o *Übermensch* pode ser alguma outra coisa que não tenha sido devidamente observada pelo psicanalista vienense. Fazendo uma indagação mais precisa: haveria uma semente de utopia em Nietzsche, como sugere Freud, e, nesse caso, qual seria a condição de possibilidade da realização da utopia no passado do ponto de vista nietzschiano? Teríamos então um ponto de fuga, um pote de ouro no fim do arco-íris? Como entender o surgimento do mito do *Übermensch* no

Zaratustra? Se “o homem é alguma coisa que deve ser superada” (Nietzsche, 1980, IV, p. 14), haveria a necessidade de um retorno à postura afirmativa do patriarca primitivo?

Tal possibilidade determina o “nojo” (Nietzsche, 1980, IV, p. 15) pelo homem como animal de rebanho, já que somente a partir da experiência de desprezo pelo homem decadente alcança-se a condição para se aspirar a um novo tipo humano. Mas, considerando-se apenas as condições psíquicas da horda, o tipo senhor não dependeria da existência do tipo escravo, impedindo assim uma utopia baseada na noção de *Übermensch*, posto que o tipo de homem afirmativo é o mais raro na história? Essa experiência, então, ainda que fosse “o maior momento” que poderíamos viver, “a hora do grande nojo”, não dependeria de algo que fosse “relativamente sobre-humano” nesse processo de mudança, deslocando-nos para fora da história e nos colocando de algum modo em uma expectativa semelhante à do mito cristão?

Como aponta Bilate (2014, p. 217), o filósofo menciona em *A gaia ciência* que o ideal de um espírito “humano-sobre-humano [*menschlich-übermenschlichen*] nos parecerá talvez como *inumano* [*unmenschlich*]”, por oposição extrema ao tipo de homem superior até aqui concebível, ou seja, como “santo, bom, intocável, divino” (Nietzsche, 1980, III, p. 637). Ora, a grande saúde associada a esse tipo humano em *A gaia ciência* é considerada em 1888 como a “condição fisiológica de existência” de Zaratustra (Nietzsche, 1980, VI, p. 337). Seria então a personagem criada por Nietzsche o modelo do além-do-homem?

4. Personagens históricas e mitos de porvir

4.1. Na oficina secreta do criador de mitos

Seria possível definir o além-do-homem como a metáfora do desejo de superação de toda autoridade da tradição por meio da perpétua criação e recriação de nós mesmos e de nossos valores? Da forma como se articula o ensinamento do além-do-homem, será que poderíamos dizer que ele substitui as noções metafísicas de Deus e de uma ordem cósmica criacionista, entendidas como aquelas formas utópicas que revelam a incapacidade de aceitação incondicional da vida?³ Seria o mito nietzschiano direcionado

³ De acordo com Roberto Machado, a “morte de Deus” serve de fundamento ou “de trampolim para o apelo de superação do homem pelo super-homem, concebido como o que tem uma existência terrena, isto é, não fundada em valores transcendentais” (Machado, 1997, p. 62).

para a criação do novo e, por isso, poderia então servir de modelo a ser seguido para conceber também o conceito de “eterno retorno do mesmo” (Nietzsche, 1980, 10, 4[80], p. 137)? Desse modo, enquanto propõe o ensinamento da superação necessária do “decadente” modelo civilizatório ocidental, baseado na moral do bem e do mal, Nietzsche não estaria engendrando também uma nova utopia, um novo ideal, uma nova metafísica? Se há um novo ideal e uma nova metafísica, esses estariam baseados no desejo de reavaliar valores, e não no de conservá-los, o que teria por objetivo indicar a necessidade da própria criação em contraste com a restrição das estimativas de valor em voga na modernidade e nas metafísicas conhecidas até então, pois apenas “aquele que se tornou sábio nas antigas origens acabará, estais certos, por procurar fontes do futuro e novas origens” (Nietzsche, 1883/2005, p. 252).

Assim, não haveria propriamente uma contradição entre os conceitos de genealogia, perspectivismo, eterno retorno e além-do-homem, desde que os conceitos sejam compreendidos a partir da criação e do permanente entrelaçamento de todos os valores, mediante uma lógica afirmativa e que não estima as coisas sob o viés hegemônico de uma perspectiva única, por mais bem-sucedida que seja. Se essa lógica se afasta um tanto da ideia do *Übermensch* semelhante ao patriarca da horda primitiva e se aproxima da lógica mais sublimada do criador de metáforas e conceitos heurísticos, isso não é um impedimento, mas um dos aspectos do mito, que poderia nos proporcionar uma visão de futuro, uma mudança da ordem do mundo baseada no provisório e na constante avaliação e reavaliação de um processo existencial que envolve a afirmação de si mesmo, mas não garante o mesmo do ponto de vista sociológico, da “horda humana” e da “psicologia de massas”. Ainda assim, há uma utopia, uma visão de futuro, quer seja realizável ou não. Do mesmo modo, diz-se visão de futuro, pois Nietzsche, ao se perguntar sobre a existência prévia do além-do-homem, não parece ver na história real alguém que reúna os dois aspectos do mito, o físico-afirmativo e o sublimado-afirmativo. Tudo o que terá existido ainda é corda e ponte, abismo e canto de sereia.

E se “o que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim”, conclui-se também que “o que se pode amar no homem é que ele é uma *transição*” (Nietzsche, 1980, IV, pp. 16-17). Se tomamos essa afirmação a sério, o além-do-homem deve ser necessariamente entendido como uma isca para o próprio homem, uma promessa, uma fuga para o eterno porvir, pois o homem será sempre uma possível transição para um novo tipo, além e além de si mesmo e do além de si mesmo.

É claro que, segundo essa hipótese, é impossível procurar exemplos históricos do *Übermensch*. Por conseguinte, o mito é uma provocação: “Não há jamais existido o além-do-homem. Eu vi nus o maior dos homens e o menor. Eles são ainda muito semelhantes. Em verdade, mesmo o maior, eu o achei ainda demasiado humano” (Nietzsche, 1980, IV, p. 119).

Quando Nietzsche associa diretamente a palavra *Übermensch* às figuras históricas de César Bórgia e de Napoleão Bonaparte, o mito já aparece cindido, pois a perspectiva meramente histórica não é suficiente para dar conta da amplitude da noção em Nietzsche. Além disso, ao longo da obra nietzschiana, não é jamais explicado o motivo pelo qual um deles poderia ser considerado um além-do-homem. A única pista vem associada ao nome de Napoleão, pois este é citado várias vezes na obra de Nietzsche, especialmente em *Genealogia da moral* (1978, p. 295), como uma síntese entre algo *desumano* (*Unmensch*) e o *além-do-homem* (Bilate, 2014, p. 218) – descrição muito próxima ao que se pode estimar do mito do patriarca em Freud, e nada que se situe além dessa perspectiva limitada. Reforça-se aqui a ideia de que, se o mito se resumisse a isso, poderia ser histórico e corresponder ao comentário de Freud de que o *Übermensch* que Nietzsche esperava para o futuro distante na verdade estaria no passado, e que esse passado seria figurado pelo patriarca (Freud, 1920/1996, p. 2597).

O apoio a essa perspectiva parcial e incompleta, porém mais próxima do patriarca, se dá em Wotling, que pretende associar o *Übermensch* nietzschiano ao *tipo supremo* (*der höchste Typus*), ao *homem supremo* (*der höchste Mensch*) ou ao *homem superior* (*der höhere Mensch*), que corresponderiam ao *ideal clássico* (*das klassische Ideal*), expressões encontradas em alguns fragmentos póstumos e, mais raramente, em obras publicadas (Bilate, 2014, p. 219). Para Wotling (1995, p. 348), a questão central em todos os usos será sempre a do “sucesso fisiológico, isto é, da saúde e da potência dos instintos” do indivíduo. É por isso que Wotling fala também de Shakespeare e de Goethe como exemplos dados por Nietzsche para esse tipo de homem forte e poderoso – mas, nesse caso, já abordamos outro aspecto do mito, pois não é possível fazer um Bórgia a partir de um Goethe e nem um Shakespeare a partir de um Napoleão.

A característica da forte capacidade de sublimação dos autores citados é exatamente o contrário do homem prático prefigurado em Napoleão ou Bórgia, exemplos presentes na obra de Nietzsche. Enquanto uns concebem, os outros fazem. Além disso, o próprio Wotling (1995, p. 352) sugere que eles constituem “antes prefigurações, modelos na falta de um melhor, que exemplos de além-do-homem”. Se tentarmos fazer de

Nietzsche um sistemático, ficaremos sempre a tatear, pois ele jamais quis sê-lo e até mesmo criticava essa característica nos filósofos em geral, especificamente em Schopenhauer. Para Nietzsche, um sistema seria apenas uma configuração que limita e uma falsificação.

Há um fragmento de 1887-1888 que aponta para o passado, para uma educação aristocrática tal como vemos em *Crepúsculo dos ídolos* (1978, p. 328) e que nos fornece uma pista para entender o aspecto sublimado do mito, inexistente em um Napoleão ou em um Bórgia. Segundo Bilate (2014, p. 220), Nietzsche estima que o gosto clássico seja uma característica que equivalha à “vontade de simplificação, de fortalecimento, de manifestação de felicidade, de fecundidade, à coragem pela *nudez psicológica*” (Nietzsche, 1980, 11[31], KSA 13.18). A referência à cultura clássica vem desde suas primeiras obras. Nesse caso, porém, trata-se de valorizar um tipo de homem muito forte como criador no sentido estrito de uma criação intelectual.

Segundo Bilate (2014, p. 220), Wotling mostra que, no caso de Napoleão, Nietzsche valoriza também o fato de que ele sabia “se ultrapassar, dominando seus instintos” e que ele tinha sido “fundamentalmente um criador, um artista” (Wotling, 1995, p. 350). Não é insignificante o fato de Nietzsche ter afirmado que Napoleão é um “complemento” de Goethe e que este só fez *conceber* o “homem mais integral” (Nietzsche, 1980, 9[179], KSA 12.443-444)⁴. Napoleão não poderia ter sido ele mesmo o além-do-homem, bem como, inversamente, Goethe também não se encaixaria perfeitamente no que prefigura o mito completo, pois lhe faltaria a força puramente física que se efetiva concretamente como ação. Não dá para imaginar Goethe ou Shakespeare comandando as massas e invadindo a Rússia em pleno inverno europeu. Goethe e Shakespeare podem apenas conceber o que Napoleão efetivamente tentou realizar sem a perspectiva mito-poética de que é capaz um homem de letras, ou mesmo um Freud.

4.2. *Fábrica de centauros*

De uma perspectiva fisiopsicológica, há que juntar um Goethe ao corpo de um Napoleão e talvez assim possamos conceber o mito integral como algo historicamente possível. Mas isso, de fato, só pode ser imaginado atualmente a partir do *design* de genoma ou da biologia artificial, o que resulta em novos e infinitos problemas para um

⁴ Nesse caso, Nietzsche repete as afirmações de Goethe (1863, p. 3).

filósofo extemporâneo resolver. Ainda que sigamos esse passo em nossa concepção, nada garante que o produto de uma biologia artificial será capaz de criar um Fausto que seja ao mesmo tempo um político e um rei dos reis.

É claro que as perspectivas de Nietzsche e Freud sobre o *Übermensch* nos direcionam para mitos que substituem outros mitos divinizadores. Portanto, voltamos às perspectivas do porvir tecnológico com as mesmas dúvidas que tínhamos acerca da possibilidade de um *Übermensch* completo e de seu possível significado para a humanidade. Segundo Bilate (2014, p. 220), a transfiguração da existência por meio desse além-do-homem – que também é semelhante ao deus de Epicuro citado em certo fragmento póstumo – não nos é garantida por nada que já tenha existido sobre a Terra. (Nietzsche, 1980, 35[73], KSA 11.541). Escreve Nietzsche: “A natureza absoluta dos deuses deve toda ela gozar da imortalidade na paz suprema afastada, bem longe das coisas de nosso mundo” (Nietzsche, 1980, 25[355], KSA 11.106). Talvez assim, e apenas assim, o *Übermensch* possa existir realmente, como perspectiva e isca, como desejo que contorna eternamente a coisa faltante.

Em Freud, do mesmo modo, na ausência de uma ciência positiva possível para explicar o funcionamento psíquico, é preciso adotar a força das metáforas, a perspectiva dos mitos, a força poética de um Goethe ou de um Hesíodo, e preencher as lacunas do conhecimento e da história com conceitos heurísticos, os únicos que conseguem tomar de um só golpe a cidadela do imponderável e lá fincar sua bandeira, no contexto provisório de um combate agonístico. O quanto a perspectiva do conceito heurístico possa ser profícua e produtiva a partir da explicação dos fatos psíquicos é o que vai ser adotado como critério de verdade, pois, como diz Heine, citado por Freud em *Além do princípio de prazer*, onde não podemos chegar caminhando, há que se chegar mesmo mancando (Freud, 1920/1996, p. 2541).

4.3. *Abismo de psicanálise*

Se a psicanálise (como também a filosofia de Nietzsche) é mais feita de abismos e terremotos do que de chão firme, ainda assim é um monumento ao desejo de conhecer e de superar o que existe. Esta é também a perspectiva suprema do amor platônico tal como expresso em *O banquete*, de Platão. De qualquer modo, a vivência clínica do

psicanalista vienense não deve ser desprezada, e é o que vemos de fato ocorrer muitas vezes em nossa contemporaneidade.

Talvez a expressão ousada que faz remeter o complexo de Édipo ao mito da horda primitiva (ainda que plausível se considerarmos simbolicamente o assassinato do patriarca) possa ser compreendida como um contraponto da condição humana na cultura, e não como algo propriamente concreto – o que nos levaria ao irracionalismo, pois não é possível situar o mito historicamente. Por outro lado, a psicologia da criança não é e nem poderia ser ainda a psicologia de um indivíduo com elevado grau de autonomia, se considerada a dependência dos pais, dos relacionamentos e do aprendizado, necessários para a constituição dessa possível autonomia, que é adquirida, ou seja, não é um pressuposto baseado em condições fisioanatômicas.

Há uma delicada interação entre causas múltiplas que não pode ser remetida a uma única origem. Porém, o mito do patriarca da horda parece expressar o momento mítico em que o encontro entre a linguagem e as condições sociais permitiu o reconhecimento dos valores propriamente humanos. Assim, com o passar dos séculos, essa origem em pororoca passou a existir de modo cada vez mais distorcido na consciência coletiva, que opera a partir da linguagem e permanece sedimentada na cultura humana, que é efetivamente o que se transmite – e por tortuosos caminhos, ou seja, não apenas pelos ensinamentos ofertados aos pequenos por meio da linguagem consciente.

A origem cultural do Supereu é atestada no tardio “Compêndio de psicanálise” (Freud, 1940/1996, p. 3381) de Freud. Nesse texto inacabado, a linguagem parece ser a chave do Édipo e da compreensão da moralidade, e não é mencionada uma herança importante do ponto de vista biológico para o Supereu (*Überich*). Mas, novamente, esse é apenas um aspecto do provisório; a questão é saber se aguentamos lidar com isso e avançar através de novos mitos do conhecimento.

A perspectiva da identificação da figura dos grandes homens históricos ao mito do além-do-homem pode ser estendida não apenas a Freud e a seu Moisés (1934), mas também a Nietzsche e ao modo como se considerava o primeiro grande psicólogo e um filósofo não para amanhã, mas para depois de amanhã. O reconhecimento de seu próprio valor como criador-destruidor no âmbito da cultura, pode, aliás, ser apreciado também a partir de Schopenhauer (2014, p. 31) e de suas visões acerca do *Genie* em suas duas facetas, a artística e a filosófica, que apresentam a mesma marca fundadora indelével que revela o grande homem em sua importância para o porvir, o que é também uma

característica do espírito germânico encontrada na própria expressão *Übermensch*, já utilizada no âmbito do idealismo alemão e da obra de Goethe.

O além-do-homem exprime a possibilidade humana não apenas de se afirmar individualmente, mas também de aspirar ao porvir. Tal porvir é representado justamente pelo *Übermensch*, como aponta Scarlett Marton ao fazer referência à compreensão de *Karl Löwith*: “A morte de Deus exige do homem que se quer a si mesmo, além do processo da libertação de Deus, uma superação do homem” (Marton, 2009, p. 71). Do mesmo modo, o sonho relatado por Freud, no qual ele refere-se a si mesmo como o *Übermensch*, tem esse mesmo significado, que só pode ser compreendido a partir da cultura alemã e de seus nibelungos, Faustos e Nietzsches. É uma cultura que absorveu tardiamente o cristianismo. Entre gárgulas, deuses, monstros e poetas, o humano se constrói não apenas aspirando ao conhecido, mas também às possibilidades fundadoras de uma nova humanidade. Aqui, os mitos de origem se confundem com os mitos de porvir e retornam eternamente travestidos de ideal grego, de Napoleão, de cristianismo e também de um Bórgia, existindo através do exemplo que existe e do que não existe. Esse batalhão de metáforas em cascata situa-se bem ao gosto da tradição alemã.

Assim, conclui-se que o sentido do que pode ser obtido a partir da comparação do *Übermensch* em Freud e em Nietzsche reside na aspiração pela compreensão do humano e daquilo que podemos desejar como superação das condições anteriores de existência, ou seja, de nossa capacidade individual e coletiva para isso.

Referências

Baptista, J. V. (2012). De la rareza. In J. V. Baptista, *Universos paralelos*. Belo Horizonte: Expresso Muamba.

Baudelaire, C. (1981). *Meu coração desnudado* (A. B. Holanda, Trad., 4a. ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Bilate, D. (2014). Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*. *Cadernos Nietzsche*, 34(1), 215-229.

Fonseca, E. R. (2012). *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: UFPR.

Freud, S. (1996). La Interpretation de los sueños. In S. Freud, *Obras completas* (L. L.-B. Torres, Trad., Vol. 1, pp. 343-720). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1900).

Freud, S. (1996). Totem y tabu. In S. Freud, *Obras completas* (L. L.-B. Torres, Trad., Vol. 2, pp. 1745-1850). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1914).

Freud, S. (1996). Psicología de las masas y analisis del Yo. In S. Freud, *Obras completas* (L. L.-B. Torres, Trad., Vol. 3, pp. 2563-2610). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1920).

Freud, S. (1996). Sobre la conquista del fuego. In S. Freud, *Obras completas* (L. L.-B. Torres, Trad., Vol. 3, pp. 3090-3093). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1931).

Freud, S. (1996). Moises y la religion monoteista: tres ensaios. In S. Freud, *Obras completas* (L. L.-B. Torres, Trad., Vol. 3, pp. 3242-3324). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1939).

Freud, S. (1996). Compendio del psicoanalysis. In S. Freud, *Obras completas* (L. L.-B. Torres, Trad., Vol. 3, pp. 3206-3418). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1940).

Goethe, W. (1863). *Conversations de Goethe pendant les dernières années de sa vie: 1822-1832* (t. 2). Paris: G. Charpentier.

Machado, R. (1997). *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar.

Marton, S. (2009). *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche* (3a ed.). São Paulo: Barcarolla.

Nietzsche, F. (1978). Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. In F. Nietzsche, *Os pensadores/Obras incompletas* (R. R. T. Filho, Trad., 2a ed., pp. 226-265). São Paulo: Abril Cultural.

Nietzsche, F. (1978). Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In F. Nietzsche, *Os pensadores/Obras incompletas* (R. R. Torres Filho, Trad., 2a ed., pp. 44-52). São Paulo: Abril Cultural.

Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (G. Colli & M. Montinari, Orgs.). Munique/Berlim/Nova York: Walter de Gruyter.

Nietzsche, F. (2005). *Assim falou Zaratustra* (14a ed., M. Silva, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1883).

Schopenhauer, A. (2014). O mundo como vontade e representação. In A. Schopenhauer, *Complementos* (E. R. Fonseca, Trad., Vol. 2, t. 2, pp. 31-60). Curitiba: UFPR.

Wotling, P. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF.